

# Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien

50

Die deutsche Reformation zwischen  
Spätmittelalter und Früher Neuzeit

R. Oldenbourg Verlag München 2001

Die deutsche Reformation  
zwischen Spätmittelalter  
und Früher Neuzeit

Herausgegeben von  
Thomas A. Brady  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2001

## Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Arnold Esch, Etienne François, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier, Jochen Martin,  
Heinrich Nöth, Ursula Peters, Wolfgang Quint und Winfried Schulze

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Thomas A. Brady (Berkeley, Cal.) war – zusammen mit Prof. Dr. Christof Dipper (Darmstadt), Professor Dr. Harold James (Princeton, N.J.) und Dr. Felicitas Schmieder (Frankfurt a. M.) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1998/99. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Thomas A. Brady aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit“ vom 9. bis 12. Mai 1999 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg, bisher vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen, wird ab dem Kollegjahr 2000/2001 in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert; seine Stipendien werden aus Mitteln des DaimlerChrysler Fonds, der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Kollegs ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

### Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit  
hrsg. von Thomas A. Brady unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. –  
München : Oldenbourg, 2001

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 50)

ISBN 3-486-56565-6

© 2001 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 145, D-81671 München

Internet: <http://www.oldenbourg-verlag.de>

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

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe Druckerei GmbH, München

ISBN 3-486-56565-6

# Inhalt

<i>Thomas A. Brady</i> Zur Einführung: The German Reformation between Late Middle Ages and Early Modernity .....	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....	XXI
<i>Heiko A. Oberman</i> The Long Fifteenth Century: In Search of its Profile .....	1
<i>Ernst Schubert</i> Vom Gebot zur Landesordnung. Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. zum 16. Jahrhundert .....	19
<i>Manfred Schulze</i> Zwischen Furcht und Hoffnung. Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment. ....	63
<i>Berndt Hamm</i> Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530 .....	91
<i>Heinrich Richard Schmidt</i> Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang .....	123
<i>Susan C. Karant-Nunn</i> Patterns of Religious Practice: Nontheological Features .....	159
<i>Tom Scott</i> The Reformation and Modern Political Economy: Luther and Gaismair compared .....	173
<i>Horst Wenzel</i> Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck .....	203
<i>Constantin Fasolt</i> Europäische Geschichte, zweiter Akt: Die Reformation .....	231
Register .....	251



*Thomas A. Brady*

## Zur Einführung

### The German Reformation between Late Middle Ages and Early Modernity

The twentieth century held a curious fate for historical writing on the German Reformation<sup>1</sup>. The previous century had canonized a vision which made the Protestant Reformation the moment when the modern German nation had been raised from the baptismal font. The creation of this vision began with Leopold von Ranke (1795–1886), whose *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* offered the first modern history of the subject<sup>2</sup>. It remained to his disciples to build his beginnings into the story of German nationhood „from Luther to Bismarck“ and to spread it by means of a river of scholarship which made „the Reformation ... never far below the surface of educated discourse“<sup>3</sup>. Under the Second Empire, this story acquired in Protestant circles a position „analogous in some ways to that of the Civil War in American historiography, as the crucial and (in a quite literal sense of the term) epoch-making event by which the nature of an entire national community and of its history has been defined“<sup>4</sup>.

At the outbreak of the Great War, this vision of German history donned gray and went to war as one of the „ideas of 1914“<sup>5</sup>. With Germany's defeat it nearly shared the monarchy's fate. Between 1918 and 1960 very little in the way of printed sources and literature was produced which remains indispensable to the

<sup>1</sup> *Thomas A. Brady*, *The Protestant Reformation in German History* (Washington, D.C. 1998).

<sup>2</sup> *Thomas A. Brady*, Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (1999) 43–60.

<sup>3</sup> *David Blackbourn*, *The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780–1918* (New York 1998) 293.

<sup>4</sup> *Jaroslav Pelikan*, Leopold von Ranke as Historian of the Reformation: What Ranke Did for the Reformation – What the Reformation Did for Ranke, in: *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, edited by *Georg G. Iggers* and *James M. Powell* (Syracuse 1990) 90.

<sup>5</sup> *Bernd Faulenbach*, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Munich 1980) 125–131.

Reformation historian today<sup>6</sup>. Finally, around 1960 this long historiographical pause moved Bernd Moeller to complain that the German Reformation had declined to „an antiquarian exercise“<sup>7</sup>.

The situation is very different today, to judge by the numbers and the complexity of the publications devoted to the Reformation history<sup>8</sup>. Looking back over thirty-five years' scholarship, several tendencies seem to stand out. First, by means of a process which began with the „the harvest of medieval theology“<sup>9</sup> and spread to the interpretation of practiced religion<sup>10</sup>, there has occurred „a growing recognition on the part of Reformation scholars that neither the events nor the ideas of the sixteenth century may be properly understood unless they are seen as the culmination of developments in the fourteenth and fifteenth centuries“<sup>11</sup>. The Reformation has become a late medieval event.

Second, with respect to German history, since Moeller made his comment the social historians have forged a near-consensus that the Reformation did not introduce a new, modern era of German history. During the 1970s this insight gave rise to the conceptual basis for the social history of the German Reformation as it is practiced today. It was recognized, on the one hand, by the Marxist historians in the German Democratic Republic, who saw the Reformation and the Peasants' War as an „early bourgeois revolution“ – though „premature“ is more accurate than „early“ – which failed to unite the German nation or to create favorable conditions for the growth of capitalism in the Holy Roman Empire<sup>12</sup>. Among non-Marxist social history, on the other hand, the rise of an interpretation of German and European history in terms of a highly durable social order based on legally defined status groups (*altständische Gesellschaft*) encouraged a strong emphasis on the continuity of all German (and European) history between the twelfth century and the eighteenth. This change made the Reformation an „early modern“ event, though „pre-modern“ would have been a more accurate term.

<sup>6</sup> The chief exceptions are the writings of Paul Joachimsen and Karl Brandi. The contributions of Gerhard Ritter, who long edited the field's chief periodical (the *Archiv für Reformationsgeschichte*), are meager indeed. *Gerhard Ritter, Die Weltwirkung der Reformation* (Darmstadt 1975).

<sup>7</sup> *Bernd Moeller, Problems of Reformation Research*, in: *Bernd Moeller, Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*, translated by H. C. Erik Midelfort and Mark U. Edwards (Philadelphia 1975) 3–4.

<sup>8</sup> It suffices to refer to the *Archiv für Reformationsgeschichte, Literaturbericht*, an annual running bibliography.

<sup>9</sup> *Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, MA. 1963). See also *Heiko A. Oberman, Reformation: Epoche oder Episode*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977) 56–111.

<sup>10</sup> *Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Munich 1965); *R. W. Scribner, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (London, Ronceverte 1988).

<sup>11</sup> *Alister McGrath, The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford 1987) 3.

<sup>12</sup> *Max Steinmetz*, in: *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland. Referat und Diskussion zum Thema Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476–1535*, edited by *Gerhard Brendler* (Berlin 1961) vol. 2:7–16.

The thesis of continuity between the late Middle Ages and the Reformation is rarely challenged today<sup>13</sup>. Yet, as Constantin Fasolt notes in his contribution to this volume, at some very deep level this view has not really carried the day. Rare are the attempts to refashion the narrative of German, much less European, history on the assumption of continuity<sup>14</sup>. Yet this revision has not received approbation in the larger projects on German history. The *Enzyklopädie Deutsche Geschichte* (R. Oldenbourg Verlag), the plan of which was strongly influenced by social historians, still breaks between „Mittelalter“ and „Frühe Neuzeit“ around 1500, although several of its authors complain that this organization is inappropriate to their subjects<sup>15</sup>. A similar picture emerges from the multi-author surveys of German history planned and published during recent decades, all of which retain the traditional break between the (late) medieval and (early) modern eras around 1500<sup>16</sup>.

Every attempt to integrate German history into the larger social history of Europe must intensify the tension between current understanding and traditional practice. Since the 1920s a common European social narrative, based on the histories of its populations, families, genders, and classes, has formed the most clearly productive advance in our understanding of European history. In each of its sectors one can observe that, while temporal and spatial variations on the basic pattern appear, the pattern itself is everywhere similar: a fundamental continuity in social rhythms between the High Middle Ages and the eighteenth century, followed around 1750 by a shift into a new, „modern“ pattern<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> For an exception, see *Bernd Moeller*, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: *Berndt Hamm*, *Bernd Moeller*, and *Dorothea Wendebourg*, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation (Göttingen 1995) 9–30.

<sup>14</sup> For German history the most notable is *Peter Blickle*, *Deutsche Untertanen*. Ein Widerspruch (Munich 1981), translated by Thomas A. Brady, as: *Obedient Germans? A Rebuttal* (Charlottesville, VA 1997). For European history, there is *Dietrich Gerhard*, *Old Europe: A Study of Continuity, 1000–1800* (New York 1981).

<sup>15</sup> See *Thomas A. Brady*, *Early Modern Germany in The Encyclopedia of German History*, Part 1: Population, Economies, the World of the Village, in: *Central European History* 30 (1997) 567–588.

<sup>16</sup> *Vandenhoeck & Ruprecht*: vol. 3, *Deutschland im späten Mittelalter*, by *Joachim Leuschner* (1975); vol. 4, *Deutschland im Zeitalter der Reformation [1500–1555]*, by *Bernd Moeller*, (1977). *Propyläen-Verlag*: vol. 3, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter, 1250 bis 1490*, by *Peter Moraw* (1985); vol. 4, *Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490 bis 1648*, by *Heinrich Lutz* (1983). *Siedler Verlag*: *Stauferzeit und spätes Mittelalter. Deutschland 1125–1517*, by *Hartmut Boockmann* (1987); *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, by *Heinz Schilling* (1988). *C. H. Beck Verlag*: vol. 3, *Wahlreich und Territorien. Deutschland 1273–1500*; vol. 4, *Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600*, by *Horst Rabe* (1989).

<sup>17</sup> *Population*: *Jan de Vries*, *Population*, in: *Handbook of European History, 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, Reformation*, edited by *Thomas A. Brady*, *Heiko A. Oberman*, and *James D. Tracy* (Leiden 1994–95) I, 1–50. *Agriculture*: *Wilhelm Abel*, *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur* (Hamburg, Berlin <sup>3</sup>1978) translated by Olive Ordish as: *Agrarian*

The tension between the conceptions that guide current historical research and the inherited concepts of the structure of German history, which still guide large-scale works written for a general audience, gave rise to the idea for the colloquium, the contributions to which are presented to the reading public in this volume. The chapters explore the borderlands between late medieval history and the German Reformation in the hope of enhancing our understanding of how the history of the Reformation can be written in a way which does justice both to our empirical knowledge of German social history and our older understanding of the Reformation as an event of German, European, and world-historical significance.

\* \* \* \* \*

Heiko A. Oberman opens the volume with a (for him) typically brilliant flanking attack, not on the Reformation and its age but on the fifteenth century. He presents three interpretations of this apparent no-man's land: (1) as the traditional German historians' lady-in-waiting to a coming triumph of the Protestant Reformation; (2) as the social historians' episodic distraction from the centuries-long running battle between the feudal social classes of lords and serfs; and (3) as the prologue to a new narrative of the Reformation as the opening stage of the process of confessionalization, in which the balanced co-development of the Christian confessions marks a positive step toward political and social modernity. Oberman rejects all three, insisting that only if we exorcise the devil of straightforward „process“ will the fifteenth century come into focus as a realm of crises, „the contingent intersection of lines that are not straight“ [4]<sup>18</sup>, and as a badge of the deviousness of both history and the good historian. Casting defiance in the teeth of grand narratives, Oberman sets out to re-examine four ganglia of what he calls „the long fifteenth century“ that reaches from the Black Death around 1350 to the coming of Luther's reformation around 1520.

Fluctuations in Europe from the Thirteenth to the Twentieth Centuries (New York 1980). Family: *Michael Mitterauer* and *Reinhard Sieder*, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft: zum Strukturwandel der Familie* (Munich 1977) translated by Karl Oosterveen and Manfred Hörzinger as: *The European family: Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present* (Oxford 1982). Gender: *Olwen Hufton*, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe, vol. 1: 1500–1800* (New York 1995); *Heide Wunder*, *Er ist die Sonn', sie ist der Mond: Frauen in der Frühen Neuzeit* (Munich 1992) translated by Thomas Dunlap as: *He is the Sun, She is the Moon: Women in Early Modern Germany* (Cambridge, Mass. 1998). Classes: *Eric R. Wolf*, *Europe and the People Without History* (Berkeley, Los Angeles 1982); *Peter Kriedte*, *Spätféudalismus und Handelskapital: Grundlinien der europäischen Wirtschaftsgeschichte vom 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts* (Göttingen 1980), translated by Volker Berghahn as: *Peasants, Landlords and Capitalists: European and the World Economy, 1500–1800* (Cambridge 1983).

<sup>18</sup> Numbers in square brackets in the text refer to page number(s) in the chapters of this volume where the cited passages may be found.

Oberman's diagnostic topoi are the Black Death, conciliarism, the *Devotio Moderna*, and the friars. At each stop he defends old positions and unveils new ones, framing the fifteenth century as the time when „the centuries-old pursuit of holiness came into conflict with the new pursuit of profit which in turn called for new responses“, the *via moderna* grappled with the problem of „discerning order in the chaos of unrealistic speculation“; conciliarism prepared the ground for „the constitutional solution of territorial churches“; and the Modern Devotion and the preaching friars strove „to extend the communal life of the monastery into secular space and time“ [15]. If we disregard „the artificial divide of the year 1500“, Oberman promises that we can discern „the innovation of sixteenth-century reform and reformation in the light of an unbroken continuity“ [15]. No longer the ugly duckling of European historiography and something more than a lady-in-waiting to the Protestant Reformation, the long fifteenth century „appears as the time of remarkable recovery in light of the onslaught of the Black Death, the confusion caused by the Western Schism, the challenge of the Fraticelli, and the failure of the Hussite Crusades“ [16]. In the wake of this broad vision, however, comes a curious longing for the failed German symbiosis of Luther's reformation with a strong national state. „From my perspective the ‚Peace‘-Settlement of 1555 imploded Germany into a preoccupation with the complex execution of the legally complex correlation between *regio* and *religio*. . . [H]enceforth Germany is bent on securing the Teutonic walls against the Turk and establishing a balance of power within Germany, while entrusting Europe's future to the Roman Curia, the Jesuits or the Huguenots. The European phase of the Reformation, for most of Europe the *first* Reformation, will have to be brought to the center of a truly grand narrative with a radical departure from German political, cultural and theological sentiment“ [17]. The success of Oberman's farewell to the Holy Roman Empire and its German lands will depend, of course, on finding a convincing basis for „a truly grand narrative“, something the current historiography lacks.

If Oberman ranges himself on the side of those who regret that „the moment for making a national middle-class Germany was lost in 1521 perhaps forever, certainly for centuries“<sup>19</sup>, Ernst Schubert tells why this longing, which has been shared by a long line of historians since Ranke, is based on a misconception. One of the most durable creations of Oberman's „long fifteenth century“ was princely territorial state, which superseded a medieval princely „style“ of governance which Schubert characterizes in this way: „Nicht um allgemeine Regeln sei es früher gegangen, sondern um den Einzelfall, um den gütlichen Konfliktausgleich bei Streitigkeiten durch den gerechten Fürsten“ [19]. The new „style“ of governance arose from a transformation of the powers of „Gebot und Verbot“ from a personal jurisdiction into a territorially circumscribed state. Its cultural precondi-

<sup>19</sup> Quoted by *Thomas A. Brady*, *The Common Man and the Lost Austria in the West: A Contribution to the German Problem*, in: *Politics and Society in Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on his 65th Birthday*, edited by *E. I. Kouri and Tom Scott* (London 1987) 142–143.

tions were a unified written German, the production of paper, and the invention of printing. These changes made possible the conceptual distinction of the land from its prince, while the practical territorialization of princely lordship depended on the territorial organization into governmental districts (*Ämter*), professional jurists, chancelleries, and territorial parliaments. All of these changes are so widespread and so nearly uniform that local contingencies are of little help in explaining their appearance. They are part of a process of intensified governance on a territorial scale, which in the sixteenth century produced the typical forms of the new, statutory type of law: the *Landesordnung*, the *Kirchenordnung*, and the *Policeyordnung* [38].

Two revisionist features of this history should shape our understanding of its place in German history. In the first place, the transformation of medieval princely lordships into princely territorial states did not represent an alternative to the formation of a strong national monarchy. In this the traditional dualistic concept is simply wrong. The territorial principalities, Schubert shows, emerge at the very time around 1500 when the Holy Roman Empire is being re-created as an early modern state, their institutionalizing tendencies are part of a single process. The German lands, institutionalized into small and middling states, are the chief content of the Holy Roman Empire, and the longing for a single „Germany“ is a sign of the compensatory imitation in which German history is uncommonly rich.

The second revision in this history concerns the relationship between this change and the German Reformation. Confessionalization, Schubert asserts, played no significant role in the formation of territorial states out of the medieval princely lordships. He thereby contradicts a venerable tradition, according to which the Reformation and confessionalization provide the critical mass and the ideological legitimacy that locked the German lands into „particularism“ and frustrated a national reformation of the Church. Indeed, Schubert's analysis suggests that the opposite is more nearly correct. It leaves no reason for believing that a reform of the Church, such as conciliarists continued to advocate long after the Council of Basel, could have been carried out on a „national“ basis by the monarchy acting either alone or in collaboration with the Imperial Estates. „National reformation“ belonged to the imagined „Germany“ that attracted only impotent advocates, and the process of territorialization had, in any case, begun to preempt the control of religious reform well before Luther<sup>20</sup>. The German Reformation movement did not lack revolutionary impulses, but its milieu lacked the right kind of sponsors, who, already powerful, sought to defend or even expand their powers.

Manfred Schulze's chapter on the Second Imperial Governing Council and its handling of the Reformation during the early 1520s illustrates the problematic

<sup>20</sup> *Manfred Schulze*, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Spätmittelalter und Reformation, NF 2 (Tübingen 1991); *Jörn Sieglerschmidt*, Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 15, Cologne, Vienna 1987).

character of governance on the Imperial plane during these years. The Council, as he writes, lacked „[die] Fähigkeit zur Umsetzung ihrer Entscheidungen, denn die Exekutionsgewalt den in Nürnberg versammelten Regenten abzutreten, waren weder der Kaiser noch die Territorialfürsten gesonnen“ [63]. Sitting at Nuremberg, the Council did not govern, though it has often been described in such terms, but it developed „zur Bühne der Diplomatie und zu einem der Zentren politischer Meinungsbildung, das bei ungeschicktem Vorgehen aufbrechende innenpolitische Spannungen verschärfte, bei klugem Taktieren diese aber auch zu entschärfen vermochte“ [63]. It is therefore an insignificant topic in the history of Imperial government, but not in the history of the Reformation. For insight into how the Council dealt with the Reformation movement, Schulze turns to the reports of the Electoral Saxony representative, Hans von der Planitz (d. 1535), a jurist educated at Bologna<sup>21</sup>.

Schulze's study lends firm support to Schubert's case, for he argues that the common judgment, the German Reformation's outcome can be directly linked to the interests of the princes, though it contains a grain of truth, is „doch oftmals übereilt nachgesprochen“. A broader perspective shows that „die säkularen Nutzeffekte der Reformation für die Obrigkeiten nicht einfach auf der Hand liegen“, for the Reformation movement's early progress „erbrachte die neue Lehre nichts als politische Belastungen“ [90]. Luther's theology contained risks and even dangers for the rulers, „durch Unruhen im Inneren wie durch Pressionen von Außen“. For Electoral Saxony in particular, these effects ran counter to the main lines of Electoral Saxon external policy, which cannot be understood, „wenn man nicht die Angst vor der Koalition gegen das ernestinische zugunsten des albertinischen Sachsen veranschlagt. Nur ein gnädiger Kaiser kann in den Zeiten der religiösen Umwälzung den Verlust der Kurwürde verhindern“ [90]. To these German princes, as to most others, nothing lay further from their minds than a general rising, offensive or defensive, comparable to the later undertakings of the northern Netherlandish estates, the Huguenot nobles of France, or the English Parliamentarians.

Much in the same direction, though more broadly based, is Berndt Hamm's study of the town secretaries of the southern Free Cities during the early years of the Reformation. More thoroughly and consistently, perhaps, than any other group of burghers, these professionals kept one ear attuned the slightest changes in burgher sentiment, while with the other they followed, sometimes participated in, the debate on religion and the Church, a sector in which the urban regimes possessed a longer and broader experience of assimilation than did the territorial princes. Hamm's sensitive probing of how Reformation theology affected the secretaries' thinking reveals not a revolutionary transformation of values but an

<sup>21</sup> *Ernst Wülcker and Hans Virck* (eds.), *Des kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521–1523* (Schriften der Königlich Sächsischen Kommission für Geschichte, Leipzig 1899) vol. 3, the principal published sources on the Second Imperial Governing Council.

emotional intensification of traditional truths and their deliberate extension into new sectors of communal life. „Die Reformation des 16. Jahrhunderts“, Hamm writes, „vollzog sich im Kontext des Spätmittelalters, oder umgekehrt formuliert: Das Spätmittelalter setzte sich im Kontext der Reformation fort. Trotz aller theologischen, kirchlichen und sozialen Umbrüche, die durch die Reformation verursacht wurden... behält diese These ihr Recht“ [91]. Although Hamm does not go so far as to make the Reformation part of the Middle Ages, he does affirm „wieviel an der Reformation nicht Abbruch ist, sondern Fortsetzung, Modifizierung, Forcierung und Transformation bestimmter Kräfte, die im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert von Gewicht waren“ [91]. The false alternative of continuity and rupture, he concludes, is a (modern) historiographical problem, not an historical one.

Hamm shows that the interaction of civic tradition and Evangelical religion can be traced in almost all of the leading town secretaries of this generation, and perhaps most typically of Constance's Jörg Vögeli, Hamm's characterization could stand for the entire group: „Bei Vögeli kann man deutlich sehen, wie der reformatorische Appell mit seinen biblischen Bezügen eine innige Verbindung mit der überkommenen städtischen Integrationsidee und ihrer Sprache der Werte eingeht. Das Profil eines verbürgerlichten Reformationsdenkens wird erkennbar, aber auch einer reformatorischen Transformation des bisherigen bürgerlichen Wertedenkens“ [97].

In this milieu, to a greater extent than Schubert allows among the princely regimes, the Reformation intensified and clarified values without altering them in a radical manner. His picture thus confirms the point which Bernd Moeller made a generation ago about the Protestant Reformation in the southern free cities: through the adaptive work of Huldrych Zwingli, Martin Bucer, and other urban preachers, the Evangelical message embedded itself in the religious, moral, and political culture of the late medieval burghers<sup>22</sup>. Hamm extends the agency of this adaptation from the preachers to a strategically placed network of laymen, the town secretaries<sup>23</sup>.

The interplay of meaning and action, belief and moral norms, is also the main theme of Heinrich Richard Schmidt's chapter, which in many respects takes up Hamm's themes and extends them spatially to the urban culture of the entirety of the southern tier of the German-speaking world and chronologically to a point several generations after the classic „communal phase“ of the Evangelical movement during the 1520s. His method of diffusion differentiation flows from his doubt whether „es überhaupt die deutsche Reformation [gab]“ rather than „eine Vielzahl von Ereignisketten, die zur Umgestaltung des Kirchenwesens führten,

<sup>22</sup> Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180, Gütersloh 1962, Berlin <sup>2</sup>1987).

<sup>23</sup> The agency of laymen is also emphasized in different ways by *Miriam Usher Chrisman*, *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519–1530* (Atlantic Highlands, NJ 1996); and *Thomas A. Brady*, *Protestant Politics: Jacob Sturm (1489–1553) and the German Reformation* (Atlantic Highlands, NJ 1995).

auch zu einer Intensivierung der sittlichen Ordnung in der Folge eines umfassender verstandenen Reformvorhabens“ [123]. He wonders which should predominate in our portrayal of the era, differences so great and so varied that it is useless to adopt the assumption of „einer einheitlichen Reformation“ or commonalities that rise above all details, „so daß man von der Einheit in der Vielfalt sprechen könnte“ [123]. Schmidt selects as laboratories for the exploration of these questions two large urban communities, Bern and Nuremberg. He has chosen these two powerful, strongly ruled city-states because of his doubts about the conventional organization the urban reformation's narrative into a dynamic „communal“ phase during the 1520s, which was succeeded by a „magisterial“ or „authoritarian“ phase in the next few decades.

Schmidt concludes from his study of the two cities, in counterpoint to the communal reformation in the Graubünden, that the concept of a „communal reformation“ needs to be greatly expanded both in geography and in time. Instead of speaking „von einem Antagonismus ist eher von einer Interaktion zwischen Obrigkeit, Gemeinde und Predigern auszugehen. An die Stelle eines monokausalen Erklärungsmusters muß ein vernetztes treten“. The critical element in the initiation of reform, he finds, was a „charismatische Bewegung... in der die Prediger die Position der Führer einnahmen, die Gemeinden und die Obrigkeiten in durchaus unterschiedlicher Weise die Rolle der Gefolgschaft“ [154–155]. This process was by no means a phenomenon of the 1520s only, and it was by no means necessarily choked off by the magistrates. The common element in the Reformation, Schmidt concludes, was not doctrinal unity or structural development but conviction-based actions „der charismatischen sozialen und religiösen Bewegung“.

The focus of Berndt Hamm and Heinrich Richard Schmidt on the interface between Evangelical teaching and reformed religious practice shares goals with Susan Karant-Nunn's study of religious practice in the German Reformation. She begins from an assumption not of coordination but relative disjuncture – a quality of being „inarticulate“ – between the Reformer's opinions and their teachings, between their teachings and the practices they prescribed for their churches. In the German Reformation, she writes, belief and practice „did not always articulate in the manner of those jointed buses and streetcars that bend their way around corners“ [159]. If this principle, once stated, seems obvious, it is because of the progress a generation of social historians has made in looking separately at prescribed norms and documentable practice at all levels of reformed religion.

By „practice“ Karant-Nunn means examining both „the liturgies as these evolved for what catechisms, hymn lyrics, and prayers say about the full range of topics of their day“ and „the signals of architecture, décor, and ritual as elements designed to convey to the laity where their convictions should lie and how they ought to deport themselves within a Christian society“ [159–160]. Such things could no more be changed on command than they could be preserved as changed, so that „[t]he passage of time itself could be akin to a tilt of the kaleidoscope, changing the arrangement of individually familiar shards of glass. By the end of

the sixteenth century, the Founders' visions may have receded despite their successors' illusions of fidelity" [160]. Her statement expresses both the tenacious survival of Catholic practices within Evangelical practice, uncovered a generation ago by Ernst Walter Zeeden and richly explicated by the late Bob Scribner, and the dynamism of Evangelical practice which her own research has done much to reveal<sup>24</sup>.

Karant-Nunn investigates the interplay of tradition and innovation in three areas of practice: the roles of individuals and communities in religious life; the preservation and even enhancement of stimuli to affective piety, and not only in music; and the attitudes of different streams of reformed religion toward the immanence or transcendence of divine power. She finds that the major creeds' contributions to the rise of Western individualism is a still unsettled question, for „[i]f we add practice to theology, we see that each of these emerging denominations offered their adherents an array of signals and thereby various choices. What may ultimately result from any founder's precepts the historian cannot foresee" [171].

The Reformation's part in passage, especially the German passage, to modernity is also the framing idea of Tom Scott's study of the treatment of economic matters by Martin Luther and Michael Gaismair. When Karl Marx called Luther „the oldest German political economist“, Scott writes, he „sacrificed accuracy to apophthegm“, encouraging his Marxist followers to place Luther in a false role as an „objective embodiment of the interests of an emerging bourgeoisie to modern free-market economies under capitalism“, while he persuaded non-Marxists „to ignore the contribution of the German Reformation in general and Luther in particular to modern political economy“ [173]. Scott's goal is „to look afresh and the German Reformers' treatment of social and economic issues“, both to determine their connections to princely policies and to discover how far they „displayed insight“ into „the economic dislocations of their day“ [174].

Scott examines the ideas of Luther and Gaismair, leader of the Tyrolean Peasants' War, two men who came from remarkably similar backgrounds and who lived in lands undergoing very similar economic changes, in order to discover „how far Luther and Gaismair understood the underlying mechanism of the market and of capital accumulation“ [175].

These two men stand, Scott concludes, „as thinkers who identified the economic problems of their day and sought to offer solutions which they believed were consonant with the teachings of the Gospels“ [191], and both of whom neither embraced simple self-sufficiency nor rejected private property. The significance of what they did advocate remains controversial, but Scott believes that

<sup>24</sup> *Ernst Walter Zeeden*, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stuttgart 1985); *R. W. Scribner*, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge 1981); *idem*, *Incombustible Luther: the Image of the Reformer in Early Modern Germany*, in: *R. W. Scribner*, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (London, Ronceverte 1988) 323–353; *Susan C. Karant-Nunn*, *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany* (London, New York 1997).

both writers display keen insights into the economic forces which were shaping their own societies, and that, furthermore, they betray insights into the value of economic regulation that connect them with mercantilism or, as it is called in the German lands, cameralism. The connections of their ideas with market-oriented economic ideas of a later period are much more difficult to establish, and „[t]here is no need to claim Luther – or Gaismair, or indeed any other Protestant Reformer or political theorist – as the forerunner of the classical free-market economic thought of Ricardo and Smith“ [202].

Horst Wenzel's chapter on „Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck“ presents us with a congruent theme – the constitution and communication of meaning – examined through a different genre of sources – correspondence of the reformers, especially Martin Luther. We see in his chapter not the triumph of the new over the old but the complex, multi-layered interpenetration of old and new.

Wenzel shares the relatively new desire on the part of scholars of cultural studies to create „eine umfassendere, kulturwissenschaftlich orientierte Gedächtnisforschung“ [203]. The evolution of memory, Wenzel points out, followed by no means a straight course along the series, „brain memory, script memory, print memory, electronic memory“, and the transition from writing to print, with which the Reformation was closely associated, also encouraged a dynamic enhancement of writing. Indeed, oral, visual, and literary media worked with, not against, one another in a social complex of laity and clergy and a linguistic one of German and Latin. Current research emphasizes the multi-layered and varied character of memory culture in the age of Reformation, not the revolutionary implications of the introduction of print. Much of what was formerly believed about this phenomenon turns out to be questionable or false: printing did not weaken the manuscript culture but enormously strengthened it; literary culture experienced not the domination of print but the coexistence of oral and written culture; the replicability of texts through printing, which seemed to strengthen the division between public and private communication, actually reduced it; and the techniques for reproducing words and images were not self-referential, for they made it possible to represent as well elements of unwritten memory.

Based on materials from the Reformation era, Wenzel shows how printing intensified the presence of written documents by increasing their numbers and accelerating their movements. This speed-up reduced the differences between speaking and writing and made their complementary – rather than alternatives – to a new degree. The letter then becomes a form of „latent speech“, the immediacy of which is enhanced by the relative conquest of time and space and the use of couriers [213]. And whereas the printing of letters encouraged a stricter conceptual separation between public and private communication, the ability to make private letters public through printing – of which Erasmus famously complained – tended to weaken the boundary rather than strengthen it.

The consequences of these changes may be summarized as follows. First, printing so popularized the chief models for written letters that private letters began to

conform to the same models, while at the same time printing accelerated the writing and circulation of letters. Second, the contemporary discussion of letter-writing and printing preserved elements of older techniques of memory, elements of which were carried forward into print culture. Third, printing made possible a distinction between publicity and privacy, as we see in Luther's own practice, but it also tended to erase the boundary between them by allowing private letters to be published. Fourth, Luther employed verbal and non-verbal images to reach his public; he cooperated with the technically most advanced image-designers of his day, but his aim was to recreate in the new media the effect of face-to-face communication, that is, the equivalency of hearing and seeing.

From the relatively intimate forum of writing and speaking among individuals the final chapter, Constantin Fasolt shifts the Reformation's scene to nearly the largest possible stage, the entire sweep of European history from the Middle Ages to the very edge of genuine modernity. He develops a searching review of the received view – „die Überlieferung“ – of the Reformation as a revolutionary event in the history of Europe, a necessary consequence from „den Verfall der spätmittelalterlichen Kirche“, unleashed by Martin Luther and driven by a new concept of the Christian religion, which broke the Church's hegemony over the State and over the individual [231–232]. Although this „Überlieferung“ arose [during the age of Ranke, Carlyle, Guizot, Motley, and Fruin, it has remained, as Fasolt correctly judges, an underlying assumption of the hegemonic self-understanding of Europe down to our own day. Its essential image of „the Reformation“ is constituted by a double emancipation – from Catholicism and from the Middle Ages – which presupposes „eine grundlegende theologische Unterscheidung zwischen Katholiken und Protestanten und eine ebenso grundlegende Einteilung der Geschichte in Mittelalter und Neuzeit“ [232]. The concept is therefore untenable, once either of these antinomies becomes questionable, which would leave us „a Reformation“ but no longer „the Reformation“.

For a century at least, this idea has been causing ever more acute signs of indigestion from all sides, yet it continues to hold its position with astounding tenacity, „wie ein blutsaugender Vampir am Nacken der Historiker, der sich auch von den heiligsten historischen Sakramenten nicht beschwören läßt“ [234].

The solution to this conundrum lies, Fasolt believes, in recognizing that the basic rhythm of European history began in the post-Carolingian era, which accords „den theologischen Erfindungen der frühen Neuzeit, der humanistischen Pflege des klassischen Latein und den Unterschieden zwischen den Nationen“ – the chief marks of the Reformation era – „nur untergeordnete Bedeutung“ [237]. In this much larger perspective, the Reformation era forms not a brand new drama set in the ruins of the Middle Ages but „the second act“ of a drama which began when the Europeans began to climb out of the ruins of Antiquity.

It is of greatest importance to the themes treated in this volume that Fasolt frames this large story as a European drama, not as a story of „the West“. The German lands, to be sure, experienced peculiarities in their development, of which the most notable was the absence of the social alliance between the towns and

their burghers with monarchs, either royal (England, France) or papal (Italy). This difference gave the nobility a lasting power over the Church that had no counterpart in any other large country, and it made possible the explosive character of the burghers' appropriation of clerical skills and techniques that typified the Reformation. But the process of appropriation occurred in other countries as well, though in more gradual tempos and more integrating forms, and its long-term fruit was the Nation, for „[d]ie Nation ist die wahre Kirche der Moderne. Sie betet am Altar der Natur, empfängt ihr Sakrament von den Priestern der Wissenschaft und erhält Vergebung für vergangene Sünden von Historikern“ [246]. From this perspective, Fasolt concludes, the Reformation „verliert... ihre Einzigartigkeit“ and comes to represent not a break from but a continuation and intensification of Europe's older history [247].

\* \* \* \* \*

Each of the volume's chapters speaks in one or more ways to the question broached at the outset by Heiko Oberman about the Reformation as continuity or as revolution. His answer is that the Reformation began in the German lands as a revolutionary culmination of an emancipatory movement that had been building during the preceding 150 years – via moderna, Black Death, conciliarism, *devotio moderna*, Hussitism – and that its revolutionary culmination, blocked in the German lands, found its mission's fulfillment in the more favorable venues of north-western Europe. The eggs laid by the *via moderna*, Hus, and the *devotio moderna* may have been hatched by Luther, but the chicks grew to maturity in France, the Low Countries, and the British kingdoms. Oberman's argument is thus a restatement of the view of Max Weber and Ernst Troeltsch, that Luther's revolution, frustrated by German conditions, succeeded in „the West“. That is where this volume begins.

Neither the following chapters nor Fasolt's concluding one, however, lend much aid or comfort to Oberman's thesis of the Reformation as a westwardly migrant revolution. Nowhere do we find milieus so utterly constrained by the customs and practices of the past that they could ignore Luther's views and his movement; but neither do we find milieus so utterly captivated by Luther's reformation as to be willing to make revolution for their sake – for the sake of political change as prescribed by the Gospel, surely, but in taking the *evangelium* as *lex* the Peasants' War moved at right angles to Luther's reformation. Mostly, we find interest and adaptation but not a gospel which transforms the world. In the German lands the Reformation did not fundamentally change the patterns set in the fifteenth century. This is true of the nascent territorial state, of the ricketing Imperial regime, of the urban political elite, of liturgical practice, of thinking about economies, and of the rhetorical praxis of the humanists and even Luther himself. Everywhere the new revitalizes more than it obliterates the old, making the German Reformation truly the „harvest of the Middle Ages“.

Finally, as Constantin Fasolt points out, this pattern of an evolutionary continuity which constrains all changes is a European pattern, to which, with some exceptions, the German lands conformed. There is simply no justification for the view that, centuries ago, the Germans began to take a „deviant path“ (*Sonderweg*) that abandoned the beliefs and practices of „the West“. Thomas Mann argued the opposite in his famous address at the U.S. Library of Congress in May 1945, and his views are revived again and again by those who search for deep spiritual/psychological explanations for the savageries of twentieth-century German and European history<sup>25</sup>. Modern scholarship on the German Reformation lends no support to such opinions.

<sup>25</sup> *Thomas Mann*, Germany and the Germans, in: *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress, 1942-1949* (Washington, D.C. 1963) 45-66. See, most recently, *Louis Dumont*, *Ideologie allemande: France-Allemagne et retour* (Paris 1991) translated as: *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago 1994) 10.

## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

- Prof. Dr. Wolfgang Behringer, München  
Prof. Dr. Peter Blickle, Bern  
Prof. Dr. Thomas A. Brady, Berkeley, Cal. (Stipendiat des Historischen Kollegs  
1998/99)  
Prof. Dr. Gerald Chaix, Tours, Frankreich  
Prof. Dr. Constantin Fasolt, Chicago, Ill.  
Dr. Peer Frieß, München  
Prof. Dr. Berndt Hamm, Erlangen  
Dr. Sabine von Heusinger, Konstanz  
Prof. Dr. Susan C. Karant-Nunn, Tucson, Ariz.  
Prof. Dr. Erik Midelfort, Charlottesville, Va.  
Prof. Dr. Rainer A. Müller, Eichstätt  
Dr. Lyndal Roper, Surrey, England  
Prof. Dr. Heinz Schilling, Berlin  
PD Dr. Heinrich R. Schmidt, Bern  
Prof. Dr. Ernst Schubert, Göttingen  
Prof. Dr. Manfred Schulze, Tübingen  
Prof. Dr. Winfried Schulze, München  
Dr. Tom Scott, Dumfriesshire, Schottland  
Prof. Dr. Horst Wenzel, Berlin  
Prof. Dr. Heide Wunder, Kassel



*Heiko A. Oberman*

## The Long Fifteenth Century: In Search of its Profile

### I. Introduction

Instead of the luxurious, well-balanced pastime of a clear, hard-nosed history of facts, names, causes and effects, we will have to trek along a path full of ruptures and booby traps. Removing explosives is a risky undertaking, unavoidably opening old and new wounds, with the grave danger of dragging us back into the past while we need to serve the present and future. In brief, the fifteenth century may seem to be neutral territory, the last respite before the age of reformation, revolution, and the wars of religion, yet de facto, this period is contested by three competing master narratives in harsh competition with one another, all the more potent because they are often carefully disguised or nobly ignored.

In the first place, there is the vision of the fifteenth century as the ‚Lady-in-Waiting‘ for the Fullness of Time, expecting the epoch of Martin Luther and the Reformation, a new era in Europe’s political, cultural and religious history, initiating a world destined to become *totaliter aliter*. Often referred to as Protestant Triumphalism, it is deeply rooted in nineteenth-century German scholarship, personified by the works of Leopold von Ranke<sup>1</sup> and reflected in Bernd Moeller’s characterization of Luther as „Person der Weltgeschichte“, prime mover of global history. When I took up the theme of the Forerunners of the Reformation during my Harvard years and insisted on the vitality of late medieval reform in all segments of life, I suggested that Luther’s radical reorientation invested him with the high office of Counter-Reformer. At that time I could not know that for the next eighteen years I would find myself in Tübingen, Germany. There Reformation scholarship was still solidly in the hands of the students of Karl Holl<sup>2</sup>, revered as an impeccable and infallible Luther interpreter. His favorite followers, strategically appointed to such major chairs as Tübingen, Heidelberg and Münster, had all evolved, as it too slowly dawned upon me, into uncritical supporters of the Third Reich; in their ranks the German national component in Hitler’s message found

<sup>1</sup> *Leopold von Ranke*, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Leipzig 1881).

<sup>2</sup> *Karl Holl*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 vols. (Tübingen 1923–1963); *ibid.*, *Rechtfertigungslehre des Protestantismus* (Tübingen 1922).

fertile soil and fervent support – often in articles I found hard to trace because they had been ripped from journals dating from the 30s and 40s. The recent face-saving, apologetic cleansing with concerted efforts to rehabilitate unconverted Nazi Luther specialists such as Emanuel Hirsch in Göttingen and Werner Elert in München should not be regarded as marginal, academic dramas, but as a concerted effort to reestablish a ‚Weltgeschichte‘ in keeping with a nineteenth-century Luther-centered worldview. Erlangen’s Berndt Hamm has courageously raised his voice<sup>3</sup>, not by coincidence making a new exploration of the fifteenth century a priority in his investigation of the creative vitality of the later middle ages<sup>4</sup>. On the Catholic side, Joseph Lortz, another fervent Nazi, had made his name with a two-volume, to this day undocumented assault on the church of the fifteenth century (1939)<sup>5</sup>; in the German Protestant response to Lortz the bite of his critique was romanticized as ‚ecumenism‘ and widely replaced by a benign rewriting of an era of flowering piety without oppression, martyrs, and inquisition – structurally waiting for the Luther event.

Much more visible is a second thrust: the growing edge of our field today is a new social history of early modern Europe with major representatives in the English-speaking world. By moving from established political history to cultural and mentality studies, the crucial importance of religion was recovered<sup>6</sup>, though for a long time often marginalized under the misleading category of ‚popular religion‘, erroneously suggesting a two-tier world ‚upside down‘ which could not stand the probing investigation of the last decade. Whereas Bismarckian Protestantism was dedicated to the Reformation Miracle with the concomitant vision of discontinuity, the best of our social historians are working towards a platform of continuity which allows for the study of the later middle ages and early modern times as one epoch, challenged but not disrupted by Luther and the Reformation. One of its finest spokesmen, Thomas A. Brady, is turning increasingly to the study of the resourcefulness and flexibility of the Holy Roman Empire, able to cope with the – as he is inclined to believe – short-lived tragedy of the Reformation. With his assumption that the rural Peasants’ War was the most significant yield of the Reformation betrayed by Luther, Brady early grasped the untenability of Bernd Moeller’s romantic city reformation thesis (1962)<sup>7</sup> as the mere product of religious propaganda and polemical sermons not justified by archival reconstruction of social support in the citizenry. In this second grand narrative the Reformation ap-

<sup>3</sup> *Berndt Hamm*, Werner Elert als Kriegstheologe. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion „Luthertum und Nationalsozialismus“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 11,2 (1998) 206–255.

<sup>4</sup> *Berndt Hamm*, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz* (Tübingen 1982).

<sup>5</sup> *Joseph Lortz*, *Reformation in Deutschland*, 2 vols. (Freiburg 1939).

<sup>6</sup> *Mack P. Holt*, Putting Religion Back into the Wars of Religion, in: *French Historical Studies* 18,2 (1993) 524–551. See *Henry Heller*’s response: „Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt“, in: *French Historical Studies* 19, 3 (1996) 853–861; *Mack P. Holt*, Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder, in: *French Historical Studies* 19, 3 (1996) 863–873.

<sup>7</sup> *Bernd Moeller*, *Reichsstadt und Reformation* (SVRG 180, Gütersloh 1962, Berlin <sup>2</sup>1968).

pears as an interlude, losing out early on its potential, caught between the interests of ,lords' and ,serfs', while in its own ranks weakened by the infighting between the two factions of fanatical ,zealots' and compromising ,politiques'<sup>8</sup>.

The third thrust would have been much easier for me to present had not its major proponent, Heinz Schilling, just published a comprehensive study of Europe 1250–1750 under the programmatic title *Die Neue Zeit*<sup>9</sup>. Elsewhere I have articulated<sup>10</sup> my considerable reservations against Schilling's structural history that projects history as a necessary ,process', often with the connotation of progress, with the consequence of marginalizing cultural history, mentality, and not allowing for religion other than as a subservient factor to state formation. In his new large vision, however, Heinz Schilling succeeds in relativizing the drawbacks of his process-approach: with a penetrating, provocative but informed vocabulary, he presents a convincing, impressively comprehensive interpretation which deserves immediate translation into English.

In the meantime, however, a formidable phalanx of German and American historians followed the call of the earlier Schilling and continue to work within the confines of confessionalization and state formation, with such vigor and yield that this school deserves to be addressed as a separate third thrust. It has the great advantage of bypassing the whole debate about continuity and discontinuity, taking Luther and the Reformation seriously as one of the confessions that will put an indelible stamp on seventeenth- and eighteenth-century Germany. At the same time its very preoccupation with modernity, feeds into a presentism which I regard as one of the major weaknesses of recent historiography. Perhaps reference to Richard Marius' last book *Martin Luther. The Christian Between God and Death*<sup>11</sup> may suffice – I will have to review it in a journal for contemporary history because it does not make a contribution to the time or thought of Martin Luther but shares instead with the readership a series of revealingly ,modern' reactions to a person basically presented as a late medieval, fanatical fundamentalist.

While such ,presentism' can entertain but not sustain, our understanding of the fifteenth century has been strongly impacted by the alluring notion of process. After all, wherever the assumed ,process' is derailed or contradicted by the actual course of events either a ,crisis' or a ,failure' is stipulated, depending on the meta-historical position of the author in question. Notwithstanding promising avenues of research and the sober reconstruction of gradual change amply documented in the *Handbook of European History in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation 1400–1600*<sup>12</sup>, fifteenth-century studies are rife with crisis and failure

<sup>8</sup> Thomas A. Brady, Jr., *Turning Swiss: Cities and Empire 1450–1550* (Cambridge 1985), and *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520–1550* (SMRT 22, Leiden 1978).

<sup>9</sup> Heinz Schilling, *Die Neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten: 1250 bis 1750* (Berlin 1999).

<sup>10</sup> Heiko A. Oberman, *The Devil and the Devious Historian: Reaching for the Roots of Modernity* (KNAW/Heineken Lectures 1996, Amsterdam 1997) 33–44.

<sup>11</sup> Cambridge, Mass. 1999.

<sup>12</sup> *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Refor-*

theories, cast in terms of an imaginary process leading from the end of the Middle Ages to the beginnings of modern times. Medieval legend knew that it was the Devil who wanted the 'chronicler' to recount history as a process, by presenting a straight line between cause and effect, between sequence and consequence. The fourteenth-century preacher's handbook, the *Fasciculus Morum*, taught that only the Devil could measure the distance between Heaven and Earth since in his Fall he alone followed a straight line<sup>13</sup>. It is revealing that the western mind has changed the original meaning of 'devious' into 'erring'; what literally stood for 'departure from a straight line' took on the meaning of 'deviant'. Only by exorcizing this Devil can we advance the cause of history – recovering a fresh awareness of the unexpected 'turn of events' on the contingent intersection of lines that are not straight. In short, the good historian is bound to be devious.

In the following I intend to deal with four cultural clusters which I prefer to call 'trends' in order to escape the clutches of one dominant process, each entitled to be treated with 'equal opportunity' and not forced into subservience to a pre-established Grand Narrative.

One more preliminary observation. As you will notice, the four trends are traced throughout what is fashionably called the Long Fifteenth Century. Some forty years ago it was necessary to call for the study of the later Middle Ages, 'in its own right'<sup>14</sup>, in order to gain an untrammelled perspective, freed from confessional lines drawn either to Wittenberg or Trent. The following presentation draws on the advances made in scholarship in all four areas, permitting us to dispense with the blinders which we once badly needed in order to stay on course, undistracted by the glare of the next phase in the same story. By venturing to tackle the long fifteenth century, and thus reaching well into the periods of the Renaissance and the Reformation, late medieval studies have come of age, able to face partisanship and accept its contribution whenever deserved. Almost twenty-five years ago, on the occasion of the Fiftieth Anniversary Meeting of the Medieval Academy of America on April 18, 1975, I ventured to present in Cambridge, Massachusetts, what I called 'a premature profile' of major trends in the fourteenth century<sup>15</sup>. In the following I intend to pursue the same quest by looking at new challenges, events and trends, taking into account the impact of the Black Death, the rise of the third estate, the decline and survival of conciliarism, the monastic mission to the masses, and the rise in the tide of anti-Semitism to touch finally on Renaissance Humanism and the cutting edge of the New Learning.

mation, 2 vols., ed. by Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman and James D. Tracy (Leiden 1995).

<sup>13</sup> *Fasciculus Morum*. A Fourteenth-Century Preachers' Handbook, edition and translation by Siegfried Wenzel (University Park, Pa. 1989) 608, lines 105–107.

<sup>14</sup> See Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and late Medieval Nominalism* (Cambridge, Mass. 1963, Durham, N.C. 1983); and *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents* (New York 1966), reprint (Philadelphia 1981).

<sup>15</sup> *Speculum* 53 (1978) 80–93; republished as chapter 1 in: *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh 1986) 1–17.

## II. The Impact of the Black Death

The demographic impact of the Black Death is uncontested. The former widespread reference to Europe's ‚decimation‘ has proved to be poetically misleading. In its first horrendous phase from 1347 to 1351, the bubonic plague raced through Europe from Marseille, throughout France, to England, the Low Countries, Germany, and Russia, killing one third of Europe's population of some 75 to 80 million people. Not until the end of the sixteenth century would pre-plague levels be reached again. It is therefore understandable that historians like to refer to the fifteenth century as ‚the aftermath of the Plague‘ and characterize it as a period of demographic ‚depression‘.

The problems begin, however, when we have to articulate the economic and social impact of the steep decline in rural and urban populations. Even the impact on mentality in terms of the *ars moriendi*, long illustrated by the *dance macabre* and *Totentanz*<sup>16</sup>, is no longer a matter of course in view of the findings of Jan de Vries that „death rates rose in a period that saw the final disappearance from Europe of the bubonic plague...“<sup>17</sup> The interest of modern scholarship has turned rather to the patterns of recovery and accordingly has shifted the emphasis from doom and stagnation to the revitalization of Europe in its creative crisis management. As Bartolomé Yun put it: „From the vantage point of the rest of the world, this era marked the birth of Europe...“<sup>18</sup> We are confronted with a whole cluster of factors with widely differing regional variants and shaped by such historical contingencies as state formation and warfare.

Testing our first cluster, the intellectual climate of the fifteenth century, it is helpful to take a closer look at a recent study of the plague, *The Black Death and the Transformation of the West*, three lectures delivered by David Herlihy at the University of Maine in 1985, posthumously published in 1997<sup>19</sup>. Herlihy deals successively with the medical dimension, the new economic and demographic system which broke the ‚Malthusian deadlock‘ and, finally, in the part which concerns us here, with the new „Modes of Thought and Feeling“. Whereas the medical history of the plague would perhaps be written today with other nuances, the conclusion of the second part stands, accurately summarizing the salient characteristics of the post-plague recovery in terms of a more diversified economy, an intensified use of capital, a more sophisticated technology, and a higher standard of

<sup>16</sup> Siegfried Wenzel has pointed out that „the medieval plague experience left a surprisingly small and unremarkable imprint on the artistic consciousness and imagination in England...“, „Pestilence and Middle English Literature: Friar John Grimestone's Poems on Death“, in: *The Black Death. The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, ed. D. Williman (Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1982) 148.

<sup>17</sup> „Population“, in: *Handbook of European History 1400–1600*, vol. 1, 1–50; 21 (as in note 10).

<sup>18</sup> „Economic Cycles and Structural Changes“, in: *Handbook of European History 1400–1600*, vol. 1, 113–145; 131 (as in note 10).

<sup>19</sup> Edited and with an Introduction by Samuel K. Cohen, Jr. (Cambridge, Mass. 1997).

living<sup>20</sup>. Problems, however, emerge when these new findings are grafted onto the old tree of Gilson's 'end of the road'. Herlihy invokes a Thomas-driven caricature of late medieval nominalism to explain the emergence of a new mentality: „The human intellect had not the power to penetrate the metaphysical structures of the universe. It could do no more than observe events as they flowed. Moreover, the omnipotent power of God meant in the last analysis that there could be no fixed natural order. God could change what He wanted, when He wanted. The nominalists looked on a universe dominated by arbitrary motions. Aquinas' sublime sense of order was hard to reconcile with the experience of plague – unpredictable in its appearances and course, unknowable in its origins, yet destructive in its impact. The nominalist argument was consonant with the disordered experiences of late medieval life.“<sup>21</sup>

Whereas David Herlihy deserves to be remembered with respect and gratitude for his signal contribution to medieval family history, and, as in this case, for the all too rare effort to seek out the interplay between intellectual and social history, his admiration for Thomas Aquinas as 'this great Dominican' with his 'sublime sense of order' may well explain why this eminently critical scholar uncritically perpetuates assumptions of the past which in the last thirty years have been shown to be caricatures<sup>22</sup>. Ironically, Herlihy's final conclusion can very well be upheld: „The nominalist argument was consonant with the disordered experiences of late medieval life.“ The experience of the plague may well be one of the factors helping us to understand the fifteenth-century ascendancy of nominalism, its innovations in the whole field ranging from theology to science and its successful invasion of schools and universities where it was firmly established as the *via moderna*. What must have seemed to conservative Thomists of that time to be a threat to the hierarchy between heaven and earth, was actually a fact finding search for order by demarcating the distinct realms of faith and reason. In the domain of faith the epochal shift from God-as-Being to God-as-Person allowed for a fresh reading of the sources of the Church in Scripture and tradition as attesting to the personal God of the covenant. At the same time, in the realm of reason the new quest for the laws of nature could be initiated once physics was liberated from its domestication by metaphysics, the speculative welding of Aristotle and the Scriptures. In any account of the transformation of the West, the crucial metamorphosis of the capital sin of curiosity into the nominalists' *bona curiositas* validated the exploration of the real world, and is therefore to be given a high place in the range of factors explaining the 'birth of Europe'<sup>23</sup>. In defense of Herlihy it must be said that the monumental *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, failed to apprise him of the new findings, only occasionally touching on the fifteenth century<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Herlihy, *The Black Death* 51.

<sup>21</sup> Herlihy, *The Black Death* 72 f.

<sup>22</sup> *Fides et Ratio*.

<sup>23</sup> Heiko A. Oberman, *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall* (Theologische Studien 113, Zürich 1974).

<sup>24</sup> Ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (Cambridge 1982).

The road-clearing work of John Murdoch in enlarging the scope of the history of science and of William Courtenay by tracing the antecedents of fourteenth-century philosophy has not yet initiated a comprehensive pursuit of the encounter between physics and metaphysics in the fifteenth century. When the *Cambridge History* does give the fifteenth century any coverage at all, it is in the final part on „the defeat, neglect, and revival of scholasticism“; in the more substantial chapters on ‚happiness‘ and ‚conscience‘, the fifteenth century is fully eclipsed. The former lopsided preoccupation with the logical dimension of nominalism cannot pave the way for understanding such a card-carrying nominalist as Wessel Gansfort (†1489) who understood his move from Thomas and Scotus to the *Via Moderna* as a conversion, and as the key to entering new intellectual territory, setting him on course toward a fresh and therefore challenging interpretation of Christianity<sup>25</sup>. Though developed in the rarified discourse of academic disputations and cast in the ‚thick‘ language of terminist logic, the fundamental advance in shifting the terms of the centuries-old debate on universals was the radical turn from the deductive to the inductive method, thus legitimizing a new search for the laws of nature, unencumbered by supernatural presuppositions. Whereas the many *incurati* who joined the cause made sure that theology would serve the *itinerarium mentis ad Deum*, the *artes* faculty was set free to pursue the *itinerarium mentis ad mundum*. It may not be a coincidence that works of one of the masters of the *Via Moderna*, Pierre d’Ailly (†1420) – in the tradition of Jean Buridan (†1348) and Nicole Oresme (†1382) – was found in the library of Nicolaus Copernicus. Yet not only the stars, the whole realm of human society and nature could be investigated, as it were ‚with new eyes‘. It is beyond the ken of the historian to determine whether the ‚Age of Discovery‘ in its pursuit of profit reflected or availed itself of the new spirit. Yet the recent reorientation of Black Death studies in the direction of inventive crisis management is in keeping with a proper grasp of nominalism as the creative platform for the reassessment of long held but no longer tenable assumptions. In short, the *Via Moderna* is a crucial factor in the intellectual reorientation of the Long Fifteenth Century.

### III. From Ecclesiastical to Political Conciliarism

Conciliarism is perhaps the best known and most intensely investigated aspect of the fifteenth century. The Councils of Pisa (1409), Constance (1414–1418), and Basel (1431–1449) have long formed part of the canon in courses on medieval history. Perhaps even more importantly, contemporaries already recognized these councils as the key events of their time. Over the last thirty years, the study of conciliarism has taken on a new vitality and a novel direction especially under the

<sup>25</sup> See my article „Wessel Gansfort: Magister Contradictionis“, in: Wessel Gansfort (1419–1489) and Northern Humanism, ed. by F. Akkerman, G. C. Huisman, A. J. Vanderjagt (Leiden 1993) 97–121.

influence of Brian Tierney, Francis Oakley, and Antony Black – the first through his discovery of the antecedents of conciliar theory in canon law and the latter two in drawing out the implications of conciliarism for constitutional and parliamentary history. As Tierney makes clear in the extensive new Preface to the second edition of the *Foundations of the Conciliar Theory* (1955; 1998)<sup>26</sup> and in his revealing Postscript to the second edition of the *Origins of Papal Infallibility* (1972; 1988)<sup>27</sup>, the new findings have not gone uncontested and, as a matter of fact, have found significant and indeed passionate resistance. This cannot surprise us when we realize that the near-reversal of the traditional roles assigned to ‚papalism‘ as the defender of orthodoxy and ‚conciliarism‘ as the at least potentially heretical alternative: conciliarism proves to be the outgrowth of the earliest Decretist strata in the evolution of canon law, whereas the doctrine of papal infallibility is shown to have originated quite late in the circles of heretical Franciscans. *The Structures of the Church*, perhaps the most lasting work of Hans Küng on the Council of Constance (and its proclamation of the superiority of the council above the papacy) lend this scholarly discussion the sharp edge of public controversy, fueled and intensified by the debate about the reception of *Lumen Gentium* in the wake of Vatican II.

Understandable as this concentration on the decrees of the Council of Constance and the legitimacy of the conciliar claims may be, the very relevancy of these issues for modern times led to a preoccupation with the rise and fall of conciliarism as an ecclesiological issue, limiting our purview and warping our grasp of what I would like to call ‚political conciliarism‘. Studies on Pope Eugene IV (1431–1447), Pius II (1458–1464), as well as the crossing of the party lines of several leading conciliarists such as Nicolas Cusanus († 1464) have left the impression that the mere transferal of the Council of Basel to Ferrara and its continuation in Florence in 1437–1439 marked the end of conciliarism. The abortion of Basel may well have derailed the conciliar theory as envisaged by Constance, but it did not spell the end of conciliar reality. In the form of political conciliarism, it would shape the emerging nation states and run its course till being thwarted less by claims to papal supremacy than by the growth of royal absolutism.

In 1438, the French King Charles VII confirmed the Liberties of the Gallican Church in the form of a charter called the „Pragmatic Sanction of Bourges“, thus achieving one part of the conciliar platform concerned with curtailing papal jurisdiction. Bernard Chevalier has dismissed this charter as ‚an illusion‘ arguing that „the French clergy escaped neither papal authority nor royal control“<sup>28</sup>. If this had been the case, there would have been no need for Pope Leo X to seek the concordat with Francis I, concluded in Bologna in 1516. And even this delineation of

<sup>26</sup> *Brian Tierney*, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonists*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought (Cambridge 1955, 21998).

<sup>27</sup> *Brian Tierney*, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350: A Study on the Concepts of Infallibility* (SHCT 6, Leiden 1972, 21988).

<sup>28</sup> *Bernard Chevalier*, *France from Charles VII to Henry IV*, in: *Handbook of European History 1400–1600*, vol. 1, 369–401 (as in note 10).

papal and royal rule over the French church did not prevent Henry II from seeing to it that the French prelates would vote during the Council of Trent on a Gallican platform in keeping with the Liberties of 1438. Reaching even further into the sixteenth century, it has not been recognized that Calvin's campaign against the so-called Nicodemites had as its prime target the Gallican faction which hoped to combine new reformed ideas with the consolidation of their Gallican church. A number of well placed, influential French bishops, among them Calvin's early school friend, Gérard Roussel (1480–1555)<sup>29</sup>, regarded themselves as leaders of the Gallican church which, if Calvin had coopted their platform, might well have provided too broad a platform for the Huguenots to be first contained and then exiled. As it happened, both the *Église prétendue réformée* and French political conciliarism saw their designs aborted not in papal Rome but in absolutist Versailles.

Turning from France to England, the King's Great Matter allowed political conciliarism to bypass the formidable obstacle of royal supremacy which was to abort the movement in France. Notwithstanding recent queries and revisions in details, Geoffrey Elton has succeeded in reconstructing the achievement of Henry VIII's reign by reuniting the story of the establishment of the *ecclesia anglicana* with the birth of the early modern parliamentary English state<sup>30</sup>. Preoccupation, however, with the alternative of a reformation 'from above' or 'from below' and with the question of continuity on the British Isles underneath the 'stripped altars' of the newly reformed English churches have not allowed us to see clearly enough the extent to which the Anglican Church is a variant in the broader European story of political conciliarism. The 'Europeanisation' of English history for which John Elliott called in his recent inaugural address as Oxford's Regius Professor of History will permit us to have a firmer grasp of this aspect of the long fifteenth century.

A brief look at the German territories must complete this section. Again political conciliarism forms an unwritten chapter in the story of the history of the Reformation in Germany, in this case for a much better reason. The *Acceptatio* of Mainz of 1439 and the Vienna Concordat of 1448 contain far less of the reform program of the Council of Basel than the Pragmatic Sanction of Bourges in France. Yet, once confronted with the challenge of Martin Luther, the formation of an *Ecclesia Germanica* fell just one vote short of realization. In September 1524, the imperial diet was cited to Speyer and was prepared to vote on the establishment of a German Church with the full support of all imperial estates including the anti-Lutheran prince bishops and the emperor's brother Ferdinand. Probably because we historians are so preoccupied with what actually happened we miss out on the significance of the alternative course of virtual history which illuminates the actual course of events.

<sup>29</sup> See *Jean Calvin, Three French Treatises* ed. by Francis M. Higman (London 1970) 23–25.

<sup>30</sup> See the critical evaluation of Geoffrey Elton's contribution by Patrick Collinson, in: *Proceedings of the British Academy* (1996).

#### IV. The *Devotio Moderna* as Tip of the Iceberg

For a long time the Modern Devotion was presented as the Renaissance north of the Alps and the first stage in the emancipatory history of the Reformation in the Low Countries. Inspired by such scholars as Willem Lourdaux and R. R. Post, the former preoccupation with the Modern Devotion as the cradle for the Renaissance and the Reformation gave way to the study of the movement on the basis of its own testimonies. In 1968 I published Post's *The Modern Devotion* in *Studies in Medieval and Reformation Thought* because of his richly documented effort to reconstruct the profile of the fifteenth century in its own terms. In our view of the long fifteenth century, re-engagement with the former quest will prove to be unavoidable but in terms which the subtitle of Post's *magnum opus* already suggested: „Confrontation with Reformation and Humanism“<sup>31</sup>.

In recent years two scholars in particular deserve our gratitude. Through critical editions of key documents, John Van Engen has deepened our understanding of the relationship between the original vision of the Brethren and Sisters of the Common Life and the later regular canons of Windesheim<sup>32</sup>. Whereas Van Engen recovered the rich regional variants in the response to the steady pressure on the *devoti* to join the regular clergy, Kaspar Elm has presented the movement as placing itself programmatically, as he put it, ‚between the monastery and the world‘. By describing the *Devotio Moderna* as the tip of the iceberg of what he called *Semireligiosentum* Elm liberated the *devoti* from the isolation in which proud Dutch scholars had placed ‚their‘ movement<sup>33</sup>.

In terms of our project the following five observations are in order:

(1) The movement of the Brethren and Sisters of the Common Life was a striking success. Within the borders of today's Netherlands alone, there were 200 foundations between 1380 and 1480, in the heyday of the movement. Of the 200, 35 monasteries and 30 nunneries belonged to the network of the Windesheim Congregation. The extent to which the *Devotio Moderna* was a women's movement has not been noticed: more than 52%, namely 105 houses, were communities of the Sisters and only 15%, 30 in total, were establishments of the always

<sup>31</sup> SMRT, vol. 3 (Leiden 1968). Willem Lourdaux, *Petri Trudonensis: Catalogus Scriptorum Windeshemensium* (Louvain 1968).

<sup>32</sup> I refer here to „The Virtues, the Brothers, and the Schools. A Text from the Brothers of the Common Life“, in: *Revue Bénédictine* 98 (1988) 178–217; and „A Brabantine Perspective on the Origins of the Modern Devotion: The First book of Petrus Impens's *Compendium Decursus Temporum Monasterii Christifere Bethleemitice Puerpere*“, in: *Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XX* (1992) 3–78.

<sup>33</sup> I refer here especially to Kaspar Elm's, *Die Bruderschaft von dem Gemeinsamen Leben: Eine Geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit*, in: *Ons geestelijk erf*, 59 (1985) 470–496; *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 68, Göttingen 1980) 188–238; Elm has succinctly summarized his findings in his contribution to the TRE, s.v. *Orden*, vol. 25 (Berlin 1995) especially 323, 11–38.

much more discussed Brethren of the Common Life. In the future we will be well advised to abandon the traditional designation 'Brethren and Sisters of the Common Life' and invert the order to 'Sisters and Brethren of the Common Life'<sup>34</sup>.

(2) Much has been made of the fact that during the last days of the Council of Constance, on April 3, 1418, Jean Gerson raised his voice to defend of the movement against the accusation of heresy by the Dominican Matthew Grabow who had charged the Sisters and Brethren with being a cover organization for Beghards and Beguines. It is not surprising that among the *devoti* Gerson gained the status of a Churchfather. A close scrutiny of the history of individual convents, however, shows the extent to which house after house was forced to accept an official rule, usually that of the third order of the Franciscans. Matthew Grabow thus proved to have the longer reach. Notwithstanding this general trend toward regularization and remonastication in the direction of the Windesheimers, Geert Groote's original vision of the Common Life as the crucial alternative to the cloistered life is retained in the basic tenant that 'religio' should not be understood as 'the monastic life' but as Christian faith. For all three branches of the movement – the Sisters, the Brethren, and the canons regular of the Windersheim congregation – the true Christian is the true monk: *purus Christianus verus monachus*.

(3) As background for understanding Erasmus' view of the early modern Christian city as a 'religious' community, his *magnum monasterium*, or in order to grasp the impact of Luther's programmatic treatise *On the Monastic Vows* (1521), we will have to take into consideration that the *Devotio Moderna* in all its phases insisted on the fact that it observed the oldest rule, namely the Golden Rule, and acknowledged the highest abbot, namely Jesus Christ. As I read the evidence, the original intention of the movement is misunderstood when taken to be anti-monastic. On the contrary, it should be filed under 'the pursuit of holiness' as a parallel phenomenon to the growing fifteenth century observant movement. Only in defense against such attacks as those launched by Grabow, the legitimacy and validity of the devotional platform could be coopted in the service of a more general late medieval critique of the friars.

(4) The same caution pertains to the recent quest for the late medieval roots of anticlericalism. Even assuming the most generous interpretation of the term, I have not found a trace of what can be called anticlericalism nor of its related form, the disparaging of the parish clergy as 'irreformable'; we find such sentiments not with the *devoti* but in the sermons of the observant friars. On the contrary, it is the great awe for the office of the priest which speaks out of the diaries and chronicles recording the hesitation of Brethren urged to seek ordination.

With this awe we touch upon an essential characteristic of the movement, namely the *timor Dei*, in the Dutch chronicles usually rendered as 'vrees' or 'anxt'. According to both biographers of Geert Groote – Thomas à Kempis (†1471) and

<sup>34</sup> Die Gelehrten, die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation, in: Religion and Culture in the Renaissance and Reformation, ed. Steven E. Ozment, Sixteenth Century Essays & Studies 10 (Kirksville, Mo. 1989) 43–62.

Petrus Hoorn († 1479) – this anxious awe was so dominant with the movement's founder that he often abstained from the Eucharist, preferring to participate in the communion service *spiritualiter* rather than *sacramentaliter*. Whereas this awe may feed into the discussion about the Ozment thesis of the Reformation as response to late medieval anxiety and guilt, a direct way to profit from our broad approach to the long fifteenth century seems to me to understand this fear as 'respectful awe' by highlighting the distinction between partaking of the Lord's body *sacramentaliter* and *spiritualiter*. Though a long established part of traditional church doctrine it is here existentially mobilized and alerts us to an unexplored aspect of the related *Corpus Christi* procession: this ritual is – among many other things – a form of spiritual communion, and its emphasis on spiritual eating does not challenge the significance of the Eucharist: to the contrary.

The suggested sufficiency of the spiritual eating is exactly the missing link with the famous treatise of Cornelis Hoen († 1524/25) of 1524. Probably derived from the library of Wessel Gansfort who was living in a sister house in Groningen and closely associated with the Brethren in Zwolle, Hoen's letter was spurned by Luther but became the basis for the famous symbolic interpretation of Zwingli and the spiritualist left wing of the Reformation. Here the Eucharistic meal was highly honored as eating *spiritualiter* notwithstanding the denunciation by all the critics including Luther.

(5) Living between „the world and the monastery“ does not imply any compromise in lifestyle. The chronicles attest to the fact that in housing, food, and dress, the *devoti* lived an ascetic life more rigorous even than the observant friars. Augustine Renaudet has vividly described the rigor of life in the Parisian Collège de Montaigu, the most westerly extension of the movement, and the training ground shared by Erasmus, Calvin and Ignatius of Loyola. Its *spiritus rector*, Jean Standonck († 1504), is characterized by Renaudet as the life-long disciple of the *devoti*: „Il resta toujours le disciple de Thomas de Kempen, de Geert Groote et de Ruysbroeck, mais avec une sévérité presque barbare.“<sup>35</sup>

Our sources suggest that the asceticism at Montaigu was extreme but by no means more rigorous than in the northern houses of the modern devotion. Henry Bullinger, later to succeed Zwingli († 1531) as the reformer of Zurich, had been sent in 1516 to the Latin school in Emmerich for three years at the age of thirteen. Though he never resided in the Brothers' convent itself, he noted in his diary: „Disciplina quoque adhibetur severa“ alluding to the strict rules of the Brethren and their harsh punishment of transgressions: „I was so impressed that I considered joining the Carthusians.“<sup>36</sup> In keeping with our renewed interest in 'simple folk', the modern devotion gives us access to a movement recruiting out of the lower layer in society, the middling merchants and artisan class. Critical of the

<sup>35</sup> Humanisme et Renaissance (Genève 1958) 119; cf. his earlier master work *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)* (Paris 1916, <sup>2</sup>1953).

<sup>36</sup> Heinrich Bullinger's *Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–...* ed. *Emile Eglee* [sp?] (Basel 1904) 3, as quoted by *John Van Engen*, in: *Revue Bénédictine* (1988) 193, note 39.

intellectual and social elite in church and society, intent on avoiding their moral 'dissolution', they opposed what they regarded as the luxurious immoral lifestyle of 'these modern times'.

The *contemptus mundi*, once the typical battle cry of the medieval monks and friars, was now taken over by a laity seeking to establish new institutional forms for their devout imitation of Christ. Their quest did not demand a reformation of faith but a reform of morals which from the perspective of a modern liberal society must seem 'barbaric' and which the Protestant Bullinger condemned as 'superstition'. Nevertheless, it is this same *contemptus mundi* with its high regard for self-discipline and public moral control which fifty years later would prove to be a major factor in the amazingly rapid spread of the reformed Reformation.

## V. From Paradise to *Civitas Christiana*

In his Braudelian social history of early modern Europe, George Huppert has presented the clash between the late medieval pursuit of holiness and the pursuit of profit as an uneven battle: „Neither wars nor epidemics could stay its course. Moralists complained about the insidious effects of money, peasants rebelled against the pressures of a rudimentary capitalism, clerics thundered against usury – all in vain. . . In time, seigneurial domains were transformed into real estate and the Church became a corporation subservient to its bankers.“<sup>37</sup> Ironically, while this pugnacious author most likely would be embarrassed to be associated with any of the Brethren, his sentiments are not far removed from the *devoti* seeking to establish a viable counter culture of simple life between Church and World.

In this final section we want to turn from the *sotto voce* of the *Devotio Moderna* to Huppert's 'thundering clerics', the Franciscan itinerant preachers north and south of the Alps. Their quite different, vociferous, public platform of reform and the astounding response it evoked reveal a development without which our profile of the fifteenth century would be thoroughly incomplete. At the beginning of the next century the status of the friars would be significantly diminished under the withering critique of Renaissance humanists and reformers; and the success of the early Jesuits is certainly partly due to the fact that their society carefully avoided any form of association with the mendicant friars in dress, rule and organization. In the fifteenth century, however, the friars were urged to undertake preaching campaigns, sought after by kings and bishops, princes and town councils. They succeeded in gathering masses of attentive listeners on village commons and town squares with widely reported miraculous healings and dramatic conversions. Kaspar Elm has made a valiant effort to overcome long established caricatures in carefully reconstructing the message and impact of two of the most popular 'thundering' friars: Bernard of Siena who began his career as *Wanderprediger* in 1405 in

<sup>37</sup> After the Black Death. A Social History of Early Modern Europe (Bloomington 1986) 150f.

Italy, and his spiritual successor Johannes Capistrano, who started his trek north of the Alps in 1451<sup>38</sup>. Understandably, there is an apologetic touch to Elm's defense against the charge of superstitious mass manipulation. But two precious related insights emerge from his close scrutiny of the sources. In the first place, both men, strict papalists, oppose – and indeed persecute – the Fraticelli, that branch of their order which had interpreted the person and time of St. Francis as the beginning of the End Time, proclaiming the end of established, papal Catholicism. Calling for immediate conversion with fear and trembling, it is not the end time of the Church but the Final Judgement for sinners that lies at the heart of their message.

Directly related is the second theme articulated by both friars: Going beyond individual conversion their goal is reform of society through the restoration of family, commune, and social peace in city and territory. In the first city on Capistrano's itinerary north of the Alps, in Villach, on May 18, 1451, he started his campaign „in the name of Jesus Christ and the Holy Bernadine of Siena“. Trekking through Austria to Vienna and points north, he spoke with such fervor about social injustice that in place after place the audience responded by throwing Fastnacht masks, dice, playing cards, jewelry, trendy shoes and dresses on large piles and set fire to it. As all reports make clear, the target was not first conversion but the outer reordering of public life<sup>39</sup>. What is actually happening here can perhaps best be understood against the backdrop of the Benedictine vision of the *stabilitas loci* „in paradise“, within the walls of the monastery. The itinerant friars abandoned the ideal of the *stabilitas loci* for a ministry of begging and preaching, and thus exported the monastic experience and quality of life into the world by seeking to establish, as they put it, the *Civitas Christiana* in secular space and time.

The story of Franciscan itinerant preaching never made it on the list of key events of the century. Enlightened scholars were embarrassed by the credulity of the sources recording the fabulous deeds of the friars as faith healers; historians of conciliarism were intent on the growth of the conciliar idea rather than on these preachers of papal supremacy; and finally, when our friars do appear in a central role, their names are to be found on the darkest pages in books on the history of anti-Semitism. Jeremy Cohen in *The Friars and the Jews*<sup>40</sup> concentrated on the thirteenth century and does not get beyond the fourteenth. But if he had moved into the fifteenth century, he would have been little surprised by Capistrano's active role in the Breslau process of 1453 dealing with Jewish desecration of the host in 1453: *universi judei solo eius nomine audito, vehementer pavebant!*<sup>41</sup>

All these three factors, superstition, papalism, and anti-Semitism, have kept our friars on the books but only as exempla to prove the need for a Protestant or Cath-

<sup>38</sup> Kaspar Elm, *Vitas Fratrum. Beiträge zur Geschichte der Ermiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts* (Werl 1994) 297–337. The subtitle of this Festschrift is misleading but in keeping with the author of the enclosed articles claiming rather too little than too much.

<sup>39</sup> Elm, *op.cit.* 325.

<sup>40</sup> *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca 1982).

<sup>41</sup> Quoted by Elm, *op.cit.* 513.

olic reformation in the century to come. Quite apart from the fact that exactly the same three ingredients can be held up to establish continuity between the later Middle Ages and the era of Renaissance and Reformation, the key point in the mission of the friars should not be overlooked: the concerted effort to extend and defend the boundaries of the *civitas Christiana* in a crusade against the Devil no longer confined to the monastic inner hell of *tristitia*, *acedia*, and the *Anfechtungen* of the soul but threatening public life in the form of the mammon of luxury and the might of the Jews. Bernard of Siena and Johannes Capistrano are just two of a yet uncounted army of friars trekking from village to village with the urgent message of conversion in face of the coming judgement. Even more importantly, the preaching friars are spearheading a much larger campaign to reach the grassroots of society and protect them against contamination by the demons 'of these modern times'. As Robert Bast has shown in his important *Honor your Fathers*, the invention of the printing press allowed for a widespread assault on ignorance: catechisms long held to be the typical tools of the age of Renaissance and Reformation were published and pushed, distributed and debated throughout Europe<sup>42</sup>. The target group is not only the laity but also the clergy. And in a well documented monograph, „Conflicting Expectations“, Peter Dykema has traced the concerted effort to provide the lower village clergy with hands-on instruction needed to execute their daily priestly and pastoral duties<sup>43</sup>.

In conclusion, let us try to summarize our findings. In the wake of the Black Death and Europe's intensive efforts to cope with the greatest disaster ever to strike Europe, the centuries-old pursuit of holiness came into conflict with the new pursuit of profit which in turn called for new responses. In the domain of the intellectual life of Europe, the *Via Moderna* provided the thinking tools for discerning order in the chaos of unrealistic speculation. In the realm of polity and politics, conciliarism proved to survive well beyond Basel in providing the constitutional solution of territorial churches. In the domain of mentality and religious experience, the Modern Devotion and the preaching friars proved to be just the tip of the iceberg in their representative effort to extend the communal life of the monastery into secular space and time.

All of this could be very well established by looking only at the shorter fifteenth century. Yet, the view to the long fifteenth century reveals the importance of disregarding the artificial divide of the year 1500 and allows us to discern the innovation of sixteenth-century reform and reformation in the light of an unbroken continuity. Toward the end of the long fifteenth century, medieval Catholicism does not display any of the characteristics we have come to expect under the tutelage of Etienne Gilson, Joseph Lortz or, for that matter, nineteenth-century Protestant historians. We could not confirm such general 'epitaphs' as philosophical

<sup>42</sup> R.J. Bast, *Honor Your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany. 1400-1600*, Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. 63 (Leiden 1997).

<sup>43</sup> *Conflicting Expectations: Parish Priests in Late Medieval Germany*, to be published, in: Studies in Medieval and Reformation Thought (Leiden 1999).

scepticism, theological unclarity, social dissolution or moral dissipation. On the contrary, late medieval Christian society showed all the signs of the vitality and resourcefulness necessary for effective crisis management. The fifteenth century appears as the time of remarkable recovery in light of the onslaught of the Black Death, the confusion caused by the Western Schism, the challenge of the Fraticelli, and the failure of the Hussite Crusades. Even the sharp rise in the tide of anti-Semitism fits this general picture, insofar as not merely the annual period of Lent but especially the periodic waves of revival always spelled dangerous times for Europe's Jewish population.

There are fault-lines to be noticed as well. The emergence of the national states goes with a jockeying for power which ushers in short periods of intermittent peace amidst an incessant series of military conflicts. Quite apart from the constant Turkish threat, the Hundred-Years War slid over into the phase of aggressive extension of the Papal States and the colonizing aspirations of France and Spain in Italy. In reaction, nearly all of the emerging intellectual elite north of the Alps – be they an Erasmus, Luther or Zwingli – went through a phase of pacifism which was to remain part of their dream of a New Society even after the Turkish advance forced them to compromise.

A second fault-line would prove to be more consequential: the spread of historical-critical testing of the foundations of faith, Scripture, and Tradition. Lorenzo Valla's proof of the forgery of the Donation of Constantine enjoyed only a limited Italian circulation until the end of the century; the prosecution of Wessel Gansfort for his biblical findings by the Inquisitors Jacob Hoek and Antonius de Castro, O.P., was not widely known until the documents were published in 1521. But the concerted effort of the Dominicans Jacob van Hoogstraten and Silvester Prierias seeking the condemnation of Johannes Reuchlin in a long drawn-out litigation process stretching from 1514–1521, publicly pitched the highest echelon of the medieval teaching office against the most recent findings of a renowned biblical scholar. The *Letters of Obscure Men* (1515, 1517) are far more than a satirical spoof of self-appointed defenders of Renaissance humanism: they question the authority of the 'thundering' friars. In the form of satire, they confront the puritan vision of the *Civitas Christiana* as propagated by our itinerant Franciscans. But just as the vibrancy of that vision expressed itself in social control of the marginalized Jews, so the Dominican guardians of orthodoxy sought to mobilize the Church against scholarly dissent among ranking members of the Christian intelligentsia. Turning from Wessel and Reuchlin to Erasmus and Luther, they met with various degrees of success. Wessel died († 1489) before and Reuchlin († 1523) just after condemnation; Erasmus sought to defend the *consensus ecclesiae*, the Catholic middle ground between, as he saw it, 'the rabid friars', the Dominicans on the one hand and the Luther faction on the other.

It is therefore not by chance that we encounter among Luther's first opponents three battle tested Dominicans, Tetzl, Prierias, and Hoogstraten. By that time, however, Luther could no longer be isolated as just another irreverent intellectual. He had become a leader in the movement which, to his own surprise, developed

an alternative vision of the *Civitas Christiana* hence initiating the end of the Long Fifteenth Century.

## VI. Conclusion

In my conclusion I must return once more to the three thrusts I connected at the beginning with the names of Moeller, Brady, and Schilling – taking the risk of a revealing but irreverent caricature.

In the first place and with reference to ‚Protestant Triumphalism‘, I do not hesitate to lift up the lasting significance of Luther, broken, redirected, and constantly reemerging in a variety of new social constellations – at times perhaps more seeping than soaring but always grounding the modern quest for moral man in an immoral world. Here I stand with Moeller. Yet Luther as „Person der Weltgeschichte“ is a rhetorical claim beyond the scope of any serious validation: I fail to share that view of discontinuity which was embedded in Bismarck’s anti-Catholic *Kulturkampf* and the Prussian Protestant claim to advance European civilization.

Equally two-sided must be my assessment of the Brady-vision. When I may characterize my own program as dedicated to pursuing continuity in order to identify more accurately the innovative dimension of early modern Europe, including the Reformation, Brady is a partner in the first and a contestant in the second undertaking. While profiting richly from Brady’s concentration on Habsburgs’ German territorial holdings from his sophisticated grasp of the institutional resources of the Empire enabling it to weather the storm of the Reformation, and, not to overlook, a profound sense of the sustaining, inspiring force of religion, his continuity thesis is not sufficiently relativized by an equal emphasis on the European-wide emergence of an anti-absolutist, anti-papal republican counter-movement – too readily ridiculed as Whig history. His German ‚location‘ is a strategically-placed, central observation post but at the same time for our total period a major drawback. From my perspective the ‚Peace‘-Settlement of 1555 imploded Germany into a preoccupation with the complex execution of the legally complex correlation between *regio* and *religio*. The German *Sonderweg* did not start with Bismarck or Versailles but already with the 1555 withdrawal from European affairs, henceforth Germany is bent on securing the Teutonic walls against the Turk and establishing a balance of power with Germany, while entrusting Europe’s future to the Roman Curia, the Jesuits or the Huguenots. The European phase of the Reformation, for most of Europe the first Reformation, will have to be brought to the center of a truly grand narrative with a radical departure from German political, cultural and theological sentiment. The reformed reformation of international Calvinism was programmatically, with body and soul, carrying the burden of *Europa afflicta*. Spreading through France to the Low Countries, it grew under the heavy hand of Philip II and the zealous cleansing of Alva’s Spanish troops: on the path from Madrid to purgatory in the Low Lands absolutist Spain produced refugee masses who were thus forced to abandon the precious

medieval social contract of *stabilitas loci*, in mentality driven out of the medieval ages to become settlers of new restless worlds beyond the ken of an Aquinas or Luther.

Communalism, Republican self-government, the rejection of tyranny in the political and religious realms will continue to dominate our agenda in the new millennium: seemingly modern, but – and here I must invoke the new epochal vision of Heinz Schilling – this very agenda of our times emerges already on the horizon of the very long fifteenth century.

Ernst Schubert

## Vom Gebot zur Landesordnung Der Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. zum 16. Jahrhundert

1526 soll einem Bayreuther Adeligen bei dem Erlaß einer neuen Waldordnung der Stoßseufzer entfahren sein: „Ach du lieber Gott ! / Wie vil neue Gebot ? / Laßt es in Güte walten, / wer kann sie alle halten.“<sup>1</sup> Ein subjektiver Kommentar zum neuen Herrschaftsstil des 16. Jahrhunderts; „neue gebote“ stehen für fragwürdige Gegenwart, „Güte“ hingegen für das Bewährte, das Althergebrachte. Nur Verklärung der Vergangenheit? Der prononcierte Gegensatz enthält: Nicht um allgemeine Regeln sei es früher gegangen, sondern um den Einzelfall<sup>2</sup>, um den gütlichen Konfliktausgleich bei Streitigkeiten durch den gerechten Fürsten. Es handelt sich allen negativen Erfahrungen zum Trotz um eine im Mittelalter konsensfähige Auffassung<sup>3</sup>, die gleichermaßen durch die Vorstellungen von der „clementia principis“, denen der „aequitas“ sowie nicht zuletzt von denen des Gnadenrechts geprägt war: „Beim Recht soll Gnade sein.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Karl Heinrich Lang, *Neuere Geschichte des Fürstenthums Baireuth*, Theil 1 (1486–1557) (Göttingen 1798) 167.

<sup>2</sup> Konfliktlösung im Einzelfall: Die Herrschaftspraxis kennt noch im 15. Jahrhundert sowohl den reisenden Fürsten als auch die von ihm eingesetzte Kommission. Verhandelt und entschieden wird jeweils vor Ort. Anschauliche Beispiele: *Johannes Merz*, Fürst und Herrschaft. Der Herzog von Franken und seine Nachbarn 1470–1519 (München 2000) 104 ff., 114 f., 132 f. Eine instruktive Quelle aus der Sicht eines seine Herrschaft bereisenden Fürsten, der vor Ort sogar bei den Hintersassen Auskünfte über seine Amtleute einholt: *Bernd Fuhrmann*, *Kurt Weissen*, Einblicke in die Herrschaftspraxis eines Fürsten im 15. Jahrhundert. Das persönliche Notizheft des Basler Bischofs Friedrich zu Rhein 1441/42–1445, in: *ZGORh* 145 (1997) 159–202.

<sup>3</sup> Daß diese Auffassung durchaus auch von den Herrschern selbst geteilt werden konnte, belegt das Testament Herzog Wilhelms von Jülich-Berg von 1511 mit der Bestimmung, „dat man eyn vliislich upseyn sall haven . . . dat nemans van huysluyden an schaetz ind deynst boeven sin vermoegen besweyrt werde“. *Wilhelm Janssen*, Kleve – Mark – Jülich – Berg – Ravensberg 1400–1600, in: *Land im Mittelpunkt der Mächte. Die Herzogtümer Jülich, Kleve, Berg* (Kleve <sup>3</sup>1985) 20. Im gleichen Sinne formulierte 1436 der totkranke Pfalzgraf Ludwig III: „wand nit czimlichers ist einem fürsten dann siner undertanen und getruwen bestes zu schaffen“. *Christoph von Brandenstein*, *Urkundenwesen und Kanzlei, Rat und Regierungssystem des Pfälzer Kurfürsten Ludwig III. (1410–1436)* (Göttingen 1983) 49.

<sup>4</sup> *Ernst Schubert*, *König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungs-*

Der zitierte Stoßseufzer mahnt, auch den Wandel der Herrschaftsstile als Gegenstand der Verfassungsgeschichte zu berücksichtigen. Dabei stoßen wir aber unvermittelt auf eine Schwierigkeit in dem Verständnis von „Gebot“. Der Bayreuther Adelige versteht darunter „Gesetz“. Das aber war keineswegs der ursprüngliche Wortsinn<sup>5</sup>. Damit deutet sich die längst bekannte Schwierigkeit an: Der gleiche Begriff kann zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Inhalte haben. Und das betrifft, was uns noch Kopfzerbrechen bereiten wird, vor allem den Gebrauch von „Land“. Es könnte sein, daß dieses Wort im Mittelalter, als nicht von „Deutschland“, sondern von „deutschen Landen“ gesprochen wurde, etwas anderes bezeichnete, als in der frühen Neuzeit, in der Landesordnungen (ebenso wie die mit ihnen verwandten Policeyordnungen) von einem Landesvater verantwortet wurden.

Wollen wir die Geschichte der Landesordnungen nicht einfach als Teil einer Geschichte der Gesetzgebung verstehen, sondern sie in den Wandel fürstlicher Herrschaft einordnen, so müssen wir ein Begriffsknäuel aufknoten. Vorab seien die einzelnen Stränge benannt, die beim Anblick des Knäuels zwar zu erkennen, jedoch zunächst noch nicht zu entwirren sind. Fragen also: Warum können territoriale Gesetze „Landesordnungen“ heißen, obwohl Land und fürstliche Herrschaft nicht deckungsgleich sind? Sodann: Wie ordnen sich die spätmittelalterlichen Landesordnungen in die Geschichte der Gesetzgebung im 16. Jahrhundert ein<sup>6</sup>? Wir können uns schließlich nicht auf die bequeme Begriffslösung „Vorläufer“ einlassen, wenn wir behaupten, daß nicht aus einer teleologisch wirkenden Notwendigkeit der Gesetzgebung Landes- und Policeyordnungen entstanden sind, sondern Konsequenzen des Wandels von der spätmittelalterlichen Herrschaft zum Fürstenstaat darstellen. Mit diesem – hier zunächst nur als These vorgestellten – Ansatz verbindet sich aber eine weitere Frage: Ist die Umgestaltung der fürstlichen Herrschaft zur frühen Staatlichkeit nicht auch Folge eines kulturellen Prozesses, ist (um die Frage zuzuspitzen) nicht das Papier für die neue Gesetzgebung ebenso wichtig wie der Sachverstand von gelehrten Juristen? Und schließlich wird es nicht geringe Schwierigkeiten bereiten, aus unserem Problemknäuel den Strang herauszulösen, der sich aus dem Wandel des Reichs ergibt, das um 1500 von einem überstaatlichen Begriff zu einer ständisch und monarchisch gleichermaßen verantworteten Leistungsgemeinschaft geworden ist<sup>7</sup>.

geschichte (VeröffMPIG 63, Göttingen 1979) 123 und 126. Eindrücklich zum Gnadenrecht von Kaiser und Fürsten: *Peter Schuster*, Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz (Paderborn 2000) 273–310.

<sup>5</sup> Zum Begriffswandel vgl. neben den Belegen im Deutschen Rechtswörterbuch (künftig: *DtRWb*) Bd. 3 (Weimar 1935–1938) Sp. 1255–1267, vor allem *Dietmar Willoweit*, Gebot und Verbot im Spätmittelalter – vornehmlich nach südhessischen und mainfränkischen Weistümern, in: *HessJbLdG* 30 (1980) 94–130.

<sup>6</sup> *Peter Moraw*, Über Landesordnungen im deutschen Spätmittelalter, in: *Heinz Duchhardt*, *Gert Melville* (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit (Norm und Struktur 7, Köln, Weimar, Wien 1997) 187–201.

<sup>7</sup> *Schubert*, König (wie Anm. 4) 253 f.

Nach Entwirrung des Problemknäuels wird erstaunlicherweise kein Strang übrig bleiben, der mit dem Etikett „Konfessionalisierung“ katalogisiert werden könnte<sup>8</sup>. Zwar kann der eine oder andere Artikel in einer Landes- bzw. Policeyordnung in diesem Sinne zu interpretieren sein, aber fremd bleibt den allgemeinen Gesetzen des 16. Jahrhunderts eine Instrumentalisierung, wie sie für die verspätete Gegenreformation des ausgehenden 17. Jahrhunderts im Berchtesgadener Land nachgewiesen werden konnte<sup>9</sup>. Und noch ein anderer Strang, der in dem Problemknäuel vermutet wurde, hat sich nicht finden lassen: die sogenannte territorialstaatliche Wirtschaftspolitik. Die häufig begegnende Unterstellung, deutsche Fürsten hätten bereits vor dem 18. Jahrhundert eine solche Politik betrieben, ist anachronistisch<sup>10</sup>.

## 1. Spätmittelalterliche Gesetze als Voraussetzungen frühneuzeitlicher Landesordnungen?

Der Ausdruck „Landesordnung“, nach dem Deutschen Rechtswörterbuch am frühesten zu den Jahren 1489, 1495 und 1499 belegt<sup>11</sup>, ist nicht nur wegen der Adaptierung des Begriffs „Land“ aufschlußreich, sondern auch wegen der „Ordnung“<sup>12</sup>. Wie Wilhelm Janssen, süddeutschen Untersuchungen das niederrheini-

<sup>8</sup> Aus der reichen Literatur sei wegen der einläßlichen Berücksichtigung verfassungsgeschichtlicher Strukturen ausgewählt: *Heinrich Richard Schmidt*, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EdG 12, München 1992). Vgl. *Michael Stolleis*, „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: *Ius Commune* 20 (1993) 1–23. Zur Forschungsdiskussion vgl. *Wolfgang Reinhard*, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: *Nada Boškowska Leimgruber* (Hrsg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft (Paderborn, München, Wien, Zürich 1997) 39–56.

<sup>9</sup> *Peter Kissling*, „Gute Policey“ und Konfessionalisierung im Berchtesgadener Land, in: *Karl Härter* (Hrsg.), Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft (*Ius Commune*. Sonderheft 129, Frankfurt am Main 2000) 71–106.

<sup>10</sup> Weder die spätmittelalterliche fürstliche Herrschaft noch ihre Umformung in ein Territorium bildeten eigene Wirtschaftsgebiete, was bereits durch unterschiedliche Maße und Gewichte, durch unterschiedliche Münzen verwehrt wird. *Ernst Schubert*, Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter (EdG 35, München 1996) 14 f., 88 f. – Das schlagendste Argument gegen die Vorstellung von einer das Territorium umfassenden Wirtschaftspolitik bilden die Hungersnöte. Selbst in den niederrheinischen Herrschaften, die auf dem Weg zur Staatlichkeit am weitesten in den deutschen Landen des Spätmittelalters fortgeschritten waren, gelang es nicht, in Notzeiten einen Ausgleich zwischen Überschuß- und Mangelregionen herbeizuführen. „Von einer Territorialwirtschaft ... konnte damals auch nicht annähernd die Rede sein.“ *Janssen*, Land (wie Anm. 3) 19.

<sup>11</sup> *DtRwb* Bd. 8 (Weimar 1984–1991) Sp. 531.

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Begriff: *Hans Schlosser*, Rechtsgewalt und Rechtsbildung im ausgehenden Mittelalter, in: *ZRG germ* 100 (1983) 9–74, hier: 14 f.; *Willoweit*, Gebot (wie Anm. 5) 129; *Wilhelm Janssen*, „... na gesetze unser lande ...“. Zur territorialen Gesetzgebung im späten Mittelalter, in: *Gesetzgebung als Faktor der Staatsentwicklung* (Berlin 1984) 7–40, hier: 17 f.; *Wilhelm Brauneder*, Frühneuzeitliche Gesetzgebung: Einzelaktion oder Wahrung einer Gesamtrechtsordnung, in: *Barbara Dölemeyer, Diethelm Klippel* (Hrsg.), Gesetz und Gesetzgebung

sche Pendant zur Seite stellend, darlegte, hängen „recht“, „gewoende“ auf der einen Seite und „ordnung“ bzw. „satinge“ auf der anderen, der legislatorischen Seite, nicht zusammen<sup>13</sup>.

Freigebig war die ältere Forschung mit der Vergabe des Etiketts „Landesordnung“ für spätmittelalterliche Gebote oder Landrechtskodifizierungen<sup>14</sup>. Wir folgen hingegen Armin Wolf<sup>15</sup> und Dietmar Willoweit, daß sich erstmals 1446 in Thüringen „eine neue Qualität landesherrlicher Gesetzgebung“ erweist<sup>16</sup>. Zeitlich deckt sich das mit der älteren Erkenntnis von Heinz Lieberich: „In Baiern kann von einem Machen von Gesetzen im moderneren Sinne nachweislich erst in den 40er Jahren des 15. Jahrhunderts gesprochen werden.“<sup>17</sup> Aber auch Lieberich sieht, daß erst die große niederbayerische Rechtskodifikation von 1474 produktiv für die späteren Ordnungen des 16. Jahrhunderts geworden ist<sup>18</sup>. Dem entspricht

im Europa der Frühen Neuzeit (ZHF Beiheft 22, Berlin 1998) 109–139, hier: 121. Vgl. die treffende Definition bei *Heinz Lieberich*, Die Anfänge der Polizeiordnung des Herzogtums Baiern, in: Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag (München 1969) 307–378, hier: 324: „Der Begriff ‚Ordnung‘ findet vorzüglich dann Verwendung, wenn eine bestimmte Materie in umfassender Weise geregelt wird.“ – Die Badische Landesordnung von 1495 bezeichnet sich selbst nur als „ordnung“. *Rudolf Carlebach*, Badische Rechtsgeschichte. I. Das ausgehende Mittelalter und die Rezeption des römischen Rechts unter Mitteilung der wichtigsten bisher ungedruckten Landesordnungen (Landrechte) (Heidelberg 1906) 93–118, hier: 93.

<sup>13</sup> *Janssen*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) bes. 14.

<sup>14</sup> Die Tiroler Ordnung von 1352, die lediglich die Arbeitsverhältnisse auf dem Land regeln wollte, wurde oft als Landesordnung bezeichnet, so zuletzt noch von *Werner Köfler*, Land – Landschaft – Landtag. Geschichte der Tiroler Landtage von den Anfängen bis zur Aufhebung der landständischen Verfassung 1808 (Innsbruck 1985) 41. Von dieser Auffassung distanzierte sich bereits, vorsichtig von einer „sachlich beschränkten Landesordnung“ sprechend: *Peter Blickle*, Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des Gemeinen Mannes in Oberdeutschland (München 1973) 191. Fraglich wurde der Ausdruck „Landesordnung“ für das Tiroler Gebot dann für *Willoweit*, Gesetzgebung (wie Anm. 16) 136. Vgl. *Moraw*, Landesordnungen (wie Anm. 6) 151. – Die Satzung von 1352 halten wir ebenso für Gebote wie die späteren angeblichen Landesordnungen von 1404 und 1420 (vgl. *Köfler*, 46 f. bzw. *Blickle*, 193). – Den Kriterien einer Landesordnung entspricht in Tirol allenfalls erst die Satzung von 1474, die von ständischen Gravamina ausgehend neben grundherrschaftlichen Problemen auch Fragen der Gerichtsbarkeit regelt. Vgl. *Blickle*, 193 ff.

<sup>15</sup> *Armin Wolf*, Die Gesetzgebung der entstehenden Territorialstaaten, in: *Helmuth Coing* (Hrsg.), Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Bd. 1 (München 1973) 517–800, hier: 602. Vgl. *Wilhelm Brauneder*, Art. Landesordnung, in: HRG Bd. 2, Sp. 1405–1408.

<sup>16</sup> *Dietmar Willoweit*, Gesetzgebung und Recht im Übergang vom Spätmittelalter zum frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, in: *Okko Behrends*, *Christoph Link* (Hrsg.), Zum römischen und neuzeitlichen Gesetzesbegriff (AbhAkadWissGöttingen phil.-hist. Kl. Dritte Folge 157, Göttingen 1987) 123–149, hier: 139. Inhaltsbestimmung dieser Ordnung: *Gregor Richter*, Die ernestinischen Landesordnungen und ihre Vorläufer von 1446 und 1482 (Mitteldt-Forsch 34, Köln 1964) 12 ff.

<sup>17</sup> *Lieberich*, Anfänge (wie Anm. 12) 308.

<sup>18</sup> Ebd. 332. Vgl. *Klaus Peter Follak*, Die Bedeutung der „Landshuter Landesordnung“ von 1474 für die niederbayerische Gerichtsorganisation (MiscBavMonacensia 74, München 1994); *Beatrix Ettelt-Schönewald*, Kanzlei, Rat und Regierung Herzog Ludwigs des Reichen von Bayern-Landshut (1450–1479) 2 Bde. (SchrRbayerLdG 97 I/II, München 1996) Bd. 1, 284 ff.

die Erkenntnis Willoweits, daß erst im zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts die Zeit beginnt, in der die „polizeilich motivierten“ Gebote „zum Zwecke einer guten Landes-Ordnung zusammengefaßt werden“<sup>19</sup>. Hinter dieser Aussage stehen aber nur folgende Ordnungen nach der sächsisch-thüringischen von 1446: Niederbayern 1474, Sachsen 1482, Baden 1495, Württemberg 1495, Hessen 1497 und 1500<sup>20</sup>.

Kein Fürst in deutschen Landen ging im deutschen Spätmittelalter so weit wie um 1263/1264 Peter II. von Savoyen, der unter Mitwirkung gelehrter Juristen „statuta“ für sein Land erlassen hatte<sup>21</sup>. Diese blieben im Gegensatz zu den „statuta Sabaudiensia“ (1435) seines Nachfahren Amadeus VIII. im Reiche unbeachtet. Großes Aufsehen erregte das Gesetzbuch des späteren savoyischen Konzilspapstes<sup>22</sup>. Der beeindruckende Versuch einer Rechtsvereinheitlichung erfüllte den Anspruch jener Konzilsväter, die nicht nur die Kirche, sondern mit dieser auch die Welt reformieren wollten. Jedoch läßt sich in keinem Fall ein Anstoß der Konzilsdiskussionen für die Landesgesetzgebung der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen; vielmehr bildeten neben den noch zu behandelnden ständischen Gravamina Neuorientierungen innerhalb des Fürstentums die Anlässe. Eine Neuregelung der Herrschaftsverhältnisse hatte im Jahre 1446 die thüringisch-sächsische Landesordnung herbeigeführt, und in Württemberg hielt man 1495, wenige Wochen nach der Erhebung der Grafschaft zum Herzogtum, eine Landesordnung für unerlässlich<sup>23</sup>.

In den frühen Landesordnungen ist lediglich ein kleiner Kern von Bestimmungen zu erkennen, in dem bereits enthalten ist, was später – etwa seit 1500 – unter den Begriff der „guten Policey“ fällt<sup>24</sup>: Spielverbote, Ausfuhrbeschränkungen<sup>25</sup>, einheitliches Biermaß<sup>26</sup> – das berühmte sogenannte bayerische Reinheitsgebot steht in dieser Traditionslinie: kein „Reinheitsgebot“, sondern eine Höchstpreisverordnung –, Kleiderordnungen<sup>27</sup> und vor allem Festlegung von Höchstlöhnen für Gesinde und Tagelöhner<sup>28</sup>.

<sup>19</sup> Willoweit, Gesetzgebung (wie Anm. 16) 139. Im gleichen Sinne: Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 334.

<sup>20</sup> Moraw, Landesordnungen (wie Anm. 6) 191.

<sup>21</sup> Guido Castelnuovo, Regionale Fürstentümer und territoriale Organisation in den Westalpen: Savoyen (frühes 13. bis frühes 15. Jahrhundert), in: Giorgio Chittolini, Dietmar Willoweit (Hrsg.), Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien (SchrItalienisch-DeutschenHistInstTrient 8, Berlin 1996) 61–70, hier: 61f.; Ernst Tremp, Auf dem Weg in die Moderne: Peter II. von Savoyen und die Anfänge von Territorialstaatlichkeit im 13. Jahrhundert, in: ZHF 25 (1998) 480–507, hier: 502.

<sup>22</sup> Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447. 3 Bde. (VeröffMPiG 52, Göttingen 1983) Bd. 2, 692–695.

<sup>23</sup> Wolf, Gesetzgebung (wie Anm. 15) 601.

<sup>24</sup> Vgl. Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 34–37.

<sup>25</sup> Willoweit, Gebot (wie Anm. 5) 129.

<sup>26</sup> So schon Kleve 1451: Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 17f.

<sup>27</sup> Was in den städtischen Statuten längst üblich ist, findet sich in der fürstlichen Gesetzgebung erstmals in Sachsen 1446: Richter, Landesordnungen (wie Anm. 16) 35.

<sup>28</sup> Richter, Landesordnungen (wie Anm. 16) 42–45 und 65. – Auch späterhin können Dienst-

Nicht allein in ihren Inhalten entsprechen die frühen sogenannten Landesordnungen der mittelalterlichen Grundregel von der nicht zu vereinheitlichenden Vielfalt, sondern auch in ihrer Wirkungsgeschichte. Die Landesordnung des Hochmeisters Friedrich von Sachsen vom Jahre 1503 ist im Ordensstaat unbekannt geblieben, niemand nimmt späterhin, so intensiv auch seit 1526 entsprechende Beratungen geführt wurden, auf sie Bezug<sup>29</sup>. Hingegen ist die niederbayrische Landesordnung von 1474 so gut überliefert<sup>30</sup>, daß von einer weiten Verbreitung ausgegangen werden kann. Es verwundert deshalb nicht, daß diese Ordnung auf spätere Landgebote eingewirkt hat.

Im wesentlichen verklammern nur Gesinde-, Dienstboten- und Lohnregelungen die Gebote des 15. mit den allgemeinen Gesetzen des 16. Jahrhunderts<sup>31</sup>. Was zu diesem Gegenstand die Reichspolizeiordnungen von 1530 und 1548 den Obrigkeiten vorschreiben<sup>32</sup>, war bereits ein Thema der Tiroler Gebote von 1352<sup>33</sup> und der thüringischen Gesetzgebung 1446 gewesen<sup>34</sup>, ein Thema, das in der frühen Neuzeit immer wieder aufgegriffen wurde<sup>35</sup>. Es gehört in Bayern seit dem Landgebot von 1501<sup>36</sup> ebenso zu den Paragraphen der allgemeinen Gesetzgebung<sup>37</sup> wie in schlesischen Fürstentümern<sup>38</sup>. Im Herzogtum Preußen bilden Gesindeordnungen, auf die vor allem die Ritterschaft gedrängt hatte<sup>39</sup>, von Anfang an die konsensfähigen Regelungen der Landesordnungen<sup>40</sup>.

Regelungen des Arbeitsmarktes für Gesinde und Tagelöhner verklammern nicht nur die Landesgesetzgebung des 15. mit der des 16. Jahrhunderts, sie verklammern in der frühen Neuzeit auch die Gesetzgebung größerer und kleinerer

botenordnungen die Umbrüche der Zeiten überdauern. Im Hannoverschen wurde 1843 die Calenbergische Dienstbotenordnung von 1732 revidiert. Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover Dep. 7 Nr. 2016.

<sup>29</sup> *Thomas Berg*, Landesordnungen in Preußen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (EinzelschrrHistKommOstWestpreußLdForsch 17, Lüneburg 1998) 33.

<sup>30</sup> *Ettelt-Schönewald*, Kanzlei (wie Anm. 18) 286 ff.

<sup>31</sup> Vgl. *Gustav Klemens Schmelzeisen*, Polizeiordnungen und Privatrecht (Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte 3, Münster 1955) 381 ff.; *Matthias Weber*, Die schlesischen Polizei- und Landesordnungen der Frühen Neuzeit (Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte, Köln u. a. 1996) 291 ff.

<sup>32</sup> Vgl. *Hans Platzer*, Geschichte der ländlichen Arbeitsverhältnisse in Bayern (Altbayerische Forschungen 2/3, München 1904) 88 ff.

<sup>33</sup> *Willoweit*, Gesetzgebung (wie Anm. 16) 136.

<sup>34</sup> *Richter*, Landesordnungen (wie Anm. 16) 43 f.

<sup>35</sup> Ebd. 64 f., 69, 98.

<sup>36</sup> *Platzer*, Geschichte (wie Anm. 32) 78 f.

<sup>37</sup> Ebd. 6f.; *Lieberich*, Anfänge (wie Anm. 12) 348 f., 365.

<sup>38</sup> *Weber*, Polizei- und Landesordnungen (wie Anm. 31) 93 ff.

<sup>39</sup> Vgl. für Bayern *Platzer*, Geschichte (wie Anm. 32) 10 ff., 68 ff.; für das Herzogtum Preußen *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 83, 85. – Es war eine ständische Forderung, wenn 1499 auf dem Naumburger Landtag Bestimmungen über das Dingen der Dienstboten getroffen werden. *Carl August Hugo Burkhard* (Hrsg.), Ernestinische Landtagsakten Bd. 1 (THüringGQ 4, Jena 1902) 46 Nr. 70.

<sup>40</sup> *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 33 f. Vgl. ebd. 139 ff. zu den Gesindeordnungen von 1606, 1632 und 1633.

Herrschaften. So findet sich eine Gesindeordnung in der Landesordnung der waldburgischen Grafschaft Friedberg-Scheer eingelagert<sup>41</sup>. Jetzt sind wir in der Lage, den Begriff des Untertanen, von dem die Gesetzgebung des 16. Jahrhunderts ausgeht, genauer zu erkennen. Dieser Begriff umfaßt keineswegs alle Einwohner eines Gebietes, sondern nur die steuerzahlenden Hausväter.

Auch wenn die Vorläufer der Landesordnungen im zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts – übrigens in zeitgleicher Kohärenz mit dem Bürokratisierungsschub innerhalb des Fürstentums<sup>42</sup> – namhaft zu machen sind, gilt festzuhalten: Bis in das frühe 16. Jahrhundert hinein bleibt die Landesgesetzgebung in Umfang und Wirkung bescheiden<sup>43</sup>. Ihre Bedeutung liegt in ihrer Zielsetzung für einen noch weiten Weg, der zu einem Staatsgebiet und zur Transpersonalität des Herrschens führt<sup>44</sup>. Die Zeitgenossen verstehen noch im 15. Jahrhundert die Rechtswahrung als erste Fürstenpflicht, aber eine Recht schaffende Gesetzgebung bleibt ihnen fremd<sup>45</sup>. Wenn die *Reformatio Sigismundi* „dye gesetze und recht“ als zusammengehörig ansehen kann<sup>46</sup>, so deshalb, weil ihr der neuzeitliche, an den Staat gebundene Gesetzesbegriff unbekannt ist, weil sie unter „Gesetz“ Ordensregeln, Zunftstatuten und Handwerksregeln versteht<sup>47</sup>.

Auffallend ist, daß ein Begriff, der im späten Mittelalter synonym für „neues Statut“ stehen konnte, im 16. Jahrhundert fast verschwunden ist: „reformatio“. Der Begriff, der in der Verbindung von hergebrachtem Stadtrecht mit dem Römischen Recht besonders in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, zum Beispiel 1479 in der „Reformacion der statut und gesetze ... der Stat Nüremberg“ oder 1498 in „Der statt Wormbs Reformation“ produktiv wird<sup>48</sup>, findet sich im 16. Jahrhundert nur noch ausnahmsweise, etwa in der „Reformacion der baye-rischen Landrechte“ 1518<sup>49</sup> oder in der kurkölnischen Rechtsreformation von

<sup>41</sup> Robert Kretzschmar, Gesetzgebung in der waldburgischen Grafschaft Friedberg-Scheer im 16. Jahrhundert, in: ZHohenzollerG 23 (1987) 9–52, hier: 42f.

<sup>42</sup> Ernst Schubert, Die Umformung spätmittelalterlicher Fürstenherrschaft im 16. Jahrhundert, in: RheinVjBll 63 (1999) 204–263, hier: 232f.

<sup>43</sup> Dietmar Willoweit, Entwicklung und Verwaltung der spätmittelalterlichen Landesherrschaft, in: Kurt G. A. Jeserich, Hans Pohl, Georg Christoph von Unruh (Hrsg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte. Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches (Stuttgart 1983) 66–142, hier: 77.

<sup>44</sup> Diese Transpersonalität sehen wir erst dann gegeben, wenn zum Beispiel im 18. Jahrhundert in Kurköln die Zahl der vom Kurfürsten unterzeichneten Mandate kontinuierlich gegenüber den vom Hofrat erlassenen Verordnungen abnimmt. Karl Härter, Kurtrier, in: Härter, Stolleis, Repertorium (wie Anm. 51) 601–825, hier: 613.

<sup>45</sup> Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 19 und 31.

<sup>46</sup> Reformation Kaiser Siegmunds, ed. Heinrich Koller (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 6, Stuttgart 1964) 242.

<sup>47</sup> Ebd. 221, 266f., 292.

<sup>48</sup> Wolf, Gesetzgebung (wie Anm. 15) 611.

<sup>49</sup> Auszugsweiser Druck: Franz Beyerle, Quellen zur Neuen Privatrechtsgeschichte. I/2 (Landrechte des 16. Jahrhunderts, Weimar 1938) 1ff. Vgl. Wolf, Gesetzgebung (wie Anm. 15) 601; Gottfried Schiemann, Usus modernus und Gesetzgebung, in: Dölemeyer, Klippel, Gesetz (wie Anm. 12) 157–170, hier: 161f.

1538<sup>50</sup>. Daß im Zeitalter der Reformation der gesetzgeberische Begriff der „Reformation“ sich verliert, gilt selbst für die Kirchenordnungen: Viel ist hier, von unserem einleitenden Zitat ausgehend, von Gesetz, wenig von Güte zu spüren. „Ordnung“ und nicht „reformatio“ wird im Zeitalter der Reformation zum Leitbegriff.

## 2. Ämterorganisation, Juristen, Kanzleien und Landstände: Die Umformung der spätmittelalterlichen Herrschaft als Voraussetzung für Landes- und Policeyordnungen

Es spricht wenig dafür, die territoriale Gesetzgebung des 16. Jahrhunderts als Intensivierung der spätmittelalterlichen aufzufassen. Schon allein die Fülle der frühneuzeitlichen Policeyordnungen<sup>51</sup> veranlaßt uns, die Voraussetzungen für die Legislatur des 16. Jahrhunderts in der Umformung der spätmittelalterlichen Fürstentümer zu suchen. Die Ämterverfassung, die etwa um 1500 in den meisten Herrschaften zum Abschluß gelangte<sup>52</sup>, läßt es zu, für das im 16. Jahrhundert von einem Territorialstaat zu sprechen, was für das Mittelalter abzulehnen ist<sup>53</sup>. Durch das in der Arbeit von etwa zwei Jahrhunderten über die fürstliche Herrschaft gespannte Ämternetz entstand nicht nur die Herrschaftsgrenze, es entstand auch eine Binnengliederung, auf die sich die frühneuzeitliche Gesetzgebung stützen konnte. Dabei hatte der Ämterbildung zunächst keineswegs eine entsprechende Intention zugrunde gelegen. Es ging ursprünglich um die Schaffung rechtlich erfassbarer Herrschaftsbezirke, die verpfändet oder gar verkauft werden konnten<sup>54</sup>. Und darin liegt eine weitere spätmittelalterliche Voraussetzung für den Erlaß von Landesordnungen, die auf einer Gebietsherrschaft aufbauten: die Überwindung

<sup>50</sup> Vgl. *Burkhard Chmurzinski*, Die Kurkölnische Rechtsreform von 1538 (Diss. Köln 1988) 15 f.

<sup>51</sup> *Michael Stolleis* (Hrsg.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit* (Ius Commune. Sonderheft 83, Frankfurt 1996); *Karl Härter, Michael Stolleis* (Hrsg.), *Repertorium der Policeyordnungen der frühen Neuzeit*. Bd. 1: Deutsches Reich und geistliche Kurfürstentümer (Kurmainz, Kurköln, Kurtrier) (Ius Commune. Sonderheft 84, Frankfurt 1996). Hier stellen *Härter, Stolleis* 1, einleitend die neuen gesetzgeberischen Formen heraus, die „seit der Wende zum 16. Jahrhundert – beeinflusst durch die Gesetzgebung des Heiligen Römischen Reichs – vorwiegend unter der Bezeichnung Policeyordnung oder Landesordnung firmierten“.

<sup>52</sup> Vgl. *Schubert*, *Umformung* (wie Anm. 42) 211–226. – Für die Ämterbildung am Niederrhein grundlegend: *Wilhelm Janssen*, *Territorialbildung und Territorialorganisation nieder-rheinisch – westfälischer Grafschaften bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, in: *Chittolini, Wil-loweit*, *Territorialstrukturen* (wie Anm. 21) 31–52, hier: 45 ff. – Für die Ämterbildung des Erzstifts Mainz: *Günter Christ*, *Kräfte und Formen geistlicher Territorialbildung im Hoch- und Spätmittelalter* (am Beispiel des Erzstifts Mainz), in: ebd. 173–202, hier: 189 ff.

<sup>53</sup> *Schubert*, *Umformung* (wie Anm. 42) 209 f. – Zur historiographischen Entwicklung des für das Mittelalter irreführenden Begriffs Territorialstaat: *Schubert*, *Herrschaft* (wie Anm. 10) 52 ff.

<sup>54</sup> *Schubert*, *Umformung* (wie Anm. 42) 223 f.

der im 14. Jahrhundert mit der Mobilisierung von Herrschaftsrechten einhergehenden Verpfändungspraxis<sup>55</sup>.

Was ursprünglich gar nicht intendiert war, hat um 1500 fast alle deutschen Herrschaften gestaltet: Die fürstliche Herrschaft ist, räumlich gesehen, aus Ämtern zusammengesetzt<sup>56</sup>. Bereits durch das im Verlauf des Spätmittelalters immer stärker ausgebildete Rechnungswesen<sup>57</sup> war die Stellung des adeligen Amtmanns, dem ein schrift- und rechtskundiger Kastner zur Seite gestellt wurde, geschwächt worden<sup>58</sup>. Dieser Prozeß setzt sich im 16. Jahrhundert, nicht zuletzt unter dem Eindruck sich häufender fürstlicher Mandate fort, deren Durchsetzung ein Amtmann in seinem Sprengel zu verantworten hatte<sup>59</sup>; neue Fähigkeiten werden von ihm erwartet. Die Zeit des bürgerlichen Amtmanns beginnt<sup>60</sup>.

Ebenso nahe wie die Gestaltung der Infrastruktur des Fürstentums als Voraussetzung für die neue Form der frühneuzeitlichen Gesetzgebung liegt ein weiterer Entwicklungsstrang. Ein Gesetzgebungsstaat benötigt Juristen<sup>61</sup>. Zu einfach wäre es jedoch, eine schlichte Entwicklungslinie vom Gelehrten Rat des ausgehenden Mittelalters zur Juristenbank der frühen Neuzeit zu ziehen, in der sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts das Kollegium der Geheimen Räte vorbereitet<sup>62</sup>. Mit

<sup>55</sup> Ebd. 224.

<sup>56</sup> Vorzügliche Studien liegen neuerdings für Sachsen vor: *Uwe Schirmer*, Das Amt Grimma 1485–1548 (SchrRudolfKötzschkeGes 2, Leipzig 1996); *Brigitte Streich*, Das Amt Altenburg im 15. Jahrhundert (VeröffThüringStaatsarchiv 7, Weimar 2000).

<sup>57</sup> *Mark Mersiowsky*, Die Anfänge territorialer Rechnungslegung im deutschen Nordwesten (Residenzenforschung 9, Stuttgart 2000).

<sup>58</sup> *Schubert*, Umformung (wie Anm. 42) 220 ff. – Eine – was der Titel des Werkes nicht verrät – grundlegende Darstellung des spätmittelalterlichen Amtmanns im wettinischen Herrschaftsbereich bei *Streich*, Amt (wie Anm. 56) 26–76.

<sup>59</sup> Die bayerische Policeyordnung von 1533 droht den Amtleuten die Absetzung an, falls sie sich in der Durchführung als säumig erwiesen. *Siegfried Leutenbauer*, Das Delikt der Gotteslästerung in der bayerischen Gesetzgebung (ForschtRG 14, Köln, Wien 1984) 60.

<sup>60</sup> Das erkannte bereits *Karlheinz Blaschke*, Zur Behördenkunde der kursächsischen Lokalverwaltung, in: *Archivar und Historiker*. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Otto Meisner. (Berlin 1965) 243–263, hier: 349. – Vgl. dazu demnächst die noch ungedruckte Göttinger Habilitationsschrift von *Thomas Klingebiel*, Ein Stand für sich? Lokale Amtsträger, Staatsbildung und ländliche Gesellschaft in den Territorien des Alten Reichs.

<sup>61</sup> Vgl. für das 15. Jahrhundert: *Willoweit*, Gesetzgebung (wie Anm. 16). – Untersuchungen über die Verfasser der frühneuzeitlichen Landesordnungen stehen noch aus. Hinweise bei *Brauneder*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 116 mit Anm. 32 und vor allem *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 43 ff. Bei der Entstehung der preußischen Landesordnungen von 1529 wird deutlich, daß mit der juristischen Kompetenz auch ein überregionaler Erfahrungsaustausch verbunden ist, gehörten doch die Franken Johann von Schwarzenberg, der Verfasser der Bambergensis, und Dr. jur. Friedrich Fischer (neben zwei Theologen) der entsprechenden herzoglichen Kommission an. Vgl. in diesem Zusammenhang: *Ulrike Ludwig*, Der Entstehungsprozeß der Reichspoliceyordnung auf dem Reichstag von Augsburg 1547/48, in: *Härter*, Policey (wie Anm. 9) 383–412.

<sup>62</sup> *Kurt Dülfer*, Studien zur Organisation des fürstlichen Regierungssystems in der obersten Zentralsphäre im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Archivar und Historiker* (wie Anm. 60) 237–253, hier: 237 f. Zur ernestinischen Hofratsordnung 1499: *Reinhardt Butz*, Die Stellung der wettinischen Hofräte nach Ausweis der Hofordnungen des ausgehenden Mittelalters, in: *Holger Kruse*, *Werner Paravicini* (Hrsg.), Höfe und Hofordnungen. 1200–1600 (Residenzen-

der Vermehrung der Zahl von Doktoren im fürstlichen Rat geht einher, was wir als „Domestizierung“ der Juristen benennen, die Bindung an die fürstliche domus. Mit einem einfachen Hinweis sei der Wandel angedeutet: Auf den Reichstagen des 15. Jahrhunderts spielen die juristisch ausgebildeten Gelehrten Räte jene entscheidende Rolle<sup>63</sup>, die ihnen dann im 16. Jahrhundert nicht mehr zukommt.

Die einflußreichen Juristen des 15. Jahrhunderts vom Typ eines Gregor Heimburg, eines Martin Mair gingen nacheinander verschiedene Dienstverhältnisse ein, und es war auch nicht ungewöhnlich, Aufträge, ja sogar feste Jahresrenten von anderen Fürsten entgegen zu nehmen. Die damit verbundenen Gefahren wurden durchaus gesehen, „denn es wird seldin erfarin, das der Herrschaft nutz dabey ist, wo ir geheimsten Rete geschenk nehmen“<sup>64</sup>. Hundert Jahre später aber wird ein Fürst je nach Größe seiner Herrschaft mehrere promovierte Juristen in seinen Dienst nehmen<sup>65</sup> und ihnen neben regelmäßiger Besoldung als Ausdruck ihres auf Dauer angelegten Dienstverhältnisses Sommer- und Wintergewand stellen<sup>66</sup>. Darin spiegelt sich sowohl Zuordnung zum Hof als auch Abhängigkeit vom Landesherrn. Die Naturaldeputate stammen aus den am Hof konzentrierten Abgaben der Ämter, und das vom Fürsten gestellte Hofgewand ist in Qualität und Zuschnitt nach Rängen gestaffelt, nach Rängen, die sich unabhängig vom Geburtsstand gemäß der Hierarchie am Hofe bemessen<sup>67</sup>.

Der promovierte Jurist, im 15. Jahrhundert noch eine seltene Erscheinung in deutschen Landen<sup>68</sup>, begegnet – Folge zahlreicher Universitätsgründungen im ausgehenden Mittelalter – wesentlich häufiger im 16. Jahrhundert; er heißt jetzt „mann und diener“ oder „Rat und Hofgesind“<sup>69</sup>. Und das verstehen wir als „Domestizierung“: Die Bindung des gelehrten Rates auf Dauer an den Hof eines Für-

forschung 10, Sigmaringen 1999) 321–336, hier: 330ff. – In Hessen ist bereits im frühen 16. Jahrhundert der Hofrat als Kollegialbehörde im Entstehen. *Kersten Krüger*, Finanzstaat Hessen 1500–1567. Staatsbildung im Übergang vom Domänen- zum Steuerstaat (Marburg 1980) 52. Vgl. *Rainer A. Müller*, Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit (EdG 33, München 1995) 26f.; *Schubert*, Herrschaft (wie Anm. 10) 27f.

<sup>63</sup> *Bettina Koch*, Räte auf deutschen Reichsversammlungen. Zur Entwicklung der politischen Funktionseleite im 15. Jahrhundert (EuropHochschulSchr III/832, Bern u. a. 1999).

<sup>64</sup> *Brigitte Streich*, Zwischen Reisherrschaft und Residenzbildung: Der wettinische Hof im späten Mittelalter. (MitteldtForsch 101, Köln, Wien 1989) 174.

<sup>65</sup> Vgl. etwa *Thomas Simon*, *Markus Keller*, Kurköln, in: *Härter, Stolleis*, Repertorium (wie Anm. 51) 423–599, hier: 426; *Peter-Michael Hahn*, Struktur und Funktion des brandenburgischen Adels im 16. Jahrhundert (Historische und pädagogische Studien 9, Berlin 1979) 147f.

<sup>66</sup> Vgl. zum Beispiel: *Ernst Schubert*, Conrad Dinner. Ein Beispiel zur geistigen und sozialen Umwelt des Späthumanismus in Würzburg, in: *JbfränkLdForsch* 33 (1973) 213–238, hier: 220.

<sup>67</sup> Vgl. *Müller*, Fürstenhof (wie Anm. 62) 36.

<sup>68</sup> Um 1400 dürfte Job Vener der einzige promovierte deutsche Jurist gewesen sein. *Heimpel*, Vener (wie Anm. 22).

<sup>69</sup> *Hahn*, Struktur (wie Anm. 65) 148; *Walter G. Rödel*, Kurmainz: Residenzen und Hofordnungen, in: *Kruse, Paravicini*, Höfe (wie Anm. 62) 285–300, hier: 296. Vgl. für das Bayern der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts *Ettelt-Schönwald*, Kanzlei (wie Anm. 18) Bd. 1, 227ff., bes. 229.

sten und die Einbindung dieses Rates in ein Kollegium von Gleichqualifizierten. Die Unabhängigkeit, die noch ein Gregor Heimburg lebte<sup>70</sup>, vertrug sich nicht mehr mit der Einbindung in den fürstlichen Hofstaat. Ein Beispiel für den allmählichen Wandel: Während die Welfen noch Mitte des 15. Jahrhunderts an gelehrten Räten nicht interessiert waren (der ihnen verpflichtete promovierte Kanonist Balduin von Wenden wurde nie zu Ratsdiensten herangezogen<sup>71</sup>), mußten sie sich gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts der Bestallung gelehrter Räte als einer Art Standesverpflichtung beugen<sup>72</sup>. Im 16. Jahrhundert wird sich auch in welfischen Landen das allgemeine Bild zeigen<sup>73</sup>. Im fürstlichen Rat ist die „Bank der Gelehrten ... gegen 1550 in den größeren Ländern meist reichlicher besetzt als die der Ritter“<sup>74</sup>.

Mag im fürstlichen Rat der juristische Sachverstand beim Entwerfen neuer Gesetze gefragt gewesen sein, so war doch deren Redaktion (um von den vorbereitenden Protokollen ganz zu schweigen) und nicht zuletzt ihre Expedition ohne die Kanzlei nicht denkbar<sup>75</sup>. Man mag über den „Behördencharakter“ der spätmittelalterlichen Fürstenkanzlei streiten und auf die eigentümliche Stellung der Protonotare verweisen; der um 1500 allenthalben erkennbare Aufstieg des Kanzlers zum wichtigsten Mann der fürstlichen Verwaltung<sup>76</sup> – Konsequenz der Juridifizierung der Kanzlei<sup>77</sup> – belegt, daß die den Landesgesetzen zugrundeliegende „Verallgemeinerung des Rechts“ ohne den Aufstieg der Kanzlei nicht denkbar war. Und einer weiteren Entwicklung sei gedacht, die mit jener der Kanzlei einhergeht: Der gesetzgebende Fürst, der sich nicht mehr auf die im herkömmlichen Landrecht rechtskundigen Männer stützen will, braucht das Archiv. Was seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert im Entstehen war, betraf zunächst nur die Sicherung der Privilegien. Da aber die „Verallgemeinerung des Rechts“ von der Schriftlichkeit abhängig war, ist ein Archiv, in dem zum Beispiel die Reichsabschiede aufbe-

<sup>70</sup> Alfred Wendehorst, Gregor Heimburg, in: Fränkische Lebensbilder 4 (Würzburg 1971) 112–129.

<sup>71</sup> Bruno Krusch, Die Entwicklung der Herzogl. Braunschweigischen Centralbehörden, Canzlei, Hofgericht und Consistorium bis zum Jahre 1584, in: ZHVNdSachs (1893) 201–315, hier: 203.

<sup>72</sup> Ebd. 230 ff.

<sup>73</sup> Vgl. Thomas Deheseles, Policey, Handel und Kredit im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel in der Frühen Neuzeit (Frankfurt 1999) 35 zur Ausbildung der „Ratsstube“ in Braunschweig-Wolfenbüttel mit ihren gelehrten „Hofräten“, was sich in der Kanzleiordnung von 1548 spiegelt.

<sup>74</sup> Gerhard Schmoller, Einleitung. Ueber Behördenorganisation, Amtswesen und Beamtentum im allgemeinen und speciell in Deutschland und Preußen bis zum Jahre 1713, in: Acta Borussica Bd. 1 (Berlin 1894) 15–143, hier: 59. – In Kurtrier gab es bei dem im 16. Jahrhundert gebildeten, aus 15 Räten bestehenden Ratsgremium eine Trennung, die bis ins 18. Jahrhundert beachtet wurde, in eine adelige und eine gelehrte Bank. Härter, Kurtrier (wie Anm. 44) 606.

<sup>75</sup> Vgl. die Versuche einer Forschungszusammenfassung bei Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 29 ff. und Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 226 ff.

<sup>76</sup> Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 230 f.

<sup>77</sup> Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 32.

wahrt werden können<sup>78</sup>, eine der oft verkannten Voraussetzungen für den neuzeitlichen Gesetzgebungsstaat.

Die Policey- und Landesordnungen gehen von der Rechtsfigur der „einheitlichen normativen Kraft eines einzigen Gesetzgebers“ aus<sup>79</sup>. Die Realität jedoch sah anders aus. Die ständische Mitwirkung war unerlässlich – und das nicht nur, weil die Stände sich seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert immer mehr als „Bürokratieersatz“, als unverzichtbar für die Verwaltung im Fürstentum erwiesen hatten<sup>80</sup>.

Landesordnungen benötigen den Konsens der Stände; und mehr noch: Viele dieser Gesetze verdanken ständischem Willen ihr Entstehen. Schon in den Stufen zwischen Gebot und Landesgesetz ist dieser Sachverhalt unverkennbar. Ständische Gravamina veranlassen die auffallend zahlreichen allgemeinen Gebote in Tirol 1404, 1420, 1437, 1474<sup>81</sup>. Die sächsische Landesordnung von 1446, von fürstlichen Räten und einem ständischen Ausschuß formuliert, versteht sich als Einung, als Vertrag zwischen Ständen und Herzog<sup>82</sup>, und die folgende Ordnung von 1482 wird, den ständischen Druck auf diese Gesetzgebung verschleiern, als herzogliche Gewährung ständischer Bitten erklärt<sup>83</sup>.

Bei den bayerischen Landgeboten kam eine Mitwirkung der Stände zwar vor, aber sie war keineswegs die Regel. Die großen Landes- bzw. Polizeiordnungen von 1474, 1500 und 1501 sind jedoch auf Landtagen beraten und beschlossen worden<sup>84</sup>. In der niederbayerischen Landesordnung von 1474 sind ständische Gravamina seit 1460, Gravamina, die insbesondere das Gerichtswesen betreffen, aufgenommen<sup>85</sup>, und das Landgebot von 1501, weitgehend eine Erneuerung der Bestimmungen von 1474, wird auf Betreiben der Stände erlassen<sup>86</sup>. Seit 1507 drängen die Stände der Oberpfalz auf eine Landesordnung, die schließlich 1526 zum Abschluß kommt<sup>87</sup>.

<sup>78</sup> Vgl. die Abbildung eines Würzburger Archivschranks aus der Mitte des 16. Jahrhunderts mit der Lade „Anschlaeg Reichs“, in: *Wilhelm Engel*, Magister Lorenz Fries (1491–1550) (Mainfränkische Hefte 11, Volkach 1951) 41.

<sup>79</sup> *Wilhelm Brauneder*, Die Policeygesetzgebung in den österreichischen Ländern des 16. Jahrhunderts. Derzeitiger Forschungsstand und Perspektiven, in: *Stolleis*, Policey (wie Anm. 51) 299–316, hier: 307.

<sup>80</sup> *Ernst Schubert*, Steuer, Streit und Stände. Die Ausbildung ständischer Repräsentation in niedersächsischen Territorien des 16. Jahrhunderts, in: *NdSächsJb* 63 (1991) 1–58, hier: 49 ff. Vgl. *ders.*, Umformung (wie Anm. 42) 253 f. und 261 f.

<sup>81</sup> *Otto Stolz*, Land und Landesfürst in Bayern und Tirol. Ein Beitrag zur Geschichte dieser Bezeichnungen und Begriffe in Deutschland, in: *ZBayerLdG* 13 (1942) 731; *ders.*, Geschichte des Landes Tirol. Bd. 1 (Innsbruck, Wien, München 1955) 167–170; *Blickle*, (wie Anm. 14) 190–196.

<sup>82</sup> *Richter*, Landesordnungen (wie Anm. 16) 14 f.

<sup>83</sup> *Ebd.* 16.

<sup>84</sup> *Lieberich*, Anfänge (wie Anm. 12) 323 f., 325 ff.

<sup>85</sup> *Ettelt-Schönwald*, Kanzlei (wie Anm. 18) Bd. 1, 284 ff.

<sup>86</sup> *Leutenbauer*, Delikt (wie Anm. 59) 47 ff.

<sup>87</sup> *Klaus Köhle*, Landesherr und Landstände in der Oberpfalz von 1400 bis 1583 (*MiscBav-Monacensia* 16, München 1969) 60 f.

Selbst dort, wo – wie am Niederrhein – der Wille des Herrschers in den Landesordnungen herausgestellt wurde, waren diese in der Realität an die Zustimmung von Städten und Adel gebunden<sup>88</sup>. Das war so selbstverständlich, daß fürstliche Befehlsdeklamation und ständischer Konsens nicht als Widerspruch empfunden werden konnten. So sollte sich eine Ordnung in Jülich-Berg 1478 als „ordinancie ind verdrach“ definieren<sup>89</sup>. „Gesetz, gemecht und ordenunge“ haben im 15. Jahrhundert durchaus noch Vereinbarungscharakter<sup>90</sup>. Allenthalben ist, wie im Deutschordeensstaat, zu beobachten, daß ständische Gravamina, Beschwerden von Adel, Städten oder Geistlichkeit, den Anstoß zu dieser neuen Gesetzgebung gegeben haben<sup>91</sup>.

Auf Belege aus der Frühzeit der Landesgesetzgebung haben wir uns beschränkt. Daß damit aber auch ein für die Folgezeit gültiges Prinzip beschrieben wurde, mag das Zeugnis eines Fürsten belegen. Der Rat der Stände, so betont Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1569, sei unerläßlich bei „Landesordnung und Policey“<sup>92</sup>. Zu Recht ist neuerdings festgestellt worden: „Die Entstehung einer Landesordnung war fast immer das Resultat innerständischer und ständisch-landesherrlicher Auseinandersetzungen.“<sup>93</sup>

Im Herzogtum Preußen legen, während eine herzogliche Kommission bereits an einer Landesordnung arbeitet, die Stände 1528 einen entsprechenden eigenen Entwurf vor<sup>94</sup>. Dieser Entwurf wurde zwar nicht realisiert, signalisiert aber, wer die treibende Kraft bei der Landesgesetzgebung im Herzogtum ist<sup>95</sup>. Das wird insbesondere bei der Landesordnung von 1577 augenfällig. Zwei Jahre zuvor hatte ein Landtag dem Herzog sogar eine Steuerleistung versprochen, wenn binnen Jahr und Tag eine Landesordnung erlassen würde<sup>96</sup>.

Bereits Mitte des 16. Jahrhunderts zeigt sich in der deutschen Ständegeschichte, daß an die Stelle der spätmittelalterlichen Verschiedenheit des Zusammenspiels und der Gegensätze zwischen einem Hegemon und den großen Adelsgeschlechtern und Städten vergleichbare Strukturen einer territorialisierten landständischen Verfassung getreten sind. Die Zeiten sind in den meisten Territorien vorbei, da unter freiem Himmel ein Landtag stattfand, was jederzeit den Protest des Wegreitens zuließ. Verhandlungen in geschlossenen Räumen: Die Landtage sind – einem zeitgenössischen Rechtssprichwort zufolge – zu Geldtagen geworden, auf denen in

<sup>88</sup> Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 26.

<sup>89</sup> Ebd. 29.

<sup>90</sup> Willoweit, Gebot (wie Anm. 5) 127.

<sup>91</sup> Gerhard Oestreich, Ständetum und Staatsbildung in Deutschland, in: Heinz Rausch (Hrsg.), Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung, Bd. 2: Reichsstände und Landstände (Wege der Forschung 469, Darmstadt 1974) 47–62, hier: 52.

<sup>92</sup> Dehesselles, Policey (wie Anm. 73) 19. Zum realen Hintergrund dieser Feststellung in weltlichen Landen: Schubert, Steuer (wie Anm. 80) 43 ff. – Vgl. für Österreich Brauneder, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 111.

<sup>93</sup> Berg, Landesordnungen (wie Anm. 29) 26.

<sup>94</sup> Ebd. 45 f.

<sup>95</sup> Ebd. 133 ff.

<sup>96</sup> Ebd. 126.

einem fast schon geregelten Verfahren unter festgelegten „höfischen“ Verkehrsformen über Steuern und deren Umlagemodalitäten beraten wird<sup>97</sup>. Äußeres Zeichen dafür ist das Aufkommen der Landtagsabschiede im 16. Jahrhundert. Diese müssen aus dem Geflecht des Gesetzgebungsstaates verstanden werden, auch wenn die Zusammenhänge selten so deutlich sind wie in den welfischen Herzogtümern, wo 1601 ein Landtagsabschied sogar eine Landesordnung ersetzen kann<sup>98</sup>. Ein einfaches Prinzip wurde wirksam, ein Prinzip, das der im wissenschaftlichen Schrifttum vorhandenen Tendenz der Heroisierung des Ständewesens widerspricht. Hochverschuldet war ein Fürst normalerweise bei seinen Ständen, vor allem beim Adel, und gar nicht so selten auch bei seinen Räten<sup>99</sup>. Und das erklärt das Regelverfahren der Steuerbewilligungen auf den Landtagen: Die Gläubiger sanieren ihre Schuldner auf Kosten der Untertanen<sup>100</sup>.

Untertanen: Der Kreis von den Landtagen zu den Landesordnungen schließt sich. Nivellierung der vielschichtigen hergebrachten Abhängigkeiten im Interesse eines Verbandes von Steuerzahlern, Nivellierung auch zum Zwecke der Verallgemeinerung des Rechts. Die verschiedenen bäuerlichen Leihrechte und Abhängigkeitsverhältnisse waren in ein einheitliches Untertanenverhältnis umzuformen. Die preußische Landesordnung von 1529 kennt nur den „pauer, wasserley condition er sei“; die Unterscheidung von „Kölmern“ und „Preußen“, zwischen freien und unfreien Bauern war für dieses Gesetz unerheblich<sup>101</sup>. Das Beispiel enthält Grundsätzliches. Denn ein Untertanenverband war kein Selbstzweck. Alle in ihn Eingebundenen sollten die gleichen Pflichten gegenüber der Herrschaft, der Obrigkeit haben. Und das hieß im wesentlichen: Steuerzahlung. Die im 16. Jahrhundert gedruckten Ausschreiben über die Besteuerungsmodalitäten sind eben auch Gesetze, gehören ebenso wie Policy- und Kirchenordnungen in das legislative Geflecht, dessen Mitte die Landesordnung bildet. Es geht um den Untertan.

Wesentliche Voraussetzungen für den fürstlichen Gesetzgebungsstaat waren schon im Spätmittelalter geschaffen oder angebahnt worden: Ämterverfassung, Aufnahme von Gelehrten in den fürstlichen Rat, die Ausformung der Kanzlei und nicht zuletzt die „Einstaaturg“ der Landstände. Diese spätmittelalterliche Grundlegung läßt es nicht verwunderlich erscheinen, daß über die Zeiten kontinuierlich gebrauchte Rechtsworte ihren Inhalt verändern konnten. Hier genüge, um an den

<sup>97</sup> Schubert, Steuer (wie Anm. 80) 7 und 36 ff.

<sup>98</sup> Das gilt für den Gandersheimer Landtagsabschied von 1601 für die welfischen Lande. Philip Christian Ribbentrop, Sammlung der Landtagsabschiede, Fürstlichen Reversalen und anderer Urkunden, die landschaftliche Verfassung des Herzogthums Braunschweig – Lüneburg – Wolfenbüttelschen Theils betreffend (Helmstedt 1793) 127–159.

<sup>99</sup> Uwe Schürmer, Die Institutionalisierung fürstlicher Schulden in Sachsen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Gerhard Lingelbach (Hrsg.), Staatsfinanzen – Staatsverschuldung – Staatsbankrotte in der europäischen Staaten- und Rechtsgeschichte (Köln, Weimar, Wien 2000) 277–292. Vgl. Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 251 f.; Krüger, Finanzstaat (wie Anm. 62) 107 f.

<sup>100</sup> Vgl. Schubert, Steuer (wie Anm. 80) 12 ff.

<sup>101</sup> Berg, Landesordnungen (wie Anm. 29) 69.

Begriff anzuknüpfen, von dem unsere einleitenden Erwägungen ihren Ausgang nahmen, der Hinweis auf das Landrecht: Ludwigs des Bayern oberbayerisches Landrecht von 1346, das mit guten Gründen in die Vorgeschichte der Landesordnungen eingeordnet worden ist<sup>102</sup>, ist nicht nur in seinem viel weiteren Geltungsbereich, sondern auch vom Rechtsverständnis her von frühneuzeitlichen Kodifikationen wie dem Solmser Landrecht von 1571 oder dem Wildenburger Landrecht von 1592/1607 unterschieden<sup>103</sup>. Hinter dem gleichen Terminus „Landrecht“ verbirgt sich 1346 eine „Sammlung des geltenden Rechts“<sup>104</sup>, späterhin jedoch eine Gestaltung der fortan gültigen Satzungen. Integration des Landrechts in die fürstliche Gebiets Herrschaft<sup>105</sup>.

### 3. Gebot und Landesordnung als Aussage für den Wandel des Herrschaftsstils vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit

Unsere Auffassung, daß der Gesetzgebungsstaat der frühen Neuzeit auf spätmittelalterlichen Voraussetzungen beruhte, wäre einseitig einem institutionellen Denken verpflichtet, wenn nicht berücksichtigt würde, daß mit der Anwendung des Rechts im vorkonstitutionellen Zeitalter immer auch der (im Laufe der Geschichte sich wandelnde) Herrschaftsstil verbunden ist.

Der Fürst, der gebietet, wacht über das Recht, aber er gestaltet es nicht. Von daher erklärt sich am einfachsten, daß noch im 15. Jahrhundert die Gesetzgebung keineswegs zum Instrumentarium der Landesherrschaft gehörte<sup>106</sup>. „Gebot“ und „Gebiet“ hängen sprachlich und auch sachlich zusammen<sup>107</sup>. In diesem Zusammenhang wird der Ausdruck „gebiet“ schon seit dem 13. Jahrhundert in Tirol gebraucht<sup>108</sup>. Aber ihn im flächenstaatlichen Sinn mit „Territorium“ gleichzusetzen, wäre eine unzulässige Vergrößerung; denn immer noch ist „gebiet“ der personale Gebotsbereich eines Großen. Der flächenstaatliche Sinn wird sich erst mit der Umformung fürstlicher Herrschaft zum Territorium im Verlauf des 16. Jahrhunderts ausbilden.

„Gebot“ ist, zunächst nicht durch den Sinnbereich des Befehls geprägt, ein Rechtswort, das die Einleitung des Gerichtsverfahrens benennt<sup>109</sup>. Deshalb sind das Gebot und sein Pendant, das „Verbot“, das den Abschluß eines Gerichtsver-

<sup>102</sup> *Moraw*, Landesordnungen (wie Anm. 6) 195.

<sup>103</sup> *Ursula Braasch*, Landrechte 1792 (Karte 20b), in: *Fred Schwind*, Geschichtlicher Atlas von Hessen. Text- und Erläuterungsband (Marburg/Lahn 1984) 126–129.

<sup>104</sup> *Wolf*, Gesetzgebung (wie Anm. 15) 600.

<sup>105</sup> *Stolz*, Land (wie Anm. 81) 161–252, hier: 203.

<sup>106</sup> *Willoweit*, Gebot (wie Anm. 5) 126. Vgl. z. B. *Theodor Bühler*, Gewohnheitsrecht und Landesherrschaft im ehemaligen Fürstentum Basel (RechtshistArbb 8, Zürich 1972) 181–186.

<sup>107</sup> DtRWb 3 (wie Anm. 5) Sp. 1245–1248.

<sup>108</sup> *Stolz*, Land (wie Anm. 81) 220 f.

<sup>109</sup> *Willoweit*, Gebot (wie Anm. 5) 94 ff., hier: 107.

fahrens mit der Durchsetzung des Urteils bezeichnet, nicht herrschaftliche Willensbekundungen, sondern an das alte Herkommen gebunden.

Der „Willkür“ des Fürsten, ein Rechtsausdruck, der, nur teilweise das heutige Wortverständnis enthaltend, unabhängig vom überkommenen Recht den selbstverantworteten Gestaltungsraum bezeichnet<sup>110</sup>, dieser Willkür trauten die Zeitgenossen große Reichweite zu, des Sprichwortes eingedenk, „der fürsten schwert schnyden weit“<sup>111</sup> oder: „Fürsten haben lange Hände und viele Ohren.“<sup>112</sup> Gemeint war damit personale Macht, nicht staatliche Autorität. Und umgekehrt: Ein Fürst konnte durchaus nicht sicher sein, daß seine Hoheit allenthalben respektiert wurde. Als 1362 Kurfürst Boemund von Trier zurücktrat, behielt er sich Saarburg und Pfalzel für seinen Alterssitz vor „als die am wenigsten von der Bosheit des Volkes bedrängten Orte“<sup>113</sup>.

Zurück zur Willkür: Weil dieser Ausdruck nicht in der individuellen Beliebigkeit, sondern insofern im Recht wurzelt, als er einen zwar prinzipiell zugebilligten, aber nicht in jedem Fall akzeptierten Herrschaftsanspruch enthält, liegt es sachlich nahe, daß Anspruch und Verantwortung sich vermischen, daß sich also „Gebot“ allmählich dem heutigen Wortsinn annähern und im 15. Jahrhundert mit „Satzung“ nahezu deckungsgleich werden kann. Auch in dieser Gestalt gilt uns das „Gebot“ als stellvertretender Ausdruck einer Herrschaftspraxis, die nicht allgemeine Regelungen, sondern individuelle Lösungen sucht<sup>114</sup>. Insofern gehört zum Gebot auch das Privileg. Zwar gibt es Fälle, nach denen dem Einzelprivileg eine allgemeine Verbindlichkeit zukommen sollte<sup>115</sup>, nach denen sich – um mit

<sup>110</sup> *Wilhelm Ebel*, Die Willkür. Eine Studie zu den Denkformen des älteren deutschen Rechts (GöttingRWissStud 6, Göttingen 1953).

<sup>111</sup> *Felix Priebatsch* (Hrsg.), Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles, 3 Bde. (Leipzig 1894–1898) Bd. 3, 19.

<sup>112</sup> *Eduard Graf, Mathias Dietherr*, Deutsche Rechtssprichwörter (Nördlingen 1864) 523.

<sup>113</sup> *Hans-Walter Herrmann*, Das Kurfürstentum Trier, in: *Kurt Hoppstädter, Hans-Walter Herrmann* (Hrsg.), Geschichtliche Landeskunde des Saarlandes, Bd. 2 (Saarbrücken 1977) 123–164, hier: 146.

<sup>114</sup> Während *Wilhelm Ebel*, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland (GöttingRWiss-Stud 24, Göttingen 1958) 25 f. das Gebot als „Wurzel und Grundform des heutigen Gesetzes“ definierte, betonte *Willoweit*, Gesetzgebung (wie Anm. 16) 123 f. und 126 f. die Unterschiede, um dann (135 ff.) in präziser Formulierung den Weg des Gebotes zur „Verhaltensnorm“ zu beschreiben. Diese Interpretation ist tragfähiger als der Ausweg, von „Mischformen von Weistum und Satzung“ zu sprechen (*Ebel*, 52), was allenfalls terminologisch, nicht aber sachlich befriedigt. Den Gedanken der „Verhaltensnorm“ halten wir deshalb für glücklich, weil er jenseits jeder juristischen Systematik die innere Logik erklärt, nach der in Landesordnungen etwa neben Bestimmungen über das Erbrecht auch Hochzeitsordnungen begegnen können.

<sup>115</sup> *Bühler*, Wohnheitsrecht (wie Anm. 106) bes. 179 f.; *Janssen*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 23. Im Formularbuch eines klevischen Notars um 1400 wird die „diversitas privilegiorum“ auf ein legislatorisches Prinzip zurückgeführt; denn nur das seien „privilegia“, die zum Nutzen von Land und Leuten gegeben würden, „que de maturo sanoque consilio principum pro commodis terre vel hominibus conceduntur“. *Friedrich Wilhelm Oediger* (Hrsg.), Liber quondam notarii (Köln 1978) 38 Nr. 39.

Wilhelm Ebel zu sprechen – das Gesetz der Tarnform des Privilegs bediente<sup>116</sup>, aber das sind Ausnahmen.

Ein konkretisierendes Beispiel: Der Herzog von Lüneburg konnte im Spätmittelalter Gebote für den Steinwedeler Wald erlassen – aber diese Gebote galten nur hier und nicht aufgrund einer obrigkeitlichen Stellung des Herzogs, sondern wegen seines (erkauften) Rechtes als Holzgraf<sup>117</sup>. Weit war der Weg zu einer Forstordnung, die für alle Waldungen im Territorium gelten sollte<sup>118</sup>.

Unter vielen Beispielen haben wir den Fall der Holzgrafschaft ausgewählt, weil angesichts der zentralen wirtschaftlichen Bedeutung des Holzes, das wie heute das Öl zugleich Energieträger und Basis gewerblicher und industrieller Produktion war, die Entwicklung vom Gebot zur Landesordnung mit großer Klarheit ablesbar ist. Gesetzgebung und Wald: Obwohl der hohe Adel in der Jagd stets eine Art Sport gesehen hatte, obwohl im Forstrecht eine unmittelbare herrschaftliche Kompetenz beschrieben worden war<sup>119</sup>, obwohl die Forsten und Wälder für die wirtschaftliche Entwicklung eine zentrale Bedeutung gehabt hatten, währte es bis ins 16. Jahrhundert, daß Forst- und Waldgesetze erlassen wurden<sup>120</sup>, wie 1541 die hessische Forstordnung Philipps des Großmütigen, wie 1568 die bayerische, welche „die gehültz widerum zu würden“ bringen wollte<sup>121</sup>. Bis zur Nutzung von Vogelnestern und Mistelbüschen reicht der Paragraphenkatalog dieser Gesetze, die sich vielfach durch eine angebliche „Holznot“ legitimieren<sup>122</sup>. Im Unterschied

<sup>116</sup> Ebel, Geschichte (wie Anm. 114) 41.

<sup>117</sup> Ernst Schubert, Geschichte Niedersachsens vom 9. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), Geschichte Niedersachsens. Bd. 2/1 (Hannover 1997) 1–906, hier: 612.

<sup>118</sup> Forstordnungen als Thema, welches das Fürstentum erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts entdeckte: Kurt Mantel, Forstgeschichtliche Beiträge (Hannover 1965) 66. Vgl. die Karte bei Kurt Mantel, Forstgeschichte des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Forstordnungen und Noe Meurers (Hamburg 1980) 1026. – Forschungsüberblick: Ralf Günther, Der Arnberger Wald im Mittelalter. Forstgeschichte als Verfassungsgeschichte (GeschArbbWestfälLdForsch 20, Münster 1994) 223 ff. Vgl. auch: Joachim Radkau, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt (München 2000) 167 ff. – Regionale Untersuchungen der Forstordnungen: Dorothea Hauff, Zur Geschichte der Forstgesetzgebung und Forstorganisation des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert (SchrRLandesforstverwaltung Baden-Württemberg 47, Stuttgart 1977) 16 ff.; Christa Graefe, Forstleute. Von den Anfängen einer Behörde und ihren Beamten. Braunschweig-Wolfenbüttel 1530–1607 (Wolfenbütteler Forschungen 43, Wiesbaden 1989) 289 ff. – Ein kenntnisreiches Literaturreferat: Stefan von Below, Das Eigentum am Wald – ein Forschungsüberblick, in: ders., Stefan Breit, Wald – von der Gottesgabe zum Privateigentum. Gerichtliche Konflikte zwischen Landesherrn und Untertanen um den Wald in der frühen Neuzeit (QForschAgrarG 43, Stuttgart 1998) 1–56. Christoph Ernst, Forstgesetze in der Frühen Neuzeit. Zielvorgaben und Normierungsinstrumente für die Waldentwicklung in Kurtrier, dem Kröver Reich und der Hinteren Grafschaft Sponheim (Hunsrück und Eifel), in: Härter, Policey (wie Anm. 9).

<sup>119</sup> Vgl. den Artikel „Forst“ in LexMa 4 (1989) Sp. 658 ff. (Ernst Schubert).

<sup>120</sup> Grundlegend: Mantel, Forstgeschichte (wie Anm. 118).

<sup>121</sup> Hans Heinrich Vangerow, Vom Stadtrecht zur Forstordnung. München und der Isarwinkel bis zum Jahr 1569 (MiscBavMonacensia 66, München 1976).

<sup>122</sup> Vgl. dazu Joachim Radkau, Zur angeblichen Energiekrise des 18. Jahrhunderts. Revisionistische Bemerkungen über die „Holznot“, in: VSWG 73 (1986) 1–37. Vgl. zur Forschungsdiskussion: von Below, Eigentum (wie Anm. 118) 41 f.

zu früheren Zeiten, als immer nur Regelungen für den einzelnen Bannforst oder Nutzungsbestimmungen an einem genau benannten Waldstück gefunden wurden, gelten die neuen Gesetze für das gesamte Territorium. So wurden bereits 1532 während der habsburgischen Verwaltung des Landes in Württemberg alle Wälder im Herzogtum, gleichgültig, wem sie gehörten, der landesherrlichen Gesetzgebung unterworfen<sup>123</sup>.

Am Beispiel der Forstordnungen konnten wir die neuzeitliche Umformung des spätmittelalterlichen Gebots beschreiben. Gesetzgebung. Für Landes-, Policey- und Kirchenordnungen gilt gleichermaßen die treffliche Definition, die für die Policeyordnungen gefunden wurde, sie „kennzeichnen ... den Übergang von direkter personaler zu indirekt-bürokratischer Sozialkontrolle aufgrund gesetzten Rechts“<sup>124</sup>. Der dehnbare Begriff „Sozialkontrolle“ wird von uns nicht als ein Weg zur vieldiskutierten frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung verstanden<sup>125</sup>, sondern als ein Teil jener auf eine „neue Sittlichkeit“ zielenden Bestimmungen<sup>126</sup>, die zumindest die Mentalitäten verändert haben<sup>127</sup>. Das Adjektiv „fromm“ erhält unter dem Eindruck der Landes- und Polizeiordnungen einen neuen Inhalt, der vom Rechtlichen ins Sittliche verlagert wird<sup>128</sup>; der rechtschaffende Biedermann, der früher die Forderungen des „frommen“ Mannes erfüllte, muß jetzt regelmäßig in die Kirche gehen, darf nicht an den ärgerlichen Tänzen teilnehmen, kein Völlerei sein und sollte sich tunlichst des Zutrinkens enthalten. Zeitlich sind wir vorausgeeilt mit dem Hinweis auf den Bedeutungswandel von „fromm“. Chronologisch, aber erst in der Vermischung mit anderen Entwicklungen wirksam werdend, geht die humanistische Wiederentdeckung der antiken „polis“ voran. Das hatte das frühneuzeitliche Verständnis von „Policey“ als normgebundener Verantwortung für ein Gemeinwesen beeinflußt<sup>129</sup>. Sowohl die geistig als auch sozial überkonfes-

<sup>123</sup> Hauff, Geschichte (wie Anm. 118) 16 ff.

<sup>124</sup> Deheseles, Policey (wie Anm. 73) 13.

<sup>125</sup> Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etablisments in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1998) 639–682. – Offenbar ist im Verlauf der Debatte um die Sozialdisziplinierung verloren gegangen, was Gerhard Oestreich wirklich gemeint hat. Vgl. Kersten Krüger, Policey zwischen Sozialregulierung und Sozialdisziplinierung, Reaktion und Aktion – Begriffsbildung durch Gerhard Oestreich 1972–1974, in: Härter, Policey (wie Anm. 9) 107–120.

<sup>126</sup> Beate Schuster, Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15 und 16. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 12, Frankfurt, New York 1995) 316 ff.

<sup>127</sup> Vgl. als Beispiel die Geschichte des Begriffs „Müßiggang“ und seiner negativen Umformung unter dem Eindruck obrigkeitlicher Mandate: Ernst Schubert, Mobilität ohne Chance. Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität (SchrHistKolleg 12, München 1989) 113–164.

<sup>128</sup> Heide Wunder, „iusticia, Teutonice fromkeyt“. Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte eines theologischen Konzepts, in: Bernd Moeller (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (SchrVRefG 199, Gütersloh 1998) 307–332, hier: bes. 310 ff. zu Luthers Bedeutung für den Wortwandel von „fromm“.

<sup>129</sup> Peter Nitschke, Von der Politeia zur Polizei. Ein Beitrag zur Geschichte des Polizeibegriffs und seiner herrschaftlichen Dimension von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, in: ZHF 19 (1992) 1–27.

sionell integrative Kraft humanistischen Denkens, von der auch die Juristen des 16. Jahrhunderts geprägt waren<sup>130</sup>, erklärt: Sowohl in katholischen als auch in protestantischen Gebieten galt für Landes- und Polizeiordnungen: „Ihre Geltung sollte sich auf alle Untertanen eines Territoriums erstrecken.“<sup>131</sup> Als neues Prinzip erscheint die „beginnende Verallgemeinerung des Rechts“<sup>132</sup>. Beispiel für die Gestalt dieser „Verallgemeinerung“: Die kurkölnische Forstordnung von 1590 ist eine Zusammenfassung dessen, was zuvor in einzelnen Weistümern und Privilegien für den Arnberger Wald niedergelegt worden war<sup>133</sup>. Das Prinzip der „Verallgemeinerung“<sup>134</sup>, die Gültigkeit für das gesamte Herrschaftsgebiet, formuliert 1519 der bayerische Herzog im Hinblick auf das „landpuech“, das oberbayerische Landrecht Kaiser Ludwigs: „unser ... ersuchen ist ... an die andern vnser landsassen zu Bayrnn, bey denen das landpuech bisslere nit gelegen ist ... diss lanndtbuech ... auch an(zu)nehmen.“<sup>135</sup> Was zögernd im ausgehenden 15. Jahrhundert angebahnt worden war, sollte sich sehr schnell im 16. Jahrhundert entwickeln: Gebote im neuen Verständnis, Gesetzgebung<sup>136</sup>.

Zwischen Gebot und Landesordnung steht das Landgebot, wie es in wittelsbachischen Landen am klarsten erkennbar ist<sup>137</sup>. Von der Sache her<sup>138</sup> ist es aber auch in anderen Herrschaften seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachzuweisen: Eine vom Fürsten verantwortete allgemeine Vorschrift zu Einzelfragen<sup>139</sup>. Ein Beispiel: Landgraf Wilhelm von Thüringen läßt, beeindruckt von den Predigten des Johannes Kapistran, 1452 ein Landgebot ausgehen, das Glücksspiel

<sup>130</sup> Schubert, Conrad (wie Anm. 66).

<sup>131</sup> Berg, Landesordnungen (wie Anm. 29) 27.

<sup>132</sup> Ebd. 80. – Ein Beispiel dafür, daß man sich dieser Verallgemeinerung des Rechts bewußt war: Die Calenberger Synodalkonstitution machte aus einer Ordnung der Meßliturgie „kein gesetz draus, sonder lesset es zu als eine wohlstehende ehrbarkeit“. Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. 6. Bd.: Niedersachsen, I. Hälfte: Die welfischen Lande, 2. Halbbd. (Tübingen 1957) 873.

<sup>133</sup> Günther, Wald (wie Anm. 118) 32 und 216 ff. – Das gleiche Prinzip ist noch bei der Kodifikation des Mainzer Landrechts von 1755 wirksam, in das ältere, bis 1534 zurückreichende Gerichtsordnungen eingearbeitet wurden. Braasch, Landrechte (wie Anm. 103) 127.

<sup>134</sup> Bezeichnend, daß die erste Bestimmung der badischen Landesordnung von 1495 die Huldigung der Hintersassen betrifft. Moraw, Landesordnungen (wie Anm. 6) 196.

<sup>135</sup> DrRWb 8, Sp. 352 f.

<sup>136</sup> Die Erkenntnis ist alt. Vgl. Otto von Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. 4 Bde. (Berlin 1868–1913) Bd. 3, 783–785.

<sup>137</sup> Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 9–52. – Daß wir das Landgebot, die Darlegung von Schlosser allenfalls nuancierend als Zwischenstufe zur Landesordnung annehmen, liegt an dem von Schlosser aufbereiteten Belegmaterial, komprimiert in: DrRWb 8, Sp. 346. – Diese seit 1442 nachweisbaren Gebote betreffen Einzelfragen von der Donauschiffahrt bis hin zum Schlachalter von Kälbern und Schafen. Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 311 ff. Noch keine Gesetze darstellend, sind sie gleichwohl durch die Abkehr vom lokalen Einzelfall, also von Gebot und Privileg charakterisiert. – Der ursprüngliche Gebotscharakter geht jedoch immer mehr verloren, so daß 1520 „lanndtpot und lanndsordnung“ gleichgesetzt werden können. DrRWb 8, Sp. 346.

<sup>138</sup> Vgl. die inhaltliche Analyse bei Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 19 f.

<sup>139</sup> Vgl. für Kleve: Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 32 f.

und „Zutrinken“ untersagt<sup>140</sup>. Ebenso wenig wie die bayerischen Landgebote sind ihre gleichfalls an das alte Herkommen gebundene Entsprechungen in anderen deutschen Ländern Gesetze<sup>141</sup>.

Methodisch überzeugend, sich auf die deklaratorischen Einleitungen der Landesordnungen stützend, grenzte Hans Schlosser diese von den Landgeboten ab<sup>142</sup>. Letztere erfüllen nicht die Kriterien einer Landesgesetzgebung<sup>143</sup>. In dem Bemühen aber, die Wandlungen der Rechtssetzung in die des Fürstenstaates einzuordnen, sehen wir die Abgrenzung nicht ganz so schroff. Sicherlich waren die Landgebote an das alte Herkommen gebunden<sup>144</sup> oder liehen sich zumindest dessen Autorität. Wo aber, wie im spätmittelalterlichen Bayern, Rentmeister-Umritte die frühneuzeitliche Visitation vorwegnahmen<sup>145</sup>, war der „Verallgemeinerung“ des Rechts der Boden bereitet<sup>146</sup>.

#### 4. Landesordnung, Policyordnung, Kirchenordnung

Nur einen Teil der fürstlichen Legislatur, die in der frühen Neuzeit vor allem unter den Begriff der „guten Policy“ gestellt wird<sup>147</sup>, bildet die Landesordnung. Sie enthält in ihrem Paragraphenkatalog fast immer den Rechtsgang regelnde Bestimmungen, die sich bis zu Gerichtsordnungen auswachsen können<sup>148</sup>; dieser Themenbereich fehlt in den anderen Formen fürstlicher Gesetzgebung. Ansonsten aber gilt: Landes- und Policyordnung sind, weil im 16. Jahrhundert der

<sup>140</sup> Johannes Hofer, Johannes Kapistran, 2 Bde. (Bibliotheca Franciscana 1 und 2, Heidelberg 1964/65) Bd. 2, 294.

<sup>141</sup> Vgl. Schubert, Steuer (wie Anm. 80) 42 f.

<sup>142</sup> Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 23 ff. – Gegen einen Gesetzescharakter spricht bereits, daß die Landgebote in Urkundenform abgefaßt werden können. Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 324.

<sup>143</sup> Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 11.

<sup>144</sup> Ebd. 22.

<sup>145</sup> Walter Ziegler, Studien zum Staatshaushalt Bayerns in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: Die regulären Kammereinkünfte des Herzogtums Niederbayern 1450–1500 (München 1981) 98 ff. – Anschaulich zur frühneuzeitlichen Visitation: Robert von Friedeburg, Der „Gemeine Nutz“ als affirmative Kategorie. Der Aufbau frühmoderner Verwaltung in Hessen durch Landgraf Philipp den Großmütigen und seinen Sohn Wilhelm IV., in: ZVHessGLdKde 89 (1982/83) 27–50, hier: 37 ff.

<sup>146</sup> Die Vorsicht der Formulierung ist deswegen geboten, weil die in der bayerischen Tradition des Umritts stehende Visitation des Jahres 1554, welche die Einhaltung der Landesordnung des vorangegangenen Jahres überprüfen sollte, ergab, daß „die Praxis durch dieses wichtige Landesgesetz schlicht überfordert“ war. Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 29.

<sup>147</sup> Stolleis, Policy (wie Anm. 51).

<sup>148</sup> Zutreffend: Matthias Weber, Ständische Disziplinierungsbestrebungen durch Polizeiordnungen und Mechanismus ihrer Durchsetzung – Regionalstudie Schlesien, in: Stolleis, Policy (wie Anm. 51) 339–376, hier: 345.

Siegeszug des Ausdrucks „Policey“ beginnt<sup>149</sup>, sachlich nicht genau auseinander zu halten<sup>150</sup>.

Überschneidungen der legislativen Akte. Selbst die Kirchenordnungen sind in vielem nicht von der allgemeinen weltlichen Gesetzgebung zu trennen<sup>151</sup>. Das belegt bereits die „Ordnung der Christlichen Kirchenzucht, Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen“<sup>152</sup>, die sogenannte Ziegenhainer Zuchtordnung, die zunächst nicht die gewünschten Wirkungen zeigte. Deswegen erließ Landgraf Philipp 1543 eine „Ordnung“, eine Landesordnung, die schon in ihrem Titel die Verschränkung von weltlicher Polizei und kirchlicher Sittenordnung sichtbar machte: „zu erhaltung Christlicher Zucht und Erbarkeit, Auch guter Pollicei“<sup>153</sup>. Alte und Neue Kirche sind sich im 16. Jahrhundert darin einig, daß weltliche und kirchliche Ordnung im Verständnis christlicher Obrigkeit zusammengehören. So konnte in Trier 1589 eine „Kirchen- und Policeyordnung“ erlassen werden<sup>154</sup>. In manchen Gebieten – wie etwa in den welfischen Herzogtümern – stellen die Kirchenordnungen die ersten allgemeinen Gesetze dar<sup>155</sup>. Aber davon ganz abgesehen: Vielfach finden sich hier Bestimmungen über die „ärgerlichen Tänze“ oder über das „Zutrinken“, wie sie ebenso in den Landesordnungen anzutreffen sind. Spezifisch weltlicher Fragen, wie der des Gesindedienstes, können sich auch Kirchenordnungen annehmen<sup>156</sup>. Umgekehrt kann auch in der weltlichen Gesetzgebung die Sonntagsheiligung eingeschränkt werden, können im Herzogtum Preußen

<sup>149</sup> Vgl. neben *Nitschke*, *Politeia* (wie Anm. 129): *Wilhelm Brauneder*, Der soziale und rechtliche Gehalt der österreichischen Polizeiordnungen des 16. Jahrhunderts, in: ZHF 3 (1976) 205–219, hier: 210: „Die Polizeiordnungen enthalten neues Recht“. – Zum Begriff „Policeyordnung“: *Weber*, Disziplinierungsbestrebungen (wie Anm. 148) 333–336 und 341. *A. M. J. A. Berkevans*, Polizeigesetzgebung in den Habsburgischen Niederlanden, in: *Stolleis*, *Policey* (wie Anm. 51) 421–456, hier: 422 f.

<sup>150</sup> *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 26 ff. Vgl. *Karl Härter*, *Michael Stolleis*, Einleitung, in: *dies.*, Repertorium (wie Anm. 51) 1–36, hier: 16–31: „Regelungsgegenstände – Sachindex der Policymaterien“. – Die Ausnahme: In Tirol ist 1572 und 1577 zu erkennen, daß Policey- und Landesordnung genau auseinander gehalten werden. *Brauneder*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 123.

<sup>151</sup> *Sebastian Kreiker*, Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Religion in der Geschichte 5, Bielefeld 1997) 14 f. Vgl. *Richter*, Landesordnungen (wie Anm. 16) 60 f. – Die Calenberger Synodalstatuten bezeichnen 1545 die drei Jahre zuvor erlassene Kirchenordnung als „fürstliche gemeine landsordnung“. *Ernst Schubert*, Die Antwort niedersächsischer Kirchenordnungen auf das Armutsproblem des 16. Jahrhunderts, in: *JbGNDsächsKiG* 89 (1991) 105–132, hier: 109.

<sup>152</sup> Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts Bd. 8: Hessen, I. Hälfte: Die gemeinsamen Ordnungen (Tübingen 1965) 101–112.

<sup>153</sup> Ebd. 148–154. Vgl. *Kreiker*, Armut (wie Anm. 151) 15.

<sup>154</sup> *Härter*, Kurtrier (wie Anm. 44) 637.

<sup>155</sup> *Schubert*, Antwort (wie Anm. 151) 109.

<sup>156</sup> 1531 wettert die Kirchenordnung im ernestinischen Sachsen dagegen, daß „dinstboten und knechte zu zeiten mutwillig aus iren dinsten treten“. Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von *Emil Sebling*, Bd. 1 (Leipzig 1902) 182.

Eherecht (und zwar nicht nur das traditionell weltliche Ehegüterrecht), Eheschließung und Verlobung Themen der Landesordnung von 1540 sein<sup>157</sup>.

Bei allen Überschneidungen fällt auf, daß ein Thema weder von den Landes- noch von den Policeyordnungen behandelt wird: das der Schule. Das bleibt allenfalls den Kirchenordnungen reserviert<sup>158</sup>, was wohl weniger mit der inzwischen verblaßten kirchlichen Bindung der Schule zu tun hat als damit, daß es sich um einen Gegenstand handelt, der einer kommunalen Kompetenz überlassen bleibt. Denn nur die städtische Lateinschule kann in das obrigkeitliche Blickfeld geraten. Die einfache dörfliche Schule ist erst im 18. Jahrhundert bisweilen Gegenstand von Landesordnungen<sup>159</sup>, bevor dann am Ende des Alten Reiches zahlreiche Mandate versuchen, regelnd einzugreifen.

Weil sich Landes-, Policey- und Kirchenordnungen in Vielem überschneiden, konnte Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1569 als Hauptaufgabe eines Fürsten die Sorge für „gute policey und lands ordnung“ ausgerechnet in der Einleitung zu seiner Kirchenordnung formulieren<sup>160</sup>. Denn alle genannten Ordnungen gingen auf die neue obrigkeitliche Verantwortung des Fürsten zurück, auf denjenigen, der sich wie Herzog Julius als „christlicher Herr und Landesfürst“ verstand<sup>161</sup>. Diese bei protestantischen und katholischen Fürsten verbreitete Auffassung – wir erinnern nur an das Trierer Beispiel<sup>162</sup> – hindert uns, diese Themen der heutigen Konfessionalisierungsdebatte zuzuordnen. Sie gehören – interkonfessionell – zur Entwicklung des Obrigkeitsstaates.

Angesichts der Überschneidungen lassen sich die Landesordnungen vom Inhalt her nur bedingt als eigenständige Gesetzesform fassen. Wir folgen deswegen der Einteilung, die Noah Meurer 1582 als Gliederung seiner großen Sammlung zugrundelegte<sup>163</sup>; diese Gliederung betrachten wir als einen gewissermaßen idealtypischen Katalog dessen, was nach Meinung eines zeitgenössischen Juristen zu einer Landesordnung gehören sollte, aber nicht in jedem Fall gehören mußte: „Von Gerichten und Gerichtlichem Process“ (Teil I), „Von Contracten, Handthierung, und was denen anhangt“ (Teil II), „von Testamenten, und anderen letzten Willen“ (Teil III), „Von Erbschafften und Erbgerechtigkeiten“ (Teil IV).

Noah Meurer hatte sich auf einen Kernbereich konzentriert, der in fast jeder Landesordnung begegnet: die Gerichtsverfassung, der sich häufig auch Fragen des

<sup>157</sup> Berg, Landesordnungen (wie Anm. 29) 87 und 93 ff.

<sup>158</sup> Vgl. Kreiker, Armut (wie Anm. 151) bes. 125 ff.

<sup>159</sup> Ein frühes Beispiel, hinter dem wir den Einfluß des großen Büchersammlers Herzog August vermuten, ist die Braunschweig – Wolfenbütteler Landesordnung von 1647, die 1729 erneuert wird: Eltern sollen ihre Kinder zur Schule schicken und das Schulgeld zahlen. Fürstliche Braunschweig-Lüneburgische Wolfenbüttelschen Theils Landes – Ordnung (Wolfenbüttel 1729) 6f. (§ 2).

<sup>160</sup> Dehesseles, Policey (wie Anm. 73) 20. Vgl. auch Härter, Stolleis (wie Anm. 51) 12.

<sup>161</sup> Kreiker, Armut (wie Anm. 151) 15 f.; Dehesseles, Policey (wie Anm. 73) 19.

<sup>162</sup> Vgl. Anm. 154.

<sup>163</sup> Noah Meurer, Liberey Keyserlicher, auch Teutscher Nation Landt und Statt Recht (Heidelberg 1582). – Zu Meurer vgl. HRG Bd. 3, 529–531 (Kurt Mantel) und NDB Bd. 17, 269 f. (Bernd-Rüdiger Kern).

Erbrechts anschließen<sup>164</sup>. Insofern ist die preußische Landesordnung von 1529 typisch mit ihren Bestimmungen zum Familien- und Erbrecht<sup>165</sup>, sie ist aber auch typisch darin, daß sie noch zahlreiche policeyliche Bestimmungen enthält, die nicht zu Meurers vorrangigen Interessen gehörten: „Müßiggang“ und Würfelspiel, Kosten beim „Kindelbier“ und Hochzeiten, Feuersgefahr beim Darren<sup>166</sup>.

In welcher Variante auch immer das allgemeine Gesetz erscheint: Es ist im wesentlichen ein Spezifikum des 16. Jahrhunderts. Ob Polizei-, Landes- oder Kirchenordnung: Man war sich offenbar des Neuen der legislatorischen Formen und – unabhängig von der konfessionellen Problematik – der Inhalte bewußt. Dieses Bewußtsein erklärt, warum der Erlaß von Landesordnungen so heftig umstritten sein konnte<sup>167</sup>, warum zahlreiche entsprechende Entwürfe nie realisiert wurden<sup>168</sup>, Bewußtsein von dem Neuen. Wir wählen das eindrücklich erforschte Beispiel der Städte im Herzogtum Preußen. Hier durchzieht die Geschichte der Landesordnungen der Widerstand der Städte<sup>169</sup>. Immer wieder pochen diese, angeführt von Königsberg<sup>170</sup>, auf ihre hergebrachten Privilegien und Gerechtsame. So ist es unwahrscheinlich, daß die Ordnung von 1529 jemals in den Städten publiziert wurde<sup>171</sup>, und auch bei der Ordnung von 1540 und ihrer überarbeiteten Fassung von 1541 verharren die Kommunen in kompromißlosem Protest<sup>172</sup>, eine Haltung, die sie selbst 1577 nicht aufgeben<sup>173</sup>. Ihr Widerstand weist über das landesgeschichtliche Faktum hinaus. Wo Landesordnungen geschaffen wurden, war der eigentliche, in den Ordnungen selbst verschwiegene Konfliktpunkt, wie weit sich das Neue mit dem Hergebrachten vereinbaren ließ.

Das preußische Beispiel verdeutlicht, weshalb sich der frühneuzeitliche Fürstenstaat nie völlig von seinen mittelalterlichen Grundlagen entfernen konnte, so daß für ihn das Bild von der barockisierten Kirche passend erscheint, die im Geschmack der neuen Zeit die mittelalterliche Substanz verdeckt. Obwohl die obrigkeitlichen Gesetze nicht müde werden, die Pflichten der Untertanen zu betonen, blieb doch eine offene Flanke: Nicht nur die altständischen Privilegien, sondern auch die jeweiligen kommunalen Sonderrechte konnten nicht beseitigt werden.

<sup>164</sup> Deswegen betrachten wir die badische Ordnung von 1495, obwohl sie keine Regelung der Judikatur enthält, als Landesordnung.

<sup>165</sup> *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 64 ff.

<sup>166</sup> Ebd. 74.

<sup>167</sup> Vgl. unten zu Anm. 170 – 173.

<sup>168</sup> So scheiterte 1502 im ernestinischen Sachsen der Entwurf einer Landesordnung. *Richter*, Landesordnungen (wie Anm. 16) 55 ff. Vgl. *Franz von Spechtler, Rudolf Uminsky*, Die Salzburger Landesordnung von 1526 (GöppingerArbbGermanistik 305, Göppingen 1981); *Brigitte Hempel*, Der Entwurf einer Polizeiordnung für das Herzogtum Sachsen-Lauenburg aus dem Jahre 1591 (Rechtshist. Reihe 11, Frankfurt, Bern, Las Vegas 1980).

<sup>169</sup> Auch im königlichen Preußen waren es die Städte Danzig, Thorn und Elbing, die seit 1526 gegen die Konstitution des polnischen Königs Sturm liefen. *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 174 ff.

<sup>170</sup> Ebd. 35, 49 ff.

<sup>171</sup> Ebd. 77.

<sup>172</sup> Ebd. 88 f., 91, 102 ff.

<sup>173</sup> Ebd. 127.

Oder schlicht formuliert: Es gab zwar Landesordnungen, aber keine in sie integrierten für alle Kommunen eines Fürstentums gleichermaßen gültigen Städteordnungen<sup>174</sup>. Und das weist auf einen Charakterzug der frühneuzeitlichen Gesetzgebung. Es bestand „ein ausgeprägtes Bewußtsein des Nebeneinanders“ von alten Rechten und neuer Ordnung<sup>175</sup>. Als 1519 der bayerische Herzog seinen „landsassen“ gebietet, das „landpuech“ auch dort, wo es bisher unbekannt war, anzunehmen, erklärt er zugleich: „doch sol sölchs anzenemen zu jrem willen stehen.“<sup>176</sup>

Wir müssen es uns von unserer Themenstellung her versagen, näher auf die Geschichte der Landesordnungen nach dem 16. Jahrhundert, etwa auf Probleme des legislatorischen Wertewandels einzugehen<sup>177</sup>. Festgestellt sei nur, daß das 16. Jahrhundert die große Zeit allgemeiner Gesetzgebung im frühneuzeitlichen Territorium gewesen ist<sup>178</sup>. Möglicherweise war die Figur des als christliche Obrigkeit handelnden Fürsten, eine Figur, die im Verlauf der frühen Neuzeit immer mehr in den Hintergrund geriet, für den Erlaß umfassender Ordnungen von größerer Bedeutung gewesen, als aus den Quellen hervorgeht. Wie auch immer: Auch die Geschichte der Gesetzgebung ist ein Beitrag zur Relativierung des Begriffs „Absolutismus“<sup>179</sup>; denn dieser Begriff ist von der römisch-rechtlichen, den Juristen seit dem Mittelalter wohlvertrauten Rechtsfigur des „princeps legibus solutus“ abgeleitet, eine Rechtsfigur, die damit begründet wird, daß der Fürst als Gesetzgeber über den Gesetzen stehen müsse<sup>180</sup>.

Während die Landesordnungen des Spätmittelalters isoliert in der Geschichte der Herrschaft als markante Einzelkodifikationen erscheinen, sind die der frühen

<sup>174</sup> Vgl. *Brauneder*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 123 f. Eine Ausnahme stellt Trier dar, wo zwischen 1550 und 1583 vier Stadt- und Policyordnungen vom Kurfürsten erlassen worden sind. *Härter*, Kurtrier (wie Anm. 44) 629, 631, 633 und 635.

<sup>175</sup> *Brauneder*, Policygesetzgebung (wie Anm. 79) 303. Vgl. *Schiemann*, Usus (wie Anm. 49) 165 ff.

<sup>176</sup> DtRWb 8, Sp. 352 f.

<sup>177</sup> Zutreffend hebt *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 28 hervor, daß im 18. Jahrhundert innerhalb des Policybegriffs eine Schwerpunktverlagerung auf die Themen „Commerzien“ und Landeswohlfahrt sichtbar wird.

<sup>178</sup> *Härter*, *Stolleis*, Repertorium (wie Anm. 150) 11 mit 13. Die Entwicklung im Herzogtum Preußen hat zahlreiche Parallelen in deutschen Landen. „Auffällig ist, daß nach sehr intensiver Gesetzgebungstätigkeit, speziell in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ein deutliches Nachlassen ... festzustellen ist. Die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts brachte noch einige Teilordnungen, dann veränderte sich über einhundert Jahre lang nichts bis zum Jahre 1766.“ *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 29. Vgl. ebd., 23. *Berg*, ebd. 156 sieht den Grund für dieses „Nachlassen“ in der Entmachtung der Stände. Aber das würde nicht erklären, warum die gleiche Entwicklung der Gesetzgebung auch dort zu beobachten ist, wo die Stände, wie in Württemberg oder Kurhannover, noch ihren Einfluß bewahrt haben.

<sup>179</sup> *Ronald G. Asch*, *Heinz Duchhardt* (Hrsg.), *Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550–1700)*. (Münster-HistForsch 9, Köln, Weimar, Wien 1996).

<sup>180</sup> *Dieter Wyduckel*, *Princeps legibus solutus: eine Untersuchung zur modernen Rechts- und Staatslehre* (Schriften zur Verfassungsgeschichte 30, Berlin 1979).

Neuzeit zeitlich umrahmt von einer Vielzahl von einzelnen Mandaten<sup>181</sup>, Edikten oder – wie sie sprechend in den Niederlanden heißen – „Plakaten“<sup>182</sup>. Die beiden großen österreichischen Policeyordnungen von 1542 und 1522 stehen inmitten von etwa 700 Mandaten, die Gegenstände der „guten Policey“ behandeln<sup>183</sup>. Die Zahl dieser einzelnen Gesetze, die bisweilen nur handschriftlich<sup>184</sup>, mehrfach aber im Druck überliefert sind, ist hoch<sup>185</sup>. Die etwa 3000 im habsburgischen Brabant<sup>186</sup> stellen keineswegs einen Sonderfall dar. In Braunschweig-Wolfenbüttel wurden zwischen 1495 und 1806 – Wiederholungen nicht mitgerechnet – ungefähr 2300 Policeymandate erlassen<sup>187</sup>. Als nach dem Dreißigjährigen Krieg die Kraft zur Landesordnung erlahmt war, stieg der Erlaß von Edikten kontinuierlich an, so daß selbst deren offizielle oder offiziöse Sammlungen alles andere als vollständig sind.

## 5. Das Reich und die neue Gesetzgebung des 16. Jahrhunderts

Einleitend hatten wir behauptet, daß der Gesetzgebungsstaat der frühen Neuzeit nicht aus einer „vertikalen“ Entwicklung der Gesetzgebung seit dem Spätmittelalter erklärbar sei. Ein Grund dafür liegt darin, daß die wenigen spätmittelalterlichen Landesordnungen den entscheidenden Impuls nicht kennen, von dem die zahlreichen frühneuzeitlichen angestoßen sind: von der Reichsgesetzgebung seit 1497<sup>188</sup>. Dahinter steht der institutionelle Ausbau des Reichstages zwischen 1495 bis 1555, was in den Territorien „offensichtlich für die landständische Organisation modellhaft“ wurde<sup>189</sup>. Alle Reichstagsabschiede, die seit dem Lindauer und Freiburger Tag 1496 bzw. 1498 immer häufiger die „gute Policey“ behandeln und in den großen Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577 kodifizieren, richten sich an die „Obrigkeiten“ im Reich<sup>190</sup>. Dadurch entstand, was der spät-

<sup>181</sup> Zum Begriff: *Claudia Schott-Volm*, Policey in der Schweiz: Das Beispiel Zürich, in: *Stolleis*, *Policey* (wie Anm. 51) 489–508, hier: 500.

<sup>182</sup> *Berkvens*, Polizeigesetzgebung (wie Anm. 149) 425 f. Vgl. allgemein *Brauneder*, *Policeygesetzgebung* (wie Anm. 79) 304 f.

<sup>183</sup> *Brauneder*, *Policeygesetzgebung* (wie Anm. 79) 300. Vgl. ebd., 304.

<sup>184</sup> *Schott-Volm*, *Policey* (wie Anm. 181) 498 f.

<sup>185</sup> Zur Überlieferung – bisweilen sind solche Mandate auch verloren – vgl. *Karl Härter*, Kurmainz, in: *Härter*, *Stolleis*, Repertorium (wie Anm. 51) 107–125, hier: 124 f.

<sup>186</sup> *Berkvens*, *Polizeigesetzgebung* (wie Anm. 149) 430.

<sup>187</sup> *Debesseles*, *Policey* (wie Anm. 73) 18.

<sup>188</sup> *Michael Stolleis*, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. 1: *Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800* (München 1988) 130; *Härter*, *Stolleis*, Repertorium (wie Anm. 51) 11.

<sup>189</sup> *Volker Press*, *Formen des Ständewesens in den deutschen Territorialstaaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Peter Baumgart* (Hrsg.), *Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg Preußen* (Berlin, New York 1983) 280–318, hier: 293.

<sup>190</sup> *Weber*, *Neuzeit* (wie Anm. 31) 215 ff.; *Heinz Mohnhaupt*, *Gesetzgebung des Reichs und Recht im Reich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in: *Dölemeyer*, *Klippel*, *Gesetze* (wie Anm. 12) 83–108. Zu Recht macht *Mohnhaupt* darauf aufmerksam, daß nicht nur die großen Reichs-

mittelalterlichen Gesetzgebung fremd war, eine Vergleichbarkeit, eine thematische Verzahnung über territoriale Grenzen hinweg.

Die Wirkungen der Reichspolizeiordnungen lassen sich im deutschen Norden, einer im Spätmittelalter noch königsfernen Landschaft, ebenso feststellen<sup>191</sup> wie etwa im eidgenössischen Zürich<sup>192</sup>, sie finden sich in den Kurfürstentümern<sup>193</sup> ebenso wie in kleinen Herrschaften<sup>194</sup>, sie sind in Fürstentümern, die schon lange eine legislatorische Tradition haben, wie Kleve-Mark<sup>195</sup>, in gleicher Weise nachweisbar wie in solchen, wo Polizeiordnungen die ersten allgemeinen Gesetze bilden. Daß diese Wirkungen nicht „in der Natur der Sache“ lagen, läßt sich am besten an den habsburgischen Landen erkennen. Die Verzahnung von Landes- und Reichsrecht war auch in den Landen des Kaisers keineswegs selbstverständlich, sondern eine Rezeption<sup>196</sup>. So wird in Niederösterreich 1531 ausdrücklich angeordnet, die bisherigen Regelungen mit der Augsburger Ordnung zu vergleichen<sup>197</sup>.

Sehr früh zeigt sich die Wirkung der Reichstagsschlüsse in Hessen, das bereits 1500 die Vorschriften des Freiburger Tages von 1498 übernahm<sup>198</sup>, und in Bayern, wo das Landgebot von 1501 sich auf den Augsburger Reichstag von 1500 bezieht, weswegen der Herzog „und dieselb unsre Landschaft nicht unbillig bewegt sind in dem und andern gemeiner Reichsordnung ... zu vergleichen“<sup>199</sup>.

Das Reich stellt der territorialen Gesetzgebung normierende Vorgaben bereit<sup>200</sup>. Ein Beispiel: Auch wenn es seit dem 14. Jahrhundert entsprechende eigenständige Vorläufer in größeren Herrschaften gab<sup>201</sup>, sind Gesindeordnungen erst

polizeiordnungen herangezogen werden dürfen; denn zwischen 1487 und 1603 seien in 51 Reichsgesetzen policeyliche Gegenstände geregelt worden. Ebd. 102.

<sup>191</sup> Vgl. für Braunschweig-Wolfenbüttel: *Dehessesles*, *Policey* (wie Anm. 73) 21; für Westfalen: *Gertrud Angermann*, *Volksleben im Nordosten Westfalens zu Beginn der Neuzeit* (BeitrVolkKulturNordwestdtd 89, Münster, New York 1995) 106 und 108.

<sup>192</sup> *Schott-Volm*, *Policey* (wie Anm. 181) 497.

<sup>193</sup> Vgl. *Werner Hartz*, *Die Gesetzgebung des Reichs und der weltlichen Territorien in der Zeit von 1495 bis 1555* (Diss. Marburg 1931) 75 und 82 für die Mark Brandenburg. Die Kurmainzer Polizeiordnung von 1549 geht auf die des Reichs vom Jahr zuvor zurück. *Härter*, *Kurmainz* (wie Anm. 185) 149. Zu Kurköln vgl. unten Anm. 207; nachdem das ernestinische Sachsen schon wesentliche Teile der Augsburger Ordnung teilweise wörtlich übernommen hatte *Richter*, *Landesordnungen* (wie Anm. 16) 7 f., folgten die Albertiner, als die Kurwürde auf sie übergegangen war, diesem Vorbild und übernahmen 1550 weitgehend die Reichsordnung von 1548. *Hartz*, 55.

<sup>194</sup> Vgl. für Ravensberg und Lippe: *Angermann*, *Volksleben* (wie Anm. 191) 106 und 108.

<sup>195</sup> *Hartz*, *Gesetzgebung* (wie Anm. 193) 101 und 103.

<sup>196</sup> Ebd. 22 ff.; *Brauneder*, *Policeygesetzgebung* (wie Anm. 79) 310; *ders.*, *Gesetzgebung* (wie Anm. 12) 113 ff.

<sup>197</sup> *Brauneder*, *Policeygesetzgebung* (wie Anm. 79) 301. Vgl. ebd. 302 zum Einfluß der Reichsgesetzgebung auf das Polizeirecht Österreichs.

<sup>198</sup> *Hartz*, *Gesetzgebung* (wie Anm. 193) 111.

<sup>199</sup> Ebd. 39 f. Vgl. *Leutenbauer*, *Delikt* (wie Anm. 59) 46.

<sup>200</sup> Vgl. für Bayern die detaillierte Zusammenstellung bei *Lieberich*, *Anfänge* (wie Anm. 12) 341–344.

<sup>201</sup> Vgl. die sogenannte Tiroler Landesordnung von 1352 (wie Anm. 14).

durch den verallgemeinerten Policeybeffriff zu einem zentralen Thema der frühneuzeitlichen Gesetzgebung geworden – und das trotz aller Unterschiede in den einzelnen Agrarlandschaften, zwischen Altsiedelland mit seinen gewachsenen Freiheitsrechten und Kolonisationsgebieten mit ihrem Gesindezwangsdienst. Die Augsburger Reichspolizeiordnung von 1530 hatte dann allen Obrigkeiten aufgetragen, Lohntarife für Dienstboten und Knechte festzuschreiben<sup>202</sup>. Als die Reichsordnung von 1548 diese Forderung wiederholte, haben die brandenburgischen Räte 1551 ihrem Kurfürsten eine entsprechende Regelung vorgelegt<sup>203</sup>.

Ein Grund für die Wirkung der Reichspolizeiordnungen auf die Gesetzgebung der Territorien liegt sicherlich darin, daß Artikel, die bereits vom Reichstag gebilligt worden waren, einen möglichen landständischen Widerstand in Argumentationsnöte bringen mußten. Denn dieses Reich bedeutete einen emotionalen Wert im 16. Jahrhundert, in einer Zeit, in der die mächtigen Humpen der Reichsadlerbecher ein Exportschlager böhmischer Glashütten waren<sup>204</sup>.

Verfehlt wäre es allerdings, den Reichspolizeiordnungen eine gleichmäßige, eine unmittelbare Wirkung auf die territoriale Gesetzgebung zuzuschreiben<sup>205</sup>. Zum einen ist die Rezeption dieser Ordnungen von Fall zu Fall verschieden und sodann erfolgt die Rezeption selektiv: Einzelne Artikel werden übernommen, andere weggelassen. Die kurkölnische Rechtsreformation übernahm zwar Teile der Augsburger Ordnung, verkürzte aber – Kleiderordnung – oder ergänzte – Hochzeitsordnung, Zutrinken – einige Artikel und ließ manche ganz weg: Gotteslästerung, Kleidung der Juden, Nachrichten. Eigene, aus den spezifischen regionalen Bedingungen entstandene Punkte wurden, wie es allenthalben für die Policeyordnungen typisch ist, hinzugefügt<sup>206</sup>. Die in diesem Kurfürstentum vergleichsweise spät, erst 1595 kodifizierte umfassende Policeyordnung bezieht sich auf die drei großen Reichsgesetze von 1530, 1548 und 1577<sup>207</sup>.

Von den Reichspolizeiordnungen hat die des Jahres 1548 am nachhaltigsten gewirkt<sup>208</sup>. Daneben sind aber auch einzelne Reichstagsabschiede bisweilen von Bedeutung geworden. In Württemberg, wo der Einfluß der Reichspolizeiordnungen vergleichsweise gering war (und sich nur auf Zutrinken, Fluchen und Gotteslästerung bezog)<sup>209</sup>, wurde gleichwohl der Reichsabschied des Jahres 1512 teilweise wörtlich in einem Mandat von 1515 übernommen<sup>210</sup>.

<sup>202</sup> Hartz, Gesetzgebung (wie Anm. 193) 9f.

<sup>203</sup> Ebd. 85.

<sup>204</sup> Rainer A. Müller, „Quaternionenlehre“ und Reichsstädte, in: ders. (Hrsg.), Reichsstädte in Franken. Aufsätze 1. Verfassung und Verwaltung (München 1987) 78–97; Ernst Schubert, Die Quaternionen. Entstehung, Sinngehalt und Folgen einer spätmittelalterlichen Deutung der Reichsverfassung, in: ZHF 20 (1993) 1–63.

<sup>205</sup> Treffend: Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 344.

<sup>206</sup> Chmurzinski, Rechtsreformation (wie Anm. 50) 135.

<sup>207</sup> Simon, Keller, Kurköln (wie Anm. 65) 449.

<sup>208</sup> Vgl. Hartz, Gesetzgebung (wie Anm. 193) 41f. (für Bayern) und passim.

<sup>209</sup> Ebd. 124.

<sup>210</sup> Ebd. 123.

Der Einfluß des Reiches auf die territoriale Gesetzgebung, ein Einfluß, der spätestens nach 1663 seine Kraft verloren hatte, als der Reichstag sich nicht mehr zu verbindlichen Abschieden aufrufen konnte<sup>211</sup>, ist nur verständlich durch einen Strukturwandel des Fürstentums, der sich mit der allmählichen Durchsetzung des Wormser Reichslandfriedens von 1495 verbindet. Das Friedensgebot war deswegen wirksam geworden, weil die Fehdeführung immer kostspieliger wurde<sup>212</sup>. Angesichts dessen konnte die im Spätmittelalter so oft verspottete Reichsacht schwer ins Gewicht fallen. Der Strukturwandel des Fürstentums lag darin, daß in einem früher unbekanntem Maße fiskalische Vorsorgen für die Fehdeführung getroffen werden mußten, oder daß in anderen Fällen ganz schlicht die Schulden eines Fürsten zum Frieden zwangen<sup>213</sup>. Wirklich verständlich aber wird die Autorität der Reichsgesetzgebung nur, wenn die neue Bedeutung der Schrift innerhalb des fürstlichen Herrschaftsausbaus berücksichtigt wird. Vereinfacht: Der ferne König konnte durch Missiven in einem Fürstentum präsent sein, und eine Reichsmatrikel konnte jeder Obrigkeit die konkreten Verpflichtungen für das Reich vor Augen führen.

Wir konstatieren zunächst nur den Einfluß der Reichsgesetzgebung und konstatieren weiterhin, daß dieser Einfluß kaum etwas mit dem historiographischen Alleskleber „Macht“ zu tun haben kann. Die Berücksichtigung außerstaatlicher Faktoren zur Erklärung dieser Entwicklung scheint geradewegs auf die Reformation herauszulaufen. Wenn wir aber diesen bequemen Weg nicht gehen können, weil unsere Quellen keinen Brennstoff bereit stellen, um der Konfessionalisierungsdebatte neues Feuer zu geben, dann sind wir zu zwei scheinbaren Umwegen gezwungen. Nicht auf spektakuläre Aktionen, nicht auf signifikante institutionelle Veränderungen müssen wir eingehen, sondern auf die leisen, die deswegen so leicht zu übersehenden Wandlungen des Zeitgeistes, wie sie sich im zeitgenössischen Konsens des allgemeinen Sprachgebrauchs spiegeln. Wir versuchen zum ersten, den Strukturwandel fürstlicher Herrschaft als Teil jener Veränderungen zu erfassen, die sich in dem veränderten Sprachgebrauch der Zeitgenossen für „Deutschland“ als Verschiebungen der verfassungsgeschichtlichen Tektonik abzeichnen. Die Hintergründe versuchen wir dann mit einem weiteren Umweg zu vermessen, der auf die Wandlung jenes Begriffes eingeht, der gleichermaßen in „deutschen landen“ und in „Teutschland“ enthalten ist.

<sup>211</sup> Bezeichnenderweise ist die Gesellenordnung von 1731 das einzige Gesetz, auf das sich der Reichstag noch einigen konnte, ein Gesetz, das in der spätmittelalterlichen Tradition der Gesinde- und Höchstlohnordnungen steht. Die neuerdings modisch gewordene Aufwertung der Reichsverfassung nach 1648 können wir nicht teilen. Das Vergnügen, unerforschte Akten auszuwerten, sollte nicht ungeprüft in das Vergnügen übergehen, die von den handfesten Ereignissen und vor allem: von fehlenden Ergebnissen der Reichstagssessionen ausgehenden älteren Forschungen zu widerlegen. – Zu den Bemühungen im ausgehenden 18. Jahrhundert um eine Reichskonstitution vgl. *Barbara Dölemeyer*, Kodifikationspläne in deutschen Territorien des 18. Jahrhunderts, in: *dies., Klippel*, (wie Anm. 12) 201–223, hier: 208 f.

<sup>212</sup> Vgl. *Schubert*, Umformung (wie Anm. 42) 238 f.

<sup>213</sup> Ebd. 236 ff.

## 6. Territorialstaatliche Landesordnungen als Ausdruck der inneren Vereinheitlichung deutscher Lande

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts verändert sich die hergebrachte Bezeichnung „deutsche lande“. Verbindlich wird, erstaunlich abrupt mit der Tradition brechend, die Einzahl „Teutschland“<sup>214</sup>. Die Annahme, daß dieser Wandel allein in der Konsequenz von Kaiser Maximilians Reichspropaganda begründet ist, nur einen Komplementärvorgang zur Entwicklung des Begriffs „Heiliges Römisches Reich deutscher Nation“ darstellt<sup>215</sup>, kann nicht ganz überzeugen. So stark konnte die Wirkung der gewiß meisterlichen maximilianischen Propaganda auch wieder nicht sein. Vielmehr müssen ergänzend innere Entwicklungen im Reich hinzutreten, welche die auf Mentalitäten zurückweisende Rezeption der Einzahl „Teutschland“ gegenüber dem hergebrachten „deutsche lande“ begünstigten. Als zu beweisende These sei vorab formuliert: Dieser Wandel liegt in jenem Prozeß begründet, der Landes- und Polizeiordnungen hervorbringt. Nicht die entsprechenden Gesetzestexte haben die innere Vereinheitlichung der „deutschen lande“ des Mittelalters herbeigeführt, sondern jene Konstellationen, welche die neue Form des territorialen Gesetzes ermöglichten. Aber gänzlich wollen wir das Selbstbewußtsein der Juristen, wonach sie den modernen Staat geschaffen hätten<sup>216</sup>, nicht erschüttern: Diese Landesordnungen haben eine solche innere Kohärenz – wie die Poeten wußten auch die Juristen um die Formen der Anregung, der Nachahmung, ja sogar des Abschreibens, – daß sie zu Normen gelangten, die in deutschen Landen bei aller territorialen Verschiedenheit eben doch tendenzielle Einheitlichkeit bedeuteten<sup>217</sup>. Wie etwa die Geschichte des „Gemeinen Kastens“ lehrt, war über alle territorialen und auch konfessionellen Unterschiede hinweg eine allenthalben gültige Norm der Armenversorgung geschaffen worden. Daß überall auch die gleichen Widerstände gegen diese Gemeinen Kästen begegnen, widerspricht nicht dem inneren Angleichungsprozeß deutscher Lande, sondern bestätigt ihn: Der gleiche Prozeß begegnet in protestantischen wie in katholischen Territorien<sup>218</sup>.

Die spätmittelalterlichen Landesordnungen seit 1446 hat Peter Moraw nach Verdichtungszonen des fortgeschrittenen Rechts im Reich aufgeschlüsselt<sup>219</sup>. Ein

<sup>214</sup> Schubert, König (wie Anm. 4) 239f. und 318f.; ders. Herrschaft (wie Anm. 10) 1f.

<sup>215</sup> Vgl. jetzt: Rainer A. Müller, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Anspruch und Bedeutung des Reichstitels in der Frühen Neuzeit (Eichstätter Hochschulreden 75, Regensburg 1990).

<sup>216</sup> Vgl. Karl Siegfried Bader, Die deutschen Juristen (Tübingen 1947). Wesentlich zurückhaltender allerdings die einzelnen Beiträge in: Roman Schnur (Hrsg.), Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates (Berlin 1986).

<sup>217</sup> Eindrückliche Beispiele bei Braasch, Landrechte (wie Anm. 103) 127 u.a.: Die Hennebergische Landesordnung von 1539 schöpft aus der reformierten Tiroler Landesordnung von 1526.

<sup>218</sup> Kreiker, Armut (wie Anm. 151) 43ff.

<sup>219</sup> Moraw, Landesordnungen (wie Anm. 6) 189ff.

solcher Ansatz wäre für das 16. Jahrhundert verfehlt. Der Entwicklungsausgleich, den Moraw ebenfalls in seine Untersuchung einbezog, hat im ganzen Reich seine Wirkung getan: Viele Themen der Landes- und Policeyordnungen in den einzelnen Territorien sind identisch; und identisch sind weitgehend auch die Lösungen. Das hatte seine spätmittelalterliche Vorgeschichte.

Das vielfältige Profil der spätmittelalterlichen Herrschaftswelt, vom Hochstift bis hin zur freiherrlichen Kleinherrschaft reichend, wurde im 16. Jahrhundert nicht entscheidend vereinfacht, obwohl das Aussterben so vieler Grafengeschlechter etwas mehr Übersichtlichkeit in die deutsche Herrschaftskarte gebracht hatte<sup>220</sup>. Innerhalb dieser Herrschaftswelt fanden seit dem Spätmittelalter ganz erhebliche Veränderungen statt, welche zwar noch nicht zu einer Gleichförmigkeit, aber doch zu einer bis dahin nicht bekannten Vergleichbarkeit wesentlicher Verfassungsinhalte führten. Wir benennen neben der bereits erwähnten Ämterverfassung die Durchsetzung der Bede mit damals noch überraschender Gleichförmigkeit und Gleichzeitigkeit um 1300<sup>221</sup>, wir benennen die allenthalben begegnenden Bemühungen um eine allgemeine Landessteuer im 15. Jahrhundert<sup>222</sup> sowie die Intensivierung der Behördenstruktur innerhalb der deutschen Herrschaftswelt in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts<sup>223</sup>.

Von dieser Vergleichbarkeit her gesehen, erscheint die deutsche Herrschaftswelt keineswegs in der bunten Artenvielfalt, wie sie in den Geschichtsatlanten suggeriert wird<sup>224</sup>. Die hierin entworfenen Karten sind in Mißachtung aller Abhängigkeits-, Beziehungs- und Hegemonialverhältnisse anachronistisch nach territorialer Zugehörigkeit gestaltet. Deswegen sind sie natürlich nicht unnütz, sie dürfen nur nicht in ihrer angeblichen Aussage einer territorialen Zerrissenheit überschätzt werden. Entdeckt wurde im 16. Jahrhundert, was das Kartenbild übermalt, ein die Herrschaft in neuer Art legitimierender Begriff. „Obrigkeit“ ist ein bezeichnenderweise erst um 1500 sich durchsetzendes Synonym für Herrschaft<sup>225</sup>. Mit diesem Begriff (das Wort ist zuvor nicht ganz unbekannt<sup>226</sup>) werden nunmehr alle Aufgaben fürstlichen Regiments einschließlich der Rechtssetzungskompetenz<sup>227</sup> zusammengefaßt. Und zur Obrigkeit gehört der „Untertan“<sup>228</sup>, ein

<sup>220</sup> Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 12.

<sup>221</sup> Ebd. 45 f.

<sup>222</sup> Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 255–260.

<sup>223</sup> Ebd. 232.

<sup>224</sup> Diese Problematik ist natürlich längst erkannt. Friedrich Uhlhorn, Zwei Untersuchungen über das Wesen der Geschichtskarte, in: HessJbLdG 8 (1958) 106–149, hier: 133 ff. Unbeschadet dieser Einschränkungen ist als große wissenschaftliche Leistung die von Andreas Birken bearbeitete Karte zu werten: Deutschland zur Zeit Karls IV., in: Josef Engel, Großer historischer Weltatlas. Bd. 2: Mittelalter (München 1979) 66a.

<sup>225</sup> Vgl. Kreiker, Armut (wie Anm. 151) 16 f.; Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 86.

<sup>226</sup> Otto Stolz, Die Urkunden über die Vergabung der landesfürstlichen Ämter in Tirol im 14. und 15. Jahrhundert, in: ArchivalZ 50/51 (1955) 371–390, hier: 379 zu Tiroler Dienstreversen 1467.

<sup>227</sup> Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 40; Merz, Fürst (wie Anm. 2) 144 f., 148, 150, 159. Vgl. Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 86. – In Bayern berief sich bereits in den 1440er Jah-

Begriff, der ebenfalls erst im 16. Jahrhundert an die Stelle des bis dahin gebräuchlichen „arme leute“<sup>229</sup> tritt.

Obrigkeit – das war kein von den Juristen geschaffener Begriff. Sein herrschaftslegitimierendes Profil erhielt er bereits – Nachwehen der konziliaren Bewegung des 15. Jahrhunderts – vor der Reformationszeit, als sich Theologen und Laien darin einig waren, daß ein Fürst vor allem Gottes Gebote in seiner Herrschaft erfüllen müsse. Darunter wurden (keineswegs durch die lutherische Lehre initiiert) spätestens seit der Augsburger Polizeiordnung von 1530 nicht mehr frommes Tun allein, sondern ganz konkret Erfüllung von Aufgaben wie Unterbindung des Fürkaufs oder des Wuchers verstanden<sup>230</sup>. Alle Obrigkeiten sind (interkonnessionell) vor die gleiche Verantwortung gestellt; sie sind nicht mehr wie noch im 15. Jahrhundert an vage Leitregeln wie gerechtes und damit Gott wohlgefälliges Regiment gebunden, sondern werden an der Erfüllung ganz konkreter Pflichten gemessen: „Zu erhaltung gebürlichs rechten und gerichtts, friddes und eynigkeit“<sup>231</sup>, zur Sicherung von „fridt, enicheit, guth ordnung und polickey“<sup>232</sup>.

Zu einem Zeitpunkt, da das Kartenbild eine große Zerrissenheit Deutschlands vortäuscht, findet im Inneren der einzelnen Herrschaften im 16. Jahrhundert ein Vereinheitlichungsvorgang statt, der leise vonstatten geht, aber tiefer wirkt als der sogenannte Nationalisierungsschub der deutschen Humanisten<sup>233</sup>. Ein Beispiel: In fast allen Territorien werden bis in die Sanktionen einander gleichende Bettelverbote erlassen, überall wettern Mandate gegen das „herrenlose Gesindel“ und greifen durchwegs zu der gleichen Begründung, der Denunziation des „Müßiggangs“<sup>234</sup>. Längst bevor Schiller die Einheit Deutschlands in der gemeinsamen Verantwortung auf die Kultur beschwor<sup>235</sup>, war diese Einheit in den Ordnungs-

ren Herzog Albrecht auf die „obrigkeit als der landesfürsten“, um den Erlaß von Landgebotten zu legitimieren. *Lieberich*, Anfänge (wie Anm. 12) 323.

<sup>228</sup> Vgl. *Schubert*, Herrschaft (wie Anm. 10) 85 f.

<sup>229</sup> *Jacob Grimm*, Deutsche Rechtsaltertümer 2 Bde. (Leipzig 41899) Bd. 1, 432 f., 478 ff.

<sup>230</sup> *Heinrich Richard Schmidt*, Die Ethik der Laien in der Reformationszeit, in: *Bernd Moeller* (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (SchrVRRefG 199, Gütersloh 1998) 333–370, bes. 352 ff.

<sup>231</sup> Kurkölnische Rechtsreformation 1538. Zit. nach *Chmurzinski*, Rechtsreformation (wie Anm. 50) 134.

<sup>232</sup> Ravensberg 1535. Zit. nach *Angermann*, Volksleben (wie Anm. 191) 106.

<sup>233</sup> Vgl. zuletzt: *Winfried Schulze*, Interpretationen, Stufen und Alternativen politischen Gemeinschaftsbewußtseins in der Frühen Neuzeit. Österreichische Gesamtstaatsidee und ständische Versammlungen im sechzehnten Jahrhundert, in: *Marco Bellabarba, Reinhard Stauber* (Hrsg.), Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna (JbItalDtHistInst-Trient Beiträge 9, Berlin, Bologna 1999) 147–166, bes. 150 f.; *Dieter Mertens*, Nation als Teilhabeverheißung: Reformation und Bauernkrieg, in: *Dieter Langewiesche, Georg Schmidt* (Hrsg.), Förderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg (München 2000) 115–134, hier: 125.

<sup>234</sup> *Schubert*, Mobilität (wie Anm. 127) 148 ff.

<sup>235</sup> *Klaus Manger*, „Klassik“ als nationale Normierung? in: *Langewiesche, Schmidt*, Nation (wie Anm. 233) 265–292, bes. 275 und 289.

vorstellungen der Gesetzgebung gegeben. Ein Beispiel: Die sachsen-weimarischen Armenordnungen und Waisenhausregelungen unterschieden sich in nichts von denen anderer deutscher Territorien<sup>236</sup>.

## 7. Die frühneuzeitliche Territorialisierung des spätmittelalterlichen Landes

Nur unvollkommen ist der Wandel von der Mehrzahl „deutsche lande“ zur Einzahl „Teutschland“ durch einen innerherrschaftlichen Angleichungsprozeß erklärt. Ergänzend ist der bereits angekündigte weitere Umweg nötig, nämlich die frühneuzeitliche Territorialisierung des Begriffes „Land“ zu erhellen<sup>237</sup>. „Land“ ist zunächst ein unpolitischer Raumbegriff, der aber für die Rechtsgebräuche und das Rechtsverständnis im Spätmittelalter noch den Bezugsrahmen bildete<sup>238</sup>, weil er mit dem „landsgebrauch“<sup>239</sup>, mit der „landsit“<sup>240</sup> eine zunächst noch nicht territorial bezogene Identifikation umschloß.

Der zentrale Begriff des Landes, wie er in der Bezeichnung „deutsche lande“ den Zeitgenossen als räumliche Orientierung erscheint<sup>241</sup>, kann in keiner mittelalterlichen Geschichtskarte erfaßt werden; denn er bezeichnet – am eindrücklichsten in der Paarformel „Land und Leute“<sup>242</sup> – personal orientierte Lebensräume. Ein erfahrener Stadtschreiber erklärt 1515 über (Schwäbisch) Hall, er

<sup>236</sup> *Stefan Wolter*, „Bedenket das Armuth“. Das Armenwesen der Stadt Eisenach im ausgehenden 17. und im 18. Jahrhundert (Diss. masch. Göttingen 1999).

<sup>237</sup> *Klaus Graf*, Das „Land“ Schwaben im späten Mittelalter, in: *Peter Moraw* (Hrsg.), Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter (ZHF Beiheft 14, Berlin 1992) 127–164. – Zum lange in der Forschung wirksamen Landesbegriff Otto Brunners vgl. ebd. 157 ff. und *Schubert*, Herrschaft (wie Anm. 10) 59 f., 96.

<sup>238</sup> *Ernst Schubert*, Der rätselhafte Begriff „Land“ im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Concilium medii aevi* 1 (1998) 15–28.

<sup>239</sup> DtRWb 8, Sp. 348 f. und 402 f.

<sup>240</sup> *Schubert*, Herrschaft (wie Anm. 10) 61.

<sup>241</sup> Vgl. nur das Wortverständnis vom „Ausländer“ noch bis in das 16. Jahrhundert hinein: *Ernst Schubert*, Der Fremde in den niedersächsischen Städten des Mittelalters, in: *NdsächsJb* 69 (1997) 1–44, hier: 7. – Die Territorialisierung des Landes zeigt sich auch darin, daß der „Ausländer“ nicht mehr derjenige ist, der außerhalb des Stammgebietes lebt. Für den um 1570 schreibenden Mindener Chronisten Heinrich Piel gebührt das Adjektiv „ausländisch“ allen, die nicht „unsere landsleute“, die nicht Untertanen des Hochstifts Minden sind. *Gerhard Diehl*, Exempla für eine sich wandelnde Welt. Studien zur norddeutschen Geschichtsschreibung im 15. und 16. Jahrhundert (VeröffInstHistLdforschUnivGöttingen 38, Bielefeld 2000) 147.

<sup>242</sup> *Graf*, Schwaben (wie Anm. 237) 130 ff. Vgl. auch *Helmuth Stabeder*, Zum Ständebegriff im Mittelalter, in: *ZBayerLdG* 35 (1972) 523–570, bes. 554–558; *Claudius Sieber-Lehmann*, Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft (VeröffMPIG 116, Göttingen 1995) 166 f.

wisse, „daß diese Stadt am Kochen, ob sie aber in Franken oder Schwaben gelegen, wiss er nit“<sup>243</sup>.

Weil „Land“ nicht in Grenzen fixiert ist<sup>244</sup>, unterliegt es historischen Wandlungen, weist keineswegs auf ethnische Kontinuitäten zurück, so sehr diese auch im Zeitalter des Humanismus gesucht wurden. Westfalen, von Werner Rolevinck in seiner Stammeseigentümlichkeit beschworen<sup>245</sup>, hat sich erst im späten 11. Jahrhundert als eigene Raumbezeichnung von Sachsen abgespalten, als der Adel die spezifisch sächsische Opposition gegen das salische Königtum nicht mittragen wollte<sup>246</sup>.

Das Landesbewußtsein war sogar innerhalb des von ihm umschlossenen Stammesbewußtseins wandelbar<sup>247</sup>. Zürich, einst einer der Hauptorte des alemannischen Stammes, zählt sich seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert nicht mehr zu Schwaben; es beginnt jetzt die Zeit eines eigenständigen, die Bundesglieder einbindenden eidgenössischen Bewußtseins<sup>248</sup>. Und am Ende des 15. Jahrhunderts sind sich im alten Schwaben die „Kuhschweizer“ und „Sauschwaben“, wie sie sich gegenseitig beschimpfen, spinnefeind geworden<sup>249</sup>.

Ein so auslegungsfähiger Begriff wie „Land“ mußte angesichts des tiefgreifenden Wandels der fürstlichen Herrschaft unter Veränderungsdruck geraten. Aber auch hier verweigern wir uns zunächst noch der vorschnellen Interpretation: Territorialisierung. Diese gehört erst – was wir noch darzulegen haben – dem 16. Jahrhundert an. Der folgende Fall mag die Grauzone der Übergänge erhellen. 1461 hielt Ludwig der Reiche von Bayern-Landshut dem Markgrafen Albrecht Achilles im Streit um die Ausdehnung des kaiserlichen Landgerichts Nürnberg zornig entgegen, der Herr von Ansbach und Bayreuth habe gar kein Land („das er kein land habe“); wenn er aber glaube, ein solches zu besitzen, so solle er doch dessen Namen nennen („ob er aber vermaine ain lande zu haben, so were billich das er benennet, wie das hieß“)<sup>250</sup>. Eine treffende Bemerkung. Dem Mittelalter galt die Aussage von Namen sehr viel. Man wußte, daß Namen wie Bayern, Franken, Sachsen und Schwaben viel tiefer in die Geschichte hineinreichten als meist von Burgen abgeleitete Herrschaftsnamen wie Württemberg oder Burggraftum

<sup>243</sup> *Gerd Wunder*, Die Bürger von Hall (Sigmaringen 1980) 14. – Daß es auch ansonsten keine Grenzen zwischen Franken und Schwaben gab, belegt *Merz*, Fürst (wie Anm. 2) 32.

<sup>244</sup> Vgl. *Merz*, Fürst (wie Anm. 2) 32 f.

<sup>245</sup> *Werner Rolevinck*, De laude antiquae Saxoniae nunc Westphaliae dictae, hrsg. von *Hermann Bücker* (Münster 1953).

<sup>246</sup> *Schubert*, Geschichte (wie Anm. 117) 266.

<sup>247</sup> Vgl. *Graf*, Schwaben (wie Anm. 237) 131.

<sup>248</sup> *Karl Mommsen*, Eidgenossen, Kaiser und Reich: Studien zur Stellung der Eidgenossen innerhalb des heiligen römischen Reiches (Basler BeitrGwiss 72, Basel 1958) 9 f.

<sup>249</sup> *Helmut Maurer*, Schweizer und Schwaben. Ihre Begegnung und ihr Auseinanderleben am Bodensee im Spätmittelalter (Konstanzer Universitätsreden 136, Konstanz 1983). Vgl. *Graf*, Schwaben (wie Anm. 237) 135 f.

<sup>250</sup> *Ernst Schubert*, Albrecht Achilles, Markgraf und Kurfürst von Brandenburg (1414–1486), in: *Fränkische Lebensbilder* 4 (1971) 130–172, hier: 159. Vgl. zum politischen Hintergrund *Ettelt-Schönewald*, Kanzlei (wie Anm. 18) 1, 27 ff.

Nürnberg. Daß 1235 der Welfe Otto das Kind nur mit einem Herzogtum Braunschweig-Lüneburg belehnt wurde, hatte erhebliche Konsequenzen. Der Name trennte die Welfen von dem angestammten sächsischen Land. Die Bezeichnung Sachsen konnte elbaufwärts wandern<sup>251</sup>.

Die Polemik Ludwigs des Reichen belegt, daß immer noch eine alte Auffassung vom „land“ lebte; es war eine Polemik gegen einen Nachbarn, der „land“ mit „Gebiet“ gleichsetzen wollte. Für den Sachsenspiegel hatte es einst nur vier deutsche Länder gegeben: „iewelk dudisch lant hevet sinen palenzgreven: Sassen, Beiern, Vranken unde Swaven“<sup>252</sup>. Schon hundert Jahre später ist aber bereits zu erkennen, daß über die Paarformel „Land und Leute“ auch ein lokaler Gerichtsbezirk als „Land“ bezeichnet werden kann<sup>253</sup>. Und im ausgehenden 15. Jahrhundert kann selbst das Wallis und die Waadt „Land“ heißen<sup>254</sup>.

Bis auf wenige Ausnahmen ist „Land“ trotz seiner Übertragbarkeit auf Gerichtsbezirke eines noch nicht: Synonym für ein fürstliches Herrschaftsgebiet. Die Ausnahmen betreffen die innerhalb der deutschen Lande auf dem Weg zur Staatlichkeit am weitesten fortgeschrittenen Lande am Niederrhein. König Siegmunds Urkunde von 1422, die sich (was schon den Zeitgenossen als bemerkenswert auf fiel) um eine Aufzählung aller Lande bemühte, nannte dabei auch Jülich und Geldern<sup>255</sup>. Die Erosion des alten Landesbegriffs zeigt sich weiterhin darin, daß 1403 vom „Land des Erzbischofs zu Salzburg“ gesprochen werden konnte<sup>256</sup>, daß der Bischof von Würzburg seit Ende des 15. Jahrhunderts seine Diözese (nicht sein Hochstift) als „Land“ bezeichnete<sup>257</sup>.

Von einer Territorialisierung des Landes kann gesprochen werden, wenn in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts „Schwaben“ und „Württemberg“ austauschbar werden können<sup>258</sup>. Aber noch im 16. Jahrhundert bezeugen Geschichtsschreiber, wie stark das alte Landesbewußtsein sein konnte<sup>259</sup>. Um 1570 ist für Heinrich Piel das „Sassenland“ ebenso ein Leitbegriff seiner Chronik<sup>260</sup> wie ein halbes Jahr-

<sup>251</sup> Schubert, Land (wie Anm. 237) 21 f.

<sup>252</sup> Sachsenspiegel Landrecht. III. 53.1. Karl August Eckhardt (Hrsg.), Das Landrecht des Sachsenspiegels (Germanenrechte 14, Göttingen 1955) 125.

<sup>253</sup> Schubert, Land (wie Anm. 237) 21. – In diesen Zusammenhang gehört, daß Frankfurter Schöffen und bäuerliche Zentgrafen 1303 am Bornheimer Berg „daz lantrecht sprechen solen“. Ebel, Geschichte (wie Anm. 114) 51. Aufschlußreich ist die Terminologie im Hochstift Basel. Die „placita“, die grundherrschaftlich gebundene Dinggerichte etwa der Propstei Münstertal können französisch „plaid“, „pled général“ und auf deutsch „Landtag“, „Landgericht“ heißen. Bühler, Gewohnheitsrecht (wie Anm. 106) 157 f.

<sup>254</sup> Sieber-Lehmann, Nationalismus (wie Anm. 242) 166.

<sup>255</sup> Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 1.

<sup>256</sup> Wilhelm Braunneder, Die Territorialstrukturen im süddeutsch – österreichischen Raum, in: Chittolini, Willoweit, Territorialstrukturen (wie Anm. 21) 31–52, hier: 40.

<sup>257</sup> Merz, Fürst (wie Anm. 2) 142 f.

<sup>258</sup> Graf, Schwaben (wie Anm. 237) 142. – Ein analoger Vorgang ist für „Franken“ nicht nachweisbar. Merz, Fürst (wie Anm. 2) 31 f.

<sup>259</sup> Diehl, Exempla (wie Anm. 241) 208 ff.

<sup>260</sup> Ebd. 148 ff.

hundert zuvor für Gallus Öhem, der zu „loub und eren dem Schwaben land“ schrieb<sup>261</sup>.

Die Einzahl „Teutschland“ konnte nur entstehen, weil der im Plural „deutsche lande“ enthaltene Begriff des „Landes“ territorialisiert worden war. Mit der Entwicklung der Grenze<sup>262</sup> erst siegt das Territorium des 16. Jahrhunderts über den ungeschlossenen Raumbegriff des spätmittelalterlichen Landes. Dieser Prozeß konnte aus der Perspektive der Ämter bereits dargestellt werden<sup>263</sup>. Es handelte sich dabei gewissermaßen um die äußeren Bedingungen – erst über die Grenzen der Außenämter entstand die Flächendefinition des Territoriums –, denen aus der Perspektive der fürstlichen Gebotsgewalt die inneren Bedingungen zur Seite gestellt werden müssen. Erst letztere schaffen die Voraussetzungen für eine landesherrliche Gesetzgebung<sup>264</sup>. Als Beleg diene, um die Beziehung zu den Landesordnungen mit ihren Sanktionen nicht aus den Augen zu verlieren, das Beispiel der Landesverweisungen im Zuge der Gegenreformation; diese zogen die Konsequenz aus dem im Augsburger Religionsfrieden sinngemäß formulierten und von der zeitgenössischen Rechtswissenschaft sprachlich komprimierten Prinzip: *cuius regio eius et religio*<sup>265</sup>. Was die Fürsten der Gegenreformation praktizierten, ist von der Sache her nur eine Weiterentwicklung der spätmittelalterlichen Landes- bzw. Stadtverweisung<sup>266</sup>. Das Neue zeigt sich aber darin, daß anstelle einer unstaatlich definierten Landesverweisung „über die vier Wälder“ nunmehr der Abzug aus einem in politischen Grenzen eingefassten Territorium verlangt wurde. Die „vier Wälder“ bezeichneten einen Erfahrungsraum, was durchaus auch im wörtlichen Sinne verstanden werden sollte, nämlich den innerhalb der mittelalterlichen Mobilität noch als „Heimat“ zu erfahrenden, zu erwandernden Raum. Dieser war nur durch Konsens, durch gemeinsame „Erfahrung“ der Menschen abgesteckt<sup>267</sup>. Die Abzugsforderung während der Gegenreformation aber bezog sich auf einen durch obrigkeitliche Setzung – wiederum im wörtlichen Sinne zu verstehen – „definierten“ Raum. Und damit korrespondiert, daß im Verlauf des 16. Jahrhundert der Begriff „Vaterland“ für ein begrenztes Territorium gebraucht werden kann<sup>268</sup>. Die territoriale Verengung des ungeschlossenen Begriffs „Land“ hatte auch mentalitätsgeschichtliche Folgen.

<sup>261</sup> Graf, Schwaben (wie Anm. 237) 153.

<sup>262</sup> Vgl. Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 5 f.; ders., Umformung (wie Anm. 42) 209 ff.

<sup>263</sup> Ebd. 209–211, 214.

<sup>264</sup> Ebd. 223 f.

<sup>265</sup> Ernst Schubert, Gegenreformationen in Franken, in: Ernst Walter Zeeden (Hrsg.), Gegenreformation (Wege der Forschung 311, Darmstadt 1973) 222–269, hier: 257 ff. Vgl. Andreas Blauert, Das Urfehdewesen im deutschen Südwesten im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (Frühneuzeit Forschungen 7, Tübingen 2000) bes. 145–152.

<sup>266</sup> Renate Blickle, Das Land und das Elend. Die Vier-Wälder-Formel und die Verweisung aus dem Land Bayern, in: Wolfgang Schmale, Reinhard Stauber (Hrsg.), Menschen und Grenzen in der frühen Neuzeit (Berlin 1998) 131 ff.

<sup>267</sup> Mittelalterliche Mobilität und „Erfahrung“: Ernst Schubert, Fahrendes Volk im Mittelalter (Bielefeld 1996) 29 ff.

<sup>268</sup> Vgl. oben zu Anm. 279 f.

## 8. Landesordnung und Landesvater

Hinter dem Begriff Landesordnung, wie er im 16. Jahrhundert gebraucht wurde<sup>269</sup>, steht die Umformung, die Territorialisierung des mittelalterlichen Begriffs „land“. Jetzt kann ein Fürst behaupten, ein Gesetz diene „unsern landen und lüden zu wolhart, nutz ... und gedeihen“<sup>270</sup>. Die herkömmlichen Landrechte werden in die Gebiets Herrschaft integriert<sup>271</sup>. Das liegt auf der Hand: Das Gesetz, welchen Namen es auch immer trägt, „reformatio“ etwa oder „Landesordnung“, bezieht sich auf einen räumlichen Geltungsbereich; das aber widerspricht dem nie in klare Grenzen zu fassenden ungeschlossenen Land. Einen analogen Fall der Territorialisierung des Landesbegriffs sehen wir in der erst um 1600 aufkommenden Ehrung des Fürsten als Landesvater<sup>272</sup>. Hinter dieser Ehrung der „Obrigkeit im Vaterstand“ (Paul Münch) verbirgt sich: Der Landesvater ist die Obrigkeit in einem Territorium. Eine solche Vorstellung liegt dem Spätmittelalter völlig fern.

Die spätmittelalterliche Geschichtsschreibung belehrt, wie weit der Weg zum Landesvater zwischen 1400 und 1600 war. Es gibt im Spätmittelalter zwar ein Landes-, aber kein „territorialstaatliches Bewußtsein“<sup>273</sup>. Selbst Peter von Durburg, der im Ordensland um 1325 eine Geschichtsdarstellung zur Rechtfertigung des Heidenkrieges verfaßt, beruft sich nicht auf den Staat des Hochmeisters, sondern auf das Land, nennt sein Werk: „Chronicon terre Prussie“<sup>274</sup>. Johannes Rothes, bis 1409 reichendes Chronicon Thuringicum ist als Chronik von Eisenach zu charakterisieren<sup>275</sup>, und die 1429 abgeschlossene „Düringische Chronik“ des Bruno von Teutleben und vor allem die 1421 fertiggestellte „Thüringische Weltchronik“ wiederum des Johannes Rothe zeigen: Das Land, und die dieses Land prägenden großen Adelsfamilien, die Grafen von Gleichen, von Henneberg, von Schwarzburg stehen neben den Wettinern im Mittelpunkt<sup>276</sup>.

Im Gegensatz zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung sehen wir, daß diejenige, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts entsteht, das Territorium durchaus als ihren Gegenstand ansehen kann<sup>277</sup>; am bemerkenswertesten wohl die

<sup>269</sup> DtRWb 8, Sp. 530 ff.

<sup>270</sup> Kurkölnische Rechtsreformation 1538. Zit. nach *Chmurzinski*, Rechtsreformation (wie Anm. 50) 134. Zur Berufung auf „Lanndt und Leut“ in österreichischen Landesordnungen vgl. *Brauneder*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 111.

<sup>271</sup> *Stolz*, Land (wie Anm. 81) 23.

<sup>272</sup> *Paul Münch*, Die „Obrigkeit im Vaterstand“. Zur Definition und Kritik des Landesvaters während der Frühen Neuzeit, in: *Elger Blübm* (Hrsg.), Hof, Staat und Gesellschaft in der Literatur des 17. Jahrhunderts (Daphnis 11, Amsterdam 1982) 15–40. Vgl. DtRWb 8, Sp. 667.

<sup>273</sup> Das unterstellt zum Beispiel *Mommsen*, Eidgenossen (wie Anm. 248) bes. 11.

<sup>274</sup> *Hans Patze*, Mäzene der Landesgeschichtsschreibung im späten Mittelalter, in: *ders.* (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter (VortrForsch 31, Sigmaringen 1987) 331–370, hier: 352–356.

<sup>275</sup> Ebd. 365.

<sup>276</sup> *Volker Honemann*, Johannes Rothe und seine „Thüringische Weltchronik“, in: *Patze*, Geschichtsschreibung (wie Anm. 274) 497–522.

<sup>277</sup> Vgl. dazu *Diehl*, Exempla (wie Anm. 241) 273 ff.

Würzburger Bischofschronik des Archivars Lorenz Fries, die – anders als der Titel vorgibt – genaugenommen eine Geschichte des Hochstifts ist<sup>278</sup>. Im gleichen Verständnis sprechen auch die Würzburger Stände seit etwa 1550 von dem Würzburger Stift als ihrem „vatterland“<sup>279</sup>. Wie Lorenz Fries empfinden auch der in den 1560er Jahren schreibende Chronist Johann Oldecop das Hochstift Hildesheim oder der etwas jüngere Heinrich Piel das Hochstift Minden als ihr „vaterland“<sup>280</sup>.

Die Veränderung des Begriffshorizontes der Chronisten deutet an, wie weit der Weg vom „natürlichen Herrn“ des Spätmittelalters zum frühneuzeitlichen „Landesvater“ war. Der Landesvater des ausgehenden 16. Jahrhunderts setzt erstens die frühneuzeitliche Territorialisierung des mittelalterlichen Verständnisses von Land voraus und zweitens eine auf den Fürsten konzentrierte Gewalt der väterlichen Autorität. Beides war ohne die Entwicklung vom Gebot zum Gesetz für das Territorium nicht zu denken. Durch sie erst wird der Weg zum Flächenstaat eingeleitet<sup>281</sup>. Oder anders formuliert: Zum Landesvater gehört die Landesordnung.

Die aufschlußreiche Begriffsentwicklung „Landesvater“ hat die Forschung lange nicht beachtet, wahrscheinlich weil sie hier nur eine Variante des spätmittelalterlichen „Landesherrn“ sah. Nur hat es diesen Landesherrn im Spätmittelalter gar nicht gegeben; er ist eine von den Quellen kaum gedeckte Weiterführung des lange wirksamen verfassungsgeschichtlichen Konstrukts der Landesherrschaft<sup>282</sup>. Die Benennung eines Fürsten erfolgte zumeist nach seinem Titel „Herzog“, „Landgraf“ oder schlicht „Fürst“. Es fiel auf – wir zitieren die Ausnahme von der Regel –, wenn Herzog Friedrich IV. als Tiroler Landesherr erstmals den Titel „lanndsfürst“ führte – eine Titulatur, die gegen seinen aufsässigen Adel gerichtet war<sup>283</sup>. Oswald von Wolkenstein singt: „Mein lanndsfürst, der ist mir gram.“<sup>284</sup>

<sup>278</sup> Lorenz Fries, *Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495*, hrsg. von Ulrich Wagner und Walter Ziegler, Bde. 1–3 und 6 (Würzburg 1992–1999).

<sup>279</sup> Ernst Schubert, *Die Landstände des Hochstifts Würzburg* (VeröffGesFränkG IX/23, Neustadt a. d. Aisch 1967) 123.

<sup>280</sup> Diehl, *Exempla* (wie Anm. 241) 208 bzw. 147.

<sup>281</sup> Selten nur wird die Frage des Geltungsbereichs von Landesordnungen in Grenzgebieten überhaupt erwogen. Eine Ausnahme bildet die bayerische Landesordnung von 1533: „new Ordnung unnd Lanndpot Imm Fürstenthumb Obern und Nidern Bairn mit etlichnn anstössern zum tail verglichen.“ Leutenbauer, *Delikt* (wie Anm. 59), 59.

<sup>282</sup> Zu dieser Begriffsbildung, die in manchen Forschungen durch einen angeblichen Gegensatz zur ebenso konstruierten „Landeshoheit“ vollends im Definitionsnebel verschwand, vgl. Schubert, *Herrschaft* (wie Anm. 10) 55 f. Eine andere Sicht verfolgt: Erwin Riedenaier (Hrsg.), *Landeshoheit. Beiträge zur Entstehung, Ausformung und Typologie eines Verfassungselements des römisch-deutschen Reiches* (StudBayerVerfSozG 16, München 1994). Vgl. dazu Merz, *Fürst* (wie Anm. 2) 16 ff. Das DtRWb 8, Sp. 462 f. kennt für „Landesherrschaft“ nur wenige Belege, die aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammen und notiert (Sp. 465) für „Landeshoheit“ neben Belegen aus dem 18. Jahrhundert nur einen für das 17. Jahrhundert.

<sup>283</sup> Anton Schwob, *Landherr und Landesherr im spätmittelalterlichen Tirol*. Oswalds von Wolkenstein Ständepolitik, in: Hans-Dieter Mück, Ulrich Müller (Hrsg.), *Gesammelte Vorträge der 600-Jahrfeier Oswalds von Wolkenstein*. (Seis am Schlern 1977) (Göppinger-ArbvGermanistik 206, Göppingen 1978) 3–38, hier: 5.

<sup>284</sup> Ebd.

Daß der Herzog seinem Titel eine durchaus rechtliche Qualität geben wollte, zeigt die Urfehdeurkunde, zu der sich 1427 der Wolkensteiner gegenüber seinem „rechten natürlichen Herren und Landesfürsten“ verstehen mußte<sup>285</sup>. Erst im Verlauf des 15. Jahrhunderts werden die Belege für „landfürst“ etwas häufiger<sup>286</sup>.

Vom „rechten natürlichen Herren“ hatte der Urfehdebrief Oswalds gesprochen. Das war die damals übliche Wendung<sup>287</sup>, wobei „rechter herr“ die häufigste Bezeichnung blieb<sup>288</sup>, die bisweilen durch „natürlicher herr“ variiert wurde. Gemeint war damit in beiden Fällen: der legitime Erbe der Herrschaft<sup>289</sup>. In Tirol lehnen 1443 auf dem Landtag zu Meran die Stände die Vormundschaft Friedrichs III. über seinen Neffen Siegmund ab und wollen den jungen Fürsten zum Herrscher: „der sey ir rechter herr“, und wolle er auf sein Land verzichten, „so mag er das geben dem kunig, den Swiczern oder dem teuffel oder seiner muter“<sup>290</sup>.

Der Begriff des „natürlichen Herrn“ hatte für den Menschen je nach seinem Stand ganz verschiedene Inhalte; der Fürst konnte etwa dem Bürger als Stadtherr, dem Bauern als Leibherr, dem Adeligen als Lehnsherr begegnen. In solcher Vielfalt erscheinen die Abhängigkeitsformen – selbst die Stellung des Fürsten als Stadtherr ist von Landstadt zu Landstadt verschieden –, daß der Begriff Untertan für das späte Mittelalter erkenntnishindernd ist<sup>291</sup>. Die Huldigung gegenüber einem neuen Landesherrn begründet kein Untertänigkeitsverhältnis, sondern eine Versicherung der Treuepflichten nach Maßgabe der bestehenden Rechtsverhältnisse<sup>292</sup>. Wenn aber die frühneuzeitliche Obrigkeit, nicht mehr im Verständnis des „natürlichen Herrn“ handelnd, mit ihren Gesetzen auf den Untertanen zielte, dann mußte sie eine Vorstellung von der allgemeinen Gültigkeit eines Gesetzes

<sup>285</sup> Ebd. 18.

<sup>286</sup> DtRWb 8, Sp. 392.

<sup>287</sup> Vgl. DtRWb 8, Sp. 392.

<sup>288</sup> Richard Laufner, Die Ausbildung des Territorialstaates der Kurfürsten von Trier, in: Hans Patze (Hrsg.), Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert, 2 Bde. (VortrForsch 13 und 14, Sigmaringen 1970) Bd. 2, 127–147, hier: 128.

<sup>289</sup> Ob sich in der Reichskirche andere Bezeichnungen ausbildeten, ist bisher noch nicht untersucht worden. Laufner, Ausbildung (wie Anm. 288) 127 macht auf die Wendung „eyn herre und voyt“ von Trier aufmerksam.

<sup>290</sup> Druck: Wilhelm Baum, Die Anfänge der Tiroler Adelsopposition gegen König Friedrich III., in: Der Schlern 59 (1985) 579f., hier: 600.

<sup>291</sup> Wie etwa beim Gebrauch des Wortes „territorium“ kann auch in diesem Fall die Quellsprache täuschen. Wenn in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bayerische Herzöge (wie auch bereits Pfalzgraf Ludwig III. [vgl. Anm. 2]) von „unser untertan und getruwen“ sprechen (Ettelt-Schönewald, Kanzlei [wie Anm. 18] 1, 61), dann meinen sie nicht den Komplementärbegriff zur im 16. Jahrhundert begründeten Obrigkeit, sondern die Lehnübersetzung des „subditus“ der lateinischen Rechtssprache, wie die Gleichsetzung von Untertan und Getreuer belegt, die Gleichsetzung mit einer zentralen Wertvorstellung des Lehnswesens. Vgl. zur Begriffsgeschichte von „Untertan“ vorläufig Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 84–87. Den „treuen Untertan“ gibt es übrigens erst seit dem 19. Jahrhundert.

<sup>292</sup> André Holenstein, Die Huldigung der Untertanen: Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800) (QForschAgrarG 36, Stuttgart 1991).

haben<sup>293</sup>. Und diese Vorstellung konnte nicht aus der Tradition der Herrschaft selbst stammen. Aber jedermann stand im ausgehenden Mittelalter die Regelung urbaner Lebenswelten vor Augen, die Wirkung der städtischen Statuten, die für alle Bürger galten<sup>294</sup>. Deshalb suchen wir das Vorbild der Verallgemeinerung des Rechts in den Städten<sup>295</sup>. Das Fürstentum lernte, eine alte, aber oft vergessene Erkenntnis, in der frühen Neuzeit von der Stadt die Technik der Gesetzgebung<sup>296</sup>. Ein Beispiel: Die Jülicher Landesordnung von 1518 ist eine Kompilation aus den städtischen Statuten von Köln und Aachen<sup>297</sup>. Aber nicht nur Gesetzestechnik und Inhalte wurden übernommen: Das Prinzip des gemeinen Nutzens kannte zwar schon das spätmittelalterliche Fürstentum<sup>298</sup>, aber erst im 16. Jahrhundert rückt dieser Leitbegriff städtischer Statuten<sup>299</sup> in den Mittelpunkt der landesherrlichen Gesetzgebung<sup>300</sup>. Im 17. Jahrhundert kann er dann, was zuvor durchaus angelegt, aber nicht dergestalt formuliert worden war, als Schutz der „tumpen Untertanen“ verstanden werden<sup>301</sup>.

Wie jedes Lernen bedurfte auch das des Fürstentums nicht nur der Aufnahmebereitschaft, sondern auch der Aufnahmefähigkeit. Wie konnte das Prinzip der Verallgemeinerung des Rechts aus der Enge, und damit der dichtereren Kommunikation der Stadt in die Weiten des Fürstentums übertragen werden?

<sup>293</sup> Jürgen Schlumbohm, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: GuG 23 (1997) 647–663. Bedenkenswerte Thesen zur Wirkung frühneuzeitlicher Gesetze: André Holenstein, Die Umstände der Normen – die Normen der Umstände. Policyordnungen im kommunikativen Handeln von Verwaltung und lokaler Gesellschaft im Ancien Régime, in: Härter, Policey (wie Anm. 9) 1–46, hier: 39 ff. – Instruktive Fallbeispiele: Michael Frank, Exzeß oder Lustbarkeit? Die policeyliche Reglementierung und Kontrolle von Festen in norddeutschen Territorien, in: ebd. 149–178, hier: 164 ff.

<sup>294</sup> Vgl. Wolf, Gesetzgebung (wie Anm. 15) bes. 610 ff.

<sup>295</sup> Wilhelm Janssen, Städtische Statuten und landesherrliche Gesetze im Erzstift Köln und im Herzogtum Kleve (1350–1550), in: Giorgio Chittolini, Dietmar Willoweit (Hrsg.), Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland (Berlin 1992) 271–294. Vgl. Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 76 f.

<sup>296</sup> Das erkannte bereits Willi Varges, Die Wohlfahrtspflege in den deutschen Städten des Mittelalters, in: PreußJbb 81 (1895) 250–318, hier: 250 f.

<sup>297</sup> Ebd. 251.

<sup>298</sup> Schubert, Herrschaft (wie Anm. 10) 83.

<sup>299</sup> Rainer Driever, Obrigkeitliche Normierung sozialer Wirklichkeit. Die städtischen Statuten des 14. und 15. Jahrhunderts in Südniedersachsen und Nordhessen (Göttinger-ForschLdG 2, Bielefeld 2000) 31 ff.

<sup>300</sup> Schlosser, Rechtsgewalt (wie Anm. 12) 26 und 45 ff.; von Friedeburg, Nutz (wie Anm. 145) bes. 32 ff. und 43 ff.: Mit dem Leitbegriff des Gemeinen Nutzens kann die Gesetzgebung als Disziplinierung begründet werden; denn das „widerspenstige geschlecht der welt ... will alle zeit im zaum gehalten sein und in forcht des straff erzogen“ werden. Ebd. 43.

<sup>301</sup> Karin Plodeck, Zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der absolutistischen Polizei- und Landesordnungen, in: ZbayerLdG 39 (1976) 79–126, hier: 99.

## 9. Deutsche Sprache, Papier und Buchdruck: Die kulturellen Voraussetzungen der Landesordnungen

Trivial sind folgende Feststellungen: Die Landesordnungen sind auf deutsch abgefaßt, und sie werden durch den Druck verbreitet. Was aber bis zur Trivialität selbstverständlich erscheint, bedurfte doch historischer Entwicklungen, die im Spätmittelalter angelegt waren; dabei geht es konkret um den Aneignungsprozeß kultureller Gegebenheiten durch die fürstliche Herrschaftspraxis. Deren spätmittelalterliche Verschriftlichung<sup>302</sup> hatte unvermeidlich bewirkt, daß die deutsche Sprache das Lateinische als „Amtssprache“ zu ersetzen begann<sup>303</sup>. Im Verlauf des 14. Jahrhunderts wird das Deutsche das Latein in den fürstlichen Kanzleien fast völlig verdrängen.

Deutsche Sprache: Wir können hier nur beiläufig darauf hinweisen, daß das Deutsch des frühneuzeitlichen Mandatenstils einer eigenen literaturgeschichtlichen Untersuchung wert wäre. Dieses Deutsch ist syntaktisch durchsichtiger, ist sprachlich klarer geworden als die spätmittelalterliche Kanzleisprache<sup>304</sup>. Es genüge an dieser Stelle eine Alltagserfahrung akademischer Lehre: Die Vorlage eines spätmittelalterlichen deutschen Textes, zum Beispiel der ältesten Übersetzung der Goldenen Bulle<sup>305</sup>, reicht, um die Studenten reumütig nach lateinischen Quellen verlangen zu lassen. Mit der Vorlage von Landesordnungen würde sich ein solcher didaktischer Effekt nicht einstellen. Das liegt nicht zuletzt daran, daß selbst die Kanzleien kleinerer Reichsstände im Verlauf der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts statt der vertrauten Dialekte die frühneuhochdeutsche Sprache gebrauchten<sup>306</sup>. Das Solmsler Landrecht verdankt seine weite Verbreitung auch der

<sup>302</sup> Eindrücklich: *Reinhard Wenskus*, Das Ordensland Preußen als Territorialstaat des 14. Jahrhunderts, in: *Patze*, Territorialstaat (wie Anm. 288) Bd. 1, 347–382, hier: 370–373.

<sup>303</sup> Die verschiedenen Erklärungsvorschläge für diesen Vorgang referiert *Hans-Günther Langer*, Urkundensprache und Urkundenformeln in Kurtrier um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Teil 1, in: *Archiv für Diplomatik* 16 (1970) 350–505, hier: 365.

<sup>304</sup> Auch das verdient angemerkt zu werden. Die Edikt- und Mandatensprache des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts ist an Umständlichkeit und Unbeholfenheit nicht zu übertreffen. Die Umständlichkeit ist nicht nur dem à la Mode Prinzip des Zeitstils geschuldet, sondern auch dem Umstand, daß die Geheimen Räte es zu Vielen Recht machen mußten: Ihre intellektuelle und professionelle Befähigung mit dem Gebrauch der wissenschaftlichen Terminologie hatten sie unter Beweis zu stellen, die innere Problematik des „usus modernus“ auf die Gegenstände, die erst später sinnvoll getrennt wurden, anzuwenden und – deshalb die Häufung von ineinander verschachtelten Nebensätzen (wie dem vorliegenden) – allen Eventualitäten von Einwänden Rechnung zu tragen.

<sup>305</sup> *Wilhelm Altmann*, Die alte Frankfurter Übersetzung der Goldenen Bulle Kaiser Karls IV., in: *ZRG germ* 18 (1897) 107 ff.

<sup>306</sup> Vgl. das Beispiel der oldenburgischen Kanzlei: *Kurt Rastede*, Das Eindringen der hochdeutschen Schriftsprache in Oldenburg, in: *OldenburgJb* 38 (1934) 1–107, hier: 26 ff. – Der Gebrauch der Hochsprache in den Gesetzestexten brachte Probleme mit sich. Die auf hochdeutsch abgefaßte lippische Polizeiordnung von 1549 faßte deswegen einen Auszug für die Landbevölkerung (vor allem die Kleiderordnung betreffend) mit Angleichung an das Niederdeutsche ab. *Angermann*, Volksleben (wie Anm. 191) 108.

schlichten Terminologie und Syntax, was den Bedürfnissen nach praktischer Handhabung bei den Schöffen im Lande entgegenkam<sup>307</sup>.

Die Verallgemeinerung des Rechts ist nicht nur an die Sprache, sondern auch an die Technik der Promulgation gebunden. Bevor wir das naheliegende Stichwort „Buchdruck“ aufnehmen, sei auf einen voraussetzenden Sachverhalt verwiesen. Seit sich mit dem ausgehenden 14. Jahrhundert das Papier gegenüber dem teuren Pergament in den fürstlichen Kanzleien durchsetzt<sup>308</sup>, wächst das Geschäftsschriftgut sprunghaft an, die Urkunde tritt an Bedeutung immer mehr zurück. In Bayern sind vor 1375 nur 16 auf Papier geschriebene herzogliche Briefe überliefert, aber im 15. Jahrhundert wird der neue Beschreibstoff bei weitem häufiger als das traditionelle Pergament verwendet<sup>309</sup>.

Das Papier verändert den Herrschaftsstil<sup>310</sup>. Mit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wird es möglich, von Heidelberg aus die Oberpfalz durch schriftliche Weisungen an den Vitztum in Amberg zu regieren<sup>311</sup>. Das setzt erstens die Entwicklung eines bereits in Geschäftsabläufe integrierten Botenwesens und zweitens den Gebrauch handlicheren Beschreibstoffs, als es das Pergament darstellte, voraus.

Wie weit der Weg zum Gesetzgebungsstaat selbst im späten Mittelalter noch ist, zeigt sich bereits in Äußerlichkeiten, in der Promulgation von Geboten. Viel mehr als das „Kerckengerücht“, die kirchliche Verkündigung, fiel selbst Kirchenfürsten nicht ein, obwohl sie in Gestalt von Synodalstatuten ja schon längst die Prinzipien legislatorischer Herrschaftsgestaltung kannten<sup>312</sup>. Dankbar bediente man sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts des Buchdrucks, ohne den der Gesetzgebungsstaat der frühen Neuzeit nicht denkbar ist.

Die erste gedruckte Landesordnung ist die sächsische von 1482<sup>313</sup>. In jener Zeit war das neue Publikationsmittel offenbar als nutzbringend für Gesetzeswerke entdeckt worden. Das oberbayerische Landrecht von 1346 wurde 1484 gedruckt<sup>314</sup>. Vier Jahre später wurde auch erstmals ein bayerisches Landgebot auf diese Weise publiziert<sup>315</sup>. Die neue Publikationsform richtete sich aber bei Mandaten und Gesetzen nicht an eine fiktive Allgemeinheit, sondern diente zunächst ganz schlicht der Entlastung der Schreibstube, die bei der Versendung an die Amtleute nicht alle Texte kopieren mußte. Die im Jahre 1500 gedruckte hessische Lan-

<sup>307</sup> Braasch, Landrechte (wie Anm. 103) 127.

<sup>308</sup> Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 229.

<sup>309</sup> Ettelt-Schönwald, Kanzlei (wie Anm. 18) I, 45. Vgl. ebd. 47.

<sup>310</sup> Schubert, Umformung (wie Anm. 42) 228 f.

<sup>311</sup> Von Brandenstein, Urkundenwesen (wie Anm. 3) 420 f.

<sup>312</sup> Janssen, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 24 f., 32 f. Vgl. Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 314 ff. und (als Einzelbeispiel) 319: Das bayerische Landgebot von 1501 sollte vierteljährlich in den Schranngerichten und Pfarrkirchen verlesen werden. Als unrealistisch war inzwischen der Befehl von 1458 erkannt worden, jeden Sonntag „öffentlich“ das „landbot“ zu verlesen. DtRWb 8, Sp. 346.

<sup>313</sup> Moraw, Landesordnungen (wie Anm. 6) 193.

<sup>314</sup> Wolf, Gesetzgebung (wie Anm. 15) 601.

<sup>315</sup> Lieberich, Anfänge (wie Anm. 12) 230.

desordnung wurde in handschriftlich korrigierter Form versandt<sup>316</sup>. Und in Bayern blieb trotz des Vorbildes von 1488 das Landgebot von 1501 ungedruckt<sup>317</sup>. Zu Recht stellt Heinz Lieberich für diese Zeit fest: „Drucklegung und Anschlag konnten ... nicht einfach die Verlesung der Landgebote ersetzen.“<sup>318</sup> Selbst für Bayern, des damals für die Entwicklung der Gesetzgebung produktivsten Landes, gilt trotz des frühen Gebrauchs des Buchdrucks: „Erst eigentlich mit der Landesordnung von 1516, der Landesrechtsreformation von 1518 und der Gerichtsordnung von 1520 beginnt für Baiern die Epoche einer buchmäßigen Gesetzgebung“<sup>319</sup>, wird der Druck zum „Garant der Dauerwirkung“ eines Gesetzes<sup>320</sup>.

Nach Heinz Lieberich bildet „ein Kernproblem mittelalterlicher Rechtssetzung ... die Sicherung der Dauerwirkung“<sup>321</sup>. Dieses Kernproblem wurde zwar nicht durch den Beschreibstoff Papier und die mit der Vervielfältigung gegebenen neuen Publikationsmöglichkeit des Druckes gelöst, aber es wurde der Lösung näher gebracht. Und dieses Näherbringen umschließt einen leisen, jedoch tiefgreifenden Strukturwandel: Es ist nicht mehr allein der Eid des „Diener“, auf den sich der Fürst bei Durchsetzung seiner Gebote stützen und nicht nur der Huldentzug, mit dem er drohen kann<sup>322</sup>; die angesichts einer Vielzahl von Bestimmungen auslegungsfähige Treue als Grundlage des Eides wird durch den vervielfältigten Text konkret überprüfbar. Oder anders formuliert: Das in neuer Form publizierte Gebot kann wesentliche Elemente des Gesetzes, nämlich die Kontrolle seiner Wirksamkeit, erfüllen.

Der Druck von Mandaten und Ordnungen überbrückte zwar nicht die Kluft zwischen Norm und Wirklichkeit<sup>323</sup>, aber er schuf doch wesentlich bessere Voraussetzungen für die Verbreitung und Bekanntheit von Gesetzen. Die öffentliche Publikation der Landesordnungen kann auf neue, wirkungsvollere Weise erfolgen<sup>324</sup>. Das bayerische Landgebot um 1500 sollte durch öffentlichen Anschlag bekannt gemacht werden<sup>325</sup>. Im Herzogtum Preußen sah man 1526 vor, jeder Stadt und jedem Amt ein Exemplar der Ordnung mit der Maßgabe zuzusenden, sie einmal im Monat zu verlesen<sup>326</sup>. Als dann 1529 das Gesetz endlich veröffentli-

<sup>316</sup> *Moraw*, Landesordnungen (wie Anm. 6) 194.

<sup>317</sup> *Lieberich*, Anfänge (wie Anm. 12) 320.

<sup>318</sup> Ebd.

<sup>319</sup> Ebd. 330.

<sup>320</sup> Ebd. 321.

<sup>321</sup> Ebd. 331.

<sup>322</sup> Indirekt referieren wir hier das oberbayerische Landrecht Kaiser Ludwigs, dessen Durchsetzung der Herrscher gebietet „pey unsern hulden allen unsern richtern und amptläuten in unserm land zu Bayrn ... daz sie dieselben recht also behalten pey irem ayde“.

<sup>323</sup> Einen instruktiven Fall stellen die Holz- und Forstordnungen dar, die schon aus Mangel an qualifiziertem Personal nur unvollkommen realisiert werden konnten. *Von Below*, Eigentum (wie Anm. 118) 51.

<sup>324</sup> *Brauneder*, Policygesetzgebung (wie Anm. 79) 311; *ders.*, Gesetzgebung (wie Anm. 12) 110; *Weber*, Disziplinierungsbestrebungen (wie Anm. 148) 351 f.

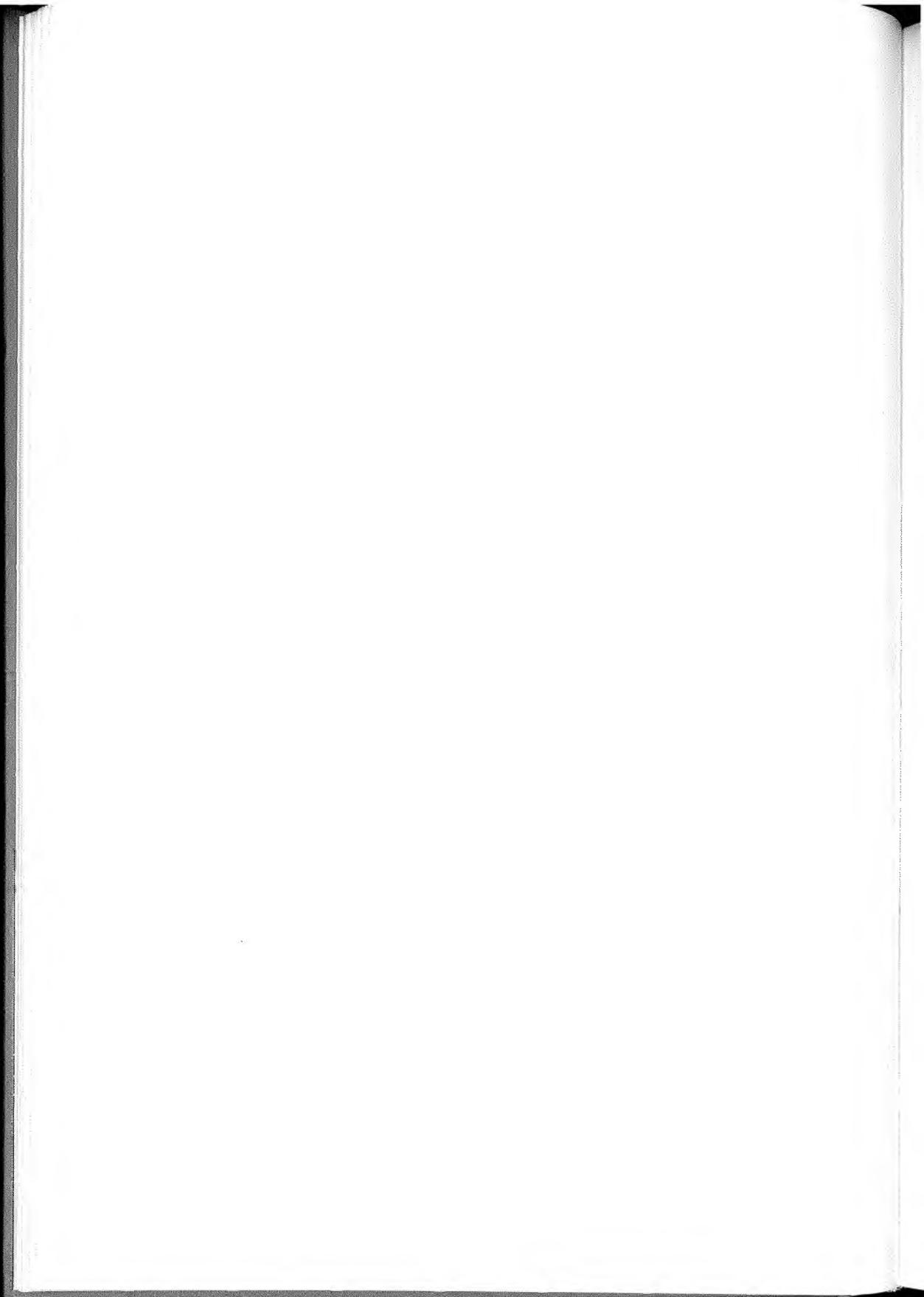
<sup>325</sup> *Leutenbauer*, Delikt (wie Anm. 59) 45.

<sup>326</sup> *Berg*, Landesordnungen (wie Anm. 29) 40.

chungsreif war, bestellte der Bischof von Ermland gleich 100 Drucke für sein Bistum<sup>327</sup>.

Von der Ämterverfassung bis hin zum Buchdruck haben unsere Erwägungen über den Zusammenhang von fürstlicher Herrschaft und Gesetzgebung geführt. Der Fürstenstaat des 16. Jahrhunderts baute auf den institutionellen Grundlagen und der Entwicklung des Ständewesens auf, die bereits das ausgehende Mittelalter geschaffen hatte. Auch die gewissermaßen kulturellen Voraussetzungen des Gesetzgebungsstaates, Papier und Buchdruck und nicht zuletzt die Entwicklung einer deutschen Mandatensprache sind im ausgehenden Mittelalter entwickelt worden. Ein neuer Faktor kam dann in der frühen Neuzeit hinzu: Die Anforderungen des Reichs als einer Leistungsgemeinschaft der Reichsstände. Welche mentalitätsgeschichtlichen Folgen die Umformung der fürstlichen Herrschaft hatte, war an den Begriffsentwicklungen von Land mit all seinen Folgerungen – Deutschland und Vaterland – zu erkennen. Vom Gebot zur Landesordnung: Das umschloß nicht nur juristische, sondern auch verfassungsgeschichtliche und kulturelle Entwicklungen.

<sup>327</sup> Ebd. 76f.



Manfred Schulze

## Zwischen Furcht und Hoffnung Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment\*

### 1. Kursachsens Vertretung beim Reichsregiment

Die Geschichte des zweiten Nürnberger Reichsregiments (1521–1524)<sup>1</sup> erscheint aus der Rückschau als bedeutungsloses Zwischenspiel im Wettkampf der Gewalten um die Macht im Reich. Es mangelt dieser Form von Reichsregierung an der Fähigkeit zur Umsetzung ihrer Entscheidungen, denn die Exekutionsgewalt den in Nürnberg versammelten Regenten abzutreten, waren weder der Kaiser noch die Territorialfürsten gesonnen. Der oftmals empfindliche Geldmangel machte den Regimentsmitgliedern die gewollte Einschränkung ihrer Gewalt überdeutlich. Doch gerade wegen der von außen durch den Kaiser und die Stände gesetzten Grenzen der Macht wurde das Regiment zur Bühne der Diplomatie und zu einem der Zentren politischer Meinungsbildung, das bei ungeschicktem Vorgehen aufbrechende innenpolitische Spannungen verschärfte<sup>2</sup>, bei klugem Taktieren diese aber auch zu entschärfen vermochte.

\* Heiko A. Oberman, dem Lehrer und Freund, zum 70. Geburtstag zugeeignet.

<sup>1</sup> Das erste Reichsregiment ist unter Führung des Erzkanzlers Berthold von Henneberg dem Kaiser Maximilian auf dem Reichstag zu Augsburg (1500) abgerungen worden. Es sollte offiziell am 16. September 1500 in Nürnberg zusammentreten, war höchst umstritten und führte doch ein Schattendasein, bis Maximilian das Regiment im März 1502 auflöste. Siehe *Hermann Wiesflecker*, Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit, Bd. 3: Auf der Höhe des Lebens. 1500–1508. Der große Systemwechsel. Politischer Wiederaufstieg (München 1977) 1–12; *Victor von Kraus*, Das Nürnberger Reichsregiment. Gründung und Verfall 1500–1502. Ein Stück deutscher Verfassungsgeschichte aus dem Zeitalter Maximilians I. (Innsbruck 1883 [Aalen 1969]). Zum zweiten Regiment siehe Die Anfänge des Regiments, in: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 2, hrsg. v. A. Wrede (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. 2, Gotha 1901 [Göttingen 1963, abgekürzt als DRTA.JR 2]) 1–36. *Adolph Grabner*, Zur Geschichte des zweiten Nürnberger Reichsregimentes 1521–1523 (Historische Studien 41, Berlin 1903); *Christine Roll*, Das zweite Reichsregiment 1521–1530 (Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 15, Köln 1996).

<sup>2</sup> Das Beispiel dafür ist die Sickingenfehde, die der politischen Effektivität des Regiments deutlich die Grenzen gewiesen hat angesichts des Widerstreits der Interessen seitens der Kriegsparteien (Trier, Pfalz und Hessen gegen Sickingen), des reichsfreien Adels, des schwäbischen Bundes und der unbeteiligten Reichsstände, die auf einen friedlichen Ausgleich drängten angesichts der Furcht vor dem allgemeinen Aufruhr.

In der Wahlkapitulation vom Juli 1519 hatte der Kaiser zugesagt, „ein löblich, erlich regiment mit fromen, annemblichen ... personen Teutscher nation neben etlichen churfursten und fursten“ einzusetzen<sup>3</sup>. Es war bereits ein Erfolg, daß diese Zusage umgesetzt und 1521 auf dem Reichstag zu Worms eine Ordnung beschlossen wurde, die den Vorstellungen der Stände allerdings darin zuwiderlief, daß der Kaiser das Regiment nur für die Zeit seiner Abwesenheit konzedierte<sup>4</sup>.

Die verabschiedete Ordnung vom 26. Mai 1521 legte fest, daß insgesamt 23 Mitglieder dem Regiment angehören sollten, einschließlich des Statthalters, den der Kaiser ernennt samt vier Räten<sup>5</sup>. Jeweils ein Kurfürst hatte je ein viertel Jahr lang die Regimentsgeschäfte in Nürnberg persönlich zu besorgen<sup>6</sup>, und zudem hatte jeder der abwesenden Kurfürsten einen seiner Räte zu entsenden, so daß regelmäßig ein Kurfürst und sechs kurfürstliche Räte in Nürnberg beieinander waren, genauso wie die sechs Vertreter von sechs Reichskreisen, die tatsächlich nur sporadisch<sup>7</sup>, gemäß den Vorgaben der Ordnung aber ständig im Regiment vertreten sein sollten. Von der Fürstenbank werden in festgelegter Reihenfolge ein geistlicher und ein weltlicher Fürst entsendet, deren Dienstzeit wie bei den Kurfürsten ebenfalls auf ein Vierteljahr begrenzt ist<sup>8</sup>. Falls von diesen Regimentsfürsten oder -bischöfen jemand verhindert ist, stehen gemäß dem Wormser Reichstagsabschied

<sup>3</sup> Wahlkapitulation Kaiser Karls V. vom 3. Juli 1519, in: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 1, hrsg. v. A. Kluckhohn (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. 1, Gotha 1893 [Göttingen 1962, abgekürzt als DRTA.JR 1]) 864–876; 866,11–13.

<sup>4</sup> Die Regimentsordnung vom 26. Mai 1521: DRTA.JR 2, 223–233. Der Reichstagsabschied (DRTA.JR 2, 729–743), der auf den gleichen 26. Mai 1521 datiert ist, bietet wichtige Ausführungsbestimmungen zur Regimentsordnung.

<sup>5</sup> Vgl. Regimentsordnung, DRTA.JR 2, 227, 24–27.

<sup>6</sup> Die Reihenfolge der diensthabenden Kurfürsten wurde im Reichstagsabschied festgelegt: Ab dem 30. September 1521 beginnt für das letzte Quartal des Jahres 1521 der Kurfürst von Mainz mit dem Regimentsdienst, ihm folgt im neuen Jahr der Kurfürst von der Pfalz, dann folgen Trier, Sachsen, Köln und Brandenburg. Reichstagsabschied, DRTA.JR 2, 730,31–731,16.

<sup>7</sup> Die Regimentsordnung umreißt sechs Reichskreise (DRTA.JR 2, 228,29 – 229,14), deren politische Bedeutung im Regiment aber nicht erkennbar wird. Auch die Studie von Winfried Dotzauer bestätigt die Bedeutungslosigkeit der Kreise für die Regimentsarbeit, denn das Stichwort ‚Reichsregiment‘ taucht in dieser umfassenden Untersuchung zwar auf, aber ohne substantielle Füllung. Das ist nicht ein Versehen, sondern liegt in Sache begründet. Siehe Winfried Dotzauer, Die deutschen Reichskreise (1383–1806). Geschichte und Aktenedition (Stuttgart 1998). Ausführlich zur begrenzten Kreisbeteiligung: *Roll*, Reichsregiment 249–284.

<sup>8</sup> Zu den geistlichen Regimentsfürsten zählen der Erzbischof von Salzburg, die Bischöfe von Bamberg, Würzburg, Speyer, Straßburg und Augsburg. Zur weltlichen Fürstenbank gehören Pfalzgraf Friedrich, die Herzöge Georg von Sachsen und Wilhelm von Bayern, Markgraf Kasimir von Brandenburg-Ansbach, Herzog Heinrich von Mecklenburg und Markgraf Philipp von Baden. Reichstagsabschied, 731,19–24. Die Amtsfolge beginnt ab dem 30. September 1521 mit dem Erzbischof von Salzburg und Pfalzgraf Friedrich, im nächsten Quartal erscheinen der Bischof von Bamberg und Herzog Georg von Sachsen, dann der Bischof von Würzburg und Wilhelm von Bayern, der Bischof von Speyer mit Markgraf Kasimir, der Bischof von Straßburg mit Heinrich von Mecklenburg und der Bischof von Augsburg mit Markgraf Philipp von Baden. Ebd. 731, 26–35.

eine Reihe von Kandidaten zur Vertretung bereit<sup>9</sup>. Die Prälaten und Grafen entsenden je einen und die Städte zwei Vertreter, die ebenfalls alle Vierteljahre wechseln<sup>10</sup>.

Das Regiment ist also sowohl auf vielfache Teilhabe als auch auf Kontinuität angelegt. Nach jedem Quartal steht ein großer Wechsel an, der aufgefangen wird vom festen Kern der kaiserlichen, kurfürstlichen und – sofern vorhanden – der regionalen Vertreter samt dem Statthalter. Die Ordnung geht davon aus, daß dieses Soll der Besetzung mit 23 Mitgliedern kaum erreicht wird und legt deshalb vorausschauend ein Quorum von vierzehn Mitgliedern fest, die anwesend sein müssen, damit das Regiment geschäftsfähig agieren kann<sup>11</sup>.

Zu den Aufgaben des Regiments gehören die Handhabung von Frieden und Recht, sonderlich die Wahrung des Landfriedens<sup>12</sup>, ferner die Aufsicht über das ebenfalls in Nürnberg angesiedelte Kammergericht<sup>13</sup> und schließlich die Bewältigung innenpolitischer Ordnungsprobleme von der „beschwerlichkeit der münz“ bis zur „gotteslesterung“ und den Monopolgesellschaften, wie der Wormser Reichstagsabschied zusätzlich zur Regimentsordnung bestimmt<sup>14</sup>. Dieser Ordnung gemäß war das Regiment mit dem Schutz der Religion gegen des „christlichen glaubens anfechter“ betraut und deshalb auch berechtigt, darüber mit den Ständen der Christenheit zu verhandeln, wenngleich grundsätzliche Übereinkommen nur mit Wissen und Willen des Kaisers eingegangen werden durften<sup>15</sup>. Die Einberufung eines Konzils oder einer geistlichen Nationalversammlung ohne kaiserliche Zustimmung ist dadurch ausgeschlossen.

Der Statthalter und damit der Vorsitzende des Regiments sollte gemäß dem Wormser Reichstagsabschied der Bruder des Kaisers werden<sup>16</sup>, tatsächlich aber übernahm dieses Amt zunächst der Bruder des Kurfürsten von der Pfalz, also Pfalzgraf Friedrich, der mit dem Amt des „locum tenens“ in Abwesenheit Ferdinands betraut war<sup>17</sup>.

Über die Arbeit des Regiments unterrichtet in seinen Gesandtenberichten mit ungewöhnlicher Regelmäßigkeit und Sorgfalt der Vertreter des sächsischen Kurfürsten, Hans von der Planitz († 10. Juli 1535)<sup>18</sup>. Er gehört zu jener neuen Schicht

<sup>9</sup> Reichstagsabschied, 732, 1–14.

<sup>10</sup> Regimentsordnung, 228, 10–25.

<sup>11</sup> Es sollen „allzeit ufs wenigst vierzehen personen des rats bei obgemelten stathalter pleiben“. Regimentsordnung, 230, 30f.

<sup>12</sup> Ebd. 224, 18 – 225, 4.

<sup>13</sup> Ebd. 226, 26–28

<sup>14</sup> Reichstagsabschied, 737, 15–31.

<sup>15</sup> Regimentsordnung, 225, 5–9.

<sup>16</sup> Reichstagsabschied, 732, 15–18.

<sup>17</sup> *Grabner*, Reichsregiment 57; vgl. *Roll*, Reichsregiment 49.

<sup>18</sup> Diese Berichte sind veröffentlicht von *Ernst Wülcker*, *Hans Virck*, Des kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521–1523 (Schriften der Königlich Sächsischen Kommission für Geschichte, Bd. 3, Leipzig 1899 [Hildesheim 1979, abgekürzt als *Wülcker*, *Virck*]). Zur Planitzbiographie siehe die Einleitung zu diesem Band; die Ausführungen in der Allgemeinen Deutschen Biographie (Bd. 26, 232f.) sind durch *Wülcker*, *Virck* überholt.

obrigkeitlicher Räte, die über eine akademisch-juristische Ausbildung verfügen und sich somit nicht einfach aufgrund ihres Standes, sondern vornehmlich aufgrund ihrer Ausbildung für den Hof- und Landesdienst empfehlen. Etwa im Alter von 17 Jahren bezog Planitz im Wintersemester 1491 die Universität Leipzig<sup>19</sup>, 1497 findet man ihn in Ingolstadt, und Anfang 1498 begegnet sein Name in den Akten der „natio Germanica“ der Universität Bologna. Dort wurde er wahrscheinlich im Sommer 1499 zum Doktor beider Rechte promoviert und bekleidete von 1499 bis 1501 das Amt des Rektors der Universität<sup>20</sup>. Seit 1503 ist Planitz wieder in Sachsen zu finden, damit beschäftigt, sich eine eigene Existenz aufzubauen und sich im harten Ringen um die Bergrechte auf dem Schneeberg zu behaupten. Seit dem Jahr 1513 steht Planitz in den Diensten des Hofes, führt den Titel eines kurfürstlichen Rates und wird 1516 zusätzlich zum Amtmann von Grimma ernannt<sup>21</sup>.

Zusammen mit sächsischen und auswärtigen jungen Adligen bricht Planitz im März 1517 zu einer Wallfahrt ins heilige Land auf. In den festgefühten Traditionen der Kirche handelte es sich um die religiöse Bildungsreise eines jungen Adelskreises, der teilweise zur politischen Elite auf der Ebene der Territorien heranreifen sollte<sup>22</sup>.

Mit den Problemen der neuen Lehre ist Planitz dienstlich zum ersten Male als Abgesandter des Kurfürsten anlässlich der Leipziger Disputation konfrontiert worden. Des Lateinischen selbstverständlich mächtig, hat er dem Streitverlauf folgen und Luther wohl mit einem Protest sogar zu seinem Recht verhelfen können, da Eck am vierten Tag der Disputation, als immer noch über die Gewalt des Papstes gestritten wurde, darauf aus war, dem Kontrahenten Luther die Möglichkeit zur eigenen Argumentation zu nehmen<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Er gehört zur ‚natio Misnensium‘ und ist eingetragen als: „Iohannes Plawniczer de Weßenburgk [Wiesenburg].“ *Georg Erler*, Die Matrikel der Universität Leipzig, Bd. 1 (Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae, II, 16, Leipzig 1895) 387, 28.

<sup>20</sup> Vgl. *Wülcker, Virck*, XXIX.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. XLIX, LXV.

<sup>22</sup> Einer der Teilnehmer, Bernhard von Hirschfeld, hat eine Schilderung dieser Fahrt hinterlassen. *A. von Minckwitz*, Des Ritters Bernhard von Hirschfeld im Jahre 1517 unternommene und von ihm selbst beschriebene Wallfahrt zum heiligen Grabe. Aus einem in der großherzoglichen Bibliothek zu Weimar befindlichen Manuscripte, in: Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft zu Erforschung vaterländischer Sprache und Alterthümer in Leipzig 1 (1856) 31–106. Die Liste der Teilnehmer: 45–47.

<sup>23</sup> Luther hat sowohl gegenüber Spalatin als auch direkt gegenüber dem Kurfürsten die Hilfe des gelehrten Rats gewürdigt. Der Bericht Luthers an Spalatin über die Leipziger Disputation stammt vom 20. Juli 1519 (WAB 1, 424, 143–145), die Berichte Luthers und Karlstadts an den Kurfürsten vom 18. August 1519. Luther berichtet dem Kurfürsten folgendes: „Da ich drei Tag Doctor Eck respondiirt und der vierte Tag mein war zu opponieren, nahm Doctor Eck denselben Tag auch ein, mir die Zeit mit unnützen Worten zu verderben, und was uns geboten, denselben Tag die Materi [zur These 13 über die Gewalt des Papstes] zu enden. Also blieb mir von Doctor Eck Gnaden und Gunst ein ganze Stund desselben Tags, die wollt ich auch nit haben, und wäre Herr Hans von Plaunitz, E.K.Gn. Hauptmann zu Grimm [Amtmann zu Grimma], nit gewesen, so wäre ich Hans Dahinten gewesen, wie derselb E.K.Gn. wohl mag berichten.“ WAB 1, 473, 295 – 474, 302. Der Protest Planitzens ist in den Disputa-

Seitdem ist Planitz immer wieder mit den aufkommenden Konflikten um die Wittenberger Lehre befaßt worden und hat dabei einen Weg eingeschlagen, der typisch ist für die sächsische Politik dieser Jahre: Ohne eigene Rechtsverletzungen unter der Deckung formaler Argumente sind die Konflikte durch Hinauszögern und durch Beharren auf der eigenen Unzuständigkeit zu entschärfen<sup>24</sup>.

Im Herbst 1521 wurde Planitz durch den Kurfürsten zum Mitglied des Reichsregiments ernannt. Das geschah zunächst mit der Zusicherung, daß Friedrich „mit der zeit auf ainen andern trachten“ wolle<sup>25</sup>; doch ist davon niemals mehr die Rede gewesen, so daß Planitz die Arbeit des Nürnberger Regiments vom Anfang bis zu seinem Ende im Jahre 1524<sup>26</sup> mitgetragen hat.

Das Regiment sollte seine Tätigkeit mit dem 30. September 1521 beginnen, doch erst nach Mitte November war das ordnungsgemäße Quorum von vierzehn Mitgliedern annähernd erreicht – es waren 13 Mitglieder anwesend –, so daß am 19. November das Regiment vereidigt wurde und damit seine Arbeit aufnehmen konnte<sup>27</sup>.

tionsakten nicht verzeichnet, wird aber auf den endenden Vormittag des 7. Juli, dem vierten Disputationstag zwischen Eck und Luther, anzusetzen sein, wo die Akten nur den Protest Luthers, nicht das Eingreifen Planitzens festhalten. Siehe WA 59, 500, 2093 – 501, 2098.

<sup>24</sup> Planitz verfaßte etwa einen Ratschlag für die Räte des bischöflichen Administrators zu Naumburg angesichts der Forderung durch Johannes Eck, die Bannandrohungsbulle gegen Luther zu veröffentlichen. Planitzens Rat lautet: Die Publikation der Bulle hat zu unterbleiben, da Eck die formalen Rechtsvoraussetzungen für seine Forderung nicht erfüllt habe. Das Veröffentlichungsverlangen sei nicht offiziell, sondern nur privat an Dr. Schmidberg, den Official des Naumburger Bistums, ergangen. Da Schmidberg aber inzwischen – am 5. November 1520 – verstorben sei, erübrige sich auch das Privatbegehren Ecks. Außerdem habe dieser versäumt, seine Legitimation als Exekutor der Bulle einzureichen. Siehe *Wülcker, Virck*, LXXVII. Den gleichen Weg der Verzögerung schlägt er ein, um im Amt Leisnig die Veröffentlichung zu verhindern. Falls das nicht gelinge, möge man die Bulle von jemandem, der dazu „in geheim verordent und bestellt“ ist, abreißen lassen. *Wülcker, Virck*, 594, 33f., Ratschlag vom 27. Februar 1521 an den Amtmann zu Leisnig. Als Erzbischof Albrecht von Magdeburg den sächsischen Kurfürsten beschuldigte, die Eheschließung des Kemberger Propstes Bartholomäus Bernhards zu decken und damit zur Zerstörung von christlicher Zucht und Einigkeit beizutragen, mußte Planitz gegen diesen Vorwurf persönlich in Halle beim Erzbischof protestieren und auf der sächsischen Unzuständigkeit beharren. *Wülcker, Virck*, LXXIXf.

<sup>25</sup> Schreiben des Kurfürsten vom 18. September 1521; *Wülcker, Virck*, 1, 27. Ferner ernannte der Kurfürst durch Planitz den Dechanten des Stifts Würzen, Dietrich von Techwitz, zum Assessor des Nürnberger Reichskammergerichts. *Wülcker, Virck*, 2f.

<sup>26</sup> Auf dem dritten Reichstag zu Nürnberg beschloß die Mehrheit der Reichstände im April 1524, das Regiment neu zu besetzen und in die Reichsstadt Esslingen zu verlegen. Vgl. DRTA.JR 4, Nr. 86, 427f. Kurfürst Friedrich protestierte gegen diesen Ständebeschluß, hielt an der Entsendung Planitzens fest und verzichtete schließlich auf eine sächsische Beteiligung am Esslinger Regiment.

<sup>27</sup> Bericht vom 19. November 1521; *Wülcker, Virck*, 40, 7–9; 41, 14–18.

## 2. Wittenberger Wirren aus Nürnberger Perspektive

Zu Beginn des Jahres 1522 setzte der erste Wechsel ein. Auf der Fürstenbank vollzog sich die einschneidende Veränderung, daß deren Plätze jetzt durch den Bischof von Bamberg, Georg III. Schenk von Limburg, und durch Herzog Georg von Sachsen eingenommen wurden<sup>28</sup>, von denen vornehmlich der Dresdener Herr als überzeugter Gegner Luthers das Regiment dauerhaft beschäftigen sollte. Bereits am Neujahrstag 1522 erhält Planitz anlässlich einer Einladung beim Herzog einen Vorgeschmack auf Georgs künftige Lutherpolitik im Regiment. Das Gespräch kam auf die harten Maßnahmen im Herzogtum gegen die kirchlichen Neuerungen, und als Planitz versuchte, Luther zu verteidigen, reagierte Georg mit offener Entrüstung<sup>29</sup>.

Am 14. Januar bringt Georg seine Beschwerden offiziell vor das Regiment. Diese nehmen ihren Ausgang bei den Wittenberger Reformen, die für Georg nicht einfach ‚Unruhen‘ oder ‚Wirren‘ sind, sondern gottlästerliche Skandale: ‚Mönche‘ entlaufen ihren Klöstern ..., verweigern ihren Vorgesetzten den Gehorsam ..., unterstehen sich, Weiber zu nehmen und in weltlichen Kleidern herumzulaufen, desgleichen die Weltgeistlichen, die zu heiraten sich ebenfalls nicht schämen. Alles das geschieht in Kursachsen ungestraft. Den Gipfel der Lästerungen entdeckt Georg im kursächsischen Eilenburg, wo ein entlaufener Mönch – das ist Gabriel Zwilling († 1558)<sup>30</sup> – die Stirn hat, die Gläubigen zum Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu verführen und ihnen das Sakrament sogar in die eigenen Hände gibt<sup>31</sup> – das Allerheiligste also in die schmutzigen Hände von Sündern.

Dem Bericht an den Kurfürsten ist zu entnehmen, daß der Gesandte den Vorwürfen, im Kurfürstentum würden Ketzereien geduldet, nicht durch Verharmlosung ausweicht, sondern offensiv entgegentritt. Planitz, der Doctor utriusque iuris, weiß kirchenrechtlich und rechtsgeschichtlich kompetente Antwort zu geben, wenn er darauf hinweist, daß Institutionen wie Mönchsorden, Priesterzölibat oder Messen *sub una specie* auf kirchliche Entscheidungen zurückgehen. Die Vorgänge in Wittenberg oder Eilenburg zeugen damit wohl von Ungehorsam gegenüber der Kirche, nicht aber von Ketzerei. Ohne die Begrifflichkeit in Anspruch nehmen zu müssen, ist damit deutlich, daß die beanstandeten Verstöße zwar das

<sup>28</sup> Bericht vom 2. Januar 1522; *Wülcker, Virck*, 58, 25–29.

<sup>29</sup> Ebd. 59f.

<sup>30</sup> Gabriel Zwilling, Augustinereremit in Wittenberg, hielt sich vom 24. Dezember 1521 bis 6. Januar 1522 in Eilenburg auf; er ist nicht aus eigenem Antrieb dorthin gereist, sondern zur Predigt geladen worden und hat tatsächlich Luthers reformatorische Lehre über die Messe und die kirchlichen Zeremonien auf die Kanzel gebracht – mit all jenen Turbulenzen, die sich auch in Wittenberg eingestellt haben. Vgl. *K. Pallas*, Der Reformationsversuch des Gabriel Didymus in Eilenburg und seine Folgen. 1522–1525. Neue urkundliche Nachrichten, in: *ARG* 9 (1911,12) 347–360. Siehe auch *Siegfried Hoyer*, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd. 4, 319 f.; *Detlef Metz*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 14, 672–674 (Lit.).

<sup>31</sup> Bericht vom 16. Januar 1522; *Wülcker, Virck*, 67, 19 – 68, 8.

Kirchenrecht, aber nicht das göttliche Recht verletzen<sup>32</sup>. Der Herzog geriet während des Disputs derart in Zorn, daß der Gesandte sich zurücknehmen mußte, denn, so Planitz die Gefühlslage zusammenfassend: „der Reyn [Rhein] war gar entprant“<sup>33</sup>.

Dreierlei wird an der Auseinandersetzung im Reichsregiment sichtbar:

1. Herzog Georg geht davon aus und hat gemäß der Regimentsordnung auch recht, daß die Unterdrückung der Ketzerei zu den Aufgaben des Regiments gehöre. Es steht nicht im Belieben des Regiments, Häresien hinzunehmen.

2. Die Befassung des Regiments schließt bei Georg immer den Vorwurf gegen den ernestinischen Kurfürsten ein, daß er seinen Pflichten nicht nachkomme. Damit wird der Kurfürst nicht nur als Landesherr, sondern als Reichsfürst angegangen.

3. Der kursächsische Gesandte markiert den Widerspruch so, daß er den Ketzeivorwurf grundsätzlich und strikt zurückweist: Die kurfürstliche Regierung duldet keine Häresien. Das ist die bleibende Argumentationslinie des Hofes.

Die Gegenwehr des Gesandten hat das erste und auch einzige Religionsmandat des Regiments, das dieses aus eigenem Regierungsrecht erlassen hat<sup>34</sup>, nicht verhindern können. Das Mandat trägt das Datum des 20. Januar 1522 und ist auch dem sächsischen Kurfürsten zugestellt worden mit der Maßgabe, die hergebrachte Ordnung der Kirche einzuhalten, „bis so lang durch vernehmung der gemeinen Reichstände, christliche Versammlung oder Concilia solcher Sachen halber ein bedächliche [durchdachte], wohlherwogene, gegründete, gewisse Erklärung, Erörterung und Determination vorgenommen und beschlossen werde“. Es ist dem Dresdener Landesherrn damit nicht gelungen, die kursächsischen Neuerungen als Ketzerien verdammen zu lassen. Das Regiment beschränkt sich darauf, den Verunsicherungen im Glauben zu wehren<sup>35</sup>, und beauftragt deshalb die betroffenen

<sup>32</sup> Trotz der „unschicklichkeit“ des Geschehens konnte Planitz sich nicht darauf einlassen, „das angezeichte drei stugk [Orden, Zölibat und Messe unter einerlei Gestalt] keczerei weren aus ursachen: dan vor disser zzeit noch [nach] der himmelfart Christi eczlich hundert jar kein monchsorden vom babst bestetiget gewest, ßo hetten auch die priester eczlich hundert jar weiber gehabt. Und were ein lange zeit under beiderlei gestalt das heilige sacrament den leihen und cristen gereicht worden. Welchs alles zuleiczt [zuletzt] durch die bebst und villeicht gemeine vorsamlung der cristenheit were anders geordent. Nun stunde es nochmals in gewalt des babstes und der gemeinen vorsamlung der christenheit, sulchs widerum auszuseczen, wie es vor gewest. Darum were es kein keczerei; den wue es keczerei were, mocht es in keinem weg durch den papst ader gemeine vorsamlung nochgelassen werden ...“ ebd. 68, 12–24.

<sup>33</sup> Ebd. 68, 32f.

<sup>34</sup> Ein zweites Religionsmandat erließ das Regiment mit Datum vom 6. März 1523 (DRTA.JR 3, 447–452). Dieses aber ist ein Mandat im Auftrag, da es den Abschied des zweiten Nürnberger Reichstages vom 9. Februar 1523 (DRTA.JR 3, 736–759) exekutiert. Siehe unten Anm. 90.

<sup>35</sup> Das Mandat berichtet davon, daß einige Priester „wider langhergebrachte ordnung und gebrauch der cristlichen kirchen“, unter Auslassung wesentlicher Stücke des Meßkanons, teilweise in Laienkleidern, in deutscher Sprache die Abendmahls-elemente öffentlich konsekrieren und den Laien ohne Buße und Beichte, dazu unziemlich unter beiderlei Gestalt reichen. Mönche verlassen die Klöster und verheiraten sich, mit der Folge, daß „bei den christgläubigen nit wenig irsal und wankelmütigkeit des glaubens“ einreißt. Version des Mandats

Bischöfe und Landesherrn, die Umtriebe ‚bei hoher Strafe ernstlich zu verbieten‘ und ‚mit Fleiß zu verhüten‘. Sie sollen die Unruhestifter ‚gütlich oder wenn das nicht helfen sollte, mit Strenge davon abbringen und, wenn es notwendig sein sollte, mit gebührender Strafe gegen Unverbesserliche vorgehen‘<sup>36</sup>.

Kurfürst Friedrich hat das Mandat ernst genommen, durch seine Räte den Wittenbergern klar gemacht, daß er den Neuordnungen in keinem Fall zustimme<sup>37</sup> und auch Luther auf der Wartburg den Inhalt berichten lassen<sup>38</sup>. Herzog Georg sowie der Bischof von Bamberg zweifelten an der Wirksamkeit des Mandats und stellten den Antrag, die ungeheuerlichen Verletzungen des Glaubens dem Kaiser vorzutragen. Nur mit Mühe ist dieses Ansinnen im Regiment verhindert worden. Ausschlaggebend waren die zwei Bedenken, daß eine solche Eingabe dem befürchteten Mißtrauen des Kaisers gegenüber dem Regiment neue Nahrung gäbe und daß scharfes Durchgreifen die Gefahr des Aufruhrs heraufführe.

Die kursächsischen ‚Wirren‘ sind in Nürnberg gegenwärtig und führen zu Spannungen innerhalb des Regiments. Für den Notfall, daß dort der Widerwille gegen die Unruhestifter wächst, hatte Planitz dem kurfürstlichen Hof eine offizielle Antwort empfohlen und diese auch entworfen. Der Entwurf argumentiert einmal auf der Ebene der Gravamina, stellt ferner die Unzuständigkeit der weltlichen Gewalt heraus und verweist schließlich auf die Inkompetenz des Fürsten, der nur ein Laie sei:

an den Bischof von Meißen bei *Karl Pallas*: Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII. von Meißen im Kurfürstentum Sachsen 1522, in: ARG 5 (1907,08) 217–312, 238f. Die Version des Mandats an den Bischofsadministrator von Naumburg, Bischof Philipp von Freising, findet sich übertragen bei Walch<sup>2</sup> Bd. 15, Nr. 727, 2194–2196.

<sup>36</sup> *Pallas*, Briefe und Akten 240.

<sup>37</sup> Siehe die Instruktion (um den 13. Februar) für die Verhandlungen Hugolds von Einsiedel und Christian Beyers mit Vertretern der Universität und des Stifftkapitels, wo der Instruktor – möglicherweise nicht der Kurfürst direkt, sondern einer seiner Räte – auf die Unruhen um das Sakrament verweist, „die schier im ganntzen Reich erschollen“ sind. „Daraus erfolgt, das man gleich schimpfflich von den von Wittenberg Redet.“ *Nikolaus Müller*, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt (Leipzig <sup>2</sup>1911) 191. Ausdrücklich bezieht sich Kurfürst Friedrich auf das Regimentsmandat und die daraufhin angekündigte Visitation des Bischofs von Meißen in einem Schreiben an Hugold von Einsiedel, das die kurfürstliche Ablehnung der Wittenberger Meßneuordnung klarstellt. Der Kurfürst weist Hugold und die anderen Räte an, der Universität und dem Stifftkapitel diese Ablehnung deutlich zu machen, „dormit es nit dorfur geacht, alß hetten wir [der Kurfürst] oder ir [die Räte] von usert wegenn in die artikel, So sie furgenomen . . . , bewilligt oder gehelt. Dan du hast zu bedencken, zu was auflegung solchs uns greichen mocht; dan du sihest, wie das Regiment und bischof bey uns suchen thun.“ Kurfürst Friedrich an Hugold von Einsiedel, 17. Februar 1522, *Müller*, ebd. 208. Das Schreiben des Bischofs von Meißen mit der Visitationsankündigung vom 7. Februar 1522 ist abgedruckt bei *Pallas*, Briefe und Akten 241–243.

<sup>38</sup> Einer Instruktion an den Eisenacher Amtmann Johann Oswald ist zu entnehmen, daß der Kurfürst dem auf der Wartburg internierten Luther die politischen Probleme der Wittenberger Neuerungen deutlich gemacht hat. Dabei hat er ihm auch das Regimentsmandat in seinem entscheidenden Passus zur Kenntnis gebracht. Instruktion des Kurfürsten an Johann Oswald, nach dem 24. Februar 1522; WAB 2, 450,36–43.

1. Der Zölibat schaffe eine Fülle von Mißständen, die allgemein bekannt sind – das ist das Argument der Gravamina.
2. Daß Mönche ihren Klöstern entlaufen, falle nicht unter die Jurisdiktion des Kurfürsten<sup>39</sup> – damit wird die Unzuständigkeit der weltlichen Gewalt behauptet.
3. Zur Sakramentsfrage habe der Kurfürst sich auf seine Gelehrten zu verlassen, die bezeugen, daß die neuen Formen der Sakramentsreichung dem Glauben und Heil nicht abträglich seien – das ist die Unzuständigkeit des Laien<sup>40</sup>.

Im Blick auf die innere Situation des Landes warnt Planitz den Kurfürsten davor, sich verleiten zu lassen, mit scharfen Eingriffen die Wiederherstellung der alten Ordnung zu erzwingen, wie das Mandat verlangt. Er schlägt vielmehr vor, daß der Kurfürst sich den Anforderungen des landesherrlichen Kirchenregiments entziehe, und zwar nicht nur argumentativ in seinen Unterhandlungen mit dem Regiment, sondern auch real in seinem innenpolitischen Vorgehen. Es sollte somit jetzt als Rechtslage gelten, daß die Mönche nicht der kurfürstlichen Jurisdiktion unterstehen und daß der Landesherr als Laie in theologische Auseinandersetzungen nicht eingreifen könne.

Friedrich bestätigt dem Gesandten mit Schreiben vom 3. März 1522, daß er die politische Linie des Hofes erfaßt habe<sup>41</sup>. Daraus ist zu schließen, daß der Freiraum der Reformation in den ersten Jahren nicht einfach durch den Druck der ‚Bewegung‘ entstanden ist und auch nicht der Entschlußlosigkeit des Kurfürsten entspringt. Der Lauf der Änderungen gründet auch nicht in der zustimmenden Überzeugung des Kurfürsten, daß die *reformatio ecclesiae* eben so zu verlaufen habe, wie sie faktisch verläuft. Entscheidend ist vielmehr das politische Kalkül, daß die Aussetzung des landesherrlichen Kirchenregiments den Pressionen von innen und seit Januar 1522 zunehmend von außen den Druck nehme.

Dennoch war dieses Kalkül nicht dazu angetan, auch das Regiment auf die kur-sächsische Linie zu bringen, denn die Vorstellung, Friedrich könne sich seiner geistlichen Pflichten als Landesherr entziehen, läuft dem allgemein akzeptierten fürstlichen Pflichtenkanon gänzlich entgegen. Was in Wittenberg geschah, ging den Fürsten an, ob er wollte oder nicht, und deshalb haben Luthers Aktionen den Landesherrn immer wieder außenpolitisch in Verlegenheiten und Schwierigkeiten

<sup>39</sup> „Das aber die monch aus dem closter laufen, haben E.cfl.G. leichtlich zu verantworten mit dem . . . , das sie ir obere haben; die werden woll wissen, was sie in dem thun ader lassen sollen; sie seint an [ohne] E.cfl.G. zuthun ins closter gangen, E.cfl.G. mochten [könnten] auch woll leiden, das sie darinen bliben . . . Das aber E.cfl.G. sie dazu zu dringen hetten, wusten E.cfl.G. mit guten fugen nicht zu thun. Dan diß weren geistlich leut, die in E.cfl.G. iurisdiction, sie wider iren willen zu nottigen, nicht gehörig.“ Bericht vom 19. Februar 1522; *Wülcker, Virck*, 90, 25–33.

<sup>40</sup> Ebd. 90, 33–91, 4.

<sup>41</sup> „Das die monich aus den clostern laufen, pfaffen weiber nemen, und raichung halben der sacrament, in dem haben wir dein [Planitzens] bedenken auch gehort, und solchs mag [kann] von uns, wie du anzeigst, unsers verhoffens leichtlich verantwort werden; dann wir haben mit diesen dingen nit zu thun, sein des als ein leihe auch nit verstendig, sonder steet den prelaten und obern der geistlichkeit zu.“ Kurfürst Friedrich an Planitz, Lochau, 3. März 1522; *Wülcker, Virck*, 104, 16–21.

gebracht, sei es mit seiner Rückkehr von der Wartburg<sup>42</sup>, sei es mit seiner Schrift „Von beider Gestalt des sacraments zu nehmen (1522)“, in der Herzog Georg mit Recht auch einen Angriff auf das Regiment entdeckte. Luther hat sein Urteil über die Regimentsherren – die närrischen Regimentshansens – unverblümt aller Öffentlichkeit kundgetan<sup>43</sup>; der Herzog ließ sich die Stelle nicht entgehen und hat sie, eigenhändig markiert, dem Regiment zur Anzeige gebracht. Planitz befürchtete böses Blut und suchte abzuwiegeln mit der Entschuldigung, daß der Kurfürst an solcherlei Schriften keinen Gefallen fände<sup>44</sup>. Der Vorfall gibt Anlaß, von Nürnberg aus eine deutliche Mahnung nach Hause zu schicken, daß Luther mit solchem Schimpf seiner Sache keinen Dienst leiste und dem Kurfürsten auf die Dauer nur schade<sup>45</sup>. Auch dieser Vorfall ist im Sande der gezielten Verschleppung verlaufen.

<sup>42</sup> Planitz reagiert verschreckt auf die zunächst vertrauliche Nachricht von Luthers Rückkehr: Es wäre nicht „unschicklich“ gewesen, wenn sich Luther noch eine Weile versteckt gehalten hätte. Bericht vom 18. März 1522; *Wülcker, Virck*, 111, 7–33. Am 22. März teilt Planitz mit, daß die Nachricht von Luthers Rückkehr das Regiment in Nürnberg erreicht habe: Es ist Herzog Georg „von stund an zu wissen wurden“. Bericht vom 22. März 1522; *Wülcker, Virck*, 114, 28–30. Gute Dienste leistete das Schreiben, daß Luther nach Maßgabe des Hofes zur Erläuterung der Gründe seiner Rückkehr verfaßt hatte und von dem Planitz im Regiment Gebrauch machte: Ich [Planitz] habe „heut dato [22. März] dem stathelder [Pfalzgraf Friedrich] die copia [von Luthers Schreiben] zu lesen übergeben.“ Der Pfalzgraf brachte daraufhin dieses Schreiben dem Bischof von Bamberg und Herzog Georg zur Kenntnis. Ich [Planitz] „hab noch nichts darauf vormerken mogen, ab es inen gefall oder nicht.“ *Wülcker, Virck*, 115, 4–18. Luther hat in einem ersten Rechtfertigungsschreiben (7./8. März 1522) nicht unterlassen, das Regiment anzugreifen, wenn auch sehr milde (WAB 2, 461, 74f; 466, 14–18); erst sein zweiter Entwurf (12. März 1522) wurde vom Hof akzeptiert (WAB 2, 467–470). In Nürnberg wurde die Angelegenheit nicht weiter verfolgt, da Herzog Georg das Regiment turnusgemäß verließ und am 27. März 1522 der Reichstag zusammentrat mit den ganz anderen Sorgen zur Türkengefahr.

<sup>43</sup> „Es ist zu Nurmberg auß dem regiment außgangen [das Mandat vom 20. Januar 1522], das man die sach von beyder gestalt des sacraments tzu empfangen, auffschieben soll auff eyn tzukunftiges Concili, denn“ – und nun erfolgt der Ausfall – „die klugen herrn wollen es nit verdammen, doch ynn des nicht tzu lassen, sondern unerkannt verdampt haben. Wie dunckt dich nu [lieber Leser]? Ich meyne, das sind ja Christen, sie bekennen, das es Christus eyngesetzt habe und stehe ym Evangelio, das ist war, aber sie wollen eyn bedencken nehmen, obs recht odder unrecht, tzuhalten odder nicht tzuhalten sey, was Christus setzt und thut. ... Die weyl denn unßer herr Christus seyne feynde, die grossen hanßen beyde geystlich und weltlich, tzu narren macht offentlig ynn dißer sachen, das sie so kindisch und schimpflich damit faren, das yhn freylich Claus Narr manß gnug were tzu antworten, sollen wyr getrost seyn und yhr toben und narheyt verachten und nit sorgen, wie wyr yhn antworten, denn sie kunden von gottis gnaden nichts, wie das gnugsam der Bapst mit seynen bullen und papistischen schutzschryben und nu auch die zornigen herrn [im Regiment] beweyßet haben.“ WA 10, II, 21, 9–22, 1.

<sup>44</sup> Bericht vom 14. Mai 1522; *Wülcker, Virck*, 149, 29–150, 20.

<sup>45</sup> „Es solde auch meins [Planitzens] einfeldigen bedenckens nicht nachteilig sein unßerm glauben und unßer selen seligkeit, ob sich gleich doctor Martinus sulcher schimpflichen und spottischen wort gegen dem keiser und dem regement enthilde, nicht von seinetwegen, sondern das er dodurch vill boses willens und anders mit der zeit erregen mocht, daraus villeicht E.cf.G. schade entstunde.“ Ebd. 150, 20–151, 2.

### 3. Die Beruhigung täuscht – der Zorn wächst

Während seiner turnusgemäßen Anwesenheit beim Regiment seit dem 1. Juli 1522 hat Kurfürst Friedrich seine eigene Leitlinie im Umgang mit den Wittenberger Überraschungen durchzusetzen gewußt, und die amtierenden Fürstenvertreter, Bischof Georg von Speyer und Markgraf Kasimir von Brandenburg-Ansbach, haben dagegen keinen erkennbaren Widerspruch vorgebracht. Herzog Georg – immer wieder er – zeigte hingegen während Friedrichs Nürnberger Session den neuen Skandal an, daß Luther den Papst, den Kaiser und nun auch den König von England schändlich beleidigt habe<sup>46</sup>. Die Antwort des Regiments vom 16. August 1522 verbleibt ganz im Rahmen der kursächsischen Vorgehensweise: Sie ist formal korrekt, ergeht sich im Mißfallen über „schmeh und schaden“ und macht nicht die geringste Andeutung möglicher Maßnahmen gegen Luther<sup>47</sup>. In der personellen Zusammensetzung des Sommerquartals 1522 hat das Regiment diese kursächsische Politik mitgetragen. Das aber war nicht die Regel.

Als Regimentsmitglied von Nürnberg aus hat Friedrich in einem Schreiben an

<sup>46</sup> Schreiben Herzog Georgs an das Reichsregiment, 6. August 1522; *Felician Gess*, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1 (Leipzig 1905 [Köln 1985]) 336, 1–5. Es handelt sich um Luthers Antwort auf Heinrichs *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* (1521; Neuausgabe durch *Pierre Fraenkel*, *Corpus Catholicorum*, Bd. 43, Münster 1992). Luthers lateinische Schrift, auch auf Deutsch herausgegeben, trägt den Titel *Contra Henricum regem Angliae* (1522); WA 10,II, 180–222 (lat.); 227–262 (deutsch).

<sup>47</sup> Wir [das Regiment] geben Euch, dem Herzog, „zu erkennen, das wir ksl. mt. [Kaiserlicher Majestät] schmeh und schaden, wo wir die erfahren oder sehen, nit gern dulden wolten, wie wir dann das nit minder, dann E.L. und G. zu warnen und wenden schuldig und geneigt sein ...“ Auszug der Regimentsantwort an Herzog Georg vom 16. August 1522, *Gess* I, 339, 1–5. Der kurfürstliche Hof hat trotz seiner Zurückhaltung nach außen die Schmähungen wahrscheinlich doch nicht schweigend hingenommen, wie man Luthers mehrfacher Rechtfertigung seiner Polemik an Spalatin Adresse entnehmen kann: „Cogor virulentissimo Leo [Edward Lee, † 1544], qui se in Angliae regem transformavit, respondere. Ignorantia quidem rege digna est in eo libro, sed virulentia et emendacitas [= ementacitas] nullius nisi Lei est. Quam furit Satan! Sed ego quoque eum irritabo de die in diem magis ...“ – Ich bin gezwungen, diesem ungemein giftigen Lee zu antworten, der sich in den König von England verwandelt hat. Die Beschränktheit in diesem Buch ist ja eines Königs würdig, doch die Giftigkeit und Verlogenheit geht auf keinen anderen als auf Lee zurück. Wie wütet doch der Satan, ich aber werde ihn von Tag zu Tag mehr reizen. Luther an Spalatin, 4. Juli 1522; WAB 2, 573, 6–10. Am 4. September 1522, wiederum in einem Brief an Spalatin, wiederholt Luther seine Verteidigung; WAB 2, 596, 6–8. Am 25. September wehrt sich Luther gegenüber Spalatin von neuem und jetzt mit Vehemenz gegen die Versuche, seine Stimme im Kampf gegen die Feinde Christi zu bändigen: „Valde vellem principem nostrum sua curare et me sinere cum Satana squamisque suis agere ... Celum non ruet, si id non credit, ego tamen credo et certus sum ... Nullius nisi meo periculo ista res geritur et geretur.“ – Ich wollte sehr, der Kurfürst kümmere sich um seine Sachen und lasse mich mit dem Satan und seinen Schuppen machen. ... Der Himmel wird nicht einstürzen, wenn er das nicht glaubt, ich hingegen glaube das und bin mir sicher ... Die Sache wird auf keines anderen Gefahr hin als auf meine betrieben und weiterbetrieben. WAB 2, 604, 8–14. Siehe *Irmgard Höss*, *Georg Spalatin, 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation* (Weimar <sup>2</sup>1989) 244.

den Kaiser<sup>48</sup> und etwas später an Graf Heinrich von Nassau, dem Großkämmerer und engen Vertrauten des Kaisers, seine Position in der Luthersache dargelegt: Abgesehen davon, daß er dafür gesorgt habe, daß Luther nicht ungehört verurteilt werde, habe er sich seiner Sache nicht angenommen und werde das auch weiterhin nicht tun<sup>49</sup>. In Reaktion auf seinen Brief erhält Friedrich vom Kaiser im Oktober 1522 eine Antwort, die ihm, allen Hoffnungen entgegen, die Luthersache nicht erspart: „Wir werden davon unterrichtet“, schreibt der Kaiser, „wie Luthers Lehre täglich und ärger wie zuvor sich in der Deutschen Nation ausbreitet“. Er will diese Entwicklung nicht dulden und fordert den Kurfürsten unmißverständlich auf, seinerseits gegen Luther einzuschreiten<sup>50</sup>. Friedrichs Versuch, sich der Pflichten des Kirchenregiments zu entziehen, stößt hier auf glatte Ablehnung<sup>51</sup>.

Schon im September 1522, also noch vor dem Eintreffen des Kaiserbriefes, wendete sich unter der Statthalterschaft Erzherzog Ferdinands die Politik des Regiments. Planitz fürchtete jetzt ein ganzes Heer von Lutherfeinden<sup>52</sup> und mußte hilflos den steigenden Zorn gegen Luther konstatieren, dessen Angriffe auf die Fürsten, auf die Herzog Georg nicht nachließ hinzuweisen, zunehmend auf Empörung stießen. Die Folge der Neubesetzung des Regiments war der Entschluß, die Luthersache vor den in Nürnberg bereits tagenden Reichstag zu bringen<sup>53</sup>. Die politische Gerüchteküche verbreitete zunehmend Drohungen gegen und Gehässigkeiten über Luther. Aus guter Quelle, nämlich vom erzbischöflich Magdeburgischen Kanzler, hört man, so berichtet Planitz, daß in Rom offiziell gegen den sächsischen Kurfürsten prozediert werden solle<sup>54</sup>. Graf Hoyer von Mansfeld ver-

<sup>48</sup> Friedrich an den Kaiser, Nürnberg, 22. Juli 1522; siehe *Wülcker, Virck*, 312, 2.

<sup>49</sup> Friedrich an Heinrich von Nassau, Nürnberg, 23. August 1522; *Wülcker, Virck*, 189–191.

<sup>50</sup> Weil Luthers „falsche Leer nit allein im heiligen reiche, sonder in ganzer cristenhait vil zerruttung und aufrur bringen mocht, so begern wir [Karl V.] von dein Lieb [Kurfürst Friedrich] mit sondern hohem vleis und ernst, du wellest dem cristlichen glauben auch gemainem nutz zu gut, sovil dir muglichen ist, daran und darob sein, damit des Luthers lere und handlung abgethun und nit weiter ausgebraut werde, wie wir uns dann zu deiner Lieb entlichen versehen wellen.“ Kaiser Karl an Kurfürst Friedrich, Valladolid, 28. Oktober 1522; *Wülcker, Virck*, 223, 19–25.

<sup>51</sup> Friedrich hat der kaiserlichen Forderung, gegen Luther einzuschreiten, mit dem Hinweis auf seine Bitte zu Worms widersprochen: Er erinnert den Kaiser daran, „daz E.kai.Mt. ich [Friedrich] zu Wormbs undertheniglich gebeten, mich genediglich in der sachen zu handeln oder zu raten, weil ich der nit verstund, zu erlassen, wie ich dann die stend des reichs dazumal auch gebeten, darauf ich mich der sachen also enteussert. Weil ich dann nu mit alder beladen und der sachen unvestendig, so ist mein underthenig verhoffen, als ich auch bit, E.kai.Mt. wellen mein als eins, der wenig oder garnichts darzu zu tun weiß, nachmals domit genediglich verschonen.“ Kurfürst Friedrich an Kaiser Karl, Colditz, 8. Januar 1523; *Wülcker, Virck*, 312, 21–28.

<sup>52</sup> „... wirt ein ganz here poß Lutherisch zusammenkomen; dan man saget hie [in Nürnberg]: herzog Yorge werde sich auch numals anher fugen, desgleichen herzog Wilhelm und herzog Ludwigk von Peyernn.“ Bericht vom 20. September 1522; *Wülcker, Virck*, 201, 22–24.

<sup>53</sup> Siehe den Bericht vom 14. November 1522; *Wülcker, Virck*, 245, 1923; und den Bericht vom 18. November 1522, einen Tag nach der Eröffnung des zweiten Nürnberger Reichstages; *Wülcker, Virck*, 248, 30–36.

<sup>54</sup> Ebd. 249, 4–7.

breitet sich über Luthers Lotterleben: Zuvor in Worms sei er – der Graf – gut lutherisch gewesen, habe aber nun befunden, daß Luther ein „lauter bube“, ein Lotterbube, sei, der sich ‚vollsaufe‘ nach Mansfeldischer Gewohnheit. Er hätte auch gern schöne Frauen um sich, schlage auf der Laute und „furet ein leichtfertig leben“. Solches Reden ist keine Ausnahme, an der man achtlos vorbeigehen kann, denn „dergleichen wort und auflege beschicht dem guten man alhie von vill leuten. Ich acht aber, es sei mehr sein lehr, dan sein leben anzusehen.“<sup>55</sup> Die Gehässigkeiten zeigen sogar bei Planitz ihre Wirkungen, daß er theologisch richtig zwar auf den Gehalt der Lehre setzt, den politisch gewichtigen Gerüchten über Luthers Lebenswandel aber nicht eindeutig zu widersprechen weiß – es könnte doch etwas dran sein!

Daß der am 17. November 1522 in Nürnberg zusammengetretene zweite Reichstag die Empörung der Fürsten nicht in politische Aktionen gegen Luther umgesetzt hat, liegt einerseits am Geschick der kursächsischen Gesandten Philipp von Feilitzsch sowie Hans von der Planitz<sup>56</sup> und andererseits am Ungeschick der kurialen Diplomatie, die mit dem sogenannten Schuldbekennnis, das Papst Hadrian VI. durch seinen Legaten Chieregati am 25. November 1522 verlesen ließ<sup>57</sup>, die Bischöfe aufgebracht und die weltlichen Obrigkeiten dazu aufgestachelt hat, nachdrücklich die Abstellung der deutschen Gravamina zu verlangen<sup>58</sup>. Die Luthersache diente als Hebel, den die Reichstagsmehrheit sich nicht selber zerbrechen wollte.

Der Vordergrund des Schuldbekennnisses und auch der zuweilen offen antikirchlichen Diskussionen auf dem Reichstag droht den Hintergrund der politischen Aktivitäten zu verdecken. Darauf hat Planitz hellseherisch den Kurfürsten hingewiesen, wenn er die – heute hochgelobte – moralische Qualität des Bekenntnisses aufgrund von Informationen, die ihm zur Verfügung standen, bezweifelt. Was der Papst bekennt, ist „in warheit anders nicht dan schmeichlerei“<sup>59</sup>, denn er sucht nicht die Ehre Gottes und des Menschen Seligkeit, sondern die ‚eiserne Rute‘, wie es enthüllend in jenem Breve an Erzherzog Ferdinand heißt, das Planitz vertraulich erhalten hatte und deshalb seinem Gesandtenbericht beilegen konnte. Darin sollte der Kurfürst lesen, was der Papst wirklich dachte: „Wir thun gotte unermessene dangsagung und benedeien sein Maiestat“, so Hadrian an Erzherzog Ferdinand, „... das er dich uns und der heiligen gemeinen cristlichen kirchen und Deutzscher nation geben hat, der sich fur [vor] sein haus zu einer mauern entgegen setzt, der die Ketzer mit der eisern ruten besucht ...“<sup>60</sup> Die Tatsache, daß der

<sup>55</sup> Ebd. 249, 30–250, 3.

<sup>56</sup> Erzherzog Ferdinand hat sich in einem Brief an den Kaiser speziell über Planitz beklagt; *Wülcker, Virck*, 363, Anm. 3.

<sup>57</sup> Instruktion des Papstes Adrian VI. für Chieregati, die er den Ständen zur Kenntnis bringen soll; DRTA.JR 3, 393–399; Siehe *Heinrich Richard Schmidt*, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529*, 30 (VIEG 122, Stuttgart 1986) 92–99.

<sup>58</sup> Siehe *Schmidt*, ebd. 105–109.

<sup>59</sup> Bericht vom 30. Dezember 1522; *Wülcker, Virck*, 295, 19.

<sup>60</sup> Ebd. 297, 2–11.

Kurfürst auf dem Reichstag nicht öffentlich zur Debatte gestellt wurde, darf also nicht zu dem Schluß führen, daß die Politik der Mächte- und der Reichstagsmehrheit sich in der Lutherfrage geändert hätte. Die ‚eiserne Rute‘, die der Papst erhofft, hat den Gesandten wach gemacht.

#### 4. Drohungen gegen Kurfürst Friedrich

Am 2. Januar 1523 berichtet Planitz zum ersten Male von einer handfesten Drohung. Mit Beginn des neuen Jahres hatte Kurfürst Joachim von Brandenburg seinen Sitz im Regiment eingenommen, dem, kaum eingetroffen, eine Bemerkung entschlüpfte, die Planitz seinem Kurfürsten umgehend meldete: Kurfürst Joachim „besorget, man ging damit umb, wue E.cfl.G. sich dieser sach [Luther] nicht entschlugen, E.cfl.G. umb die cuhr zu brengen“<sup>61</sup>. Wenn auch die Räte der Fürsten zumeist „gut Lutherisch“ seien, so entspricht die Äußerung des Brandenburgers dennoch der machtpolitischen Situation, denn die in Nürnberg anwesenden Fürsten stellen sich zumeist gegen Luther, wie Planitz beobachtet. Die Furcht steigt ihm hoch. Ich „weiß nicht, wue ichs hinwenden sall“, klagt ratlos der Gesandte<sup>62</sup> und weiß dennoch einen guten Rat zu geben, auf den er öfter zurückkommen wird: Es muß sich in Wittenberg selber etwas ändern, konkret: Die Schmähbücher, die dort geschrieben werden, sind einzustellen. Und ferner: „Wen es auch Martinus an einem andern ort ein weil vorsuchet, solde auch nicht unschigklich sein.“ Auch Christus „must oft selbst sein veinde fliehen, desgleichen auch Paulus“. Planitz legt damit nahe, daß Luther nicht seine Lehre verrät, sondern mit seinem Leben in der Nachfolge Christi steht, wenn er Wittenberg verläßt – und damit den Kurfürsten entlastet. Schließlich formuliert Planitz die mißtrauische Anfrage an das Erscheinungsbild, das Luther in der Nürnberger Reichstagsöffentlichkeit abgibt: „Man saget hie öffentlich, er [Luther] wolle keinen richter uber sein schrift leiden, auch nicht ein gemein concilium ... Die warheit wußt ich gern.“<sup>63</sup>

Der Bericht vom 2. Januar über die Drohung und Planitzens Vorschläge haben am Hof Gehör gefunden. Das zeigt sich daran, daß Spalatin umgehend nach Wittenberg schreiben und Luther nach der Bereitschaft fragen mußte, sich von neuem zu verbergen. Dessen Antwort kam am 12. Januar ebenso unverzüglich: „Ne praesumas, me denuo in angulum reversurum esse“ – laß Dir nicht einfallen, ich würde von neuem in den Winkel zurückkehren<sup>64</sup>. Um seinen Willen zur Öffentlichkeit noch deutlicher zu machen, verlangt Luther am 14. Januar, den ‚Götzendienst‘ im Allerheiligenstift abzustellen und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt freizugeben. ‚Auf die Schwachen ist nun genug Rücksicht genommen‘ – da-

<sup>61</sup> Bericht vom 2. Januar 1523; *Wülcker, Virck*, 304, 17–19.

<sup>62</sup> Ebd. 304, 20f.

<sup>63</sup> Ebd. 305, 12–20.

<sup>64</sup> Luther an Spalatin, 12. Januar 1523; WAB 3, 15,9.

mit, so kann Spalatin schließen, auch auf die Schwachen in Nürnberg. „Es ist Zeit“, mahnt Luther, „dem Evangelium seinen Ort zu geben.“<sup>65</sup> Luther verlangt die Öffentlichkeit der Reformation in des Kurfürsten Stift gerade zu einer Zeit, als die kursächsische Diplomatie diese Öffentlichkeit zu verhindern sucht, um dem steigenden Druck von außen entgehen zu können. Planitz selber greift zur Feder, um Luther zu bitten, sich zu mäßigen. Ihm stachen speziell die Provokationen ins Auge, die sich Luther gegenüber Herzog Georg herausnahm<sup>66</sup>.

Die Berichte aus Nürnberg und das eigene Bemühen des Gesandten zeigen, wie ernst die Luthersache damals stand und wie gefährdet die kursächsische Politik der Aussetzung des Kirchenregiments war, die weder Luther noch der Kaiser oder die Mehrheit der Stände akzeptierten. Der beunruhigte Kurfürst beauftragte seinen Gesandten in Nürnberg, falls es ihm geraten schien, offiziell mit einem vorsorglich beigefügten Kredenzbrief, einem Beglaubigungsschreiben, beim Brandenburger Kurfürsten, Markgraf Joachim, nähere Einzelheiten über die Absetzungsdrohung in Erfahrung zu bringen. In welcher Form und von wem die Absetzungsdrohung an diesen gelangt sei, wollte Kurfürst Friedrich wissen<sup>67</sup>. Das hat Planitz am 19. Januar getan und bei einer Unterredung mit dem Markgrafen folgende freundliche, aber nicht weiterführende Antwort erhalten: ‚Der Markgraf habe mir [Planitz] seine Auskunft vertraulich in guter Absicht zukommen lassen, zum Besten E.cfl.G. als einem Freunde. Er sei auch davon ausgegangen, daß ich E.cfl.G. davon unterrichten werde; darum habe er seine Information nicht zurückhalten wollen. Die Nachricht sei so an ihn gelangt, wie er mir berichtet hat; sie wäre ihm von einer Person zugetragen worden, die er für vertrauenswürdig halte. Es sei ihm jedoch nicht möglich, den Namen dieser Person preiszugeben, denn die Auskunft sei ihm vertraulich erteilt worden.‘ In der Sache wiederholte der Markgraf also, was er dem Gesandten schon mitgeteilt hatte, er gab aber auch weitere Hinweise, deren Inhalt allerdings schwierig zu entschlüsseln ist: Es „stunde wahrlich zu besorgen, das man wider E.cfl.G. handeln mocht als einen ungehorsamen, wie man sagen wolte kei.Mt., und in den sachen, darumb auch ein keiser zu entsetzen were“. Das soll wohl heißen: Es stehe wahrlich zu besorgen, das man gegen Friedrich als einen ungehorsamen Fürsten einschreite, wie man das dem Kaiser gegenüber begründen will, denn schließlich gehe es um Angelegenheiten, deretwegen auch ein Kaiser abzusetzen wäre. Der Markgraf berichtet weiter, daß man möglicherweise daraufhin arbeite, die sächsische Kur an das Haus Österreich zu

<sup>65</sup> Luther an Spalatin, 14. Januar 1523; WAB 3, 16,5–11.

<sup>66</sup> Der Planitzbrief ist nicht erhalten, wohl aber Luthers Antwort vom 4. Februar 1523: „Ich [Luther] weiß auch wohl, daß meine Schriften fast allesamt der Art gewesen sind, daß sie zuerst angesehen gewest, als seien sie aus dem Teufel, und man besorgete, der Himmel würde balde fallen. Aber hernach ist's bald anders geworden. Es ist itzt an der Zeit, daß man die großen Häupter, vorhin ungewohnet, antastet. Und was Gott im Sinn hat, wird man schen zu seiner Zeit“ - WAB 3, 27, 17–22. Luther ist sehr freundlich auf Planitzens guten Willen eingegangen, wird in der Sache die Sorgen des Diplomaten aber nicht verringert, sondern eher verstärkt haben – auf was wird man sich einzustellen haben, wenn jetzt die Zeit gekommen ist, die großen Häupter anzutasten?

<sup>67</sup> Kurfürst Friedrich an Planitz, Colditz, 11. Januar 1523; *Wülcker, Virck*, 315f.

bringen, „wue sich E.cfl.G. des Luthers nicht entschlugen“<sup>68</sup>. Planitz wies den Markgrafen darauf hin, daß er nicht annehmen könne, sein Kurfürst habe sich eines Vergehens schuldig gemacht, das zur Absetzung von Kaisern führt. Er wiederholte, was der Kurfürst seit dem Reichstag von Worms gegenüber dem Kaiser und den Ständen habe verlauten lassen, daß er sich „der Lutherischen sach nie angenommen“<sup>69</sup>. Planitz erörtert in seinem Bericht die Frage, die auch den Betrachter von heute bewegt, ob dieses Reden von der Absetzung des Kurfürsten ernst zu nehmen sei. Auf der Ebene des diplomatischen Ringens kann man sich vorstellen, daß ein fürstlicher Rat – „einer meins gleichen“ – solche Drohungen als Finte erfindet, um den störrischen Widerpart gefügig zu machen: „... dan sulch ding kan einer woll vorwenden, darnoch ehr der sach gneiget die sachen zu beschweren, domit er bewegen wolde, das zu thun, das er gern sehe.“ Doch daß der Markgraf solche Praktiken einsetze, ist nur schwer vorstellbar: „...weil es von hochgedachtem meinem gnsten [gnädigsten] hern, dem curfursten zu Brandenburgk, vorgewant, ßo mag es villeicht die meinung [daß die Drohung eine politische Finte sei], wie ich sorge trage, nicht haben.“<sup>70</sup> Offen bleibt, ob Planitz mit guten persönlichen Beziehungen zwischen den beiden Landesherrn rechnet, oder ob er auf die fürstliche Solidarität setzt, die es verbietet, daß ein Kurfürst dem anderen mit Absetzungsdrohungen kommt.

Die Warnungen des Brandenburger Markgrafen waren der Anfang. Darüberhinaus verdichteten sich die Gerüchte, daß die Kurie gegen Friedrich prozessieren wolle – da könnte also jener Absetzungsgrund der Untreue gegenüber dem Glauben konstruiert werden, der einen Kaiser um die Krone bringt. Dem sächsischen Kurfürsten ist ein „zettel“ – wohl ein anonymes Pamphlet – zugekommen, der anzeigt, wie man sich in Rom die Verfolgung Friedrichs vorstellt. Leider ist dieser Zettel, den Friedrich nach Nürnberg gesendet hat, verloren gegangen<sup>71</sup>. Mitte Januar aber trifft ein – unzweifelhaft echtes – Breve des Papstes am Hofe ein<sup>72</sup>, das dem Kurfürsten den Vorwurf nicht ersparte, sein Versprechen gegenüber Cajetan noch immer nicht erfüllt zu haben, Luther umgehend zu bestrafen, wenn die Kir-

<sup>68</sup> Bericht vom 19. Januar 1523; *Wülcker, Virck*, 329, 33–330, 16.

<sup>69</sup> Ebd. 330, 20f.

<sup>70</sup> Ebd. 330, 34–38.

<sup>71</sup> Kurfürst Friedrich an Planitz, Grimma 1523; *Wülcker, Virck*, 342, 26–28.

<sup>72</sup> Das Breve ist auf den 1. Dezember 1522 datiert, das der Nuntius Chieregati in einem Schreiben vom 1. Januar 1523 erwähnt: „Indessen erinner ich E.Hht. und bitt sie mit ganzem gemut, sie welle mit vleis beherzigen und verbringen das, so der heiligst babst mit vetterlicher lieb von seines hirtenampts wegen von irer Hht. in irem bebstlichen brief aufs hochst beger.“ *Wülcker, Virck*, 300, 24–27. Das Breve ist veröffentlicht in DRTA.JR 3, 406–410. In der Erlanger Lutherausgabe (var. arg. 6, 478–491, dt.:Walch<sup>2</sup> 15, 2110–2124) ist ein gefälschtes Hadriansbreve abgedruckt – möglicherweise der „zettel“ –, das die Wut gegen den Kurfürsten offenbart, daß er sich dazu hergegeben habe, Luther nicht zu bestrafen oder auszuliefern. Am Ende steht die offene Drohung: „Quare revertamini ad cor, respiscite, tu [Fridericus Elector] tuique seducti Saxones, nisi utrumque gladium Apostolicum simul et Caesareum olim velitis experiri“ – darum bekehrt euch wieder und tut Buße, Du und Deine verführten Sachsen, wenn ihr nicht beide Schwerter, das päpstliche und das kaiserliche, einst erfahren wollt. EA var. arg. 6, 491.

che seine Lehren verurteile. Die Bannbulle ist aber längst ergangen und auch das Wormser Edikt, doch der Feuerbrand der Häresie noch immer nicht gelöscht. Der Papst fordert vom Kurfürsten dafür zu sorgen, daß Luther und seine Anhänger entweder auf den rechten Weg zurückgebracht oder mit Gewalt in Zucht genommen werden<sup>73</sup>. Die Nachrichten aus Nürnberg und das Breve haben den Kurfürsten so beunruhigt, daß er seinen Bruder konsultiert<sup>74</sup> und durch Spalatin sogar die Wittenberger Theologen einschaltet mit der aufgeschreckten Frage, „ob ein Fürst seine Unthertanen wider des Kaisers oder anderer Fürsten Verfolgung um des Glaubens willen mit Krieg schützen möge“? Vor einer solchen Frage hat der Kurfürst nie zuvor in seinem Leben gestanden. Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Amsdorf haben jeweils unter ihrem Namen Gutachten zusammengestellt, die – um den 8. Februar 1523 verfaßt – dem geistlichen Rat unterbreitet wurden<sup>75</sup>. Die Antworten der Gelehrten sind nicht abgesprochen und deshalb nicht einheitlich; sie reichen von der Warnung, dem Kaiser mit Gewalt zu widerstehen, bis zur Auffassung, daß ein Fürst als Diener des Gesetzes verpflichtet sei, das Christenvolk zu schützen<sup>76</sup>. Enthüllender als der differierende Inhalt dieser Gutachten ist die Tatsache ihrer Existenz: Bereits zur Jahreswende 1522/1523 sah der Kurfürst sein Haus um der neuen Lehre willen so bedroht, daß er die Gewalt

<sup>73</sup> DRTA.JR 3, 408, 9–25; 409, 33–410, 1.

<sup>74</sup> Kurfürst Friedrich an Herzog Johann, Colditz, 19. Januar 1523: „E[uer]. l[jebden]. schicke ich eyn abschrift eyns schreybens, ßo mir des babist nuncius [Chieregati] in korzen tagen ... had overschicken lassen, dar auß e. l. beffunden, wyhe ich gegen dem babst bin dar gegeben und was der babist gutthes von mir schreybet.“ Der Kurfürst bittet um Rat, den Johann doch seinem Kanzler mitteilen solle, sonst möge er das Breve aber geheim halten. „e.l. ßehen, whe man mir von allen tayllen zcu sezchet, nuhe der almechtig got schicke eß nach ßeynem gotlichen wyllen, mir armen kunder zcu trost“. *Carl Eduard Förstemann*, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation (Hamburg 1842 [Hildesheim 1976]) 25.

<sup>75</sup> Die Inhaltsangabe als Überschrift bei *E. L. Enders*, Dr. Martin Luther's Briefwechsel, Bd. 4, 76. Kritische Ausgabe aller Gutachten durch *Eike Wolgast* in WAB 12, 35–45. Darauf fußt die Ausgabe von *Heinz Scheible*: Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 10, Gütersloh 1969) 17–19. Die Anfragen, die Spalatin den Wittenbergern zukommen ließ, lauteten wohl präziser als die Überschrift bei *Enders* zu erkennen gibt. Man kann einigen Bemerkungen der Gutachten entnehmen, daß eine der Fragen möglicherweise lautete, ob der Fürst die Verteidigung des Glaubens nur mit Zustimmung seines Volkes führen dürfe; eine andere Frage lautete, ob ein christliches Volk berechtigt sei, die Verteidigung des Glaubens durch das weltliche Schwert zu fordern. Vgl. WAB 12, 36.

<sup>76</sup> Eingehend hat *Eike Wolgast* diese Gutachten besprochen in: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 47, Gütersloh 1977) 101–108. Die Auffassung, Spalatin habe ohne Weisung des Kurfürsten aus eigenem Ermessen den Wittenberger Theologen in dieser brisanten Zeit zu einer derart brisanten Frage Gutachten abgefordert, wird zwar diskutiert, geht aber am politischen Geschäftsgang des Hofes weit vorbei. Der Rat des sächsischen Kurfürsten ist keine Privatperson, die auf eigene Faust aus Wissensdurst heikle politische Problemstellungen in die Welt setzt. Spalatin hat alle Gutachten übersetzt, „zweifelloß für Kurfürst Friedrich den Weisen“ (WAB 12, 37), also hat er diese auch im Auftrag des Kurfürsten eingeholt.

der Waffen fürchtete und sich zu dem Schritt entschloß, seine Gelehrten über das Widerstandsrecht befragen zu lassen. Die Tatsache der Frage ist bereits die Antwort auf das sichere Wissen aus der Rückschau, daß nichts gewesen sei außer Praktiken und Finten. Der Kurfürst hält die Reichsacht und die sich anschließende Reichsexekution für möglich.

Spalatin hat von Melanchthon auch Gutachten zum päpstlichen Breve eingefordert<sup>77</sup> und darauf bauend eine Antwort verfaßt, deren Verwendung allerdings nicht mit völliger Klarheit aufzuhellen ist. Adolf Wrede mag in der Aktenedition zum zweiten Nürnberger Reichstag den Vorgang richtig getroffen haben<sup>78</sup>, wenn er davon ausgeht, daß Spalatin's Antwort dem Papst nicht schriftlich übermittelt worden sei, sondern in die Instruktion eingearbeitet wurde, die Planitz mit Anschreiben vom 16. Februar 1523 vom Kurfürsten erhalten hat, damit er die sächsische Botschaft dem Legaten mündlich übermittle. Diese Instruktion wiederholt wortreich und inhaltsleer den Verlauf der Luthersache seit den Augsburger Geschenissen 1518 und geht über das angebliche Versprechen mit dem Hinweis hinweg, daß Friedrich sich Luthers niemals angenommen habe. Der Kurfürst wollte und wolle nicht anderes, „dan sich als christlicher mensch und gehorsamer son der hailigen christlichen kirchen zu halden“. Er ist bereit, sein Verhalten vor dem Kaiser oder dem Regiment zu verantworten – ein gefährliches Angebot<sup>79</sup>. Die kurfürstliche Instruktion zielt also auf den Nachweis, daß keinerlei Argumente vorhanden seien, den Kurfürsten des Ungehorsams gegenüber der Kirche und dem Reich zu zeihen und deshalb gegen ihn vorzugehen.

Schriftlich liegt nur eine kurze, noch formalere Antwort vor, die sich des Ansinnens in diesem Breve verwarht und von neuem den Gehorsam gegenüber der Kirche betont<sup>80</sup>. Zu einer Audienz samt Aushändigung der schriftlichen Antwort ist es jedoch nicht gekommen, da Chieregati Nürnberg bereits verlassen hatte<sup>81</sup>, so daß Planitz den Antwortbrief und den Inhalt der Instruktion nach Rom sendete, das Anerbieten der Rechtfertigung vor dem Kaiser oder dem Regiment im Einverständnis mit dem Kurfürsten aber ausließ<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. Melanchthons Briefwechsel, Bd. 1, Regesten, hrsg. v. *H. Scheible* (Stuttgart 1977) 141 Nr. 261, 262. Texte in: Melanchthons Briefwechsel, Bd. 2, Texte, hrsg. v. *H. Scheible* (Stuttgart 1995) 34–38 Nr. 261; 38–41 Nr. 262; Supplementa Melanchthoniana 6,1: Melanchthons Briefwechsel, hrsg. v. *O. Clemen* (Leipzig 1926 [Frankfurt 1968]) 210f., Nr. 283 (Einleitung zu beiden Gutachten).

<sup>78</sup> Vgl. DRTA.JR 3, 406f Anm. 1.

<sup>79</sup> Instruktion des Hofes an Planitz, 16. Februar 1523; *Wülcker, Virck*, 367f; vgl. *Höss*, Spalatin 246.

<sup>80</sup> Ich [der Kurfürst], „zweifel nit, E. Ht. haben solchs schreiben nicht aus eigenem bewegnus sonder meiner mißgunstigen angeben gethan“. *Wülcker, Virck*, 369f., Anm. 3.

<sup>81</sup> Berichte vom 24. und 28. Februar; *Wülcker, Virck*, 376, 28f.; 383, 29–32.

<sup>82</sup> Kurfürst Friedrich an Planitz, Lochau, 11. März 1523; *Wülcker, Virck*, 395, 15–25 (Einverständnis des Kurfürsten mit dem Vorgehen und der Änderung). Offizielles lateinisches Schreiben Planitzens an Nuntius Chieregati, Nürnberg, 24. März 1523; *Wülcker, Virck*, 411–414.

## 5. Herausforderungen aus Wittenberg

An eben demselben 16. Februar, als vom Hof in der Lochau die Instruktion zur Antwort des Kurfürsten an den Papst abgesendet wurde, berichtet Planitz von Nürnberg aus über den Skandal der Beleidigung Herzog Georgs, der von neuem nach Nürnberg gereist war und im Regiment wiederum für Bewegung gegen Luther sorgte. Dieser hatte nämlich im ‚Missive an Hartmut von Kronberg‘ den Herzog unter Verhüllung des Names als „die wasser blaße N“ verhöhnt, die dem Evangelium abgesagt habe, wie im Wittenberger Originaldruck zu lesen steht. In einer Straßburger Auflage aus der Offizin von Wolf Klöpffel wird dann Klartext gedruckt: Einer der Feinde Christi „ist furnemlich die wasser blase Hertzog Jörg zu Sachsen, trotz dem hymell mit yhren hohenn bauch und hatt dem Euangelio entsagt, hatts auch ym synnn, er wöll Christum fressen wie der wolff eyn mucken ...“<sup>83</sup> Wie zu erwarten, hat sich der Verhöhnnte den Vorgang nicht entgehen lassen, Luther zunächst brieflich zur Rede gestellt<sup>84</sup> und schließlich den gesamten Vorgang, den Druck, sein Schreiben an Luther und dessen freche Antwort<sup>85</sup> zusammengefaßt und die Akte dem Reichstag wie dem Regiment zugänglich gemacht mit der Bitte um Rat, „wie er den Luther solde zu recht brengen, domit sein [des Herzogs] unschult an tag komme“, wie Planitz berichtet und sarkastisch den Sankt-Nimmerleins-Tag als Beratungstag vorschlägt: Man solle Georg auf das nächste Konzil verweisen, welches „in einem jar (wue es anders geschiecht) sall angefangen werden“<sup>86</sup>. Der Spott sollte dem Gesandten noch vergehen.

Das Regiment mußte eine Entscheidung treffen, und die Umfrage unter den Mitgliedern eröffnete zwei Vorgehensmöglichkeiten: Das Regiment fordert den Kurfürsten auf, Luther zu bestrafen. Hätten die Regenten sich darauf geeinigt, wäre die Situation eingetreten, die Planitz in jedem Falle vermeiden wollte, daß sein Herr gezwungen würde, kontrollierbar und nicht nur mit Worten gegen Luther vorgehen zu müssen, sich möglicherweise dann aber dem Vorwurf des Ungehorsams auszusetzen. Glücklicherweise entschied sich die Mehrheit für die zweite Möglichkeit, daß die beiden Sachsenherzöge die Sache unter sich so ausmachen, daß Herzog Georg sich an den Kurfürsten wende mit der Bitte, dem Wittenberger sein Mißfallen auszusprechen<sup>87</sup>. Markgraf Joachim, Kurfürst von Brandenburg, und das „pfefflein von Augsburg“ – Bischof Christoph von Stadion – haben jedoch den amtierenden Statthalter, jetzt wieder Pfalzgraf Friedrich, dazu bewegt, diesen Beschluß zu durchbrechen und den Kurfürsten direkt, vom Regiment aus,

<sup>83</sup> Ein *Missive an Hartmut von Cronberg* (1522); WA 10,II, 55, 22–25. Zur Version des Klöpffeldruckes, in der WA als Druck C bezeichnet, siehe den Apparat zu 55, 22 f.

<sup>84</sup> Herzog Georg an Luther, Dresden, 30. Dezember 1522; WAB 2, 642.

<sup>85</sup> Luther an Herzog Georg, Wittenberg, 3. Januar 1523. Der Briefeingang spricht bereits für sich: „Auffhoren zu toben und zu wüeten widder Gott und seynen Christ anstatt meynes [Luthers] diensts zuvor! Ungnediger furst und herr! ...“ WAB 3, 4, 5f; *Felician Gess* I, 418f.

<sup>86</sup> Bericht vom 16. Februar 1523; *Wülcker, Virck*, 374, 19 – 375, 3. Der Brief Georgs vom 4. Februar 1523 an das Regiment bei *Gess* I, 456–458.

<sup>87</sup> Bericht vom 28. Februar 1523; *Wülcker, Virck*, 379, 25–31.

anzugehen. Planitz hat darüber die heftige Auseinandersetzung mit den fürstlichen Regimentsmitgliedern und mit dem Statthalter nicht gescheut und dafür gesorgt, beim Mehrheitsbeschluß zu bleiben<sup>88</sup>. Deutlich aber ist, daß sich die Stimmung gegen Luther versteift: „Ich [Planitz] wolt, das E.cfl.G. [Kurfürst Friedrich] wissen solden, was wir vor ein wessen diß quartall gehabt haben. Als balde der Luther ader etwas, das innen betraff, auf die ban kame, ßo ware feuer in allen gasen, zum teil auch noch.“<sup>89</sup>

Am 6. oder 7. Mai 1523 ist dem kursächsischen Hof jenes Mandat des Reichsregiments in der Luthersache zugegangen, das auftragsgemäß den Abschied des zweiten Nürnberger Reichstags exekutiert. Dieses Mandat, soweit es dem Abschied folgt, verfügt ein Predigmandat für das Interim bis zum Konzil: Ein jeder Kurfürst und Fürst sowie die anderen Stände des Reiches haben anzuordnen, „daß mittler Zeit nichts anders gepredigt werde als das heilige Evangelium nach Auslegung der Schriften, die von der christlichen Kirche approbiert und angenommen sind“. Es folgt als Druckmandat, „daß auch weiter nichts Neues gedruckt und verkauft werde, es sei denn zuvor durch gelehrte Personen, die dazu besonders verordnet werden sollen, zensiert und zugelassen worden“<sup>90</sup>. Das gilt für das gesamte Reich. Dem sächsischen Kurfürsten aber wird in einem eigenen Anschreiben vom 6. März 1523 eine Sonderkondition auferlegt: daß „Luther und seine anhenger nichts neues bis auf das kunftig concilium schreiben oder trucken lassen“<sup>91</sup>. Das Mandat verhängt also für alle Autoren das allgemeine Zensurverbot, für Luther hingegen und seine Anhänger gilt für die Zeit des Interims das grundsätzliche Druckverbot.

Der Kurfürst hat gegen diese Sonderauflage zwar protestiert, das Regimentsmandat aber dennoch veröffentlicht. Er entsandte Hieronymus Schurf mit der Abschrift beider Mandate nach Wittenberg, damit er mit den Betroffenen über deren Einhaltung verhandele<sup>92</sup>. Luther erklärte sich tatsächlich bereit, dem Mandat Folge zu leisten, allerdings unter der einen, der sächsischen Diplomatie nicht gerade förderlichen Voraussetzung, daß auch seine Gegner schweigen würden<sup>93</sup>.

Wie man die Effektivität des Reichstags- und Regimentsmandats auch immer beurteilt, so ist doch eine Rechtslage entstanden, die es erlaubt, das seit Mai 1523 offizielle Reichsmandat zur Lutherfrage als Ablösung des kaiserlichen Wormser Edikts zu deuten<sup>94</sup>. Diesem Mandat hat Kurfürst Friedrich Gehör verschafft und damit nach innen und außen angezeigt, daß er dem Willen der Stände und des Re-

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 379, 32–380, 36.

<sup>89</sup> Ebd. 381, 6–9.

<sup>90</sup> Mandat des Reichsregiments vom 6. März 1523; DRTA.JR 3, 449, 24–30.

<sup>91</sup> Schreiben des Reichsregiments vom 6. März 1523 an Kurfürst Friedrich; *Wülcker, Virck*, 391, 22f. DRTA.JR 3, 449f. Anm. g.

<sup>92</sup> Kurfürst Friedrich an Planitz, Colditz, 10. Mai 1523; *Wülcker, Virck*, 434, 8–13. Siehe *Georg Berbig*: Spalatin und sein Verhältnis zu Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis zum Jahre 1525 (Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts 1, Halle 1906) 214f.; *Höss*, Spalatin 248.

<sup>93</sup> Luther an Kurfürst Friedrich, Wittenberg, 29. Mai 1523; WAB 3, 77, 83–102.

<sup>94</sup> Siehe dazu unten Anm. 117.

giments zu folgen gesonnen sei. Das Signal ist deutlich: Es gibt kein Argument für den Versuch, den Kurfürsten des Ungehorsams gegenüber dem Reich zu beschuldigen.

In dieser angespannten Situation des Frühjahrs 1523 haben sich Verbindungen bewährt, die der kurfürstliche Hof zu einem Vertrauensmann am erzherzoglichen Hof in Innsbruck unterhalten hat. Der Verbindungsmann war Balthasar Wolf von Wolfsthal, Nürnberger Patrizier, einer der wohlhabendsten Familien der Stadt entstammend und erfahrener Hofmeister Erzherzog Ferdinands, denn Wolf gehörte schon zu den Räten Kaiser Maximilians, seit 1501 als Kammermeister in der Innsbrucker Rechenkammer<sup>95</sup>. Seine Verbindungen zum sächsischen Kurfürsten sind so eng, daß beide in regelmäßigem Briefkontakt stehen und Friedrich, wenn er in Nürnberg weilt, in Wolfs Hause residiert. Zu den Vertraulichkeiten, die Wolf gegen Ende Juni 1523 an Planitz gelangen läßt, gehörten Nachrichten zur Ketzerbekämpfung durch Erzherzog Ferdinand, der sogar den Einsatz der Folter nicht scheut<sup>96</sup>, und weit alarmierender die Überlegungen am Innsbrucker Hof zur sächsischen Kurwürde. Der Erzherzog selber und sein Rat Cyriax von Polheim äußern sich so, „als sei ein anschlag vorhanden, durch bapst und keiser E.cfl.G. [Kurfürst Friedrich] zu entsetzen von der cuhr und herzog Yorgen zuzueigen“. Auch das Haus Österreich werde als Erbin der Kurwürde ins Spiel gebracht, doch eine „geistliche person“ mahnte zur Besonnenheit – Planitz vermutet Bernhard von Cles, den Bischof von Trient: ‚Es wäre jetzt nicht an der Zeit, dergestalt davon zu reden‘, hat die Person eingeworfen und die Warnung vor dem grassierenden Antiklerikalismus hinzugefügt: „wen man gleich E.cfl.G. [Kurfürst Friedrich] und den Luther vordilget, dennochst were des Luthers wessen nicht vordilget. Dan die sachen weren iczunt dermassen gestalt, wue ir drei bei einander stunden, weren ir 2 aufs wenigste Lutherisch ...“<sup>97</sup> Was Balthasar Wolf berichtet, stimmt mit dem überein, was im Januar 1523 auch Markgraf Joachim hatte verlauten lassen<sup>98</sup>. Da die Nachricht von einem Vertrauten aus dem Kreis der Innsbrucker Räte stammt, hat Planitz in der Tat Grund zur Beunruhigung. Diese wird zusätzlich durch Herzog Georg geschürt, der von neuem im Regiment die weltlichen Reichsfürsten zu vertreten hat, sich aber seiner Pflicht verweigert angesichts eines Regiments, das nicht bereit sei, seine Ehre als Reichsfürst vor Luthers Schimpf zu schützen<sup>99</sup>. Der Herzog ist gewiß aufgebracht, spielt aber auch kalkuliert beleidigt, um dem Regiment eine Aktion abzuwingen angesichts der Unverfroren-

<sup>95</sup> Siehe *Emil Reicke*, Willibald Pirckheimers Briefwechsel, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe Bd. 4, München 1940) 79 f., Anm. 8; *Manfred Holleger*, Maximilian I. und die Entwicklung der Zentralverwaltung am Hof (Diss. phil. Graz 1983) 146.

<sup>96</sup> Bericht vom 4. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 477, 10–14.

<sup>97</sup> Ebd. 477, 10–25.

<sup>98</sup> Siehe oben Anm. 61, 68.

<sup>99</sup> Georg weist am 8. Juli 1523 vor dem Regiment daraufhin, daß er der einzige in Nürnberg anwesende Fürst sei, so daß man ihm nachsagen werde, die „wasserplaß“ dränge sich vor – Luthers Hohn hat getroffen. Planitz berichtet, daß Herzog Georg von Regimentsmitgliedern seitdem als Wasserblase verlacht werde. Bericht vom 11. Juni 1523; *Wülcker, Virck*, 485, 12 f.

heit, daß Fürsten „schelk und buben gescholten“ werden<sup>100</sup>. Welche Kränkung denn gemeint sei, fragen die Regimentsmitglieder zurück. Die Antwort kommt präzise mit der richtigen Literaturangabe: „... der Luther hett ein buchlein gemacht von der weltlichen oberkeit, do stunde es mit claren worten innen, das were zu Wittenbergk gedruget; wue das regiment keins hette, wolde er im gern eins schigken.“<sup>101</sup> Trotz seines Zorns redet Georg noch mit Planitz, dringt aber mit einer Drohung auf ihn ein: Er habe von Plänen gehört, „das man die cuhr vom haus Sachsen nemen und wenden und einem andern zueigenen wolde, darumb das E.cfl.G. [Kurfürst Friedrich] den Luther in irem lande duldeten, den auch handhabeten und vorteidichten, alles wider kei.Mt. mandat und des babstes gebott und der sachen halben, darumb man auch einen babst und auch einen keiser absetzen mocht“. Von neuem also taucht die bereits bekannte Rechtsbegründung für eine mögliche Absetzung auf. Georgs Informant habe auch verlauten lassen, daß man schon längst die Absetzung in Erwägung gezogen habe und sie auch durchgesetzt hätte, wenn man den Kurfürsten nicht hätte schonen wollen. „Man konde aber die lenge domit nicht aufziehen.“<sup>102</sup> Planitz ist der Auffassung, daß Herzog Georg für solche Pläne offen sei. Er werde die Kur ohne weiteres annehmen „und vorwenden, es were pesser, das die chur bei dem haus zu Sachsen blibe, dan das sie an fremde hant komen solde. Do besorget ich, wurde wider libe noch freuntschaft ir wirkung haben, wie dan der welt lauf ist.“<sup>103</sup> Die Nachrichten über die Pläne zur Absetzung häufen sich also und stimmen überein, so daß es nicht überrascht, wenn der Hof zunehmend beunruhigt ist. Auch Herzog Johann läßt sich von den Drohungen schrecken, wie er am 29. Juli 1523 seinem Bruder schreibt: „... das man e[uer].l[ieb]. wyll van der kuren einsetzen byn ich warlichen sere erschrocken und where warlichen eyn schwinder und ein erschrecklicher handel ...“<sup>104</sup>

Aus Wittenberg wird nach Auffassung des Nürnberger Gesandten immer wieder von neuem das Material geliefert, das gegen den Kurfürsten Verwendung finden kann. Luthers Schrift „Wider die Verkehrer und Fälscher kaiserlichs Mandats“ (1523) gehört dazu, die an den Statthalter und das Regiment gerichtet ist<sup>105</sup> und dort auch zur Kenntnis genommen wurde. Es sind, so Planitz „eczliche unzeitige wort“ darinnen, die besser unterblieben wären, da sie „nichts edifficieren dan allein ergernuß und merung des widerwillens ursachen“. Planitz wiederholt mit einem Stoßseufzer, was er mehrfach schon ins Gespräch gebracht hat: Ich

<sup>100</sup> Ebd. 485, 14f.

<sup>101</sup> Ebd. 485, 34–486, 1. Herzog Georg hat recht gelesen und Luther hat nicht unterlassen, die „wasserblaßen“ von neuem zu reizen: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523); WA 11, 247, 5–20.

<sup>102</sup> Bericht vom 15. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 489, 25–490, 1. Planitz vermutet Herzog Heinrich von Braunschweig als Georgs Informanten, der in Innsbruck gewesen sei und dort etwas mitbekommen haben könnte. Ebd. 490, 12–15.

<sup>103</sup> Bericht vom 22. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 494, 3–6.

<sup>104</sup> *Theodor Kolde*, *Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen* (Erlangen 1881) 53.

<sup>105</sup> WA 12, 62–67.

„mocht vor mein person woll leiden, das es vorblibe, und doctor Martinus an einem andern ort es auch ein weil vorsuchet“<sup>106</sup>.

## 6. Der Alptraum der Koalitionen

Die Gerüchte über die Absetzungsüberlegungen verdichteten sich, und Planitzens Rapport vom 27. Juli 1523 geriet zum Bericht seines Erschreckens und zum Brandbrief, um den Hof zu alarmieren: Graf Eberhard von Königstein (Taunus) ergehe sich in Andeutungen, es werde ein Wetter über den Kurfürsten aufziehen, denn „eczlich fursten haben vor, etwas zu thun“. Genaueres will oder kann der Graf nicht sagen, nur so viel, daß er an irgendeinem Ort mit einem militärischen Ablenkungsmanöver rechne und „... unvorsehen werden sie E.cfl.G. [Kurfürst Friedrich] etwas darein schlahen und alles von des Luthers wegen; dan es were gewißlich ein wetter am himel, es kem hinaus, wue es wolde ...“<sup>107</sup> Planitz ist in großer Sorge, „es sei etwas vorhanden und nicht ein cleine practica“<sup>108</sup>. Er deutet die Nachricht des hessischen Grafen in überraschender Weise, da er ein Bündnis Herzog Georgs mit dem hessischen Landgrafen befürchtet. „Die rede geht alhie, das herzog Yorge bei dem lantgraven sall gewest sein sint der zeit, als er von hinnen [von Nürnberg] gezogen; ßo verstunde ich von dem graffen ßovill, das der lantgraff gewißlich der eine sei.“<sup>109</sup> Falls dieser Verdacht Anhalt hat, betritt Landgraf Philipp die Bühne der reformatorischen Außenpolitik weit früher, als bisher sichtbar wurde, dann aber auf der anderen, der lutherfeindlichen Seite. Auch aus dem Abstand heraus ist noch zu ermessen, wie die Hinweise des Grafen den Gesandten alarmiert haben, denn das politische Miteinander von Herzog Georg und Landgraf Philipp ist tatsächlich so eng gewesen, daß der junge Graf zu Anfang 1524 Georgs Tochter Christine ehelichte. Planitz fürchtete offenbar im Sommer 1523, daß mit dem Hessen und dem Albertiner die Mächtelkonstellation zusammengefunden hätte, die fähig und auch willens wäre, eine eventuelle Reichsacht gegen Kurfürst Friedrich zu exekutieren. Planitz ergänzt das beängstigende Bild: Heinrich von Thüngen, Kanzler von Kurtrier, verbreitet, auf der Ebernburg seien Briefe Luthers an Sickingen gefunden worden, die zum Überfall auf Trier raten<sup>110</sup>. Planitz weiß, was solche Nachrichten bezwecken, völlig unabhängig davon, ob sie

<sup>106</sup> Bericht vom 16. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 491, 20–26. Was Planitz an Luthers Schrift gestört haben wird, ist der Ausfall gegen jene Tyrannen, die mit Feuer und Schwert entlaufene Mönche verfolgen. Vgl. WA 12, 66, 37–67, 12.

<sup>107</sup> Bericht vom 27. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 501, 18–36. Mit dem befürchteten Ablenkungsmanöver könnte der Zug des schwäbischen Bundes gegen die fränkische Ritterschaft gemeint sei, wie Planitz in seinen Berichten schon einmal angedeutet hatte, als er von den Gerüchten sprach, der Bund habe zwei Flecken in der ernestinischen Grafschaft Coburg erobert. Siehe den Bericht vom 13. Juni 1523; *Wülcker, Virck*, 462, 20–463, 1.

<sup>108</sup> Bericht vom 27. Juli 1523; *Wülcker, Virck*, 502, 1–3.

<sup>109</sup> Ebd. 502, 3–5.

<sup>110</sup> 502, 7–10.

zutreffen oder nicht. Mit dem Hinweis auf solche Dokumente wird die Behauptung verbreitet, daß Luther in Brandbriefen zum Bruch des Landfriedens aufrufe, so daß der Gesandte die Gefahr heraufziehen sieht, daß die Kriegsfürsten gegen Sickingen, zu denen der Landgraf gehört, „sich mit hulf und ratt herzog Yorgen etwas understehen dorften, bei E.cfl.G. zu suchen, innen den Luther zu <über>antworten ader den selbst gefenglich anzunemen; wue nicht, gedechten si innen zu holen etc“. Wenn Kaiser und Papst angesichts der Nachrichten über Luther den Friedensstörer tatsächlich Ernst machen, wenn also „des keisers mandatt ader bevell, desgleichen auch des babsts mit einkeme, das dan alles woll mochlich und zu besorgen stett“<sup>111</sup>, dann ist die Koalition auch reichs- und kirchenrechtlich gedeckt. Ob die Reichsfürsten aus Solidarität einen militärischen Schlag verhindern würden? Die Aussichten stehen nicht gut, denn längst nicht nur Herzog Georg, sondern viele Fürsten reagieren schockiert auf Luthers Buch ‚Von weltlicher Obrigkeit‘. Sogar der Statthalter, Pfalzgraf Friedrich, läßt sich jetzt drohend vernehmen: „Mancher schwige iczunt des buchleins halben; es mocht aber ein zeit komen, das einer auch sein nottorft redet.“<sup>112</sup> Planitz ist davon überzeugt, daß man mit dem Ernstfall rechnen muß: Die Menge der Fürsten samt dem Kaiser werden die Verhaftung Luthers verlangen und, falls diese nicht geschehe, gegen den Kurfürsten vorgehen. Es bedarf deshalb des vorbeugenden Konzepts, das Planitz dem Kurfürsten in diesem Bericht und einer beigefügten Nachschrift umreißt:

1. Luther muß aus Wittenberg weichen, sogar „aus E.cfl.G. furstenthum gethan“ werden, und zwar bevor ein Auslieferungsantrag eingeht<sup>113</sup>. Das ist die einschneidende Forderung, die zeigt, wie sehr das Problem brennt.

2. Balthasar Wolf berichtete von der Stimmung am Innsbrucker Hof, wo der Kurfürst als Zerstörer der Wohlfahrt des Reiches und des christlichen Glaubens verschrien wird. Der Innsbrucker Hof ist also ein Gefahrenherd. Von Erzherzog Ferdinand hörte Wolf das erboste Wort über die sächsisch-habsburgischen Heiratspläne: ‚Wiewohl mir [Ferdinand] meine Schwester sehr lieb ist, will ich doch lieber, daß sie im Meer ertränke, als daß sie dahin [nach Kursachsen] komme.‘<sup>114</sup> Es geht um Katharina, Karls und Ferdinands Schwester, deren Heirat mit dem sächsischen Kurprinzen Johann Friedrich zwar längst ratifiziert, aber noch nicht vollzogen war<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> 502, 15–21.

<sup>112</sup> 502, 30f.

<sup>113</sup> 503, 5–9.

<sup>114</sup> 503, 25–31 (Nachschrift).

<sup>115</sup> Karl, der die Unterstützung für seine deutsche Wahl brauchte, ließ gegenüber dem kurfürstlichen Hof die Option der Heirat seiner Schwester mit Kurprinz Johann Friedrich ins Spiel bringen. Anlässlich der Königswahl am 28. Juni 1519 in Frankfurt kam die Sache zum Abschluß und der Heiratsvertrag wurde auch allseitig ratifiziert. Die Heirat selber aber verzögerte sich, vornehmlich deshalb, weil die Sachsen die Kosten für eine Heirat per procuram scheuten. Karl V. versprach schließlich, die Braut sechs Monate nach seiner Rückkehr in das spanische Reich den Sachsen zuführen zu lassen, doch dieser Heiratszug erfolgte nicht. Das Eheprojekt blieb bis zum Mai 1524 in der Schwebe, bis der kaiserliche Gesandte Johann

3. Angesichts der vielfältigen Versuche, dem Kurfürsten einen „ungnedigen keiser“ zu machen, muß dem ernestinischen Hause an einem „gnedigen keiser“ gelegen sein. „Derhalb were gutt, wue es mochlich an vorleczung gottes, das wege gesucht, domit der [der gnädige Kaiser] erlanget und erhalten wurde.“<sup>116</sup>

Der Bericht samt Planitzens Vorschläge zeigen, wie gefährdet die reformatorische Bewegung im Sommer des Jahres 1523 gewesen ist. Es ist nicht das Reichsregiment, das gegen den Kurfürsten vorgehen will oder vorzugehen rät. Dazu hat es keine Kompetenz und in seiner Mehrheit wohl auch kein Interesse. Das Regiment fungiert vielmehr als Zentrum der Nachrichten und Gerüchte, die zu erkennen geben oder vorgeben, daß auswärtige Mächte den kursächsischen Lutherschutz notfalls mit Gewalt ausschalten wollen. Planitz nimmt diese Drohungen so ernst, daß er dem Hof dringend anrät, Luther des Landes zu verweisen. Angesichts des Bedrohungspotentials verlangt er Kaisertreue als Grundsatz für die künftige Politik gegenüber dem Reich. Sein Alptraum sind die Koalitionen, die das Kurfürstentum einkreisen könnten, vornehmlich das gefürchtete Bündnis des herzoglichen Sachsen mit dem landgräflichen Hessen. Das Gegenmittel ist allein der gnädige Kaiser. Planitz macht den Kurfürsten ausdrücklich auf die Meinung etlicher Fürsten aufmerksam, daß trotz des Reichstagsabschieds von 1523 das Wormser Edikt noch immer in Kraft stehe<sup>117</sup>. Das dürfte als Wink zu verstehen sein, sich diesem nicht weiterhin offen zu widersetzen. Gemäß der Analyse Planitzens kehrt sich der Schutz, den der Kurfürst Luther angedeihen läßt, gegen die Interessen des ernestinischen Hauses.

## 7. Nicht Luther, sondern Karlstadt

Die sächsische Politik zeigt, daß Planitzens Konzept gehört worden ist, auch wenn der Hof sich auf den Rat zur Vertreibung Luthers nicht eingelassen hat. Sowohl Kurfürst Friedrich als auch sein Nachfolger Kurfürst Johann haben sorgfältig die Beziehungen zum Kaiser gepflegt und auch dessen Aufkündigung der Heirat nicht zum Anlaß genommen, das Klima zu verschlechtern. Über den Rat Planitzens hinaus hat der Kurfürst auch Ferdinand, den Statthalter und Herrn der Erblande, in die Beziehungspflege eingeschlossen. Balthasar Wolf fungiert zunehmend als Mittler, auch als Vermittler der Gelegenheiten. Aus Anlaß des bevorstehenden dritten Nürnberger Reichstages hatte der Erzherzog den Kurfürsten am 8. Dezember 1523 in dessen Nürnberger Residenz aufgesucht, diese Residenz

Hannart dem Kurfürsten die Aufkündigung des Vertrages zugunsten Katharinas Heirat mit dem König von Portugal mitteilen mußte. Vgl. *Georg Mentz*, Johann Friedrich der Großmütige, 1503–1554, Teil 1: Johann Friedrich bis zu seinem Regierungsantritt 1503–1532 (Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens, Bd. 1, Jena 1903) 19–21.

<sup>116</sup> *Wülcker*, *Virck*, 503, 33–504, 2.

<sup>117</sup> Ebd. 504, 4–9.

aber war das Haus Balthasar Wolfs<sup>118</sup>. Im Sommer 1524 ist Wolf dann im Auftrag des Erzherzogs mehrfach nach Sachsen gereist. Dabei geht es einmal um den Versuch Ferdinands, gegen die Kritik des Kaisers an der erzherzoglichen Regierung bei Kurfürst Friedrich Rückhalt zu finden, und ferner steht die Luthersache zur Debatte, die nun im August 1524 eine überraschende Wendung nimmt. Von Wolfs geheimer Botschaft sind einige Verhandlungsgegenstände, die auch die neue Lehre betreffen, in einer Aktennotiz andeutungsweise festgehalten worden. Zu Luther heißt es: „Luter halbn hab der Babst, etlich konig bey k<sup>r</sup> [kaiserlicher] Mt. [Majestät] etc“ – damit bricht der Satz ab, den man auf dem Hintergrund der Planitzberichte aber ergänzen kann: Der Kaiser wurde aufgefordert, scharf und effektiv gegen Luther durchzugreifen, mit jenen Konsequenzen, die sich daraus für den Kurfürsten ergeben könnten, wenn er am Lutherschutz festhält. Als Position des Erzherzogs wird dazu folgendes notiert:

1. „F[ürstliche]. D[urchlaucht]. wolt gern vil rede furkomen, so sein kf. [kurfürstliche] G[naden]. allenthalben zugemessen, so well es doch nit möglich sein.“ Ferdinand beteuert somit seinen guten Willen, den Kurfürsten vor etwaigen politischen Zudringlichkeiten zu schützen, sieht sich angesichts der Religionsproblematik dazu aber nicht in der Lage.

2. Der Grund für die Schwierigkeiten, den Kurfürsten zu schützen, besteht nach Ferdinands Auffassung derzeit in folgendem: „Das des Luters discipel zu vil dingen ursach sein, darumb das sie dy sachn ubermachn mit den heiligen, der Mutter gotts undt zeremonia, auch den Bilden, dy sie aus den kirchn thun und verbrennen, und wolln itzt, es sey kain Sacrament, allain ain gebenedeit Brot und wein.“ Zielscheibe des Zorns sind jetzt in erster Linie Luthers ‚Schüler‘, die mit ihrer Kritik an der Heiligen- und Marienverehrung, mit neuen Gottesdienstordnungen und mit der Bilderzerstörung die Christenheit in Unruhe und Aufruhr versetzen. Den Höhepunkt dieses Treibens setzen die „discipel“ mit ihrer Absage an die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl. Die Abendmahlslehre wird damit zum politischen Maß, an dem sich die Erträglichkeit der Ketzerei oder deren Unerträglichkeit entscheidet, weil die vermeintlichen Verächter des Sakraments die Christenheit in Aufruhr versetzten, wie man sie verächtigt.

Deshalb 3. „F[ürstliche].D[durchlaucht]. wolt seiner chf. [kurfürstlichen]. G[naden]. gern ratn und bitten das sein chf.g. karlstat das Land zum wenigstn verbiere etc.“<sup>119</sup> Von den Unruhestiftern ist Karlstadt ins Fadenkreuz der auswärtigen Politik geraten. Dem Kurfürsten ist mit diesem Hinweis zugleich der Weg gewiesen, wie er ein Zeichen seiner Kaiser-, Reichs- und Kirchentreu setzen könne, ohne seinen Luther auszuschalten.

Eine schriftlich-inhaltliche Reaktion des Kurfürsten zu den Vorschlägen liegt nicht vor, wohl aber die briefliche, im Konzept auf den 16. August 1524 datier-

<sup>118</sup> Vgl. *Ingetraut Ludolphy*, Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen, 1463–1525 (Göttingen 1984) 235.

<sup>119</sup> Die Notiz ist veröffentlicht von *Förstemann*, Neues Urkundenbuch 215, Nr. 88.

te Zusicherung, daß er Ferdinands geheime Botschaft wohl vernommen habe: „das Jhenig, so euer lieb [Erzherzog Ferdinand] demselben Ern [Herrn] Balthazarn bevolhn, mit mir in geheim zureden, von ym angehort. Dorauf ich ym dan mein gemut widerumb angezaigt, was er E[uer].l[ieb]. von meintwegen allenthalben weiter sagn und berichtn sol.“<sup>120</sup>

Es ist nicht bei leeren Worten geblieben, denn es erfolgt in der zweiten Hälfte des August 1524 Luthers Visitation in Thüringen, die Aufklärung über Karlstadts und seiner Anhänger Treiben erbringen soll. Eine kurfürstliche Anweisung dazu ist nicht erhalten, doch die Wahrscheinlichkeit, daß diese Visitationsreise eine Privatreise war, ist auszuschließen, wie auch dem Bericht eines Karlstadtanhängers – es ist Martin Reinhard, Prediger zu Jena – zu entnehmen ist, daß Luther auf fürstlichen Befehl nach Thüringen aufgebrochen sei<sup>121</sup>. Am 22. August hat Luther in Jena von der Kanzel herab gleich zu Anfang jene Themen aufgegriffen, welche die Aktennotiz zur Botschaft Balthasar Wolfs festgehalten hat: Der Visitor geißelt den Aufruhr, nämlich „kirchen, bilder, holtz unnd steyn zurreißen etc., und in summa, Tauff und sacrament des altars hynweg zunemen“<sup>122</sup>. Das bedeutet nicht, daß Luther die Klagen Erzherzog Ferdinands kennen würde, sondern daß die Thematik – so allgemein sie auch verbreitet ist – konkret durch die Instruktion zur Visitation vorgegeben ist. Doch die außenpolitische Bedeutung dieser Visitation blieb den Akteuren vor Ort verborgen. Auch Luthers Skizze einer herzoglichen Antwort an Karlstadt zu Händen des Weimarer Hofpredigers Wolfgang Stein vom Anfang September 1524 rechnet nicht entfernt mit einer Ausweisung<sup>123</sup>. Diese Maßnahme kam überraschend: Mit Datum vom 18. September 1524 erhielt Karlstadt den schriftlichen Ausweisungsbefehl<sup>124</sup>, ferner auch Martin Reinhard und Karlstadts Schwager Gerhard Westenburg. Daß diese unvorhergesehene Ausweisung dennoch nicht überraschend kam, wird in der Forschung übersehen. Fast ausschließlich wird des innenpolitischen Aspekts der Auseinandersetzung mit Karlstadt gedacht – und dieser legt sich unbezweifelbar nahe, da das Vorgehen gegen diesen und seine Anhänger als durchgreifende innere Eindämmung gelten muß. Nicht wahrgenommen wird hingegen der außenpolitische Zusammenhang: Es reicht gegen die Verdächtigen nicht die strikte Abmahnung, die Verset-

<sup>120</sup> Förstemann, 216, Nr. 90.

<sup>121</sup> Luther hat die Visitation „auß Fürstlichen bevelhe Der Durchleuchtigen Hochgepornen Fürsten und herrn Der Hertzogen zu Sachssen“ unternommen. [Martin Reinhard] Ein bericht der handlung zwischen Doctor Martino Luthero unnd Doctor Andreas Bodenstein von Karlstat, zu Jen [Jena] geschehen“. WA 15, 334, 9–11.

<sup>122</sup> Handlung, WA 15, 334, 19–21.

<sup>123</sup> Siehe Luthers Brief an Wolfgang Stein, Wittenberg, Anfang September 1524; WAB 3, 343.

<sup>124</sup> Amtliches Ausweisungsschreiben der herzoglichen Räte aus Weimar, Auszug bei Hermann Barge, Andreas Bodenstein zu Karlstadt, Teil 2: Karlstadt als Vorkämpfer des laienchristlichen Puritanismus (Leipzig 1905 [Nieuwkoop 1968]) 138. Das ganze Schreiben in Karlstadts Flugschrift: Ursachen der halben Andres Carolstatt auß den landen zu Sachsen vertryben. [Straßburg (Johann Prüss d.J.) 1524], fol a4r,v. Siehe Hans-Joachim Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Bd. I, 2 (Tübingen 1992) 196, Nr. 1923.

zung oder Absetzung, sondern außenpolitisch konsequent wird die Ausweisung verfügt. Diese aber hatte ein zugetaner Erzherzog dem Kurfürsten anempfohlen<sup>125</sup>.

## 8. Fürsteninteressen und Reformation

Das Urteil, die Reformation des 16. Jahrhunderts sei ein Geschehen auch im Interesse der Fürsten gewesen, wird zwar nicht unzutreffend, doch oftmals übereilt nachgesprochen. Wenn man sich die Mühe macht, von der globalen Rückschau auf das Geschehen zu den betroffenen Zeitgenossen zurückzukehren, deren Blick in die Zukunft genauso begrenzt ist wie heute, dann zeigt sich, daß die säkularen Nutzeffekte der Reformation für die Obrigkeiten nicht einfach auf der Hand liegen. In den langen Jahren der Anfänge, die noch nicht einmal als Anfänge – Anfänge wessen? – zu durchschauen waren, erbrachte die neue Lehre nichts als politische Belastungen. In Kursachsen barg die neue Lehre sogar Risiken, die in keinem Verhältnis zu einem weltlichen Nutzen standen, der nicht einmal auszumachen war. Die Theologie, die von Wittenberg ausging, erbrachte über Jahre hinweg Gefahren für die Macht, sowohl durch Unruhen im Inneren wie durch Pressionen von Außen. Diese Pressionen sind zwar – noch – nicht in umwälzende Aktionen umgesetzt worden, haben aber dennoch ihre Wirkungen gezeitigt, wie die Ausweisung Karlstadts belegt. Die außenpolitische Bedrohung, die Hans von der Planitz mit zunehmender Sorge beobachtete, wurde durch Kurfürst Friedrich entschärft, ohne daß er seine Überzeugung vom möglichen Recht der Lehre Luthers hätte aufgeben müssen. Die Ausweisung Karlstadts diente nach außen der eigenen Sicherung und damit auch dem Lutherschutz, der ohne den Herrschaftsschutz nicht greifen konnte. Dennoch hat Friedrich die Situation der Bedrohung nicht bereinigen können – das war, ohne den Geächteten aufzugeben, auch nicht möglich. Man begreift aber nicht die Struktur der Außenpolitik des Kurfürsten Friedrich und später auch seines Bruders und Nachfolgers Johann, wenn man nicht die Angst vor der Koalition gegen das ernestinische zugunsten des albertinischen Sachsen veranschlagt. Nur ein gnädiger Kaiser kann in den Zeiten der religiösen Umwälzung den Verlust der Kurwürde verhindern.

<sup>125</sup> Auch in der neuesten Karlstadtliteratur wird die Außenpolitik nicht wahrgenommen. *Volkmar Joestel* beschränkt sich gänzlich auf den Aspekt der Innenpolitik: Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegung und Reformation im mittleren Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges 1522–1524 (Berlin 1996) 136–140. *Ingetraut Ludolph* hat den außenpolitischen Aspekt der Karlstadtausweisung zwar entdeckt, in seiner Bedeutung aber nicht erkannt: Friedrich der Weise 465.

*Berndt Hamm*

## Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530

### 1. Die sozialen Grundwerte des spätmittelalterlichen Bürgertums

Die Reformation des 16. Jahrhunderts vollzog sich im Kontext des Spätmittelalters, oder umgekehrt formuliert: Das Spätmittelalter setzte sich im Kontext der Reformation fort. Trotz aller theologischen, kirchlichen und sozialen Umbrüche, die durch die Reformation verursacht wurden und die ich selbst durch das Stichwort ‚Systembruch‘ charakterisiert habe, behält diese These ihr Recht. Ohne mit Ernst Troeltsch die Reformation in das Mittelalter zurückzuschieben, ist doch hervorzuheben, wieviel an der Reformation nicht Abbruch ist, sondern Fortsetzung, Modifizierung, Forcierung und Transformation bestimmter Kräfte, die im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert von Gewicht waren. Viel mehr bleibt virulent, als es bis heute Kirchen- oder Theologehistoriker/innen in der Regel zuzugeben bereit sind. Es fällt unserer Zunft aus verständlichen Gründen besonders schwer, die falsche Alternative von Kontinuität und Umbruch aufzugeben.

Ein sehr wichtiges Beispiel für das Hinüberfließen spätmittelalterlicher Lebens- und Denkformen in das Zeitalter der Reformation hinein ist der Bestand der sozialen Grundwerte, der in unreflektierter oder reflektierter und literarisch dokumentierter Weise die Mentalität der Menschen bestimmte. Genau gesagt ist damit ein Geflecht axiomatischer Werte, ethisch orientierender Tugenden und verhaltensregulierender Normen gemeint. Ich denke dabei vor allem an den in den Quellen stereotyp artikulierten Grundbestand städtischer Werte<sup>1</sup> – ‚städtisch‘ deshalb, weil die literarische und reflektierende Kultur, die diese Werte ins Be-

<sup>1</sup> Vgl. *Hans-Christoph Rublack*, Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Horst Brunner* (Hrsg.), *Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343, Göppingen 1982) 9–36; *ders.*, *Political and Social Norms in Urban Communities in the Holy Roman Empire*, in: *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800* (London 1984) 24–60; *Berndt Hamm*, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation* (Göttingen 1996) 57–63.

wußtsein hebt, besonders in den Städten lebendig ist und weil sie besonders auf das enge Zusammenleben vieler Menschen hinter einer Stadtmauer bezogen ist. ‚Städtisch‘ heißt nicht, daß diese Werte, Tugenden und Normen des gedeihlichen Miteinanders nicht auch außerhalb der Stadtgemeinschaft, in einer bäuerlichen Gemeinde oder einer fürstlichen Kanzlei, geltend gemacht werden können. Aber sie beziehen sich in gehäufte, geradezu ritualisierter und zugespitzter Weise auf die labile Situation einer menschenreichen Kommune. Die starken wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kirchlichen und moralischen Gegensätze, die im gedrängten Sozialraum der Städte aufeinanderprallen, aber auch die Bedrohungen durch natürliche Katastrophen und die Gefährdungen durch äußere Feinde erzeugen den beschwörenden Appell an jene kommunalen Werte einer Solidar- und Gesinnungsgemeinschaft, in denen man Garantien der Stabilität, des Schutzes vor zeitlichem und ewigem Schaden sieht.

Eine herausgehobene Stellung haben unter diesen sozialen Werten, Tugenden und Normen besonders die Begriffspaare Friede und Ruhe, Einheit und Eintracht, Recht und Gerechtigkeit, Ordnung und gute ‚Policey‘. Ihre Zielperspektive liegt im ‚Gemeinen Nutzen‘, d. h. im Gemeinwohl aller Bewohner einer Kommune, eines Dorfes oder eines Territoriums. Der ‚Gemeine Nutzen‘ ist der dominierende Leitwert des bürgerlichen Gemeinwesens vor und nach 1500. Ihm kam höchste Akzeptanz quer durch die sozialen Schichten zu; auf ihn beruft man sich angesichts der bedrohlichen Kräfte eines gemeinschaftsfeindlichen Egoismus, zerstörerischer ‚Antiwerte‘ wie Eigennutz, Zertrennung und Zwietracht, Zank, Hader und Haß, Habgier und Neid, Unfriede und Unruhe, Gewalt, Rechtsbruch und Tyrannei. Das romantische Bild von der spätmittelalterlichen Stadt als genossenschaftlichem Organismus und solidarischer Wertegemeinschaft ist allerdings weitgehend Fiktion. Die Beschwörung der Werte weist gerade darauf hin, wie sehr die Kommunen Konfliktgemeinschaften waren. Stets ist zu fragen, wer sich mit welchen Interessen der Sprache der Werte bedient. Je nachdem, ob die Werte von der regierenden Führungsschicht oder ‚von unten‘ artikuliert werden, haben sie einen sehr andersartigen Charakter. Zugleich aber kann man ohne Idealisierung von einem gewissen Grundkonsens der bürgerlichen Werteeinstellung sprechen. Er ermöglicht in eskalierenden Konfliktsituationen Konsensfindungen und Wiedergewinnung von Stabilität im Rahmen der traditionellen Ratsverfassung, auch wenn die bisherigen Ratspersonen weichen müssen.

Zum grundlegenden Wertekonsens der Städte gehört besonders die Vorstellung, daß die genannten Werte von göttlicher Autorität legitimiert sind und daß sie daher nur dann zur Geltung kommen können, wenn sie von einer Gesinnungsgemeinschaft getragen werden, die religiös-kirchlicher Art ist. Dieser sakralen Verankerung der sozialen Werte in der christlichen Gemeinschaft entspricht die Tatsache, daß ihre Zielbestimmung nicht nur das irdische Gemeinwohl der Stadt ist, sondern auch das ewige Heil ihrer Bewohner in der Bürgerschaft des himmlischen Jerusalem. Der Appell an die Beachtung der Werte ist daher immer auch ein Appell an die Strenge christlicher Zucht und die genaue Observanz des kirchlichen und besonders des klösterlichen Kultus. Die Wertegemeinschaft ist eine Sakralgemein-

schaft, in der Gottes Gebote und Räte und die Sakramente eine zentrale Stellung einnehmen. Eine herausgehobene Bedeutung kann dabei schon vor der Reformation der bürgerlich-christlichen Liebe als dem Herzen der Gesinnungsgemeinschaft zukommen, d. h. dem Appell an Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit, Freundschaft und Hilfsbereitschaft, auf daß einer des anderen Last trage. In diesem Sinne hat z. B. der Augustinereremit Johannes von Staupitz in seinen Fastenpredigten des Jahres 1517 den vornehmen Nürnbergern nahegebracht, in welchem Geiste eine Stadt zu regieren sei: Nicht Furcht und Härte, sondern Vertrauen und Liebe (die Gottes Gnadengabe sind) sollen als integrierende Kraft das Zusammenleben der Stadt bestimmen und die Patrizierherrschaft des Rats ideell begründen und festigen – zur Wahrung des ‚Gemeinen Nutzens‘, von Einigkeit, Friede und ehrbarer Lebensweise in den Mauern der Reichsstadt<sup>2</sup>. Das ist eine aus obrigkeitlichem Blickwinkel formulierte, geistlich vertiefte „civic religion“, eine Spielart spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Bürgerreligion. Sie weist auf einen grundlegenden Sachverhalt, der auch für die Stadtreformationen unterschiedlichster Couleur ebenso wie für die Veränderungsimpulse der bäuerlichen Reformation Gültigkeit behält: wie intensiv sozialer Konsens und Gemeinwohl von einem geistlichen Garantiekontext her definiert werden. In dieser Hinsicht bedeutet die Reformation Forcierung des spätmittelalterlichen weltlich-geistlichen Werteverständnisses.

## 2. Die reformatorische Krise der sozialen Werte

Das gerade Gesagte möchte ich unterstreichen: Die Reformation in den Städten und auf dem Lande forciert oder intensiviert ein dezidiert christliches, vergeistlichtes Verständnis der sozialen Werte. Sie brandmarkt die heilsegozentrische Gemeinschaftsfeindlichkeit der von der bisherigen Kirche empfohlenen ‚guten‘ Werke; sie attackiert die in ihren Augen skandalöse Asozialität des spätmittelalterlichen Klerus, seine gemeinschaftszerrüttende Sittenlosigkeit, Habsucht und Machtgier, seine die kommunale Solidargemeinschaft untergrabenden wirtschaftlichen und rechtlichen Privilegien, seine Vernachlässigung der seelsorgerlichen Aufgaben und seine schmarotzerhafte Existenz auf Kosten der Laien; und ihre Propaganda richtet diese stereotypen Vorwürfe besonders gegen das Ordenswesen und seinen Anspruch, durch vorbildhaft gelebte christliche Gemeinschaft sowohl dem Gemeinwohl der Lebenden als auch dem Seelenheil der Verstorbenen zu dienen. Von Luther, Zwingli, Bucer und vielen anderen Predigern wird der reformatorische Anspruch theologisch begründet, daß erst der vom religiösen Leistungsdenken völlig befreite Glaube den Menschen wirklich liebes- und gemeinschaftsfähig macht. Erst wenn er die Sorge um seine eigene Heilsverwirklichung

<sup>2</sup> *Johannes von Staupitz*, Sämtliche Werke 1 (einziger Band): Deutsche Schriften, hrsg. v. *Joachim Karl Friedrich Knaake* (Potsdam 1867) 25, 38 f., 36 f. (Predignachschriften des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler); vgl. *Hamm*, Bürgertum und Glaube (wie Anm. 1) 157 f.

los wird, kann er die Not des Nächsten und den ‚Gemeinen Nutzen‘ in den Blick bekommen. Nicht den toten Heiligenbildern in den Kirchen, sondern den lebenden Ebenbildern Gottes im Alltag, den Armen und Kranken, soll verehrungsvolle Hingabe zuteil werden. ‚Brüderliche Liebe‘ wird so zur sozialen Parole und zum kommunalen Gestaltungsprinzip der Reformation. In Tausenden von Predigten und Flugschriften wird der Anspruch geltend gemacht, daß nun erst den traditionellen sozialen Werten wirkliches Leben, die Lebendigkeit des Heiligen Geistes, eingehaucht wird. Aus dieser Perspektive erscheint das vergangene Zeitalter als vom Teufel angestiftete Grundlagenkrise der sozialen Werte, während nun, befreit vom Fremdkörper des Klerus und der Klöster, eine neue Ära der Eintracht und Liebe im ‚corpus christianum‘ anhebe.

Dieses Selbstverständnis der frühen Reformation darf freilich nicht den Blick dafür verstellen, daß es gerade die Reformation selbst war, die tatsächlich in mehrfacher Hinsicht zu einer Grundlagenkrise des sozialen Zusammenlebens und damit zu einer Krise der sozialen Werte führte. Ich denke an ihre religiös polarisierende und sozial spaltende Wirkung, die sie gerade aufgrund ihres religiösen Charakters, ihres Eifers für die Vollmacht biblischer Wahrheit und göttlichen Rechts, hatte. Der Straßburger Ratsherr Jakob Sturm brachte im Jahre 1534 das Problem auf den Punkt, wenn er angesichts der drohenden Zersplitterung der Stadtbevölkerung in einander bekämpfende und verteufelnde religiöse Parteien schrieb: „[...] ir wissen us erfarnüs, das bei unsern zeiten kum ein sach ist, die do die gemüter der menschen meer zusammen oder von einander tribe, dan gliche oder ungleichheit der religion.“<sup>3</sup> In einer Zeit wie der des 16. Jahrhunderts, in der sich die elementaren Legitimations- und Sicherheitsbedürfnisse der Menschen unmittelbar mit kontroversen Fragen der theologischen Wahrheit, des göttlichen Rechts, der Kirchenreform, des rechten Gottesdienstes und der frommen Lebensgestaltung verbanden, war es die Normalität, daß Religion sozial eher spaltete als integrierte, obwohl der Anspruch der Theologen genau in die Gegenrichtung lief. Die reformatorische Predigt- und Flugschriftenbewegung der zwanziger Jahre bzw. die altgläubige Reaktion der Ketzerverfolgung rissen tiefe Gräben. Nicht ruhiges Argumentieren, sondern Propaganda und Polemik, Spott und Häme, Verletzung und Gewalt und dabei stets die metaphysische Diabolisierung des Gegners bestimmten die Konfrontationen in Stadt und Land. Der religiöse Dissens schuf soziale Spaltungen; häufig aber verstärkte er auch bereits bestehende soziale, ökonomische und politische Konflikte und lieferte die biblische Legitimation für Unruhe und Aufruhr, wie sich an den sozial-religiösen Beschwerdeartikeln der Bauern im Frühjahr 1525 besonders deutlich zeigen läßt. Dabei spielten stets auch die traditionellen sozialen Werte eine wichtige argumentative und gewiß auch motivierende Rolle; doch setzte die konfessionell-diabolisierende Konfrontation das

<sup>3</sup> Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, hrsg. v. Otto Winckelmann (Straßburg 1887) 237, Nr. 259 (15. Dez. 1534); zitiert bei: Thomas A. Brady Jr., Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation (Berlin 1996) 117, 172.

konsensstiftende Potential der Werte außer Kraft und ließ den Appell an Einigkeit, Friede, Gerechtigkeit und bürgerliche Liebe ausschließlich zugunsten der eigenen Religionspartei zum Zuge kommen. Die Gegenseite wurde als Agentin Satans aus der *res publica christiana* ausgegrenzt.

Wo es im Konflikt der gegensätzlichen Predigt- und Gottesdienstweisen seit 1523 zu einer Befriedung der explosiven Situationen kommt, zu einer Beruhigung unter dem Vorzeichen des wahren Glaubens und der sozialen Werte des Gemeinwohls, da geschieht dies durch Anwendung von Druck und Gewalt gegenüber den Andersglaubenden, durch eine Abfolge reformatorischer Maßnahmen, die häufig mit Predigtmandaten und von den Magistraten angeordneten Religionsgesprächen beginnen. Diese ‚Disputationen‘ sind „weniger eine offene Diskussion als die Gelegenheit, den eigenen Standpunkt klar und öffentlich darzulegen“<sup>4</sup> und sich *coram publico* die Legitimation für weitere Maßnahmen der Kirchenreform zu beschaffen. Die Werte des Friedens, der Ruhe und Ordnung werden oktroyiert, indem Prediger ausgewiesen, Klöster aufgelöst, die Bilder entfernt, die katholische Messe abgeschafft, Aufrührer hingerichtet bzw. altgläubig dominierte Ratsregimente verjagt werden. Dies ist der normale Weg, wie im 16. Jahrhundert religiöse Wahrheit und soziale Werte zur Geltung gebracht wurden – zugunsten eines reformatorischen Gemeinwesens, aber mit den gleichen Methoden des Drucks, der Einschüchterung, Gefangensetzung, Vertreibung und Hinrichtung auch zugunsten eines katholisch bleibenden bzw. katholisch konfessionalisierten Gemeinwesens. Gegenüber einer verdrängenden, beschönigenden und heroisierenden Reformations- oder Antireformationshistoriographie konstatiere ich diesen Quellenbefund funktionsanalytisch ohne moralisierende Wertung – mit dem Resümee: Die Reformation löste durch die Fundamentalbekämpfung der bisherigen Kirche eine Grundlagenkrise der sozialen Werte aus. Gemeinsam mit den aggressiv antireformatorischen Kräften führte sie letztlich zu einer Partikularisierung der Werte in ihrer Beschränkung auf einen konfessionell homogenisierten Bereich. Die spätmittelalterliche Stadt beherbergte zwar in ihren Mauern eine Vielzahl von religiösen Lebensformen, aber diese verhielten sich nicht ausschließend, sondern komplementär zueinander und führten daher in der Regel nicht zu einer Grundlagenkrise des sozialen Friedens. Und was die Konflikte zwischen klerikalen Institutionen und Bürgergemeinde betraf, so muß man betonen, daß es im Spätmittelalter normalerweise keinen wirklichen Antiklerikalismus, keine grundlegende Ablehnung der Priester und Ordensleute, gab; vielmehr bezog man sie so intensiv in die Geltungssphäre der sozialen Werte ein, daß man sich nicht vorstellen konnte, wie das Gemeinwohl auf Dauer ohne ihre geistliche Mittlerschaft Bestand haben könnte. Erst der reformatorische Antiklerikalismus vollzog den Bruch zwischen der sozialen Wertegemeinschaft und der klerikalen Sakramentalgemeinschaft des Mittelalters.

<sup>4</sup> Marc Lienhard, *Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1991, Nr. 1, Stuttgart 1991) 17.

Aber auch die Reformation selbst zerbrach an der Frage des Verständnisses der Sakramente, d. h. an der Frage, welche Bedeutung die Sakramente Abendmahl und Taufe für die bürgerlich-kirchliche Gemeinde behalten sollten. Auch diese religiöse Fragestellung war wie der Konflikt mit den Anhängern des traditionellen Kirchenwesens von so grundlegendem Gewicht für den alltäglichen Umgang miteinander, daß der religiöse Dissens auch sozial spaltete. Der Abendmahlsstreit und die Auseinandersetzung mit den Täufern wurden daher ebenfalls – nun innerhalb des protestantischen Lagers – zu Grundlagenkrisen der sozialen Werte. Für städtische Reformationspolitiker wurden diese religiösen Konflikte zu wahren Alpträumen. Fühlten sie sich doch von Amts wegen in erster Linie für den sozialen Frieden der Stadt im Sinne der Rats Herrschaft, für einen stabilisierenden Grundkonsens des Gemeinwesens und somit für die Tragfähigkeit der bürgerlichen Werte verantwortlich. Immer wieder beschworen sie wie ihre Vorfahren die Eintracht. Die Krise der sozial-wirtschaftlichen Unruhen der Jahre 1524/25 war glimpflich durchstanden. Der Religionsabschied des Speyerer Reichstags 1526 eröffnete den Magistraten Spielraum für die zügige Durchführung reformatorischer Maßnahmen. Aber nun erzeugte seit 1525/26 der Abendmahlsstreit, der mancherorts auch zum Predigtkrieg von den städtischen Kanzeln herab wurde, ebenso wie die gleichzeitig beginnende Täuferbewegung ein vergiftetes Klima der wechselseitigen Verteufelung und Exkommunikation. Für die Stadtpolitiker stellte sich die Frage, wie die spaltende Wirkung des religiösen Konflikts zu domestizieren war und wie die sozialen Werte, Tugenden und Normen zur Geltung gebracht werden konnten, um das Gemeinwesen zusammenzuhalten. Diese Perspektive der Reformationspolitiker, und zwar speziell der Stadtschreiber, möchte ich nun genauer betrachten. Der Diskurs der Ratsschreiber läßt – geradezu paradigmatisch – drei prinzipiell verschiedene Lösungsperspektiven erkennen. Sie führen uns das weite Spektrum vom Eifern für die biblische Wahrheit bis zur religiösen Toleranz vor Augen. Immer geht es dabei um die Frage, wie dem Gemeinwohl – aus obrigkeitlicher Perspektive – am besten gedient werden kann.

### 3. Der Diskurs der reformatorischen Ratsschreiber

Die Grundwerte der städtischen Solidar- und Gesinnungsgemeinschaft ebenso wie die Antiwerte der sozialen Zerrüttung wurden vor allem von solchen Personen zur Sprache gebracht, die ein prinzipienorientiertes städtisches Denken pflegten, die über die mentalen Bedingungen des bürgerlichen Zusammenlebens reflektierten und die Terminologie der Werte, Tugenden und Normen situationsgerecht zu artikulieren wußten. Das waren in der Reformationszeit neben den städtischen Prädikanten in erster Linie die Rats- oder Stadtschreiber<sup>5</sup>. Sie waren die professio-

<sup>5</sup> Vgl. *Peer Frieß*, Die Bedeutung der Stadtschreiber für die Reformation der süddeutschen Reichsstädte, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 89 (1998) 96–124; zu den geforderten beruflichen Fähigkeiten, den Aufgaben- und Tätigkeitsbereichen sowie literarischen Aktivi-

nellen Experten einer Sozialrhetorik. Als amtliche Organe ihrer Magistrate, z.T. aber auch aus eigener Initiative operierten sie in den Spannungen der Reformationszeit mit Begriffen wie Friede und Eintracht, brüderliche Liebe, Gemeinschaft oder gute Policey. Ein schönes Beispiel dafür bietet der Konstanzer Ratsschreiber Jörg Vögeli in seiner Mahnschrift, die er im Juni 1524 an die beiden führenden Politiker seiner Stadt richtet. Angesichts der „zwyspaltigkait“ unter den Konstanzer Predigern drängt er auf eine „uffne disputation“, bei der allein aus der biblischen Schrift argumentiert werden soll. Die Dringlichkeit seines Begehrens begründet er mit dem christlichen Liebesgebot, das er – ähnlich wie Staupitz – fließend in die Mahnung zu „friden“, „ainhertzigkait“, „ainträchtigkait“ und „aynigkhait“ der Konstanzer Bürger übergehen läßt: „Durch disen friden und ainhertzigkait mögent ir nit nun [= nur] den bapstleren, bsunder aller welt, dem tüfel unnd der hellen thuon widerstand. Mitt ainträchtigkait sind jewelten klaine ding in große uffgewachsen, durch zwytracht aber große ding zunichten worden, dann ‚jedes rych, statt oder hus in sich selbs zerthailt, würd öd und mag bstand nit haben‘ [Matth. 12,25].“<sup>6</sup> Bei Vögeli kann man deutlich sehen, wie der reformatorische Appell mit seinen biblischen Bezügen eine innige Verbindung mit der überkommenen städtischen Integrationsidee und ihrer Sprache der Werte eingeht. Das Profil eines verbürgerlichten Reformationsdenkens wird erkennbar, aber auch einer reformatorischen Transformation des bisherigen bürgerlichen Wertedenkens.

Ähnliches kann man auch bei einer beachtlichen Zahl anderer reformatorischer Ratsschreiber feststellen. In ihren Briefen, Gutachten und Flugschriften treten sie zugleich als Verwaltungsexperten, Stadtpolitiker und rechtskundige, meist humanistisch geprägte und theologisch verständnisvolle Intellektuelle in Erscheinung. Angesichts der sozialen Grundlagenschütterung der Reformation sind sie wie die Ratsherren stets um die Gewinnung von Eintracht, Friede und Bürgerkonsens

täten der spätmittelalterlichen Ratsschreiber vgl. den (auch für das Verständnis der exponierten Rolle von Ratsschreibern in der Reformation wichtigen) Aufsatz von *Volker Honemann*, Die Stadtschreiber und die deutsche Literatur im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit, in: *Walter Haug, Timothy R. Jackson, Johannes Janota* (Hrsg.), *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts* (Dubliner Kolloquium 1981, Heidelberg 1983) 320–353. – Zur Terminologie: Die Bezeichnung ‚Stadtschreiber‘ oder ‚Ratsschreiber‘ kann synonym verwendet werden und wechselt von Stadt zu Stadt. Im engeren Sinne versteht man unter dem Rats- oder Stadtschreiber „nur die für den gesamten Verwaltungsbereich und die städtische Kanzlei verantwortlichen und den anderen Schreibern dienstvorgesetzten leitenden Beamten der jeweiligen Stadt“ (*Frieß*, ebd. 99). In dem unten herangezogenen Briefwechsel wird Lazarus Spengler von seinen Kollegen als „Ratsschreiber zu Nürnberg“ titulierte, während er Peter Butz und Georg Maurer als „Stadtschreiber zu Straßburg“ bzw. „Stadtschreiber zu Memmingen“ anredet.

<sup>6</sup> *Jörg Vögeli* (Hrsg.), *Schriften zur Reformation in Konstanz 1519–1538*, I. Halbband (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 39, Tübingen, Basel 1972) 522 f. (Schreiben an Bürgermeister Jakob Gaisberg und Reichsvogt Hans Schulthaiß vom 11. Juni 1524); vgl. *Berndt Hamm*, *Laientheologie zwischen Luther und Zwingli: Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24*, in: *Josef Nolte, Hella Tompert, Christof Windhorst* (Hrsg.), *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2, Stuttgart 1978) 222–295: hier 230, 234, 284 f.

besorgt. Dabei können sich 1. städtisches Einheitsdenken, 2. humanistische Eintrachts- und Friedensideale und 3. biblische Aspekte der Liebe, des Friedens und der Versöhnung nahtlos zu einer geschlossenen Werteargumentation verbinden.

Zugleich aber tritt in den politisch-religiösen Zeugnissen der Kanzleibeamten eine erstaunliche Divergenz der Konzeptionen zutage. In der gleichen Ratskanzlei Nürnbergs können zwei Köpfe in völlig entgegengesetzte Richtungen denken und dabei doch gemeinsam die soziale Stabilität der Stadt im Blick haben. Nürnberg bildet als kommunikative Schaltzentrale den Ausgangsort meiner Studie. Der Grund ist editorischer Art: Ich berücksichtige Quellen, die im zweiten und dritten Band unserer Erlanger Edition der Schriften des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler publiziert werden. Der zweite Band, der die Schriften von September 1525 bis April 1529 umfaßt, ist jüngst erschienen<sup>7</sup>; das Erscheinen des dritten Bandes mit Schriften der Jahre 1529/1530 ist für das Jahr 2002 vorgesehen. Die Bände dokumentieren unter anderem, welch intensiven und meist geheim-vertraulichen gedanklichen Austausch Spengler mit anderen Ratsschreibern oder einem fürstlichen Kanzler wie Georg Vogler in Ansbach pflegte. In unserer Ausgabe edieren wir auch die in Nürnberg eingelaufenen Briefe dieser auswärtigen Kollegen an Spengler, soweit sie auffindbar waren. Für meine Fragestellung: ‚Wie ist die Grundlagenkrise des bürgerlichen Zusammenlebens nach Vorstellung der Ratsschreiber zu bewältigen?‘ ist vor allem Spenglers Gedankenaustausch mit drei bedeutenden Schreibern im Zeitraum 1525 bis 1530 höchst aufschlußreich: mit dem Straßburger Stadtschreiber Peter Butz, mit dem Memminger Stadtschreiber Georg (Jörg) Maurer und mit seinem Nürnberger Untergebenen, dem Kanzleischreiber Georg Frölich, der später Stadtschreiber in Augsburg wurde. Im Mittelpunkt steht dabei bis 1528 der Abendmahlstreit, dann schiebt sich die Täuferproblematik in den Vordergrund.

#### 4. Die Abendmahlsirenik des Memminger Stadtschreibers Georg Maurer (Juni 1528)

In seinem Brief an den Nürnberger Ratsschreiber vom 13. Juni 1528 fragt Georg Maurer den Älteren um Rat<sup>8</sup>. Er klagt ihm das Memminger Dilemma: In der Frage der Realpräsenz von Leib und Blut Christi beim Abendmahl stehen die Meinungen in der Reichsstadt scharf gegeneinander. Das reformatorische Schriftprinzip hilft nicht weiter. Denn beide evangelische Prädikanten, sowohl der Lutheraner Georg Guyy als auch der Zwinglianer Simprecht Schenck, argumentieren auf der Grundlage der Hl. Schrift. In dieser verfahrenen Situation nimmt der städtische Rat, wie Maurer zustimmend erläutert, einen religionspolitischen Stand-

<sup>7</sup> *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2: Schriften der Jahre September 1525 bis April 1529, hrsg. v. Berndt Hamm, Wolfgang Huber, Gudrun Litz (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 70, Gütersloh 1999).

<sup>8</sup> Der Brief ist ediert in Bd. 2 der *Spengler*-Ausgabe (wie Anm. 7) 234–242 (Nr. 69).

punkt über den Parteien ein. Er will weder der Seite Zwinglis noch der Luthers anhängen, sondern allein auf Gottes Wort blicken und ihn um die Gnade der rechten Erkenntnis bitten, im übrigen aber vor allem darauf sehen, daß die Stadtgemeinde über dieser Frage nicht entzweit und die „bürgerlich lieb“ nicht zertrennt wird<sup>9</sup>. Die christliche und bürgerliche Liebe wird angesichts der Spaltung der Lehre und des Glaubens zum Zentralbegriff einer Politik der Beruhigung und Vermittlung: Sie wird als göttlich-biblische Grundverpflichtung der Gemeinde und Inbegriff der städtischen Normen beschworen. Entsprechend sind die Prediger vom Rat angehalten worden, sich der Kanzelpolemik zu enthalten, sich auf die Begründung ihrer Predigtweise aus dem biblischen Gotteswort zu beschränken, jedem Gemeindeglied seinen Glauben in der strittigen Frage „frei zu lassen“ und den Nachdruck „mer auf das band der liebe dan disen streit zu legen“<sup>10</sup>.

Maurer unterstreicht nachdrücklich diesen Kurs seiner Herren, indem er Spengler auch seine eigene Meinung zur Abendmahlsfrage anvertraut. Entscheidend sei, daß die Memminger einmütig auf das achten, was ihnen Gott geboten hat, nämlich auf das Doppelgebot der Liebe: „Gott lieb haben von gantzem hertzen, von gantzer seel und auß allen crefftten und den nechsten als uns selbs“ (Matth. 22,37.39). Dies, führt Maurer weiter aus, wird uns genug zu schaffen geben, so daß wir darüber das vergessen, was uns Gott nicht geboten hat, sondern wir uns aus „furwitz“, d. h. aus eitler Überklugheit (*curiositas*), selbst ausdenken. Damit meint er das lutherische bzw. zwinglianische Spekulieren und Streiten über die Art und Weise, wie Christus beim Abendmahl präsent ist. Es genüge, wenn wir uns bei der Abendmahlsfeier an das Gründonnerstagsmahl des für uns gestorbenen Christus und seine Worte erinnern und dabei glauben, daß wir das empfangen und essen, was seine Apostel, ohne über die Frage der leiblichen Präsenz Christi zu disputieren, empfangen und genossen haben. Man soll es bei den „ainfeltigen“ Einsetzungsworten lassen und jeden in der Gemeinde glauben lassen, daß er im Abendmahl das hat, wofür er es hält, also das empfängt, was es ihm bedeutet. Nur soll „die lieb hierin ungespalten und unzertrent“ bleiben! Wesentlich sei doch, daß Zwinglianer und Lutheraner gemeinsam glauben, daß Jesus Christus der Sohn Gottes, der Heiland der Welt und ihr Seligmacher ist. Da aber Gott das ewige Leben denen verheißt, die das glauben, wie kann solchen Menschen dann das Sakrament eine Hinderung oder Förderung zum Heil sein, wenn jeder es in seiner Weise, wie es sein Gewissen gestattet, empfängt – wo doch die Allergelehrtesten in dieser Frage der Schriftauslegung nicht einig sind! Wenn man so – bis zu besserer Erkenntnis – „in cristenlicher lieb friedsam und bescheiden“ mit dem Abendmahl umgeht, dann kann das nicht gegen Gott und seine Ehre sein<sup>11</sup>.

Georg Maurer relativiert also den Abendmahlsstreit, indem er die Frage der leiblichen Realpräsenz nicht zu den Stücken des christlichen Glaubens rechnet, die heilsentscheidend sind; verpflichtet doch die Hl. Schrift, soweit sie von der po-

<sup>9</sup> Ebd. 239, 2–5. 15–18.

<sup>10</sup> Ebd. 235, 12–17.

<sup>11</sup> Ebd. 239, 19–240, 18.

litischen Führung Memmingsens verstanden werde, nicht durch klare Aussagen zu einer bestimmten Deutung der Abendmahlsworte. Von zentraler Bedeutung für Seelenheil, Gemeinwohl und Zusammenhalt der christlichen und bürgerlichen Gemeinde sei dagegen das christologische Grundbekenntnis, die Liebe zueinander, das unerschrockene Festhalten an Gottes Wort und das Verlangen nach seiner Erkenntnis. Maurer betont, daß nicht der Erkenntnisbesitz entscheidend sei, sondern das Begehren nach der wahren Erkenntnis des göttlichen Wortes. Für ihn als theologisch nicht Gelehrten ist der Gedanke tröstlich, daß Gott solche „gutbegierigen hertzen“, die in der Abendmahlsfrage nicht zu einem gelehrten Urteil zwischen Luther und Zwingli kommen können, in der Todesstunde ihre Unentschiedenheit und Unwissenheit nicht büßen lassen wird<sup>12</sup>. Man wird an das „facere quod in se est“ der spätmittelalterlichen Theologie erinnert, wenn man bei Maurer liest, daß es nicht auf das Verstehen-Können, sondern das Verstehen-Wollen und Begehren des Menschen in seiner geistigen Schwäche ankomme, weil sich Gott denen, die ihn um Gnade bitten, nicht verweigert<sup>13</sup>.

Was Georg Maurer seinem Nürnberger Kollegen Spengler verschwiegen hat, ist die Tatsache, daß er ebenso wie die Ratsmehrheit Memmingsens der spiritualisierenden Abendmahlsauffassung Zwinglis zuneigte. Dies wurde in den folgenden Monaten deutlich, als man die Konstanzer Prädikanten Johannes Wanner und Ambrosius Blarer zur Klärung der Situation nach Memmingen holte und den Lutheraner Gury der Stadt verwies<sup>14</sup>. Die beschriebene Relativierung der Abendmahlsproblematik im Frühsommer 1528 ist eben nur auf dem Hintergrund verständlich, daß Maurer nicht von der real-leiblichen Gegenwart des Passionsleibes Christi in Brot und Wein überzeugt war. Bezeichnend aber ist, daß er diese Frage der leiblichen Präsenz nicht nur aus dem Zentralbereich des Heilsnotwendigen ausklammerte, sondern sich überhaupt einer Stellungnahme verweigerte. Indem er mit großem Nachdruck die reformatorische Grundorientierung am biblischen Gotteswort hervorhob, reduzierte er das Wesentlich-Christliche auf das Evangelium vom Christus pro nobis und die verpflichtende Gottes- und Nächstenliebe; und indem er die verbindende Liebe gegen die spaltende Abendmahlslehre stellte, gewannen die sozialen Grundwerte des Konsenses und Friedens die Oberhand über die theologische Wahrheitsfrage. So versuchte der Memminger Ratsschreiber, die reformatorische Grundlagenkrise der Bibelauslegung und des städtischen Friedens durch eine biblische Hermeneutik der Liebe, durch eine Art irenischer und ethischer Reduktion der städtischen Reformation aufzufangen. Damit vertrat

<sup>12</sup> Ebd. 238, 2–8.

<sup>13</sup> Vgl. Berndt Hamm, Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge, in: ders., *Thomas Lentz* (Hrsg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15, Tübingen 2001) 111–146.

<sup>14</sup> Vgl. Martin Brecht, Hermann Ebner, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534* (Stuttgart 1984) 163f.; zum Kurs Memmingsens und Maurers (der bis 1549 Memminger Stadtschreiber war) vgl. Peer Frieß, *Die Außenpolitik der Reichsstadt Memmingen in der Reformationszeit 1517–1555* (Memmingen 1993).

er einen Kurs, der sehr typisch für einen Laien und Stadtpolitiker war. In der Art, wie er die „ainfältigen“ Bibelworte gegen den „furwitz“ der Abendmahlsdisputanten stellt<sup>15</sup>, blitzt die Animosität des Politikers gegen die Spitzfindigkeiten der gelehrten Theologen auf – in Kontinuität zum spätmittelalterlichen *Dictum commune* „Die Gelehrten die Verkehrten“<sup>16</sup>.

## 5. Die verwandte Position des Straßburger Stadtschreibers Peter Butz

Man wird die Position Maurers noch besser verstehen können, wenn man sie in den Kontext der Religionspolitik südwestdeutscher und schweizerischer Kommunen einordnet. Besonders der Kontakt zu Straßburg dürfte für die Memminger von großer Bedeutung gewesen sein; zwei Jahre später wird man gemeinsam die ‚*Confessio Tetrapolitana*‘ auf dem Augsburger Reichstag überreichen.

Vor allem der Vergleich mit den erhaltenen Briefen des Straßburger Ratsschreiberkollegen Peter Butz an Lazarus Spengler ist aufschlußreich<sup>17</sup>. Wir gehen damit zeitlich zurück zum Ende des Jahres 1525. Ohne Zweifel stand Butz unter dem Einfluß der Straßburger Prediger, besonders Martin Bucers und Wolfgang Capitos, die sich damals stark an der Abendmahlstheologie der Schweizer Zwingli und Oekolampad orientierten. Aber wie Maurer entzieht auch er sich in der Korrespondenz mit Spengler einer dogmatischen Festlegung, und zwar ebenfalls wohl nicht nur aus Vorsicht und Taktik, sondern aus einem inneren Widerwillen gegen den Disput der Gelehrten. So entspricht es wohl eher seinem Wunsch als der Realität, wenn er am 4. Dezember versichert, in Straßburg würden die biblischen Einsetzungsworte ohne irgendeinen Zusatz oder eine Erläuterung, ob der Leib und das Blut Christi gegenwärtig seien oder nicht, verkündet<sup>18</sup>. Deutlicher wird er im folgenden Brief vom 24. Dezember, in dem er keinen Zweifel darüber läßt, daß er den Abendmahlsstreit für einen unfruchtbaren Zank hält. Dahinter steht bei ihm offensichtlich eine spiritualisierende Deutung des Abendmahls in der Art Bucers

<sup>15</sup> *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 240, 9 und 3.

<sup>16</sup> Vgl. *Heiko A. Oberman*, Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation, in: *Stephen E. Ozment* (Hrsg.), Religion and Culture in the Renaissance and Reformation (Sixteenth Century Essays and Studies 10, Kirksville/Mo. 1989) 43–62; *Carlos Gilly*, Das Sprichwort „Die Gelehrten die Verkehrten“ oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Antonio Rotondo* (Hrsg.), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel cinquecento* (Studi e testi per la storia religiosa del cinquecento, Florenz 1991) 229–375.

<sup>17</sup> Vgl. außer der im folgenden zitierten *Spengler*-Edition: *Jean Rott*, La Réforme à Nuremberg et à Strasbourg. Contacts et contrastes, in: *ders.*, *Investigationes Historicae. Églises et société au XVIe siècle*. Gesammelte Aufsätze zur Kirchen- und Sozialgeschichte – Articles rassemblés, Bd. 1, hrsg. v. *Marijn de Kroon, Marc Lienhard* (Société Savante d’Alsace et des Régions de l’Est – Grandes publications 31, Straßburg 1986) 391–442.

<sup>18</sup> *Peter Butz* an Lazarus Spengler, 4. Dez. 1525; *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 13,8–12 (Nr. 34).

oder Capitos, die das Gewicht ganz auf das geistliche Essen und Trinken des Glaubens legt, so daß der Konflikt um die äußeren Zeichen des Mahls belanglos wird. Jedenfalls äußert er Spengler gegenüber den Wunsch, daß der Irrtum bezüglich der „externa und usserlichen zeichen“ von den Hochgelehrten beigelegt werden könnte, „damit die einfeltigen, frommen christen nit in zwifel geführt wurden“<sup>19</sup>. Richtet sich dieser Satzteil vielleicht gegen die dezidiert anti-realpräsentische Deutung der Einsetzungsworte durch Karlstadt und Zwingli, so zeigt die Fortsetzung des Satzes, wie sehr Butz auch zur lutherischen Deutung auf Distanz geht: Seinem „kleinen verstand“ dünke, daß unserer Seele Seligkeit nicht „an solchem“, d. h. an der kontroversen Auslegung der Einsetzungsworte und der äußeren Abendmahlszeichen, gelegen ist. Denn wahr sei jedenfalls: Wenn wir von Herzen glauben, daß „Christus für unser sünd gestorben und umb unserer gerechtigkeit ufferstanden“ ist (Röm. 4,25), dann werden wir durch einen solchen wahren und nicht vorgetäuschten Glauben gerechtfertigt und finden durch Jesus Christus Frieden bei Gott<sup>20</sup>.

Um zu verdeutlichen, wie gleichgültig ihm im Grunde der Abendmahlsstreit ist, erinnert Butz an die spätmittelalterliche Auseinandersetzung um die Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens. Wozu, fragt er, ist diese Disputation fruchtbar gewesen? Zu nichts anderem, „dann secten und irrung zu erwecken und das wir des rechten hauptstucks vergessen“, womit Butz wie Maurer den Glauben an den Christus pro nobis meint. Damit aber, fährt er fort, sind wir vom Schöpfer auf die Kreaturen gefallen<sup>21</sup>. Das Tertium comparationis im Abendmahlsstreit liegt unausgesprochen auf der Hand: Auch hier geht es um fruchtloses Disputieren und sektiererische Haarspaltereien der theologischen Experten, statt daß man sich auf den Hauptinhalt des christlichen Glaubens, auf die Heilstat Christi oder – wie Butz im folgenden Brief sagen wird – die Ehre Gottes und die Liebe zum Nächsten<sup>22</sup>, besinnt. Die Folge ist, daß man sich auch hier auf die Kreaturen, d. h. auf Brot und Wein, kapriziert, statt das Wesentliche des Abendmahls, das „hertzliche vertrauen und glauben“ der Seele, zu beachten<sup>23</sup>.

Wie Maurer schiebt also auch Butz die innerreformatorische Abendmahlskontroverse auf die Ebene des soteriologisch Irrelevanten und eines unnötig irritierenden, ja schädlichen, die Gemeinde spaltenden Gelehrtenstreits, während es doch darauf ankomme, sich auf die gemeinsame Grundlage des christologischen Bekenntnisses und einer „einfältigen“, nicht „fürwitzigen“ und spitzfindigen Glaubensfrömmigkeit zu stellen. Und genau wie Maurer betont auch Butz, daß man Gott aus dieser Glaubenshaltung heraus um wahre Erkenntnis bitten soll: „die ware erkantnus sins gotlichen willens“<sup>24</sup>. Im Blick auf den Kontext der Straß-

<sup>19</sup> Butz an Spengler, 24. Dez. 1525; ebd. 20,2–6 (Nr. 36).

<sup>20</sup> Ebd. 20,6–11.

<sup>21</sup> Ebd. 20,12–21,1.

<sup>22</sup> Butz an Spengler, 31. Mai 1526; ebd. 48,12 (Nr. 41).

<sup>23</sup> Brief vom 4. Dez. 1525 (wie Anm. 18); ebd. 14,1. Vgl. auch Brief vom 31. Mai 1526 (wie Anm. 22); ebd. 49,3: „das recht glouben und vertrauen zu Got“.

<sup>24</sup> Brief vom 24. Dez. 1525 (wie Anm. 19); ebd. 21,2f.

burger Theologie dürfte deutlich sein, daß damit – wie später bei Maurer – das ganze Gewicht auf die christliche Praxis der brüderlich-bürgerlichen Liebe fällt, ohne daß dies in dem knappen Brief des Ratsschreibers weiter ausgeführt wird.

## 6. Der theologische Hintergrund: Bucer, Capito, Oekolampad

Die irenische, sich über die streitenden Parteien erhebende Haltung Peter Butzens ist, wie ich meine, mehr, als seine Distanz zum Streit der Theologen vermuten läßt, der Abendmahlsirenik eines Martin Bucer, Wolfgang Capito oder Johannes Oekolampad verpflichtet – was man, ohne direkte literarische Abhängigkeiten nachweisen zu können, ebenso auch vom Brief Georg Maurers sagen kann. Man wird in dieser Hinsicht von einem milden südwestdeutsch-oberrheinischen Klima der Irenik sprechen können, das nachhaltig von humanistischen Gedanken des Friedens und der Duldung unterschiedlicher Glaubensweisen geprägt war und mühelos mit der städtischen Werteperspektive des Gemeinwohls konform gehen konnte. Selbst Thomas Kaufmann läßt in seinem Buch über die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 gegen seine eigene Intention deutlich hervortreten, wie sehr es den Straßburgern, besonders Bucer und vielleicht noch mehr Capito, darum ging, die Auseinandersetzung um das Abendmahl zu relativieren, ja zu bagatellisieren<sup>25</sup>. Deutlich wird, daß dieser irenische Kurs nicht nur Taktik ist, sondern in einer theologischen Sachposition wurzelt<sup>26</sup>. Im Zuge einer Spiritualisierung und Verinnerlichung des Abendmahls wird das Gewicht von den äußeren Zeichen und dem Wortlaut der Einsetzungsworte genommen; der ganze Nachdruck fällt nun auf die glaubende Vergegenwärtigung der Heilstat Christi und die damit durch den Hl. Geist geschenkte Abendmahlsgabe der brüderlichen Liebe<sup>27</sup>. Wie Maurer und Butz sind auch die Straßburger Prediger in ihrer Abendmahlstheologie und -strategie von dem Anliegen geleitet, den Glauben an den ‚Seligmacher Christus‘ und die Liebe zum Nächsten so pointiert zum Hauptgehalt des Abendmahls zu machen, daß demgegenüber die Differenz im Verständnis der Einsetzungsworte als Streit um Unwesentliches erscheint, ja geradezu als un-

<sup>25</sup> Vgl. *Thomas Kaufmann*, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (Beiträge zur historischen Theologie 81, Tübingen 1992) z. B. 385 f.

<sup>26</sup> Gegen *Kaufmann*, der im Blick auf Bucers Haltung in der Abendmahlsfrage vor 1528 von einer „Bagatellierungsstrategie“ spricht (ebd. 428) und generell zwischen der vorgetäuschten, angeblichen Irenik Bucers bzw. Capitos und ihrer eigentlichen theologischen Sachposition unterscheidet. Vgl. dagegen *Reinhold Friedrich*, Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) insbesondere nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541 (Diss. theol. masch. Neuchâtel 1989).

<sup>27</sup> Vgl. *Kaufmann*, ebd. *passim*; bezeichnend ist, daß die in Bucers und Capitos Abendmahlstexten zentralen Begriffe ‚Liebe‘ und ‚Frieden‘ in Kaufmanns Sachregister nicht auftauchen.

nötiger Zank um Worte bezeichnet werden kann<sup>28</sup>. Auf der Berner Disputation (Januar 1528) – in Anwesenheit einer ansehnlichen Memminger Ratsdelegation – hat sich Bucer ganz in diesem Sinne geäußert<sup>29</sup>.

Der Unterschied zu den beiden Ratsschreibern liegt darin, daß die Straßburger Theologen eine dezidierte Lehrposition im Abendmahlskonflikt, d. h. in der Deutung der Einsetzungsworte, vertreten, also selbst Partei sind und eine entsprechende publizistische Kampagne betreiben. Das entspricht dem engen theologischen Zusammenhang zwischen irenischer Relativierung des Streites und spiritueller Deutung der leiblichen Gegenwart Christi beim Abendmahl mit Betonung des geistlichen Essens und Trinkens. Der wesentliche gedankliche Zielpunkt ist dabei aber auch für die Theologen die Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden, die beim Abendmahl auch dann auf heilvolle Weise bestehen und entstehen kann, wenn die Versammelten unterschiedliche Auffassungen von der Art der leiblichen Präsenz Christi haben. Deshalb verbindet sich mit der durchaus profitierten Abendmahlstheologie der Straßburger von Anfang an die skizzierte Tendenz zur Relativierung, Bagatellisierung oder Adiaphorisierung des Streits, die dem politischen Interessenhorizont der Ratsschreiber sehr entgegenkommt. Hier wird ihnen eine sozial verträgliche Umgangsweise mit dem so gefährlichen Spaltpilz der Abendmahlsdeutung angeboten. Jedem Politiker, der auf Verhütung religiöser Spaltungen in der Bevölkerung, einen reformatorischen Basiskonsens und Abmilderung theologischer Gegensätze bedacht war, mußte es einleuchten, wenn Capito in einer Flugschrift des Sommers 1526 für Lehrfreiheit in den strittigen Punkten der Abendmahlsauffassung plädierte: Was jeder bei sich selbst gewiß als Gottes Wort glaubt und weiß, das soll er mit christlicher Sanftheit lehren; und wenn ein anderer sein Verständnis des Gotteswortes noch nicht teilen kann, soll er ihn als einen Schwachen dulden und ihn nicht dem Teufel anheimgeben<sup>30</sup>. Dem entspricht genau jene Memminger Devise des ‚Frei-Lassens‘ unterschiedlicher Abendmahlsauffassungen, wie sie Maurer in seinem Brief an Spengler verteidigt.

Sehr wahrscheinlich ist, daß Maurer und Butz auch jene Schrift des Baseler Reformators Oekolampad kannten, die bereits im Titel das Programm der Schweizer, Straßburger und Memminger Abendmahlsirenik, die Priorität der christlichen Liebe vor der trennenden Lehre, formulierte: „Zwen schön Sermone, daß man von wegen des Herrn Nachtmals brüderliche Liebe nitt soll zertrennen.“<sup>31</sup> In den

<sup>28</sup> Vgl. Kaufmann, ebd. 355 („wortzenck“).

<sup>29</sup> Vgl. Kaufmann, ebd. 400: Bucers „Argumentation, die Differenzen der reformatorischen Parteien seien nicht derart, daß sie die kirchliche Einheit sprengten und beträfen nur Auslegungsprobleme, ja seien Adiaphora“. – Über die Memminger Gesandtschaft bei der Berner Disputation spricht Georg Maurer in seinem Brief an Lazarus Spengler vom 13. Juni 1528 (wie Anm. 8) 237,4–8.

<sup>30</sup> „Was jeder bey jm selbs gwißlich glaubtge und weiß, das es gots wort ist, das lere er im namen gottes mit christlicher senffte; und ist schon jemants zu seim verstand noch nit komen, den als ein schwachen tdulde er, wie Christus den Aposteln gethon hat, unnd gebe jn nicht ein mals dem teuffel.“ Wolfgang Capito, Der nüwen zeytung [...] (Straßburg: Wolfgang Köpfel, 12. Aug. 1526); zitiert nach Kaufmann, ebd. 376.

<sup>31</sup> Johannes Oekolampad, Zween schön Sermon [...] (Augsburg: Philipp Ulhart d.Ä. 1526);

Ohren der Ratsschreiber mußte es wie eine ideale Harmonie von christlichem Liebes- und Wahrheitsstreben und bürgerlichen Friedens- und Eintrachtsappellen klingen, wenn Oekolampad gleich zu Beginn der ersten Predigt sagt: „Wenn wir ains langsamen verstands sind [...], ob wir schon nit eben alle in allen artickeln gleich gesinnet seind, schadet alles nit hoch, sofern lasse sich unser herz nun [= nur] lehren und halten starck am fryden. Ja allain man sündige nur nyenen [= unter keinen Umständen] wider die liebe. Laßt uns ein ungleißende begird zu der warhait haben, so wird auch die warhait, die Christus ist, nit weit von uns sein.“<sup>32</sup> Wenn man auch in der Wahrheitserkenntnis uneins ist, so schließt doch die Liebe Christen und Bürger zu einer Gemeinschaft des Friedens zusammen, die im gemeinsamen Begehren (begird) nach der Wahrheit Christi eins ist. Georg Maurer hat das zwei Jahre später aus der Perspektive des Laien und Politikers ganz ähnlich formuliert<sup>33</sup>.

## 7. Religionspolitik zwischen Duldung und Zwang: der Straßburger Ratsherr Jakob Sturm

Wie sympathisch einem führenden Vertreter der städtischen Ratspolitik, zumal einem humanistisch gebildeten, eine solche Relativierung des Abendmahlskonflikts und eine derartige Tolerierung kontroverser Lehrauffassungen war, zeigt das Beispiel des bedeutenden Straßburger Ratsherrn Jakob Sturm. Die Studien Tom Bradys belegen, daß die reformatorische Bündnispolitik Sturms von einer irenischen Position aus erfolgte, die sehr an die Äußerungen des Memminger und Straßburger Ratsschreibers erinnert. Wie sie nimmt er den selbstbewußten Standpunkt des literarisch und humanistisch geschulten Laien über der Streitsucht der Theologen ein, auch wenn er gelegentlich deutlich erkennen läßt, daß er der symbolischen Abendmehlauffassung Zwinglis zuneigt<sup>34</sup>. Offene Kontroversen über die Religion und religiöse Militanz sind ihm zuwider. Den Abendmahlsstreit verabscheut er, weil damit der Sinn des Abendmahls und überhaupt der christlichen Religion, Liebe und Frieden, Einheit und Eintracht unter den Menschen zu fördern, pervertiert werde<sup>35</sup>. Im Blick auf die Lebensfähigkeit der Stadtgemeinschaft ebenso wie im Blick auf den antihabsburgischen Zusammenhalt der Protestanten verfolgt Sturm den konsequenten Kurs einer sozial befriedenden und stabilisierenden ‚civil religion‘, einer bürgerlichen, aber auch über das Bürgerliche hinausgreifenden politischen Werte- und Tugendreligion. Theologisch will er im Abendmahlsstreit das Verbindende in einem christologischen Grundbekenntnis, in sehr offenen Formu-

*Hans-Joachim Köbler*, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Teil I, Bd. 3 (Tübingen 1996) 199, Nr. 3603 = Microfiche-Edition: Fiche 689, Nr. 1787.

<sup>32</sup> Ebd. fol. A2r (170r).

<sup>33</sup> Siehe oben S. 100 bei Anm. 12.

<sup>34</sup> Vgl. *Brady*, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 115f. und 129f.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 113–119.

lierungen über die wahre Gegenwart von Leib und Blut Christi und in der schlichten Sprache der Bibel finden<sup>36</sup>. Im übrigen soll man jedem seine Meinung lassen, sofern „er sonst in gott per christum glaube und durch solchen glauben dyc liebe des nächsten bezeige“<sup>37</sup>.

Diese sozial eingebundene Religion mit ihrer typischen Reduktion des Christlichen auf die Hauptstücke des Glaubens, die ‚ratio Christianismi‘ über dem Parteigezänk<sup>38</sup>, ist integrierend und ausschließend zugleich. Von irenisch integrierender Offenheit und Toleranz ist sie angesichts der unterschiedlichen protestantischen Abendmahlsdeutungen. Anders hingegen verhält sich Sturm gegenüber dem Straßburger Täuferum. Hier sieht er seit den späten zwanziger Jahren die bedrohliche Gefahr einer unheilvollen Zerrüttung des städtischen Friedens, die durch Duldung nicht gebannt werden kann, sondern nur verschärft wird<sup>39</sup>. Auch Maurer stellt sich in seinem Brief hinter die Politik der Täuferausweisung des Memminger Rats<sup>40</sup>. Die religiöse Irenik der Stadtpolitiker, von der bisher die Rede war, bleibt immer noch in den Grenzen eines konfessionell geschlossenen Religionsverständnisses und einer entsprechend monolithischen obrigkeitlichen Religionspolitik mit den Mitteln der Disziplinierung, des Zwangs und der Ausweisung – wobei Straßburg im Umgang mit den Täufern bekanntlich wesentlich moderater und differenzierter verfuhr als andere Städte<sup>41</sup>. Stadtschreiber Butz konnte mit seinem Vorschlag, auf die Täufer die Todesstrafe anzuwenden, den Straßburger Rat nicht überzeugen<sup>42</sup>.

An der Täuferpolitik wird deutlich: Die Frage des Spielraums einer Tolerierung unterschiedlicher Glaubensweisen hängt von der Frage ab, welche Vorstellungen die Entscheidungsträger der Stadt von dem christlich notwendigen und sozial verträglichen religiösen Basiskonsens haben. Gefährlich für den christlichen Glauben und für das soziale Zusammenleben erscheint einerseits eine zu enge theologische Festlegung des Christlichen, andererseits aber auch eine zu weit gefaßte religiöse Duldung, die auch den Gegnern der Kindertaufe und der obrigkeitlichen Reformation freie Religionsausübung in friedlichen Bahnen gewähren würde. So wandte sich der Straßburger Rat 1527 gegen die Täufer mit dem Argument, sie

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 130, 136, 141 f., 144.

<sup>37</sup> Zitat bei *Brady*, ebd. 136 (aus dem Jahre 1530).

<sup>38</sup> Über die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ schreibt *Walther Köhler*, seinen Lehrer Ernst Troeltsch korrigierend: „Aber der Begriff ist älter: Sein Schöpfer ist Bucer, der in dem Wirrwarr des Abendmahlsstreites im Glauben an Christus [...] die ratio Christianismi über dem Parteigezänke ergriff.“ *Walther Köhler*, Ernst Troeltsch (Tübingen 1941) 72; zit. bei *Kaufmann*, Die Abendmahlstheologie (wie Anm. 25) 6, Anm. 32.

<sup>39</sup> Vgl. *Brady*, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 172–183.

<sup>40</sup> *Jörg Maurer* an Lazarus Spengler vom 13. Juni 1528 (wie Anm. 8) 240,24–241,5.

<sup>41</sup> Zur duldsameren Haltung des Magistrats und zu den strengeren Forderungen der Prediger in Straßburg vgl. die gute Literaturübersicht von *Matthieu Arnold*, Le rôle des autorités civiles dans la lutte contre les anabaptistes. La conception du Magistrat de Strasbourg et celle de Martin Bucer, in: *Anselm Doering-Manteuffel*, *Kurt Nowak* (Hrsg.), Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Festschrift für Martin Greschat (Stuttgart 1999) 11–28.

<sup>42</sup> Vgl. *Lienhard*, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 35.

seien „zertrenner und beleydiger eins christlichen und einhelligen wesens“<sup>43</sup>; und 1533 definiert er das Ziel seines Umgangs mit den religiösen Dissidenten, daß es nicht um Glaubenszwang gehe, sondern allein darum, „rottungen, so zur trennung gemeiner pollicey dienen mocht, zu stillen“<sup>44</sup>. Das gleiche Streben der Sturmschen Ratspolitik nach Einheit der Religion im politischen Gemeinwesen führt so teils zu einer öffnenden, irenischen, teils zu einer konfessionell ausgrenzenden Denk- und Verfahrensweise.

## 8. Die antiirenische Gegenposition des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler

Die Abendmahlsirenien der Straßburger und Memminger stieß auf den scharfen Widerspruch Lazarus Spenglers. Im kollegialen Briefwechsel mit Peter Butz und Georg Maurer begründete er als Laientheologe und politisch reflektierender Ratsschreiber, warum die Differenz in der Abendmahlslehre um der christlichen Wahrheit und des kommunalen Gemeinwohls willen nicht zu dulden sei. Anders als für die Straßburger und Memminger signalisiert die gegensätzliche Deutung der Abendmahlsverse Christi in seinen Augen eine dramatisch-tragische Grundlagenkrise des evangelischen Christentums und des politischen Gemeinwesens. Mit Karlstadt, schreibt Spengler am 18. Dezember 1526 an den Straßburger Ratsschreiber, hat „dise tragödi“ begonnen, d. h. die irreführende Verdrehung der klaren Einsetzungsworte Christi<sup>45</sup>.

Dieser Brief an Butz bündelt zusammenfassend wesentliche Aspekte der Auseinandersetzung Spenglers mit der duldsam-vermittelnden Haltung der Straßburger Prediger und der Straßburger Ratspolitik<sup>46</sup>. Wie schon in früheren Briefen an Butz kann er sich die tragische Dramatik der theologischen Verblendung und ihrer Öffentlichkeitswirkung nur durch die Verführungskünste des Teufels erklären. So schreibt er bereits im Jahr zuvor: „Wir haben alhie mit der erbern statt Straßburg nit ein klein mitleiden, daß der teufel under dem rainen waitzen gottlichs worts auch sein unkraut mit dem abentmal Christi so gantz offentlich understeet einzusehen [= einzusäen wagt, vgl. Matth. 13,25.39].“<sup>47</sup> Nun, im Dezember 1526, stellt er dieses Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen in einen Gedankengang, der stark mit den sozialen Werten der Stadt argumentiert: Ich bin in Sorge, sagt er, daß diese vergiftende Abendmahlschwärmerei nicht nur in Straßburg, sondern auch an mehreren anderen Orten „ein merckliche unrue, zertrennung burgerlicher ainikeit und erberer pollicei“ hervorbringen und – was das Schlimmste ist – Gottes gerechten Zorn und Strafe wider uns erwecken wird.

<sup>43</sup> Ebd. 34.

<sup>44</sup> Ebd. 35.

<sup>45</sup> *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 113,5 (Nr. 47).

<sup>46</sup> Ebd. 110,11–114,17 (Nr. 47).

<sup>47</sup> *Spengler an Butz*, 24. Okt. 1525; ebd. 10,14–16 (Nr. 33).

Denn ich weiß, habe es auch jetzt zu Ulm und anderen Orten in der Realität gesehen, was für einen bejammernswerten Schaden dieser Teufelssamen auch unter den führenden und besten Personen angerichtet hat, so daß sie selbst bekennen, daß sie aus solcher Zertrennung nichts Gutes zu erwarten haben. Denn wie könnte es doch anders sein, als daß dort, wo man im Wort Gottes zertrennt ist, nicht auch die menschlichen Gemüter zertrennt und aufrührerisch werden sollten<sup>48</sup>?

Mit der abschließenden rhetorischen Frage hat Spengler das für ihn theologisch und politisch Entscheidende angesprochen: die Einigkeit im Glauben an das Wort Gottes. Hintergrund dieser Mahnung ist seine unermüdlich vorgetragene Meinung vom klaren, völlig eindeutigen Sinn der biblischen Abendmahlsworte: Wenn man ihren Wortlaut „das ist mein Leib ... das ist mein Blut“ nicht eigenmächtig verdreht, kann er nur so verstanden werden, daß in Brot und Wein der irdische Leib Christi real präsent ist und genossen wird. Alles, schreibt er an Butz, steht auf diesem einzigen Grund, „daß wir disen klaren, lautern Worten Christi, die meins bedunckens heller sein, dann ich ungeverlich ein ort in der gantzen schrifft weiß, glauben“<sup>49</sup>. Mit seinen leidenschaftlichen Stellungnahmen zur Abendmahlsfrage schließt sich Spengler eng an Luther und die Wittenberger Richtung an, wobei er allen Nachdruck auf das in dieser Frage aufbrechende bibelhermeneutische Grundproblem legt. Wenn man hier zurückweicht und den wörtlichen Sinn des Textes preisgibt oder auch nur in Zweifel zieht oder in seinem Gewicht für die Christenheit relativiert, dann gerät die tragende Grundlage des Glaubens und künftigen Heils ins Wanken. Die Grundlage liegt in nichts anderem als in der klaren und einfachen, durch menschliche Vernunft und Auslegungskünste unverbogenen Wahrheit des biblischen Gotteswortes. Alles kommt hier darauf an, daß der glaubende Mensch nicht klüger sein will als Gott, sondern sein Verstehen durch die schlichte Botschaft der biblischen Texte leiten läßt und so Gott die Ehre gibt.

Diese einfache Zugangsweise zur Wahrheit des Gotteswortes steht aus Spenglers Sicht im Abendmahlsstreit prinzipiell auf dem Spiel. Damit aber sieht er nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch das bürgerliche Zusammenleben in seinen verbindenden sozialen Werten durch eine Grundlagenkrise bedroht. Denn das biblische Gotteswort in seinem einfachen, auch ungelehrten Menschen zugänglichen und einleuchtenden Wortsinn ist, wie der Ratsschreiber stets hervorzuheben pflegt, auch die tragende Grundlage des politischen Gemeinwesens<sup>50</sup>. Die schlichte Eindeutigkeit und Einfachheit des Gotteswortes schließt da, wo es unverfälscht gepredigt wird, die Herzen der Bewohner einer Stadt oder eines Lan-

<sup>48</sup> Ebd. 110,13–111,7 (Nr. 47).

<sup>49</sup> Ebd. 112,15–18.

<sup>50</sup> Vgl. *Berndt Hamm*, Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes: das reformatorische Einheitsmodell des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479–1534), in: *Ludger Grenzmann, Karl Stackmann* (Hrsg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit* (Stuttgart 1984) 710–731.

des zur Einheit des Glaubens und zu einer einmütigen Gesinnung friedlicher Eintracht und brüderlicher Liebe zusammen. Wo dagegen der Teufel den Sinn der Menschen von der schlichten Einfalt des Gotteswortes zum verwirrenden Widereinander ihrer gelehrten Auslegungsmeinungen und eigenmächtigen Glaubensweisen führt, durchdringt das Gift der Spaltung, des Unfriedens und eines aufrührerischen Ungeistes das gesamte Gemeinwesen und zerrütet es. Es gerät in die unheilvolle Wechselwirkung von teuflischer Verführung und Zorn Gottes, der die Kommunen zugrunde gehen läßt, die sein Wort verachten und ihm so die Ehre nehmen.

Der Meinungsunterschied zwischen Spengler und den beiden anderen Ratschreibern liegt nicht in seiner Auffassung, daß sowohl das ewige Seelenheil als auch das irdische Gemeinwohl der Stadtbewohner in der unangefochtenen Geltung des biblischen Gotteswortes und in der Gemeinschaft des Glaubens mit allen Konsequenzen für die christliche und bürgerliche Zucht begründet sei. Darin besteht ein Grundkonsens, der die Straßburger, Memminger und Nürnberger Theologen und Politiker verbindet. Die Differenz liegt im Schriftverständnis und in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe. Auch Peter Butz in Straßburg und Georg Maurer in Memmingen plädieren für die Schlichtheit des Wortverständnisses und eines einfachen Glaubens ohne viel gelehrte Disputation. Das bedeutet für sie aber ebenso wie für Jakob Sturm, daß man die schlichte Sprache der Bibel – hier also den Wortlaut der Mahlfeier Jesu – nicht einer bestimmten Auslegungsmeinung der Theologen unterwirft, nur diese Lehre gelten läßt und sie für glaubensnotwendig erklärt. Wer so verfährt, also etwa die lutherische Realpräsenzlehre mit ihren – als schwierig empfundenen – dogmatischen Implikationen zur verbindlichen Norm der Auslegung und Kirchengemeinschaft erhebt, stiftet unnötigerweise religiösen Streit, Verletzung der christlichen Liebe und bürgerlichen Unfrieden. Gerade da, wo der einfache Wortlaut des Bibeltextes nicht zu einer bestimmten Lehre zwingt, kann und muß man – ganz im Sinne des biblischen Liebesgebots – der brüderlichen Liebe und dem friedlichen Bürgerkonsens Raum geben.

Die Straßburger Theologen sind darin mit den Politikern einig, daß auch sie ihre – gegen Luther gerichtete – Abendmahlsdeutung als zweitrangig, nicht glaubensnotwendig, hinter das Gebot der versöhnlichen Liebe zurückstellen. In einer theologisch sehr prinzipiellen Weise, vor allem aber beim Abendmahl, kann es für sie keinen Glauben geben, der gegen die Liebe steht. Die Liebe nötigt den christlichen Glauben dazu, unterschiedliche Schriftdeutungen und Glaubensweisen zu dulden, solange das tragende Fundament der biblischen Botschaft von der umsonst schenkenden Liebe Gottes und rettenden Heilstat des Gottessohnes nicht erschüttert wird. Liebe mildert die Rigidität einer theologischen Rechtgläubigkeit. Das prägende Gefälle läuft vom Christusglauben zur Liebe, aber auch von der christusbestimmten Liebe zum Glauben.

Der Unterschied zwischen Spengler und den Oberdeutschen tritt noch deutlicher hervor, wenn man seine ausführliche Antwort an Georg Maurer vom 8. Juli 1528 näher betrachtet. Sie war ihm so wichtig, daß er eine schriftliche Stellung-

nahme des ihm nahestehenden, mit Luther eng verbundenen Nürnberger Predigers Wenzeslaus Linck über Maurers Standpunkt einholte<sup>51</sup> und ein Konzept anfertigte<sup>52</sup>, bevor er schließlich seinen ausgefeilten Lehrbrief an den Memminger Kollegen absandte<sup>53</sup>. Was ihn an Maurers Brief offensichtlich besonders beunruhigte und provozierte, war die Art und Weise, wie er sowohl mit dem Pathos des reinen, unverfälschten Gotteswortes als auch mit dem Pathos der biblischen und bürgerlichen Liebe argumentierte und dabei die Geltung der sozialen Grundwerte der Stadt, besonders der Einigkeit und des Friedens, ins Spiel brachte. Genau das war ja das ureigene, zentrale Anliegen Spenglers, wie die Wahrheitsnorm des Gotteswortes mit der Geltung der sozialen Werte Liebe, Eintracht, Friede zu einer geschlossenen Lebensordnung für die Stadt zu verbinden sei.

Die irenische Konzeption Maurers war ihm deshalb im Kern zuwider, weil er eine andere Vorstellung von der Geltung des reinen, unverfälschten, einfachen Gotteswortes hatte. Diese Einfachheit war in seinen Augen, wie ich schon sagte, die Klarheit und Eindeutigkeit des biblischen Wortlauts in allen Fragen des Glaubens. Die Grundlagenkrise der Reformation, die Spengler im Abendmahlsstreit aufbrechen sieht, ist für ihn daher nur insofern eine hermeneutische Krise des reformatorischen Schriftprinzips, als sich verblendete Menschen dem Wortlaut der Hl. Schrift gegenüber verschließen; sie ist aber nicht eine die klärende Suffizienz der Schrift selbst tangierende Krise. Ist doch seiner Überzeugung nach das biblische Wort klar genug, um Wahrheit und Lüge trennscharf festzulegen. Die Wahrheit, die durch dieses Wort verkündet wird und geglaubt werden muß, duldet, wie er wiederholt darlegt, kein Ausweichen, sondern drängt zur Entscheidung: „Dann warheit ist warheit, lügen ist lügen und dazwischen kein mittel.“<sup>54</sup> Man irrt also, wenn man wie die Straßburger und Memminger in der Abendmahlsfrage eine Mittelposition einnehmen zu können meint. Die klare Wahrheit der Einsetzungsworte zwingt zur ebenso klaren Lehraussage über die Realpräsenz des Passionsleibes Christi in Brot und Wein. Deshalb gibt es hier keinen Raum für Irenik und Toleranz. Auch die Argumentation der Gegenseite, man sei sich doch im ‚Hauptstück‘ – d. h. im Bekenntnis zu Christus als unserem Seligmacher und einziger Gerechtigkeit – einig, so daß man bei der Abendmahlskontroverse ‚Geduld‘ miteinander haben könne, entlarvt Spengler im Schreiben an Maurer als raffiniertes Täuschungsmanöver des Teufels. So kann man mit Gottes Wort nicht umgehen, indem man es in Wesentliches und Unwesentliches teilt. Es ist in seinem Wahrheitsgehalt ganz, unteilbar und in allen Stücken verbindlich: „Dann Gottes wort ist Gottes wort; das bedarf kains vermainens und verschlagens. Und wer Gott in ainem wort lügen strafft, der strafft in [= ihn] im anderen gewißlich auch; wer in in

<sup>51</sup> *Wenzeslaus Linck* an Lazarus Spengler: Gutachten über Georg Maurer (zwischen 13. Juni und 8. Juli 1528); *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 245–249 (Nr. 71).

<sup>52</sup> *Lazarus Spengler* an Georg Maurer, Briefkonzept (vor 8. Juli 1528); ebd. 250–252 (Nr. 72A).

<sup>53</sup> *Spengler* an Maurer, Ausfertigung vom 8. Juli 1528; ebd. 253–269 (Nr. 72B).

<sup>54</sup> *Spengler*: Richtlinien für den Nürnberger Rat und jede christliche Obrigkeit (1526); ebd. 63,14f. (Nr. 44). Vgl. *Spengler* an Peter Butz, 14. Dez. 1525; ebd. 17,15–19 (Nr. 35).

ainem lestert, der lestert in im andern auch. Es ist ye nun ain Gott und ain wort, die sich mitnichten tailen lassen.“<sup>55</sup>

Diesem unausweichlichen, unteilbaren Anspruch des Wortes und seiner Wahrheit, wie ihn Spengler in enger Anlehnung an Luther geltend macht<sup>56</sup>, entspricht es, daß er in der Abendmahlsfrage mit größter Schärfe den Glauben gegen die Liebe stellt. Gegen die Straßburger und Memminger Harmonisierung von Christusglaube und brüderlich-bürgerlicher Liebe betont er, daß Glaube und Liebe im Blick auf ihre Anwendungsbereiche weit voneinander zu scheiden sind<sup>57</sup>: Wo es um den Glauben und die Lehre geht, da ist weder Liebe noch Geduld angebracht; denn da kann ein Christ kein Haar breit weichen, keine sanftmütige Gesinnung üben oder die Schwäche der anderen tragen. Hier, wo es um die Wahrheit geht, gilt weder Lieben noch Erbarmen, sondern Zürnen und Fechten mit Gottes Wort. Liebe, Erbarmen und Duldung dagegen beziehen sich auf die ethischen Schwächen der Rechtgläubigen, also nicht auf Glaube und Lehre, sondern auf das Leben der Menschen: „Dann ain geprechlich leben verderbt die christenhait nit, sonder übet sy; aber gebrechliche lere und falscher glaub verderbts alles.“<sup>58</sup> Im Konfliktfall, führt Spengler weiter aus, muß sich daher der Christ immer für den Glauben gegen die Liebe entscheiden, da dem Glauben der Vorrang vor der Liebe, vor der innigsten Freundschaft und vor den sozialen Bindungen des Gemeinwesens gebührt<sup>59</sup> – wie er am Beispiel der Exkommunikation aus der christlichen Gemeinde verdeutlicht<sup>60</sup>. Der Gedankengang mündet, Luther zitierend, in die Verfluchung einer Liebe und Einigkeit, die Gottes Wort in der Abendmahlsfrage so jämmerlich zertrennt und gering schätzt<sup>61</sup>.

Es ist bemerkenswert, wie Spengler sich so sehr auf Luthers Abendmahls- und Schriftverständnis und dabei auch auf dessen massive Teufelsauffassung einläßt, daß er als Ratsschreiber das kompromißlose Eifern für die Wahrheit des Gotteswortes in all seinen Stücken über die Geltung der kommunalen Werte und notfalls auch gegen sie stellt. Hier verläßt er besonders deutlich die traditionellen Bahnen des städtischen Denkens. Für Spengler ist es überhaupt charakteristisch, daß er

<sup>55</sup> Spengler an Maurer (wie Anm. 53); ebd. 260,13–16. Vgl. Briefkonzept (wie Anm. 52); ebd. 252,12–14.

<sup>56</sup> Spengler zitiert in diesem Zusammenhang Luther, Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen (1527); speziell zur Passage von Anm. 55 vgl. die Vorlage in WA 23,83,33–85,5.9f.

<sup>57</sup> „Dann hierin muß glaub und liebe wit voneinander geschaiden sin.“ Spengler an Maurer (wie Anm. 53); ebd. 258,8. Die folgenden Sätze sind eine Wiedergabe des Spengler-Textes ebd. 258,8–16.

<sup>58</sup> Ebd. 258,15f.

<sup>59</sup> Ebd. 258,23–259,14, mit den entscheidenden Worten: „Dann der glaub, wie ain yeder christ bekennen muß, ist uber die liebe und am maisten an im gelegen. Wann ich schon die liebe underlaß, so ist es ain sünd wider den nechsten, aber den glauben zu lassen [...] ist Gott und Christum verleugnet und darum vil, vil schwerer, dann wider den nechsten zu handeln [...].“

<sup>60</sup> Ebd. 259,15–260,6.

<sup>61</sup> Ebd. 260,23–25. Vgl. Briefkonzept (wie Anm. 52); ebd. 252,17f. Diese Verfluchung der Liebe übernimmt Spengler aus Luther (wie Anm. 56), WA 23,81,19–22.

immer wieder das politische oder wertrationale Kalkül hinter das in seinen Augen christlich Gebotene zurückstellt<sup>62</sup>. Allerdings ist er der Meinung, daß er damit letztlich dem Gemeinwohl der Kommunen mehr dient als die Straßburger und Memminger mit ihrer verfluchten Liebes- und Friedensstrategie, die, um die bürgerliche Spaltung zu verhindern, Gottes Wort in Haupt- und Nebensächliches aufspaltet. Diese Vorgehensweise wird, weil sie sich über Gottes Wort hinwegsetzt, die Städte in den Ruin und die Seelen in die Verdammnis führen. Die Einigkeit der Herzen und Sinne im Glauben an Gottes Wort, sagt Spengler zu Maurer, ist die Voraussetzung für die „rechte, ware ainikait oder liebe“, weil wahrhaftige Liebe ein Werk oder eine Frucht des Glaubens ist. Der Glaube bewirkt die christliche Liebe, die ihrerseits die „burgerliche lieb“ hervorbringt oder stärkt und so die soziale Wertegemeinschaft trägt<sup>63</sup>.

So endet auch Spenglers Gedankengang wie die Intention seines Memminger Kollegen bei der Sicherung des bürgerlichen Gemeinwohls, nur daß er den Ausgangspunkt bei einem sehr strengen, antiireinischen, exklusiv formulierten Verständnis von Wahrheit, Wort Gottes und Glaube nimmt. Mit großer Konsequenz befürwortet Spengler daher auch eine rigide Ausweisungspolitik des Rats gegen die ‚Abendmahlsschwärmer‘ und andere Dissidenten wie die ‚Wiedertäufer‘. In dem oben zitierten wichtigen Brief an Butz vom Dezember 1526 kann er nur sein erstauntes Befremden darüber bekunden, daß der Straßburger Rat seinen Prädikanten diese öffentliche Verirrung in der Abendmahlsmaterie durchgehen lasse. Wenn sich in Nürnberg einer der neun Prädikanten eine solche Irrlehre erlaubte, dann würde ihm zur Stunde das Stadttor gewiesen, wie es bereits mit etlichen Bürgern, die trotz ausreichender und gütlicher Warnung in diesen Irrtum fielen und dabei zu beharren wagten, geschehen sei<sup>64</sup>. So verfare man in Nürnberg nicht deshalb, weil „wir damit yemand nötigen wollen, diß oder ein anders zu glauben – dann der glaub ist ein frey, ungezwungen werck Gottes, das von keinem uff erden in die menschlichen hertzen mag [= kann] getriben werden“<sup>65</sup>. Diese gut lutherische Aussage über die innerliche Freiheit des Glaubens<sup>66</sup> hat bei Spengler, genau wie bei Luther selbst und anderen Anhängern der Wittenberger Richtung, keine

<sup>62</sup> Vgl. z. B. die für *Spengler* typische Reaktion auf die religionspolitisch bedrohliche Situation nach dem Zweiten Speyerer Reichstag in seinem ermutigenden Brief an Peter Butz vom 13. Sept. 1529: „Aber nur unerschrocken und Got getraut, deß sach es ist, und daneben, was muglich und menschlich ist, nit zu unndterlassen! [...] Wir müssen es warlich vor [= vornehmlich, vor allem anderen] darauff setzen, chrissten zu pleiben, es gee unns darob, wie es wöll. Constantes ergo estote, ‚et videbitis auxilium Domini super vos‘! [2. Chr. 20,17] [...] Vivit Dominus, qui ‚novit pios e tentatione eripere‘ [2. Petr. 2,9].“ Autograph *Spenglers* in: Archives Municipales de Strasbourg, AA 425, fol. 15r-16v, hier 15r (erscheint in *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 3). Weitere Textbeispiele für diese Haltung Spenglers in früheren Jahren bei *Hamm*, Bürgertum und Glaube (wie Anm. 1) 169–178.

<sup>63</sup> *Spengler* an Maurer (wie Anm. 53); *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 261,1–11.

<sup>64</sup> *Spengler* an Peter Butz, 18. Dez. 1526; ebd. 111, 14–112,3 (Nr. 47). Zu diesem Brief vgl. oben S. 107.

<sup>65</sup> Ebd. 112, 3–6.

<sup>66</sup> Vgl. etwa *Luther*, Von weltlicher Obrigkeit (1523), WA 11,264,14–23.

Konsequenzen für die Maximen der Religionspolitik, da der Rat in dem Moment, in dem Glaube als Glaubensaussage wahrnehmbar, bekannt und ‚aktenkundig‘ wird, eingreifen soll, um Schlimmeres zu verhindern. Denn jede Obrigkeit ist, wie Spengler weiter seinen Straßburger Adressaten belehrt, schuldig, ihre Untertanen vor Glaubensirrtum zu bewahren und die, die nicht glauben können oder aus beserwischerischem Eigensinn nicht glauben wollen, dazu anzuhalten, „iren gaiffer und ir giffit bey sich zu behalten, andere nit in irrung, mißglauben oder zweifel zu führn und damit burgerliche einickeit und pollicey zu störn“<sup>67</sup>. Aufgabe der Obrigkeit ist es also, durch gezielte Religionspolitik, d. h. durch Vorsorge, Kontrolle und Zwang, in ihrem Gebiet, soweit wie möglich, Glaubenshomogenität herzustellen, damit das Gemeinwohl im Sinne der bürgerlichen Werte gesichert ist. Ist doch die einheitliche Wortverkündigung und gemeinsame Glaubensgesinnung in Spenglers Augen das entscheidende Fundament für die soziale Intaktheit des Gemeinwesens – „auf das christenliche und bürgerliche einigkeit und also ein ordentliche und rechtmäßige pollicey erhalten werd“<sup>68</sup>.

Spengler hat damit gegen das Straßburger und Memminger Modell der Abendmahlsirenik ein scharf profiliertes Antimodell des Wahrheitseifers und der Unduldsamkeit vertreten. Er konnte sich dabei der theologischen Rückendeckung durch die Nürnberger und Wittenberger gewiß sein. Allerdings ist auffallend, wie sehr sich – vom Abendmahlsdissens abgesehen – seine mahnenden Worte über die religiösen Aufgaben einer christlichen Obrigkeit mit dem deken, was Bucer vom Straßburger Rat im Blick auf Täufer und andere Dissidenten verlangt, sobald der falsche Glaube „heruß bricht“ und „yns ußerlich werck mit wortten und thatten komet“<sup>69</sup>. Im Ziel einer strengen Glaubenspolitik und Kirchenzucht des Magistrats war sich Spengler mit Zwingli, Bucer und anderen städtischen Reformatoren gegenüber eher zögerlichen Ratsmehrheiten prinzipiell einig.

## 9. Ein Plädoyer für die Duldung unterschiedlicher Glaubensrichtungen des Nürnberger Kanzleischreibers Georg Frölich (März 1530)

Eine allgemeine religiöse Toleranz lag nicht in der Perspektive der Straßburger und Memminger Politiker oder Theologen, sondern nur eine begrenzte Duldsamkeit innerhalb des reformatorischen Lagers, die letztlich auch friedliche Täufer und radikale Spiritualisten aus der christlichen Bürgergemeinschaft ausschloß. Zum tragenden Basiskonsens des Gemeinwesens mußte die Anerkennung des re-

<sup>67</sup> Spengler an Butz (wie Anm. 64); ebd. 112,6–11.

<sup>68</sup> Spengler, Richtlinien (wie Anm. 54); ebd. 64,22–65,1.

<sup>69</sup> Lienhard, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 18.

formatorischen Schriftprinzips, bestimmter evangelischer Heilslehren und der Religionshoheit der Obrigkeit gehören. Anders war sozialer Friede nicht vorstellbar<sup>70</sup>.

Um so irritierender war für den Nürnberger Ratsschreiber und die Theologen der lutherischen Richtung, daß im Frühjahr 1530 ein der Forschung bisher namentlich nicht bekannter Autor in einem vertraulichen Gutachten und in einem kürzeren brieflichen Nachtrag für die völlige Freigabe unterschiedlicher Glaubensweisen durch die jeweilige Obrigkeit plädierte<sup>71</sup>. Er hatte dabei das religiöse Spektrum der ‚Lutherischen‘ und ‚Zwinglyschen‘, ‚Widertaufer‘, ‚Pabstischen‘, ‚Jüden‘ und ‚Türken‘, vor allem aber die in den Jahren 1528/29 eskalierende Täuferverfolgung, im Blick. Für Lazarus Spengler war dieses – gemessen an zeitgenössischen Denkgewohnheiten – aus dem Rahmen fallende Toleranz-Plädoyer um so beunruhigender, als es aus seiner eigenen Ratskanzlei stammte. Wie Wolfgang Huber, der Mitherausgeber der Erlanger Spengler-Edition, durch Handschriftenvergleiche und ergänzende Recherchen klären konnte, weisen alle Indizien auf Georg Frölich als Verfasser des Gutachtens und Briefes<sup>72</sup>. Der akademisch gebil-

<sup>70</sup> Zur verbreiteten reformatorischen Auffassung von der Religionshoheit der christlichen Obrigkeiten im Reich Christi und ihrer Verpflichtung, das Leben des politischen Gemeinwesens nach dem Gesetz Christi zu ordnen, vgl. *Berndt Hamm*, Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: *Hans R. Guggisberg, Gottfried G. Krodel, Hans Füglistner* (Hrsg.), *The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues* (Special Volume of *Archive for Reformation History*, Gütersloh 1993) 256–293, hier 270–279 (besonders zu Bucer).

<sup>71</sup> Das Gutachten trägt die Überschrift: „Ob ein weltliche oberkeit recht habe, in des glaubens sachen mit dem schwerdt zu handeln“. Der Brief, der ebenfalls im Frühjahr 1530 entstand, wurde vom bisher unbekanntem Verfasser des Gutachtens an Lazarus Spengler gerichtet. Sowohl das Gutachten als auch der Brief sind in zwei Abschriften erhalten, die jeweils im Stadtarchiv Schwäbisch Hall und im Staatsarchiv Bamberg liegen. Die zweimal publizierte kritische Edition der beiden Stücke durch *Martin Brecht* stützt sich stets auf die Schwäbisch Haller Überlieferung. Ich verwende im folgenden die Brechtsche Edition des Gutachtens in: *Johannes Brenz*, *Frühschriften*, Bd. 2, hrsg. v. *Martin Brecht, Gerhard Schäfer, Frieda Wolf* (Tübingen 1974) 517–526, sowie des Briefs an Spengler ebd. 526–528. – Nun hat sich aber im Nürnberger Nachlaß Spenglers ein weiteres Exemplar des Gutachtens gefunden (Stadtarchiv Nürnberg, E 1, Gen. Pap. Spengler, Nr. 29, fol. 2r–8r); vgl. bereits den Hinweis von *Hans-Ulrich Hofmann* in *Osiander-Gesamtausgabe*, Bd. 3 (wie unten Anm. 95) 631 Anm. 2. Man darf annehmen, daß es sich um jenes Originalexemplar handelt, das der unbekanntem Verfasser Spengler überreicht und dieser in seinen Papieren aufbewahrt hat. Zum Schreiber des Exemplars vgl. die folgende Anm. 72. Bei wörtlichen Zitaten werde ich im folgenden auf diese primäre Überlieferung zurückgreifen, aber jeweils auch auf die Edition Brechts verweisen.

<sup>72</sup> *Wolfgang Huber* konnte anhand der Ratsakten nachweisen, daß die Handschrift des im Spengler-Nachlaß aufbewahrten Gutachten-Exemplars (vgl. Anm. 71) mit der des Nürnberger Kanzleischreibers Georg Frölich (Laetus) identisch ist. Das Exemplar enthält Verbesserungen von gleicher Hand, die darauf schließen lassen, daß der Schreiber auch der Autor war (zum Wasserzeichen des Papiers, das diese Annahme eher unterstützt als ihr entgegensteht, vgl. *Hofmann* [wie Anm. 71]). Kommt man mit *Huber* zum Resultat, daß Frölich der Verfasser des Gutachtens war, dann werden manche Informationen der Quellen, z. B. über den vertrauten, täglichen, ja brüderlichen Umgang Spenglers mit dem Verfasser, und der Charakter des Gutachtens selbst erklärlich. Verständlich ist, daß der Ratsschreiber den Namen eines seiner engsten Mitarbeiter geheimhalten wollte. Auch wird verständlich, weshalb Frölich, der

dete und humanistisch ambitionierte Vogtländer war 1528 in der Nürnberger Kanzlei als Registrator, dann – von 1529 bis 1536 – als Kanzleischreiber tätig. Spengler war also bis zu seinem Tode (1534) Frölichs Vorgesetzter, der 1537 zum Stadtschreiber in Augsburg avancierte<sup>73</sup>.

Besonders irritierend und herausfordernd mußte für Spengler auch sein, daß Frölich sich in der Argumentation seines Gutachtens auf der Grundlage des reformatorischen Schriftprinzips bewegte, ja sich darüber hinaus besonders intensiv auf Luther<sup>74</sup> und dessen Unterscheidung der beiden Reiche berief<sup>75</sup>, also ganz in der Haltung des bibeltreuen evangelischen Christen und Lutheranhängers schrieb. Sein hermeneutischer Zugang zur Bibel unterscheidet sich von dem seiner Kontrahenten durch eine scharfe Differenzierung zwischen der Verbindlichkeit des Alten und Neuen Testaments. Im Gegensatz zum Alten Testament beschränkte das Neue Testament die Zuständigkeit der Obrigkeit und ihrer Schwertgewalt auf das weltliche Reich, in dem es um das äußere Zusammenleben der Menschen, vor

später, als Stadtschreiber von Augsburg, offen seine Neigungen zur Abendmahlslehre Zwinglis erkennen ließ (vgl. unten Anm. 100), nachweislich schon im Sommer 1530 von Nürnberg wegstrebte und sich um eine Anstellung in Straßburg bemühte, weil ihm Spengler wegen Differenzen im Abendmahlsverständnis nicht wohlgesonnen war: „[Frölich] wolt gern an ein ort sin, do er nit gezwungen miste sin in dem stück zü glöuben.“ Politische Correspondenz (wie Anm. 3) Bd. 1, hrsg. v. Hans Virck (Straßburg 1882) 498, Nr. 792 (Mathis Pfarrer an Peter Butz, 18. Sept. 1530). Der humanistische Bildungshorizont (vgl. unten Anm. 103), die religiöse Haltung und der literarische Stil Frölichs passen hervorragend zur Annahme seiner Autorschaft des Gutachtens. Im gerade entstehenden dritten Band der Erlanger Edition der *Lazarus Spengler* Schriften werden in Verbindung mit der Neuedition des Gutachtens (nach dem Nürnberger Exemplar) alle Argumente zusammengestellt und belegt, die auf Frölich als Verfasser weisen, so daß ich hier auf weitere Quellen- und Literaturnachweise verzichten kann. Man wird von einer (nahezu) zwingenden Indizienkette sprechen können und daher künftig in Georg Frölich den Autor des Gutachtens und Briefs sehen dürfen.

<sup>73</sup> Georg Frölich (um 1500–1575) aus Lobenstein an der Lemnitz im Vogtland studierte an der Universität Leipzig (Immatrikulation im Sommersemester 1513) und erwarb am 11. Sept. 1517 den Grad des Baccalaureus artium. Bereits 1521/22 war er vorübergehend an der Nürnberger Ratskanzlei angestellt; vgl. die Widmung einer Schrift Spenglers von 1522 an Frölich: *Lazarus Spengler* Schriften 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525, hrsg. v. Berndt Hamm, Wolfgang Huber (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 61, Gütersloh 1995) 244 mit Anm. 3 und 245,1 (Nr. 14). Am 10. Okt. 1526 beschloß der Nürnberger Rat, Frölich in seine Dienste zu nehmen. Nach seiner Tätigkeit als Registrator wurde Frölich am 30. März 1529 zum Kanzleischreiber befördert. Von 1537 bis 1548 war er Stadtschreiber von Augsburg. Die Folgen des Augsburger Reichstages von 1548 zwangen ihn, sein Stadtschreiberamt aufzugeben und nach Kaufbeuren auszuweichen, wo er aber weiterhin für die Augsburger tätig blieb. 1553 trat er in den Dienst der bayrischen Fürsten von Pfalz-Neuburg und amtierte zunächst in deren Residenz zu Lauingen, um sich dann bis zu seinem Lebensende 1575 in Gundelfingen niederzulassen. Vgl. künftig die Belege in *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 3; vorerst verweise ich auf: Max Radlkofer, Leben und Schriften des Georg Frölich, Stadtschreiber zu Augsburg von 1537–48, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 27 (1900) 46–132; Otto Clemen, Zur Biographie Georg Frölichs, ebd. 30 (1903) 75 f.

<sup>74</sup> Vgl. Edition des Gutachtens in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 524,9–25: Zitate aus *Luther*, Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist (1524).

<sup>75</sup> Gutachten ebd. 518,12–520,4 u.ö.

allem um den äußeren Frieden des Gemeinwesens gehe; im geistlichen Reich hingegen, das auf die ewige Seligkeit und daher auf den rechten Glauben und die wahre Lehre ziele, regiere Christus allein durch sein Wort ohne Gewalt. Daraus ergibt sich Frölichs Antwort auf die Frage – so der Titel seines Memorandums –: „Ob ein weltliche oberkeit recht habe, in des glaubens sachen mit dem schwerdt zu handeln.“ Obrigkeitliche Gewalt hat in Fragen des Glaubens und der öffentlichen Religionsausübung, der Predigt und des Gottesdienstes, prinzipiell nichts zu suchen. Wer meint, mit weltlichen Gewaltmitteln den rechten Glauben verteidigen und dem falschen Glauben wehren zu können, vergreift sich am Reich Christi. Aktiv werden darf und soll die Obrigkeit gegen die Anhänger einer Religionspartei nur dann, wenn sie den äußeren Frieden des Gemeinwesens stören, d. h. Aufruhr gegen die Obrigkeit im Sinne haben, Gewalt propagieren und – statt nur mit dem Wort zu fechten – „mit der Faust zugreifen“<sup>76</sup>, jemandem „an seinem Leib oder Gut beschädigen“<sup>77</sup> und eine andere Glaubenspartei an der ungestörten, friedlichen Ausübung ihrer Lehre und ihres Gottesdienstes hindern und verächtlich machen<sup>78</sup>. Gegen solchen „euserlichen frevel“<sup>79</sup> muß die Obrigkeit mit äußeren Machtmitteln vorgehen; diejenigen aber, die auf friedliche Weise ihres rechten oder falschen Glaubens leben und ihn durch Lehre und Gottesdienst publik machen, hat die Obrigkeit in Ruhe zu lassen – im Vertrauen darauf, daß sich die Kraft des Gotteswortes im geistlichen Reich ohne Gewalt durchsetzen wird<sup>80</sup>. Eine christliche Obrigkeit hat, wie Frölich im Sinne einer obrigkeitlichen Förderung der Reformation betont, durchaus das Recht, im Bereich ihrer Konfession für gute Prediger und rechten Gottesdienst zu sorgen und Visitationen durchzuführen; doch geschehe dies alles, um die friedliche Verkündigung der Wahrheit zu fördern, ohne eine andere Glaubensweise in ihrem Bereich zu behindern<sup>81</sup>. Jede Obrigkeit soll vielmehr bemüht sein, das „ein yder glaub oder sect [. . .] in irm gotsdinst, lere, ceremonien wie sonst in weltlichen sachen frid und rue haben moge, wie man den den Juden bißher in irer sinagog allenthalben frid und schutz gehalten hat“<sup>82</sup>.

Friedenswahrung, Schutz des „äußeren Friedens“<sup>83</sup> in den sozialen Beziehungen des Gemeinwesens unter Verzicht auf Verfolgung religiöser Dissidenten, ist der

<sup>76</sup> Ebd. 524,19–25 (*Luther-Zitat*).

<sup>77</sup> „[. . .] ir scepter oder schwerdt solle sie brauchen im weltlichen reich wider eusserlichen frevel, dadurch yemant an seinem leib oder gut beschedigt wirt.“ Gutachten in der Nürnberger Handschrift (wie Anm. 71) fol. 4r; Edition in *Brenz*, Frühschriften 520,14–16 (mit der Änderung von yemant in niemant).

<sup>78</sup> Diesen Gedanken trägt *Georg Frölich* noch nicht in seinem Gutachten, sondern erst in seinem Brief an Spengler vor: Edition in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 527,26–29 und 528,5–8.

<sup>79</sup> Siehe oben Anm. 77, ferner Edition des Gutachtens in *Brenz*, Frühschriften 522,11 und 523,8–10 sowie 523,13 (offenlich frevel).

<sup>80</sup> Ebd. 523,10–15 und 523,27–524,8.

<sup>81</sup> Brief *Frölichs* an Spengler in: *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 527,3–23.

<sup>82</sup> Ebd. 527,35–38.

<sup>83</sup> Das Stichwort „euserlich(er) frid“ im Gutachten: *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 518,22; 523,29; 524,7; 525,40f.

vielleicht wichtigste Zielpunkt der Gedanken Frölichs. Insofern bewegt er sich ganz auf dem Boden der städtischen Werte. Interessant ist, wie er die Dimension des Weltlich-Äußeren, die in den Zuständigkeitsbereich der Obrigkeit fällt, anders bestimmt als der gängige Konsens der städtischen Politiker und Prediger. ‚Äußerliches‘ ist für ihn wirklich nur das Äußere im Sinne einer gewalttätigen oder gewaltlosen Kommunikation der Bürgerschaft; ‚Äußerliches‘ meint nicht auch den publik werdenden Glauben, Lehre und Gottesdienst, ist also – anders als etwa bei Spengler oder Osiander – nicht identisch mit Öffentlichkeit. Sofern die Obrigkeit für ‚Äußerliches‘ verantwortlich ist, hat sie nur für die bürgerlichen Werte in ihrer kommunikativen Außendimension zu sorgen, also für Frieden und Ruhe ohne Aufruhr und Aggressivität. Bezeichnend ist daher, daß Frölich im Unterschied zu Spengler und Maurer die sozialen Werte nicht in ihrer Gesinnungsdimension zur Sprache bringt, also nicht von christlich-bürgerlicher Liebe und Eintracht spricht. Seine Sprache der Werte ist eher nüchtern und pragmatisch, indem er alles Seelische und Religiöse – auch was seinen Öffentlichkeitscharakter anbelangt – dem geistlichen Reich zuordnet und so dem Druck obrigkeitlicher Zwangsmaßnahmen entzieht.

In der Geschichte findet Frölich die Regel, „das gewonlich die keyser und oberkeiten, die mit dem schwert in des glaubens sachen gehandelt, weyt mere aufrurs und unrwe gehabt weder [= als] die andern, die sich des nit angenumen und die lere des glaubens einem yeden frei gelassen haben“<sup>84</sup>. Wer ‚Äußerliches‘ und Geistliches verquickt und daher den falschen Glauben mit Gewalt unterdrücken will, wird, wie Frölich weiter ausführt, das Gegenteil dessen erreichen, was er beabsichtigt, und sowohl dem wahren Glauben als auch dem bürgerlichen Zusammenleben Schaden zufügen<sup>85</sup>. Die Erfahrung mit der Täuferverfolgung zeige, daß man Glauben – sei er falsch oder wahr – nicht mit Gewalt aus den Herzen der Menschen reißen und ausrotten kann, sondern damit nur seine Anziehungskraft und Verbreitung fördert<sup>86</sup>. Wer das versteckte Agieren der Dissidenten in den „Winkeln“ beklagt und sie deshalb drangsaliert, sieht nicht, daß es gerade die Verfolgung ist, die sie in die Winkel treibt und die heimliche Konspiration fördert. Wer seinen Glauben ungestört öffentlich vertreten darf, hat keine versteckten Versammlungen nötig; entzieht er sich aber trotzdem der öffentlichen Darlegung und Verantwortung seines Glaubens, so kann die Obrigkeit mit Recht einschreiten und das Ende der Heimlichtuerei verlangen<sup>87</sup>. Duldung bewirkt also Transparenz und Frieden, Verfolgung fördert unklare Verhältnisse und soziale Spannungen.

Außerdem erzeugt religiöser Druck Gegendruck und gewalttätige Verfolgung Gegengewalt der anderen Seite. Wenn eine christliche Obrigkeit in ihrem Bereich dem falschen Glauben durch Einschüchterung, Vertreibung und Hinrichtungen wehrt, wird sie damit den ‚falschgläubigen‘ Obrigkeiten Gelegenheit und Recht

<sup>84</sup> Nürnberger Handschrift des Gutachtens (wie Anm. 71) fol. 7v/8r; Edition in *Brenz*, Früh-schriften 525,41–526,3.

<sup>85</sup> Edition ebd. 525, 13–22.

<sup>86</sup> Ebd. 524,34–525,13.

<sup>87</sup> Ebd. 522,16–523,5.

geben, in ihrem Bereich gegen den rechten Glauben mit Gewalt vorzugehen<sup>88</sup>. So wird „das würgen und veriagen umb des glaubens willen kein end nehmen“<sup>89</sup>. Ja man muß befürchten, sagt Frölich am Ende seines Gutachtens mit erstaunlicher Voraussicht der künftigen Religionskriege, daß die Obrigkeiten im gewaltsamen Kampf um den rechten Glauben schließlich aneinandergeraten und einander mit dem Schwert den Glauben lehren. „Da solt erst ein weydlich blutvergiessen werden, welches auch der teuffel, wie man bißhere aus etlichen anzeigen gemerckt, gar vleissig sucht und fündert!“<sup>90</sup>

Auch Frölich sieht wie Spengler den Teufel am Werke, allerdings hat er dabei nicht nur wie sein Vorgesetzter die Andersgläubigen im Blick, sondern besonders das gewaltsame Vorgehen gegen sie, das dem wahren Glauben und dem Gemeinwohl nur schaden kann<sup>91</sup>. Die Gewalttätigen, die „wider oder fur den Glauben fechten“ und so „Christo in sein reich fallen“<sup>92</sup>, werden vom Teufel zugrunde gerichtet. Umgekehrt, betont Frölich, wird Gott der Obrigkeit helfen, „so ired ampts wartt [= wartet, waltet] und Christo sein reich unbetrübt lest“<sup>93</sup>. In ihrem Herrschaftsbereich werden – jedenfalls im äußerlich-bürgerlichen Sinne – Friede und Ruhe gedeihen, bis am Ende der Welt das Unkraut vom Weizen getrennt werden wird<sup>94</sup>. Mehr kann eine weltliche Obrigkeit nicht erreichen wollen. Erstrebt sie mehr, wird sie den äußeren Frieden zerrütten.

## 10. Vergleichende Beobachtungen zur religionspolitischen Haltung der Ratsschreiber und einer Nonne

Als Ergebnis halte ich fest, daß sich bei Lazarus Spengler und Georg Frölich mit unterschiedlichen Konzeptionen der ‚Zwei Reiche‘ unterschiedliche Vorstellungen verbinden, wie dem bürgerlichen Gemeinwohl am ehesten genützt und geschadet werden kann. Dabei argumentieren beide theologisch und politisch, beide haben die Frage des Seelenheils und des Gemeinwohls im Blick, die Wirkung des Gotteswortes und die Geltung der kommunalen Werte, nur daß Frölich eine konsequente, ‚moderne‘ Entflechtung des weltlichen und geistlichen Reichs vornimmt, während Spengler – ebenso wie die Straßburger, Memminger, Wittenberger und anderen Nürnberger Meinungsführer – ein intensives Zusammenwirken der beiden Reiche im Kampf gegen die Gottlosen vor Augen hat. Die gutachterlichen Stellungnahmen der Theologen, die Spengler – voll Eifer und besorgter

<sup>88</sup> Ebd. 525,22–29.

<sup>89</sup> Nürnberger Handschrift des Gutachtens (wie Anm. 71) fol. 2r; Edition in *Brenz*, *Frühschriften*, 517,3f.

<sup>90</sup> Ebd. fol. 8r bzw. 526,19–26.

<sup>91</sup> Vgl. Edition 524,35–525,10.

<sup>92</sup> Nürnberger Handschrift, fol. 4r; Edition 520,35f.

<sup>93</sup> Ebd. fol. 8r bzw. 526,17f.

<sup>94</sup> Frölichs Berufung auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13,24–30.37–43) ebd. Edition 519,2–15.

Unruhe – in Nürnberg, Schwäbisch Hall und Wittenberg zum Memorandum Frölichs anforderte<sup>95</sup>, bestätigten ihn in seinem harten Kurs gegen abweichende Glaubensweisen. Aufgabe der Obrigkeiten sei es, öffentliche Entehrung und Lästerung Gottes und Verführung des Nächsten durch Irrlehre, falschen Gottesdienst und lasterhaftes Leben nach Möglichkeit abzustellen und tatkräftig für das Seelenheil der Bewohnerschaft zu sorgen. Nur dann liege Gottes Segen und nicht sein strafender Zorn auf der Stadt, nur dann könne es zu einem gedeihlichen Zusammenleben kommen und nur dann sei auch das politisch-soziale Gemeinwohl auf Dauer zu sichern. Frölichs Argumentation geht genau in die Gegenrichtung: Eine Obrigkeit, die gegen andere Glaubensweisen vorgeht, macht sich zur Handlangerin des Teufels, der das friedliche Zusammenleben und das Gemeinwohl einer Kommune zerrütten will. Laut biblischen Zeugnisses sind Spaltungen im Glauben unvermeidlich<sup>96</sup>. Die Geltung der sozialen Werke läßt sich daher nicht durch eine Homogenisierung des Glaubens erzwingen, sondern ist von der Glaubensoption abzukoppeln.

Georg Frölich denkt zwar moderner als Spengler, aber selbstverständlich noch nicht in den neuzeitlich-aufklärerischen Kategorien der Menschenrechte und der Würde jedes Menschen. Er argumentiert auch nicht wie gelegentlich religiös verfolgte Menschen bereits des frühen 16. Jahrhunderts mit der nicht anzutastenden Freiheit des Glaubens und des Gewissens. Ein besonders frühes Beispiel für eine derartige Argumentation, die den Einfluß des lutherischen Freiheitsbegriffs verortet, sind die schriftlichen Eingaben der Nürnberger Äbtissin Caritas Pirckheimer an den Rat der Reichsstadt im Frühjahr 1525. Sie bittet darum, daß den Klarissen-Nonnen gestattet werde, an ihrer bisherigen klösterlichen Lebensform mit freier Wahl des Beichtvaters festhalten zu dürfen. Sogar der Türke, beschwört sie die Ratsherren, läßt jedermann in seinem Glauben und nötigt niemanden<sup>97</sup>. „Es ist ye der glaub und die gewissen von keinem menschen zu notten, wan got, unser aller herr, will selber die gewissen frey haben und nit zwingen; darumb gezymt sich keynem menschen, die zu pintten und gefangen zu nemen.“<sup>98</sup> Für die Äbtissin gehören innere Glaubensfreiheit des Gewissens und eine entsprechend frei zu wäh-

<sup>95</sup> Zum betreffenden Quellencorpus, das Frölichs Gutachten thematisiert, vgl. *Hans-Dieter Schmid*, *Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg* (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 10, Nürnberg 1972); *Andreas Osiander d.Ä.*, Gesamtausgabe, Bd. 3, hrsg. v. *Gerhard Müller, Gottfried Seebaß* (Gütersloh 1979) 631–673, Nr. 132 (ed. *Hans-Ulrich Hofmann*); *James M. Estes*, *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto 1982); vgl. auch die kommentierte Ausgabe der wichtigsten einschlägigen Quellen in engl. Übersetzung durch *Estes*, *Whether Secular Government Has the Right to Wield the Sword in Matters of Faith* (Renaissance and Reformation Texts in Translation 6, Toronto 1994).

<sup>96</sup> Vgl. *Frölichs* Gutachten in *Brenz*, *Frühschriften* (wie Anm. 71) 524,26–33 (mit Berufung auf 1. Kor. 11,19).

<sup>97</sup> *Josef Pfanner* (Hrsg.), *Die „Denkwürdigkeiten“ der Caritas Pirckheimer* (aus den Jahren 1524–1528) (Caritas Pirckheimer-Quellensammlung 2, Landshut 1962) 48,5f.: „lest doch der dürk yderman in seinem glauben und nattet nymant“.

<sup>98</sup> Ebd. 48,8–12.

lende äußere Lebensgestaltung untrennbar zusammen<sup>99</sup>. Daher muß die Achtung vor der Freiheit der Seele entsprechende Konsequenzen für eine tolerante Religionspolitik haben.

Frölichs Ansatzpunkt ist, ohne eine derartige Argumentation auszuschließen, ein anderer: Er plädiert nicht mit dem Bittgestus der Verfolgten für die Freiheit des Gewissens, sondern aus der hoheitlichen Perspektive des Rats und eines Schreibers der Ratskanzlei für Verzicht auf Gewalt gegen Andersglaubende. Sein Blick ist dabei vor allem auf die Stabilität der sozialen Werte Friede und Ruhe gerichtet. Das verbindet ihn mit den Schreibern Butz, Maurer und Spengler. Allerdings weiß man, daß er – ähnlich wie Maurer – mit der lutherischen Abendmahlsauffassung nicht konform gegangen ist und sich daher in Nürnberg als ‚Abweichter‘ von der offiziell propagierten Lehre gefühlt haben dürfte<sup>100</sup>. Das macht seinen Standpunkt verständlicher, auch wenn er über die Abendmahlsirenie eines Maurer weit hinausging und bis zu einer – in seiner Zeit außergewöhnlichen – Konzeption genereller Toleranz vorstieß. An eine so weit gefaßte Duldung unterschiedlicher, auch nicht-christlicher Glaubensweisen und Kultformen dachten offensichtlich weder Caritas Pirckheimer noch normalerweise die Täufer, wenn sie als Verfolgte an die zu gewährende Freiheit des Glaubens appellierten.

Gewiß, inhaltlich zeigt Frölichs Memorandum manche bemerkenswerten Übereinstimmungen mit Toleranzgedanken, die in den folgenden Jahren, besonders auf dem begünstigenden Boden Straßburgs, von Täuferführern wie Pilgram Marbeck oder Leopold Scharnslager, deutlicher noch von Spiritualisten wie Sebastian Franck und Kaspar von Schwenckfeld und gelegentlich auch von humanistischen Nonkonformisten oder sog. ‚Epikuräern‘ wie dem Straßburger Pfarrer Anton Engelbrecht vorgetragen wurden<sup>101</sup>. Auch sie beriefen sich betont auf das Neue gegen das Alte Testament und auf die klare Unterscheidung der beiden Reiche, indem sie oft mit den Schriften des jüngeren Luther argumentierten. Allerdings ist zu bedenken, daß sich Frölich für allgemeine religiöse Duldung einsetzte, ohne Sympathien für Täufer, Spiritualisten und andere Heterodoxe und Gegner

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 35,3–6; 35,41–36,13; 60,10–31; 60,40–61,8; 61,20–29.

<sup>100</sup> Zur Sympathie des späteren Augsburger Stadtschreibers Frölich für die schweizerische Abendmahlslehre vgl. Radlkofer, Georg Frölich (wie Anm. 73) 102 f.; Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, Bd. 2 (München 1904) 336; ebd. Bd. 3 (München 1907) 7, 236 f., 239, 299, 385; Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmütigen von Hessen mit Bucer, hrsg. v. Max Lenz, Teil 3 (Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven 47, Leipzig 1891) 483–534: Briefwechsel des Landgrafen mit Georg Frölich 1539–1554, z. B. 493–497: Frölich an Philipp, 18. Okt. 1543; Andreas Osiander d.Ä., Gesamtausgabe, Bd. 8, hrsg. v. Gerhard Müller, Gottfried Seebaß (Gütersloh 1990) 281–318, Nr. 311 (ed. Hans Schulz), besonders 282 f.; ebd. 159, Nr. 315 (ed. Martin Hein). – Zum Beleg, daß Frölich nicht erst in seiner Augsburger Zeit, sondern bereits in Nürnberg um 1530 gegen die lutherische Abendmahlslehre war, vgl. oben Anm. 72.

<sup>101</sup> Vgl. Lienhard, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 24–33; Klaus Deppermann, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: Silvana Seidel Menchi (Hrsg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 51, Wiesbaden 1992) 231–247; zu Leopold Scharnslager vgl. auch Brady, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 179 f.

eines obrigkeitlichen Kirchenregiments zu bekunden. Die ‚Wiedertäufer‘ ordnet er sogar ausdrücklich dem Wirken des Teufels zu, der sie in ihrem falschen Glauben so „fraydig [= tapfer] wider das schwert“ mache<sup>102</sup>. Seine religionspolitische Irenik war wohl noch stärker durch den Humanismus als durch sein Sympathisieren mit dem Zwinglianismus beeinflusst worden<sup>103</sup>. Jedenfalls plädierte Frölich als erklärter Gegner der ‚unchristlichen‘ Täufer, Katholiken und Juden<sup>104</sup>, von der obrigkeitlichen Warte der Ratskanzlei und als prinzipieller Befürworter einer obrigkeitlichen Reformation für einen Verzicht auf Gewaltanwendung in Glaubensfragen und eine Duldung der Pluralität mehrerer Glaubensweisen und religiöser Institutionen in einem Herrschaftsgebiet. Das macht sein Eintreten für Toleranz so außergewöhnlich. Ratsschreiber, auch die humanistisch gebildeten, pflegten schon von Amts wegen anders zu denken.

Vergleicht man das soziale Wertedenken der vier Ratsschreiber im politischen und religiösen Kontext ihrer Epoche, dann kann man sagen: Der spätere Augsburger Stadtschreiber Georg Frölich hat sich am weitesten aus der mittelalterlichen Wertewelt mit ihrer intensiven Verflechtung christlich-religiöser und bürgerlich-politischer Wertbegründung herausbegeben. Die sozialen Werte sind auf einen säkularen Minimalkonsens äußerer Friedenswahrung und religiöser Duldung reduziert. Er begründet seine Vision der gewaltfreien Koexistenz der Religionsparteien freilich mit einem mittelalterlichen Vorbild: mit der obrigkeitlichen Duldung der jüdischen Religion und dreierlei christlicher Glaubensweisen im Königreich Böhmen<sup>105</sup>.

Bei Jörg Maurer und Peter Butz hingegen bleibt die traditionelle religiöse Verankerung des Gemeinwohls in der rechten Gottesverehrung und Liebe zum Nächsten erhalten. Allerdings wird besonders bei Maurer erkennbar, wie der Dissens in der wichtigen Abendmahlsfrage die Bürgerschaft sozial zu spalten droht

<sup>102</sup> Frölichs Gutachten nach der Nürnberger Handschrift (wie Anm. 71) fol. 7r und in der Edition der *Brenz*, Frühschriften 525,9.

<sup>103</sup> Zum Zwinglianismus vgl. oben Anm. 100. Zu den humanistischen literarischen Neigungen Frölichs (z. B. Abfassung lateinischer Gedichte und humanistischer Schriften, Übersetzungen antiker Werke aus dem Lateinischen) vgl. *Hans von Schubert*, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 17, Leipzig 1934, Nachdruck New York, London 1971) 360; *Radlkofer*, Georg Frölich (wie Anm. 73) 83–102; VD 16 II/1, S. 267: zu „Frölich, Georg aus Cömnitz“.

<sup>104</sup> In seinem Brief an Spengler (wie oben Anm. 71) verwendet Frölich die Ausdrucksweise „cristen, Juden, widertauffer“ und „Jüden, cristen oder widertauffern“ und unterscheidet vom „cristenlichen“ den „bapstlichen oder widertauffer glauben“ (Edition in *Brenz*, Frühschriften 527,8 und 25 bzw. 528,3), so daß er offensichtlich nur die für ‚christlich‘ hält, die er in seinem Gutachten als „evangelisch“ bezeichnet.

<sup>105</sup> Frölichs Gutachten in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 525,39–41: „Sind doch nun ob hundert jaren im konigreich Beheim Juden und sonst wol dreyerlei glauben gewest und haben dannoch ire konig eusserlich fried erhalten und aufrur von des glaubens wegen verhütet.“ Zitiert nach der Nürnberger Handschrift, fol. 7v. Vgl. dazu *Alexander Patschovsky*, *Harald Zimmermann* (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 45, Sigmaringen 1998), besonders den Beitrag von *František Šmabel* über das hussitische Böhmen (221–273).

und damit die Tugenden der christlichen und bürgerlichen Liebe oder Eintracht einer neuartigen Belastung aussetzt. Sie müssen nun einen Zwiespalt der christlichen Lehre, des Glaubens und der Frömmigkeit überbrücken, wo das mittelalterliche Gemeinwesen in der Verehrung des Altarsakraments und des vergegenwärtigten Passionsleibes Christi eine einigende sakrale Mitte erfahren hatte.

Lazarus Spengler mutet der Nächstenliebe diese überbrückende Kraft nicht zu. Er bleibt dabei, daß es in einem politischen Gemeinwesen nur eine gültige Art der Abendmahlslehre, des Abendmahlsglaubens und des Abendmahlsgottesdienstes geben darf. Insofern ist er mittelalterlicher als seine Straßburger und Memminger Kollegen. Neuartig gegenüber dem Spätmittelalter aber ist die Entschiedenheit, mit der er gewisse Funktionen des Papsttums und Bischofsamts in die Stadt hineinholen will, wie es dann in den Kommunen und Territorien z.T. auch geschehen wird. Auf den Vorwurf, damit werde ein neues Papsttum, eine Art von Cäsaropapismus errichtet, wird man dann in Nürnberg, Straßburg und Memmingen entgegenen, man handle ja nicht wie der Papst aus tyrannischer Willkür, sondern unterstelle sich der Direktive des Gotteswortes und der Leitung des Hl. Geistes. Für Spengler heißt das: Der Rat als christliche Obrigkeit sorgt gemeinsam mit den Predigern für die Einheit der Lehre und des Gottesdienstes und für Gehorsam gegenüber Gottes Geboten mit Androhung des Banns, mit Ausschluß vom Abendmahl, mit Verbannung aus der Stadt, mit Kerker- und Todesstrafen. Er wird zur offensiven und schützenden Instanz der Wahrheit und Exkommunikation<sup>106</sup>. Diese Zusammenführung von Ratserschaft und Hoheit über die Kirche, wie sie Spengler vorschwebt, ist Fortsetzung und Überbietung des Mittelalters zugleich. Neu ist vor allem, wie die Geltung des Gemeinwohls und der sozialen Werte von einer biblisch radikalisierten, konfessorisch zugespitzten, stark verinnerlichten und zugleich städtisch institutionalisierten Wahrheitsnorm abhängig gemacht wird. So soll die reformatorische Krise der sozialen Werte durch die neue Homogenität der Glaubensgemeinschaft unter Führung des biblischen Gotteswortes überwunden werden.

*Für wertvolle Hilfe bei der Fertigstellung des Aufsatzes danke ich Gudrun Litz M.A.*

<sup>106</sup> Vgl. Hamm, Stadt und Kirche (wie Anm. 50).

*Heinrich Richard Schmidt*

## Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang

Die deutsche Reformation ist das Tagungsthema. Aber gab es überhaupt die deutsche Reformation? War es nicht eher eine Vielzahl von Ereignisketten, die zur Umgestaltung des Kirchenwesens führten, auch zu einer Intensivierung der sittlichen Ordnung in der Folge eines umfassender verstandenen Reformvorhabens – und unter Umständen darüber hinaus zu politischen Änderungen, zu strukturellen Neugestaltungen des Verhältnisses Untertanen-Obrigkeit? Waren die unbezweifelbaren Unterschiede im Gang und in der inhaltlichen Gestalt der Reformation so tiefgreifend, daß man die Annahme einer einheitlichen Reformation verwerfen muß? Oder läßt sich Gemeinsames bestimmen, das jenseits aller Details besteht, so daß man von der Einheit in der Vielfalt sprechen könnte? Die folgende Studie unternimmt keineswegs den Versuch, diese Fragen flächendeckend für das Reich, die Eidgenossenschaft oder Graubünden zu behandeln – also für die Räume, auf die sie sich konzentriert. Es soll vielmehr versucht werden, aus Einzelbeispielen zu argumentieren.

Die Untersuchung greift dabei nur zwei Fälle aus der Frühzeit der Reformation auf, nämlich Bern und Nürnberg. Denn diese beiden Städte gelten gemeinhin als frühe Exemplare einer genuinen Obrigkeitsreformation. Damit fallen sie aus dem allgemeinen Muster heraus, wonach die Reformation anfänglich eine ‚Gemeindereformation‘ gewesen sei<sup>1</sup>. Gab es also schon von Anfang an zwei Reformationstypen: die Gemeinde- und die Obrigkeitsreformation? Wenn diese Frage bejaht werden muß, ist die Annahme *einer* Reformation von Anfang an obsolet.

Die danach folgenden Beispiele stammen aus neueren Untersuchungen zur ‚nachreformatorischen Reformation‘, also zu lange nach den zwanziger Jahren einsetzenden Reformationsbewegungen. Diese Beispiele werden einmal präsentiert, weil über die späte Reformation wenig bekannt ist. Zum andern aber stehen sie deshalb hier zur Debatte, weil relativ verbreitet angenommen wird, die beiden Reformationsweisen (Gemeinde- und Obrigkeitsreformation) seien – wenn nicht schon von Anfang an existent – doch einander ablösende Typen gewesen: Die Ob-

<sup>1</sup> *Heinz Schilling*, Die deutsche Gemeindereformation, in: ZHF 14 (1987) 325–332, bes. 326–328.

rigkeitsreformation beerbt und transformiert die Gemeindereformation, die als solche im wesentlichen ein Phänomen der zwanziger Jahre ist<sup>2</sup>.

Beide Beispielketten zielen darauf ab, die Validität der These einer ‚Gemeindereformation‘ als Gesamtbeschreibung für die Reformation zu prüfen. Eine Studie, die dies unternimmt, kann sich aber nicht damit zufrieden geben, die Handlungsträger für die reformatorische Umgestaltung zu ermitteln, also nach dem Handlungszusammenhang Reformation zu fragen (jeweils Teil 1 einer Fallstudie), denn die Gemeindereformationsthese ist sehr eng mit der Idee verbunden, es sei essentiell für diese Bewegung gewesen, die Kirche kommunaler Hoheit zu unterstellen und die weltliche Ordnung christlich-kommunal umzugestalten<sup>3</sup>. Damit erweist sie sich als Stiefschwester der Obrigkeitsreformationsthese, in deren Zentrum ebenfalls die Verstaatung der Reformation als Ziel (hier der Obrigkeit) steht. Waren aber tatsächlich verfassungspolitische Motive essentiell, oder waren sie nur akzidentiell mit der Reformation verbunden? Diese Frage zielt auf den Sinnzusammenhang Reformation (jeweils Teil 2 einer Fallstudie).

## I. Bern

### *1.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang*

Im folgenden soll stets der Versuch unternommen werden, die Anteile von Gemeinde und Obrigkeit an der Reformation nicht isoliert zu bestimmen, sondern im Kräfitedreieck von Predigern, Gemeinde und Obrigkeit. Damit wird der Ansatz von Lorna Jane Abray übernommen, die das Zusammen- und Gegeneinanderwirken dieser drei Gruppen in ihrer Studie zur „People’s Reformation“ in Straßburg thematisiert hat<sup>4</sup>.

Der früheste reformatorisch gesinnte Prediger in Bern war der Kleinhöchstetter Pfarrer Georg Brunner<sup>5</sup>. Seine Predigt, die ihn auf Klage seines Dekans wegen Verleumdung und Unruhestiftung vor das Ratsgericht brachte, war stark antiklerikal geprägt – er nannte Bischöfe, Kardinäle und Papst Antichristen und Teufel –

<sup>2</sup> Peter Blickle, *Die Reformation im Reich* (Stuttgart 1982) 154–160. Vgl. *ders.*, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil* (München 1985) 205–215.

<sup>3</sup> Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800* (München 1988) 71–78.

<sup>4</sup> Lorna Jane Abray, *The People’s Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg 1500–1598* (Oxford 1985). So auch Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 122, Stuttgart 1986) bes. 332–337 und die einzelnen Kapitel zur innerstädtischen Reformation in Nürnberg, Straßburg, Augsburg, Ulm und Frankfurt, die stets von einer Dreiecksbeziehung Prediger – Gemeinde – Rat ausgehen.

<sup>5</sup> Die gesamte Darstellung der Berner und z.T. der Nürnberger Reformation orientiert sich an Heinrich Richard Schmidt, *Stadtreformation in Bern und Nürnberg – ein Vergleich*, in: Rudolf Endres (Hrsg.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete* (Erlangen 1990) 81–119.

und biblisch legitimiert: Brunner hatte nämlich aus der Schrift dargetan, daß etliche kirchliche Gebote nicht biblisch fundiert seien: „Si müssen je bekennen, dass ir ler, bott und gsatz nit glöben ist, sunder eigener dünckel, on bevelch gottes“<sup>6</sup>, nur „ius humanum“<sup>7</sup>. In der Schrift, so Brunner, „stat offenlich und clar und heitter, ... das alles, das nit glöben ist in den namen Jhesum, alles das sin strass und himelfart anderswo sücht, dan in dem unsichtlingen glöben in Jhesum Christum, das sig schon verurteilt zü dem ewigen tod“<sup>8</sup>. Brunner steigerte diese Aussage zur reformatorischen Rechtfertigungslehre: „nieman wirt uss den wercken des gsatz rechtfertig, sunder allein uss dem glöben.“<sup>9</sup>

Der eigentliche Protagonist der Berner Reformation auf der Predigerseite war jedoch Berchtold Haller<sup>10</sup>. Als eher wenig charismatische Führungsgestalt kommt ihm das Verdienst zu, die Kirchenreformation als liturgische Umgestaltung an die Hand genommen zu haben. Seine Meßabschaffung führte Mitte 1526 eine kritische Situation herbei, in der es um Erfolg oder Scheitern der Reformation ging<sup>11</sup>.

Hier ist es am Ort, nach den anderen beiden handelnden Größen der Berner Reformation oder genauer: nach den drei handelnden Größen der Berner Reformation außerhalb der Prediger zu sehen: nach Rat, Bürgerschaft und ländlicher Untertanenschaft.

Die Absichten der Berner Obrigkeit zielten in Richtung auf eine „katholische Reform“, wie sie das Mandat von 1524 postuliert, in dem es heißt: „Als ouch der gemein mann bishär durch die bapst, bischöffen und geistlichen prelaten mit dem bann, ouch dem aplass, dessglichen in eesachen und andern geistlichen händeln unbillicher wys beladen, setzen wir anfänglich wenig gloubens uf den bann, aplass, ouch das dispensieren in eesachen, ... der guten hoffnung, was mit gält recht sye, dass sölichs ane gält ouch möge beschächen. Nitdeterminer so wärden wir mit andern unsern lieben Eydgnossen über sölich des bapsts und der bischöffen missbrüch sitzen, und mit inen darin endrung und besserung thûn, als die nodturft unser und der unsern wird erhöuschen.“<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Rudolf Steck, Gustav Tobler (Hrsg.), Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532 (Bern 1918/23) Nr. 129, 27–38, hier: 31: 29. 8. 1522 – Handel des Pfarrers Georg Brunner.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd. Vgl. Theodor de Quervain, Geschichte der bernischen Kirchenreformation, in: Gedenschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation 1 (Bern 1928) 1–300, hier: 42; zum Brunner-Handel allgemein ebd. 36–44.

<sup>10</sup> Vgl. James W. Baker, Haller, Berchtold, in: Hans J. Hillerbrand (Hrsg.), The Oxford Encyclopedia of the Reformation 2 (New York, Oxford 1996) 208 f.; siehe auch Kurt Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte (Bern 1958) 71–115.

<sup>11</sup> Vgl. Schmidt, Bern und Nürnberg (wie Anm. 5) bes. 109–117.

<sup>12</sup> Steck, Tobler (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 510, 155 f., Zitat 156; vgl. Valerius Anshelm, Die Berner-Chronik, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, 6 Bde. (Bern 1894–1901) hier: Bd. 5, 62.

Das nächste Mandat vom 7. April 1525 verkündete die bernische Version der eidgenössischen Reformartikel von Luzern, an denen der Rat mit federführend beteiligt gewesen war<sup>13</sup>: Stolgebühren werden abgeschafft, Priester und Ordensleute zu vorbildlichem Leben verpflichtet, dauernde Präsenz, vor allem in Todesnöten, vorgeschrieben, Absenzen verboten, Ablass und Dispense um Geld nicht mehr zugelassen, ebenso Pfründenjagd und erpreßte Testamente; geistliche Immunität in weltlichen Dingen wird zugunsten der Ratsgerichtsbarkeit aufgehoben, Ewige Zinsen und der Gütererwerb der Toten Hand werden nicht mehr zugelassen, Geistliche müssen Ungeld zahlen. Schließlich gewährte der Berner Rat auch Zugeständnisse über das eidgenössische Konkordat hinaus: Niemand soll gezwungen werden, zu opfern, zu wallfahren, an Kreuzgängen teilzunehmen oder zweimal in den Fasten zu beichten. Der Glauben ans Fegefeuer wird freigestellt, heiratende Priester sollen nur die Pfründe verlieren, aber nicht ausgewiesen werden und schließlich: Die Obrigkeit allein bestimmt über Ein- und Absetzung von Priestern<sup>14</sup>. Ernst Walder titulierte diese Politik als „staatliche Kirchenreformation auf der Grundlage tradierter Glaubenslehre und Kultform“<sup>15</sup> oder kurz als Versuch einer „katholischen Reform“<sup>16</sup>.

Weiter zu gehen war die Obrigkeit aber nicht bereit. Und sie sicherte sich die Unterstützung des Landes in ihrem Kampf gegen eine biblizistische Inanspruchnahme der Schrift. Die Antworten der Ämter auf eine Anfrage im April 1524 fielen, soweit sie noch erhalten sind, zugunsten dessen aus, was „inbruch oder übung“ ist und gegen Priesterehe, Fastenbrüche, Verwerfung der Heiligenverehrung und der Mutter Gottes, Klosteraustritte – und damit gegen den Anspruch der „Luterschen ler“, „dem allein, so durch das heilig evangelium und die göttliche geschrift, ouch das nūw und alt testament, bevestnet und gehandhabt mag wärden, anzuhängen“<sup>17</sup>.

Eine Befragung im Februar/März 1526 über die Berner Haltung Zürich gegenüber hat nur eine einzige deutlich reformatorische Stimme des Landes bei 18 dezidiert Altgläubigen ergeben<sup>18</sup>. Der Kleine Rat begann, das Land gezielt gegen eine wachsende Bewegung in der Stadt zu benutzen, die sich mit einer katholischen Reform in der Gravamina-Tradition nicht zufriedengeben wollte, sondern einen

<sup>13</sup> Das Mandat bei *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 610, 190–195. Vgl. *Richard Feller*, *Geschichte Berns*, 4 Bde. (Bern 1946–1960) hier: 2, 131 und *Ernst Walder*, *Reformation und moderner Staat*, in: *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 64/65 (1980/81) 445–583, hier: 503 und 507–510.

<sup>14</sup> *Walder*, *Reformation* (wie Anm. 13) 510; vgl. dazu auch *Feller*, *Geschichte Berns* (wie Anm. 13) 131.

<sup>15</sup> *Walder*, *Reformation* (wie Anm. 13) 506.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 382, 98 f.; Antworten ebd. Nr. 384, 101–112: 9.–17. 4. 1524.

<sup>18</sup> Zitat ebd. Nr. 824, 270; die Ausschreibung vom 31. 1. 1526 ebd. Nr. 813, 258 f.; die Antworten ebd. Nr. 824, 270–293; siehe *Peter Bierbrauer*, *Korporative Freiheit und gemeindliche Integration. Die Freiheitsvorstellungen der Bauern im Berner Oberland (1300–1700)* (Diss. phil. Saarbrücken 1984) 394.

christlichen Fundamentalismus vertrat<sup>19</sup>. Der Berner Chronist Anshelm kommentiert diesen sogenannten Pfingstmontagseid: Zu ihm waren „vest geneigt ... der merteil und die fürnemsten des kleinen rats, schultes, seckelmeister und verner, die stift, die klöster, insunders Predigerordens, die edlen, on Wattenwil, die Mezger sunderlich und Gerbergselschaft; darwider der handvest verner von Wyngarten mit sampt etlichen jungen räten, burgern und der gmeind mer“<sup>20</sup>.

Der Kleine Rat, die ‚Oligarchen‘, wollte die Reformation verhindern und bei einem Reformkatholizismus bleiben, der auch von den altgläubigen Orten akzeptiert wurde. Er mußte sich zu diesem Zweck aber bereits 1526 massiver Mittel bedienen, um „der gmeind mer“ bei dieser Politik zu halten. Die Koalition mit dem altgläubigen Land hat Pfingstmontag 1526 zur eidlichen Garantie der alten Ordnung durch die Anhänger der Reformation geführt.

Der Versuch des Rats, Berchtold Haller wegen Meßabschaffung (er hatte seit Weihnachten keine Messe mehr gelesen) Mitte 1526 auszuweisen, führte jedoch zum Umschwung. Die Schilderung des Chronisten Valerius Anshelm gibt die Ereignisse plastisch wieder: Haller wurde vor den Rat und die LX zitiert: „Hat die meinung, wenn er nit wölte messen, in in kraft des mandats zü vertriben. Da begêrt er vor grossem rat als sinem lehenherren antwort zegeben; das im kumerlich ward nachgelassen morndes zetûn. Wie nun morndes ... der gross rat, versampt, im semlicher uneinikeit gegen enandren ufstünd, dass ein gschrei ab dem rathus gieng, man müeste scheiden [= urteilen], die hern wârind an enandren, da lief flux ein merkliche zal redlicher man zü uss der gmeind, so daruf hat gesorget, zescheiden oder iren truwen predicanten zeschirmen; dan in alle stat die red komen, her Bertold vôrchte gvalt und wurde vertrieben.“<sup>21</sup> Haller wurde mit Mehrheit das Messelesen erlassen. Seine Stelle wurde in die eines Stadtpredigers umgewandelt<sup>22</sup>. Die Unruhestifter im Großen Rat, die offensichtlich gegen Hallers Weiterbeschäftigung waren, wurden – neben 30 freiwillig austretenden – ihres Bürgerrechts für verlustig erklärt<sup>23</sup>.

„Und also üben sich die evangelischen für und für, mit der hilf Gots, einer gutwilligen gmeind, und widersins mit der bösswilligen fünden, des uberlegnen Pfingstmentags abzekomen.“<sup>24</sup> Der Große Rat, in dem rund 270 Mitglieder aus rund 200 verschiedenen Familien saßen, also kaum ein elitäres Gremium (20%

<sup>19</sup> Leonhard von Muralt, Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 10 (1930) 349–384, hier: 370.

<sup>20</sup> Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 146.

<sup>21</sup> Zum „Stadtprediger“ vgl. Wilhelm Hadorn, Die Reformation in der deutschen Schweiz (Frauenfeld, Leipzig o.J.) 117. Siehe mit hoher Einschätzung der Zünfte die allerdings eher unwissenschaftliche Arbeit von Ernst Marti, Menschenrat und Gottestat. Geschichte der Berner Reformation (Bern 1927) 79.

<sup>22</sup> Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 173.

<sup>23</sup> Ebd. 173 f.; Steck, Tobler (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 940, 328 f.

<sup>24</sup> Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 174.

aller Bürger mit direkter Großratsvertretung), wurde immer mehr zum Anwalt der Gemeinde, der Zünfte, aus denen er sich rekrutierte<sup>25</sup>.

Zug um Zug mehrte der Große Rat seine Kompetenzen. Er sicherte sich das Appellationsrecht in Glaubenssachen, schließlich 1528 sogar die Vorlagepflicht aller glaubensrelevanten Entscheide<sup>26</sup> und – entgegen der Tradition, und höchstens bis 1532 – das Recht, den Kleinen Rat zu wählen<sup>27</sup>. 1527 wurde Kritik an Großratsentscheiden als Bruch des Bürgereids, mithin als Hochverrat, geahndet<sup>28</sup>.

Dieses Gewicht des Großen Rats wog 1527 zugunsten des reformatorischen Schriftprinzips. Die Disputation vom 6. bis 26. Januar 1528<sup>29</sup> schuf dann die formelle juristische Voraussetzung für das Reformationsmandat<sup>30</sup>, das schließlich auch gegen den entschiedenen Willen des Oberlandes durchgesetzt wurde.

Die ländliche Bevölkerung, die lange mit dem reformkatholischen Rat an einem Strang gezogen hatte, tolerierte weitgehend den eingetretenen Wandel. Lediglich im Oberland regte sich heftiger Widerstand. Im Eid vom 22. Oktober gelobten die Leute von Hasli, Obersimmental, Frutigen, Aeschi, Krattigen, Interlaken, Grindelwald, Lauterbrunnen, Habkern und Beatenberg bei den Heiligen, „vom alten glauben und iren friheiten nit abzeston, dan mit gewalt oder recht uberwunden“<sup>31</sup>. Der Sieg Berns im folgenden Krieg erzwang nicht nur die Reformation im Oberland, sondern den besiegten Landschaften, Hasli und Interlaken, wurde „aller teylen landtrecht und fryheiten abgestriekt und kraftlos“ erklärt<sup>32</sup>. Ergebnis der Reformation war ein „zentralistischer Territorialstaat autoritärer Prägung“<sup>33</sup>.

Das darf uns aber nicht von der Erkenntnis abführen, daß diese ‚Obrigkeitsreformation‘ ein sekundärer Akt gewesen ist und daß in Bern die Gemeinde der Bürgerschaft die Handlungsoption ‚Reformation‘ erzwungen hat. Diese Einsicht widerspricht der lange Zeit dominanten Vorstellung, der Rat habe die Reforma-

<sup>25</sup> Zu den Zahlen vgl. *Richard Feller*, *Der Staat Bern in der Reformation* (Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation 2, Bern 1929) 160.

<sup>26</sup> *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1102, 369f.: 23. 1. 1527: Der Große Rat wird Apellationsinstanz in Fällen, in denen der Kleine Rat jemanden wegen der Glaubenssache ins Halseisen legt oder ausweist. Zur Wahrnehmung dieses Rechts ebd. Nr. 1202, 402f.: 8. 5. 1527 und Nr. 1319, 478f.: 9. 9. 1527. Siehe auch *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 199. Der Schlußpunkt 1528 ebd. 279: 6. 9. 1528 – Beschluß, daß „der klein rat fürahin kleins und gross in glowenssachen solte an den grossen rat bringen“.

<sup>27</sup> So *Richard Feller*, *Der Staat Bern in der Reformation* (Bern 1929) 160 und *Muralt*, *Stadtgemeinde* (wie Anm. 19) 369.

<sup>28</sup> *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 218.

<sup>29</sup> *Hadorn*, *Reformation* (wie Anm. 21) 121.

<sup>30</sup> *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1513, 629–634, hier: 624: 7. 2. 1528.

<sup>31</sup> *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 301.

<sup>32</sup> *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1999, 883–886: 3. 11. 1528, bes. 885; siehe auch den Bericht in Nr. 2016, 894–899 vom 13. 11. 1528; vgl. *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 313 f.

<sup>33</sup> *Bierbrauer*, *Freiheit* (wie Anm. 18) 441; vgl. ähnlich argumentierend – wenn auch mit stärker relativierenden Momenten – *Walder*, *Reformation* (wie Anm. 13) bes. 536 f.

tion gewollt, um die Kirche seiner Hoheit einzuverleiben, wie das Werner Näf<sup>34</sup>, Ernst Walder<sup>35</sup> oder Hans A. Michel<sup>36</sup> behauptet haben. Für den Verfasser der Bernischen Kirchengeschichte Kurt Guggisberg ist es „nicht schwer, den Zusammenhang zwischen den [vorreformatorischen] staatlichen Vorstößen in den Kirchenraum und dem Staatskirchentum der Reformationszeit aufzuweisen“<sup>37</sup>. Die Annahme, die Reformation sei von der Obrigkeit ‚gemacht‘ worden, findet sich – neben den genannten – auch bei Theodor de Quervain, Richard Feller, Rudolf Dellsperger, Rudolf Steck und Gustav Tobler, die betonen: „Die bernische Regierung hat im Wesentlichen die bernische Reformation gemacht.“<sup>38</sup>

Die Reformation als Handlungszusammenhang stellt sich gegen diese veralteten Positionen als ‚Gemeindereformation‘ dar. Erst sekundär – gegenüber dem Oberland – kann von einer ‚Obrigkeitsreformation‘ gesprochen werden. Wir müssen also zumindest drei Gruppen in der Untertanenschaft unterscheiden: die evangelischen Protagonisten, vor allem in der Bürgerschaft präsent, eine nicht zu unterschätzende ‚schweigende Mehrheit‘, die sich überwiegend in der Landbevölkerung findet, in der es offenbar nur wenige entschieden reformatorische gab, und die altgläubige Fraktion, besonders im Berner Oberland konzentriert. Die evangelische Bewegung ist also keineswegs einheitlich, sondern nur eine Gruppe in einem Ensemble unterschiedlicher Orientierungen, in Bern aber so stark, daß sie die Obrigkeit stürzen und die Reformation einführen konnte.

### *1.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang*

Bemerkenswert ist, daß in Bern keinerlei politische oder soziale Ziele als *Essentials der Reformation* portiert worden sind. Die Änderungen, die sich als vorübergehend erwiesen, in der Gewichtsverteilung zwischen Kleinem und Großem Rat oder die personellen Änderungen in der Ratszusammensetzung, waren weder essentiell für die Bewegung noch eigentlich Ziele, eher Mittel zum Zweck. Es erstaunt insgesamt, daß wir praktisch keine außerkirchlichen Ziele in der evangelischen Bewegung finden.

Überhaupt bleibt die Frage, warum die Gemeinde, die Bürger, die Zünfte, die einzelnen die Reformation gewollt haben, unbeantwortet. Solange man den politischen Nutzen für die Obrigkeit für das Motiv der Berner Reformation hielt, mußte man danach auch nicht fragen. Wenn aber eine breite evangelische Bewegung dafür verantwortlich gemacht wird, daß Bern evangelisch wurde, dann muß man genau diese Frage stellen: Welches Motiv hat sie ins Rollen gebracht?

<sup>34</sup> Werner Näf, *Die Epochen der neueren Geschichte. Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart 1* (Aarau 1959) 249.

<sup>35</sup> Walder, *Reformation* (wie Anm. 13) 453 f.

<sup>36</sup> Hans A. Michel, *Historische Stunden im Berner Rathaus*, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 33 (1971) 139–165, hier: 148; Michel stellt ebd. 150–152 nur die Staatsführung heraus, wenn er religionspolitische Entscheidungen kommentiert.

<sup>37</sup> Kurt Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte* (Bern 1958) 27.

<sup>38</sup> Steck, Tobler (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) IV.

Es ist sicher nicht unproblematisch, eine Person stellvertretend danach zu befragen, was alle wollten. Wenn Niklaus Manuel dennoch als Sprecher dieser Gruppe von entschiedenen Reformationsanhängern gelten darf, dann werden doch Zielvorgaben allgemeinerer Natur sichtbar<sup>39</sup>. Sie sind ethisch, sozial und politisch, ohne ihren religiösen Sinn zu verlieren. Manuels Bestandsaufnahme ist trübe: „Der götzen sind so vil on zal. Schier alle menschen überall Vil gitigkeit und hürery, Gross schand und laster, büebery, Fressen, sufen und gottslesterung, Tribend ietzund alt und jung; Vergiessend das unschuldig blüt. Man tüt so frech umb zitlich güt. Eebruch ist ietzund so gemein, Niemants sins wibs gelebt allein. Schinden und schaden iederman Weist iederman, und frisch dran! Der hinderst müss ein bettler bliben, Der nit kan allen vorteil triben Mit sinem nächsten, fründ und find; Da ist die welt so mechtig gschwind, Dass sie nit anderst weist vom glouben, Dann es söll sin den nächsten rouben. Die jugent ist so gar unzogen Und was sie redt, das ist erlogen; Üppigkeit ist's, was sie tüt, Vater und müter hond's für güt Und sehend zü dem argen leben, Bis dass in' gott den lon wirt geben.“<sup>40</sup>

Der Beseitigung der Götzenanbetung und ihrer Entfernung aus den Kirchen, die Manuel energisch fordert<sup>41</sup>, muß die Befreiung der Menschen von den inneren Götzen folgen<sup>42</sup>. Eine strengere Sittenzucht mit offenen Flanken zu einer allgemeineren Gesellschaftsreform wird von Manuel gefordert: Die Obrigkeit muß, weil auch sie unter der *lex evangelica* steht, Sittenlosigkeit und Verbrechen bekämpfen: „Erlücht uns alle durch dinen geist, Die oberkeiten ouch allermeist, Dass sie die schäfli füerind recht Und sich erkennind dine knecht Und nit selb weillind herren sin, Ir eigen gedicht mischhind in und dinen schäflin schüttind für!“<sup>43</sup> Wie die Kirche muß auch die Welt gereinigt werden. Fluchen, Lügen, sexuelle Zügellosigkeit, Spielen, Schlagen und Streiten „Nüts tüt, dann wider gott streben.“<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Ausführlicher zu Manuel bei *Heinrich Richard Schmidt*, *Elsli Tragdenknaben*. Niklaus Manuels Ansicht des geistlichen Gerichts, in: *Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff* (Hrsg.), *Kriminalitätsgeschichte* (Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000) 583–602.

<sup>40</sup> *Niklaus Manuel*, *Klagred der armen Götzen*, 1528, in: *Jakob Bächtold* (Hrsg.), *Niklaus Manuel* (Frauenfeld 1878) 237–253, hier: 245 f. Zum Eigennutz und der Habgier als Sünden und der Brüderlichkeit als Gottesgebot vgl. *Jean-Paul Tardent*, *Niklaus Manuel als Politiker*, in: *450 Jahre Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel* (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 64/65, Bern 1980/81) 405–431, hier: 412.

<sup>41</sup> *Ulrich Im Hof*, *Niklaus Manuel und die reformatorische Götzenzerstörung*, in: *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 37 (1980) 297–300; vgl. *Martin Körner*, *Bilder als „Zeichen Gottes“*. Bilderverehrung und Bildersturm in der Reformation, in: *Reformiertes Erbe. Fs. für Gottfried W. Locher* 1 (Zwingliana 19/1, Zürich 1992) 233–244.

<sup>42</sup> Zum Eigennutz und zur Hoffart als schwersten Sünden nach Manuel vgl. *Tardent*, *Manuel* (wie Anm. 40) 411 f.

<sup>43</sup> *Niklaus Manuel*, *Vom Papst und seiner Priesterschaft, 1522/23*, in: *Bächtold, Manuel*, (wie Anm. 40) 29–102, hier: 102.

<sup>44</sup> *Manuel*, *Götzen* (wie Anm. 40) 246; vgl. 248 f.

Die Obrigkeit<sup>45</sup> hat die Aufgabe, dem Ärgernis zu wehren<sup>46</sup>. „O des ellenden grossen presten [= Übels], Dass wir so gar tünd uf die welt achten Und nit gedenkend, dass uns der herr heist wachen! Wer ist aber schuldig daran? Die oberkeit, es lit inen nüt daran! Sie lügend nit in das spil, ... Aber was wir förchtend, das wirt uns werden Und darzü ewigklich verderben.“<sup>47</sup> Manuel fordert, daß „das übel gstrafet werd Und abgestellt all schantlich berd [= Gebärde, Tat]. Man soll nit liden alles schweren, Mit ganzem ernst sol man dem weren; Wer schwert, dem sol man zungen rissen, so wurd man sich wol anderst flissen Und us der bösen gwonheit kommen, Die üch [= Euch] sunst nimmer wirt genommen.“<sup>48</sup>

Manuel stellt damit die Obrigkeit unter die *lex evangelica*<sup>49</sup>. Die reformierte Strenge seiner Reformforderungen erklärt sich aus seiner Weltanschauung, in der Gottes Providenz Heil und Unheil nach dem Maß zuteilt, in dem eine Gemeinschaft sich von der Sünde reinigt<sup>50</sup>. Tut sie das nicht, wird Gott mit seinen „Tatpredigten vom Himmel herab“<sup>51</sup> seinen Zorn kundtun. Letzten Endes wird hier eine Vergeltungskonzeption vorgetragen, die schon vorreformatorisch ist, hier aber klar an einen neuen Kanon von „guten Werken“ gekoppelt wird, der Ethik statt Ritus verlangt. Fort und fort häuft Manuel Klagen gegen die innere Verderbtheit und Sittenlosigkeit der Welt<sup>52</sup>, fast verzweifelt fordert er ein Eingreifen der Obrigkeit, „Damit gestraft werd gross und klein ... Damit dass gott hab wolgefallen Ab einem ieden und ab allen: so wirt man sehen, dass gott lebt, der allen übel widerstrebt.“<sup>53</sup>

Manuel verlangt die Abstrafung, letzten Endes die Ausrottung des großen und des kleinen Verbrechens als Sünde wider Gott und den Nächsten. Dabei kommen mit dem Wucher auch Themen des Wirtschaftsstrafrechtes, mit dem Ehebruch, dem Fluch, der üblen Nachrede, der Gewalt, dem Streit auch Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Blick der ‚geistlichen Reformation‘. Jedes Delikt ist ein Verstoß gegen Gottes Ordnung, im Grunde Gotteslästerung. Die Verbrechens- als Sündenbekämpfung steht in einem eschatologischen Horizont, an ihnen hängen Heil oder ewiges Verderben. Die Obrigkeit wird in die gesellschaftliche wie christliche Pflicht genommen, alles Böse auszurotten. Einen davon ausgenommenen ‚weltlichen‘ Bereich sieht Manuel gerade nicht.

Die Ordnung der Welt wie das Individualverhalten stehen beide unter der Zornesdrohung Gottes, die konstant für das Weltbild auch der reformatorischen Ber-

<sup>45</sup> Manuel, Papst (wie Anm. 43) 81 zum prinzipiell geforderten Obrigkeitseingreifen.

<sup>46</sup> Manuel, Götzen (wie Anm. 40) 247.

<sup>47</sup> Ebd. 248.

<sup>48</sup> Ebd. 250.

<sup>49</sup> Schmidt, Elsli Tragdenknaben (wie Anm. 39) 586.

<sup>50</sup> Ebd. 587.

<sup>51</sup> Schmidt, Environmental Occurences as the Lord's Immediate Preaching to us from Heaven: The Moral Cosmos of the Early Modern Era, in: Ruth Kaufmann-Hayoz (Hrsg.), Bedingungen umweltverantwortlichen Handelns von Individuen. Proceedings des Symposiums „Umweltverantwortliches Handeln“ vom 4.–6. 9. 1996 in Bern (Bern 1997) 35–42.

<sup>52</sup> Manuel, Götzen (wie Anm. 40) 245–254 ununterbrochen.

<sup>53</sup> Ebd. 252.

ner Kirche ist<sup>54</sup>. Petrus sagt im Spiel „Vom Papst und seiner Priesterschaft“: „Eigner gott und gewaltiger herr, Der gibt den himmel und sunst niemand mer, Der wirt belonen güts und bö!“<sup>55</sup> „Dann got vertregt nit falschen won, Er gibt dem selben sinen lon.“<sup>56</sup> Die Tatpredigten Gottes „Mit krieg und türe“<sup>57</sup> haben uns gewarnt. „Deshalb lasse jedermann den Wucher und bekehre sich, So wirt er gricht nach sim gmüet.“<sup>58</sup> „Lass uns nit also wider dinen willen streben, Damit wir nit verlierend das ewig leben!“<sup>59</sup> Individuelles und kollektives Heil sind die Zielorientierungen der Reformation der Laien, wobei Frömmigkeit und Zucht unter der väterlichen Leitung durch die Tatpredigten Gottes, des obersten Magistrats, stehen<sup>60</sup>.

## II. Nürnberg

### II.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Die Nürnberger Reformation ist neben der Berner als der klassische Fall einer Ratsreformation eingestuft worden. „Im Ergebnis stellt sich die Reformation in Nürnberg dar“, hat Gerhard Pfeiffer geschlußfolgert, „als eine durch theologische Überlegungen ausgelöste Neuordnung des religiösen Lebens durch den reichsstädtischen Rat.“<sup>61</sup>

In der Tat wird im Falle Nürnbergs von Anfang an eine stärker als in Bern reformerische Grundtendenz der Ratspolitik deutlich. Die durch Luther entfachte Diskussion um die Kirche, ihre Aufgaben und ihre gesellschaftliche Stellung waren dem Rat willkommen. Die Verkündung der Reichsacht verschob er immer wieder<sup>62</sup>. Selbst der Ratsjurist Dr. Scheurl erklärte, „das die vnderthanen kains wegs schuldig sein, der oberkait offenbar vngerechten gepotten gehorsam zulasten“<sup>63</sup>. Schließlich zog sich der Rat auf eine bloß formalrechtliche Anerkennung des Wormser Edikts zurück. In seiner Zensurpraxis wird jedoch eine Tendenz sichtbar, die sich in zwei Sätzen ausdrücken läßt: Öffnung der Diskussion über

<sup>54</sup> Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, Jena, New York 1995) 3–11.

<sup>55</sup> Manuel, *Papst* (wie Anm. 43) 90f.

<sup>56</sup> Manuel, *Götzen* (wie Anm. 40) 253.

<sup>57</sup> Ebd. 253.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd. 254.

<sup>60</sup> Vgl. Heinrich Richard Schmidt, *Environmental Occurences* (wie Anm. 51).

<sup>61</sup> Gerhard Pfeiffer, *Entscheidung zur Reformation*, in: ders. (Hrsg.), *Nürnberg – Geschichte einer europäischen Stadt* (München 1971) 146–154, Zitat 154.

<sup>62</sup> Sie wurde wiederholt auf „weiteres Nachdenken gestellt“: Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 667, fol. 9 bzw. Ratsbuch 12, fol. 25<sup>v</sup>: 31. 8. 1521, Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 668, fol. 16<sup>v</sup>: 5. 10. 1521 (um weitere acht Tage verschoben) Ratsverlaß 668, fol. 22<sup>v</sup>: 14.10. (zunächst um weitere 14 Tage verschoben).

<sup>63</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Ratsschlagbuch 3, fol. 80–83: 3. 9. 1521 – Zitat fol. 82.

eine innerkirchliche Reform bei gleichzeitiger Beseitigung ihrer friedestörenden Begleiterscheinungen. Schmähschriften und politisch brisante Veröffentlichungen, die staatliche oder kirchliche Autoritäten antasteten, wurden verboten, was auch eine Reihe von Lutherschriften traf, und schließlich wurde am 3. Januar 1522 ausdrücklich der Druck antilutherischer Pamphlete erlaubt<sup>64</sup>.

Der Rat duldete reformatorische Ideen und hoffte auf ihren Impuls zu einer innerkirchlichen Reform, er beharrte aber entschlossen auf einer Politik der Friedenswahrung nach innen und nach außen und lehnte eigenmächtige, biblizistisch motivierte Schritte ab. Er kam den Bürgern entgegen, indem er die evangelische Predigt erlaubte und gegen päpstliche und sogar kaiserliche Kritik, das sei lutherisch, verteidigte, so in der Stellungnahme der Gesandtschaft der Reichsstädte an Karl V. nach Valladolid 1523: „Dann gleichwol were nit an, den gemaynen man dürestet nach dem euangelio vnd der bibel, pette, im auch die selb zu predigen vnd hielt menschen leer für menschen leer, nit als hoch als vor jarn, darumb ... die kayserlich maiestat dye erberkayt ernenter regenten hierinn entschuldigt hette, also were inen auch kain schuld zů zümessen.“<sup>65</sup> Der Druck von unten wurde schon zu Anfang der 1520er Jahre so deutlich, daß nach außen der Eindruck entstand, der Rat sei seiner Entscheidungen nicht mächtig<sup>66</sup>.

Gewährung evangelischer Predigt, Drängen auf innerkirchliche Reform sowie die Verweigerung gravierender eigener Eingriffe in die kirchliche Ordnung kennzeichnen die Nürnberger Ratspolitik<sup>67</sup>. Die Balance zwischen der Duldung evangelischer Predigt, die in Nürnberg schon (mit der Forderung nach der Kommunion unter beiderlei Gestalt) biblizistische Konsequenzen zeitigte, und der Verhinderung eigenmächtiger Maßnahmen konnte nur unter der Bedingung gehalten werden, daß sich die Kirche selbst reformiere. Deshalb setzte der Rat mit den Ständen des 1523er Reichstages auf ein freies christliches Konzil<sup>68</sup>.

Der Nürnberger Rat wurde in seiner Hoffnung auf eine Selbstreformation der Kirche oder eine Reichskirchenreform enttäuscht<sup>69</sup>. Im April 1524 erhielt der Rat

<sup>64</sup> An Stelle detaillierter Nachweise siehe die Zusammenstellung der einschlägigen Entschiede bei *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 45–48.

<sup>65</sup> Stadtarchiv Ulm, A 526, fol. 2–52, hier: fol. 30 und A 675, Nr. 41: [zum 19. 8. 1523] 11. 1. 1524 – Abschied des Städtetags Nürnberg: Bericht der Spaniengesandtschaft. *Georg Schmidt*, Der Städtetag in der Reichsverfassung. Eine Untersuchung zur korporativen Politik der Freien und Reichsstädte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 113, Wiesbaden 1984) 173–177 geht auf die religionspolitischen Aspekte der Gesandtschaft nicht ein.

<sup>66</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Briefbuch 83, fol. 75–76: 15. 1. 1522 – Rat an Hans Lochinger und Pankratz Wagner und ebd. fol. 76'–77': 15. 1. 1522 – Die Älteren Herren an Dr. Lamparter, ebd. fol. 76f.: 15. 1. 1522 – Krefß an Sebastian Rotenhan. Es handelt sich bei den Adressaten um Vertrauensleute am kaiserlichen Hof.

<sup>67</sup> Die Nürnberger Politik in Richtung auf ein Konzil wird auf dem Reichstag vom 17. 11. 1522 – 9. 2. 1523 deutlich. Vgl. *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 86–112.

<sup>68</sup> Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe (künftig = RTA) III, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Göttingen 21963) Nr. 117, 736–759, bes. 745–748: (9.)2.1523 – Reichsabschied. Der Beschluß für ein Konzil fol. 746.

<sup>69</sup> Ebd. Bd. IV, Nr. 149, 590–613: 18. 4. 1524 – Reichsabschied, bes. 603–605.

ein ungewöhnlich strenges Schreiben des Kaisers, in dem Karl V. verlangte, Nürnberg solle „vom Luthertum abstehen, da davon der mehrer Teil der andern im Heiligen Reich ihr Beispiel und Ursach nehmen“, widrigenfalls sie „aller ihrer ... Privilegien und Freiheiten verlustig gehen“<sup>70</sup>.

Dadurch geriet der Rat in eine Zwickmühle. Denn gleichzeitig erreichte der Druck von seiten der Bürgerschaft seinen Höhepunkt, der seit 1523 deutlich angewachsen war. Als der päpstliche Gesandte am 3. Januar 1523 die Verhaftung der beiden Prediger in den Pfarreien, des Spitals und der Augustiner verlangte<sup>71</sup>, entschieden die als Gutachter tätigen Älteren Herren, eine Verhaftung führe zu „aufzur und vertiefung ... bei der gemein“<sup>72</sup>. „Es solle auch ein rate die Prediger für sich selbst nit wegschieben oder forchtsam machen, diweil es zu cleinmutigkeit und merer emporung unter der gemein furderlich sein mochte.“<sup>73</sup> Einer Verhaftung muß der Rat mit Waffengewalt wehren – hier wird ein Widerstand gegen eine Reichsexekution gefordert, „dann ein rat muss mit iren unterthanen und burgern haushalten, so alle fursten von hinnen abscheiden, das sei in guter gedechtnis zu halten“<sup>74</sup>. Der Rat brauchte seine Widerstandsbereitschaft schließlich nicht zu beweisen, weil die Reichsstände das Ansinnen des Nuntius ablehnten. Dabei stimmten sie in ihrer Einschätzung mit der Lagebeurteilung des Nürnberger Rates überein<sup>75</sup>.

Diese Stimmung nutzten die Pröpste und wagten nach Anfängen um Ostern 1524, als die Stadtprediger dem Augustinerprior mit der Austeilung des Abendmahls unter Brot und Wein gefolgt waren, am 1. Juni 1524 eine tiefgreifende biblizistische Gottesdienstreform: deutsche Sprache, Abschaffung von Seelmessen und Jahrtagen, Verzicht auf das *Salve Regina*, keine Weihe von Salz und Wasser und schließlich die Abschaffung der Messe. Die Wandlung wurde als unbiblich verworfen, Brot und Wein spendete man seither als den wahren Leib und das wahre Blut Christi, nicht als Opfer der Kirche, sondern als Verheißung der Gnade, als Zusage Gottes, durch das einmalige Opfer seines Sohnes den Menschen mit sich versöhnen zu wollen<sup>76</sup>. Dies bedeutete, auch wenn es in der Stadt noch an einigen Orten die Messe gab, die Reformation in Nürnberg.

Diese Entscheidung zu tolerieren hieß, einen Alleingang zu unternehmen, der die städtischen Freiheiten kosten konnte. Der bisherigen Politik des Rates widersprach dieser Schritt zutiefst. Mit ihm wurde einer gesetzlichen Interpretation der Schrift Tür und Tor geöffnet, die der Rat bisher stets abgelehnt hatte. Recht wurde gebrochen, auf dem doch die Beziehungen der Stadt zum Reich ruhte. Der Kleine

<sup>70</sup> Zitat nach *Ernst Franz*, Nürnberg, Kaiser und Reich. Studien zur reichsstädtischen Außenpolitik (München 1930) 87 f.

<sup>71</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 685, fol. 6 f.: 3. 1. 1523.

<sup>72</sup> Die „Fursehung wider die verfolger christenlicher warheit“ ist gedruckt in: RTA III (wie Anm. 68) Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 412.

<sup>73</sup> RTA III (wie Anm. 68) Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 412.

<sup>74</sup> Ebd. Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 413.

<sup>75</sup> Ebd. Nr. 79, 417–429, bes. 428: 15. 1. und 19.–23. 1. 1523 – Gutachten des Kleinen und des Großen Ausschusses über die Antwort an den Nuntius.

<sup>76</sup> Dazu *Adolf Engelhardt*, Die Reformation in Nürnberg. Neue Beiträge zur Reformationsgeschichte, 2 Bde. (Nürnberg 1936/37) 1, 152–154.

Rat klagte die Pröpste an, sie hätten ohne „vorgende anzaigen, wissen und willen ains rats“ gehandelt, worüber die Räte „nicht gefallens [trügen] ... , möchten leiden, das damit nicht so ser geeylt, sonder mit gutem bedacht wer beschechen; dann ein rat auß vil beweglichen ursachen und angesehen kr. mt. mandat [wohl das genannte Mandat vom 15. April 1524], so aim rat siderher zukomen, nicht wenig sorgveltig, das diese verenderung, so doch dergleichen an anderen orten ausserhalbem Wittemperg noch nicht seyen furgenomen, gemainer stat, zuvorderst bei k. mt., auch sunst bey vil churfursten, fursten und andern stenden des reichs zu grosser beswerung, nachred und den iren zu verderplichen schaden mög raichen.“<sup>77</sup> Er verlangte ultimativ, „der ceremonien ains tails widerum in iren alten stand und geprauch zu stellen und pleiben ze lassen, biß man sehe, wie sich in disen fellen die leuft an andern orten nach dem willen Gottes schicken werden, und dennoch von dem rechten weg des glaubens und ewangelion mit nichten zu weichen“<sup>78</sup>. Das verlangte „faktisch in wesentlichen Stücken die Rückkehr zum alten Gottesdienst“<sup>79</sup>.

Der Rat konnte sich jedoch gegen die vereinigte Front der Prediger/Pröpste und der Gemeinde nicht behaupten und tolerierte schließlich die reformatorischen Maßnahmen. Die in den Kriegsherrenprotokollen dokumentierten „auffrührigen leuffte des 1524sten jars“<sup>80</sup> waren dafür ursächlich: Die Bürgerschaft wie die aufständischen Bauern um Forchheim und Nürnberg begannen nämlich, soziale Forderungen mit dem Evangelium zu begründen, also einen über den Bereich der Kirche sogar hinausgehenden Biblizismus zu vertreten.

Dagegen setzte der Rat sein Verständnis: „Und wiewol ein yeder cristenmensch durch das blut und sterben seins seligmachers in seinem gewissen gefreyt ist, zeucht sich doch dieselb freyhait dahin garnicht, von eusserlichen schuldigen purden frey zu sten.“<sup>81</sup> Die Bauern verweigerten nämlich die Zehnten mit der Begründung, diese seien unbillig und unevangelisch, worüber sie durch die Nürnberger Prediger zu St. Lorenz und den Augustinern aufgeklärt worden seien, auch seien die Seelmessen und Vigilien, für die sie einmal bestimmt gewesen wären, ab-

<sup>77</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 704, fol. 13' und Ratsbuch 12, fol. 247f.: 11. 6. 1524. Zitat nach dem Druck bei *Gerhard Pfeiffer* (Hrsg.), Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat. Juni 1524 – Juni 1525 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 45, Nürnberg 1968) RV 22, 5.

<sup>78</sup> *Pfeiffer* (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) RV 22, 6. Die deutsche Gottesdienstsprache und den Kelch wollte der Rat tolerieren.

<sup>79</sup> *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Gottes Ehre und der Gemeine Nutzen. Die Einführung der Reformation in Nürnberg, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 47 (1978) 1–26, hier: 10.

<sup>80</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155 b, fol. 686–719. Eine ausführliche Darstellung der Ereignisse bei *Schmidt*, *Reichsstädte* (wie Anm. 4) 154–161; vgl. auch – ohne Berücksichtigung der religiösen bzw. religionspolitischen Dimension – *Günter Vogler*, Nürnberg 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt (Berlin 1982) 95–118.

<sup>81</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155b, fol. 688–690; Druck bei *Pfeiffer* (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) Br. 1, 259 – danach das Zitat.

gegangen<sup>82</sup>. „Sie gedechten ob der heiligen schrift zuhalten, daby leib vnd gut zulassen.“<sup>83</sup> Die Bürger verhinderten am 2. Juni die drohende Verhaftung einer Bauerndelegation durch den Rat. Die ‚Läufte‘ zwangen den Rat, zusätzlich zu den bisherigen Stadtsoldaten eine Eingreiftruppe von 1100 Mann auf sich zu verpflichten<sup>84</sup>. Durch einen Eid sicherte er sich davor, daß diese Truppe auf die Idee kommen könnte, „dem gemeinen auffrurigen man vnd durstigen pöfel antzuhangen“<sup>85</sup>. In dieser Situation gelang es dem Rat, die Prediger gegen eine sozialrevolutionäre Interpretation der Schrift zu mobilisieren<sup>86</sup>.

Der plötzliche Kurswechsel des Rates in der Frage der Zeremonieänderungen kann vor dem Hintergrund dieser Ereignisse verstanden werden. Hätte der Rat sich gegen Pröpste und Prädikanten gestellt, dann wäre er einer starken Stütze in der Zeit der Unruhen beraubt gewesen, zumindest hätte sie ihn nicht in dem tatsächlichen Maß getragen. Die Gefahr des offenen Aufruhrs schätzte der Rat so hoch ein, daß er es sich nicht leisten zu können glaubte, durch die Verhinderung der Reformation einen neuen Gegensatz zur Gemeinde und den evangelischen Geistlichen zu provozieren – oder wie er selbst es Weißenburg gegenüber formulierte: Alle Räte müssen sich „das wort Gottes lieber sein lassen dann bischof oder pfarrer, damit sy auch unrue und empörung bey irer gemain verhüten mögen“<sup>87</sup>. Am 20. August 1524 ließ der Rat die Bürgereide erneuern<sup>88</sup>. Dies ist ein Indiz dafür, daß der Rat die Lage nun wieder im Griff hatte, aber auch dafür, daß er die Unruhen als äußerst schwerwiegend, nämlich als Aufhebung der bürgerlichen Ordnung, deren Geltungsgrund der Bürgereid war<sup>89</sup>, ansah.

Wenn der Rat seine Duldung der Reformation gegenüber dem Bischof mit dem Hinweis auf diesen Aufruhr legitimiert, dann argumentiert er nicht mit Vorwänden: Die Pröpste haben gegen den Willen des Rates gehandelt. Doch wider sie und die Gemeinde ist der Rat ohnmächtig. Denn „gegen inen unuberwunden und unangezeigt solcher beschuldigter irrsal was beschwerlichs furzunemen, wurd einem e. rat bei meniglich nit allein hochverweislich sein, sonder inen stund auch vor, bei irer burgerschaft und gemain, di des heiligen euangelio begirig sein, zuvor als sich die leufd diser zeit an vhil orten ereugnen, einer mercklichen nachred daneben nit einer geringen beschwerd zu gewarten“<sup>90</sup>.

<sup>82</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155 b, fol. 690.

<sup>83</sup> Ebd. fol. 692.

<sup>84</sup> Ebd. fol. 699'-708.

<sup>85</sup> Ebd. fol. 703'.

<sup>86</sup> Ebd. fol. 709.

<sup>87</sup> Pfeiffer (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) RV 161, 21 f.: 20. 9. 1524 – Rat von Nürnberg an die Gesandten von Weißenburg.

<sup>88</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 707, fol. 2' (nicht bei Pfeiffer gedruckt): 20. 8. 1524 – Am Dienstag nach Ägidi soll man hinter die Viertelmeister und Hauptleute schwören lassen.

<sup>89</sup> Wilhelm Ebel, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts (Weimar 1958).

<sup>90</sup> Pfeiffer (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) Br. 28, 271–273: 19. 7. 1524 – Instruktion für eine Gesandtschaft zum Bischof von Bamberg; ebd. Br. 29, 273–275, hier für das Zitat: 273: 22. 7. 1524 – Vortrag der Nürnberger Gesandten vor dem Bamberger Bischof; vgl. Gottfried See-

Schon im Juli hatte sich der Rat beim Statthalter wegen Nichteinhaltung des 1524er Reichsabschieds und besonders wegen der Duldung reformatorischer Maßnahmen entschuldigt, es brächte nur „pluetvergiessen, verderben, unrath und widerspenigkeit ... wo sy dieses mandat mit dem ernst exequirn solten ...“, welche widerspenigkeit sich dann dieser zeit in Nurmberg ereugen, sonderlich auch dieweil ire anstössende landschaften mit der that entporig sein“<sup>91</sup>. Die Duldung der Zeremonieänderungen begründete der Rat damit, „das die gemein zue Nurmberg zue dem wort Gottes gantz begirig worden ist, also das in eines erbern raths macht dieser zeit nit steet, inen auch keins wegs muglich ist, diese furgenomene neuerung mit einichem gewalt und zuvor on erkantnus eins christlichen conciliums irer gemein zu benemen und mit ernst abzuschaffen“<sup>92</sup>.

Die Reformation wurde in Nürnberg durch das Religionsgespräch vom 3. bis 14. März 1525 und dem sich daraus ergebenden Verbot der Messe abgeschlossen. Damit wurden die biblizistischen Konsequenzen aus einer im Sinne der Neugläubigen verstandenen Evangeliumspredigt auf Dauer verankert<sup>93</sup>. Der Biblizismus spricht aus den Worten des Leiters dieser Veranstaltung: „nachdem aber der bock so tieff im garten genistelt hat, das die kinder auf der gassen, zu geschweygen der weyber, schreyen: schrift, schrift! wirdet für hoch notwendig, nutz und gut bedacht, das ir in diesem eurem colloquio bebst, concilia, vetter, tradicion, heiligkeit, statut, decret, gepreuch, gewonheit, alt herkommen und was des dings auff dem wort Gottes nicht gegrunt ist, ruhen lassen und allein furet und brauchet das hel wort Gottes, das pur euanglion und biblische schrift; dann auf diesem margk [= Markt] wirdet kein andere muntz geng noch geb sein.“<sup>94</sup>

Straßburg gegenüber legt der Rat offen, was ihn gezwungen hat, die Reformation zu dulden, die Messe abzuschaffen und eigenmächtig eine kommunale Kirche zu errichten, deren Träger und Vorsteher exkommuniziert und der Acht des Wormser Edikts verfallen sind: Hätten wir andere Wege „können bedenken, diese sorgfeligkeit abzuwenden, wolle bei uns kein fleis, muhe erwunden haben, denen nachzuolgen, wollen auch nit liebers, dann das die unsern zu friden und rue bewegt wern und eines andern ends erwarten hetten. Aber die haben sich in keinen weg lenger aufziehen oder stillen lassen, auch einichs conciliums oder dergleichen

*baß*, Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation, in: *Bernd Moeller* (Hrsg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 190, Gütersloh 1978) 74: „Es war kein Vorwand, wenn man sich ... bei Bischof und kaiserlichem Statthalter mit dem Hinweis auf drohenden Aufruhr entschuldigte.“

<sup>91</sup> *Pfeiffer* (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) Br. 10, 261–263, hier: 262: (vor dem 22. 6. 1524) – Instruktion für die Gesandtschaft zum Statthalter.

<sup>92</sup> Ebd. Br. 10, 261–263, hier: 263: (vor dem 22. 6. 1524) – Instruktion für die Gesandtschaft zu Erzherzog Ferdinand; siehe dazu auch *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 163.

<sup>93</sup> Zum Religionsgespräch *Gottfried Seebaß*, Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525, mit den Akten Christoph Scheurls und anderen unbekanntenen Quellen, in: *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 34/35 (1975) 467–499; vgl. auch *G. Zimmermann*, Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 71 (1984) 129–148.

<sup>94</sup> *Seebaß*, Religionsgespräch (wie Anm. 93) 494.

ends nit erwarten wollen, mit anzaigen, das inen an warhafter verkundung des heiligen gotlichen worts vor allem andern zum hochsten gelegen, auch keinem menschen moglich wer sie zu vergutigen, ... darumb si ir gewissen zum hochsten drunge, ... itzo als pald das wort gottes als das einich hail irer selen zu suchen, daruber sie auch ir leib und leben zu lassen begirig wern.“<sup>95</sup>

## II.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Soweit sich einzelne Forderungen der evangelischen Bürgerschaft eruieren lassen, zielen sie auf folgende Bereiche: evangelischer Gottesdienst, Heranziehung des Klerus zu den bürgerlichen Lasten, Armenfürsorge, Steuererleichterungen, Bekämpfung des Wuchers und des Fürkaufs, also Wirtschaftsreformen im Sinne des Gemeinen Nutzens und der Brüderlichkeit<sup>96</sup>. Das haben die Nürnberger mit den Forderungen gemein, die in allen Stadtunruhen der 20er Jahre artikuliert wurden, beispielhaft genannt seien Ulm, Frankfurt und Augsburg als den neben Straßburg und Nürnberg größten Reichsstädten, die sich der Reformation zuwandten<sup>97</sup>.

Solange der Rat sich den Anliegen der Reformation im weiteren Sinne verweigerte, drohten einzelne aus den Handwerkern sogar damit, wieder Zünfte aufzurichten, also die Stadtverfassung in antioligarchischem Sinne umzugestalten<sup>98</sup>. Nach den Zugeständnissen in der Kirchenreformation und einer massiven Aufrüstung verstummten die Forderungen nach einem radikalen gesellschaftlichen und politischen Wandel – schon vor 1525.

Leider hat sich die Forschung um das Verständnis der Laien nicht weiter gekümmert, so als erschöpfte es sich in der Gefolgschaft den Predigern und Präpsten gegenüber oder als sei es rein wirtschaftlich oder politisch motiviert gewesen. Lediglich herausragende Gestalten, die auch literarisch tätig waren, sind hier intensiver untersucht worden. Wie im Falle Berns kann versucht werden, über sie wenigstens annäherungsweise an die Sinnfrage heranzukommen. Allerdings muß entschieden betont werden, daß die Repräsentativität dieser Autoren alles andere als gesichert ist, gerade weil sie politische Folgerungen nicht gezogen haben – anders als Teile der Bürgerschaft.

Diese beiden Figuren sind Lazarus Spengler und Hans Sachs. Eine Analyse ihrer Flugschriften zeigt die Tatsache auf, daß beide die reformatorische Erlösungs-

<sup>95</sup> Zitat nach *Theodor von Kolde*, Über das Kirchenwesen in Nürnberg im Jahre 1525, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 19 (1913) 57–74, hier: 62f.: 28. 3. 1525 – Der Rat von Nürnberg an Straßburg.

<sup>96</sup> Zur Brüderlichkeit *Hans-Jürgen Goertz*, Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: *Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein, Andreas Würgler* (Hrsg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift Peter Blickle (Tübingen 1998) 161–178.

<sup>97</sup> *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 152–180 (zu Nürnberg) 180–209 (Straßburg) 209–220 (Frankfurt, Augsburg, Ulm).

<sup>98</sup> Ebd. 156. Vgl. *Vogler*, Nürnberg (wie Anm. 80) 111.

lehre sola gratia rezipiert und zum Zentrum ihres Denkens gemacht hatten. Erstaunlich mag aber scheinen, daß sie daraus einen Ethizismus deduzierten, der so zwinglich wirkt wie das sola gratia lutherisch<sup>99</sup>.

Spengler bewegt sich in Richtung auf ein reformatorisches „Einheitsmodell der civitas christiana“, wie das Berndt Hamm formuliert hat<sup>100</sup>. Die Ordnung des Diesseits konnte nur tragfähig sein, wenn sie christlich war, denn nur dann konnte sie Gott gefallen und seinen Segen genießen<sup>101</sup>. Spengler betont, daß man der Obrigkeit gehorchen muß, er ruft aber auch den Regierenden ins Gewissen: „Es ist yv offenbar vnd ligt am tag, das bey den heiden nit so ein vnordenlich Regiment erfunden würdt, als bey vns die sich Christen rümen. Dann da bedenkt kein Regent, das er ander zü gut vnd nutz lebe, sondern jme selbs. Nyemand wil zühertzen füren, warumb jne got zü einem obern verordnet habe, vnd das nit land vnd lewt sein sind, sondern das er des lands vnd vnderthanen sey, den er auch sein verwaltung vnd regierung zü nutz vnd gutem füren soll.“<sup>102</sup>

Konkretisiert wird diese Forderung einmal im wirtschaftlichen Bereich, dann in Richtung auf eine strengere Sittenzucht. Besonders die Habgier, die sich im Fürkauf ausdrückt<sup>103</sup>, wird von Sachs angegriffen. Die im Fürkauf manifeste Haltung des Eigennutzes, so hier die Kritik an einer halbherzigen Reformation aus dem Munde des Romanus, eines altgläubigen Kritikers, widerspricht der Idee der Nächstenliebe<sup>104</sup>. Die gesellschaftlichen Mißstände sind offenbar: „secht wie Pawren/ Hantwerksleüt/ so aygennützig seind/ vnd zeucht yeder in seinen sack/ vnd ist des neyden/ hassen/ rechten/ fechten kain endt bey jn/ wöllen dennocht all gütt Ewangelisch sein/ vnd ist alles vol geytz ... vom minsten biß zum maisten“<sup>105</sup>.

Die Konzeption Spenglers und Sachs' steht im Horizont einer schon vorreformatorischen Vergeltungstheologie. „Dann wie konndt ich doch glauben, das mir der, den ich so groblich on unnderlaß belaidig und davon auffzuhörn nit willens pin, sollt gnad mittailen und die straff der ubertretung nachlassen, der ich nit ge-

<sup>99</sup> Heinrich Richard Schmidt, Die Ethik der Laien in der Reformation, in: Bernd Moeller, Stephen Buckwalter (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199, Gütersloh 1998) 333–370, bes. 368–370.

<sup>100</sup> Berndt Hamm, Lazarus Spengler und Martin Luthers Theologie, in: Volker Press, Dieter Stieverman (Hrsg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit (Stuttgart 1986) 124–136, hier: 135.

<sup>101</sup> Berndt Hamm, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation (Göttingen 1996) 156.

<sup>102</sup> Lazarus Spengler, „Verantwortung vnnnd auflösung etlicher vermeinter Argument ...“, 1523, in: Otto Clemen (Hrsg.), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 2 (Nieuwkoop 1967) 341–413, hier: 375.

<sup>103</sup> Hans Sachs, „Ein Dialogus ... den Geytz ... betreffend“, 1524, in: ders., Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walter Got, hrsg. v. Gerald H. Seufert (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9737[3], Stuttgart 1984) 93–117, hier: 99f.

<sup>104</sup> Sachs, Geytz (wie Anm. 103) 106f.

<sup>105</sup> Ebd. 110f.

denk abzusteern?“ (Spengler<sup>106</sup>) Wenn „der todt herzügeet vnd gottes zorn vnd gericht vor augen erscheint“<sup>107</sup>, werden nur diejenigen, die auf Gottes Wort gebaut haben, eine befriedigende Antwort geben können<sup>108</sup>. Beispielsweise wird derjenige, der sich nicht zu Christus bekehrt, sondern der alten Lehre anhängt, in Gott „gewißlich eynen strengen richter finden“<sup>109</sup>.

Die Urteilsgrundlage im Jüngsten Gericht sind die Werke der Nächstenliebe. Das allernötigste Werk, „das Christus fodern [sic] wirt am letzten vrtayl/ math. xxv. [sind] nemlich die werck der barmhertzigkayt/ Jch bin hungerich gewest/ vnd ihr hant mich nicht gespeiset etc.“ (Sachs)<sup>110</sup>. Es ist aber nicht das äußerliche Werk, sondern die Gesinnung, die über Heil oder ewigen Tod entscheidet<sup>111</sup>. „Derhalb vrtailt got nach dem hertzen“<sup>112</sup>, nicht nach „eüsserlichen ertichten wercken“<sup>113</sup>. Wer aber keine guten Werke tut, kann nicht erlöst sein. Der Kontext der Vergeltungstheologie wird nicht verlassen. „Die gotlosen aber [weiß Gott] zum tag des Gerichts zü peinigen.“<sup>114</sup>

Kontinuität und Umbruch verbinden sich in dieser Ethik: Geleitet von der vor-reformatorischen Providenzvorstellung wird doch eine neue Dimension erreicht, in der allein ethisch gutes Handeln das Prädikat eines ‚guten Werkes‘ verdient: Die Ethisierung und Entritualisierung des Konzepts der Guten Werke sind für dieses Verständnis von Evangelium zentral. Und: Es wird kein Gegensatz zwischen solagratia-Prinzip und eben dieser Ethisierung empfunden. Die Divergenzen zwischen Luther und Zwingli in diesem Punkt sind bei den Laien nicht sichtbar.

### III. Der Fall Graubünden

Haben wir bisher städtische Gemeinwesen betrachtet, wenden wir uns nun der ländlichen Gesellschaft zu. Dabei sollen neuere Erkenntnisse aus einem Raum vorgestellt werden, der kaum herrschaftlich verfaßt ist und die in den Reichsstädten festgestellte ‚Gemeindereformation‘ in Reinkultur wachsen sieht: Graubün-

<sup>106</sup> Lazarus Spengler, Stellungnahme zum rechten Verhalten angesichts der Türkenbedrohung, nach 28. 3. 1522, in: *ders.*, *Schriften 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525*, hrsg. v. Berndt Hamm, Wolfgang Huber (Gütersloh 1995) 244–254, hier: 248, Zitat 18–20.

<sup>107</sup> Spengler, Verantwortung (wie Anm. 102) 357.

<sup>108</sup> Ebd. 358f.

<sup>109</sup> Lazarus Spengler, „Die Hauptartikel, durch die gemeine Christenheit bisher verführt worden ist“, 1522 in: Adolf Laube, Annerose Schneider, Sigrid Looß (Hrsg.), *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524) 1* (Vaduz 1983) 156–185, hier: 160.

<sup>110</sup> Hans Sachs, „Ein gesprech von den Scheinwercken der Gaystlichen...“, 1524, in: *ders.*, *Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got*, hrsg. v. Gerald H. Seufert (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9737[3], Stuttgart 1984) 73–92, hier: 81.

<sup>111</sup> Ebd. 87.

<sup>112</sup> Ebd. 85.

<sup>113</sup> Ebd. 87.

<sup>114</sup> Sachs, Geytz (wie Anm. 103) 117, hier: 115.

den. Denn herrschaftliche Strukturen innerhalb der Dorf- oder Gerichtsgemeinden sind hier erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts deutlicher. Bis dahin ergibt sich das Bild einer ‚langen Reformation‘. Sie verspricht zudem gerade wegen ihrer Andersartigkeit Einsichten in die Ziele der evangelischen Bewegung über das schon gesicherte Maß hinaus.

### III.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Seit den Ilanzer Artikeln von 1524 und 1526 lag es in dem Recht jeder bündnerischen Dorfgemeinde, ihre Religion frei zu bestimmen. Es handelte sich damit um eine ‚demokratische‘ Variante des Prinzips ‚cuius regio, eius religio‘<sup>115</sup>. Die Kirchengemeinden stellten ihre Pfarrer auf Vertragsbasis an und säkularisierten die Güter ihrer Pfründen, und zwar nicht nur die reformierten, sondern auch die katholischen<sup>116</sup>.

Bemerkenswert erscheint am Fall Graubünden neben der geradezu schleichen den Einführung der Reformation im Vollzug eines allmählichen Überzeugungsprozesses die Tatsache, daß die Kirchenhoheit sowohl bei reformierten wie katholischen Gemeinden von Anfang an gegeben war, also keineswegs als Ziel der Bewegung angesehen werden kann. Sie kann von daher auch die Konversion nicht motiviert haben. Immacolata Saulle, die zur Zeit neben Randolph Head beste Kennerin der Bündner Kirchengeschichte, folgert: „Die Gemeindereformation konnte auch dort stattfinden, wo die Kirche bereits vor 1525 kommunalisiert war ... Gerade die Ereignisse in Graubünden zeigen aber, daß die reformatorische Botschaft nicht auf ein Kampfmittel um eine kommunale Kirche reduziert werden kann ... Die Bündner Gemeinden mußten nicht evangelisch werden, um den Pfarrer selber zu wählen, die Kirchengüter durch eigene Vertreter zu verwalten und die geistliche Gerichtsbarkeit zurückzudrängen. Wenn sie es trotzdem taten, ist dies auf die Entscheidung jeder einzelnen Kirchengemeinde zurückzuführen, die aus religiöser Überzeugung oder aus Gründen anderer Natur handelte.“<sup>117</sup>

Der zweite bedeutsame Aspekt liegt in der Tatsache, daß die Kirchenzucht in Graubünden in reformierter Strenge und unter Einschluß des Bannes praktiziert worden ist. Eine neue Studie zur Praxis dieser Sittenzucht zeigt, daß dabei die Gemeinde selbst der handelnde Partner einer drängenden Geistlichkeit blieb und daß sich ein tiefer Dissens über die Notwendigkeit von Zucht und Bann nicht nachweisen läßt<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Vgl. *Randolph Head*, *Early Modern Democracy in the Grison Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470–1620* (Cambridge 1995) 68–80, 90.

<sup>116</sup> *Immacolata Saulle-Hippenmeyer*, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600* (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 7, Chur 1997) 286–288, Zitat 288.

<sup>117</sup> *Immacolata Saulle-Hippenmeyer*, *Gemeindereformation – Gemeindekonfessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion*, in: *Schmidt, Holenstein, Würzler* (Hrsg.), *Gemeinde* (wie Anm. 96) 261–280, hier: 279.

<sup>118</sup> *Heinrich Richard Schmidt, Thomas Brodbeck*, *Davos zwischen Sünde und Verbrechen*.

### III.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Die Ziele der Reformation in der ländlichen Gesellschaft Graubündens können mit Saule also zunächst negativ bestimmt werden: Weder die Kirchenhoheit noch wirtschaftliche oder politische Forderungen motivieren die Bündner Reformation, sondern allein die Selbstthematisierung einer christlichen Gemeinde im Horizont der göttlichen Gebote und unter den Auspizien von göttlichem Zorn oder göttlichem Segen. Die sozialregulativen Funktionen dieser christlichen Ethik sind dabei natürlich nicht von der Hand zu weisen. Dennoch ist die religiöse Dimension im engeren Sinne hier besonders klar zu erkennen: Sie treibt zur Reformation.

Die Ziele der Reformation können nämlich auch positiv bestimmt werden. In den Dienstverträgen reformierter Gemeinden wurde vom Pfarrer verlangt, das reine Wort zu verkündigen, die Katechese und christliche Leitung der Gemeinde der Gläubigen zu besorgen, die Laster öffentlich zu tadeln und zu bestrafen, die Sünder persönlich zu rügen und in aller Gefahr der Gemeinde beizustehen. Exemplarisch zeigt die Nachbarschaft Fläsch 1612, daß die Gemeinde vom Pfarrer eine strenge Kirchengzucht verlangte: Er soll „vff vnser kirchen vnd gmaind sehen vnd wachen mit lehren wehren straffen vermannen vnd trösten nach laut der hailigen schrift“<sup>119</sup>. Auch an Davos wird deutlich, wie sehr die Gemeinde in den Grenzen auch ihrer finanziellen Möglichkeiten bereit war, Opfer für die Erhaltung der Seelsorge und der Unterweisung und christlichen Erziehung zu bringen<sup>120</sup>.

„Sehr stark,“ sagt Immacolata Saule, „wurde ... die Aufsichtsfunktion des Pfarrers hervorgehoben. Dieser mußte seine Gemeinde nicht nur unterrichten, sondern auch moralisch ‚führen‘. Darunter verstanden die Gläubigen die Ermahnung und Bestrafung der Sünder, die privat zu rügen und vor der ganzen Gemeinde zu tadeln und zur Besserung aufzurufen waren. Durch die öffentliche Bloßstellung der Sünder schaltete sich die Kirchgemeinde als Kontrollinstanz ein. Ein Sünder konnte den Zorn Gottes auf die Gemeinschaft lenken. Alle Mitglieder unterstanden deshalb der Pflicht der gegenseitigen Kontrolle, um nicht als Kollektiv die Huld Gottes zu verlieren. Eine Gemeinde, welche unwürdige Glieder zum Abendmahl zuließ, machte sich vor Gott strafbar.“<sup>121</sup> Sollte der Pfarrer seine Pflichten nicht einhalten, so wollte die Gemeinde ihn entlassen. Die Gemeinde übernahm somit im protestantischen – zum Teil aber auch im katholischen – Bünden die Funktion des Bischofs. Sie urteilte über die Lehre, die Sündenzucht und

Eine Langzeitstudie über die Tätigkeit der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit (1644–1800) in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Graubünden (1998) 143–183.

<sup>119</sup> Zitat nach *Saule-Hippenmeyer*, Nachbarschaft (wie Anm. 116) 234.

<sup>120</sup> Ebd. 270f.: „Auf eine gute Seelsorge legten die Davoser also großen Wert. Sie suchten einen guten Prediger und waren dafür bereit, einen überdurchschnittlichen Lohn zu zahlen. Trotz der Schwierigkeiten, einen geeigneten Geistlichen zu finden, gaben sie sich nicht schnell zufrieden und unterließen es nicht, die von der Churer Synode empfohlenen Kandidaten persönlich zu prüfen, bevor sie sie anstellten.“ Allg. ebd. 234–238.

<sup>121</sup> Ebd. 235.

die Amtsführung ihrer Pfarrer. Dorfinstanzen entschieden (auch im katholischen Bünden zwischen 1540–1620) über Ehe und Moral sowie über alle organisatorischen Fragen der Kirche<sup>122</sup>.

Ein Blick in die Praxis der nachreformatorischen Kirchenzucht<sup>123</sup> bestätigt die zentrale Rolle der Zucht für die Herstellung einer rechten Ordnung im Verhältnis zu Gott. Die eingangs zitierte Passage, wonach es geradezu im Wunsch der Gemeinde gelegen habe, daß ihr Pfarrer sie zu Sittlichkeit erziehe und Gottes Willen lehre, deutet an, daß Sittenzucht nicht einfach als obrigkeitliche Sozialdisziplinierung eingetreten sein kann, sondern einem christlichen Heiligungswunsch der Gemeinde entsprochen hat – unabhängig von der Tatsache, daß der Wunsch nicht immer die Wirklichkeit war.

Wieder ist die Seelsorge eingebettet in eine Konzeption, in der Gott providentiell in der Geschichte regiert, seine Kinder straft und belohnt, je nach ihrem Verhalten. Ein Gegensatz zur reformatorischen Erlösungslehre wird auch hier nicht empfunden. Gottes Zorn bleibt die konzeptionelle Mitte der Sittenzucht<sup>124</sup>. Was jenseits dieses Aspekts an individuellem Glaubensleben und innerer Religiosität zum Sinn der Reformation gerechnet werden kann, läßt sich nicht sagen, weil dazu praktisch keine Studien vorliegen. Die Seele und das Gewissen, die Innerlichkeit, die Kultur des Betens und Hörens des Wortes ist außerhalb der bisherigen Forschung geblieben.

#### IV. Ostschwaben und Altbayern

Der Fall Graubünden hat uns schon über das Jahr 1525 hinaus geführt. Hier hat keine Obrigkeit existiert, die die gemeindereformatorischen Impulse hätte beerben und in ihrem Sinne umdeuten können. Wie war es aber in herrschaftlich geprägten Regionen? Hat die Reformation nach dem Scheitern ihrer gesellschaftsverändernden revolutionären Ausläufer im sogenannten Bauernkrieg einen anderen Charakter angenommen? Ist sie zu einer Fürstenreformation verkommen? Hat sich die Gemeindereformation nur als Impulsgeber für den allerersten Anfang betätigt und ist danach ausgelaufen? Für die Beurteilung der Frage nach den Trägern und nach deren Interessen ist ein Blick ins spätere 16. Jahrhundert wichtig.

<sup>122</sup> *Randolph Head*, „Nit alß zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind“: Kommunalismus zwischen den Konfessionen in Graubünden, 1530–1620, in: *Peter Blickle, Beat Kümin* (Hrsg.), *Kirche, Kultur und kommunale Entwicklung. Studien zur Geschichte der Landgemeinde im Zeitalter der Reformation (Bauern und Reformation; in Vorbereitung)* Ms. 4 und 24 (zum katholischen Bünden).

<sup>123</sup> *Schmidt, Brodbeck*, Davos (wie Anm. 118) 181–183.

<sup>124</sup> Vgl. *Jean Delumeau*, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* (Reinbek 1989) 341; vgl. ebd.: „Der Zusammenhang zwischen Verbrechen und göttlicher Strafe noch auf Erden wurde für die abendländische Mentalität immer mehr zur Selbstverständlichkeit.“

#### IV.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Auch der folgende Ausflug nach Ostschwaben führt uns „back to the future of the Reformation“. Rolf Kießling hat eine gründliche Studie zu diesen Fragen für eine Region (Ostschwaben) mit evangelischer und eine mit katholischer Herrschaft (Altbayern) vorgelegt, in der er untersucht, wie sich hier die evangelische Bewegung nach 1525 gestaltet hat<sup>125</sup>.

Die Annahme einer Peripetie 1525 läßt sich eindeutig falsifizieren<sup>126</sup>. Memminger Dörfer richteten in den dreißiger Jahren mehrfach Bitten an den Rat, sie mit Predigt und Abendmahl zu versorgen<sup>127</sup>. Einzelne erboten sich sogar, wenn der altgläubige Pfarrer nicht ginge, einen evangelischen Prediger auf eigene Kosten anzustellen<sup>128</sup>. Von den nicht reichsstädtischen Gebieten kann gegenwärtig nur zu Pfalz-Neuburg ein genauerer Befund erhoben werden: Eine ausgesprochen reformatorische Neigung, längst ehe der Pfalzgraf sich für die Reformation entschied, ist dabei bemerkenswert. In den Teilgrafschaften Oettingen-Oettingen und Oettingen-Harburg lassen sich sogar dörfliche Initiativen für die Einführung evangelischer Verkündigung, des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, der deutschen Taufe etc. festmachen (Löpsingen 1538, Ebermergen 1540/41, Hohenaltheim 1540, Aufkirchen 1541)<sup>129</sup>.

Für die reformatorischen Anfangserfolge in Altbayern war wohl der Freiraum entscheidend, den die Zugehörigkeit zu adligen Hofmarken, mit Niedergericht und eigener Policey versehenen adligen Immunitäten, schuf, waren doch viele aus dem Adel selbst dem Protestantismus zugeneigt<sup>130</sup>. Wir stoßen hier auf eine Form, die wir vielleicht als ‚Ständereformation‘ bezeichnen können, insofern Landstände mit relativer Autonomie als subalterne Magistrate zusammen mit ihren Untertanen Reformation gegen den Landesherrn initiierten. Stände als Träger der Reformation sind als Phänomen in der neueren Forschung praktisch nicht präsent, verdienen aber größere Aufmerksamkeit<sup>131</sup>.

Man darf wohl die initiative Rolle der Adligen dabei auch nicht zu hoch veranschlagen, diese jedenfalls nicht in einen künstlichen Gegensatz zu ihren Gemeinden stellen. Rolf Kießling folgert in seiner Analyse: „Gemeinde und Herrschaft

<sup>125</sup> Rolf Kießling, Die Reformation auf dem Land im Spannungsfeld von Obrigkeit und Gemeinde. Beobachtungen zu Ostschwaben und Altbayern, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 89 (1996) 49–74.

<sup>126</sup> Ebd. 53.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd. 53 f.

<sup>129</sup> Ebd. 58 f.

<sup>130</sup> Ebd. 66.

<sup>131</sup> Vgl. den neuen Sammelband von Joachim Bahlcke, Arno Strohmeier (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Stuttgart 1999). Zur Rolle der Stände beim Übergang zur Reformation (etwas irreführend häufig als „Adelskonfessionalisierung“ oder „Ständekonfessionalisierung“ bezeichnet) beide Aufsätze von Müller, Bahlcke, Heilingsetzer und Winkelbauer sowie die Diskussionsbilanz von Michael G. Müller (ebd. 413–418).

zogen am gleichen Strang.“<sup>132</sup> Als in der freien Reichsgrafschaft Haag 1555 der evangelische Prädikant entlassen wurde, der katholische Priester vor Ort aber den Kelch verweigerte, ergriff die Gemeinde Schwindkirchen selbst die Initiative und bemühte sich beim Grafen Ladislaus Fraunberger um einen neuen Prädikanten, den man auch selbst besolden wollte, solange es nötig wäre – alles vor der offiziellen Reformation der Grafschaft 1559<sup>133</sup>.

Das hier vorgefundene Muster einer auch gegenüber ständischer Herrschaft aktiven Gemeinde wird quellenmäßig in Ortenburg besonders klar sichtbar: Die bei der offiziellen Einführung der Augsburger Konfession 1563 vorgelegte Supplik der Untertanen, die allerdings aus der Feder des neuen Prädikanten stammte, besonders aber die 1566 von den Untertanen wegen der Erschwerung der evangelischen Messe an den Kaiser gerichtete Supplik verdeutlicht, wie sehr hier der Gottesdienst im Zentrum des Begehrens stand<sup>134</sup>.

Und die Gemeinde blieb nach 1525 eine Trägerin der Reformation<sup>135</sup>. „Die Gemeindereformation reichte ... weit in den Prozeß der ‚Konfessionalisierung‘ hinein“, sagt Kießling<sup>136</sup>. Aber das war sie eben in Korrespondenz mit der Obrigkeit: Es gab einen „gewissen Konsens zwischen Herrschaft und Gemeinde, der für den ländlichen Raum überraschend erscheint“<sup>137</sup>. Neu zu betonen ist dabei aber die Rolle der intermediären Gewalt der Stände<sup>138</sup>. Hier fußte der Konsens zwischen Herrschaft und Gemeinde gerade auf dem gemeinsamen Gegensatz zur Territorialobrigkeit – ein Phänomen, das geradezu den Typus ‚Ständereformation‘ postulieren läßt, in dem Untertanen und mediate Adelsgewalten gemeinsam Reformation machen. Im folgenden kann auf die bislang in der Forschung wenig berücksichtigte Bedeutung der Stände nicht näher eingegangen werden. Für die Niederlande<sup>139</sup>, insbesondere aber auch für den ostmitteleuropäischen Raum ist die Ständereformation prägend gewesen. Es soll der Hinweis genügen, daß in Österreich, Böhmen, Mähren, Polen und Siebenbürgen die Reformation als kommunale oder als Ständereformation im beschriebenen Sinn einer gegen die Territorialobrigkeit gerichteten konzertierten Aktion von Untertanen und Adel/Ständen verstanden werden muß, daß sich also der Fall Bayern weit in den ostmitteleuropäischen Raum hinein verlängern läßt<sup>140</sup>.

<sup>132</sup> Kießling, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 66.

<sup>133</sup> Ebd. 66f. – Rekatholisierung nach 1566.

<sup>134</sup> Ebd. 67.

<sup>135</sup> So auch Rolf Kießling ebd. 73.

<sup>136</sup> Ebd. 74.

<sup>137</sup> Ebd. 71.

<sup>138</sup> Betont auch Rolf Kießling ebd. 71f.

<sup>139</sup> Vgl. Ernst Walter Zeeden, Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556–1648 (Propyläen Geschichte Europas 2, Frankfurt a. Main, Berlin 1982) 104–120; Olaf Mörke, „Konfessionalisierung“ als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert, in: Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis 16 (1990) 31–60.

<sup>140</sup> Vgl. u. a. Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (München 1992) bes. 30–35 (zu Österreich); siehe auch Thomas Winkelbauer, Sozialdisziplinierung und

#### IV.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Selbst nach dem Scheitern des Bauernkrieges wirkte in Ostschwaben die Vorstellung des Evangeliums als Urkunde göttlichen Rechts an einigen Orten fort, so wenn die Böhlinger 1531 Todfall, Hauptrecht und Frondienste mit dem Argument ablehnten, sie widersprächen dem Evangelium<sup>141</sup>. Das scheint aber nicht im Vordergrund gestanden zu haben.

Für Altbayern kann das Überwiegen ‚rein religiöser‘ Motive mit noch größerer Bestimmtheit postuliert werden. Die bekannte Kelchbewegung kann mittels des Visitationsberichts von 1558/60 über die bayerischen Teile der Diözesen Freising, Chiemsee, Passau und Salzburg eingeschätzt werden. Sie muß nach neueren Forschungen<sup>142</sup> als breite Bewegung bezeichnet werden, die erst 1570/71 mit massiven Mitteln unterdrückt werden konnte. Die dissidenten Befunde, die in den Visitationsberichten erhoben wurden, reichten von der Forderung nach dem Altarsakrament unter beiderlei Gestalt<sup>143</sup> über die nach der Taufe in Deutsch bis zum spontanen Anstimmen protestantischer Kirchenlieder. Brigitte Kaff errechnet einen Anteil von bis zu 71 % aller Pfarreien, die durch die evangelische Bewegung erfaßt worden waren. Die Rezeption der neuen Lehre vollzog sich hier über intellektuelle Führer: einzelne Prediger, zum Teil Vikare, aber auch über Laien wie Lehrer, Wirte, Handwerker, Buchführer<sup>144</sup>.

Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZHF 19 (1992) 317–339; zu Böhmen, Mähren, Polen und Siebenbürgen vgl. auch die Beiträge in: *Bahlcke, Strohmeyer* (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa (wie Anm. 131) sowie die Arbeiten von *Joachim Bahlcke* und *Winfried Eberhard* insgesamt; z. B. *Joachim Bahlcke*, Modernization and State-Building in an East-Central European Estates' System: the Example of the Confoederatio Bohemica of 1619, in: *Parliaments, Estates and Representation* 17 (1997) 61–73; *Winfried Eberhard*, Reformatorische Gegensätze, reformatorischer Konsens, reformatorische Formierung in Böhmen, Mähren und Polen, in: *Joachim Bahlcke, Hans Bömelburg, Norbert Kersken* (Hrsg.), Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten vom 16.–18. Jahrhundert (Leipzig 1996) 187–215 (Begriff ‚ständische Konfessionalisierung‘ ebd. 204). Zu Siebenbürgen speziell: *Krista Zach*, Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650), in: *Bahlcke, Strohmeyer* (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa (wie Anm. 131) 367–391.

<sup>141</sup> *Kießling*, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 55 f. Die Tatsache, daß etliche Dörfer auch bei der Messe zu bleiben begehrt, soll hier nicht näher thematisiert werden. Sie spricht aber für die Annahme, daß die Gemeinden weiterhin aktiv an ihrer seelsorgerlichen Betreuung interessiert waren und nicht einfach den obrigkeitlichen Oktroi erwarteten.

<sup>142</sup> Vgl. *Brigitte Kaff*, Volksreligion und Landeskirche. Die evangelische Bewegung im bayerischen Teil der Diözese Passau (*Miscellanea Bavarica Monacensia* 69, München 1977); *Anton Landersdorfer*, Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560 (*Münchner theologische Studien* 26, St. Ottilien 1986); *Reimer Braun*, Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558 (*Studien zur Theologie und Geschichte* 6, St. Ottilien 1991).

<sup>143</sup> Über deren Registrierung durch die Kommunikantenzählungen kann die Zahl der Evangelischen geschätzt werden – *Kießling*, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 63.

<sup>144</sup> Ebd. 64.

Auf revolutionäre oder auch nur gesellschaftspolitische Forderungen gibt es keine Hinweise, „davon hatte sich die jeweilige Fixierung der Vorbilder, auf die man zurückgriff, schon längst entfernt, wohl aber auf eine Verankerung in der Ortsgemeinde“, schließt Rolf Kießling<sup>145</sup>. Ein Beispiel für viele ist der Markt Rothalmünster, wo der Rat die Einkünfte von drei Benefizien für die Anstellung eines evangelischen Predigers ausgab sowie für zwei Schulmeister, die den Nürnberger Katechismus lehrten<sup>146</sup>.

Die Ziele liegen offenkundig im Religiösen: „es wellen die paurn allein das evangelium haben“ heißt es im Landgericht Erding<sup>147</sup>. Sekundär speiste sich hieraus ein aggressiver Antiklerikalismus, der die katholischen Pfarrer zur Selbstbewaffnung greifen ließ. Als der Herzog 1560 das Auslaufen in protestantische Gebiete verhindern wollte, kam es auch im Landgericht Dorfen zu einer Versammlung aus der ‚Gmein‘ mit der Bildung eines sechsköpfigen Ausschusses, der vom Landesherrn das freie Wort Gottes verlangte und diese Petition mit „alle evangelischen christen aus etlich und 40 pfarren in underm Bayern, so bisher dem wort gottes anhengig gewest“ unterzeichnete<sup>148</sup>.

Ob dennoch ein wichtiges Ziel darin bestanden hat, die „Kommunalisierung“ der Kirche zu erreichen, wie Kießling meint<sup>149</sup>, ist meines Erachtens nicht so ganz klar zu beantworten. Man könnte auch sagen, daß diese Kommunalisierung Mittel zum Zweck war, nämlich evangelischen Gottesdienst und evangelisches Sakrament nicht dem Zufall der Fremdbestimmung über den Pfarrer der Gemeinde zu überlassen. Dietrich Kurze hat ja ebenfalls eine Stufenfolge festgestellt von Beschwerde über ungeeignete Seelsorge, über die Bitte um Ersatz an die für die Pfarreibesetzung zuständige Stelle bis zur ultima ratio: der Forderung nach freier Pfarrerwahl und kommunalem Patronat<sup>150</sup>. Wichtig in unserem Zusammenhang ist die Trägerschaft der Gemeinde aber dennoch, besonders angesichts der Tatsache, daß damit eine Konstellation aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts noch bis weit in die nächsten Dezennien hinein fortbestanden hat.

In diese Richtung argumentiert dann auch Rolf Kießling. Er interpretiert die erhaltenen Willenserklärungen der ländlichen Gemeinden jedenfalls religiös: Sie zielten auf am Evangelium orientierte Verkündigung und Gottesdienstgestaltung unter Ausrichtung auf das Luthertum – und nicht auf eine diesseitsbezogene Sozialreform, wodurch – wie 1525 im Bauernkrieg – die weltliche Ordnung am Evangelium orientiert und transformiert worden wäre<sup>151</sup>.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Ebd. 65.

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> Ebd. 68.

<sup>150</sup> Vgl. Dieter Kurze, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6, Köln, Graz 1966) 314–324.

<sup>151</sup> Kießling, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 70.

Die im Ulmer Land feststellbare Kontinuität auch dieses Verständnisses von christlicher Freiheit als weltlicher Freiheit kann demgegenüber – eben anders als 1525, als diese Idee im Vordergrund stand – nicht als ubiquitär angesehen werden<sup>152</sup>. Vielleicht muß man von hier aus sogar zurückfragen, ob nicht der Blick auf das Sensationelle, nämlich die Revolution des gemeinen Mannes, das Elementare zu stark unterbelichtet, das in der Suche nach dem individuellen und kollektiven Heil lag, und daraus eine – wie Berndt Hamm es sieht – ganzheitliche Lebensgestaltung aus dem Glauben herleitete, die – lang gezielt – die Gesellschaft ins Visier nehmen konnte, aber eben nicht als verfassungsstürzende Revolution einherkommen mußte. Man darf den normativen Anspruch für das Leben aus dem Evangelium hoch schätzen, auch wenn er sich nicht mehr revolutionär gebärdete. Im einen wie im anderen Fall erscheint 1525 nicht mehr als der alles zerstörende Bruch. Das Ziel der Verchristlichung hatte eben revolutionäre wie evolutionäre Potenz.

Die in den letzten Teilkapiteln vollzogene Öffnung, die Reformation als langen Prozeß zu betrachten und von daher zu analysieren, soll abschließend an Straßburg und Esslingen fortgesetzt werden.

## V. Straßburg

### V.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Für Straßburg hat Thomas Brady<sup>153</sup> auf den Gegensatz zwischen Predigern und Gemeinde auf der einen und dem oligarchischen Rat auf der anderen Seite hingewiesen, der sich sowohl in der Handlungsorientierung wie in der Sinnorientierung im Kontext der Reformation ausgewirkt habe: Der Rat wollte die Reformation zurückstellen, jedenfalls außenpolitischen Verwicklungen so weit wie möglich aus dem Weg gehen. Wenn sie schon unumgänglich wäre, sollte sie in den Bahnen eines gesellschaftspolitisch möglichst neutralen Protestantismus eingeehrt werden. Prediger und Gemeinde dagegen vertraten Positionen, die über die Individualethik hinaus auch die gesellschaftliche Ordnung der *lex Christi* unterwerfen wollten.

Der Rat war schließlich durch den Druck der Massenbewegung, politisch geordnet durch die Zünfte und die einzelnen Kirchgemeinden, zur Reformation gezwungen. Er unterlag also in dieser Phase der Koalition von Predigern und Gemeinem Mann<sup>154</sup>. Die weitere Entwicklung machte die in der zwinglischen Orientierung der Gemeinde und der Prediger<sup>155</sup> angelegte Option des *Turning Swiss*

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> Thomas A. Brady, Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg. 1520–1555* (Leiden 1987) bes. 12–15, 199–246, 292–294.

<sup>154</sup> *Abrey*, *People's Reformation* (wie Anm. 4) 40.

<sup>155</sup> *Thomas Kaufmann*, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528* (Tübingen 1992).

dann aber zunichte<sup>156</sup>. Stattdessen erzwangen die Umstände, zusammen mit der konservativen Einstellung des Rates, die Einordnung in ein fürstlich dominiertes Bündnis<sup>157</sup> und die Anlehnung an das Luthertum. Das Interim wurde angenommen, weswegen Bucer die Stadt verließ, enttäuscht durch die Weigerung des Rates, seine Pläne einer gottgefälligen Stadt<sup>158</sup> durch eine stärkere und vor allem kirchenautonome Sittenzucht forciert anzugehen.

Die endgültige Gestalt der Straßburger Reformation ist, so sieht man hier klar, durch die Interaktion der drei Faktoren Rat, Prediger, Gemeinde – sozusagen als Resultante aus diesem Kräfteparallelogramm – zu verstehen.

Lorna Jane Abray hat die „lange Reformation in Straßburg“ intensiv studiert und bis gegen Ende des Jahrhunderts verfolgt. Sie bezieht sich genau auf diese Interaktion, wenn sie von der „Peoples' Reformation“ spricht<sup>159</sup>. Sie unterscheidet drei Zeitabschnitte: die 1520er Jahre, in denen der Gemeine Mann im Zusammenwirken mit den zwinglianischen Predigern die Reformation erzwingt, die Zeit von den 1530er bis in die 1570er Jahre, in denen der Magistrat die Veralltäglichere Bewegung betreibt und die Kirche seiner Hoheit inkorporiert. Seine politischen Rücksichten verhindern in dieser Zeit die Versuche einer absoluten evangelischen Neugestaltung des Lebens<sup>160</sup>. In dieser Phase verfolgte der Rat nach Abray eine Doppelstrategie: Einmal suchte er in einer „alliance of authorities“<sup>161</sup> seine eigene Stellung als Obrigkeit zu festigen, zugleich aber in einem Bündnis mit den Laien die Tendenzen eines „neuen Papsttums“ zu blockieren<sup>162</sup>.

Doch damit war nicht das letzte Wort gesprochen. Paradoxerweise war es gerade die endgültige Dominanz des orthodoxen Luthertums in der Stadt, die den Pfarrern wieder eine Machtposition verschaffte, durch die sie eine Klerikerreformation gegen den Laiensupremat durchsetzten, abgeschlossen durch die Kirchenordnung von 1598<sup>163</sup>.

Abrays Modell, das ich ungeachtet der Frage, ob ihre inhaltliche Deutung des Geschehens voll überzeugt, hier übernehme, ist das einer „balance of power“ zwischen den drei handlungsrelevanten Gruppen<sup>164</sup>.

<sup>156</sup> Thomas A. Brady, Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire, 1450–1550* (Cambridge u. a. 1985).

<sup>157</sup> Heinrich Richard Schmidt, *Der Schmalkaldische Bund und die oberdeutschen Städte bis 1536. Ein Beitrag zur politischen Konfessionalisierung im Reich*, in: *Zwingliana* 18 (1989) 36–61.

<sup>158</sup> Gottfried Hammann, *Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft* (Stuttgart 1989) bes. 64–77.

<sup>159</sup> Abray, *People's Reformation* (wie Anm. 4).

<sup>160</sup> Ebd. 45–58, 86 f., 93–103.

<sup>161</sup> Ebd. 61.

<sup>162</sup> Ebd. 61 f.

<sup>163</sup> Ebd. 12, 224 f.

<sup>164</sup> Ebd. 43–49 und 63–65.

## V.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Zu voller Harmonie kam die von Abray als „People's Reformation“ benannte Konstellation nie, weil die Ziele der interagierenden Gruppen nur teilweise kongruent waren: Die evangelischen Prediger setzten in gewisser Weise Geiler, Erasmus und die christlichen Humanisten in ihrem Umfeld fort<sup>165</sup>, indem sie Orthodoxie und Orthopraxie im Sinne der Verwirklichung eines wahrhaft christlichen Lebens verbanden<sup>166</sup>. Abray betont die auch während der Lutheranisierung wirksame Zielkonstanz<sup>167</sup>. Der Klerus setzte „perfection as a standard“ und versuchte, den Alltag zu sakralisieren<sup>168</sup>.

Die Laien, so deutet das Abray, suchten in der neuen Lehre Heilssicherheit<sup>169</sup>, religiöse und finanzielle Entlastung<sup>170</sup>, eine einfache Religion jenseits aller Spitzfindigkeiten, die auf der Einsicht ruhte, daß Gott durch Christi Opfertod und Auferstehung dem Gläubigen Erlösung und Heil gewiß mache<sup>171</sup>. Zugleich, so die ganzheitliche Glaubenskonzeption, fordert Gott Gehorsam von seinen Kindern und belohnt durch sein aktives Eingreifen alle, die ihm folgen, und straft all jene mit seinem Zorn, die ihm widerstehen<sup>172</sup>. Eine permanente Reformation im Sinne strenger Askese, wie sie die Kleriker wollten, lag nicht unbedingt im Sinne der Laien.

Der Rat wählte die Reformation nach Abray als das kleinere Übel in der Alternative von Beharrung und Revolution<sup>173</sup>. Er unterlag aber schließlich der andauernden und erfolgreichen Indoktrination der Laien durch die Prediger, unter deren Druck die Laienfront zusammenbrach<sup>174</sup>. Man kann das auch anders sagen: Die Konfessionalisierung schuf eine religiöse Neuorientierung im Sinne eines geistlich definierten und dominierten Mentalitätswandels.

Soweit Abray. Bemerkenswert ist die Annahme, wenn sie denn zutrifft, die Laien hätten sich der Reformation auf Dauer wegen ihrer Heilslehre, die sich auf das *sola fide* und das *sola gratia* konzentrierte, zugewandt. Daß sie daraus aber eine ganzheitliche, auch die Orthopraxie als ethisch-sittliches Verhalten prägende Glaubenskonzeption vertreten haben, könnte plausibel machen, weshalb der Übergang von den zwinglischen Anfängen in die lutherische Kirche so relativ problemlos vonstatten gegangen ist: wegen der von Anfang an gegebenen Einheit von *sola-gratia*- und *lex-Christi*-Idee. Nicht vereinbar ist diese Annahme mit der These von Mark Edwards, wonach die *sola-gratia*-Idee anfangs gerade nicht rezipiert worden sei, sondern ein stark ethisch-biblizistisches Glaubensverständnis.

<sup>165</sup> Ebd. 33.

<sup>166</sup> Ebd. 66 f., 75–78.

<sup>167</sup> Ebd. 76.

<sup>168</sup> Ebd. 192 (Zitat) 212.

<sup>169</sup> Ebd. 184.

<sup>170</sup> Ebd. 32.

<sup>171</sup> Ebd. 177–181 und 184 zum *sola gratia*, 128 und 144 zur Simplizität.

<sup>172</sup> Ebd. 170, vgl. 82.

<sup>173</sup> Ebd. 33–40.

<sup>174</sup> Ebd. 75, 79, 100–103, 136 f., 150–156 und 161.

Neuere Studien<sup>175</sup> stützen dagegen die Annahme einer allgemein verbreiteten *sola-gratia*-Idee plus normativer Zentrierung<sup>176</sup>. Dazwischen muß gar keine Diskrepanz bestehen.

## VI. Esslingen

### VI.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Die folgenden Ausführungen fußen auf einer Studie von Tilman Schröder, die sich zur Aufgabe gestellt hat, die staatliche Indienstnahme der protestantischen Kirche durch die Obrigkeit bis zum Ende des Ancien Regimes zu verfolgen: Die Reformation spielte dabei eine Schlüsselrolle. Sie ermöglichte, sagt Schröder, was „im Wesen der sich ausbildenden obrigkeitlichen Administration begründet“ lag, nämlich „alle Lebensbereiche der Bürger rechtlich zu durchdringen und zu reglementieren“<sup>177</sup>. Mit der Zuchtordnung von 1598 „setzte der Rat seine unumschränkte obrigkeitliche Gewalt im Bereich der Sitten- und Kirchenzucht durch“<sup>178</sup>.

Die Faktenlage ist meines Erachtens nicht so monodirektional: Die Reformation vollzog sich gegen den Willen des Rates durch den Druck der Zünfte, die zunächst auch eine ratsunabhängige Kirchenzucht durchsetzten<sup>179</sup>. Der Rat wollte selbst nämlich keineswegs die Reformation vorantreiben, obwohl das im postulierten Zielhorizont der Verobrigkeitlichung geradezu unumgänglich gewesen wäre. Vielmehr war sein einziges Zugeständnis die Duldung des evangelischen Kaplans Haselböck 1526, mit der der „wachsende Druck der reformatorischen Bewegung“ abgefangen werden sollte<sup>180</sup>.

Blarers Kirchenzucht sowie die Einrichtung eines anfangs unabhängigen Ehegerichts griffen tief in die Kompetenzen des Rates ein, gemeindliche statt magistrale Kirchenaufsicht schien sich verwirklichen zu lassen<sup>181</sup>. Dies war klar „ein Erfolg der Zünfte, aus deren Reihen die Zuchtherren und Eherichter gewählt wurden“<sup>182</sup>. Es kam sogar zu verfassungspolitischen Veränderungen: Die Ratsneuwahlen von 1533 sicherten den Zünften eine Mehrheit, die sie zum Abbau patrizischer Privilegien nutzten. Die Entmachtung der Zünfte ist durch den Eingriff des Kaisers in die Regimentsverfassung 1552 dann von außen gekommen, ebenso

<sup>175</sup> Schmidt, Ethik der Laien (wie Anm. 99) 333–370.

<sup>176</sup> Berndt Hamm, Die Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) 241–279.

<sup>177</sup> Tilman M. Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen. Grundlagen – Geschichte – Organisation (Sigmaringen 1987) 56.

<sup>178</sup> Ebd. 161.

<sup>179</sup> Ebd. 59–122 zur Reformation, 109–112 zur Kirchenzucht.

<sup>180</sup> Ebd. 76.

<sup>181</sup> Ebd. 109–112.

<sup>182</sup> Ebd. 110; vgl. 112.

wie die Erzwingung des Interims<sup>183</sup>. Es kam bei den Interims-Unruhen sogar kurzfristig zu einer erneuten Zunftherrschaft und zur Abschaffung des Hasenrates. Der Rat konnte seine Herrschaft zwar wiedererlangen, mußte aber unter dem Druck der Bevölkerung 1564 das Interim wieder abschaffen.

Die dialektische Struktur der Reformation hätte auch in die Konfessionalisierung hinein sichtbar gemacht werden können. Sie zeigt sich jedenfalls in der Krise um die Abschaffung des Interims<sup>184</sup>, in den pietistischen Streitigkeiten<sup>185</sup> oder im Baderaufstand 1729<sup>186</sup>.

### VI.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Über den Sinnzusammenhang der Reformation erfahren wir in dem Buch Schröders nichts. Das ist auch verständlich, wenn man die Rolle der politischen Obrigkeit so absolut setzt. Kirchenhoheit ist dann das einzige Motiv, das als solches sichtbar gemacht wird. Dabei könnte über die gegen den Rat eingeführte Sittenzucht, getragen durch die Zünfte, die bei Abray dominante Sicht, die Laien hätten den leichten Weg gewählt und Zucht eher verabscheut, hier deutlich in Frage gestellt werden. Zucht und Zorn Gottes scheinen vielmehr eng zusammenzugehören. Das Heil der Gemeinschaft hängt an ihrem gottgefälligen Wandel, an ethisch guten Werken – auch und gerade nach der Reformation.

## VII. Die Reformation als Sinnzusammenhang – ein Ausblick via Konstanz

Dieser Aspekt ist von Wolfgang Dobras in seiner Studie zu Konstanz besonders herausgearbeitet worden. Obwohl die Stadt *insofern* atypisch ist, als hier zwei Ratsmitglieder (Konrad Zwick, Thomas Blarer) mit ähnlich enthusiastischer, geradezu prophetischer Haltung die Reformation prägten, wie sie sonst allenfalls für Kleriker oder radikale Laien, nicht aber für Obrigkeiten typisch ist, zeigen die Ratsvorträge, mit denen die Gemeinde auf die gemeinsamen Ziele der Reformation eingeschworen wurde, die Dominanz der Providenzvorstellung für die Reformation und ihre Betonung der Sittenzucht<sup>187</sup>. Die eigenen Sünden als Ursache der Strafe Gottes, wie sie in der Niederlage während des Schmalkaldischen Krieges offenbar wurde, verbunden mit der nur auf den ersten Blick paradoxen Beto-

<sup>183</sup> Ebd. 139–142.

<sup>184</sup> Ebd. 139–156.

<sup>185</sup> Ebd. 196–207 zum ersten pietistischen Streit 1690–1694; 196–207: der zweite pietistische Streit 1703–1709.

<sup>186</sup> Ebd. 208.

<sup>187</sup> Wolfgang Dobras, Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531–1548 (Gütersloh 1993) 117–163.

nung der Tatsache, „der Glaube sei ‚ain gnad und werck allain Gottes“<sup>188</sup>, überzeugte die Gemeinde. „Der Krieg wurde als Strafgericht Gottes über die Sündhaftigkeit der Menschen verstanden; dem Zorn Gottes hoffte man durch eine Erneuerung des sittlichen Lebens entgehen zu können. Mit Gottes Hilfe glaubte man, dadurch einen positiven Ausgang des Krieges herbeiführen und die Belastungen des Krieges, wie etwa eine Belagerung, abwenden zu können.“<sup>189</sup>

Rat, Gemeinde und Prediger waren in dieser Vorstellung mehr als an irgendeinem anderen Ort geeint<sup>190</sup>. Gerade weil die mäßigende, letzten Endes systemstabilisierende Wirkung der Obrigkeit hier ausblieb, kam es zur Katastrophe, dem Verlust der Reichsfreiheit und der reformierten Kirche<sup>191</sup>. Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist vor allem die Tatsache, daß sowohl die Prediger, sozusagen von Amts wegen, als auch die ‚sozialdisziplinierende‘ Obrigkeit zu diesem Argumentationsmuster griffen und daß beide damit auf Resonanz bei der Gemeinde trafen, weil genau dieser Gedanke schon traditionell im Zentrum von deren Weltdeutung stand<sup>192</sup>. Dobras formuliert knapp: „Der Gedanke vom Zorn Gottes über der Stadt spielte in der Vorstellungswelt der Bürger eine existentielle Rolle.“<sup>193</sup>

Wir dürfen dieses Motiv aber nicht für unlutherisch oder typisch reformiert oder gar für katholisch-werkgerechtlich halten. Für Württemberg hat Sabine Holtz die Dominanz der Figur des rächenden Gottes ebenfalls herausgearbeitet und sogar davon gesprochen, eine neue Werkgerechtigkeit sei in den Musterpredigten der Tübinger Professoren, die sie untersucht hat, zutage getreten<sup>194</sup>. Es hat den Anschein, als ließe sich die Sinnorientierung an der *providentia dei*<sup>195</sup> flächendeckend nachweisen<sup>196</sup>.

## VIII. Zusammenfassung

### VIII.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Aus den wenigen Stichproben in Bezug auf die Reformation als Handlungszusammenhang ergeben sich einige verallgemeinerungsfähige, das heißt essentielle, Grundbestandteile, die ‚typisch‘ genannt werden können:

<sup>188</sup> Ebd. 131; vgl. 132: „Der Glaube könne nicht aus menschlicher Kraft erlangt werden, sondern allein aus Gottes Gnade.“

<sup>189</sup> Ebd. 139.

<sup>190</sup> Ebd. 147–150.

<sup>191</sup> Ebd. 149.

<sup>192</sup> *Delumeau*, Angst (wie Anm. 124), bes. 148 f., 182–199, 340–357.

<sup>193</sup> *Dobras*, Ratsregiment (wie Anm. 187) 157.

<sup>194</sup> *Sabine Holtz*, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Tübingen 1993) bes. 104 f., 273–283, 320–326 und öfter.

<sup>195</sup> *Dobras*, Ratsregiment (wie Anm. 187) 157: Zum Schluß des Ratsvortrages vom 8. Dezember 1547 „mahnte der Rat die Bürger, der *providentia dei* zu vertrauen“.

<sup>196</sup> *Heinrich Richard Schmidt*, Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 15 (Berlin 1993) 65–120, bes. 65–72.

Typisch ist die Vorseilung der Gemeindereformation vor der sekundären Obrigkeitsreformation, die von Bob Scribner deshalb auch als veralltägliche Institutionalisation der ursprünglichen Bewegung verstanden wurde<sup>197</sup>. Denn genau das wollte die reformatorische Bewegung: die gesetzliche Verankerung der neuen Lehre und Kirche durch die Obrigkeit. Ein Gegensatz zwischen Obrigkeits- und Gemeindereformation muß deshalb nicht zwingend angenommen werden und auch nicht zum Ausgangspunkt der Analyse gemacht werden. Das gilt dann, wenn man die Einführung der Gemeindereformation auf deren revolutionäre Potenz und damit auf Süddeutschland und die Zeit vor 1525 aufbricht, auch für Norddeutschland, wie Heinz Schilling meines Erachtens überzeugend postuliert<sup>198</sup>. Und das gilt auch für die großen Territorien wie Sachsen oder Hessen, wo lokal Entscheidungen vorweggenommen worden waren, die erst spät obrigkeitlich sanktioniert und dann – wie in Bern – zum Teil gegen Widerstände andernorts durchgesetzt wurden<sup>199</sup>.

Hier soll für eine differenzierende Öffnung der Gemeindereformationsthese plädiert werden und dafür, sie zeitlich und räumlich erheblich auszudehnen<sup>200</sup>. Statt von einem Antagonismus ist eher von einer Interaktion zwischen Obrigkeit, Gemeinde und Predigern auszugehen. An die Stelle eines monokausalen Erklärungsmusters muß ein vernetztes treten.

Dies bedeutet nicht, daß vor Ort mitreißend gepredigt werden mußte. Der Fall Graubünden zeigt vielmehr, daß erst die Reformation am Ort war, dann kamen die Prediger, die die Gemeinde rief. Die Bürger und Bauern haben – an anderen Orten, in Flugschriften – erst die Botschaft der neuen Lehre gehört, ehe sie Reformation machten. Die innere Umorientierung ging voraus. Trotz der eventuell nur papierenen Präsenz der Predigten der neuen Lehre muß die Reformation als cha-

<sup>197</sup> Robert W. Scribner, Paradigms of Urban Reform: Gemeindereform or Erastian Reformation?, in: Leif Grane, Kai Hørby (Hrsg.), Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund (Göttingen 1990) 111–128.

<sup>198</sup> Schilling, Gemeindereformation (wie Anm. 1) bes. 327.

<sup>199</sup> Vgl. zu Hessen: Manfred Rudersdorf, Hessen, in: Norbert Schindling, Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 4: Mittleres Deutschland (Münster 1992) 254–288; 258 attestiert Rudersdorf Hessen den Charakter einer „typischen deutschen Fürstenreformation“; 270 f. die Charakterisierung, die hessische Reformation und Kirche – in einem insgesamt sehr obrigkeitsorientierten Beitrag – sei „nach 1526 schrittweise ‚von unten nach oben‘ (Sohn) gewachsen“. Sie „besaß also nur bedingt den Charakter einer obrigkeitlich gelenkten Kirche“. Zum ernestinischen Sachsen: Thomas Klein, Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete, in: Norbert Schindling, Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 4: Mittleres Deutschland (Münster 1992) 8–39, bes. 18 (Wittenberger Rat und Gemeinde, Studentenschaft); ebd. 16 ff. zu weiteren Initiativen von unten; zum albertinischen Sachsen siehe Heribert Smolinsky, Albertinisches Sachsen, in: Norbert Schindling, Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 2: Der Nordosten (Münster 1990) 8–32, bes. 13 f. Insgesamt muß aber darauf hingewiesen werden, daß die Handbuchreihe relativ stark politikgeschichtlich verfährt und daher obrigkeitlichen Perspektiven weiten Raum gibt.

<sup>200</sup> So auch Kießling, der auch den Lech überschreiten möchte: Kießling, Reformation auf dem Land (wie Anm. 124) 73.

rismatische Bewegung apostrophiert werden, in der die Prediger die Position der Führer einnahmen, die Gemeinden und die Obrigkeiten in durchaus unterschiedlicher Weise die Rolle der Gefolgschaft. Mit dem Konzept der charismatischen sozialen und religiösen Bewegung<sup>201</sup> könnte möglicherweise der Handlungszusammenhang Reformation insgesamt besser theoretisch erfaßt werden.

### VIII.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Der Sinn, den die Beteiligten in der Reformation sahen, kann nicht vordergründig auf Verstaatlichung der Kirche oder auf deren Kommunalisierung als Rechtsakt reduziert werden. Beides sieht, und hier stimme ich dem Urteil von Andreas Holzem ausdrücklich zu<sup>202</sup>, säkulare Motive als hinreichende oder wesentliche Beweggründe für die Menschen an, welche die evangelische Bewegung formten. „Die Erneuerung der genossenschaftlichen Lebensgemeinschaft aus dem Evangelium“<sup>203</sup>, das war ein Essentiale der Reformation. Dennoch führt – wie das Graubünden, aber auch die Innerschweiz zeigt – der Kommunalismus nicht geradewegs in die Reformation. Trotz der Kommunalisiertheit der Kirche auch unter katholischen Vorzeichen, wie sie die Ilanzer Artikel möglich machten, die Reformation zu wollen, heißt klar: Die Reformation brachte mehr als die Kirchenhoheit.

Soweit man das aus der Forschung sieht ist eine Verschmelzung von sola gratia und normativer ethischer Deutung des Wortes Gottes überall festzustellen, wo die Reformation Anklang fand. Um diese beiden Mittelpunkte kreist das Sinnverständnis, das die Laien der Reformation gaben. Die Erneuerung des einzelnen wie der Gemeinschaft aus dem Heil schaffenden und einen fundamentalen Wandel der Personen und der Welt herbeiführenden Evangelium ist in allen Fällen die Leitidee.

Die potentiell revolutionären Weiterungen in dem Sinne, daß die neue Lehre auch neue gesellschaftliche Praxis à tout prix werden sollte, ist in der zentralen Stellung der lex Christi für die Ethik der Laien<sup>204</sup> angelegt. Dennoch ist nicht nur der Impetus einer unbedingten totalen gesellschaftlichen Revolution ‚evangelisch‘. Er ist andererseits aber auch nicht akzidentiell, sondern eng an den Wesenskern der Reformation angelagert. Über das Ideal der Brüderlichkeit<sup>205</sup> und der Genossenschaftlichkeit, welche für die evangelische Ethik zentral waren, bestand

<sup>201</sup> Dirk Käsler, *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse* (München 1977); zur charismatischen Herrschaft nach Weber und zur „Veralltäglicung des Charismas“ ebd. 150–192.

<sup>202</sup> Andreas Holzem, *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: ZKG 110 (1999) 53–85, hier: 66 und 68f.

<sup>203</sup> Gottfried W. Locher, *Die Theologie Zwinglis – Bucers – Calvins*, in: Peter Blickle u. a. (Hrsg.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 500. Geburtstages Huldrych Zwinglis vom 26. bis 30. März 1984* (Zürich 1985) 91–106, hier: 99; Dobras, *Ratsregiment* (wie Anm. 187) 149.

<sup>204</sup> Schmidt, *Ethik der Laien* (wie Anm. 99) bes. 347–355, 369f.

<sup>205</sup> Goertz, *Brüderlichkeit* (wie Anm. 96).

eine enge Verbindung zu kommunalen Prinzipien. Aber das darf wohl nicht zu eng verfassungspolitisch gesehen werden. Obrigkeit wurde nirgends negiert, als verantwortliche Gestalterin einer rechten Ordnung war sie vielmehr gefragt. Welche Gestalt die Obrigkeit auch immer besaß, erschien weniger wichtig als die Frage, ob sie diese Aufgabe erfüllte. Erst wenn das verneint werden mußte, geriet die protestantische Ethik in ein Handlungsdilemma zwischen Obrigkeitseghorsam nach Römer 13 und *lex Christi*.

Der Weg zum neuen Menschen oder zur neuen Gesellschaft konnte auch evolutionär in Angriff genommen werden. Angezielt war er allemal. Aber den Bauernkrieg zum eigentlich reformatorischen Schauplatz zu machen, greift wohl zu kurz. 1525 ist die Reformation jedenfalls nicht untergegangen. Denn sie hat nicht ihr Wesentliches verloren, weil dieses Wesentliche nicht im Weg, sondern im Ziel, der Brüderlichkeit, lag. In diesem Ziel ist revolutionärer Gehalt – angesicht einer herrschaftlich geprägten Welt – wie evolutionäre Zielverfolgung gleichermaßen vereinbar.

Mit der Einbeziehung der *providentia dei* in Gestalt des Gotteszornes, die meines Erachtens ebenfalls zu den Essentialien der reformatorischen Bewegung gehört hat, erfassen wir einen bislang wenig beachteten Orientierungspunkt dieser Bewegung, der nur scheinbar unreformatorisch ist. An ihm wird auch der Aspekt von Kontinuität und Wandel erreicht, unter dem die Tagung steht. Die Kontinuität der Figur des rächenden Gottes und der Vorstellung, gute Werke könnten ihn besänftigen und Heil in dieser und der nächsten Welt schaffen, geht einher mit einer normativ-ethischen Zentrierung<sup>206</sup>. Die Orientierung an der *lex Christi* verbindet sich eng mit der Idee, die Gnade sei als Heilzusage und Kraftübertragung ein reines Geschenk Gottes. Die guten Werke werden zu natürlichen Früchten des Glaubens. Und sie werden rein ethisch verstanden. Rituelle, pekuniäre und andere äußerliche ‚Gute Werke‘ werden verworfen. Oder wie Weber es gesagt hat: „Dies, der absolute ... Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und ... alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.“<sup>207</sup> Die große Ethisierung im Zuge der Reformation<sup>208</sup>, durch die das Christentum das gesamte Alltagshandeln zu prägen unternahm, ‚verweltlichte‘ die Religion so sehr, daß am Ende christliches Handeln nur noch als ethisches Handeln verstanden wurde.

<sup>206</sup> Hamm, Reformation als normative Zentrierung (wie Anm. 176).

<sup>207</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung (Gütersloh 61981) 123.

<sup>208</sup> Vgl. auch Hamm, Reformation als normative Zentrierung (wie Anm. 176) bes. 262; vgl. Berndt Hamm, Das Gewicht von Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (Hrsg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. Festschrift Hans-Christoph Rublack (Frankfurt u. a. 1992) 163–196, bes. 182–187 zur ‚Vorgeschichte‘ dieser Ethisierung seit dem 15. Jahrhundert.

Ich möchte aber nicht mit diesem Zitat enden, sondern als dringendes Desiderat der Forschung anmahnen, die Reformation kulturgeschichtlich tiefer zu erfassen. Sie sollte deren Einbettung in gelebtes und gedeutetes Leben ernst nehmen und zu ihrem Gegenstand machen. Christlich zu leben, und zwar „als sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften“<sup>209</sup>, war das Ziel der Reformation. Ihm sollte die Forschung mehr Aufmerksamkeit schenken. Und das heißt: der religiösen Dimension wieder mehr Interesse widmen. Wenn wir nicht die diesseitige wie die religiöse Welt- und Selbstdeutung der einfachen wie der predigenden wie der regierenden Menschen erfassen, entgleitet uns auch das Verständnis der Reformation.

<sup>209</sup> *Holzem*, Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 202) 85.



*Susan C. Karant-Nunn*

## Patterns of Religious Practice: Nontheological Features

We students of the Reformation generally still form our judgements concerning this movement's shape and progress by relying on the published words of its leaders, and in particular their discourses upon doctrine. These ink-inscribed records are, I freely concede, indispensable as we seek to arrive at a fuller understanding of religious practice in the sixteenth century. I am persuaded that they must not be taken as the whole of the evidence. After a period of opposition beginning in the 1960s and 1970s, sociocultural and intellectual history are coming together in the common effort to elucidate, further than either could have done separately, the contrasting features of those strains of religious renewal that would become what we know as denominations, and which Ernst Troeltsch saw in their formative impulses as akin to 'sects'<sup>1</sup>. Yet Troeltsch himself relied heavily on the formal theological treatises of the founders.

Now we are looking to a variety of indices of intention. We are redefining the verb *to articulate*, to include the ways of speaking inherent in a broad variety of evidence. We are laying greater weight upon the Reformers' personal correspondence and, if available, other more spontaneous utterances such as Luther's *Table Talk* in our search for private inclination, which do not always coincide precisely with public teaching. In their contradictions, we might say that at a formal level, the Reformers were somewhat *inarticulate*: the arguments of their formal treatises and those of behavior or of the symbols they adopted for their churches did not always coincide. Or, to use this verb, *to articulate*, in one more way, belief and practice did not always *articulate* in the manner of those jointed buses and street-cars that bend their way around corners.

In addition to *theology* and less formal personal sources, we are processing the ambiguous testimony of those leaders who traversed the countryside inspecting the parishes and attempting to impose the will of those who had sent them; we are looking at *practice* as well as theory. We are studying the liturgies as these evolved for what catechisms, hymn lyrics, and prayers say about the full range of topics of their day. We are interpreting the signals of architecture, décor, and ritual as elements de-

<sup>1</sup> *Troeltsch*, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., trans. by *Olive Wyon* (New York 1960) 1: 336-49; 2: 462-65.

signed to convey to the laity where their convictions should lie and how they ought to deport themselves within a Christian society. All of these elements taken together yield to us a richer harvest of insight into the developmental patterns that made up the Reformations of early modern religion. As said, these parts are not wholly consonant with one another – we must expect this outcome at the very beginning. Also, the influences upon any given setting were varied, combining immediate and longer-term circumstances as well as social, economic, and political factors, not to mention the unique roles of powerful individuals. The passage of time itself could be akin to a tilt of the kaleidoscope, changing the arrangement of individually familiar shards of glass. By the end of the sixteenth century, the Founders' visions may have receded despite their successors' illusions of fidelity.

## I. Community and Individual

I want to take up three aspects of the Reformation that, owing to our reliance on theology, we may not have sufficiently drawn upon in the typologies that over decades we have presented to our classes. The first of these aspects is the interplay between community and individual. In preparing *The Reformation of Ritual*, I noticed that the liturgies prepared in the Southwest of the Holy Roman Empire preferred a communal setting for worship and the sacraments. I shall use the examples of baptism and the Eucharist.

Throughout the sixteenth century Lutheran baptism was permitted to go on being a private affair involving infant, godparents, and infant<sup>2</sup>. To be sure, the Wittenberg Reformer looked kindly on the presence and the prayers of others when a baby was christened, but neither was required. By contrast, in the German-speaking Southwest, the heartland of communal impulses, Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampadius, Martin Bucer, and, later, John Calvin and his followers made communal baptism obligatory. The sacrament was to occur exclusively before the gathered congregation. Members of the community were not only observers, but they were expected to express their cares and concerns for the child to God in the form of their prayers and their resolve to share in the task of rearing a godly young person into an upright citizen. These Reformers would have agreed with that African proverb, adopted by Hillary Clinton as the title of her book, „It takes a village to raise a child.“

<sup>2</sup> Most of the material on baptism is drawn from my unpublished paper, „Suffer the Little Children to Come unto Me’: Baptism, the Body of Christ, and the Community, presented in German in March 1998 at the Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen, at a conference on the period immediately following birth; and in English in September 1998, at the Institute of Sacred Music, Yale Divinity School, Yale University, New Haven. Just published as „Suffer the little children to come unto me and forbid them not’: The Social Location of Baptism in Early Modern Germany, in: Robert J. Bast and Andrew C. Gow (eds.), *Continuity and Change, the Harvest of Late-Medieval and Reformation History: Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday* (Leiden 2000) 359–78.

Further, the Southwest Reformers insisted that the fleshly progenitors of the baptisands, the babies' fathers, be present at their children's induction into the Christian community. Although they retained the ancient practice of godparents as those who actually held the babies and received them again after the application of water, their enforcement of the fathers' participation showed their recognition that paternal oversight, because it was the most constant and intimate, was essential to attaining the goal of the righteous Christian young person. In two important respects, then, the Southwestern Reformers acted out in the liturgy their conviction that baptism is the engraftment of the infant into the Body of Christ, which is to say, into the Christian collectivity – the familial group and the assembly of those who lived in the same parish. In Lutheran territories, only gradually and partially were fathers admitted to their offspring's baptismal ceremonies, and then not everywhere. Well past the boundaries of the Reformation era, it remained possible for midwives to hasten babies off to church for an abbreviated and private christening.

Similarly, in the Lord's Supper, the people met their Lord as a group. This was so more pronouncedly in the Southwest. I assert this despite the recognition that each person, North and South, had the duty to understand, to examine his or her conscience, to be thankful, to submit. Nevertheless, there is a collective context, even a communal emphasis in the Southwest, that warrants our notice. In the new, more disciplinary setting, the laity *must* be present at Communion. They must now sit in their serrate rows. They move in unison, they sing in unison – or in Zurich they do not sing. They are duty-bound to partake of the sacrament when it is offered; they may not demur. The implication of this pattern is that Christians encounter their Maker in communal groupings. The ebb and flux of the late medieval sanctuary is a thing of the past; the individual decision about when and to what degree to comply with one's confessor's instructions is gone. A certain worldly free will has departed with that element of human participation in decisions affecting salvation. Auricular and even congregational confession having often been eliminated, the individual is integrated into a communal mass whose differentiating feature is chiefly the status of each member in the community, a worldly determinant based on wealth, occupation, gender, age, and marital status. The individual is judged by his external conformity to the imposed norm. A degree of popular identification of the self as part of a communal whole may well have been the goal of religious leaders, but its success is beyond the scope of this study. One could hardly feel a part of a group inside the church if it did not correspond to and was not reinforced by a sense of solidarity outside the church. Whether or not this was or could be so varied infinitely with specific circumstances. One can hardly look at the structure of the Mass or any other observance and make an assertion concerning every participant's sense of identity<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> I am obviously referring here to *John Bossy*, *The Mass As a Social Institution 1200–1700*, in: *Past and Present* 100 (August 1983) 29–61, in which the author takes the Mass as signifying and consolidating community. I greatly admire this essay, which creates a clever model that

Within Lutheranism, the disciplinary norm does loom ever larger as the sixteenth century wears on. But here at least the pastor and each single parishioner meet in the confessional to become acquainted. Ideally, in this setting, each person's unique personality and familiarity with doctrine becomes better known to the spiritual advisor than might have been the case without confession. In some sense, the individual is more prominent in the northern – the Lutheran – model. Further, it appears to have been easier for the defiant and the merely lax to avoid Communion. Very often in Lutheran ritual formulae, those who desire *Abendmahl* are invited to come forward; after they partake they may be seated temporarily in the choir, if any, of the church, separated from the main body of worshippers.

It is hard to say just when and to what extent the Weberian concept of „ascetic individualism“ might be applicable in Calvinist circles<sup>4</sup>. Certainly it is not in those years when Reformed leaders exerted themselves to subdue and discipline every person in their care. The people were *not* ascetic; in addition to their indifference to teachings, that was precisely the problem from the clerical point of view<sup>5</sup>. They had not internalized the official values of their creed. This is surely why Weber began with Puritanism, which is „second-phase“ Calvinism, that is, the phase within which the faithful more generally adopted the world view of their spiritual guides.

In both North and South, principles of community and individualism engaged in a counterpoint with each other. Scholars such as Andrew Pettegree have argued that the Reformed faith was highly individualistic, placing „a premium on personal salvation and encourag[ing] a certain inward-looking quality“<sup>6</sup>. This exam-

appeals to reason. But whether or not Bossy's theory was borne out in practice depends on other factors bolstering or hindering the commonality. *Susan C. Karant-Nunn*, *The Post-Reformation Lutheran Mass, a Communal Experience?*, unpublished paper presented at the meetings of the Society for Reformation Research (St. Louis, Missouri October 1996).

<sup>4</sup> *Max Weber*, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by *Talcott Parsons* (New York 1958) esp. chap. 5, *Asceticism and the Spirit of Capitalism*, 155–83. For a recent critique, see *Robert S. Duplessis*, *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe* (New Approaches to European History 10, Cambridge/Engl., New York 1997) 134–36.

<sup>5</sup> Apropos of marriage and sexuality, see *Heinz Schilling*, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, in: *Paolo Prodi* (ed.), *Treue und Eid: Treueformel, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Schriften des Historischen Kollegs 28, Munich 1993) 199–235; a somewhat altered version of which appears as „Reform and Supervision of Family Life in Germany and the Netherlands“, in: *Raymond A. Mentzer* (ed.), *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition* (Sixteenth Century Essays and Studies 32, Kirksville, Mo. 1994) 15–61. In the same volume, see also *Michael F. Graham*, *Social Discipline in Scotland, 1560–1610*, 129–57. *Charles H. Parker* touches on some of the same generational issues in „Two Generations of Discipline: Moral Reform in Delft before and after the Synod of Dort“, (forthcoming in *Archive for Reformation History*, probably 2001).

<sup>6</sup> *Andrew Pettegree*, *Confessionalization in North Western Europe*, in: *Joachim Bahlcke*, *Arno Strohmeyer* (eds.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7, Stuttgart 1999) 105–120, here at 120.

ination of conscience, however, is as pronounced in Lutheranism as in denominations descended from Calvinism. In the latter instance, only the successful inculcation of guilt concerning one's misdeeds could produce such self-scrutiny. That inculcation was the intention of Reformed preaching, but we cannot say to what degree its hearers internalized the message.

Creeds did present contradictions. These may be seen especially starkly in relation to death. Calvinism, for all its stress upon Christians in the aggregate, cut off each member at the moment of death, interring her or him hastily, without ceremony, and striving to suppress all public and even all less-than-moderate private grieving. The theological precept of the invisible church made up of the living and dead faithful gives legitimacy in the sign language of practice exclusively to the living. In the meantime, even though the cemeteries, those „little beds of rest“, had been relegated to the periphery, Lutherans ceremonially accompanied their loved ones off to the sleep of those who awaited the Last Judgment. The dead were inaccessible but not eliminated from the personal discourse of their living relatives. In his writings Luther placed greater emphasis than Calvin did upon the duty to love and serve one's neighbor. It would be of interest to know whether the Wittenberg Reformer's personal inclination bore fruit within those areas that owed him nominal allegiance and whether in this sense, too, Lutheranism expressed its own kind of attraction toward community. Nevertheless, Reformed parishes are equally famous for the institutions of social relief that they established. Perhaps I am quibbling here about the qualities of mercy – whose motive was more compassion and whose more communal duty – than about the results, which were practically the same.

## II. Emotion

Emotion strikes some of us as the topic of the hour, and yet nearly a century ago Weber perceived the emotional differences between Calvinism and Lutheranism<sup>7</sup>. Emotion, however, is not all of one kind or degree; and to claim for the Reformed faith an indifference to or the total suppression of emotion, as Weber did, is highly inaccurate<sup>8</sup>. We can begin to sort out the differences of type if we include the ‚signs‘ as well as official precepts.

It is initially true that the entire spectrum of European Protestantism ended affective piety as an ideal<sup>9</sup>. At the intellectual level, much of the theologians' discussion focuses on Catholic ritual artefacts as idolatrous, as fostering the belief that in their own right they possess divine potency of which even ordinary wor-

<sup>7</sup> Weber, *Protestant Ethic* 112–14, 123, 138–40.

<sup>8</sup> *Ibid.* 123.

<sup>9</sup> On this subject, see my recent essay, which looks chiefly at Lutheranism, ‚Gedanken, Herz und Sinn‘: Die Unterdrückung der religiösen Emotionen, in: Bernhard Jussen, Craig M. Koslofsky (eds.), *Kulturelle Reformation* (Göttingen 1999) 65–90.

shippers can avail themselves. There are other, possibly subliminal, messages. I shall not dwell here on the significance of removing virtually all images of women, in stereotype more inclined to emotion than men, from the sanctuary. We must note them in passing nonetheless. Overall, the changes in decoration signal calm, order, and the undelegated supremacy of the Deity.

Unable to build new churches that might have conveyed in their shape precisely what the Reformers desired, Zwingli and then, more thoroughly, Calvin re-oriented their sanctuaries. Unaware of architectural semiotics as represented today by A. J. Greimas and his school, they followed conviction and instinct<sup>10</sup>. Spectacularly absent were the moving portrayals of the Man of Sorrows and the grisly agonies of the myriad saints. Not only did these Reformers remove every image and concrete symbol of divinity, but they whitewashed the interiors. Industrial psychologists today can tell us just what monochromatic design means and which hues are likely to rouse and which to pacify. There were no objects to catch the attention other than the deliberately intruding, visually unavoidable pulpit. Occasionally a word-painting, usually of the Ten Commandments, was allowed in a Reformed sanctuary<sup>11</sup>. These arrangements appealed to thought rather than feeling. In addition, the removal of the altar to one side wall of the sacral space and the blocking off of the old altar's stead, not only sought to eliminate „superstitious“ attention to the previously powerful site of the Mass, but it enjoined parishioners to reflect on nothing other than the meaning of the atonement. The German word *Andacht*, which is usually translated as *devotion* in English, in Calvinist churches was sent back to its roots: *thinking about* or *reflecting upon*. There were no longer various types of devotion from among which a Christian could choose.

Luther, too, formally taught that the Catholic Mass was an abomination (*greuel*) filled with idolatrous and superstitious elements. Lutheran sanctuaries were cleansed of most saints' icons with all their power to arouse. Crucifixes may have remained but were gradually transformed until they conformed, many of

<sup>10</sup> By A. J. Greimas, among others, *Sémantique structurale* (Paris 1966, 1986), trans. as *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, trans. by D. McDowell, R. Schleiffer, A. Velie (Lincoln, Neb. 1983); M. Hammad, *Espaces didactiques: analyse et conception*, in: *Actes Sémiotiques. Le Bulletin 2*, 7 (1979) 30–32; *L'espace comme sémiotique syncrétique*, in: *Actes Sémiotiques. Le Bulletin 6*, 27 (1983) 26–30; *Rituels sacrés/rituels profanes. Usages signifiants de l'espace*, in: *Espace. Construction et signification. Sémiotique de l'architecture* (Paris 1984) 215–40; by Gerrard Lukken, *Semiotische analyse van de nuwelijkssluiting in het post-tridentijnse Rituale Romanum*, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek 5* (1989) 275–99; *Die architektonischen Dimensionen des Rituals*, in: *Liturgisches Jahrbuch 39* (1989) 19–36; *Les transformations du rôle du peuple: la contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie*, in: C. Caspers and M. Schneiders (eds.), *Omnes Circumstantes. Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy* (Kampen 1990) 15–30; *idem with Mark Searle, Semiotics and Church Architecture: Applying the Semiotics of A. J. Greimas and the Paris School to the Analysis of Church Buildings* (Kampen, The Netherlands 1993).

<sup>11</sup> Joseph Koerner has shown that these sometimes appeared in Lutheran churches as well: „Quotes in Images and Images in Quotes: Pictures for Luther's Reformation“, paper presented at the first international conference of *Frühe Neuzeit Interdisziplinär*, Duke University, April 22, 1995.

them, with the model provided by Lucas Cranach in the predella in the Wittenberg City Church. Here Christ no longer manifests His torment or bleeds profusely. His body hangs limp, for He is dead, and His task of atonement is accomplished. Luther is depicted as pointing this out to the calm ranks of citizens, separated by gender. They listen, they comprehend, but they do not outwardly react. *Andacht* is not in any respect perceptible but is internalized. It is an attitude characterized by thankfulness and peace. These may be seen as emotions, but they are calm ones.

Nevertheless, as I have pointed out in my book, Luther and his followers allowed other, contrasting signals to remain in place. Most rousing of all was, of course, the Real Presence of the Son of God that coexisted with the bread and the wine in the eucharistic meal. Even without transubstantiation, ingesting the true body and blood of Christ is a moving experience for the devout, little different from that of the Catholic laity. If the priest did not effect a miracle, one occurred somewhere in proximity to the old and potent altar nonetheless. In addition, approved images of all kinds remained, organs and choirboys accompanied the people and added, in the course of the century, ever more complicated *figuralmusik* to the divine service. Clerical vestments underwent an initial simplification, but in some Lutheran parishes, more decorative ones were retained, brought out again in the baroque-tending later sixteenth century, and were even replaced as they wore out. All of these lent the possibility of arousal of the senses to the act of worship, in distinct continuity with Catholic practice.

One of the places in which we can view differences in approaches to religious emotions is in sermons on the Passion of Christ. Although all groups that we label as Protestant officially eradicated the late medieval model of affective piety, every preacher took a somewhat different tack in his own sermons. We can identify tendencies associated with the categories that are familiar to us. Within Counter-Reformation Catholicism, continuity is an overwhelming feature, and yet there are alterations – which, however, cannot be the subject of today's presentation<sup>12</sup>. Lutheran and Calvinist preachers were indignant about the content of Catholic oratory. One feature to which they objected was the effort of Catholic homiletics to cause profound feeling in their listeners. In a volume of Passion sermons by Urbanus Rhegius, Johann Kymeus, Johannes Bugenhagen, and Martin Luther, published in Wittenberg in 1539 and 1540, Kymeus observed disparagingly:

It was the final goal of those who preached the Passion [to consider] how one could move the people to crying, to howling, and to lamenting over the unkind Jews and hard-hearted people who took the life of Christ, God's Son. But the recognition of sin and faith, which one ought chiefly by means of the Passion to bring about, this remained behind.

(„Vnd ist also der endlich scopus gewesen, wenn man vns die Passion gepredigt hat, wie man das volck bewegen möchte, zu weinen, zu heulen, vnd zu klagen vber die vngütigen Jüden, vnd hartselige völker, so Christum, Gottes Son erwürget haben, Das erkenntnis aber, der sün-

<sup>12</sup> See the excellent article by Donna Spivey Ellington, *Impassioned Mother or Passive Icon: The Virgin's Role in Late Medieval and Early Modern Passion Sermons*, in: *Renaissance Quarterly* 48, 2 (summer 1995) 227–61.

den, vnd glaube, die man fürnemlich mit der Passion zu wegen bringen solt, sind da hinden geblieben.“<sup>13</sup>

The man judged to be the best preacher was he who could moved his hearers to the greatest weeping and crying<sup>14</sup>. Kymeus went on contrasting former and evangelical propriety in his remarks about behavior toward crucifixes:

Up until now we have held the wooden cross of Christ in great honor. We have had it rendered in silver and gold, bent the knee before it, [and] greeted it as the one comfort, as the song, „O crux aue, etc.“ demonstrates. But from now on we must look to the proper cross of Christ, which is all the adversity and hardship that God lays upon each human being in his estate and calling. In this cross is our salvation and our comfort... Why should we not only disregard this proper cross but trample it underfoot and practice idolatry with a [piece of] wood...?

(„Wir haben bis anher, das höltzern Creutz Christi, inn grossen ehren gehalten, habbens jnn silber vnd gold verfasset, die knye dafür gebeuget, vnd solchs fur den einigen trost gegrüset, wie der gesang O crux aue etc. ausweiset. Wir müssen vns aber hie nach dem rechten Creutz Christi vmsehen, welchs ist alle widerwertigkeit vnd mühseligkeit so Gott einem jglichen menschen jnn seinem stand vnd beruff auffleget. An diesem Creutz ist heil vnd trost... Warumb solten wir denn das recht Creutz Christi, so gar nicht achten, ja mit füssen treten, vnd mit einem holtz, Abgötterey treiben...?“<sup>15</sup>)

Luther suspended the Catholic practice of preaching long and loudly during Lent and especially Holy Week on the minutiae of Christ's suffering. Nonetheless, some Lutheran preachers were occasionally tempted to fall back into the older ways – possibly because of rhetorical standards that urged them to appeal to the affect of their hearers. For devout men at their task of conveying this painful part of Christ's life to ordinary folk, this was in any case hard to resist. Johannes Brenz waxes detailed and lyrical in describing Jesus's despair as he cries out, „My God, my God, why hast Thou forsaken me?“ We may believe that Brenz suffers with his Lord<sup>16</sup>. Still, he manages repeatedly to call attention back to the underlying significance of Christ's torment:

... We should ever wish, and continually cry out in our hearts, that His blood – that is, the merit of the blood of Christ – may come down upon us and our children.

(„...Wir sollen vns wünschen, vnnnd stetigs von hertzen schreyen, das sein blut, das ist der verdienst des bluts Christi, komme vber vns vnnnd vnsere kinder.“)<sup>17</sup>

Later in the century, Martin Chemnitz, Superintendent in Braunschweig, finds it even more difficult to restrain his impulse to depict and analyze every aspect of Christ's ordeal. In his immense book of Passion sermons, of course he recognizes the fundamental reason for the Savior's death, and repeatedly calls attention to it:

<sup>13</sup> *Passional Buch. Vom Leiden vnd Aufferstehung vnsers Herrn Jhesu Christi...* (Wittenberg 1540) fol. x.

<sup>14</sup> *Ibid.* fol. xxiii.

<sup>15</sup> *Ibid.* fol. xxv.

<sup>16</sup> *Johann Brenz* [sic], *Passio Vnsers Herren Jesu Christi leyden vnd sterben, nach Hystorischer beschreybung der vier Euangelisten...* (Nuremberg 1551) Ddv.

<sup>17</sup> *Ibid.* fol. Ccv.

... The story of the Passion is so assiduously described by the Holy Spirit, and God has the same [story] preached and presented by his servants, so that as a result such devotion [*Andacht*] may be ignited in us that from this account we learn to recognize the seriousness of God concerning sin and flee from it [sin]; and in addition that we learn to observe and acknowledge God's unspeakable love for us poor humans.

(„... Die Historia der Passion vom heiligen Geist so fleissig beschrieben ist, vnd dieselbe vns Gott durch seine diener lest predigen vnd fürtragen, das daraus solche andacht in vns müge angezündet werden, wir aus dieser historien den ernst Gottes wieder die sünde, lernen erkennen, vnd die sünde fliehen, auch daneben hiebey die vnaussprechliche liebe Gottes gegen vns arme Menschen lernen betrachten vnd erkennen.“)<sup>18</sup>

At the same time, Chemnitz does not spare his audiences the version of Judas's suicide that has the traitor's intestines spill out upon the ground, a particularly dishonorable occurrence<sup>19</sup>. In this respect, then, Chemnitz has reverted to the late medieval style of reciting every shift and nuance of Christ's torment, enhancing its interest by incorporating popular prejudices.

The tone and the content of John Calvin's own Passion sermons are remarkably different. Amazingly, the preacher speaks hardly at all about the suffering Christ. He alludes to every phase of the well-known events in order to impress upon the individual Christian his or her profound sinfulness. Whereas Catholic and Lutheran homileticians had always sought to accomplish this, they proceeded indirectly. They drew attention to the Savior's agony in each of its parts and then attempted to persuade their audiences of their personal responsibility for it. Calvin very nearly dispenses with the first step and concentrates on the second. In varied and colorful language, he recites humankind's utter worthlessness. Human affections are such that no one can raise a finger without provoking God's anger. God pronounces that people are totally perverse and from the cradle on, all that they are able to accomplish is vanity. Little children, too, are serpents, full of venom, malice, and disdain<sup>20</sup>. He uses the episodes about Judas's betrayal of Christ and Peter's cutting off the servant's ear to point out that „all of us are not only disfigured by our sins but full of infection and abominable“. If we are not called to grace, then there is no hope for us<sup>21</sup>.

It would be incorrect to see in Calvin's treatment no effort to arouse feeling. Clearly he desires all those within his spiritual care to be filled with a sense of their contamination, their worthlessness, and the displeasure, even the anger, that they continually cause their heavenly Father. He wishes Christians to come to deep regret, acknowledging all their faults. This form of emotion is turned in against the self. It is also highly individual. The irony of the Reformed pattern is that it places Christians in a collective ritual setting but isolates them before God. Here once

<sup>18</sup> *Martin Chemnitz*, *Historia Der Passion vnsers lieben HERRN vnd Heylands Jesu Christi...*, comp. Melchior Newkirchen (1591) 212.

<sup>19</sup> *Ibid.* part 4, p. 8.

<sup>20</sup> In preparing these remarks, I have used *Jean Calvin*, *Plusieurs Sermons de Iejan Calvin touchant la Diuinite, humanite, et natiuite de nostre Seigneur Iesus Christi...* (1558). Pp. 28-267 are Calvin's sermons on the Passion; here at 47-48.

<sup>21</sup> *Ibid.* 119.

again, a study of the sign language of liturgy and architecture cannot fully expose the paradox of Calvinist clerical persuasion: it is at once aggregative and individuating; it suppresses outward expressions of affect but strives to concentrate self-condemnation in each single Christian – and such deprecation is based in emotion. Luther and his followers, in contrast, by leaving in place the possibility of the observer's establishing sympathy with Christ in his suffering, tacitly allow the devout to draw upon a mitigating bond with their Savior<sup>22</sup>. To feel along with Christ is already to start on the path to forgiveness. Christ may truly then serve the individual as an ally. Within Calvinism the fundamental opposition between God and man cannot be bridged.

### III. The Location of the Divine

We may look upon the sixteenth and seventeenth centuries as an age in which reform-minded Catholics, Lutherans, and Calvinists all campaigned against „superstition“. Yet what Counter-Reformation ecclesiastics meant by the term was in one central respect different from what Protestant leaders meant by it. Although nearly all religious authorities tended to concentrate divine power in the God-head, Catholicism left in place a more diffuse divinity – that is, a God content to distribute his power, and especially *access* to it, to an array of men (the clergy), objects, and places, even those available to the laity. God remained fundamentally present and approachable in the world, even if in delegated form. Catholic authorities did unquestionably try to wrest away from laypeople their earlier self-perceived capacity to manipulate the Deity by means of substances and formulae<sup>23</sup>. Clerical approval had to be sought more and more often and was probably less frequently forthcoming. The mediative role of those who were ordained underwent reinforcement and became more exclusive than earlier.

Luther and Calvin would surely have agreed that doctrinally they returned God to his proper place as sole Lord and Master of the universe. As they saw the cosmos, God did not confer His power upon mortals. Not only was the age of miracles past, but no mortal of whatever station could, through deeds or even

<sup>22</sup> We need to know a great deal more about Calvin's followers as preachers than we presently do. I had thought that my difficulty in finding Calvinist Passion sermons was simply the result of my searching mainly in northern Germany. Professor Bernard Roussel has communicated to me personally that in fact, in the Huguenot world, sermons were seldom published. This stands in the starkest contrast with germanophone regions, where, during the second half of the sixteenth century the printed sermon emerged as a dominant devotional and literary form. I would tentatively ask, then, whether the Calvinist abhorrence of idolatry did not extend even to the nonbiblical, nontheological book. The answer to this question will become clearer as Andrew Pettegree publishes his catalogues of French religious books of the sixteenth century.

<sup>23</sup> See Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700* (Washington, D. C. 1999) 19.

states of mind, extract concessions from the Divinity. God did not negotiate; God did not compromise. As a consequence, every strand of belief that God might be influenced by human endeavor or imprecation *ipso facto* constituted superstition in that it usurped His exclusive might in shaping and deciding. Not even God's own instruments, the clergy, possessed superhuman authority; they remained fully men, vulnerable to sin, bearing no indelible mark upon their souls.

Despite these Reformers' theological resemblance to one another, and despite the very similar campaigns of their agents, consistories, and visitation committees, to impose their view that God alone was powerful and did not lend His might, the semiotic evidence suggests differences in their conceptions of God's accessibility. Luther's desire to spare weak consciences by leaving in place, and by permitting others to retain at will, whatever did not contradict his fundamental precepts, meant that the common worshipper could find much continuity in the local sanctuary. The church interior was as distinct from most people's everyday environment as it had been under Catholicism. Some paintings and statues (regardless that their content now had to be biblically attested), colored glass, high altars, wall hangings, candles, vestments, crucifixes, Latin, and, finally, the Real Presence of Christ in the Lord's Supper all conveyed to the laity that God was among them. He was not remote. In the specially crafted Host He was still tangible, edible. Thus, he was not exclusively spiritual. Small wonder that people still sneaked bits of the Host or baptismal water out of the church! All the signs indicated to them that these, like other accoutrements of the divine service, continued to wield apotropaic power. God still dwelled among men and lent His strength to their causes.

The Calvinist sanctuary bespoke a revolution. The physical shape of this revolution is well known to all of us. I would concentrate for the present purpose upon what the decorative cleansing represented to parishioners. One cannot be certain of their interpretations, to be sure, but the sign language bore no continuous relation to that which had preceded it. Every traditional emblem of the sacred was gone, including the Communion wafer, which was replaced with plain table bread. Who would attribute curative powers to that too, too familiar victual?

What did remain in nearly every parish was the late-Gothic church, which could not simply be razed and replaced. Blocking up the old altarstead was an effort to relegate every idolatrous supposition that this site itself held out the divine to believers. Lee Palmer Wandel has suggested that in the unavoidable interplay of light through the old, if now uniformly colorless, windows, Calvin and those who came after him detected God's presence. She finds that „light is ... at the center for Calvin in his formulation of the nature and functioning of God's self-revelation: natural light is that most pervasive representation of God's glory; human understanding is *illuminated* by God's revelation“<sup>24</sup>. To her mind, light as an aspect of nature is able to convey God's physical presence. I am inclined to regard light as a

<sup>24</sup> Lee Palmer Wandel, *Setting the Eucharist: The Articulation of 'Presence' in Lutheran and Reformed Churches*, presented at the meetings of the Sixteenth Century Studies Conference (October 1996) ms. p. 9.

metaphor of greater significance to men familiar with Neoplatonism than to ordinary people for whom prior practice and accumulated world view probably drew them to regard light alone as proof of God's physical *absence*. In case daylight conveyed God's presence to some simple parishioners, it also rendered Him spiritual and intangible. God was now ethereal, soaring above and about the scene of worship but beyond human manipulation. God gave signs by means of light: the star of Bethlehem, comets. People took heed in moods of wonderment or anxiety; light acted upon them, but they could not reach out and grasp it, much less control it. Within the Reformed creed, God was a Spirit, and they that worshipped Him had to worship Him in spirit. The intellectually informed and the mystically inclined could come to terms with a wholly spiritual Deity; the popular culture of the day strongly hints that most people could not. They required crutches, and these neither Calvin nor his disciples and successors were willing to concede to them.

The Genevan consistory records, now being published, indicate that intense supervision and discipline were principal means by which the Reformed church bolstered its abstraction of the divine<sup>25</sup>. It is not illogical that a creed should have arisen in this period of emerging absolutism that separated God ever more completely from those who believed in Him – a creed that required worship, self-deprecation, and obedience and within which God could and did withhold salvation according to his inscrutable will. *Worship* as an activity and state of mind depends upon those underlings who carry it out and the Deity to whom it is directed; the word connotes a chasm in status between the two parties. Within Lutheranism, by contrast, mortals interact with their heavenly father in a mundane context. Despite His potential for wrath, God is an approachable counselor, even a loving Father. In addition, the relations between God and His children evolve in a humanly comprehensible manner, as when any two well-acquainted parties speak to one another regularly. God may be supreme, but He is willing to stoop down to the level of His earth-bound progeny and look them in the eye; He regards them *individually*. Calvin's God is over all the world; Luther's is still within it.

#### IV. Conclusions

These perorations hardly delineate, in the end, radically new patterns of religious practice, and certainly none that are not partly reflected in theological discourse. Looking at other kinds of evidence, however, lends us greater authority with which to sustain our categorizations; and it may reveal inner contradictions not otherwise visible. Especially Calvinism sends out mixed signals concerning the location of the individual before God. He or she is both inscribed within an em-

<sup>25</sup> Only the first volume, covering the years 1542–1544, has so far appeared: *Thomas A. Lambert, Isabelle M. Watt, Robert M. Kingdom, Jeffrey R. Watt* (eds.), *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* (Travaux d'humanisme et Renaissance 305, Geneva 1996).

phatically communal setting and starkly alone before God, standing on the brink of that abyss that William Bouwsma has made more evident to us<sup>26</sup>. Simultaneously, using additional sources, we may see a greater stress within Lutheranism upon the living out of the collective Christian life with God's ongoing assistance, and at the same time a more institutionalized scrutiny of every person's soul in the confessional. Discipline is surely the byword of the day, but it is not all of one stripe and flavor. What each of these major creeds contributes, in the end, to the rise of Western individualism requires more study<sup>27</sup>. It is surely premature to conclude that Calvin fostered sterner examination of conscience and Luther showed the way to Pietist mysticism. If we add practice to theology, we see that each of these emerging denominations offered its adherents an array of signals and thereby various choices. What may ultimately result from any founder's precepts the historian cannot foresee.

<sup>26</sup> William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York, Oxford 1988) esp. 131–88.

<sup>27</sup> I find it curious that *Richard van Dülmen* does not take up Calvinism in his „Die Entdeckung des Individuums“ 1500–1800 (Frankfurt a.M. 1997).



Tom Scott

## The Reformation and Modern Political Economy: Luther and Gaismair compared\*

In a fragment of the original notebooks for the *Critique of Political Economy* of 1858, known as the *Grundrisse*, Karl Marx referred in passing to Martin Luther as „the oldest German political economist“<sup>1</sup>. His remark was based upon Luther’s observation in *On Trade and Usury* (1524): „Das kann man nicht leugnen, dass Kaufen und Verkaufen ein nötig Ding ist, das man nicht entberren und wol christlich brauchen kann...“, in other words, that production for exchange alongside production purely for consumption was a necessary feature of human life. In doing so, Marx sacrificed accuracy to apophthegm: while his verdict may possibly hold true for the German lands themselves, it ignores the decisive contribution of medieval scholastic writers, principally though not exclusively in Italy, to the development of economic thought<sup>2</sup>. For the subsequent historiography of the German Reformation, however, Marx’s description of Luther has had particularly unfortunate consequences. In the first place, it has subjected Marxist economists and historians to the compulsion to construct an unbroken and dialectically ineluctable tradition stretching from Luther’s initial attack on the feudal Catholic church and his objective embodiment of the interests of an emerging bourgeoisie to modern free-market economies under capitalism. In the second, it has encouraged non-Marxists either to ignore the contribution of the German Reformation in general and Luther in particular to modern political economy, or else to reaffirm Luther’s essentially theological concern with social and economic issues which by definition precluded him from analyzing, let alone understanding, the profound transformations of his own day in their own terms.

\* The text presents a revised version of the lecture delivered in Munich. For critical and helpful comments I am grateful to Peter Blickle, Tom Brady, Erik Midelfort, and Manfred Schulze.

<sup>1</sup> Karl Marx, *Grundrisse* (Berlin 1953) 891. The quotation is part of the fragments of the original text of „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, which are not included in the English translation (Harmondsworth 1973).

<sup>2</sup> Cf. the contributions of Raymond de Roover, *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. Ed. Julius Kirshner (Chicago, London 1974).

Instead, the debate among non-Marxists over the links between Protestantism and capitalism has followed other, well-trodden paths, which led attention away from the issues of the early Reformation in the German-speaking lands to the later history of international Protestantism in the guise of Calvinism and the Puritans of England and North America. Apart from over-ingenious exegesis of Luther's concept of calling or vocation (*Beruf*), the pioneers of this scholarly tradition – Max Weber and Ernst Troeltsch – marginalized the role of German Protestantism (by which they essentially meant Lutheranism) in the history of bourgeois liberty, or else regarded its contribution as reactionary. Yet there are, I believe, good reasons to look afresh at the German Reformers' treatment of social and economic issues: both to see whether there are connections to be made between the Reformers' own concerns and the policies adopted by the German princely territories before the age of classical economics, that is to say, the doctrines known as mercantilism or, in its German variant, cameralism; and to examine whether the Reformers' response to the economic dislocations of their day was purely conventional or displayed insight into the causes and trajectory of those transformations.

It is self-evident that the early Reformers, both clerical and lay, interpreted the world in the light of Scripture. The message of the Gospel – good neighbourliness, brotherly love, sharing one's goods, caring for the poor – may be seen as the theological-ethical equivalent of the medieval maxims of *auskömmliche*, *bürgerliche*, or *ziemliche Nahrung*, terms which do not translate precisely into English, but which see man's end in the satisfaction of immediate needs, production for consumption, and the principle of self-sufficiency, rather than in exchange, accumulation, or the search for profit<sup>3</sup>. Those Reformers who gave concrete expression to their vision of the Christian commonweal looked back, almost without exception, to a primarily agrarian world of small communities living by the sweat of their own brow, tilling the soil in communion with nature. In such a society handicrafts played a subordinate role, commerce or exchange was restricted to necessities, money was sterile, as Aristotle and the Church fathers had taught, and the profit-motive was unknown. Allied to the strong undercurrent of autarky was frequently a streak of moral rigorism, the whole informed by strains of administrative rationalism characteristic of the Renaissance.

The contradictions in such a harmonizing picture need hardly be spelled out. The lessons to be drawn from the Gospel were not clear-cut. Only a minority, the Anabaptists (and not even all of them), fully embraced the common ownership of goods, although the principle of brotherly love might seem to enjoin it. This question became acute during the Peasants' War, in which the vocal and unmistakable protests of tenants with revocable leases at the rapacity of their feudal lords must be set against the threat to their livelihood as family groups which proposals to appropriate farms and collectivize agriculture, voiced by certain radicals, ostensibly

<sup>3</sup> Cf. Renate Blickle, *Nahrung und Eigentum als Kategorien in der ständischen Gesellschaft*, in: Winfried Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und Mobilität* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12, Munich 1988) 73–93.

posed<sup>4</sup>. How social relations in the Reformers' rural arcadia were to be configured – where the balance between individual property rights and collective-communal obligations was to be struck – was left unanswered.

I propose to pursue these issues by comparing the economic thought of Martin Luther and Michael Gaismair. The comparison is less *outré* than it might appear. It may reveal significant congruences as well as contrasts between the vision of the supreme clerical Reformer of Evangelical Protestantism and that of the exponent of a radical Christian Utopia directly influenced by the Reformed Protestant tradition of Zwingli and his followers in southern Germany.

The comparison gains piquancy, moreover, because Luther and Gaismair came from remarkably similar backgrounds, and lived and worked in landscapes undergoing profound economic and social transformation in the early sixteenth century, areas stamped by the rise of large-scale mining enterprises. Both men were acutely alive to these changes (even if they viewed them with apprehension), but each sought to work out his response to the changes rather than ignore them.

My argument, therefore, attempts to go beyond *both* the outworn distinction between the subjective intentions and objective consequences of their thinking, once so beloved of East German Marxists, *and* the banal recognition that Luther and Gaismair, in common with all other Reformers, were hostile to the manifestations of early capitalism. Rather, I am concerned to discover how far Luther and Gaismair understood the underlying mechanisms of the market and of capital accumulation. My procedure is to begin by exploring the remarkable similarities in Luther's and Gaismair's backgrounds, before analyzing certain important strands in their thought, and finally setting their thought in a broader conceptual framework.

## I.

Both men were natives of regions which were experiencing the impact of major capital investment in mining and smelting precious and base metal ores by large business enterprises who used their financial clout to monopolize both production and distribution: Luther in Saxony, which on its southern border with Bohe-

<sup>4</sup> Cf. the essays by *James Stayer* and *Marion Kobelt-Groch*, in: *Hans-Jürgen Goertz* (ed.), *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute* (Munich 1984); *James M. Stayer*, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (McGill-Queen's Studies in the History of Religion 6, Montreal, Kingston, Ont., London, Ont., Buffalo, NY 1991). Whether Thomas Müntzer's famous dictum, extracted under torture, *omnia sunt communia*, amounts to a demand for the complete abolition of private property has been questioned by *Tom Scott*, *Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation* (Houndmills, London 1989) 170 ff., and by *Frank Ganseuer*, *Der Staat des „gemeinen Mannes“*. Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg (Europäische Hochschulschriften, Series III 228, Frankfurt a. M., Bern, New York 1985) 84–90.

mia had extensive reserves of silver, together with the copper and lead commonly found in argentiferous rock, as well as copper ore from the copper-shale fields of the county of Mansfeld in northern Thuringia; Gaismair in Tirol, where northern Tirol contained the richest silver mines in western Europe with their centre in Schwaz, alongside considerable deposits of salt in saliferous rock around Hall, Hallein and Reichenhall, while South Tirol, over the Brenner, held resources of silver but more particularly of lead glance (galena), used in the smelting of silver ore.

Tom Brady has spoken of Luther as the child of a „transition zone between the older, more rooted societies of western and southern Germany and the classic colonial lands of the German East“, who grew up in a „relatively fluid society, a Saxony poised between its colonial past and its future plunge into the ‚New Serfdom‘ and absolutism“, with the assumption that these circumstances coloured his thinking on politics and society<sup>5</sup>. But Gaismair, too, was the child of a frontier area, with Tirol as the main landborne artery of trade from Italy and the Mediterranean to the lands north of the Alps, its ethnically German population marching with Italian-speakers to the south, but intermingled under the jurisdiction of the Austrian Habsburgs, and the bishops of Brixen/Bressanone and Trent, and abutting the Venetian *terraferma*, where Gaismair sought refuge in exile.

Although Tirol was more obviously a commercial crossroads than Saxony, both regions had fully commercialized economies quite apart from their mining industries. By the sixteenth century Saxony was a major cultivator of the dyeplant woad, grown in the district surrounding Erfurt, which thrived in symbiosis with a burgeoning textile sector, producing mostly linen, but also woollen cloth on its eastern border with Lusatia. Its rural economy was penetrated by the putting-out system, the principal manifestation of early capitalism in Germany; country crafts and manufactures flourished. And, despite their northern latitude, Saxony (along the Elbe) and Thuringia (south of Erfurt) were areas of viticulture of more than local significance: there was a lively interregional trade<sup>6</sup>.

Tirol's economy, not least on account of its topography, was less exposed to the putting-out system. It was a land of commerce rather than of manufactures. Yet in South Tirol on the slopes of the Adige valley viticulture was extensive, particularly for red wines on the southern marches with the Trentino, which were sent north to the major cities of Upper Germany<sup>7</sup>. But on the valley floor, as Gais-

<sup>5</sup> Thomas A. Brady, Jr., Luther and the State: The Reformer's Teaching in Its Social Setting, in: James D. Tracy (ed.), Luther and the Modern State in Germany (Sixteenth Century Essays and Studies 7, Kirksville, MO 1986) 38.

<sup>6</sup> Tom Scott, Economic Landscapes, in: Bob Scribner (ed.), Germany. A New Social and Economic History, vol. 1 (London, New York, Sydney, Auckland 1996) 12, 15, 17; Wieland Held, Zwischen Marktplatz und Anger. Stadt-Land-Beziehungen im 16. Jahrhundert in Thüringen (Weimar 1988) 111 ff., 174 f.

<sup>7</sup> Cf. Josef Nössing, Die Bedeutung der Tiroler Weine im Mittelalter, in: Christhard Schrenk, Hubert Weckbach (eds.), Weinwirtschaft im Mittelalter. Zur Verbreitung, Regionalisierung und wirtschaftlichen Nutzung einer Sonderkultur aus der Römerzeit (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Heilbronn 9, Heilbronn 1997) 193–203.

mair's Tirolean Constitution was to make plain, the potential existed for an intensified agrarian regime supplying more than purely local markets. In both Saxony and Tirol, therefore, it was not merely the presence of mining but the growth of a commercialized and diversified rural economy as a whole which made issues of capital investment, credit and interest, the organization of production, and access to markets and distribution of immediate importance.

Luther the Saxon and Gaismair the Tirolean, moreover, shared remarkably similar family histories. Luther's father Hans had been excluded as a younger son in an area of impartible inheritance from taking over the family farm. As a result, he sought his fortune in the copper mines, moving from Eisleben to Mansfeld to lease at first one, and then six, mines. Beginning as a small investor or shareholder (*Gewerke*), working his own stake, Hans Luther advanced to the rank of an independent mine-owner, advising the Mansfeld counts on mining questions and, despite financial difficulties in mid-career, dying a relatively wealthy man in 1530<sup>8</sup>. Luther's family circle stood in close contact with mineowners who were close to the Mansfeld court<sup>9</sup>. His three sisters all married into mineowning families in Mansfeld, where his brother Jakob was also active, running up sizeable debts to putters-out on his mining investments<sup>10</sup>. Luther, therefore, experienced at first hand the social dislocation which the mining industry engendered, but also, of course, the potential riches which mining could bring even to the small man. It is doubtful whether Luther had any direct knowledge of the mining and smelting processes themselves, though he was certainly aware of the increasing concentration of ownership in a few hands, culminating, in the case of Mansfeld, in a new mining ordinance in 1536 which reserved allocation of mining shares exclusively to the counts, prompting considerable discontent amongst the existing shareholders, including Luther's brother Jakob, which was to last for several decades<sup>11</sup>. Luther himself, perhaps understandably, forsook any personal involvement (turning down an offer of mining shares from the Saxon elector in 1536), not least on the grounds that they were a lottery, whose rewards had not been gained by hard work<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Günter Fabiunke*, *Martin Luther als Nationalökonom* (Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften des Instituts für Wirtschaftsgeschichte 15, Berlin 1963) 26.

<sup>9</sup> *Dieter Stievermann*, *Sozial- und verfassungsgeschichtliche Voraussetzungen Martin Luthers und der Reformation – der landesherrliche Rat in Kursachsen, Kurmainz und Mansfeld*, in: *Volker Press, Dieter Stievermann* (eds.), *Martin Luther. Probleme seiner Zeit* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 16, Stuttgart 1986) 169–170, 172; *Ekkehard Westermann*, *Der wirtschaftliche Konzentrationsprozeß im Mansfelder Revier und seine Auswirkungen auf Martin Luther, seine Verwandten und Freunde*, in: *Rosemarie Knappe* (ed.), *Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land* (Eisleben 2000) 75.

<sup>10</sup> *Hanns Freydank*, *Martin Luther und der Bergbau* (Bilder aus der Mansfelder Vergangenheit 4, Eisleben 1939) 40f.

<sup>11</sup> *Westermann*, *Wirtschaftlicher Konzentrationsprozeß* 78f.

<sup>12</sup> *Freydank*, *Luther und der Bergbau*, 60. In his table talk Luther disclaimed any knowledge of mining technology. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA], Tischreden [TR], 6 vols. (Weimar 1912–21) 2, 556, (No. 2629b).

Gaismair, too, came from a moderately prosperous peasant family with holdings around Sterzing/Vipiteno in South Tirol at the foot of the Brenner. His father Jakob had begun to invest as a small shareholder in the mines of South Tirol before the turn of the century, and he was followed by his three sons, including Michael, and other Gaismair kin. These investments underwent fluctuating fortunes, and were, it seems, confined to the mining districts of South Tirol, which were less lucrative than those of North Tirol, yielding more lead glance than silver. That in itself was significant, given lead glance's indispensable role in smelting by liquation, for large investors and trading companies with their clutches firmly upon the rich seams of silver around Schwaz, began to extend their reach south of the Brenner in order to control the necessary supplies of lead glance in Sterzing and elsewhere. The mining shareholders found themselves squeezed out by the large mine-owners and capitalist entrepreneurs, many of whom were not natives of Tirol<sup>13</sup>.

In his Territorial Constitution Gaismair reacted against this development, which he himself witnessed, with alarm, insisting that the interests of native shareholders be safeguarded. Whether Gaismair ever made much money out of his mining stakes is hard to tell; his decision to pursue a career as a territorial official, as clerk to the Austrian governor of South Tirol, was made possible by his legal training (though we do not know where he studied), rather than driven by financial necessity<sup>14</sup>.

Here, then, were two men, born into areas of social and economic transformation, from families directly exposed to those changes (for good or for ill), but who were destined for clerical – in the old sense, that is, clerkly – careers: Luther initially as a student of law, but whose famous experience in a storm near Stotternheim drove him into the monastic life; Gaismair by choice as an official, until his temperament caused him to fall out with his employer. There is no doubt that their circumstances and their background influenced their thinking on social and economic issues – Luther indirectly, Gaismair directly, culminating in the Territorial Constitution.

No other Reformers, whether clerical or lay, could lay claim to a background which so combined regional and family experience, except possibly for Jakob Strauss. Strauss is an interesting figure in this regard, not merely because he began his reforming career in Hall in Tirol, only to be kicked out by the Austrian authorities, before settling in Saxony as preacher in Eisenach, but because he ad-

<sup>13</sup> On Gaismair's family background and involvement in mining cf. fundamentally *Angelika Bischoff-Urack*, Michael Gaismair. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Bauernkrieges (Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte der Neuzeit 4, Innsbruck 1983) esp. part 2.

<sup>14</sup> *Ibid.* part 3. Her hypothesis, that Gaismair studied at either Bologna or Padua, is contemptuously dismissed by *Giorgio Politi*, *I sette sigilli della „Landesordnung“*. Un programma rivoluzionario del primo Cinquecento fra equivoca e mito [part 1], in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 12 (1986) 30f., because the surviving matriculation lists do not contain his name. But the Paduan rolls are incomplete! Exactly the same problem arises in trying to pin down Thomas Müntzer's places of study. Cf. *Scott*, Müntzer 3, 5.

dressed the issue of interest-taking head-on. It should be cautioned, however, that Strauss's denunciation of interest-payments (in principle, though not in practice, no more radical than Luther's) was shaped not by any experience of speculation or profiteering in mining but by his observations of the monastic institutions and the management of their landed estates around Eisenach<sup>15</sup>.

## II.

Consideration of Luther's social and economic thought has customarily focused on two components:

1. His concept of calling or vocation (*Beruf*), which sanctifies not only life in this world, but work itself as service to one's neighbour, while at the same time rejecting as useless the non-productive life of the monk or beggar.

2. His attitude towards mercantile and entrepreneurial activity in general, and towards interest-taking in particular, a theme which he explored at the outset of his career, first summarized in his tract *On Trade and Usury* of 1524, and to which he returned towards the end of his life in 1540 when he published *To the Parish Clergy, to Preach against Usury*.

These strands may point to the core of Luther's thought but of themselves they hardly constitute its essence. This is not the place to dwell upon Max Weber's interpretation of Luther's choice to render the passage in Ecclesiasticus XI, v.20: „Bleibe in Gottes wort und vbe dich drinnen vnd beharre in deinem Beruff“ – to prefer *Beruf* to *Stand* (estate). Luther's concept of vocation, as Tom Brady has reminded us, is part of a much older tradition stretching back at least to the twelfth century, and forms part of his general teaching on estates, which he sees not as distinct and separate groups but as sets of relationships. Inasmuch as we are all bound to one another in social relationships, it is wrong to discern in *Beruf* the assertion of individualism, of the autonomous personality: *Beruf*, too, is a social relationship<sup>16</sup>.

Luther's views on trade and interest-taking are admittedly more substantial. The question is whether they represent anything more than the conventional wisdom of the age, or whether they offer, however tentatively, new and independent insights into the workings of money and commerce. When Luther turns, at the end of his *Address to the Christian Nobility of the German Nation*, to secular affairs – a passage of no more than a few pages – he makes it clear that his concern is to highlight the harmful social consequences of the practices which he condemns, rather than to investigate the processes which underlie those practices. Strictures

<sup>15</sup> *Justus Maurer*, *Prediger im Bauernkrieg* (Calwer Theologische Monographien 5, Stuttgart 1979) 73f., 437f.; *Hermann Barge*, *Jakob Strauss, ein Kämpfer für das Evangelium in Tirol, Thüringen und Süddeutschland* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 54/2 [No. 162], Leipzig 1937) 61–79, esp. 63.

<sup>16</sup> *Brady*, *Luther and the State* 35f.

against monopolies, for instance, are embedded in a general critique of luxury: the large trading companies import spices, silks, velvets and articles of gold into Germany, all extravagances which the common man can well do without. Luther regards this conspicuous consumption as breaking the bounds of the social order; his remarks follow directly upon his strictures on the expensiveness of clothing and transgression of the sumptuary laws<sup>17</sup>. He is not concerned to advocate a particular economic remedy, be it protectionism or autarky, a point to which I will return.

Luther's views on interest-taking, in the form of the purchase of annuities, it has often been observed, remain well behind contemporary Catholic opinion. Popes in the fifteenth century had already sanctioned the sale of annuities as compatible with canon law, and in 1515 Johann Eck, subsequently Luther's fiercest antagonist, had defended the taking of interest at five per cent at a public disputation in Bologna, and the following year the Fifth Lateran Council gave its approval to the *montes pietatis*, the low-interest-charging public pawnshops championed by the Franciscans as a means of protecting the poor against truly usurious money-lenders<sup>18</sup>. Luther agreed with the canonical prohibition on usury, conceding only that an interest-rate of between four and six per cent was permissible in certain circumstances, but that rates in excess of seven per cent were quite unjustifiable<sup>19</sup>. Behind this conventional view, however, lay startling insights into the nature of money and of accumulation, which will be examined in due course.

Yet the driving force of Luther's social and economic thought, I believe, lay elsewhere: in the responsibilities of the worldly magistrate. I am not concerned to resurrect ancient arguments over Luther and the state. Suffice it to say that Luther thought small, in terms of the household, the urban commune, and above all the patriarchal order of small territories<sup>20</sup>. The state as an impersonal and oppressive juggernaut would have been inconceivable to him. For Luther, rulership, authority, governance were vested in persons, not institutions, to whom fit and proper persons – councillors, jurists, and not least theologians – could and should offer advice if called upon. If Luther felt himself accountable as a believer *coram Deo*, with equal justice one might say that he saw himself as a Christian in the world enjoined to advise and admonish *coram principe*.

The duties of the ruler in Luther's understanding are often presented as circumscribed and elementary: in Tom Brady's diction, to punish sins, to restrain the wicked, and to promote God's Word<sup>21</sup>. This, to borrow the language of twentieth-century corporatism, is to regard the ruler's duties as subsisting entirely in the *Webramt*. But there was another, more positive aspect to his responsibilities, that

<sup>17</sup> Luther's Works: American Edition [LW]. Ed. Jaroslav Pelikan, Helmut T. Lehmann, 55 vols. (St Louis, Philadelphia 1955–86) 44, 212–216.

<sup>18</sup> LW 45, 234, 298.

<sup>19</sup> *Ibid.* 305.

<sup>20</sup> Theodor Strohm, Luthers Wirtschafts- und Sozialethik, in: Helmar Junghans (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 2 vols. (Berlin 1983) 1, 213.

<sup>21</sup> Brady, *Luther and the State* 34.

residing in the *Nähramt*<sup>22</sup>. Although never set down by Luther in any systematic treatment, the duties of magistrates clearly involved an active concern to promote the temporal welfare of their subjects. In what did this welfare consist, and how was it best brought about?

The *Nähramt* for Luther covered the entire spectrum of economic and social life, from sumptuary laws and charitable provision, to the regulation of trade, credit and interest, and to the fixing of prices for essential commodities. Essentially, Luther believed that the authorities had a general duty to steer the economy in a way beneficial to their subjects and themselves. Accordingly, he affirmed 1. that the population of a territory be encouraged to be wealthy, so as to ensure the livelihood of its individual subjects and to provide the territory as a whole with a fiscal resource<sup>23</sup>; 2. that the territory, for similar reasons, should be populous<sup>24</sup>; 3. that the territory should live in peace, not simply as a Christian duty, but to allow its economy to flourish<sup>25</sup>. In principle, these maxims could be applied to more than one economic system. In practice, however, Luther's ideological framework is that of a society which elevated agriculture above handicrafts, and handicrafts above commerce and finance. Indeed, he posits a scale of honourability, with agriculture as blessed at one end and finance as accursed at the other<sup>26</sup>.

Luther sees agriculture as man's primary economic activity, because God created nature first, the natural resources for man to exploit. Moreover, agriculture demands great physical effort; it engages the whole body and by so doing helps protect against the egotistic pursuit of profit<sup>27</sup>. In his own territory, Saxony, Luther was quite explicit: when he praised agriculture he meant tillage, the cultivation of grain, for bread is the staff of life. He argued consequently that the extensive cultivation of woad around Erfurt as an industrial crop should be discouraged precisely because it exhausted the soil and conduced to the acquisition of money – it made the peasant hungry for thalers, as he put it –, rather than satisfying immediate subsistence<sup>28</sup>.

All this might seem to confirm the image of a simple rural arcadia, were we not aware of the positive responsibilities implied in the *Nähramt*. Yet on closer in-

<sup>22</sup> These are the terms used by *Fabiunke*, Luther als Nationalökonom 87 ff., but their implications are accepted by non-Marxist scholars, too. Cf. *Ernst Eduard Albert Hahn*, *Die Bedeutung des Luthertums für die Entwicklung der Grundlagen der kameralistischen Wirtschaftslehre* (Diss. jur.-pol. Göttingen 1942) 103–105. Luther's view of the prince's duty of care for his subjects was developed more fully by Melancthon, who regarded happiness, following Aristotle, as the aim of human society. Cf. *Georg-Christoph von Unruh*, *Polizei, Polizeiwissenschaft und Kameralistik*, in: *Kurt G. A. Jeserich, Hans Pohl, Georg-Christoph von Unruh* (eds.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, vol. 1 (Stuttgart 1983) 398.

<sup>23</sup> Sermons Expounding Matthew 18–24 (1537–40), Ch. 19. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA], 67 vols. (Weimar 1883–1997) 47, 356.

<sup>24</sup> Exposition of Psalm 147 (1532). WA 31/1, 437.

<sup>25</sup> *Ibid.* 439.

<sup>26</sup> Cf. *Strohm*, *Luthers Wirtschafts- und Sozialethik* 210f.

<sup>27</sup> TR 3, 45, No. 2871b; cf. LW 44, 216; *Fabiunke*, *Luther als Nationalökonom* 102f.

<sup>28</sup> *Ibid.* 103; TR 3, 45, (No. 2871b); cf. TR 4, 177, (No. 4170); *ibid.* 305, (No. 4420).

spection two aspects of Luther's view of nature and of the sanctity of manual labour point in quite unexpected directions.

In the first place, as the most natural and hence most godly labour Luther praises not simply agriculture but also mining. Although understandable in the light of his father's career, mining with its capital investment, division of labour, technological advances and break-down of production into separate and specialized stages might appear to fly in the face of Luther's critique of commercialized rural activity. But in his *Exposition of the 127th Psalm to the Christians at Riga in Livonia* (1524) Luther asks rhetorically: „Who puts silver and gold in the mountains so that man might find them there... Does the labor of man do this? To be sure, labor no doubt finds it, but God has first to bestow it...“<sup>29</sup> They are as much a blessing of nature, of God's endowment, as the fruit of the field. Since he knew what mining involved, was Luther here tacitly and complicity sanctioning capital accumulation, specialization of production, and bullionism? After all, as Volker Press once observed, for all his polemic against south German capitalists and monopolists such as the Fuggers, Luther never offered any criticism of the Saxon mining entrepreneurs of his day, many of whom were known to him<sup>30</sup>.

The answer seems to be that Luther, who recognized the reality of the risks undergone by those who engaged in trade and industry, regarded mining as the risk venture *par excellence*. Riches, he said, are not in themselves contemptible, if they are the result of honest toil, rather than the riskless and indolent accumulation of money as interest. Whether labour in mining leads to wealth lies in God's hand. As he commented in his *Exposition of the 6th Chapter of St Matthew's Gospel* (1532) at verse 34 (‘‘Take therefore no thought for the morrow; for the morrow shall take thought for the things of itself’’): „Sihe wie es gehet auff den Bergwerken, da man ia vleissig grebt und suchet, noch kompts offt also, das wo man am meisten ertz hoffet und sich beweiset, als wolts eitel gold werden, da findet sich nichts odder schneit sich bald abe und verschwindet unter den henden.“<sup>31</sup> As Hermann Barge correctly remarked, this amounts almost to a wheel of fortune; it is not so much honest toil as mere chance which makes the yield from mining unobjectionable: „Summa es sol heissen nicht gesucht sondern beschert, nicht gefunden sondern zugefallen, wenn glueck und segen dabey sein sol.“<sup>32</sup>

In the second place, although Luther emphasized that the primary purpose of the production of goods was consumption, and that their exchange-value was secondary, none the less he realized that in society as it was constituted buying and selling were inevitable, and that commerce to supply essential commodities was legitimate. From the perspective of the *Nähramt* it was incumbent upon the magistrate to ensure that commercial exchange did not lead to distortions of price

<sup>29</sup> LW 45, 327; *Strohm*, Luthers Wirtschafts- und Sozialethik 210.

<sup>30</sup> Volker Press, Martin Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit, in: *idem*, *Ausgewählte Aufsätze*. Ed. *Johannes Kunisch* (Historische Forschungen 59, Berlin 1997) 600.

<sup>31</sup> WA 32, 471.

<sup>32</sup> *Ibid.* Hermann Barge, Luther und der Frühkapitalismus (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 58/1 [No. 168], Gütersloh 1951) 32.

and supply; to that end Luther suggested that the price of goods be fixed by tariff and that the number of merchants should be limited<sup>33</sup>.

By conceding this point, Luther was obliged to recognize the necessity and indeed the utility of the division of labour by which goods destined for exchange, that is, commodities, were produced. Moreover, he was bound to acknowledge that the price of those commodities was not determined in the first instance by any intrinsic or fixed value in the money used to exchange them – the bullionist assumption – but by the labour required to produce them<sup>34</sup>. In effect, labour itself becomes a commodity. Luther, of course, never thought that far. A reified concept of labour based on objective criteria – labour-input, labour-time – fundamental to classical economics would have been repugnant to a man who saw work as service to one's neighbour<sup>35</sup>.

Nevertheless, the existence of a commercial economy based on the division of labour and the exchange of commodities encouraged Luther to reflect on the nature of money. In his arguments on interest-payments he examines the circumstances which might justify the taking of interest; clearly they had to involve an element of risk. Loans without risk were usury pure and simple. That is why he distinguished sharply between capital invested in a business, which by definition involved risk, and the buying of annuities with a guaranteed income, which involved no risk at all, and hence was objectionable<sup>36</sup>. Nevertheless, in *On Trade and Usury* and again in *To the Parish Clergy, to Preach against Usury* Luther advances the principle of interest-payments as compensation for arrears or default on the money lent, what he calls *Schadewacht*. The risk involved was both that of a real or actual loss and a loss arising through foregone profit (that is, money which might otherwise have been profitably invested elsewhere for the duration of the loan). This distinction between loss as *titulus damni emergenti* and loss as *titulus lucri cessantis* shows Luther fully aware that money possessed an intrinsic capacity to accumulate – that it could provide both consumption credit and productive credit –, in other words that money possessed the property of capital<sup>37</sup>.

This is a view which a minority of scholastic thinkers, as Raymond de Roover has shown, had already advanced. Against the majority, who clung to the Aristotelian belief that money was sterile, some fourteenth-century moralists, such as Gregory of Rimini, Peter of Ancarano, and Lorenzo Ridolfi, had cautiously con-

<sup>33</sup> LW 45, 249; *Fabiunke*, Luther als Nationalökonom 113 ff.

<sup>34</sup> *Ibid.* 99. Cf. *Hermann Lehmann*, Luthers Platz in der Geschichte der politischen Ökonomie, in: *Günter Vogler* (ed.), *Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung* (Berlin 1983) 283.

<sup>35</sup> *Strohm*, Luthers Wirtschafts- und Sozialethik 210.

<sup>36</sup> LW 45, 300.

<sup>37</sup> WA 51, 344f; *Fabiunke*, Luther als Nationalökonom 130–131; *Hans-Jürgen Prien*, Luthers Wirtschaftsethik (Göttingen 1992) 137f. Prien questions Fabiunke's view that Luther thereby recognized the inherent capacity of money to accumulate, for he speaks in the context of a largely agrarian economy, where only grains had any natural capacity to reproduce themselves severalfold. But this ignores Luther's view on mining and on his contacts with the Mansfeld mineworkers (to which Prien devotes culpably little attention).

ceded that compensation was allowable on loans made from necessity or charity<sup>38</sup>. But a century earlier, the French Spiritual Franciscan, Peter Olivi, had extended the remit of *lucrum cessans* to cover any loan where a 'probable profit', calculated as an average rate of return over time, had been foregone<sup>39</sup>. Money as something seminal rather than sterile, which as capital invested in a business venture would produce a legitimate profit, was a concept with which the scholastics struggled – San Bernardino contradicted himself on the issue –, but they had certainly pioneered a new understanding of money and interest well before Luther<sup>40</sup>.

Nevertheless, there is no indication whatever that Luther arrived at his views through a reading of the scholastics, of whose theology in any case he was mostly so contemptuous. He appears to have come to his understanding independently; it cannot be ruled out that his knowledge of the mining industry led him to these insights. Despite the need to tread warily, some historians and economists, particularly certain Marxists, have not shrunk from reaching highly incautious conclusions about the originality of Luther's thought. Yet Marx himself argued only that Luther recognized both the necessity of commerce and the nature of goods as commodities, as well as the different properties inhering in money as a means of purchase and as an instrument of accumulation. He did not argue that Luther was the direct pioneer of the labour theory of value, an accolade which he reserved for the true founder of political economy in his eyes, the English seventeenth-century statistician and agrarian reformer, Sir William Petty<sup>41</sup>.

### III.

Michael Gaismair's Territorial Constitution for Tirol has received as contradictory and inconsistent interpretations as Luther's writings on social and economic issues<sup>42</sup>. It is frequently seen as a Utopian blueprint, estranged from reality, pro-

<sup>38</sup> *Raymond de Roover*, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonio of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages* (Boston 1967) 31.

<sup>39</sup> *Julius Kirshner*, *Raymond de Roover on Scholastic Economic Thought*, in: *de Roover*, *Business, Banking and Economic Thought* 30.

<sup>40</sup> *Idem*, *Scholastic Economics. Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith*, in: *ibid.* 310.

<sup>41</sup> *Karl Marx*, *Theories of Surplus Value*, vol. 1 (London 1967) 1.

<sup>42</sup> The main interpretations are reviewed in *Politi*, *I sette sigilli*, part 1, 12–38. To these should be added *Ganseuer*, *Staat des „gemeinen Mannes“ 187–235*. Text (in English translation) in: *Tom Scott, Bob Scribner* (eds.), *The German Peasants' War: A History in Documents* (Atlantic Highlands, NJ, London 1991) 265–269; German texts (with exhaustive philological and diplomatic analysis) in *Giorgio Politi*, *I sette sigilli della „Landesordnung“*. 2. Per una restituzione del testo, in: *Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento* 14 (1988) 87–232: Vienna text 208–215; Brixen/Bressanone text 223–231. *Politi* has meanwhile incorporated these findings into a book, which contains an added section devoted to Gaismair's career before and after his exile. *Giorgio Politi*, *Gli statuti impossibili. La rivoluzione tirolese del 1525 e il „programma“ di Michael Gaismair* (Turin 1995). It also corrects some slips in his previous

jecting social and economic relations back in time to an age of innocence, ignorant of or hostile towards trade, enterprise and capital accumulation. In so far as commercial activity was to be tolerated, the Constitution provided that it should be under state control, in public ownership, and directed to the common good. These provisions were extended in particular to the Tirolean mining industry.

Gaismair's is not the only social and economic programme to have emerged in the early years of the Reformation. Given its genesis within the unfolding Peasants' War it most properly bears comparison with Friedrich Weygandt's draft of an imperial reform programme intended to be submitted to the Heilbronn 'peasants' parliament' of May 1525, which in turn was based upon the so-called *Teutscher Nation Notturft* of 1523. These were only the latest in a long line of imperial reform proposals stretching back to the early fifteenth century. In its concern for the establishment of a sound coinage, uniform weights and measures, and restrictions upon the activities of the large monopolistic trading houses Gaismair's Constitution echoes for Tirol what Weygandt and others proposed for the Empire as a whole<sup>43</sup>. Their concerns were indeed the subject of repeated debate at imperial diets in the first half of the sixteenth century.

Within Tirol itself, many of the clauses of the Constitution take up and systematize long-standing grievances, such as those expressed in the Meran/Merano Articles submitted to the territorial diet in May 1525, in which Gaismair's hand has often been descried<sup>44</sup>. If the Constitution were no more than a redaction of earlier grievances, however, it would scarcely merit particular analysis here. Its continuing fascination lies in the fact that its detailed provisions are embedded in a wider view of the social order – in an ideological framework derived from reforming precepts, with which Gaismair became acquainted through his contacts with Zwingli in Zürich in the winter of 1525/26.

This is not the place to discuss the formidable source problems surrounding the Tirolean Constitution in any detail. All those who have analyzed the Territorial Constitution (the term *Landesordnung* is a gloss by a later hand) agree that it contains internal inconsistencies, repetitions, and linguistic oddities, so that it cannot represent a finished document. Most recently, however, in an exhaustive examination, Giorgio Politi has shown beyond peradventure that the Territorial Constitution – against the views of its previous modern editors, Albert Hollaender and Jürgen Bücking – cannot be either an autograph or even a fair copy of Gaismair's text. Rather

rappresenta insomma la *Landesordnung* non come la pensò il suo autore ma come reusciron a ricostruirla (o come *vollero* anche ricostruirla) i suoi nemici, in base fosse a qualche frammento scritto, ma soprattutto, con ogni probabilità, ai rapporti delle spie e alle confessioni dei congiurati<sup>45</sup>.

edition of the texts. Cf. the review by Aldo Stella in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 49 (1995) 533–538.

<sup>43</sup> Scott, *Scribner*, German Peasants' War 259–264.

<sup>44</sup> *Ibid.* 86–91.

<sup>45</sup> Politi, *I sette sigilli*, part 1, 59.

This textual farrago *Politi* contrasts unfavourably with the clear focus of earlier articles of grievance emanating from the South Tirolean rebels. Be that as it may, any attempt to detect a continuity or development between them is fraught with difficulty. Jürgen Bücking's suggestion that Gaismair's programme should be styled as his Second Territorial Constitution, elaborating ideas first adumbrated in the Neustift/Novacella Articles of 14 May 1525 or, in an abbreviated form, in the Articles of the Town of Brixen/Bressanone a week later, has encountered a very mixed response from scholars, though much of the debate concerns Bücking's unfortunate nomenclature, rather than the content of these sets of articles. In my view, although they undoubtedly contain elements which prefigure the Territorial Constitution, neither set of articles should be ascribed in any direct sense to Gaismair<sup>46</sup>. Even the Meran/Merano Articles, with a better claim to Gaismair's involvement, find far fewer echoes in the Constitution than is commonly supposed. Of the eleven (from a total of 62) Meran Articles which deal with economic and commercial matters, only four (though they include the mines) have corresponding provisions in the Territorial Constitution, though some other oblique connections can be made<sup>47</sup>.

The economic clauses of the Constitution may conveniently be considered under three headings: agriculture, artisan production, and mining.

1. Gaismair puts forward an ambitious, but in principle entirely feasible, plan to increase the agricultural output of the territory, which is intended to have the additional benefit of improving the population's health. Draining the marshes down the Etsch/Adige valley would not only bring more land into cultivation, chiefly as pasture, but remove the 'noxious vapours' emanating from them, that is, the danger of malaria. Although Gaismair is keen to promote the staples of meat and grain, he is just as concerned to encourage the planting of olive-trees and the improvement of viticulture<sup>48</sup>. Indeed, he expressly advocates a diversified agricultural regime modelled on the Italian commercialized system of *cultura promiscua*.

This work of improvement – reminiscent of some eighteenth-century agronomists – is to be carried out in each district by the entire community, organized in labour brigades, under communal supervision, every year at the appropriate time. This provision, with its overtones of the Chinese cultural revolution, should not be taken as the forerunner to the expropriation of tenant farms or the collectivization of agriculture. Gaismair says nothing directly about peasant proprietary

<sup>46</sup> *Bischoff-Urack*, Gaismair 109f. The Neustift Articles make no reference to mining, but they do mention the Fuggers as a trading company, while the Brixen Town Articles refer to the (monopolistic) merchant companies. Ibid. 117. Bücking's suggestion of a direct link between the Neustift articles and the Territorial Constitution is vigorously dismissed by *Politi*, *Gli statuti impossibili* 279–286, but regarded as plausible by *Aldo Stella*, Il „Bauernführer“ Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Monografie* 33, Bologna 1999) 99–104.

<sup>47</sup> Meran Articles §§ 18, 21, 22, 32. *Scott, Scribner*, *German Peasants' War* 90f.

<sup>48</sup> Cf. Jürgen Bücking, Michael Gaismair: Reformier – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler „Bauernkrieg“ (1525/32) (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 5, Stuttgart 1978) 158 nn. 66, 67, 69.

rights, but we are justified in inferring that individual/family ownership of land within the framework of communal jurisdictions would continue. The provision that there should be no commerce in land can perhaps be seen as reinforcing this, inasmuch as it seems intended to prevent the accumulation of large landholdings by graziers and the spread of commercial leases<sup>49</sup>.

2. Elements of state supervision and nationalization, by contrast, are readily visible in the clauses dealing with crafts, manufacturing and distribution. Gaismair envisages two markets for his territory, centrally located in the Etsch/Adige valley for South Tirol and in the Inn valley for North Tirol. There all manufactured goods are to be sold, with the hawking of goods by itinerant pedlars (a standard grievance of the day) banned. In the same spirit Gaismair proposes Trent as the territory's central – and sole – manufactory, where all artisan and industrial production shall take place under a publicly appointed superintendent on a state salary<sup>50</sup>. Consequent upon this centralization, all internal tolls are to be abolished; only at the frontier of the territory are tolls to be levied on exports, while imports go toll-free<sup>51</sup>.

To see in these plans a recipe for autarky and a subsistence economy is to go too far, however. Gaismair recognizes that one central manufactory and two regional markets may be insufficient to ensure the efficient distribution of goods in an economy where commodity exchange is fundamental, since he allows for additional shops to be set up if necessary<sup>52</sup>. Diversified agriculture, particularly grazing and viticulture, is not part of a subsistence regime. And the manufactures to be located in Trent include items – silks, hats, brassware, velvets, shoes – some of which must be regarded as luxuries. Moreover, while Gaismair is keen to restrict exports across the *Confinen* of Tirol, here understood expressly as the southern frontier into Italy, he envisages importing what the land itself cannot provide, in the first instance spices<sup>53</sup>. In these respects Gaismair goes well beyond Luther.

An anti-commercial stance has sometimes been deduced from remarks earlier in the Constitution about towns, which in his view should be abolished. This reading is not sustainable. The passage in question addresses the issue of fortified places in general – castles as well as circumvallated towns. These strongholds are to be eliminated in order to ensure social equality in the territory or, to put it another way, to make certain that such fortified places cannot defy the common will by insisting upon their liberties, their immunities, in hiding behind high walls. The provision has nothing whatever to do with economic activity in the towns – the dubious practices of merchants, the enforcement of staples, price-rigging, and the privileges of the craft guilds. This impression has arisen because the Meran Articles do identify such abuses, and it is assumed that they must have been carried over into the Territorial Constitution (which says next to nothing on such

<sup>49</sup> Territorial Constitution § 19. *Scott, Scribner, German Peasants' War* 267.

<sup>50</sup> §§ 19, 22. *Ibid.* 268.

<sup>51</sup> § 15. *Ibid.* 266.

<sup>52</sup> § 19. *Ibid.* 268.

<sup>53</sup> § 19. *Ibid.* 268.

matters)<sup>54</sup>. Rather, Gaismair's purpose is explicitly egalitarian: to create a Christian Commonwealth in which there shall be no distinction between men.

In so far as a particular economic stance can be inferred from Gaismair's comments on the circulation of goods and money, then he is a declared monetarist or bullionist. Over and over again he is concerned to preserve coin or bullion in the land, to establish a sound domestic coinage, and to reject foreign specie unless it is of equivalent weight and fineness. Adequate reserves of bullion are necessary, moreover, in case of military emergency<sup>55</sup>.

3. This bullionist stance was clearly informed by Gaismair's own experience of mining in Tirol, and it is the concluding section on mining in the Tirolean Constitution which has attracted the greatest attention. In it, Gaismair's hostility towards the foreign mining companies, especially the South German merchant houses of the Fugger, Höchstetter, Baumgartner and Bimmel, is manifest. He accuses them of usury (which we may translate here as making excessive profits), of paying their workers in truck, and of driving up the price of basic commodities by forestalling. Consequently, Gaismair calls for the nationalization of all mines and smelters owned by the nobility and foreign merchants. Smelting, indeed, is to be run as a state collective enterprise under an inspector-general, with the price of ore determined by a state tariff, not by market forces<sup>56</sup>.

The detail and emotion with which Gaismair comments on the Tirolean mining industry certainly reflect his own knowledge and experience, but do so from a quite particular angle, that of his own family's business history. For one thing, his call for the expropriation of noble mine-owners does not seem to have much connection with the activity of the foreign monopolistic merchant houses. It is only intelligible against the background of attempts by Gaismair's father, Hans, to obtain a lease on the smeltery in Sterzing from Emperor Maximilian in 1507. When the monarch refused, the Gaismairs switched their attention to Persen/Pergine by Trent. Here they established a haulage company and business firm with investments in the local mines, but were thwarted in their ambitions by the local aristocratic family of Trautmannsdorf, which ran up considerable debts with the Gaismairs which were never discharged. Persen was abandoned after 1516 in favour of investment in Ladurnsbach by Sterzing<sup>57</sup>.

For another, Gaismair's remarks on the predicament of the lesser mining shareholders who were not themselves smelting-masters not only reflected his own family's situation as small investors in general but the particular circumstances of the industry round Sterzing. After 1500 mine- and smeltery-owners from Schwaz

<sup>54</sup> § 5. Ibid. 266. Cf. Meran Articles, §§ 20, 27, 28, 47. Ibid. 90, 91, 93. Cf. *Siegfried Hoyer*, Die Tiroler Landesordnung des Michael Gaismair. Überlieferung und zeitgenössische Einflüsse, in: *Fridolin Dörrer* (ed.), Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Protokoll des internationalen Symposions vom 15. bis 19. November in Innsbruck-Vill (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs 2, Innsbruck 1982) 72.

<sup>55</sup> Territorial Constitution §§ 20, 22. *Scott, Scribner*, German Peasants' War 268.

<sup>56</sup> Ibid. 268 f.

<sup>57</sup> *Bischoff-Urack*, Gaismair 47-51.

began to encroach upon the Sterzing industry to the point where it threatened to decline to the status of a dependent supplier under the control of a vertically integrated monopoly-capital business, in which Schwaz entrepreneurs co-ordinated extraction, smelting, transport, as well as the marketing of the refined silver<sup>58</sup>.

Gaismair's response was to nationalize the mines, but that policy was not altogether what it seemed, and certainly did not imply the socialization of the mining industry as a whole<sup>59</sup>. His plans ignored the substantial mining investments of native Tirolean entrepreneurs, such as the Stöckl, Fieger, and Tänzl in Sterzing itself, whose businesses remained untouched by his proposals<sup>60</sup>. Gaismair's plans also envisaged the continuation of wage-labour in the mines and the existence of small-scale mining shareholders<sup>61</sup>.

Gaismair sees the future prosperity of Tirol as depending directly upon the yield of its silver-, lead-, and copper-mines. He even hopes that mining revenue will be sufficient to cover all ordinary public expenditure, so that no taxes need be levied. He is particularly anxious, therefore, to promote further mining exploration – and nowhere does he suggest that prospecting be restricted to state enterprises. The entire thrust of the mining chapter of the Tirolean Constitution is to safeguard the position of the labour-employed petty-capitalist mining shareholders against the threat of subordination to the oligopolists of the South German cities.

It is necessary to add that this interpretation is fundamentally at odds with that of Politi, who dismisses any concern by Gaismair to protect the interests of his social class, and who regards the mining article by virtue of its diction and language as largely inauthentic. But his approach is grounded exclusively in a highly rigorous textual analysis, which is not only indifferent to the wider ideological-material context of Gaismair's vision, but which rejects out-of-hand the one attempt – by Angelika Bischoff-Urack – to test Gaismair's proposals against the real-historical background of his and his family's career<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Ibid. 33.

<sup>59</sup> Politi is scathing about this proposal, blindly swallowed by all previous scholars. How could the mines be 'nationalized' when, as regalian rights, they already belonged to the prince (archduke Ferdinand of Austria), who had merely leased them to mining entrepreneurs? *Politi*, *I sette sigilli*, part 2, 93 f.; *idem*, *Gli statuti impossibili* 98 f. His objection is fatuous: the mines were to be taken out of feudal ownership and entrusted to the commonwealth.

<sup>60</sup> *Bischoff-Urack*, Gaismair 29.

<sup>61</sup> *Karl-Heinz Ludwig*, Zur Interpretation „Des Pergwerchs“ in der „Landesordnung“ des Michael Gaismair von Anfang 1526, in: *Technikgeschichte* 44 (1977) 45; *idem*, Sozialemanzipatorische, politische und religiöse Bewegungen 1524–1526 im Montanwesen des Ostalpenraums, in: *Dörner*, *Die Bauernkriege* 213 f. Bischoff-Urack points out that Gaismair had already been the co-signatory of gravamina sent in 1512 (or earlier) to emperor Maximilian on behalf of the „common association in Falkenstein and Weißenschrofen“, which voiced the concerns of small shareholders (*Gewerken*), contract labourers (*Lehenhäuer*), and wage-labourers at the practices of the large mining shareholders and the mining judge (as the prince's agent). *Bischoff-Urack*, Gaismair 68 f.

<sup>62</sup> In a complete caricature he accuses Bischoff-Urack of portraying Gaismair as a 16th-cen-

## IV.

An initial comparison of Luther and Gaismair reveals more congruences than one might suspect.

1. Although both men are opposed to the large-scale enterprises and monopolies of their day, neither draws the conclusion that commerce as such can or should be prohibited.

2. Their shared concern to prevent usury places severe restrictions on the development of credit and investment, but does not rule out a concern for sound money or the recognition of money's necessary role as a medium of exchange.

3. Their admiration for an agrarian society cannot be equated with simple subsistence husbandry, since both men stress the importance of natural resources, which include precious metals, whose extraction and processing required investment and technology beyond anything conceivable within a subsistence economy.

4. The rights of private property are respected by both men. Luther justifies the private ownership of the means of production by pointing to the necessity of the Christian possessing the wherewithal to help his neighbour. Just as human labour, so too property serves a social function and should be used ethically not egotistically. Gaismair seeks to balance the interests of equality and the Christian commonweal, which in his vision require state ownership and control of some branches of the economy, against peasant proprietorship of the family farms and the stake of shareholders in the mines, where dependent wage-labour will continue to be employed.

5. It is the function of the *Obrigkeit*, whether it be the prince, the civic magistrate, or the communally controlled territory, to promote the welfare of the population by active means. That includes wealth-creation, both individually and collectively within an economic system which allows and encourages the economic initiative of the individual, but whose inherent dangers make extensive regulation and control necessary<sup>63</sup>.

That is not to elide or obscure the differences between Luther and Gaismair, some of which were obviously predicated upon their personal situation and profession. Luther, the conservative (and the eschatologist), was suspicious of all those who believed that the world could be made fully conformable to God's will

tury yuppie, and ignores her attempts (which continue the researches of *Karl-Heinz Ludwig*) to reconstruct Gaismair's career. *Politi*, I sette sigilli, part 1, 29. This contempt has been toned down in *Politi*, Gli statuti impossibili 26, where her depiction of Gaismair becomes merely „una sorta d'arrivista“. *Politi*'s criticism of Bischoff-Urack's textual expertise should be set against *Stella*'s review of *Politi*'s own shortcomings in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 49 (1959) 533–538.

<sup>63</sup> For Luther cf. WA 31/1, 439: „es ligt der Oberckheit viel dran, das sie reiche unterthan hab, und sie selbst auch reich sei. Den ohn gelt und guth kann widder das weltlich regiment noch einige Haushaltung bestehen.“ The positive function of the *Obrigkeit* is also recognized by *Prien*, *Luthers Wirtschaftsethik* 161 f., who speaks not of a *Näbramt* but of a *Nächstenamt*. *Ibid.* 158, 229 f.

(he had, after all, first-hand experience of Thomas Müntzer). Gaismair, the radical and activist, was inspired by his contacts with the Zürich Reformation to put forward the vision of a new Christian republic in South Tirol. His Territorial Constitution betrays obvious affinities with Zwingli's *Radtschlag* as a plan of campaign in defence of the Word of God, including the establishment of an independent government (or republic) in the Etsch valley, which Politi has plausibly suggested was intended to comprehend the secular territories of the bishops of Brixen and Trent, the core of 'Gaismair's land', as it is described in the Territorial Constitution<sup>64</sup>. Whether the Tirolean Constitution as a whole flew in the face of reality need not concern us here, except to caution that the negative judgement passed specifically on its economic provisions by Jürgen Bücking is altogether too facile<sup>65</sup>.

## V.

Among the Reformers of the sixteenth century Luther and Gaismair stand out as thinkers who identified the economic problems of their day and sought to offer solutions which they believed were consonant with the teachings of the Gospels. It is significant, therefore, that neither man chose to embrace simple self-sufficiency (let alone apostolic poverty), or to reject private property. Despite their commitment to a Christian commonweal, neither was the advocate of a classless society.

Yet how their economic thinking should be characterized, and how it should be categorized within the evolution of political economy are questions which remain highly controversial. Within the Marxist tradition, the necessity to demonstrate that Karl Marx never erred has proved particularly fateful. In the German Democratic Republic, the thesis of the early bourgeois revolution, propounded in the early 1960s, posited a direct ideological lineage from Luther to Adam Smith (described, alas, by Engels as 'the economic Luther'), and essentially bracketed the evolution of political economy in the intervening centuries. Not only did this orthodoxy ignore Marx's own reflections in the *Grundrisse* on mercantilists, cameralists, and physiocrats, it also consigned to obscurity the one East German work which does build upon Marx's insights and which does discuss (in passing) mer-

<sup>64</sup> Politi, *I sette sigilli*, part 1, 64 f., 74, 79 ff., 85. Politi merely follows the modern consensus that the *Radtschlag* should be dated to early 1526, rather than late 1524/early 1525, as its editors had supposed. Cf. Otto P. Clavedetscher, *Die Bauernunruhen im Gebiet der heutigen Eidgenossenschaft. Mit einem Exkurs über die Beziehungen Gaismairs zur Schweiz*, in: *Dörerer, Die Bauernkriege 153–160*, here at 158. Text of the *Radtschlag* in: Huldreich Zwingli's *Sämtliche Werke*, vol. 3. Ed. Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler (Corpus Reformatorum 90, Leipzig 1914) 551–583; plans for Tirol, 563. Stella, II „Bauernführer“ 133–139 concurs with the modern dating, but does not discuss whether the plan was primarily directed at the ecclesiastical principalities.

<sup>65</sup> Bücking, *Gaismair* 89 f.

cantilists and cameralists as the pioneers of modern political economy, namely Günter Fabiunke's *Martin Luther als Nationalökonom* (1963). Not that Fabiunke himself can be absolved from passing apodictic judgements – for instance, that Luther's thought is an amalgam of feudal, peasant-proprietorial, and petty-bourgeois elements<sup>66</sup>. It is not that such judgements are necessarily wrong; rather, they create a false impression. Luther, it seems, is consigned to an intellectual playpen, in which he naively seeks to reconcile the irreconcilable, so that his thought remains syncretic, macaronic, or simply incoherent. In recent times – though not by Marxist historians – similar charges have been laid against Gaismair, whose Tirolean Constitution is supposed to contain both petty-capitalist and socialist elements in uneasy juxtaposition. Jürgen Bücking has arraigned the Tirolean Constitution as a whole on the grounds of primitivism, xenophobia, ethnocentrism, moral rigorism, anticapitalism, rational-bureaucratic planning, and a belief in the cyclical nature of social processes – in short, he denounces Gaismair's ideal Tirol as a *Hegungsstaat*, a term coined as recently as 1967 by R. F. Behrendt, and which could somewhat loosely be translated into English as the nanny state<sup>67</sup>. It is difficult to suppress the feeling that such verdicts tell us more about their authors – and their authors' agendas – than they do about Luther or Gaismair. That is not to deny the contradictory or incompatible elements in both men's thought. Rather, it is to suggest that their fractured thinking may mirror a fractured reality, confronted as they were with a society – in Saxony and the Tirol, at least – which displayed all the symptoms of *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

## VI.

The sixteenth century in Germany was the first great age of *Polizey* (good police), when the authorities began to intervene in social and economic affairs for more than merely fiscal or defensive purposes. The aspect of *Polizey* which has received most attention is that which is now called social disciplining, but intervention in or regulation of economic and commercial life was of equal importance. The motives were both positive and negative: to augment princely revenues in the face of mounting civil and military expenditure, but also to inhibit practices which were held inimical to the commonweal. It used to be thought that *Polizey* was chiefly the preoccupation of the territorial princes, but since the researches of Fritz Bläich it has become clear that the imperial diet returned continually throughout the sixteenth century to economic and commercial questions: the harmful consequences of monopolistic enterprises, the need to stem the loss of bullion from Germany and to promote domestic industries (such as the manufacture of woollen cloth), as well as the regulation of coinage (at last crowned with success in 1559 in the im-

<sup>66</sup> *Fabiunke*, *Luther als Nationalökonom* 144.

<sup>67</sup> *Bücking*, *Gaismair* 90.

perial coinage ordinance)<sup>68</sup>. These concerns took on a new urgency after the catastrophe of the Thirty Years War, when one of the main issues became the repopulation of territories which had suffered severe demographic haemorrhaging. Princely councillors, jurists, and theologians were not slow to offer advice; over time a body of applied learning developed known as *cameralism*, the specifically German variant of the wider economic doctrines loosely subsumed under the term mercantilism. Fundamental to these doctrines were three questions:

1. How to identify the sources of wealth within society;
2. How to harness that wealth in the most productive way;
3. How to determine the role of the state in promoting the wealth of its citizens.

Underlying these questions was the assumption that economics has its own set of principles or laws, which allow predictions to be made, so that economic life is not simply governed by chance or fate.

Definitions of mercantilism are as many as its manifestations. Raymond de Roover was surely right to remark that „mercantilism was never more than a conglomerate of unco-ordinated prescriptions“<sup>69</sup>. Yet the essence of mercantilism can be summed up in two words: bullionism and autarky. The state's requirement for greater resources was seen to be satisfied principally in the accumulation of reserves of precious metals, either as bullion or as struck coin. As a result, customs policy became of paramount importance. Imports, which might constitute a danger to the state's balance of payments, were to be restricted, while simultaneously a positive balance of trade was to be achieved through the promotion of exports. Ultimately such a policy could only succeed by beggar-my-neighbour, by damaging the economy of other countries while protecting one's own. The promotion of the domestic economy became, therefore, a chief aim, in order to produce goods for export; by the eighteenth century manufactories turning out luxury or high-value commodities had been set up in many territories, though state industries usually occurred at a later stage in mercantilist politics than the autarkic promotion of agriculture. Underpinning these policies was the fundamental recognition of the link between the circulation of money and the level of employment<sup>70</sup>.

In the German context these goals were linked to policies which elevated the ruler to a supreme position, underscored by lavish buildings, ceremonies and representation. The power of the quasi-absolutist ruler was buttressed by a standing army, while the civil administration was expanded to reach down to the most local

<sup>68</sup> Fritz Blaich, *Die Reichsmonopolgesetzgebung im Zeitalter Karls V. Ihre ordnungspolitische Problematik* (Schriften zum Vergleich von Wirtschaftsordnungen 8, Stuttgart 1967); *idem*, *Die Wirtschaftspolitik des Reichstags im Heiligen Römischen Reich. Ein Beitrag zur Problemgeschichte wirtschaftlichen Gestaltens* (Schriften zum Vergleich von Wirtschaftsordnungen 16, Stuttgart 1970).

<sup>69</sup> de Roover, *Scholastic Economic Thought* 322.

<sup>70</sup> Walter Achilles, *Landwirtschaft in der frühen Neuzeit* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 10, Munich 1991) 10ff.; Rainer Gömmel, *Die Entwicklung der Wirtschaft im Zeitalter des Merkantilismus* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 46, Munich 1998) 41 f.

level, with a particular concern for fiscal policies and the maximization of state revenues. After the Thirty Years War repopulation policy, including the encouragement of immigrants (often religious refugees) with particular skills became another principal strand of cameralism<sup>71</sup>.

Apart from *Peuplierungspolitik*, however, the specifically mercantilist components of cameralism were all foreshadowed in the sixteenth century in Germany (as many of the debates of the imperial diet make plain), even if a systematic doctrine of mercantilism was not elaborated until the *Politischer Diskurs* of Johann Joachim Becher in the second half of the seventeenth century. Indeed, much *Po-lizey* legislation is simply a rehearsal for fully-fledged mercantilist policies later on. The first German territory fully to embrace mercantilism as its declared policy is usually taken to be Hessen under the rule of landgrave William IV (1567–92)<sup>72</sup>, though examples of cameralist thought can be found elsewhere, for instance in the policy guidelines accompanying the establishment of a treasury for Outer Austria in 1570<sup>73</sup>.

That there are evident parallels between the thinking of Luther and Gaismair and the later mercantilists or cameralists has not gone entirely unnoticed in the historical literature, though they have been overshadowed, in the case of Luther, by strident attempts to demonstrate his direct legacy to classical political economy. The links between the Reformation and cameralism in Lutheran principalities have been explored in a study of the leading cameralist of the late eighteenth century, Johann Heinrich von Justi. Luther would not have argued, as von Justi did, that his task was to indicate how the ‚power and happiness‘ of state might best be increased, but Luther’s teaching on the *Nähramt* finds a distinct echo in von Justi, even if the latter only cited Luther once<sup>74</sup>. Von Justi’s debt to Luther is, in fact, an indirect one, running via the seventeenth-century writer Johann Gerhard (d. 1637), one of the first Lutheran theologians not to regard interest-taking *per se* as usury<sup>75</sup>.

Luther’s dictum, „Geld haben, erwerben, trachten nach der Nahrung non est malum“<sup>76</sup>, could have been adopted by von Justi as his maxim without difficulty.

<sup>71</sup> *Friedrich-Wilhelm Henning*, *Das vorindustrielle Deutschland 800 bis 1800* (Paderborn, Munich, Vienna, Zürich 41985) 239–243.

<sup>72</sup> *Strohm*, *Luthers Wirtschafts- und Sozialethik* 213. Strohm insists that Luther knew nothing of mercantilism, but this is to fall foul of a descriptive insistence on the formal recognition of categories.

<sup>73</sup> *Karl Josef Seidel*, *Das Oberelsaß vor dem Übergang an Frankreich. Landesherrschaft, Landstände und fürstliche Verwaltung in Alt-Vorderösterreich (1602–1638)* (Bonner Historische Forschungen 45, Bonn 1980) 141 ff. The example of Outer Austria shows that proto-cameralist thought was not confined to Protestant intellectuals or Protestant principalities.

<sup>74</sup> *Hahn*, *Bedeutung* 103, 109. Luther as an ancestor of cameralism is recognized by *Fabiunke*, *Luther als Nationalökonom* 160.

<sup>75</sup> *Hahn*, *Bedeutung* 118, 147.

<sup>76</sup> *Sermons of 1528*, no. 71, 20 Sept. 1528. WA 27, 343. The context, however, is an explicit rejection of mammon.

In his criticism of a crude belief in bullionism and his sympathy for physiocratic doctrines, moreover, von Justi offers another echo of Luther. Rejecting the view that the wealth of a territory is measurable by the amount of gold and silver it possesses, von Justi sees that wealth arises from the surpluses provided either by the fertility of the soil or beneficence of the climate, or from the skill and labour of its inhabitants<sup>77</sup>.

It is important to stress these parallels, since they seem to contradict passages in Luther, most notably at the end of his *Address to the Christian Nobility of the German Nation*, where he appears to adopt a monetarist stance. The expenditure on foreign luxuries such as spices, which are both costly and unnecessary, sucks money out of Germany, he declares. In *On Trade and Usury* he warms to his theme: „God has cast us Germans off to such an extent that we have to fling our gold and silver into foreign lands and make the whole world rich, while we ourselves remain beggars.“ Frankfurt, he concludes, is the drain through which gold and silver flow out of Germany<sup>78</sup>. A mercantilist might well have said something similar, but, as I have already suggested, Luther's purpose was to highlight the socially harmful consequences of the loss of bullion; he was not concerned with the loss of a nation's treasury of wealth as such but with the general impoverishment which follows from it<sup>79</sup>. A lack of money in a commercialized economy is bound to restrict the circulation of goods; the exchange of necessary goods, Luther admits, is the lifeblood of the economy. Von Justi, who shared Luther's instinctive view that money in itself was sterile, said exactly the same thing<sup>80</sup>.

Although Luther places the highest value on agriculture, there are difficulties in linking him too directly to the physiocrats. Luther, as we have seen, is indifferent towards agricultural improvements and positively hostile towards diversification into industrial crops, and therefore hardly qualifies as a obvious precursor of François Quesnay. What he does recognize, as did the physiocrats, is that the material basis of wealth is vested in land and the produce thereof; indeed, in the form of ground-rents or annuities secured on land initial capital accumulation arises<sup>81</sup>.

Finally, Luther acknowledges that economics does have its own mechanisms, as both the mercantilists and classical economists were to argue. His recognition is tinged with despair, to be sure, as he sees his strictures against monopolies, forestalling, and price-rigging falling upon deaf ears. That is not to say that Luther believes that economics is autonomous; of course it is not: it is part of God's plan. Luther's approach to economic life remains firmly theological. But if he rejects the *Eigengesetzlichkeit* of economics<sup>82</sup>, he does glimpse the *Gesetzmäßigkeit* of econ-

<sup>77</sup> Hahn, Bedeutung 51 f., 56.

<sup>78</sup> LW 45, 246 f.

<sup>79</sup> Fabiunke, Luther als Nationalökonom 148.

<sup>80</sup> Hahn, Bedeutung 52.

<sup>81</sup> Fabiunke, Luther als Nationalökonom 102, 134 f.

<sup>82</sup> Hahn, Bedeutung 96; Barge, Luther und der Frühkapitalismus 51.

omic processes<sup>83</sup>, nowhere more clearly than in his teaching on money, even if he was only echoing what some scholastics had argued a century or more before his time.

In short, it is clear that at several points Luther touches upon issues which were to exercise political economists throughout the early modern period. Rather than describe his thinking as part-mercantilist, part-physiocrat, and part-classical economist or capitalist, it would be more useful to say that, amidst his overt hostility to the manifestations of early capitalism in his own day, Luther shows remarkable insight into the mechanisms underlying and impelling those manifestations. His response is to condemn the consequences but at the same time tentatively to elaborate principles deriving from the responsibilities of the *Nähramt* which were developed by cameralists and physiocrats as a solution to what they termed the requirements of *Polizey*.

The abiding problem with Luther is to infer his thinking from casual or oblique references, in the absence of alternatives to the malpractices which he identified. With Gaismair, our task in this regard appears more straightforward, for we can interrogate the Tirolean Constitution to ascertain his vision of a new society. But our relief is necessarily short-lived. Not only are there contradictions between the strongly egalitarian proposals concerning governance and the social order, which verge on communism, and the provisions relating to the management of the economy; even the economic clauses do not speak an unambiguous language. Jürgen Bücking was the first to recognize the discrepancy between the regulations on crafts, manufacturing, and distribution, on the one hand, and the reforms of the agrarian sector, on the other. He contrasts what he calls a market economy in agriculture, in which individual proprietors sell their produce in free competition on the open market, with state ownership and control of manufacturing production and distribution<sup>84</sup>. It is perfectly possible, of course, to argue that the ambiguities reflect the insinuations and distortions of his enemies, as does Politi, convinced that Gaismair's commitment to a Christian commonwealth was so overarching as not to permit such internal inconsistencies. In my judgement, however, this is to take too normative a view of what that commonwealth would entail in practice, especially since none of the leading Reformers disavowed private property.

Whether Bücking is wise to describe the agrarian sector of Gaismair's Tirolean ideal state as operating within a free market in the modern sense is open to some doubt, for that would imply that land, labour, and money had become fully commoditized<sup>85</sup>, which was clearly not the case. The Constitution does state that ground-rents accruing to a parasitic feudal class should be abolished, from which Bücking infers that all hereditary and fixed-term tenancies were to be transformed

<sup>83</sup> *Fabiunke*, Luther als Nationalökonom 116.

<sup>84</sup> *Bücking*, Gaismair 89.

<sup>85</sup> For this fundamental insight cf. *Karl Polanyi*, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston 1957) 68f., 72f.

into absolute private property<sup>86</sup>. Collective rights over the common land, however, exercised by the communes in villages and valley jurisdictions, were to remain. Given that Gaismair expressly says that there should be no commerce in land, I cannot see that he believes the agrarian sector should be driven by market forces alone. It seems more likely that Gaismair wishes to place obstacles in the way of agrarian entrepreneurs and capitalist farming practices such as enclosure, while protecting peasant family rights to buy and sell plots of land and to employ wage-labour where necessary (seasonally essential in viticulture).

This latent distinction between small-scale commodity producers and capitalist entrepreneurs is carried through into the mining chapter of the Constitution, where the interests of the lesser mining shareholders are addressed. Angelika Bischoff-Urack has pointed out that the Gaismair family could well have afforded to pay their mineworkers in direct wages, but chose in most cases to employ workers on fixed-term contracts (*Lehenhäuer*), who shouldered the risk of investment in return for a share of the ore<sup>87</sup>. These *Lehenhäuer* may be compared with sharecroppers in an agrarian regime, and while there has been much debate whether share-cropping is characteristic of primitive subsistence agriculture or a form of early-capitalist agriculture<sup>88</sup>, there seems little doubt that in the case of mining the *Lehenhäuer* were in effect tied to a putting-out system (*Verlag*), which is always taken as the quintessence of early capitalism.

If we are willing to concede that Gaismair's agricultural and mining provisions do contain elements of petty capitalism, what are we to make of his stipulations on manufacturing and trade? Here the argument *ex silentio* seems justified that the centralization and nationalization of production and distribution by definition entail the abolition of individual workshop production, private ownership of the means of production, and indeed the suspension of those corporatist institutions designed to safeguard sectional interests, namely the craft guilds. In that sense Peter Blickle may well be correct to speak of the total negation of corporatism, as represented by the *Ständestaat*, the society of estates<sup>89</sup>. Where the Meran Articles had called for the abolition of the craft guilds, the Territorial Constitution passes over the issue in silence: it had become otiose.

But the matter is not as simple as that. The Meran Articles had insisted upon the abolition of craft guilds precisely in order to allow individuals to work freely, unfettered by corporatist restrictions on workshop size or quotas on production and labour, not in order to pave the way for a system of collectivized or socialized manufactories. If Gaismair did indeed have a hand in the Meran Articles, then his

<sup>86</sup> Tirolean Constitution § 22. Scott, *Scribner*, German Peasants' War 268; *Bücking*, Gaismair 88.

<sup>87</sup> *Bischoff-Urack*, Gaismair 25; cf. *Adolf Laube*, Der Aufstand der Schwazer Bergarbeiter 1525 und ihre Haltung im Tiroler Bauernkrieg, in: *Dörner*, Die Bauernkriege 173.

<sup>88</sup> *Frank Ellis*, Peasant Economics. Farm Households and Agrarian Development (Cambridge 1988) 142–147.

<sup>89</sup> *Peter Blickle*, Die Krise des Ständestaats. Tirol als Modell zur Lösung des Konflikts von 1525, in: *Dörner*, Die Bauernkriege 51.

thinking had certainly moved on by the time he came to draft his Territorial Constitution – though not consistently, since the interests of individual proprietors were to be upheld in agriculture and mining.

These inconsistencies have, not surprisingly, led to highly discrepant verdicts on the correct location of the Territorial Constitution within the development of political economy. One of the more dispassionate judgements is that of Ferdinand Seibt, who describes the Constitution as reflecting *mittelständische Verhältnisse*, that is, the situation of small producers, be they peasants, artisans, or miners<sup>90</sup>. But the provisions on trade and industry do not fit this bill. These Bücking sees as embodying the principle of *Gewerbesozialismus*, or artisanal socialism, though elsewhere he describes Gaismair's vision of the state control of industry and marketing as reminiscent of Robert Owen's or Pierre Prudhon's banks of exchange, which would push that vision well towards what Marx called utopian socialism<sup>91</sup>.

From there it is perhaps only a small leap to combine the two elements by defining Gaismair's programme as *Mittelstandsozialismus*, a term once used by Arthur Schweitzer to characterize some early support for National Socialism in the Third Reich<sup>92</sup>. This suggestion by Karl-Heinz Ludwig, during discussions at the Gaismair Conference in Innsbruck in 1976<sup>93</sup>, deserves to be taken seriously, not least because Ludwig, as an expert on mining, was the first to draw attention to the fact that the mining chapter of the Territorial Constitution does not amount to a call for the wholesale nationalization of the mines. This approach is shared by Ludwig's pupil, Angelika Bischoff-Urack, though she is more inclined to describe Gaismair's vision as bourgeois rather than socialist – she emphasizes the *Mittelstand* at the expense of the *Sozialismus*<sup>94</sup>. Given its pedigree, it is no wonder that East German Marxist historians would have no truck with *Mittelstandsozialismus*; Adolf Laube, the one East German historian to have studied the mining industry in depth, persisted in arguing that the Tirolean Constitution contributed towards the direct promotion of capitalist development<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Ferdinand Seibt, *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung* (Düsseldorf 1972) 89.

<sup>91</sup> Bücking, Gaismair 89. Cf. Karl Marx, Frederick Engels, Manifesto of the Communist Party, in: *idem*, Selected Works in One Volume (London 1968) 59–62. Cf. also Frederick Engels, Socialism. Utopian and Scientific, *ibid.* 407 ff.

<sup>92</sup> Bischoff-Urack, Gaismair 78.

<sup>93</sup> The term does not appear in the published proceedings of the conference, but the present writer, as a participant, vividly recalls the expression of disgust at its mention which crossed the faces of the East German scholars present. Why they should have been so disgusted is immediately apparent (apart from the Third Reich connotations), since it exactly corresponds to the way in which Marx and Engels characterized petty-bourgeois socialism in the Communist Manifesto, with which Gaismair, as a revolutionary hero of the *Volksreform*, must not be tainted. Marx, Engels, Manifesto of the Communist Party 55 f.

<sup>94</sup> Bischoff-Urack, Gaismair 76.

<sup>95</sup> Adolf Laube, Bemerkungen zum Zusammenhang von Frühkapitalismus und frühbürgerlicher Revolution, in: Gerhard Brendler, Adolf Laube (eds), *Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. Geschichte – Tradition – Lehren* (Akademie der Wissenschaften der DDR: Schriften des Zentralinstituts für Geschichte 57, Berlin 1977) 63. He does not deny, however, that the mining article in the Territorial Constitution essentially mirrors the interests of the mine-

An escape from the dilemma of how to weigh the capitalist against the socialist components of Gaismair's programme, I suggest, may be found by placing it more firmly within the context of early modern political economy. To begin with, a central strand of mercantilism is clearly foreshadowed in the Tirolean Constitution, namely the commitment to bullionism: the accumulation of reserves of precious metal, the exploration of new mines, and the insistence on a sound coinage of high silver content. At the same time, however, his commitment to agricultural improvement takes Gaismair beyond bullionism to the concerns of the physiocrats, who were openly critical of monetarist theories of value.

Again, the strongly autarkic leanings of the Tirolean Constitution find a ready parallel in mercantilist doctrines, yet Gaismair embraces a customs policy which is directly contrary to mercantilism, to wit, the encouragement of imports and restrictions on exports. Gaismair realizes, as a child of Tirol, a major artery of trade, that not all commodities can be supplied from within the territory, and he is much more lenient towards the import of spices as a luxury product than Luther ever was. Nevertheless, the promotion of the domestic economy in general, which will help to ensure cheap prices and full employment, places Gaismair squarely in the mercantilist camp. Thus I find it hard to agree with Frank Ganseuer when he contends that Gaismair recast the pre-capitalist maxim of sufficiency – *zimliche notturft* – to apply no longer to individuals or families, but to the territory as a whole. The concept of *zimliche notturft* appears nowhere in the Constitution, which refers twice, in a perfectly neutral sense, to *gemainer Lands notturft*, and once, in the mining chapter, to the desirability of achieving a *zimlich einkbumen*. To interpret this latter phrase as suggesting a moderate, proportionate income rather than an excessive one not only conflicts with Gaismair's declared bullionism – the accumulation of a treasury of wealth – but also with the call to prospect for new sources of precious metal. The most one can say is that Ganseuer is certainly right not to see in Gaismair an apologist for unrestrained capitalism<sup>96</sup>.

Whether the autarkic strains in Gaismair's programme are the outflow of a general vision of a closed society is another question. Bücking certainly makes a case for seeing the Tirolean Constitution as a manifesto for order, harmony, and balance – in short, for conformity and uniformity –, and he is right to discern parallels with More's *Utopia*, Eberlin von Günzburg's *Wolfaria*, or Tommaso Campanella's *The City of the Sun*<sup>97</sup>. But if this is a closed society, then it is one without the stuffy conformism and moral rigorism of those utopias. The specifically econ-

workers and smaller mining shareholders. *Laube*, *Aufstand* 182. That surely confirms its petty-bourgeois character!

<sup>96</sup> Ganseuer, *Staat des „gemeinen Mannes“* 187f., 203. His general view is that the Tirolean Constitution was mostly conservative, and indeed potentially ruinous for Tirol's economy. *Ibid.* 196.

<sup>97</sup> Bücking, *Gaismair* 90. The parallels with More's *Utopia* are emphasized by *Stella*, II „Bauernführer“ 151f., 228, 230, who is content to regard the Territorial Constitution as the embodiment of popular republicanism inspired by the political communalism of the Swiss and the religious communalism of Zwingli. This approach, alas, ignores the internal contradictions identified by Bücking, and the family interests identified by Bischoff-Urack.

omic provisions of the Tirolean Constitution are surely much less absolute, and more concerned to protect the rights and property of individuals, and to encourage initiative, knowledge and improvement<sup>98</sup>: perhaps more like Voltaire's Eldorado.

In drawing attention to the parallels between Luther's and Gaismair's thought and the economic doctrines which prevailed in early modern Europe, I am not seeking to brand them as mercantilists, cameralists, or physiocrats *avant la lettre*, for that would simply be to exchange one set of misleading labels for another, and in any case, as I have stressed, there are significant divergences as well as congruences. Yet we must not at the same time forget the strands in their economic thinking which point beyond these doctrines to the dawn of classical economics. Their attack on finance capital and oligopolies chimed with the conventional wisdom of their day – only Conrad Peutinger offered a sustained defence of the trading companies on the basis of free-market principles<sup>99</sup> – but that must not be allowed to obscure their underlying endorsement of petty capitalism, which certainly went beyond any precept of *ziemliche Nahrung*, or *Hausnotdurft*, to use Renate Blickle's phrase.

Much more significant, however, was the similarity of outlook over the nature of consumption and demand between the two Reformers, on the one hand, and the seventeenth-century precursor of the physiocrats in France, Pierre le Pesant, seigneur de Boisguillebert, and the father of classical economics in the eighteenth century, Adam Smith. What linked all four men – with von Justi straddling them – was the common assumption that the true source of a nation's prosperity lay in the land. In rejecting the bullionist view of wealth, Boisguillebert declared: „One can imagine what abundance of wealth would be seen if all things, agricultural land as well as everything else, were as valuable as it is possible for nature to make them.“<sup>100</sup> A century later, in *The Wealth of Nations*, Adam Smith, seeking to expose the fallacies of mercantilism, argued instead that „the real wealth of the country [is] the annual produce of its land and labour“, and added with emphasis a few lines later: „The land constitutes by far the greatest, the most important, and the most durable part of the wealth of every extensive country.“<sup>101</sup> From their dif-

<sup>98</sup> Blaich sees in the Territorial Constitution the blueprint for a *Zentralverwaltungswirtschaft*, i.e. a centrally directed planned economy. *Blaich*, *Wirtschaftspolitik* 131. But this view is too one-sided.

<sup>99</sup> *Idem*, *Reichsmonopolgesetzgebung* 74–80. The defence was based on the contention that the companies, in organization and functioning, were not in fact monopolistic at all, not that monopolies were justifiable.

<sup>100</sup> *Pierre le Pesant, Seigneur de Boisguillebert, Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, in: *Économistes Financiers du XVIIIe siècle*. Ed. E. Daire (Paris 1843) 420. Cited in: *Hazel van Dyke Roberts*, *Boisguilbert. Economist of the Reign of Louis XIV* (New York 1935) 291.

<sup>101</sup> *Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Everyman edn, London 1991) I, xi 222. That admittedly has to be set against his critique at the end of Book IV, in which he opposed those such as Colbert and Quesnay who believed that the produce of the land was the *sole* or the *principal* source of wealth. *Ibid.* IV, ix 596 ff.

ferent perspectives Luther and Gaismair shared those sentiments in varying measure. Luther upheld the primacy of nature and the intrinsic virtue of agricultural labour, though he stopped short of embracing a doctrine of agricultural commercialization or diversity. Gaismair, by contrast, from the perspective of a region with an already commercialized rural economy, did so with enthusiasm, a point often overlooked by those who focus only on his mining interests and consequent attachment to bullionism. In other words, behind the façade of commitment to a rural arcadia, shared by almost all Reformers, lay an appreciation that an agrarian regime could not simply be equated with economic self-sufficiency or social egalitarianism.

What mattered ultimately, however, were the lessons to be drawn from this belief. Both Boisguillebert and Adam Smith regarded underconsumption (or, as we might say, lack of demand) as the real brake upon economic growth, though the French Catholic aristocrat was perhaps more insistent on this point than the frugal Scots Calvinist<sup>102</sup>. And, in contradistinction to the puritan tradition of asceticism and self-denial, upon which the entire cultural equation of Protestantism and capitalism has commonly been erected, Luther and Gaismair drew the same conclusion. Luther, conventionally in his day, denounced luxury and ostentation, but he was no opponent of honest food and drink, decent housing and clothing, let alone the pleasures of music and the bed – in short, he was *not* a puritan<sup>103</sup>. And neither was Gaismair, whose centralized manufactory in Trent was to produce a range of luxury goods alongside more basic commodities, and who spent his exile on Venetian soil living in considerable style as a mercenary captain, eating off silver plates and riding out with a mounted escort, even before he became a „cavalier of the Strozzi“<sup>104</sup>.

We are all familiar with the high road leading straight from Protestantism to capitalism, whose course lay outside Germany. As Marx put it fifty years before Max Weber (though the latter could not have known of it): „The cult of money has its asceticism, its self-denial, its self-sacrifice – economy and frugality, contempt for mundane, temporal and fleeting pleasures: the chase after eternal treasure. Hence the connection between English Puritanism or also Dutch Protestantism, and money-making.“<sup>105</sup> My purpose is to draw attention to another road, the low road, badly signposted and beset with twists and turns, which crossed the early modern social and economic landscape. That road was neither peculiar to Germany, nor travelled by the adherents of Protestantism alone. And yet, in the German-speaking lands, many of the pathbreakers, groping their way through the

<sup>102</sup> Roberts, Boisguillebert 287.

<sup>103</sup> Cf. Fabiunke, Luther als Nationalökonom 149.

<sup>104</sup> Bücking, Gaismair 104; Aldo Stella, La Rivoluzione Contadina del 1525 e l'Utopia di Michael Gaismair (Padua 1975) 170; *idem*, Michael Gaismair. „Cavaliere degli Strozzi“ e la sua famiglia durante il soggiorno padovano (1527–1532), in: Dörner, Die Bauernkriege 118; *idem*, Il „Bauernführer“ 205.

<sup>105</sup> Marx, Grundrisse (English transl.) 232. The *Grundrisse* were not published until 1939 (and then only incompletely), nineteen years after Weber's death.

thickets of mercantilism and cameralism, were Protestant in origin, even if on occasion they found service at Catholic courts. There is no need to claim Luther – or Gaismair, or indeed any other Protestant Reformer or political theorist – as the forerunner of the classical free-market economic thought of Ricardo and Smith, not least because these latter eminences have been toppled from their pedestals as the pioneers of modern political economy by the discovery that the scholastics had said most of it before them. Of greater interest is the manner in which Smith absorbs and criticizes often contradictory ideas, mercantilist and physiocrat, bound together in the loose bundle of early modern economic thought. Those contradictions rested in part on an imperfect understanding of economic laws, but derived also from the discrepant elements within the early modern economy itself. Both aspects are reflected in the thought of Luther and Gaismair, and it is an intellectual foreshortening to deny or elide the unevenness in their thinking, since that unevenness mirrored the historical circumstances which they themselves experienced and confronted.

Horst Wenzel

## Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck

Die ältere Literaturgeschichtsschreibung hat die Techniken der Wissensspeicherung und ihre Konsequenzen für Sinnkonstitution und Kommunikation nur am Rande behandelt. Das hat sich in den letzten Jahren erkennbar verändert, und diese Veränderung steht im Zusammenhang mit der Öffnung des Faches für eine umfassendere, kulturwissenschaftlich orientierte Gedächtnisforschung.

Die Abfolge der verschiedenen Gedächtnisspeicher, wie sie sich in der internationalen Diskussion durchgesetzt hat (*brain memory, script memory, print memory, electronic memory*), ist nicht als eine Reihe epochaler Neuerungen zu denken, die sich massiv voneinander absetzen, sondern als evolutionärer Prozeß, der sich durch wechselseitige Assimilationen und Modifikation der alten und der neuen ‚Aufschreibesysteme‘ charakterisieren läßt. Das ist für den Übergang vom Körpergedächtnis zum Schriftgedächtnis, für Ägypten, Griechenland und für das deutsche Mittelalter eingehend untersucht worden. Im folgenden geht es um die komplexen Kommunikationsverhältnisse der frühen Buchdruckzeit, um die Ablösung der Manuskripte durch gedruckte Schriften, aber auch, so paradox das klingen mag, um die damit verbundene Dynamisierung und Steigerung des alten Mediums<sup>1</sup>.

Für das Verständnis dieser Wechselwirkungen erscheint es unabdingbar, die Beobachtung des Buchdrucks in die Gesamtheit der Mitteilungformen einzuordnen, die das Mediensystem der Reformationszeit ausmachen: Mündliche, visuelle und literarische Medien wirken nebeneinander, sie bedingen und modifizieren sich gegenseitig. Sektorale Kommunikationsbereiche einer in sich differenzierten Gesellschaft der Laien und der Kleriker und weitgespannte Netze humanistischer Freundeskreise verweisen auf die Komplexität des mündlichen und schriftlichen

<sup>1</sup> Zu den vielfältigen Überlagerungen alter und neuer Kommunikationsstrukturen im Zeitalter des Buchdrucks vgl. *Michael Giesecke*, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt a.M. 1991); *Jan-Dirk Müller*, *Ich Ungenannt und die leut. Literarische Kommunikation zwischen mündlicher Verständigung und anonymer Öffentlichkeit in Frühdrucken*, in: *Gisela Smolka-Koerdt, Peter M. Spangenberg, Dagmar Tillman Bartylla* (Hrsg.), *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationstechniken zwischen 1450 und 1650* (München 1988) 149–174.

Austauschs. Die Verschränkung von Latein und Volkssprache gilt es ebenso zu berücksichtigen wie das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Kommunikation. Die jüngere Forschung hat auf die Mehrschichtigkeit und Differenziertheit der ‚reformatorischen Öffentlichkeit‘ ihre besondere Aufmerksamkeit gerichtet. Andererseits gilt der Buchdruck weiterhin als „die entscheidende Größe, welche über diese begrenzten ‚klerikalen und humanistischen Personen- und Informationsnetze‘ hinausführt und somit den Erfolg der von Luther ausgehenden Bewegung im Durchbruch zu allgemeiner Breitenwirkung, zur reformatorischen Öffentlichkeit garantierte“<sup>2</sup>. In vier Thesen lassen sich die Argumentationslinien zusammenfassen, die auf dieser Grundlage zu entwickeln sind:

1. Die Vehemenz, mit der sich die Erfindung Gutenbergs durchsetzt, ist nicht gleichzusetzen mit einem Rückfall der Schrift, vielmehr wirkt der Druck als Generator für eine enorme Verstärkung der Manuskriptkultur.

2. In der Selbstbeschreibung literarischer Kommunikation dominiert nicht etwa der Druck, sondern ist die gesamte Kommunikationsgeschichte, sind Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Wort und Brief, Boten und Botschaften in direkter oder figuraler Rede gegenwärtig.

3. Die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit und Privatheit, die mit der Trennung von gedruckten und handschriftlichen Nachrichten einhergeht, wird durch den Druck auch wieder relativiert.

4. Die Techniken der Schrift- und Bildreproduktion stehen nicht nur für sich selbst, sie repräsentieren die multisensorische Wahrnehmung der vor- und außerschriftlichen Memorialkultur.

<sup>2</sup> Holger Flachmann, Martin Luther und das Buch. Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 8, Tübingen 1996) 176; Flachmann stützt sich hier auf Heinz Schilling, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648 (Das Reich und die Deutschen Bd. 5, Berlin 1988) speziell auf das Kapitel ‚Reformation und Öffentlichkeit. Wege und Medien der Kommunikation‘ 121; Grundsätzlich Robert W. Scribner, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation (Cambridge 1981) hier Kap. 1; ders., Oral Culture and the Transmission of Reformation Ideas, in: Helga Robinson-Hammerstein (Hrsg.), The Transmission of Ideas in the Lutheran Reformation (Dublin 1989) 83–104; Werner Lenk, Martin Luthers Kampf um die Öffentlichkeit, in: Günter Vogler, in Zusammenarbeit mit Stegfried Hoyer und Adolf Laube (Hrsg.), Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung (Berlin <sup>2</sup>1986) 53–71; Mark U. Edwards, Printing, Propaganda, and Martin Luther (Berkeley, Los Angeles, London 1994); Zur aktuellen Einschätzung der Reformation Thomas A. Brady, Jr., The Protestant Reformation in German History. With a comment by Heinz Schilling (German Historical Institute, Occasional Paper No. 22, Washington D.C. 1988).

## I. Druck und Brief. Zur Beschleunigung des Briefumlaufs im Zeichen des Buchdrucks

Das „Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, VD 16“<sup>3</sup> hat 90 000 Titel verzeichnet und bibliographisch nachgewiesen. Auf dieser Grundlage ist die Zahl der insgesamt im 16. Jahrhundert publizierten Titel auf 140 bis 150 Tausend einzuschätzen.

Für die Frühzeit des Druckes (Wiegendruckzeit) werden zwischen 100 und 300 Exemplare je Titel angenommen, für das Ende des 15. Jahrhunderts bis zu etwa 1000. Für das 16. Jahrhundert schwanken die Annahmen und wenigen Belege über die durchschnittliche Auflagenzahl zwischen 1000 und 1500 Stück. Daraus ist zu folgern: Im 16. Jahrhundert dürften im deutschen Sprachgebiet 70 bis 90 Millionen Exemplare gedruckter Bücher auf den Markt gekommen sein<sup>4</sup>.

Selbst eine beträchtliche Unschärfe in Rechnung gestellt, steht damit außer Frage, daß, gemessen an der Handschriftenkultur des späten 14. und frühen 15. Jahrhunderts, die Druckschrift im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert zu einem massenhaft verbreiteten Medium geworden ist. Luthers Flugschrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*, mit einer ersten Auflage von 4000 Exemplaren am 18. August 1520 erschienen, war in fünf Tagen vergriffen und erlebte vierzehn hochdeutsche sowie eine niederdeutsche, insgesamt also fünfzehn Auflagen. Von Luthers Neuem Testament erschienen in kurzer Zeit mehr als hunderttausend Exemplare, und selbst die Luthersche Vollbibel wurde zwischen 1534 und 1626 vierundachtzigmal aufgelegt<sup>5</sup>. Nicht nur die Kirche, die Gelehrten, die Stadtbürger, Handwerker und Kaufleute, auch der gemeine Mann auf dem flachen Lande war von der neuen Technologie umgeben. So konstatiert Valentin Ickelsamer: (Es kann) „itzo nichts kundwirdigs inn der gantzen welt geschehen/es kumbt schriftlich durch den Truck zu lesen“<sup>6</sup>: Luther nutzt das neue Medium im Wissen um seine besonderen Möglichkeiten und fühlt sich zugleich davon abhängig.

<sup>3</sup> Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, VD 16, hrsg. v. der Bayer. Staatsbibliothek in Verb. mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Red. I. Bezzel, I. Abt., If. (Stuttgart 1983 ff.).

<sup>4</sup> Erdmann Weyrauch, Das Buch als Träger der frühneuzeitlichen Kommunikationsrevolution, in: Michael North (Hrsg.), Kommunikationsrevolutionen. Die neuen Medien des 16. und 19. Jahrhunderts (Köln, Weimar, Wien 1995) 1–13.

<sup>5</sup> Zur einzigartigen Stellung der gedruckten Werke Luthers auf dem Buchmarkt seiner Zeit vgl. Flachmann, 1996 (zit. Anm. 2) 2.

<sup>6</sup> Valentin Ickelsamer, Die rechte Weis (Marburg 1534) (Ausgabe b) A2a. Zit. nach Giesecke, 1991 (zit. Anm. 1) 65. Vgl. ders., 711 (Anm. 7).

An Staupitz am 3. Oktober 1519<sup>7</sup>:

„Der Psalter macht Fortschritte, nur werde ich durch den langsamen Drucker aufgehalten.“<sup>8</sup>

An Spalatin am 11. Februar 1525:

„Erasmus wird geantwortet, sobald ein wenig Zeit dazu ist. Denn ich muß das 5. Buch Mose fertigstellen, damit die Drucker keinen Schaden haben.“<sup>9</sup>

An Nikolaus Hausmann am 26. März 1525:

„Gegen den ‚freien Willen‘ (des Erasmus) bin ich immer noch eine Antwort schuldig. Aber ich werde von den Forderungen der Buchdrucker so erdrückt, daß ich gezwungen bin, sie aufzuschieben.“<sup>10</sup>

An Amsdorf am 11. April 1525:

„Du weißt, mein lieber Amsdorf, daß ich unseren Druckerpressen nicht Genüge leisten kann, da jetzt fast jeder diese Art des Erwerbes sucht. Es sind auch hier fast unzählige Drucker, so daß ich jenem Lohr nichts geben kann, so gern ich es auch wollte.“<sup>11</sup>

An Spalatin von der Wartburg am 15. Aug. 1521:

„Den zweiten und den dritten Bogen von der Beichte habe ich von Dir empfangen, lieber Spalatin. Ich hatte sie schon vorher zusammen mit dem ersten Bogen von Philippus erhalten. Aber es ist erstaunlich, wie mich dieser Druck reut und verdrießt. O, daß ich doch nichts Deutsches geschickt hätte! So unsauber, so nachlässig, so durcheinander wird es gedruckt, um nichts von den schlechten Typen und dem schlechten Papier zu sagen. Der Drucker Johannes ist ein ‚Hans im alten Schlendrian‘. [...] Was scheint denn ein solcher Drucker zu denken als: Mir genügt es, daß ich Geld mache: die Leser mögen sehen, was und wie sie lesen.“<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Alle originalsprachigen Zitate habe ich der Weimarer Ausgabe entnommen: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. IV. Abt.: Briefwechsel (Unv. Nachdr. der Ausgabe Weimar 1883–1987, Graz 1969–1989) – Die Übersetzungen folgen: Kurt Aland (Hrsg.), Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 10: Martin Luther: Die Briefe (Stuttgart 1959, Göttingen 21983).

<sup>8</sup> Luther Deutsch, Brief 45, 67. – *Psalterium proficit, nisi quod typographo tardo moror.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 1, 513.

<sup>9</sup> Luther Deutsch, Brief 116, 147. – *Erasmio respondebitur, ubi ocius paulo fuerit. Nam Deuteronomion cogor absolueri, ne damno mulcentur typographi.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 3, 439.

<sup>10</sup> Luther Deutsch, Brief 117, 147. – *Contra lib[erum] arbitrium debeo, Sed sic obrutus typographorum necessitate cogor differre.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 3, 462.

<sup>11</sup> Luther Deutsch, Brief 118, 147. – *Nosti, mi Amsdorfi, me non posse nostris prelis sufficere, et iam quilibet hoc genus victus quaerit, suntque fere sexcenti iam impressores hic, ut Loro isti iam nihil possim dare, sicut quam maxime vellem.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 3, 472.

<sup>12</sup> Luther Deutsch, Brief 72, 97. – *Secundum & tertium quaterniones de confess[ione] ex te accepi, Mi Spalatine, de qua antea eosdem cum primo quoque quaternione ex Philippo acceperam. Sed mirum est, quam me peniteat & pigeat eius excusionis. utinam nihil vernaculi misissem! ita sordide, ita negligenter, ita confuse excuduntur, ut typorum & papyri dissimulem sordes. Iohannes Calcographus est Iohannes in eodem tempore. [...] Quid enim prodest laborasse tantum talis excusor videtur cogitare nisi hoc: Sufficit, Quod ego pecuniam acquirero, legentes viderint, quid & quomodo legant.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 2, 379f. Zu

Luther muß diesen Schlendrian, die Dominanz des Ökonomischen gegenüber der Prägnanz des Wortes, als besonders belastend erfahren, weil er seine Verwendung des Buchdrucks als göttlichen Auftrag versteht:

„*Chalcographia est summum et postremum donum [Dei]*, durch welche Gott die Sache [des Evangeliums] treibet. Es ist die letzte flamme vor dem ausleschen der welt; sie ist Gott lob am ende.“<sup>13</sup>

Das Buch ersetzt die inspirierte Stimme; der Buchdruck erscheint Luther deshalb (1532) als ein zweites Pfingstwunder, als Medium zur Ausbreitung des heiligen Geistes. Seine Flamme wird die ganze Welt erfüllen. Wenige Jahre später (1539) äußert er sich sehr viel skeptischer, weil er befürchtet, daß das reine Gotteswort unter der Fülle der gedruckten Bücher verschüttet und begraben werde:

„Also wird durch so viel Comment und Bücher die liebe Bibel begraben und verschorren, daß man des Textes gar nicht achtete. [...] Darum wollt ich auch wünschen, daß alle meine Bücher neun Ellen in die Erde begraben würden um des bösen Exempels willen, daß mir sonst ein jglicher will nachfolgen mit viel Bücher schreiben, dadurch einer denn will berühmet sein. Nein, Christus ist um unserer eitel Ehre Willen nicht gestorben, daß wir Ruhm und Ehre hätten, sondern er ist gestorben, auf daß allein sein Name geheiligt werde.“<sup>14</sup>

Ähnlich lautet eine Äußerung von 1540:

„*Cum caneremus, dixit Doctor*: Es werden noch alle menschen drucker werden! Man druckt woll so vill bucher. -*Tum plures: Sunt dialecticae!* - *Tum Doctor*: Narren seins!“<sup>15</sup>

In der Faszination und Skepsis Luthers spiegelt sich die rasche Ausbreitung des neuen Mediums. Gleichzeitig spielt das alte Medium, spielt der Umlauf handschriftlicher Texte zu Lebzeiten Luthers und für Luther eine bedeutende und, in Anpassung an die gesteigerte Zirkulation des Wissens, in mancher Hinsicht größere Rolle als in den Jahrhunderten zuvor. Die prinzipielle Erreichbarkeit aller durch den Druck verbindet sich mit der allgemeinen Erwartung, die Autoren von gedruckten Briefen so privat ansprechen zu können wie den Verfasser eines handschriftlichen Schreibens. Da man selbst nicht drucken kann, antwortet man dem Autor einer Druckschrift mit einem eigenhändig abgefaßten Brief. Beziehungsaspekt und Informationsaspekt sind noch nicht vollständig getrennt<sup>16</sup>. Die Hand-

den Ansprüchen Luthers an die Drucker und die Qualität des Buchdrucks vgl. *Flachmann*, 1996 (zit. Anm. 2) 37 ff.

<sup>13</sup> D. Martin Luthers Werke, Tischreden Bd. 2, Nr. 2772b, 650. – Ich verdanke diese Belegstelle der Referenz Michael Gieseckes: „Der Buchdruck ist das letzte und zugleich größte Geschenk (Gottes). Durch den Buchdruck nämlich sollte nach Gottes Willen der ganzen Erde die Sache der wahren Religion im Vergehen der Welt bekannt und in alle Sprachen ausgegossen werden. Es ist gewiß die letzte, unauslöschliche Flamme der Welt.“ *Giesecke*, 1991 (zit. Anm. 1) 162.

<sup>14</sup> D. Martin Luthers Werke, Tischreden Bd. 2, Nr. 5082a, 647. Oder bereits 1532: *Numquam ira commotus sum scribens adversus papam, sed saepe affectus sum magno gaudio*. Aber die drucker zornen mich alle tag. (Tischreden Bd. 2, Nr. 2718, 613). Vgl. Nr. 6303 Gott als Drucker.

<sup>15</sup> D. Martin Luthers Werke, Tischreden Bd. 2, Nr. 4691, 432 f.

<sup>16</sup> „Communication‘ [...] consists of interactions between conscious human beings (paradigmatically ‚I‘ and ‚You‘). By contrast, ‚information‘ is something transmitted by a mecha-

schrift, die als Botschaft eines Sprechers aufgenommen wird, bewahrt noch einiges von der ‚Ereignishaftigkeit‘ mündlicher Kommunikation<sup>17</sup>, und dies gilt weiter für den frühen Buchdruck. Die ‚Ereignishaftigkeit‘, die sich mit der Ankunft einer neuen Druckschrift herstellt, manifestiert sich in der Erfahrung einer persönlichen Ansprache, die eine persönliche Antwort stimuliert. Wer seine Schreiben drucken läßt, muß deshalb damit rechnen, daß sich sein handschriftlicher Briefwechsel ins Uferlose ausweitet. Der Druck führt der vertrauten Kommunikation unter Anwesenden immer neue Gegenstände zu und weckt damit auch neue Bedürfnisse des Austauschs und der wechselseitigen Verständigung, die sich im Reden und im Schreiben äußern. So wird das neue Medium zwar umfassend wirksam, aber gleichzeitig das alte Medium neu mobilisiert. Der Briefumlauf zu Zeiten Luthers ist jedoch nicht auf die Mobilisierung durch den Buchdruck reduzierbar. Briefe antworten zugleich auf Briefe und reagieren auf sehr verschiedene private oder öffentliche Anstöße. Dabei spielt der intensive Austausch unter Reformatoren und Humanisten eine bedeutende, aber keine ausschließliche Rolle, weil Druckschriften eingebunden werden in traditionelle Kommunikationsformen wie Gespräche, Lesungen, Vorträge, Diskussionen oder Nacherzählungen.

Die Weimarer Ausgabe von Luthers Briefen umfaßt 14 Bände. Rund 3500 Briefe zeugen von dem Umfang seiner vielfältigen Korrespondenz, die ihm einen immensen Zeitaufwand abverlangte.

Am 26. Oktober 1516 schreibt er an Johann Lang:

„Ich brauche fast zwei Schreiber oder Kanzler. Ich tue den ganzen Tag beinahe nichts weiter als Briefe schreiben. Deshalb weiß ich nicht, ob ich immer wieder dasselbe schreibe. Du wirst es ja sehen. Ich bin Klosterprediger, Prediger bei Tisch, täglich werde ich auch als Pfarrprediger verlangt; ich bin Studien-Rektor, ich bin Vikar, d. h. ich bin elfmal Prior, Fischempfänger in Leitzkau, Rechtsanwalt der Herzberger in Torgau, halte Vorlesungen über Paulus, sammle (Material für) den Psalter, und das, was ich schon gesagt habe: die Arbeit des Briefschreibens nimmt den größten Teil meiner Zeit in Anspruch.“<sup>18</sup>

Dem entspricht ein Brief an Spalatin vom 15. Mai 1522:

„Ich werde fast durch das Lesen von Briefen erdrückt; wieviel Zeit meinst Du wohl, verliere ich mit ihrer Beantwortung?“<sup>19</sup>

nical operation – no consciousness as such involved, only various signals or indicators moved spatially over ‚channels‘ from place to place.“ Walter J. Ong, *Information and/or Communication: Interactions* (Communication Research Trends 16, 1996) Nr. 3, 4.

<sup>17</sup> Diesen Unterschied hebt Walter Ong besonders nachdrücklich hervor, wenn er betont, daß mündliche Kommunikation durch ihre ‚Ereignishaftigkeit‘ geprägt sei: „Spoken words are not things: They are events.“ Ong, 1996 (zit. Anm. 16) 12.

<sup>18</sup> Luther Deutsch, Brief 9, 18. – *Opus est mihi prope duobus scribis seu cancellariis, paene nihil per diem ago, quam literas scribo; idcirco nescio, an eadem semper repetens scribam; tu videris. Sum concionator conventualis, ecclesiastes mensae, desideror quotidie et parochialis praedicator, sum regens studii, sum vicarius, id est, undecies prior, sum terminarius piscium in Litzkau, actor causarum Herzbergensium in Torgau, lector Pauli, collector Psalterii, et illud, quod iam dixi maiorem partem occupare temporis mei, epistolarum scribendarum negotium.* D. Martin Luther Werke, Briefwechsel Bd. 1, 72.

<sup>19</sup> Luther Deutsch, Brief 91, 121. – *Pene obruor literis legendis. Quid putas temporis perdam respondendis?* D. Martin Luther Werke, Briefwechsel Bd. 2, 526–528, hier 526.

Die Geduld, die Luther sich mit dieser Aufgabe abverlangt, fordert er dementsprechend auch von seinen Briefpartnern.

An Wenzeslaus Link schrieb er am 20. Juni 1529:

„Du beklagst Dich im letzten Brief, daß ich Dir auf Deine Fragen nicht geantwortet habe. Wundere Dich nicht darüber; wenn Du Antwort haben willst, mußt Du nochmals schreiben und mahnen. Denn ich werde täglich so mit Briefen überschüttet, daß Tische, Bänke, Schemel, Pulte, Fenster, Kästen, Borde und alles voller Briefe liegt.“<sup>20</sup>

Handschriften und Druckschriften, die alte und die neue Technologie, stehen sich nicht als Alternativen gegenüber, sondern in einem Verhältnis der wechselseitigen Modifikation. Es gibt eine breite, öffentliche und nichtöffentliche Diskussion über den Druck, aber über ihre eigene Situation reflektieren die Autoren bevorzugt in den Kategorien der alten Medien, im Rückbezug auf die körpergebundene Rede, auf das Verhältnis von Reden und Schreiben, Vorbild und Abbild, Boten und Botschaften. Das gilt auch für Luther selbst.

## II. Reden und Schreiben. Schreiben als Reden, Reden als Schreiben

„Aber siehe, bin ich nicht unverschämt, daß ich so vertraulich ohne eine ehrende Vorrede mit Dir rede?“<sup>21</sup> So fragt Luther nicht etwa ein Gegenüber, mit dem er sich im selben Raum befindet, sondern den entfernten, ihm persönlich völlig unbekanntes Johannes Reuchlin<sup>22</sup>, an den er am 14. Dezember 1518 einen lateinischen Brief schreibt. Demnach ist das Schreiben eine Möglichkeit des Redens, wenn die angeredete Person abwesend ist, ein Surrogat also, eine Hilfskonstruktion, die den Wechsel von Rede und Gegenrede über die Distanz von Raum und Zeit ermöglicht. Andererseits erlaubt der Brief gerade deshalb das ‚vertrauliche Reden‘, weil die angeredete Person zwar körperlich entfernt, aber ohne ihren Körper um so eindringlicher vergegenwärtigt ist: „mit Dir vertraut“, wie es bei Luther heißt, „sowohl durch das Gedenken an Dich als auch durch das Nachdenken über Deine Bücher.“<sup>23</sup> Für Luther erscheint der Verzicht auf die förmliche Rede, erscheint die persönliche Ansprache im Brief derart als Ausdruck einer Ver-

<sup>20</sup> Luther Deutsch, Brief 177, 194 f. – *Querere proximis literis, quod non responderim tibi ad quaestiones. Noli mirari; si responderi voles, scribes et monebis iterum. Nam sic obruor quotidie literis, ut mensa, scamma, scabella, pulpita, fenestrae, arcae, asseses et omnia plena iaceant literis, quaestionibus, causis, querelis, petitionibus etc.* D. Martin Luther Werke, Briefwechsel Bd. 5, 100.

<sup>21</sup> Luther Deutsch, Brief 37, 54 f. – *Sed ecce nonne ego impudens, qui tam familiariter sine proemio honoris tecum loquor?* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 269.

<sup>22</sup> Johannes Reuchlin (1455–1522), erster Gräzist in Deutschland und Begründer der hebräischen Studien, spielte eine wichtige Rolle für die Reformation (Bibelübersetzung), sein Verhältnis zu den Reformatoren war aber gleichzeitig durch wechselseitige Distanz geprägt.

<sup>23</sup> Luther Deutsch, 55. [...] *familiarissimus tui memoria tui, tui librorum tuorum meditatione.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 269.

trautheit im Geiste und einer Vertrautheit der Geister, die sich im Nachsinnen über Brief und Buch herstellt.

Wenige Zeilen später wechselt Luther sein Vokabular, ersetzt er die Vokabel ‚reden‘ durch die Vokabel ‚schreiben‘, weil er nun von außen, erzählend und begründend auf das Vorhaben seines Briefes zu sprechen kommt :

„Hinzu kommt noch das, was mich auch bewogen hat, endlich zu schreiben: unser Philipp Melanchthon [...] hat diesen Brief an Dich schlechthin gefordert.“<sup>24</sup>

‚Schreiben‘ kann demnach ein Reden sein, aber offenbar mehr für die Eigenwahrnehmung des Schreibenden als für die Außenwahrnehmung der anderen, die der Schreibende jedoch auch selber übernehmen kann. In der Selbstreferentialität des Schreibenden, in der Reflektion auf das Schreiben als ein Reden, kann dieses Transzendieren der medialen Grenze auch dem Autor seltsam vorkommen:

Luther an Erasmus am 28. März 1519:

„So oft plaudere ich mit Dir und Du mit mir, lieber Erasmus, unsere Zierde und unsere Hoffnung, und doch kennen wir uns gegenseitig noch nicht; ist dies nicht etwas ganz Seltsames?“<sup>25</sup>

Und Luther fährt fort, um diese Seltsamkeit sogleich zu etwas Normalem zu machen:

„Doch nein, nicht etwas Seltsames, sondern etwas, was gewiß täglich vorkommt. Denn wen gibt es, dessen Herz Erasmus nicht ganz einnimmt, den Erasmus nicht belehrt, in dem Erasmus nicht herrscht.“<sup>26</sup>

Gemessen an der Wahrnehmung des Herzens bleibt das Medium, in dem das Wort vermittelt wird, ganz offensichtlich sekundär: Die Schrift wird ‚hörbar‘ wie das Wort. Die Formlosigkeit, daß er „einen so großen Mann, so unvorbereitet, ohne Ehrerbietung und ohne ehrende Einleitung gleichsam als einen ganz vertrauten Freund anspreche, ein Unbekannter den Unbekannten“, bittet Luther seiner Liebe oder seiner Unerfahrenheit zugute zu halten:

„Sonst würde ich Dich schon mit wer weiß wie vielen Briefen belästigt haben, und ich hätte es nicht ausgehalten, daß Du immer nur in meinem Kämmerlein mit mir redest.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Luther Deutsch, 55. – *Accedit ad hoc, quod et permovit, ut tandem scriberem, quod Philippus noster Melanchthon, homo admirabilis, imo paene nihil habens, quod non supra hominem sit, familiarissimus tamen et amicissimus mihi, omnino exegit has literas ad te, fidem iubens, certissime te non aegre laturum, sed et gratum habiturum, quaequid ad te ineptirem.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 269.

<sup>25</sup> Luther Deutsch, Brief 42, 58. – *Toties ego tecum fabulor, et tu mecum, Erasme, decus nostrum et spes nostra, nec dum mutuo nos cognoscimus, nonne monstri hoc simillimum?* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 1, 361.

<sup>26</sup> Luther Deutsch, Brief 42, 58. – *imo non monstrum, sed plane quotidianum opus. Quis enim est, cuius penetrabilia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus?* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 1, 362.

<sup>27</sup> *Sed ego stultus, qui e, talem virum, sic illotis manibus, absque reverentiae et honoris praefatione, veluti familiarissimum aggredior, ignotum ignotus; verum dabis hoc, pro tua humanitate, meae vel charitati, vel imperitiae, quandoquidem ego, inter sophistas consumpta aetate, nec tantum didici, ut eruditem virum possim per literas salutare, alioquin, quantis iam*

Hier wird erkennbar, daß der Brief ein Sekundäres bleibt, weil die Erfahrung des Angesprochenwerdens durch Bücher oder Schriften das Primäre ist, das der eigenen Rede schon vorausgeht. ‚Lesen‘ kann ein Hören sein und ‚Schreiben‘ ein Sprechen. Dieser Dialog verlangt aber ein ‚Kämmerlein‘, die Studier- oder Schreibstube, die ein intimes Gehäuse darstellt, in dem die Vergegenwärtigung des Gegenübers aus dem Buchstaben erfolgt, oder umgekehrt: der Geist des Schreibenden sich seinerseits in Schrift verwandelt. Mit der *vita contemplativa* des Schreibstuben-Gelehrten klingt der Typus des Evangelisten an, der in der Ikonographie des christlichen Mittelalters am Schreibpult gezeigt wird, eine ikonographische Formel, die im 15. und 16. Jahrhundert in geistlichen und weltlichen Kontexten weit verbreitet ist, auf die Kommunikation mit Gott und auf das Gespräch mit einer gelehrten Welt verweist, die im eigenen Kämmerlein in Form von Schriften gegenwärtig ist. Die Aneignung des Wortes aus dem Buch korrespondiert in Luthers Auffassung deshalb auch folgerichtig mit der Aufnahme des Wortes in der Predigt:

„Denn wenn ich inn der Kirchen predig hoere, so hoere ich Petrum und Paulum, ja wenn ich inn meinem stublin oder kemerlin lese, was sie geschrieben und geleret haben, da hoere ich sie noch alle tage predigen und mit mir reden. Denn sie nichts anders geleret und geprediget denn eben das, das sie auch geschrieben haben.“<sup>28</sup>

Indem der Mensch beim Worte bleibt, kann das Hören oder Lesen auch ein Sehen sein: „obs schon nit sihest, soltus doch sehen mit dem gehoer.“<sup>29</sup> Die Kraft der geistigen Wahrnehmung, das Hören und das Sehen mit dem Herzen, läßt Christus aus dem Wort des Testaments hervortreten und Paulus oder Petrus, Reuchlin und Erasmus aus den Briefen, die sie aufgeschrieben haben.

Derart wird in Luthers Formulierungen eine Auffassung des Briefes erkennbar, die auf eine lange christliche und vorchristliche Tradition zurückdeutet. Briefe sind zwar körperlos, sie können aber dafür eintreten, daß der Adressat ein Bild des Absenders erhält, ein Abbild seiner Seele, wie der antike Schriftsteller Demetrius den Brief umschreibt: „Es ist geradezu ein Bild der eigenen Seele, das ein jeder gibt, wenn er einen Brief schreibt.“<sup>30</sup> Der zentrale Topos der antiken Brieftheorie, wonach der Brief der Spiegel oder das Abbild der Seele des Schreibenden sei (*epistula imago, speculum animi*), findet sich bei Seneca so ausformuliert, daß ihm Briefe die Person eines Freundes gleichsam leibhaftig vor Augen führen und er den Wechsel von Briefen wie ein Gespräch wahrnimmt: „tibi non rescribam, sed respondeam.“<sup>31</sup>

*dudum literis te fatigassem, nec passus fuisssem, ut perpetuo tu mihi solus loquereris in cubiculo meo.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 1, 362.

<sup>28</sup> D. Martin Luthers Werke Bd. 51,137,16–20. Nach *Flachmann*, 1996 (zit. Anm. 2) 238 f.

<sup>29</sup> D. Martin Luthers Werke Bd. 49,360,13. Nach *Flachmann*, 1996 (zit. Anm. 2) 243.

<sup>30</sup> *L. Radermacher* (Hrsg.), *Demetrii Phaleri qui dicitur De elocutione libellus* (Leipzig 1901) § 227. Nach *Wolfgang G. Müller*, *Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson* (Antike und Abendland 26, 1980) 138–157, hier 139.

<sup>31</sup> *Seneca*, *Ad Lucillum Epistulae Morales*, 115,2–3. Nach *Müller*, 1980 (zit. Anm. 30) 140.

Erasmus definiert den Brief in seiner Brieflehre<sup>32</sup> im Sinne Senecas als ‚stumme Rede abwesender Freunde‘<sup>33</sup>. Juan Luis Vives hebt die Fähigkeit der Briefe hervor, die Persönlichkeit der Schreiber zu vergegenwärtigen, und dementsprechend deutet er die Korrespondenz auch als geschriebene Unterhaltung (*collocutio scripta*)<sup>34</sup>. Eine besonders schöne Formulierung findet William Fullwood im ersten englischsprachigen Briefsteller (1568), um das Briefschreiben im Sinne der antiken Brieftopik als eine Form des Gespräches zu charakterisieren:

„By letter we may absence make  
even presence selfe to be.  
And talke with him, as face to face  
together we did see.“<sup>35</sup>

Luther äußert sich ganz ähnlich. Im Jahr 1531 schreibt er an seine schwerkranke Mutter:

„Ich hab die *Schrift* meines Bruders Jacobs von Euer Krankheit empfangen, und ist mir ja herzlich leid, sonderlich daß ich nicht kann leiblich bei Euch sein, wie ich wohl gerne wäre; aber doch erscheine ich hie mit dieser Schrift leiblich.“<sup>36</sup>

Luther nennt aber auch die Grenzen dieses Übertragungsmodus. Von der Wartburg schreibt er am 9. September 1521 an Melanchthon:

„Ich wünschte, bei Dir zu sein, um über dieses Klostersgelübde weiter sprechen zu können. Brieflich zu disputieren ist sehr unersprießlich, wenn der eine das mit vielen Worten schreibt, was der andere schon mehr als genug weiß und das ausläßt, wonach am meisten gefragt wird, wie es uns bei der Frage über die Beichte gegangen ist. Wenn ich kann, werde ich irgendwo heimlich eine Zusammenkunft zwischen uns veranstalten, weil mir diese Sache am Herzen liegt. Inzwischen will ich in den Wind reden.“<sup>37</sup>

Im ersten Brief des Paulus an die Korinther wird diese Stellvertreterfunktion des Briefes ganz ausdrücklich benannt: „Denn ich, dem Leibe nach abwesend, dem Geiste nach aber anwesend, habe schon, als wäre ich anwesend, (über den, der solches verübt hat), beschlossen“ (1. Kor. 5,3–5). An mittelalterlichen Quellen aus dem 12. Jahrhundert demonstriert der Historiker Krautter, daß die antike Auffassung, wonach der Brief eine unmittelbare Kommunikation ‚von Angesicht zu Angesicht‘ suggerieren könne, bleibende Geltung behält: „Aufgrund dieser Leistung wird der Brief ‚liebvoller aufgenommen und in größeren Ehren gehalten‘ als die durch einen Dritten übermittelte Nachricht. Mit ihrer Unmittelbarkeit und Authentizität übt die briefliche Kommunikation also eine besondere emotionelle Wirkung aus und erreicht gegenüber der indirekten Botschaft einen höheren Grad von autoritativer Geltung.“ *Konrad Krautter*, *Acsi ore ad os ... Eine mittelalterliche Theorie des Briefes und ihr antiker Hintergrund* (Antike und Abendland 28, 1982) 155–168, hier 158.

<sup>32</sup> *De ratione conscribendi epistolas liber*, 1521.

<sup>33</sup> *Absentium amicorum quasi mutuus sermo*. Müller, 1980 (zit. Anm. 30) 144.

<sup>34</sup> Müller, 1980 (zit. Anm. 30) 145.

<sup>35</sup> *William Fullwood*, *The Enemie of Idleness 1582*. Nach Müller, 1980 (zit. Anm. 30) 147; vgl. weiter *Ann Jensen Adams*, ‚Der sprechende Brief‘. *Kunst des Lesens, Kunst des Schreibens, Schriftkunde und schoonschrift* in den Niederlanden im 17. Jahrhundert, in: *Leselust. Niederländische Malerei von Rembrandt bis Vermeer* (Frankfurt a. M. 1993) 69–92; *Wilhelm Vosskamp*, *Dialogische Vergegenwärtigung beim Schreiben und Lesen. Zur Poetik des Briefromans im 18. Jahrhundert*, in: *DVJs* 45 (1971) 80–116.

<sup>36</sup> D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 6, 103, Nr. 1820.

<sup>37</sup> Luther Deutsch, Brief 73, 100. *Opto esse tecum, ut de votis istis definire liceat. Infelicitate*

Der Prozeß der schriftlichen Repräsentation kann also für Luther den originalen Sprecher nicht wirklich ersetzen, denn die unmittelbare Präsenz des Signifikanten steht zwar für das, was er repräsentiert, aber gleichzeitig für sich selbst<sup>38</sup>.

### III. Boten und Briefe. Stumme Boten und lebende Briefe

Der Brief ist kein unmittelbares sondern ein vermitteltes Gespräch. Chancen und Grenzen der textlich vermittelten Kommunikation hat der Sprachwissenschaftler Konrad Ehlich besonders präzise gefaßt: „Der Text wird von der primären unmittelbaren Sprechsituation abgelöst und dadurch für die weitere Verwendung in anderen Sprechsituationen zur Verfügung gestellt. [...] Es ist m. E. sinnvoll, diese Vermittlung selbst terminologisch zu erfassen. Ich spreche von einer zerdehnten Sprechsituation.“<sup>39</sup>

Begreift man die Fernkommunikation als eine ‚zerdehnte Sprechsituation‘, wird der Charakter des Briefes als latente Rede einsichtig und die körperlich übertragene Botschaft als Vorläufer des Briefes erkennbar. Ehlich selbst betont diesen Zusammenhang der latenten Rede mit dem Boteninstitut: „Im Institut des Boten haben wir einen ersten, einfachen Fall, in dem die aktuelle Äußerung eines Sprechers S1 über die unmittelbare Sprechsituation hinaus aufbewahrt und in eine zweite Sprechsituation transportiert wird. Die Vermittlung zwischen beiden Situationen wird über den Boten als Mittelsmann hergestellt.“<sup>40</sup>

Die Geschichte des Briefes ist also in synchroner und diachroner Perspektive auf das Boteninstitut abzubilden, der Bote als Vorläufer des Briefes anzusehen. Im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit stehen Boten und Botschaften, der Bote als leibhaftiger und lebender Nachrichtenträger, die Botschaft als

*per literas disputatur, dum hoc alius verbose scribit, quod alter abunde habet, et obmittit, quod maxime quaeritur, sicut in ista confessionis quaestione contigit. Si potero, constituam nos in aliquo loco praesentes occulte, quia res ista me sollicitum habet. Interim in ventum fabular.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 2, 382. – Melancthon (1497–1560) steht nach Spalatin und Amsdorf mit 83 Briefen an dritter Stelle der Adressatenliste Luthers. Das ist nicht verwunderlich, weil er als Lehrstuhlinhaber für Gräzistik an der Universität Wittenberg (mit 21 Jahren berufen) auch unmittelbarer Nachbar Luthers war.

<sup>38</sup> Auf diesen Punkt macht bereits Platon im Phaidros-Fragment aufmerksam: „Bedenklich nämlich, mein Phaidros, ist darin das Schreiben und sehr verwandt der Malerei. Denn auch ihre Schöpfungen stehen da wie lebend, – doch fragst du sie etwas, herrscht würdevolles Schweigen. Genauso verhalten sich geschriebene Worte: du könntest glauben, sie sprechen wie vernünftige Wesen, – doch fragst du, lernbegierig, sie nach etwas, so melden sie immer nur eines-und-dasselbe.“ Platon, Phaidros. Zit. nach Aleida und Jan Assmann, *Christoph Hardmeier* (Hrsg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der Kommunikation (Archäologie der literarischen Kommunikation 1, München 21993) 7–9, hier 8.

<sup>39</sup> Konrad Ehlich, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: Assmann, Assmann, Hardmeier, 1993 (zit. Anm. 38) 24–43, hier 32.

<sup>40</sup> Ehlich, 1993 (zit. Anm. 39) 31.

schriftgebundene Rede (als Schrift-Corpus)<sup>41</sup>, noch nahe beieinander. Schon Epiktet nannte den Brief einen stummen Boten und den Boten einen lebenden Brief<sup>42</sup>. Der Vorzug des Boten liegt zweifellos darin, daß er eine Nachricht überbringt, aber zugleich instande ist, sie zu erläutern und zu interpretieren, weil er die Erfahrung einer Sprechsituation S1 körperlich in eine Sprechsituation S2 überträgt. In diesem Sinn spricht auch Luther von ‚lebendigen Briefen‘.

Luther an Amsdorf am 12. Juni 1525:

„Ich glaube, lieber Amsdorf, daß dir alles bekannt ist, was der Satan durch die Bauern in Franken vollbringt. Außerdem wird dieser Dein Heinrich als ein lebendiger Brief besser erzählen, was er hier gehört hat.“<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Erst unter mediengeschichtlicher Perspektive, im Hinblick auf die Bi-Medialität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, ist die Gestalt des Boten und die literarische Thematisierung der Botschaft verstärkt ins Blickfeld des literarhistorischen Interesses gerückt. Dementsprechend ist die Zahl der einschlägigen, überwiegend historiographischen Forschungsarbeiten noch überschaubar: *Viktor Menzel*, Deutsches Gesandtschaftswesen im Mittelalter (Hannover 1892); *Otto Lauffer*, Der laufende Bote im Nachrichtenwesen der früheren Jahrhunderte. Sein Amt, seine Ausstattung und seine Dienstleistungen, in: Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde 1 (1954) 19–60; *Mary C. Hill*, The King's Messengers 1199–1377. A Contribution to the History of the Royal Household (London 1961); *Lutz Roembold*, Die diplomatische Funktion der Herolde im späten Mittelalter (Diss. Heidelberg 1964); *Donald E. Queller*, The Office of Ambassador in the Middle Ages (Princeton 1967); *Johannes Egberts*, Das Schema der Botensendung, Botenfahrt, Fahrt, Reckenfahrt und Heerfahrt in der Kaiserchronik und in den Epen König Rother, Rolandslied, Münchener Oswald, Salman und Morolf, Orendel, Kudrun, Wolfdietrich A,B,D (München 1972); *Reinhard Elze*, Über die Leistungsfähigkeit von Gesandtschaften und Boten im 11. Jahrhundert. Aus der Vorgeschichte von Canossa 1075–1077, in: *Werner Paravicini, Karl Ferdinand Werner* (Hrsg.), Histoire comparée de l'administration (IV–XVIII siècles) (München 1980) 3–10; unzureichend *Norbert Ohler*, Reisen im Mittelalter (München 1988) 92 ff.; *Gert Melville*, ‚Unbel office.‘ Zum Heroldwesen in der spätmittelalterlichen Welt des Adels, der Höfe und Fürsten. Erscheint in: *Peter Moraw* (Hrsg.), Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag (Vorträge und Forschungen, Sigmaringen). Aus der umfangreichen Literatur zu Briefwesen und literarischen Briefen sollen hier nur wenige ausgewählte Titel genannt werden: *Georg Steinhilber*, Geschichte des deutschen Briefes (Berlin 1889); *Hartmut Hoffmann*, Zur mittelalterlichen Brieftechnik, in: *Konrad Repgen, Stephan Skalweit* (Hrsg.), Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach zum 10. April 1964 (Münster 1964) 141–170; *Wolfgang G. Müller*, Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson (Antike und Abendland 26, 1980) 138–157; *Konrad Krautler*, *Acsi ore ad os ...* Eine mittelalterliche Theorie des Briefes und ihr antiker Hintergrund (Antike und Abendland 28, 1982) 155–168; *Martin Fontius*, Post und Brief, in: *Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer* (Hrsg.), Materialität der Kommunikation (Frankfurt a. M. 1988) 267–279; *Robert H. Vellusig*, Mimesis von Mündlichkeit. Zum Stilwandel des Briefes im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit von Schrift, in: *Theo Elm, Hans H. Hiebel* (Hrsg.), Medien und Maschinen. Literatur im technischen Zeitalter (Freiburg 1991) 70–92.

<sup>42</sup> *Fontius*, 1988 (zit. Anm. 41) 270.

<sup>43</sup> Luther Deutsch, Brief 125, 156. *Credo mi Amsdorfi, omnia tibi esse cognita, quae Satan per rusticos in Franconia perpetrat. Deinde is Henricus tuus viva epistola omnia melius narrabit, quae hic audit.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 3, 528.

Oder an die Geistlichen zu Augsburg am 20. Juli 1535:

„Mit wie großer Freude ich, teuerste Brüder, Euren Brief empfangen habe, das sollt ihr lieber aus dem lebendigen Brief, der da ist Euer D. Gereon (Sailer) und Kaspar Huber erfahren, als aus diesem geschriebenen.“<sup>44</sup>

Luther sieht den Boten aus der Perspektive der Schrift als lebendigen Brief und betont die Reichhaltigkeit (die Fülle) seiner Wahrnehmung gegenüber dem toten Schriftstück<sup>45</sup>. Genau aus diesem Grunde blieb der Brief als Repräsentation mündlicher Mitteilung zunächst sekundär gegenüber dem mündlichen Botenbericht<sup>46</sup>. Lange Zeit wird trotz der Vorzüge der Schrift die mündliche Botschaft für die Fern-Kommunikation hochgestellter Funktionsträger vorgezogen, wird in der medialen Repräsentation des Herrn durch einen Boten die Kommunikation noch nicht ausschließlich auf den Schriftkanal verkürzt; die Interaktion bewahrt den Reichtum der Beziehungsaspekte, die das Gespräch auszeichnen, das ganze Spektrum nonverbaler Kommunikation. Dazu heißt es bei Kleinschmidt:

„(Aber) wesentlich für die Bevorzugung von Gesandten gegenüber Schriftstücken zur Aufrechterhaltung der Kommunikation über Distanz scheint das Bemühen gewesen zu sein, die Kommunikation in den Formen eines Gesprächs [...] ablaufen zu lassen.“<sup>47</sup>

Selbst als die schriftliche Botschaft längst zur Regel geworden ist<sup>48</sup>, wird sie noch lange Zeit durch die Stimme des Boten ergänzt und interpretiert.

<sup>44</sup> Luther Deutsch, Brief 244, 247. – *Quanto gaudio vestras, charissimi fratres, acceperim literas, malo ex viva epistola, qui est vester D. Gereon et Gaspar Hueber, vos cognoscere, quam ex elementis istis Grammaticis et mortuis*. D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 7, 213.

<sup>45</sup> Nhd. ‚Bote‘ nimmt begriffsgeschichtlich zwei Bedeutungsfelder in sich auf: die lateinische Tradition mit *missus, nuntius, legatus, cursor* und die deutsche Tradition mit ahd. *bodo, poto*, mhd. *bote* (zum stv. *enbieten*). Die *Kaiserchronik* etwa demonstriert den Zusammenhang von *enbieten*, Boten und Briefen in zahlreichen Belegen: „Der kunic Constantius sine boten sante/hin ze Trierere lande,/er enböt der chuniginne/friuntschaft unde minne/unt alle vollichlich ère. (Kchr. 7630ff.) – sie hiez scriben brieve,/si enböt ir sune sciere.“ (Kchr. 8204f.) *Edward Schröder* (Hrsg.), *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen* (*Monumenta Germaniae Historica: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters* I,1, Dublin, Zürich <sup>3</sup>1969). Im neuhochdeutschen und schon im mittelhochdeutschen Begriff ist der Unterschied zwischen dem hochgestellten Gesandten und dem einfachen Kurier sprachlich relativiert. Für die Interpretation einzelner Textzeugnisse ist der gesellschaftliche Stand des ‚Boten‘ jedoch wichtig. Vgl. *Thomas Szabó*, Botenwesen, in: *LdMA* Bd. II, 484–487; *Fritz Trautz*, Gesandte (Mittel- und Westeuropa), in: *LdMA* Bd IV, 1367f.; dazu *Henning Wuth*, *was, stråle unde permint*. Mediengeschichtliches zum Eneasroman Heinrichs von Veldeke, in: *Horst Wenzel* (Hrsg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter* (Berlin 1997) 63–76.

<sup>46</sup> Hoffmann formuliert ganz unumwunden: „Das Wichtigste am Brief war im Mittelalter der Bote [...]. Oft genug stand in dem Brief bloß Nebensächliches, während die Hauptsache dem Überbringer mündlich anvertraut worden war.“ *Hoffmann*, 1964 (zit. Anm. 41) 145.

<sup>47</sup> *Harald Kleinschmidt*, *Wordhord Onleac*. Bemerkungen zur Geschichte der sprechsprachlichen Kommunikation im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch* 108 (1988) 37–62, hier 44.

<sup>48</sup> In ähnlichem Sinne äußert sich auch *Köbn* über den mittelalterlichen Brief als mediale Alternative mündlicher Mitteilung: „So ist das laute Vorlesen eines empfangenen Briefes durch eine andere Person als den Empfänger auch als Inszenierung eines fiktiven Dialogs zu verstehen: Durch den Vorleser ‚spricht‘ der Brief und der Adressat hört über die räumliche Distanz

Zu Zeiten Luthers gibt es neben den persönlichen Boten zunehmend bedienstete Nachrichtenträger, werden Briefe schon in Briefbehältern transportiert (mhd. *briefvaz*), die das Botenproblem auf ein Transportproblem reduzieren. Luther an Agricola am 11. Mai 1526:

„Siehe, als ich schon den Brief dem Träger übergeben wollte und das kleine Gefäß suchte, hatte meine Käthe, diese Hinterhältige, es weggeschafft.“<sup>49</sup>

Der Bote gilt hier nur als Träger, als Gefäß eines Gefäßes und nicht als körperliche Fassung eines fremden Geistes. Für Luther ist der menschliche Bote selbst ganz ähnlich einem Container, der leer, aber doch besser gefüllt auf den Weg geschickt werden soll.

An Nikolaus Hausmann<sup>50</sup> am 27. August 1529:

„Ich habe diesen Boten nicht leer ohne einen Brief von mir an Euch gehen lassen wollen, mein lieber Nikolaus, obwohl ich nichts groß zu schreiben hatte.“<sup>51</sup>

An Melanchthon (in Augsburg) von der Veste Coburg am 5. Juni 1530:

„Ich habe im letzten Brief geschrieben, lieber Philipp, daß wir ärgerlich sind, weil Ihr den Boten leer zu uns habt zurückkehren lassen [...]. Ich kann mir nicht genug Gedanken darüber machen, ob Ihr so nachlässig oder ob Ihr unwillig seid, da Ihr wißt, daß wir hier in der Wüste, gleichsam in einem dürstenden Lande, uns nach Euren Briefen sehnen, aus denen wir all das Eure erfahren können.“<sup>52</sup>

In der face-to-face-Kommunikation des Dialoges bleiben Stimme und Gedächtnis an den Körper gebunden. In den Archiven von Schriftgesellschaften wird eine Akkumulation von unterschiedlichen Wissensbeständen möglich, die zur Erweiterung und Korrektur persönlicher Gedächtnisleistungen herangezogen werden kann. Gleichzeitig aber gelten Schrift und Druck als Repräsentation mündlicher Rede, und deshalb erweist sich die Form des Dialoges noch immer als der Rahmen, vor dem und in dem sich der Autor seiner eigenen Worte und Vorstellungen

hinweg die ‚Stimme‘ des Absenders.“ *Rolf Köhn*, Latein und Volkssprache, Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der Korrespondenz des lateinischen Mittelalters, in: *Joerg O. Fichte, Karl Heinz Göller, Bernhard Schimmelpfennig* (Hrsg.), *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984 (Berlin, New York 1986) 340–356, hier 351.

<sup>49</sup> Luther Deutsch, Brief 140, 168. – *Ecce, cum iam traditurus essem literas portitori et vasculum peterem, transtulerat ilud insidiatrix Ketha mea*. D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 4, 74.

<sup>50</sup> Nikolaus Hausmann (1478–1538), erster evangelischer Pfarrer in Zwickau (1520), enger Freund Luthers, von dem 100 Briefe an Hausmann erhalten sind, auf seine Empfehlung Hofprediger in Dessau (seit 1532).

<sup>51</sup> Luther Deutsch, Brief 181, 197. – *Nolui hunc bajulum, mi Nicolaë. literarum mearum inane ire ad vos, etiamsi nihil magni haberem, quod scriberem*. D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 138.

<sup>52</sup> Luther Deutsch, Brief 189, 202f. – *Scripsi proximis literis, mi Philippe, nos aegre ferre, quod vacuum nuntium ad nos redire permiseritis [...]. Ego non satis possum cogitare, an sitis tam negligentes vel indignantes, cum sciatis, non hic in eremo, velut in terra sitiendi, hiare ad vestras literas, ex quibus cognoscamus vestra omnia*. D. Martin Luther Werke, Briefwechsel Bd. 5, 350f.

vergewissert. Dieser Dialog verläuft als Fernkommunikation über ‚stumme Boten‘ (also Briefe) oder ‚lebendige Briefe‘ (also Boten), Boten, die als leere oder gefüllte Container unterwegs sind, als Träger von sprechenden Briefen, mit öffentlichen und nichtöffentlichen Botschaften.

#### IV. Öffentliche und private Briefe. Die Privatisierung des Öffentlichen und die Veröffentlichung des Privaten

Die Überwindung von Raum und Zeit durch Bilder, Botschaften und Briefe erweitert die Möglichkeiten der direkten Kommunikation zu einer prinzipiellen Übertragbarkeit von Nachrichten im ganzen Spektrum der Gesellschaft. Luther schreibt an die Familie, an nahe und ferne Freunde, an Gelehrte und Nichtgelehrte, an hohe Fürsten und an die päpstliche Kurie.

Je mehr Luther bekannt wird, je mehr er ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rückt, um so mehr hat er zu schreiben<sup>53</sup>, um so mehr richtet sich das Interesse auch auf seine nichtöffentlichen Briefe, sie werden weitergereicht und von vielen gelesen. Zwischen Manuskript und Druck steht derart die Mobilität der Handschrift. Vor dem Druck, der es grundsätzlich ermöglicht, jedem Leser einen Text zu geben, steht die Handschrift als ein Zirkular, das tendenziell durch viele Hände geht. Die Reflexion auf Zweit- und Drittleser entspricht den Usancen der Zeit. In einem Brief an Erasmus, der aus historischem Abstand arrogant erscheinen mag, beschwert sich der französische Humanist Guillaume Budé 1516:

„Sie müssen achtgeben, wenn Sie weiterhin in dieser nachlässigen Art und Weise schreiben, denn durch diesen Fehler können Sie sich selbst in große Schwierigkeiten bringen. Denn ich lege Ihre Briefe nicht einfach zu meinen literarischen Schätzen. Ich trage sie praktisch von Tür zu Tür mit mir herum, da ich denke, daß es meinem Ruf nützt, wenn viele Leute von meiner engen Beziehung zu ihnen wissen.“<sup>54</sup>

Luther selbst reicht Briefe weiter und studiert die Briefsammlungen von Freunden oder Gegnern. So heißt es in einem Brief an Spalatin vom 15. Mai 1522: „Ich schicke einige Briefe von Freunden, in welchen Du selbst lesen kannst, was Du be-

<sup>53</sup> Hier zeigt sich keineswegs nur eine individuelle Not. Erasmus schreibt am 29. März 1528 in einem Brief an seinen Freund Henry Boteus, daß er den halben Tag mit dem Lesen und Schreiben von Briefen zubringe. Nur ein Teil seiner gesamten Korrespondenz ist heute noch erhalten, aber das sind immerhin noch 1600 Briefe. Constantijn Huygens schrieb während seines ganzen Lebens schätzungsweise rund 78 000 Briefe; die bislang veröffentlichte Korrespondenz von Hugo Grotius (1583–1645), der den größten Teil seines Lebens im Exil verbrachte und brieflich mit seinen Freunden und Bekannten in Kontakt blieb, umfaßt 6020 Briefe (bis 1642). Vgl. Adams, 1993 (zit. Anm. 35) 86.

<sup>54</sup> Adams, 1993 (zit. Anm. 35) 87. Erasmus ärgerte sich sehr, als ein Freund bei einem italienischen Händler eine Sammlung seiner Jugendbriefe entdeckte. Er regte sich jedoch nicht etwa darüber auf, daß seine Privatsphäre verletzt worden war, sondern daß er die Briefe nicht selbst herausgegeben hatte. Tatsächlich überwachte Erasmus schon 1519 die Publikation seiner eigenen Briefsammlungen.

gehrst.<sup>55</sup> Und weiter: „Erasmus verrät sich in seiner neuen Briefsammlung endlich als ein Mensch, der im Ernst ein Feind Luthers und seiner Lehre ist, aber mit schandbaren und listigen Worten lügt, er sei ein Freund.“<sup>56</sup>

Das öffentliche Interesse an seinen eigenen Briefen reflektiert Luther in einem Schreiben, das er am 20. August 1530 von der Veste Coburg an Melanchthon in Augsburg richtet:

„Von Wittenberg her wird außerordentlich über die Verbreitung meiner Briefe an Euch geklagt. Die ganze Schuld wird auf Magister Veit (Dietrich) geschoben. Der ist entrüstet und erfährt Unrecht; aber andere klagen Kaspar Müller an, welcher alles von Magister Eisleben (Agricola) wegstiehlt und nach Leipzig an D. Stromer schickt. So geht das Weitergeben von Briefen fort, und einer befiehlt dem anderen, sie geheim zu halten, bis sie überall in gegnerischen Händen umhergereicht werden, welche darüber jubeln, daß unsere Sache schlecht stehe, wie sie sagen, und über die Traurigkeit und Sorge des Philippus. Das betrübt die Wittenberger und ärgert sie. Dies schreibe ich, ob Ihr hierin vielleicht etwas gebessert haben wollt. Ich kümmere mich nicht darum, ob meine Briefe umhergereicht oder veröffentlicht werden.“<sup>57</sup>

Dem autorisierten Druck gegenüber ist Luthers Haltung jedoch viel entschiedener, wie etwa aus einer Tischrede von August 1540 hervorgeht: „Cum quidam dixit: Domine Doctor, vestrae literae edentur, respondit: Traun nein! Das solt keiner thun!“<sup>58</sup> Aus dieser Einstellung heraus unterband Luther im Gegensatz zu Erasmus zu seinen Lebzeiten die Veröffentlichung seiner Privatbriefe<sup>59</sup>.

Trostbriefe und Sendschreiben Luthers in deutscher Sprache sind zwar früh gedruckt worden, dazu die sog. *Coburgbriefe* in deutscher und lateinischer Sprache; die erste eigentliche (lateinische) Briefpublikation erschien jedoch erst ein Jahrzehnt nach Luthers Tod<sup>60</sup>. Luther suchte den privaten Briefwechsel von den Briefen zu trennen, deren Inhalt öffentlich bekannt werden sollte<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Luther Deutsch, Brief 91, 121. – *Mitto literas aliquot amicorum, in quibus ipse legas, que petis.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 2, 527.

<sup>56</sup> Luther Deutsch, Brief 91, 121. – *Erasmio in sua noua Epistolarum farragine prodit tandem hostis Lutheri & doctrine eius ex animo, des fucis & astu verborum mentitur sese amicum.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 2, 527.

<sup>57</sup> Luther Deutsch, Brief 204, 216–217, hier 216. – *Mira est omnium e Wittembergae de literis meis ad vos scriptis evulgatis querela. Tota culpa in magistrum Vitum transfertur. Is indignatur et patitur iniuriam, sed alii Caspar Muller accusant, qui omnia ex Magistro Eisleben suffuratur et Lipsiam D. Stromer mittit. Sic procedit communicatio literarum, et alter alterum iubet celare, donec passim in hostilibus manibus circumferantur, qui tripudiant de nostra causa (ut vocant) male habente et de Philippi tristitia et cura. Hoc tum dolet et urit Wittembergenses. Hoc scribo, si quid forte in his velitis emendatum. Ego meas literas circumferri aut publicari nihil curo.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 551.

<sup>58</sup> D. Martin Luthers Werke, Tischreden Bd. 4, 691 f., Nr. 5170.

<sup>59</sup> Als sein Schüler Veit Dietrich, der sich im Anfang der dreißiger Jahre während seines Wittenberger Aufenthaltes als einer der ersten eine Sammlung von Lutherbriefen anlegte, durch den (aus Nürnberg stammenden) Juristen Sebald Münsterer dem dortigen Ratsschreiber Lazarus Spengler „Zwai trostbriefe, so Doctor Martinus Luther seinem Vatter und muter geschrieben hat“ übersendet, war er daher in Kenntnis von des Reformators ablehnender Haltung in dieser Frage ängstlich darauf bedacht, daß sie nicht gedruckt wurden.

<sup>60</sup> In den Anfangsjahren der Reformation bis 1526 erschienen zwar im Druck etwa zwanzig Einzelbriefe des Reformators, bei deren Veröffentlichung dieser öfters ganz unbeteiligt war,

Öffentliche Briefe setzen öffentliche Kommunikationsräume voraus „und benötigen für ihren kommunikativen Erfolg ein aktivierbares hohes Anti- oder Sympathiepotential beim Publikum. [...] Sie haben einen ausgesprochenen Aktualitätsbezug. Sie sind – im weitesten Sinne des Wortes – politisch.“<sup>62</sup> Private Briefe suchen einen Kommunikationsraum zu eröffnen, der sich dem öffentlichen Raum entzieht.

In ihren privaten Briefen schaffen sich die Reformatoren eine sekundäre Öffentlichkeit, die auf den öffentlichen Raum bezogen bleibt, aber in den Kategorien der Freundschaft und der persönlichen Nähe geführt wird. In einer seiner Tischreden bekennt Luther: „Ich schreib nicht gern brieff; wem ich aber ein brieff schreibe, der mag mich wol fur einen guten freund haben.“<sup>63</sup> Luthers umfangreicher Briefwechsel dient dem Meinungsaustausch mit Freunden und Mitstreitern, der wechselseitigen Motivation, der Koordination gemeinsamer Aktivitäten, der Überprüfung öffentlicher Urteile und Stimmungen. Es ist der befreiende, entlastende Dialog mit Freunden und mit der Familie, der Luther von den Zwängen öffentlicher Form befreit, zwar auf die Öffentlichkeit reflektiert, aber auch gegenüber den öffentlichen Ansprüchen zurücktreten muß<sup>64</sup>.

da sie aber keineswegs der Privatsphäre entstammten, sondern in der Regel den Charakter von Sendschreiben tragen, hatte Luther gegen ihre Publikation vermutlich nichts Ernstliches einzuwenden. 1525 veröffentlichte der Humanist Vinzens Obsopoeus (Heidnecker) fünfzehn deutsche Sendschreiben aus den Jahren 1522 bis (April) 1525, die vorher in Wittenberg im Druck erschienen und nun von ihm ins Lateinische übertragen worden waren. 1545 veröffentlichte der Wittenberger Theologieprofessor Caspar Cruziger eine Sendung von „Etlischen trostschriften und predigten, fur die so in todes und ander not und anfechtung sind“, darunter auch sechs bisher unveröffentlichte (mit einer Ausnahme den Jahren 1530/32 entstammende) deutsche Lutherbriefe. Zwei Schreiben sind an die schon verstorbenen Eltern, bei den vier übrigen Briefen werden die Namen der Empfänger getilgt und durch unbestimmte Formulierungen ersetzt. (siehe D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel, Bd. 14, 355–363.)

<sup>61</sup> Zur reformatorischen Öffentlichkeit im Unterschied zur ‚bürgerlichen Öffentlichkeit‘ grundsätzlich *Rainer Wohlfeil*, Reformatorische Öffentlichkeit, in: *Ludger Grenzmann, Karl Stackmann* (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Symposium, Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984) 41–52; *ders.*, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation (Becksche Elementarbücher, München 1982); vgl. dazu *Flachmann*, 1996 (zit. Anm. 2) 174 ff.

<sup>62</sup> *Erdmann Weyrauch*, Offene Briefe im 16. Jahrhundert. Bemerkungen und Beispiele, in: *Heinz-Dieter Heimann* in Verbindung mit *Ivan Hlávacek* (Hrsg.), Kommunikationspraxis und Korrespondenzwesen im Mittelalter und in der Renaissance (Paderborn u. a. 1998) 191–204, hier 204.

<sup>63</sup> D. Martin Luthers Werke, Tischreden Bd. 1, Nr. 2311a, 414, vgl. auch Bd. 5, Nr. 6437 und 6438.

<sup>64</sup> Im Rückblick auf die Briefsammlungen eines Bernhard von Clairvaux oder Petrus Venerabilis bestätigt sich, daß der Brief als Gattung für philosophisch-theologische Diskurse und als Medium der Vernetzung für die Großen ihrer Zeit eine bedeutende Tradition hat, der gegenüber die Briefe auf einer inoffiziellen, persönlichen Ebene eine wesentlich geringere Rolle spielen. Vgl. *Jörg Oberste*, Institutionalisierte Kommunikation. Normen, Überlieferungsbefunde und Grenzbereiche im Verwaltungsalltag religiöser Orden des Hohen Mittelalters, in: *Gert Melville* (Hrsg.), *De ordine vitae*. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Münster 1996) 60–99.

Der Druck trägt dazu bei, die Sphären öffentlicher und nichtöffentlicher Kommunikation schärfer voneinander abzugrenzen, die Trennung öffentlicher und privater Schreiben zu markieren. Diese Tendenz manifestiert sich in den zahlreichen Brieflehren des 16. Jahrhunderts explizit. Erasmus erweitert in seiner Brieflehre (1521) die traditionellen Redegattungen (*genus iudicale*, *genus deliberativum*, *genus demonstrativum*) um das *genus familiare*, d.h. um den familiären oder den Privatbrief<sup>65</sup>. Bei späteren Theoretikern wird die Gattung des Briefes immer stärker mit dem *genus familiare*, mit dem Privatbrief also, gleichgesetzt. Damit geht eine Ausdifferenzierung von Stil und rhetorischem Anspruch einher. Der bedeutende spanische Humanist Juan Luis Vives, der in seinem Werk *De Conscribendi Epistolis* (1536) die Epistel entschieden von der öffentlich gehaltenen Rede absetzt, wendet sich gegen die rhetorische Gestaltung des Briefes, weil dieser vornehmlich *epistola familiaris* sei. Der Brief ist nach ihm Abbild der Alltagssprache und Unterhaltung: „Epistola imago quaedam est quotidiana sermonis.“<sup>66</sup> In seinem 1587 verfaßten Werk *Epistolica institutio* unterteilt Justus Lipsius die Briefe in drei Kategorien: die öffentlichen, die fachlichen und die familiären Briefe, von denen nur die letzten die wahren Briefe seien<sup>67</sup>. Er nennt als eigentliche Aufgabe des Privatbriefes die Offenbarung der eigenen Seele und verlangt deshalb auch einen schlichten, von jeder Ausschmückung freien Stil: „Simplex totum genus est, à culti omni nudum.“<sup>68</sup> De la Serre fordert, der Stil eines Briefes müsse auf den Empfänger zugeschnitten sein. Jacobi vermerkt 1597, daß ein Brief daran angepaßt sein müsse, „ob die Menschen viel oder wenig mit Schreiben zu tun haben. Auch muß man die jeweilige Gelegenheit beachten, denn Kindern schreibt man anders als Erwachsenen, den Adelligen anders als den Landleuten.“<sup>69</sup>

Diese Briefsteller geben rhetorische Hilfen für die Abgrenzung öffentlicher und nichtöffentlicher Briefe, sie vermitteln generelle Muster und sind als weitverbreitete Druckerzeugnisse zugleich Indikatoren, die den zentralen Rang des Buches für den Aufbau und die Pflege gesellschaftlicher Beziehungen, für den Wandel von der öffentlichen Sprachkultur zu einer Schrift- und Druckkultur anzeigen.

Öffentliche und private Briefe folgen Vorgaben der Rhetorik. Das politische Sendschreiben steht in der Tradition der *oratio*, der öffentlichen Rede, der Luther zwar verpflichtet bleibt, die er aber zugleich virtuos beherrscht und seinen Zielen unterordnet. Seine offenen Briefe oder Sendschreiben sind für die Drucklegung konzipiert, und diese Verbindung mit dem neuen Medium ist zwar kein abschließliches, aber ein wesentliches Konstituens der offenen Briefe<sup>70</sup>. Weyrauch

<sup>65</sup> *His tribus quartum genus accersere licebit, quod si placet, familiare nominemus.* Nach Müller, 1980 (zit. Anm. 30) 144 f.

<sup>66</sup> ebd. 1980 (zit. Anm. 30) 145.

<sup>67</sup> Adams, 1993 (zit. Anm. 35) 87.

<sup>68</sup> Müller, 1980 (zit. Anm. 30) 146.

<sup>69</sup> Adams, 1993 (zit. Anm. 35) 89.

<sup>70</sup> Deshalb erscheint mir auch die Absicht Weyrauchs, den öffentlichen Brief auf die volkssprachlichen Briefe zu beschränken, nicht ganz nachvollziehbar. Was ist Öffentlichkeit? Es gibt verschiedene Öffentlichkeiten, und die lateinsprachige (humanistische) Öffentlichkeit

bezeichnet offene Briefe als „eine Erfindung des 16. Jahrhunderts“<sup>71</sup>, und Luther, der „frühzeitig die neue Kommunikationstechnologie in den Dienst seiner Sache gestellt hat“, gilt ihm zu Recht als „einer der herausragendsten Schreiber offener Briefe überhaupt“<sup>72</sup>. Er will mit seinen öffentlichen Briefen seine eigenen Optionen auch politisch durchsetzen. Obwohl formal dialogisch, richtet sich der offene Brief an eine Vielzahl von Lesern, besetzt er den Raum der öffentlichen Meinungsbildung. Die individuelle Adressierung wird entweder hintergangen oder nur noch formal ausgeführt. „Dabei wird der ausgewiesene Adressat allerdings nicht zum Scheinempfänger“, wie Weyrauch zu Recht hervorhebt, die intendierte breitere Leserschaft wird vielmehr „zum kommunikativen Resonanzboden, der die Intentionen des Schreibers verstärkt, ja ggfs. überhaupt erst die Chancen bewirken soll, den Appell wirksam werden zu lassen“<sup>73</sup>.

Es könnte scheinen, daß private Angelegenheiten dem Wesen des offenen Briefes widersprechen, rhetorisch aber liegt es nahe, die *res privata* wirklich oder vorgeblich als eine *res publica* darzustellen. Hier liegt auch das Grundproblem für die Bestimmung der Lutherbriefe. Je mehr Luther mit allen seinen Äußerungen und Meinungen zum Gegenstand des öffentlichen Interesses und der allgemeinen Aufmerksamkeit wird, um so mehr werden auch seine privaten Briefe zu einer tatsächlichen oder vermeintlichen *res publica*. Die Grenze zwischen Privatsphäre und öffentlicher Sphäre bleibt dementsprechend fließend: Private Briefe werden gesammelt und herumgereicht, weil sie moralische, politische, fachliche Äußerungen enthalten oder Nähe resp. Teilhabe am Leben hervorragender Persönlichkeiten zu demonstrieren geeignet sind. Luther selbst ist sich der Tatsache bewußt, daß das Interesse an seiner Lehre auch seine persönlichen Äußerungen zu öffentlichen Äußerungen werden läßt: „Quod autem tibi scribo, omnibus scribo“<sup>74</sup>. Aber auch an den Briefformen selbst läßt sich vielfach demonstrieren, daß sie sich auf öffentlichkeitsrelevante Diskurse beziehen oder mit einer geringeren oder größeren Öffentlichkeit rechnen.

An Amsdorf in Magdeburg am 1. November 1527:

„In meinem Hause hat ein Hospital angefangen. Hanne, Augustin (Schurfs) Frau, hat in sich die Pest gehabt, kommt aber wieder auf. Margaretha von Mochau hat uns durch ein verdächtiges Geschwür und andere Anzeichen Furcht eingejagt, obwohl es ihr auch wieder besser geht. Ich fürchte sehr für meine Käthe, die ihrer Niederkunft nahe ist, denn auch mein Söhnchen ist schon seit drei Tagen krank, ißt nichts, und es geht ihm schlecht. Man sagt, es sei der Durchbruch der Zähne, aber man glaubt, daß beide in so großer Gefahr sind (ebenfalls von der Pest befallen zu werden). Denn die Frau des Kapellans Georg (Rörer), die ebenfalls der Niederkunft nahe ist, ist von der Pest gepackt; aber man bemüht sich jetzt darum, ob auf

war ein wesentlicher Faktor in den politischen und religiösen Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Weyrauch, 1998 (zit. Anm. 62) 191–204.

<sup>71</sup> Weyrauch, 1998 (zit. Anm. 62) 191. Weyrauch merkt zum Stand der Forschung kritisch an: „Offene Briefe als paradigmatische Gegenstände sozialer, politischer oder theologischer Kommunikation sind bis heute forschungspraktisch Verschlussache.“ Ebd. 194.

<sup>72</sup> ebd. 1998 (zit. Anm. 62) 192.

<sup>73</sup> ebd. 1998 (zit. Anm. 62) 199.

<sup>74</sup> D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 5, 630, Brief Nr. 1722.

irgendeine Weise das Kind gerettet werden kann. Der Herr Jesu steht ihr barmherzig bei; Christus sucht uns heim. Ein Trost besteht, den wir dem wütenden Satan entgegensetzen. Wir haben nämlich das Wort Gottes, um die Seelen der Gläubigen zu erhalten, wenn er auch immer die Leiber verschlingen mag. Darum empfehl uns den Brüdern und Dir selbst, daß Ihr für uns betet, daß wir die Hand des Herrn tapfer tragen und des Satans Macht und List überwinden, sei es durch den Tod oder durch das Leben. Amen. Wittenberg, am Tage Allerheiligen, im zehnten Jahr, nachdem der Ablass zu Boden getreten ist, zu dessen Andenken wir zu dieser Stunde trinken, nach beiden Seiten hin getröstet.“<sup>75</sup>

Was als reiner Privatbrief erscheint, nimmt eine Wendung zur Öffentlichkeit im Sinne von Tröstung und Predigt. Luther initiiert eine Gebetsgemeinschaft bei gleichzeitigem Verweis auf den Kalender der Reformation, den zehnten Jahrestag, nachdem ‚der Ablass zu Boden getreten‘ ist. Die Fülle der Privatbriefe verweist uns immer wieder auf das Spannungsverhältnis von öffentlichen und nichtöffentlichen Diskursen, die sich entgegensetzen, aber wechselseitig auch bedingen: Die institutionelle Kommunikation wird begleitet und unterlaufen durch persönliche Beziehungsnetze, die persönliche Ansprache nimmt zugleich Bezug auf den öffentlichen Raum. Unverwechselbar im Ton und als Privatbriefe im engeren Sinn erscheinen Luthers Briefe an seine Frau<sup>76</sup>. Aber nach seinem Ableben dauert es nicht lange, bis auch diese und gerade diese Briefe veröffentlicht werden, und dieses Faktum demonstriert, wie sich die Grenzen privater und öffentlicher Sprache im Laufe der Zeit verschieben.

## V. Wort und Bild. Die argumentative Kraft der Bilder

Die imaginative Vergegenwärtigung von Freunden und Gegnern aus der Schrift verweist auf die bildnerische Kraft der Sprache, der Luther eine zentrale Bedeutung einräumt: „obs schon nit sihest, soltus doch sehen mit dem gehoer.“<sup>77</sup> Die Bildlichkeit der Sprache spielt auch für die Einschätzung von Luthers Briefen eine große Rolle, das Verhältnis von Schrift und Bild wird aber von ihm selbst vorwiegend in seinen Schriften und Predigten diskutiert. In seiner dritten Predigt auf

<sup>75</sup> Luther Deutsch, Brief 167, 185f. – *In Domo mea coepit esse hospitale. Hanna Augustini pestem intrinsecus aluit, sed resurgit. Margaretha Mochinna suspecto apostemate et aliis signis nobis timorem peperit, quamquam et ipsa revalescit. Valde metuo Kethae meae partui vicinae, nam et filiulus meus iam triduo aeger nihil edit et male habet; dicitur esse violentia dentium, et creditur utrumque esse in tanto periculo. Nam Georgii Capellani uxor et ipsa vicina partui peste correpta iam exercetur, si quomodo infans redimi possit; Dominus Ihesus adsit illi misericorditer. Sic sunt foris pugnae, intus pavores, satisque asperae, Christus nos visitat. Unum solatium est, quod Satanae furenti opponimus, scilicet verbum saltem Dei nos habere, pro servandis animabus credentium, utcumque corpora devoret. Proinde nos fratribus commendes et tibi ipsi, ut pro nobis oretis, ut feramus fortiter manum Domini, et Satanae vim et dolum vineamus, sive per mortem, sive per vitam, Amen. Wittenbergae die Omnium Sanctorum, anno decimo Indulgentiarum conculcatarum, quarum memoria hac hora bibimus utrinque consolati, 1527.* D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 4, 275.

<sup>76</sup> D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel Bd. 11, 290f.

<sup>77</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 49, Nr. 8, 360.

dem Ostertag (1533) konzediert er im Hinblick auf die Osterspiele nicht nur, „das mans also den einfeltigen fuer malet, spielet, singet odder sagt“ anstatt „mit hohen spitzigen gedancken sich bekomere, wie es moege zu gangen sein“, er konzediert auch grundsätzlich, wir „muessen gedancken und bilde fassen des, das uns jnn Worten fuergetragen wird, und nichts on bilde dencken noch verstehen koennen“<sup>78</sup>.

Er verwahrt sich gegen das generelle Allegorisieren, hält aber die Verwendung sprachlicher und gemalter Bilder für angemessen und wichtig, weil „Christus selbs allenthalben im Evangelio dem volck das geheimnis des himelreichs durch sichtige bild und gleichnis fur hellt“. Beiden Kategorien von Bildern, den intramentalen und extramentalen Darstellungen, bestätigt er ihre Wichtigkeit für die Sicherung des Glaubens:

„Denn solche bild sind fein helle und leicht, ein ding da durch zu fassen und behalten, und da zu lieblich und troestlich, Und dienen ja da zu, ob sie sonst nirgend zu gut weren, das dem Teuffel gewehret were mit seinen ferlichen pfeilen und anfechtungen.“<sup>79</sup>

Er unterscheidet im Sinne einer weit verbreiteten, im Mittelalter vielzitierten Meinung, die Belehrung der *litterati*, der Gebildeten und Wissenden, von der Belehrung der *illiterati*, des ungelehrten Volkes:

„Man mus doch dem groben volk kindlich und einfeltiglich fuerbilden, als man jmer kan, Sonst folget der zweyer eines, das sie entweder nichts da von lernen noch verstehen. odder wo sie auch wollen klug sein und mit vernunfft jnn die hohen gedancken geraten, das sie gar vom glauben komen.“<sup>80</sup>

In dieser Spannweite vollzieht sich Luthers Verhältnis zu sprachlichen und nichtsprachlichen Bildern. Er nimmt für sich in Anspruch, so gut wie jeder andere Theologe differenzieren und argumentieren zu können, aber auch gezielt darauf zu verzichten, um seine Sprache anschaulich zu machen und nachhaltig im Gedächtnis der Gläubigen zu festigen:

„So kan ich auch, Gott lob, wol so scharff als jrgend ein solcher kluegler da von reden [von der Hölle H.W.] und da zu solche bilde und figuren alle fein verkleren und aus legen, was sie deuten. Aber ich wil lieber jnn dem kindlichen verstand und einfeltigen klaren Worten bleiben, der mir diesen artikel fein malet, denn mit jnen jnn die hohen gedancken faren, die sie selbs nicht verstehen und der Teuffel si da mit von der bahn fueret, Denn solch bilde kan mir nicht schaden noch verfuere, sondern dienet und hilfft wol dazu, das ich diesen Artikel deste stercker fasse und behalte.“<sup>81</sup>

Die Bildkräftigkeit der lutherischen Sprache ist also nicht nur als naturwüchsige Sprachgewalt des Reformators zu erklären, sondern auch als eine gezielte, mehr oder weniger adressatenbezogene Kultivierung der eigenen Rhetorik, um sie zum wirksamen Instrument der reformatorischen Zielsetzung auszubilden. Sie begegnet allerdings nicht nur in den populären Schriften, den zwanglosen Tischgesprä-

<sup>78</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 37, Nr. 13–15, 63.

<sup>79</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 37, Nr. 13–15, 64.

<sup>80</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 37, Nr. 13–15, 64.

<sup>81</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 37, Nr. 13–15, 65.

chen oder den privaten Briefen, sondern ähnlich auch in den gelehrten wissenschaftlichen Abhandlungen und öffentlichen Sendschreiben<sup>82</sup>.

#### a. Sprachliche Bilder („gleichnis“)

In der Hierarchie der Sinne steht nach den Forschungen der Gehirnphysiologie und -psychologie der Gesichtssinn an erster Stelle. Etwa 70% unserer Informationen nehmen wir durch die Augen auf. In der christlichen Theologie dagegen nimmt das Ohr die erste Stelle ein, denn am Anfang war das Wort (Joh. Ev.), und auch Maria nimmt das Wort, das Christus werden wird, durch das Ohr entgegen (*mater Christi, quae per aurem concepisti*). Der Vorrang des Ohres wird mit dem Gesichtssinn zwanglos so vermittelt, daß das Hören auch das Sehen möglich macht. „Sehen“ meint dabei ein inneres Sehen, mit dem aber auch die Vorstellungskraft korrespondiert, die es ermöglicht, innere Bilder in äußere Bilder zu transformieren.

Luthers Sprache wird geprägt durch ihre Bildhaftigkeit, die Verben ‚malen‘, ‚abmalen‘, ‚fürmalen‘, ‚fürbilden‘, ‚pingere‘, ‚depingere‘, verwendet er in großer Häufigkeit im figurativen Sinn, so etwa in seiner Predigt an Invocavit 1537 mit Bezugnahme auf Matth. 4,1 ff.: „Denn hie ist der Teuffel gemahlet mit allen seinen farben.“<sup>83</sup> Moses, die Propheten, die Evangelisten und auch Christus selbst malen mit ihren Worten: „Si Christus tantum nudis verbis locutus, nunquam credidissimus. Iam similitudinibus et *bilden khombt er* et prius sivit scribere totum vetus testamentum plenum *mit imaginibus und bilden*.“<sup>84</sup> („Wenn Christus nur mit bloßen Worten gesprochen hätte, hätten wir niemals geglaubt. Nun kommt er mit Gleichnissen und Bildern und ließ vorher das ganze alte Testament voll mit Bildern schreiben.“) In diese Sukzession stellt sich auch Luther selbst mit seinen eigenen Gleichnissen und Bildern. „Wie Christus selbs allenthalben im Evangelio dem volck das geheimnis des himelreichs durch sichtige bild und gleichnis fur hellt“<sup>85</sup>, verwendet auch Luther selbst Gleichnisse, Metaphern und Allegorien, um die Anschaulichkeit und die Merkfähigkeit des Wortes zu steigern.

#### b. Nichtsprachliche Bilder

Die Bildlichkeit der Sprache korrespondiert bei Luther mit der Narrativik der Bilder, denn „die Maler [...] sprechen mit dem pinsel“<sup>86</sup>. Von der Radikalität der Bilderstürmer setzt er sich erkennbar ab<sup>87</sup>. Wie in der Osterpredigt von 1533 plädiert

<sup>82</sup> Hermann Steinlein, Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit, in: Luther-Jahrbuch XXII (1940) 9–45.

<sup>83</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 45, Nr. 5, 27.

<sup>84</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 20, 426.

<sup>85</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 37, Nr. 13–15, 64.

<sup>86</sup> D. Martin Luther Werke, Bd. 38, 151.

<sup>87</sup> In der Auseinandersetzung mit Andreas Karlstadt, der aus dem ersten Gebot eine grundsätzliche Ablehnung von Bildern herauslas, klärte Luther seine eigene Überzeugung, indem er zwischen einer abzulehnenden kultischen Verehrung von Bildern und ihrer positiven Verwendung als Lehrmittel und Anschauungsmaterial vor allem für Kinder und für Ungelehrte

er immer wieder dafür, in Bildern zu reden, aber auch Schrift und Illustrationen miteinander zu verbinden oder das biblische Geschehen in Schauspielen aufzuführen. Lukas Cranach hat in Abstimmung mit Luther die Offenbarung des Johannes mit Holzschnitten versehen (1522), in denen die schwer verständlichen Visionen anschaulich umgesetzt und gegen die römische Kirche und den Papst gewendet werden<sup>88</sup>. Der verborgene Sinn der prophetischen Worte wird in einer Serie von Holzschnitten gedeutet und ausgelegt, die für den Betrachter die Gleichsetzung von Papst und Antichrist anschaulich machen. Die argumentative Kraft der Bilder wird stärker noch als in den Darstellungen der Johannesapokalypse in den Holzschnitten Cranachs zum ‚Passional Christi und Antichristi‘ von 1521 einsichtig<sup>89</sup>. Die Wirksamkeit der Illustrationen beruht auf der Konfrontation von Bild und Gegenbild, auf der pointierenden Opposition des Leidens Christi mit der Opulenz der päpstlichen Amtsführung, die in kurzen begleitenden Texten erläutert und begründet wird. Ich wähle hier als Beispiel das dritte Bildpaar, das den Fußkuß zum Thema hat (vgl. Abb. 1 und 2).

Der Gegensatz der Szenen manifestiert sich bereits im räumlichen Arrangement, dem schlichten gemauerten Umraum einerseits, in dem sich die Gruppe der Jünger um Christus versammelt, der säulengeschmückten Halle andererseits, in der sich der Papst unter dem Baldachin seines erhöhten Thrones vor den geistlichen und weltlichen Würdenträgern zeigt. Während die Personen in der Umgebung des Papstes deutlich hierarchisiert sind, Bischöfe und Kardinäle ebenso mit ihren Statussymbolen angetreten sind wie die Vertreter der weltlichen Stände, zeigt die schlichte Ausstattung der zweiten Gruppe, daß hier keine Standesvertreter der einen oder anderen Seite versammelt sind, sondern einfache Leute. Die Gegenfigur des Papstes ist nicht etwa Christus, sondern Petrus, dem Christus die Füße wäscht und den er mit seinem Fußkuß auszeichnet. Bezeichnend sind die kontrapunktisch eingesetzten Gesten: Christus, der den nackten Fuß des Jüngers an den Mund führt, korrespondiert mit dem knienden König, der den geschmückten Schuh des Papstes küßt. Der Papst hält die Hand segnend erhoben. Petrus, der sich auf einer einfachen Bank oder auf einem Mauersims niedergelassen hat, scheint mit seinem Handzeichen die Inspiration Gottes anzudeuten. Der Index-

unterschied. Vgl. dazu *Helga Robinson-Hammerstein*, Luther and the Laity, in: *dies.*, The Transmission of Ideas in the Lutheran Reformation (Dublin 1989) 11–47, hier 37 f.; vgl. *Margarete Stirm*, Die Bilderfrage in der Reformation (Gütersloh 1977), hier besonders zu bildhafter Rede und worthaftem Bild, 90 f.

<sup>88</sup> *Peter Martin*, Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse. Die Ikonographie der Illustrationen zur Offenbarung des Johannes in der Lutherbibel 1522 bis 1546 (Vestigiae Biblicae 5, Hamburg 1983).

<sup>89</sup> *Passional Christi und Antichristi*. Bilder von *Lukas Cranach*, Text von *Ph. Melancthon* und *J. Schwertfeger* (1521), D. Martin Luthers Werke 9, 677–715 (Bilder als Beilagen am Ende des Bandes). In den Abb. 5 und 6 wird die Fußwaschung Christi als Zeichen dafür, daß der Herr nicht mehr sei als der Knecht, der Praxis des Papstes (des Antichrists) entgegengesetzt, sich wie heidnische Fürsten und Tyrannen die Füße küssen zu lassen. Vgl. *Robert W. Scribner*, For the Sake of Simple Folk (zit. Anm. 2), hier Kap. 6: Antichrist and the World Turned Upside-Down, 148 ff.

# Passional Christi und



Abb. 1: Passional Christi und Antichristi. Bild 5: Werke, Bd. IX, Beilagen Christus

Szo ich ewre fueße habe gewaschen, der ich ewir herr und meyster bin, vill mehr solt yr einander unter euch die fueße waschen. Hiemit habe ich euch ein antzeygung und beyspiel geben, wie ich ym than habe, also solt ir hinfur auch thuen. Warlich warlich sage ich euch, der knecht ist nicht mehr dan seyn herre, so ist auch nicht der geschickte botte mehr, dan der yn gesandt hat. Wist yr das? Selig seyt yr, so yr das thuen werdent. Johan.13.

# Antichristi.



Abb. 2: Passional Christi und Antichristi. Bild 6: Werke, Bd. IX, Beilagen Antichristus

Der Babst mast sich an itzlichen Tyrannen und heydnischen fursten, so yre fueß den leuten tzu kußen dar gereicht, nach tzuolgen, damit es waer werde das geschrieben ist: ‚Wilcher dießer bestien bilde nicht anbetet, sall getoedt werden.‘ Apocalip.13.

Ditz kussens darff sich der Bapst yn seynen decretalen unvorschembt ruemen. c. cum olim de pri.cle. Si summus pon. de Sen. excom.

finger des Nebenmannes weist demonstrativ auf ihn hin und hebt damit den Kontrast zwischen Petrus, auf den Christus seine Kirche bauen wird, und der Gegenfigur des Papstes besonders hervor. Der Opposition der Szenen ist die Infragestellung der herrschenden Kirche implizit, die unter dem Menetekel des Satzes steht, daß, wer sich selbst erhöht, letztendlich fallen wird: Der Papst zwingt die Könige unter seinen Fuß, Christus erniedrigt sich vor dem einfachen Jünger, um ihn zu erheben. ‚Christus gehört zu uns‘, lautet die Botschaft an die Gläubigen, ‚der Papst umgibt sich mit den Mächtigen, bei denen Christus keinen Ort hat.‘ Das Motiv der verkehrten Welt wird hier und in der Reihung der Bildpaare als Gegensatz von Urkirche und Amtskirche erkennbar und kulminiert in der abschließenden Gegenüberstellung der Himmelfahrt Christi und dem Sturz des Papstes, der als Antichrist gezeigt wird.

Die Leserichtung der Bilder ist nicht festgelegt, der Blick springt vergleichend von Attribut zu Attribut, und in der Akkumulation der einzelnen Vergleichspunkte baut sich eine Argumentation auf, die nicht einfach erzählt, aber zu einem narrativen Resümee zwingt, das zugleich ein Urteil ist. Die kontrastierende Kommentierung erinnert an typologische Verfahren, die dem zeitgenössischen Publikum vertraut sind. Die argumentative Kraft der Bilder ist so zwingend, daß es eines Begleittextes gar nicht bedarf. Der Text Melanchthons wirkt eher als ergänzender Zusatz, denn die Bilder ‚sprechen‘ für sich selbst. In Kombination mit den begleitenden Texten weist die Argumentation der Bilder jedoch immer noch zurück auf die audiovisuelle Kommunikation im Kontext einer Memorialgesellschaft, die auch im Zeitalter Gutenbergs noch nicht vollständig literarisiert ist.

Die neuen Vervielfältigungstechniken des Holzschnittes und des Buchdrucks tragen dazu bei, daß diese Bilder in großen Auflagen Verbreitung finden und sich im Sinne der reformatorischen Absicht dem Gedächtnis so einprägen, daß die Autorität des Papstes dadurch angegriffen wird und die reformatorische These von der Gleichsetzung von Papst und Antichrist sich verfestigen kann. Dabei zielt die Wirksamkeit der technisch vervielfältigten Bilder nicht auf stumme Anschauung, sondern auf Diskursivität. Das neue Medium zielt auf die Wirksamkeit der Kommunikation im Sinne öffentlicher Meinungsbildung, es transzendiert die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht, um auf das körpergebundene (Bild-) Gedächtnis und auf den wörtlichen Meinungs-austausch zurückzuführen. In diesem Sinn betont auch Scribner, daß der Einsatz der Druckerpresse dazu beitrug, die mittelalterliche Kultur der Visualität zu stützen und zu steigern:

„Holzschnitte und Kupferstiche, das kleine Andachtsbild, der Bilderbogen und der illustrierte Einblattdruck. Alle waren sehr gut geeignet, reformatorische Propaganda zu vermitteln. Sie erscheinen häufig in Verbindung mit dem gedruckten Wort, manchmal mit gereimtem Text zum Memorieren oder zum Vorlesen. Bild und Text waren einander ergänzende Teile der Mitteilung. Das eine konnte benutzt werden (vor allem bei Diskussion), um das andere zu erklären und umgekehrt.“<sup>90</sup>

<sup>90</sup> Robert W. Scribner, Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen, in: Hans-Joachim Köbler (Hrsg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit (Stuttgart 1981) 65–76, hier 71; zur antipäpstlichen Propaganda in Text

Diese Auslegung findet sich schon bei Luther selbst, der intramentale und extramentale Bilder verteidigt, weil sie sich dem Gedächtnis besser einprägen und verständlicher sein können als viele komplizierte Worte: „umb gedechtnis und besser verstands willen.“<sup>91</sup>

## VI. Resümee

1. Im Übergang von der Manuskriptkultur zur Druckkultur ist die wechselseitige Modifikation des alten und des neuen Mediums unverkennbar. Es ist der Buchdruck, der die hervorragenden Muster handschriftlicher Briefe in den weit verbreiteten Briefsammlungen und Briefstellern so popularisiert, daß der nichtöffentliche, handschriftliche Brief nach öffentlich gedruckten Mustern standardisiert wird. Es ist aber auch der Buchdruck, das neue Medium, das als generalisierendes Multiplikationsmedium die Möglichkeiten schafft, das alte Medium, den handschriftlichen Brief, zu dynamisieren.

2. Der selbstreferentielle Diskurs über Brief und Druck zeigt eine Komplexität, in der die mediale Vorgeschichte, der Medienwechsel von der körpergebundenen Kommunikation zur Schrift, bewahrt ist. Sprechen und Schreiben, körpergebundene Wahrnehmung und bildliche Vergegenwärtigung, Boten und Botschaften substituieren sich wechselseitig und bleiben auch im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck Kategorien der Beobachtung von Kommunikation.

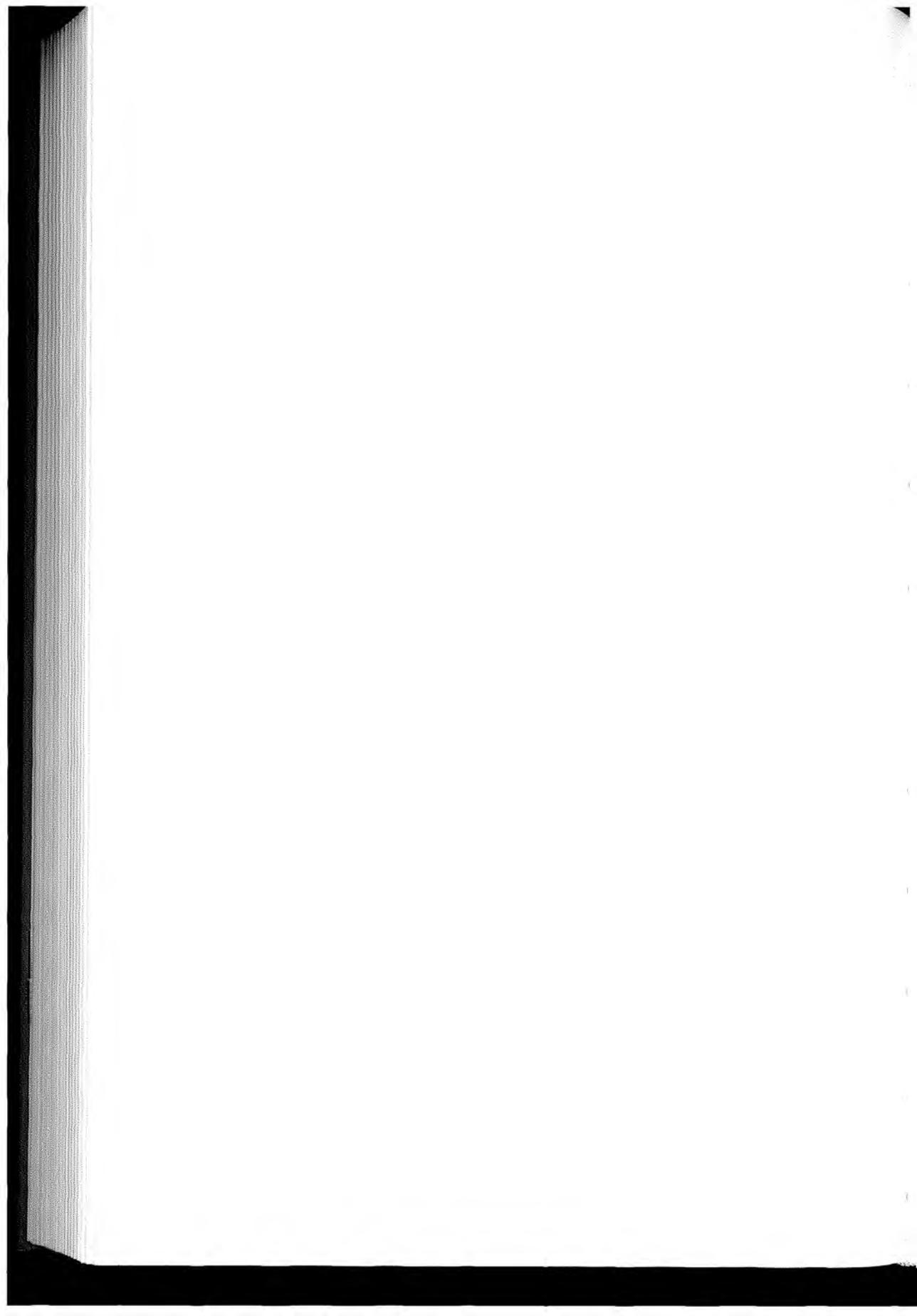
3. Der Druck ermöglicht eine Differenzierung von Öffentlichkeit und Privatheit, denn nur was öffentlich relevant ist, wird auch tatsächlich gedruckt. Luther ist dafür ein gutes Beispiel. Er trennt seine privaten von den öffentlichen Briefen, er schreibt sie anders und veröffentlicht sie nicht. Dennoch sind seine Briefe – mit oder ohne seine Absicht – zunehmend veröffentlichte Briefe. Durch die Zirkulation und schließlich durch den Druck seiner Privatbriefe wird Luthers persönliche Schreibweise zum öffentlichen Muster für den persönlichen oder privaten Brief, der rückgebunden bleibt an die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht und zugleich eingeschrieben wird in die Strukturen des Buchdrucks.

4. Sprachliche und nichtsprachliche Bilder sind für Luther Mittel, sein Publikum zu erreichen. Er kooperiert dabei mit den avanciertesten Holzschnitzern seiner Zeit, zielt aber darauf ab, in den neuen technologischen Medien das zu erreichen, was die face-to-face-Kommunikation gewährleistet: die Gleichzeitigkeit von Hören und Sehen<sup>92</sup>.

und Bild vgl. *Robert W. Scribner*, Demons, Defecation and Monsters: Popular Propaganda for the German Reformation, in: *ders.*, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany (London 1987) 277–299; *ders.*, For the Sake of Simple Folk (zit. Anm. 2).

<sup>91</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 18, 82, Z. 27f.

<sup>92</sup> Dieser Beitrag ist die leicht veränderte Fassung eines Vortrags, den ich 1998 unter gleichem Titel in Wien gehalten habe und der jüngst erschienen ist in: Audiovisualität vor und nach Gutenberg, hrsg. von *Horst Wenzel*, *Wilfried Seipel*, *Gotthart Wunberg* (Schriften des Kunsthistorischen Museums Wien 6, Wien 2001).



Constantin Fasolt

## Europäische Geschichte, zweiter Akt: Die Reformation\*

Der Überlieferung zufolge ist die Reformation ein Ereignis, das, erzwungen durch den Verfall der spätmittelalterlichen Kirche, ausgelöst von Martin Luther und getrieben durch ein neues Verständnis der christlichen Religion, die Einheit der mittelalterlichen Kirche für immer zerbrach, ihr Vertrauen auf gute Werke und Gesetze durch den Glauben und die Bibel ersetzte, ihren vielfältigen Mißbräuchen ein Ende machte, ihre Herrschaftsansprüche über den Staat in die verdienten Schranken wies, dem Individuum seine Freiheit gab und so einen Einschnitt in der Weltgeschichte hinterließ, der an Bedeutung nur dem Ende der Antike gleichgesetzt werden kann<sup>1</sup>. *Reformatio* ist ein alter Begriff, und Reformatio-

\* Dieser Aufsatz ist eine leicht veränderte Fassung des Vortrags, den ich in München gehalten habe. Thomas A. Brady, Jr., möchte ich sehr herzlich für seine Einladung zum Forschungskolloquium danken und den Teilnehmern für die lebhaftige Diskussion. Zu den hier angesprochenen Themen gibt es mehr gute wissenschaftliche Literatur in ganz verschiedenen Wissensgebieten und Sprachen als ein Einzelner je beherrschen könnte. Die Fußnoten verweisen deshalb nur auf mir bekannte Werke, die sich durch ihre besondere Nähe zu den hier aufgestellten Thesen, ihre historische Bedeutung, ihre begriffliche Klarheit, oder ihren Reichtum an weiterführenden Informationen auszeichnen. Sie machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit, Objektivität oder Aktualität. Geübte Leser bitte ich um Verzeihung für die Lakunen und Ungleichmäßigkeiten, die ihnen zweifellos auffallen werden.

<sup>1</sup> Klassisch formuliert bei *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12, hrsg. v. *Eva Moldenbauer, Karl Markus Michel*, Frankfurt a. M. 1970) 492: „Die Reformation ist aus dem *Verderben der Kirche* hervorgegangen. Das Verderben der Kirche ist nicht zufällig, nicht nur *Mißbrauch* der Gewalt und Herrschaft. Mißbrauch ist die sehr gewöhnliche Weise, ein Verderben zu benennen; es wird vorausgesetzt, daß die Grundlage gut, die Sache selbst mangellos, aber die Leidenschaften, subjektiven Interessen, überhaupt der zufällige Wille der Menschen jenes Gute als ein Mittel für sich gebraucht habe und daß es um nichts zu tun sei, als diese Zufälligkeiten zu entfernen. In solcher Vorstellung wird die Sache gerettet und das Übel als ein ihr nur Äußerliches genommen. Aber wenn eine Sache auf eine zufällige Weise mißbraucht wird, so ist dies nur im einzelnen, aber etwas ganz anderes ist ein allgemeines großes Übel in einer so großen und allgemeinen Sache, als eine Kirche ist. – Das Verderben der Kirche hat sich aus ihr selbst entwickelt; es hat eben sein Prinzip darin, daß das Diefes als ein Sinnliches in ihr, daß das Äußerliche, als ein solches, innerhalb ihrer selbst sich befindet. ... *Von jetzt an tritt sie hinter den Weltgeist zurück.*“ (Hervorhebung im Original). Hegel faßt zusammen, S. 497: „Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein.“

nen gab es im Mittelalter wie Sand am Meer<sup>2</sup>. Aber *die* Reformation war einzigartig, denn sie beendete das Mittelalter und läutete die Neuzeit ein.

Diese Kurzbeschreibung der Reformation genügt, um die beiden Grundmerkmale herauszustellen, denen die Reformation in der hergebrachten Geschichtsvorstellung ihre Einzigartigkeit verdankt. Das sind erstens der Bruch mit dem Katholizismus und zweitens der Bruch mit dem Mittelalter. Worin dieser Doppelbruch genau bestehen soll, braucht uns zunächst nicht aufzuhalten. Es genügt, ganz einfach festzuhalten, daß die traditionelle Sicht der Reformation eine grundlegende theologische Unterscheidung zwischen Katholiken und Protestanten und eine ebenso grundlegende Einteilung der Geschichte in Mittelalter und Neuzeit voraussetzt. Und zwar nicht empirisch, sondern analytisch. Sollte es sich nämlich herausstellen, daß der Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken fragwürdig ist und die Einteilung der Geschichte in Mittelalter und Neuzeit unhaltbar, dann wird der Begriff *der* Reformation (so als gäbe es nur eine, die den Namen in diesem emphatischen Sinne verdient) ebenso fragwürdig und unhaltbar. Bleiben wird dann von *der* Reformation nur noch *eine* Reformation – eine Reformation, die sich natürlich ebenso viel historische Individualität bewahren wird, wie jedes andere historische Ereignis auch, die sich aber von der langen Reihe aller anderen Ereignisse nicht mehr durch ihre einzigartige Stellung am Ende des universalen Katholizismus und am Beginn der Neuzeit unterscheiden wird.

Ich bin mir nicht ganz sicher, wem wir diese Legierung von theologischer Feindseligkeit mit historischer Dogmatik im Begriff *der* Reformation verdanken. Ich bin gerne bereit, Ranke zum hauptverantwortlichen Metallurgen zu erklären, so lange Hegel nicht vergessen wird<sup>3</sup>. Sicher bin ich mir aber, daß sie seit langem ein geradezu allergisches Unbehagen in historischen Köpfen erregt, vergleichbar dem neuralgischen Schmerz, den die zahnärztliche Verbindung von Goldplomben mit Silberamalgam erzeugen kann. Seit dem 19. Jahrhundert haben eine Reihe von so namhaften Beobachtern der europäischen Gesellschaft wie Karl Marx und Friedrich Engels, Max Weber und Ernst Troeltsch, Marc Bloch und Lucien Febvre und Norbert Elias diesem Unbehagen auf je verschiedene Weise zähneknirschend Ausdruck gegeben<sup>4</sup>. Und in den vergangenen fünfzig Jahren hat es sich in den

<sup>2</sup> Zum Begriff der Reformation im Mittelalter *Gerhart B. Ladner*, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass. 1959); *Karl F. Morrison*, *The Mimetic Tradition of Reform in the West* (Princeton 1982); *Giles Constable*, *The Reformation of the Twelfth Century* (New York 1996); *Karl Augustin Frech*, *Reform an Haupt und Gliedern: Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter* (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 510, Frankfurt, New York 1992); *Phillip H. Stump*, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)* (Studies in the History of Christian Thought 53, hrsg. v. *Heiko A. Oberman*, Leiden, New York, Köln 1994).

<sup>3</sup> *Leopold von Ranke*, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 6 Bde. (Gesamt-Ausgabe der Deutschen Akademie, Reihe 1, Werk 7, hrsg. v. *Paul Fritz Joachimsen*, München 1925). Vgl. *Komrad Burdach*, *Reformation, Renaissance, Humanismus: Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* (Darmstadt 1974).

<sup>4</sup> *Friedrich Engels*, *Der deutsche Bauernkrieg* (Bücherei des Marxismus-Leninismus, Berlin

innersten Hallen der historischen Gilde eine Stimme verschafft, die ebenso laut in geistes- wie in gesellschaftswissenschaftlichen Tönen und ebenso ausführlich auf Protestantisch wie auf Katholisch von der Unhaltbarkeit einer theologisch periodisierten Geschichte zu sprechen versteht<sup>5</sup>. Man sollte meinen, die alte Legie-

<sup>16</sup>1989); *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, hrsg. v. *Klaus Lichtblau, Johannes Weiss* (Neue wissenschaftliche Bibliothek, Weinheim <sup>2</sup>1996); *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Historische Bibliothek 24, München 1911); *Marc Bloch*, Les rois thaumaturges: Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre (Paris <sup>2</sup>1983); *Lucien Febvre*, Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: La Religion de Rabelais (Paris 1968); *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. (Basel 1939).

<sup>5</sup> So hat *Heiko Oberman*, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, Mass. 1963) erklärt, in welch hohem Maße der Geist der noch unlängst als dekadent verschrieenen nominalistischen Theologie als die reife Frucht bewundernswert tiefeschürfender spätmittelalterlicher Geistesarbeit zu verstehen ist; vgl. *Charles E. Trinkaus, Heiko A. Oberman* (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Studies in Medieval and Reformation Thought 10, Leiden 1974). *Paul Oskar Kristeller*, *Renaissance Thought and Its Sources*, hrsg. v. *Michael Mooney* (New York 1979) hat die Wurzeln des Humanismus bis tief ins Mittelalter verfolgt und ihre symbiotische Verschlingung mit den verschiedensten Formen der Scholastik nachgewiesen. *Brian Tierney*, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650* (The Wiles Lectures given at the Queen's University of Belfast, Cambridge 1982); *Francis Oakley*, *Natural Law, Conciliarism, and Consent in the Late Middle Ages: Studies in Ecclesiastical and Intellectual History* (Variorum reprints CS189, London 1984) und *Francis Oakley*, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought* (Studies in the History of Christian Thought 92, Leiden, Boston 1999) haben in der Nachfolge der klassischen Arbeit von *John Neville Figgis*, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625* (Cambridge <sup>2</sup>1916) den ununterbrochenen Fortschritt eines kirchlich begründeten Konstitutionalismus vom Mittelalter in die Neuzeit auf der „Straße von Konstanz bis 1688“ erhellt. *Geoffrey Barraclough*, *Papal Provisions: Aspects of Church History, Constitutional, Legal, and Administrative in the Later Middle Ages* (Oxford 1935) und *William Pantin*, *The English Church in the Fourteenth Century* (Cambridge 1955) haben in aller Gründlichkeit nachgewiesen, wie oberflächlich die Verurteilung der sogenannten Mißbräuche der katholischen Kirche im Mittelalter ist. *Bernd Moeller*, *Imperial Cities and the Reformation*, übers. v. *H. C. Erik Midelfort, Mark U. Edwards, Jr.* (Philadelphia 1972), *Peter Blickle*, *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil* (München 1985) und *Thomas A. Brady, Jr.*, *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450–1550* (Cambridge 1985) haben mit bewundernswerter Klarheit demonstriert, wie eng die Reformation mit gesellschaftsgeschichtlichen Veränderungen in den Städten wie auch auf dem Lande verbunden war. *Hubert Jedin*, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde. (Freiburg 1949–1975) hat dem Schattengewächs der Gegenreformation sein Wasser abgegraben. *Ernst Walter Zeeden*, *Konfessionsbildung: Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stuttgart 1985), *Wolfgang Reinhard*, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977) 226–52, *Heinz Schilling*, *Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988) 1–45 und *Romie Po-Chia Hsia*, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750* (London 1989) haben einen Begriff der Konfessionalisierung entwickelt, in dem der theologische Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten weit an Bedeutung hinter religions-

rung von Theologie und Periodisierung müsse längst zu einer neuen Sicht auf die Vergangenheit verschmolzen worden sein<sup>6</sup>.

Aber dem ist nicht so. Allen Bemühungen zum Trotz behauptet die Reformation ihre Einzigartigkeit noch immer mit geradezu furchteinflößender Langlebigkeit, wie ein blutsaugender Vampir am Nacken der Historiker, der sich auch von den heiligsten historischen Sakramenten nicht beschwören läßt. Warum? Woher diese unheimliche Langlebigkeit? Woher die verheerende Kraft dieses Begriffes, die Waffen der kritischen Geschichtsschreibung so mühelos abprallen zu lassen?

Um auf diese Frage eine plausible Antwort geben zu können, möchte ich meine Leser bitten, mir für eine Weile in das sogenannte Mittelalter zu folgen. Denn in eben dem Maße, in dem die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit verblichen ist, hat sich im Herzen des Mittelalters eine neue Grenze gebildet, deren Bedeutung für unser Verständnis der europäischen Geschichte noch längst nicht die Aufmerksamkeit erhalten hat, die sie verdient<sup>7</sup>. Sie liegt etwa zwischen dem Verfall des karolingischen Imperiums und der Neugründung, um nicht zu sagen, Reformation des Kaisertums in Deutschland und des Papsttums in Rom<sup>8</sup>. Der Streit

soziologisch begründeten Gemeinsamkeiten zurücksteht. Und so weiter. Schon *Johannes Haller* hatte so große Schwierigkeiten, seine Funde im gerade erst geöffneten Vatikanischen Archiv mit der Vorstellung vom Verfall der spätmittelalterlichen Kirche zu verbinden, daß es ihm nie gelang, sein großes Buch über Papsttum und Kirchenreform: Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters (Berlin 1903) bis zur Reformation fortzuführen.

<sup>6</sup> An den verschiedensten Versuchen besteht kein Mangel, angefangen bei Gesamtdarstellungen der frühen Neuzeit wie bei *Erich Hassinger*, *Das Werden des neuzeitlichen Europa*, 1300–1600 (Braunschweig 1959) und *Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy* (Hrsg.) *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, 2 Bde. (Leiden, New York, Köln 1994–95), über Zugriffe auf die Geschichte ganz Alteuropas bei *Carlo M. Cipolla*, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700* (New York 1980), *Dietrich Gerhard*, *Old Europe: A Study of Continuity* (New York 1981) und *Heinz Schilling*, *Die neue Zeit: Vom Christentum Europa bis zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750* (Siedler Geschichte Europas, Berlin 1999), bis zu Teildarstellungen des historischen Lebens mit neuer Periodisierung bei *Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Bde. (Cambridge 1978), *Steven Ozment*, *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven 1980) und *Peter Blickle*, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft, 1300–1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1, München 1988).

<sup>7</sup> *Richard W. Southern*, *The Making of the Middle Ages* (New Haven 1953); *Karl Leyser*, *Am Vorabend der ersten europäischen Revolution: Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit* (Schriften des Historischen Kollegs, Dokumentationen 9, München 1994); *R. I. Moore*, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Oxford 1987); *Harold J. Berman*, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass. 1983); *Cinzio Violante*, *Johannes Fried* (Hrsg.), *Il Secolo XI: Una svolta?* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico 35, Bologna 1993). Im Hintergrund steht meist ungenannt *Eugen Rosenstock-Huessy*, *Die Europäischen Revolutionen: Volkscharaktere und Staatenbildung* (Jena 1931) und von demselben Autor *Out of Revolution: Autobiography of Western Man* (London 1938).

<sup>8</sup> Sie verringert also die Bedeutung, die den Karolingern bei der Gründung Europas von *Christopher Dawson*, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity* (London 1932) und *Theodor Schieffer*, *Wifrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg 1954) zugeschrieben wurde.

zwischen Kaiser und Papst um die Herrschaft über die Welt, der durch diese Doppelreformation ausgelöst wurde, ist traditionsgemäß eines der wichtigsten Themen der hochmittelalterlichen Geschichte<sup>9</sup>. Aber er ist nur eins von vielen verschiedenen Symptomen für einen Wandel, der sich auch auf ganz andere Gebiete des historischen Lebens erstreckte. In der Bevölkerungsgeschichte, zum Beispiel, vielleicht dem besten von allen Indizien für den Grundrhythmus der Geschichte, schwang damals das Pendel von der seit der Spätantike stetig anhaltenden Schrumpfung zu einem Wachstum um, das nicht einmal durch die Katastrophen des 14. und 17. Jahrhunderts aufzuhalten war und Europa einen proportional stetig zunehmenden Teil an der Weltbevölkerung gesichert hat, der erst in den Kriegen des 20. Jahrhunderts zurückging<sup>10</sup>. Parallel dazu änderte sich die Richtung der Bevölkerungsbewegungen von regelmäßigen Einwanderungen aus den Tiefen des eurasischen Kontinents und dem Mittelmeerraum in die europäische Halbinsel, die seit der Vorgeschichte zu belegen sind und sich im Frühmittelalter über Jahrhunderte hinweg in ungewöhnlicher Dichte folgten, zu der großen Auswanderung aus Europa, die in ihrer ersten Phase, der sogenannten inneren Kolonisation, Europa erstmals zu einem mehr oder weniger einheitlichen Kulturgebiet machte, und in einer zweiten Phase diese Kultur über den Rest der Welt verbreitet hat<sup>11</sup>. In der Wirtschaft fing dort der Handel zum ersten Mal seit der Spätantike wieder an,

<sup>9</sup> *Percy Ernst Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit, 2 Bde. (Studien der Bibliothek Warburg 17, Leipzig 1929); *Augustin Fliche*, La réforme Grégorienne, 3 Bde. (Spicilegium sacrum lovanense, études et documents 6, 9, 16, Paris 1924–1937); *Gerd Tellenbach*, Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7, Stuttgart 1936); *Uta-Renate Blumenthal*, Der Investiturstreit (Urban Taschenbücher 335, Stuttgart 1982); *Karl Leyser*, Communications and Power in Medieval Europe, 2 Bde., hrsg. v. *Timothy Reuter* (London, Rio Grande, Ohio 1992); *Jean Rivière*, Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel, Etudes et documents, fasc. 8 (Louvain 1926); *Wilhelm Kölmel*, Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert) (Berlin 1970); knapp aber ganz ausgezeichnet *John A. Watt*, Spiritual and Temporal Powers, in: *J. H. Burns* (Hrsg.), The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450 (Cambridge 1988) 367–423.

<sup>10</sup> *Marcel Reinhard*, *André Armengaud*, *Jacques Dupaquier*, Histoire générale de la population mondiale (Paris 31968); *Ernst Kirsten*, *Ernst Wolfgang Buchholz*, *Wolfgang Köllmann*, Raum und Bevölkerung in der Weltgeschichte: Bevölkerungs-Ploetz, 4 Bde. (Würzburg 1965–1968).

<sup>11</sup> *Richard G. Klem*, The Human Career: Human Biological and Cultural Origins (Chicago 1989); *Robert J. Wenke*, Patterns in Prehistory: Mankind's First Three Million Years (New York, Oxford 31990); *Herbert Schutz*, The Prehistory of Germanic Europe (New Haven 1983); *Norman J. G. Pounds*, Hearth and Home: A History of Material Culture (Bloomington 1989); *Lucien Musset*, Les invasions, 2 Bde. (Nouvelle Clío: L'histoire et ses problèmes 12, Paris 1965); *Robert Bartlett*, The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950–1350 (Princeton 1993); *Janet L. Abu-Lughod*, Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350 (New York 1989); *Pierre Chaunu*, L'Expansion Européenne du XIIIe au XVe siècle (Nouvelle Clío: L'histoire et ses problèmes 26, Paris 1969); *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der europäischen Expansion, 4 Bde. (Stuttgart 1983–1990); *Eric R. Wolf*, Europe and the People Without History (Berkeley 1982).

sich auszubreiten, zunächst in Italien und an der Nordsee, dann zunehmend auf dem ganzen Kontinent<sup>12</sup>. In der Gesellschaft wurden die seit dem Altertum verschwundenen oder entvölkerten Städte nicht nur wieder entdeckt und neu belebt, sondern überhaupt zum ersten Mal in großem Maßstab auf mittel-, nord- und ost-europäischem Boden gegründet<sup>13</sup>. In der Kunstgeschichte verweist man gerne auf den Beginn der Gotik und die dramatische Verdrängung der Darstellung von Christus in seiner Majestät als König des Himmels und Richter des Weltalls durch das Bild des gekreuzigten Menschen und seiner schmerzensreichen Mutter Maria<sup>14</sup>. In der Theologie liegt dort die fundamentale Verschiebung der Bedeutung des *verum corpus Christi* von der Kirche als ganzer auf das Brot und den Wein der Eucharistie<sup>15</sup>. Im Kirchenrecht wurden die altertümlichen chronologischen Sammlungen konziliarer Dekrete und päpstlicher Briefe durch die systematischen Sammlungen ersetzt, die im 12. Jahrhundert in der Synthese Gratians gipfelten, die dann bis 1917 geltendes Recht blieb<sup>16</sup>. Im weltlichen Recht begann jenes Studium des römischen Rechts, von dem sämtliche Rechtssysteme des europäischen Kontinents bis heute abhängen<sup>17</sup>. Die Häresien, die neuen Orden (Clu-

<sup>12</sup> *Henri Pirenne*, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, übers. v. *Frank D. Halsey* (Princeton 1925); *Robert S. Lopez*, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350* (Cambridge 1976).

<sup>13</sup> *Paul M. Hohenberg, Lynn Hollen Lees*, *The Making of Urban Europe, 1000–1950* (Harvard Studies in Urban History, hrsg. v. *Stephan Thernstrom, Charles Tilly*, Cambridge 1985); *Fritz Rönig*, *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, hrsg. v. *Luise Rönig* (Kleine Vandenhoeck Reihe 12–13, Göttingen 1955); *Edith Ennen*, *Die europäische Stadt des Mittelalters* (Sammlung Vandenhoeck, Göttingen 1987); *Leonardo Benevolo*, *The European City (The Making of Europe, Oxford, Cambridge, Mass. 1993)*.

<sup>14</sup> *Henri Focillon*, *Art d'Occident: Le moyen âge, roman et gothique* (Paris 1938); *Hugo Buchthal*, *Art of the Mediterranean World, A.D. 100 to 1400* (Art History Series 5, Washington, D. C. 1983); *Erwin Panofsky*, *Gothic Architecture and Scholasticism* (Wimmer lecture 1948, Latrobe 1951); *James Clifton*, *The Body of Christ in the Art of Europe and New Spain, 1150–1800* (München, New York 1997); *Klaus Schreiner*, *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin* (München, Wien 1994).

<sup>15</sup> *Henri de Lubac*, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Eglise au Moyen âge. Etude historique* (Théologie 3, Paris 1944); *Marie Dominique Chenu*, *La Théologie au douzième siècle* (Études de philosophie médiévale 45, Paris 1957).

<sup>16</sup> *Paul Fournier*, *Gabriel Le Bras*, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 Bde. (Bibliothèque d'histoire du droit, publiée sous les auspices de la Société d'histoire du droit, Paris 1931–1932); *Stanley Chodorow*, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian's Decretum* (Berkeley 1972); *Gabriel Le Bras, Charles Lefebvre, Jacqueline Rambaud*, *L'âge classique, 1140–1378: Sources et théorie du droit* (Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en occident 7, hrsg. v. *Gabriel Le Bras*, Paris 1965); *Hans Erich Feine*, *Kirchliche Rechtsgeschichte: Die katholische Kirche* (Köln 1972).

<sup>17</sup> *Woldemar Engelmann*, *Die Wiedergeburt der Rechtskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre* (Leipzig 1938); *Hermann Kantorowicz*, *Studies in the Glossators of the Roman Law: Newly Discovered Writings of the 12th Century*, hrsg. v. *William W. Buckland* (Aalen 1969); *Gaines Post*, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322* (Princeton 1964); *Paul Koschaker*, *Europa und das Römische Recht* (München 1966); *Franz Wieacker*, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit: Unter besonderer Berücksichti-*

niazenser, Prämonstratenser, Zisterzienser, Franziskaner, Dominikaner), die Gilden, die Kreuzzüge, die Dreifelderwirtschaft, das Minnelied, die Primogenitur, die Universitäten – ich glaube, ich brauche keine weiteren Einzelheiten anzuhäufen, um die Gründe zu belegen, derentwegen eine respektable Zahl von Historikern die Wende vom Früh- zum Hochmittelalter so entscheidend für die europäische Geschichte hält, daß einer von ihnen soeben ein Buch mit dem Titel *The First European Revolution* darüber veröffentlicht hat<sup>18</sup>.

Diese Sichtweise verlegt das Kriterium für die Periodisierung der Geschichte auf die Entwicklung der europäischen Zivilisation als ganzer. Sie räumt den theologischen Erfindungen der frühen Neuzeit, der humanistischen Pflege des klassischen Latein und den Unterschieden zwischen den Nationen nur untergeordnete Bedeutung ein. Sie zerstört die traditionelle Dreiteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit und verzichtet auf ihren Anspruch, für die gesamte Weltgeschichte zu gelten<sup>19</sup>. Das Frühmittelalter wird zum Bestandteil jenes langwierigen Zerfallsprozesses, in dem die auf den Mittelmeerraum konzentrierte Welt der hellenistisch-römischen Zivilisation in die bekannten drei Teile der griechisch-orthodoxen, arabisch-islamischen und lateinisch-germanischen Welten zerbrach<sup>20</sup>. Das Hoch- und Spätmittelalter dagegen wird zur ersten Phase der Geschichte Europas, eben jener lateinisch-germanischen Welt, die nur im Vergleich mit der byzantinischen und der islamischen Welt (den beiden anderen Nachfolgern der Antike) verstanden werden kann, und deren zweite Phase bis zu jener industriellen Revolution reicht, die nicht nur die drei Nachfolger der Antike, sondern alle großen agrarischen Zivilisationen in der Welt von dem prominenten Platz verstieß, den sie seit der Entwicklung der Landwirtschaft in der Neusteinzeit behauptet hatten<sup>21</sup>.

gung der deutschen Entwicklung (Jurisprudenz in Einzeldarstellungen 7, Göttingen 1967); *Manlio Bellomo*, *L'Europa del diritto comune* (Roma 1991).

<sup>18</sup> *R. I. Moore*, *The First European Revolution* (Oxford 2000).

<sup>19</sup> Zu den Ursprüngen dieser Dreiteilung und ihren verschiedenen nationalen Ausprägungen *Adalbert Klempt*, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung* (Göttingen 1960); *Roberto Weiss*, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford 1988); *Julian H. Franklin*, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York 1963); *J. G. A. Pocock*, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge 1987); *Uwe Neddermeyer*, *Das Mittelalter in der deutschen Historiographie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert: Geschichtsgliederung und Epochenverständnis in der frühen Neuzeit* (Kölner historische Abhandlungen 34, hrsg. v. *Erich Meuthen*, Köln, Wien 1988); *Reinhard Koselleck*, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a. M. 1979).

<sup>20</sup> *Arnold H. M. Jones*, *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, 3 Bde. (Oxford 1964); *Roger Collins*, *Early Medieval Europe, 300–1000* (History of Europe, New York 1991); *Peter R. L. Brown*, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, 200–1000 A.D.* (The Making of Europe, Cambridge, Mass. 1995); *Henri Pirenne*, *Mahomet et Charlemagne*, hrsg. v. *Jacques Pirenne* (Paris 1937); *Paul Egon Hübinger* (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Wege der Forschung 51, Darmstadt 1969); *Richard Hodges*, *David Whitehouse*, *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis* (Ithaca 1983).

<sup>21</sup> So in welthistorischer Perspektive bei *William H. McNeill*, *The Shape of European Hi-*

Die Grundzüge einer so verstandenen europäischen Geschichte lassen sich am einfachsten mit den Begriffen zeichnen, die vor allem Anthropologen gerne zur Analyse großer agrarischer Kulturen benutzen, und die Ernest Gellner brillant zusammengefaßt hat<sup>22</sup>: auf der einen Seite der Großteil der Bevölkerung über das Land in relativ kleine Gruppen verteilt, die ihren Lebensunterhalt in der Landwirtschaft verdienen, politisch wenig zu sagen haben und relativ klar voneinander nicht so sehr durch geographische Entfernung und Transportschwierigkeiten als durch von Ort zu Ort verschiedene kulturelle Gewohnheiten, Sitten, Gebräuche, Dialekte und Sprachen separiert sind<sup>23</sup>. Auf der anderen Seite eine Elite, die zwar nur einen vergleichsweise kleinen Teil der Bevölkerung ausmacht, aber die Herrschaft über den Rest der Bevölkerung (abgesehen von sporadischen Unruhen, Skandalen, Krisen und Aufständen) fest in den Händen hält und überall mehr oder weniger dieselben Sitten hat, mehr oder weniger dieselbe Sprache spricht und daher in krassem Gegensatz zur Masse der Bevölkerung über eine Einheitlichkeit verfügt, die sich über den ganzen Kulturraum hinweg erstreckt. Dafür muß diese Elite allerdings entsprechend den wichtigsten Instrumenten der Machtausübung in zwei oder drei Gruppen unterteilt werden, die normalerweise in einem hierarchischen Unterordnungsverhältnis zueinander stehen, das sie ebenso scharf voneinander wie von der Masse der Bevölkerung trennt: eine mit Waffen ausgerüstete und kampfgewohnte Aristokratie; eine schriftgebildete und aktenführende Klerisei; und oft auch ein handels- und geldkundiges Bürgertum<sup>24</sup>. Auf der einen Seite also zahllose kleine Siedlungen, deren Einwohner zwar überall einem recht ähnlichen Leben nachgehen, sich aber schon nach ein paar Kilometern in der Fremde fühlen; und auf der anderen Seite Ritter, Mönche und Kaufleute, die zwar ganz verschiedene Lebenswege verfolgen, dafür aber von einem Ende Europas bis zum anderen miteinander in familiärer, geistiger und geschäftlicher Verbindung stehen und sich

story (New York 1974), *J. M. Roberts*, *The Penguin History of the World* (Harmondsworth 1990) und *V. Gordon Childe*, *Man Makes Himself* (London 1937). Dieselbe Periodisierung im Rückspiegel gesehen von *Peter Laslett*, *The World We Have Lost Further Explored: England before the Industrial Age* (New York 1984) und *Jerome Blum*, *The End of the Old Order in Rural Europe* (Princeton 1978). Vgl. *Jerry H. Bentley*, *Patrick Manning*, *AHR Forum: Periodization in World History*, in: *American Historical Review* 101 (1996) 749–82.

<sup>22</sup> *Ernest Gellner*, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (Chicago 1988); vgl. *Ernest Gellner*, *Nations and Nationalism* (New Perspectives on the Past, hrsg. v. *R. I. Moore*, Ithaca 1983).

<sup>23</sup> Besonders lebendig bei *Emmanuel Le Roy Ladurie*, *Montaillou: Village occitan de 1294 à 1324* (Bibliothèque des histoires, Paris 1975) und besonders gründlich bei *Emmanuel Le Roy Ladurie*, *Les paysans de Languedoc*, 2 Bde. (Civilisations et société 42, Paris 1966).

<sup>24</sup> *Georges Duby*, *Les trois ordres, ou: L'imaginaire du féodalisme* (Bibliothèque des histoires, Paris 1978); *Maurice Keen*, *Chivalry* (New Haven 1984); *Alexander Murray*, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford 1978); *Michael T. Clanchy*, *From Memory to Written Record: England 1066–1307* (Oxford, Cambridge, Mass. 1993); *Daniel Waley*, *The Italian City-Republics* (London 1988); *Heinz Schilling*, *Herman Diederiks* (Hrsg.), *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland: Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit* (Städteforschung, Reihe A 23, Köln, Wien 1985).

nicht nur überall besser miteinander verstehen, als mit der Masse der Bevölkerung, sondern auch überall ihre charakteristische Funktion in Krieg, Gottesdienst und Handel mehr oder weniger problemlos ausüben können.

Die Entwicklung Europas in dem so gesetzten Rahmen verdankte ihre Spannkraft in erster Linie der Masse der landsässigen Bevölkerung, die Europa buchstäblich kultivierte<sup>25</sup>. Aber die gesellschaftliche Form, in der sich diese Entwicklung ausprägte, wurde durch den Wettbewerb zwischen Adel, Klerisei und Bürgertum um Macht und Reichtum bestimmt<sup>26</sup>. Denn diese drei Wettbewerber schlossen eine Art stillschweigenden Gesellschaftsvertrag miteinander ab, der die Macht in drei deutlich voneinander getrennte Sphären aufteilte und jedem einzelnen von ihnen dadurch enorm vorteilhaft war, daß er ihnen sowohl das Recht wie die Freiheit gab, jeweils in ihrer eigenen Sphäre ihre Macht so aufzubauen, wie es ihnen billig erschien, und gleichzeitig die Grenzen zwischen ihnen absicherte. Die Unterpfänder, mit denen man sich gegenseitig des Friedens versicherte, waren der kirchliche Verzicht auf Nachwuchs, der adelige Verzicht auf die Güter der Kirche und der bürgerliche Verzicht auf Wucher. Zum Dank dafür erhielt der Adel kirchliche Unterstützung bei der Durchsetzung der Primogenitur und der nur dadurch möglichen Konzentration von Landbesitz in miteinander verschwägerten Adelsfamilien von europäischem Rang, erhielt die Kirche die Anerkennung ihrer symbolischen und rechtlichen Führung über ganz Europa, und erhielten die Kaufleute Markt- und Handelsfrieden. Die so gezogenen Grenzen wurden natürlich vielfach verletzt, und derartige Verletzungen stellen eines der beliebtesten Themen der Frühgeschichte Europas dar. Wie alle Skandale lenken sie aber von der Substanz der Geschichte ab. Denn die Substanz bestand aus einem ununterbrochenen Kampf von Adeligen mit Adeligen, von Geistlichen mit Geistlichen und von Bürgern mit Bürgern, verglichen mit dessen Intensität die Beziehungen zwischen den drei Gruppen wie der tiefste Frieden aussahen<sup>27</sup>.

Dieser Kampf ging durch drei große Phasen. Er begann mit dem enorm kreativen und enthusiastischen Ausbau neuer Institutionen im 11. und 12. Jahrhundert zu einer Zeit, als es für alle noch zahllose Möglichkeiten gab, ihr Glück zu ma-

<sup>25</sup> *Werner Rösener*, *The Peasantry of Europe: From the Sixth Century to the Present* (The Making of Europe, Oxford, Cambridge, Mass. 1994); *Marc Bloch*, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 2 Bde. (Economies, sociétés, civilisations, Paris 1952–1956); *B. H. Slicher van Bath*, *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500–1850*, übers. v. *Olive Ordish* (London 1963).

<sup>26</sup> *Norbert Elias*, *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde. (Basel 1939) ist aufschlußreich zum Wettbewerb im Adel, unterschlägt aber den geistlichen (zwischen Welt- und Ordensklerus) und den städtischen (zwischen Patriziern und Zünften).

<sup>27</sup> Wie *Joseph R. Strayer*, *The Reign of Philip the Fair* (Princeton 1980) besonders überzeugend für die Beziehung zwischen dem König von Frankreich und dem Papsttum entgegen der geläufigen Meinung nachweist; vgl. im selben Sinne *Justus Hasbagen*, *Staat und Kirche vor der Reformation: Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung der Laieneinflüsse in der Kirche* (Essen 1931).

chen, ohne ihren Mitbewerbern gleich ins Gehege zu kommen<sup>28</sup>. Er geriet im 13. und vor allem im 14. Jahrhundert in eine sehr bittere Phase, in der man sich innerhalb zunehmend eng erscheinender Grenzen gegenseitig das Überleben schwer machte<sup>29</sup>. Und er endete im 15. und 16. Jahrhundert mit der Bildung von Machtmonopolen, die zum ersten Mal in der Lage waren, sich ständig und unbestritten über alle Mitbewerber zu erheben. Die großen italienischen Familien wie die Este in Modena und Ferrara, die Visconti und Sforza in Mailand und die Medici in Florenz, die nach den spätmittelalterlichen Städtekämpfen die Regierung über ihre Mitbürger und Nachbarstädte in die Hand nahmen<sup>30</sup>; die Könige von England und Frankreich, die nach der großen Krise des Hundertjährigen Krieges ihre Macht über den Rest ihrer adeligen Genossen durchzusetzen wußten<sup>31</sup>; und nicht zuletzt der Papst, der nach der ebenso großen Krise des Schismas und der konziliani Bewegung seine Macht über die Bischöfe und Orden bestätigte, ihr auf dem Konzil von Trient seine neuzeitliche Form gab und sich so zu einem souveränen Prinzen umwandelte, der schlechterdings nicht mit einem Gregor VII. oder einem Innozenz III. zu vergleichen ist und dessen Eigentümlichkeit Paolo Prodi so eindringlich beschrieben hat<sup>32</sup>; sie alle belegen das große Thema des späteren Mittelalters: die Wendung vom ständischen Wettbewerb zum monarchischen Monopol.

<sup>28</sup> Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass. 1927); Robert L. Benson, Giles Constable (Hrsg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Mass. 1982); Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton 1983); Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200* (New York 1972); David C. Douglas, *The Norman Fate, 1100–1154* (Berkeley 1976).

<sup>29</sup> Christopher Allmand, *The Hundred Years War: England and France at War, c. 1300 – c. 1450* (Cambridge Medieval Textbooks, Cambridge 1988); Etienne Delaruelle, E.-R. Labande Paul Ourliac, *L'église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire, 1378–1449* (Histoire de l'église 14, hrsg. v. Augustin Fliche, Paris 1962); Henri Pirenne, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas* (Bibliothèque de philosophie scientifique, Paris 1910); Maude Violet Clarke, *The Medieval City State: An Essay on Tyranny and Federation in the Later Middle Ages* (London 1926); Gene Brucker, *Florentine Politics and Society, 1343–1388* (Princeton Studies in History 12, Princeton 1962); Wilhelm Abel, *Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft* (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 32, Stuttgart 1980). <sup>30</sup> Ernst Salzer, *Über die Anfänge der Signorie in Oberitalien: Ein Beitrag zur italienischen Verfassungsgeschichte* (Historische Studien Heft 14, Berlin 1900); Daniel Meredith Bueno de Mesquita, *Giangualeazzo Visconti, Duke of Milan (1351–1402): A Study in the Political Career of an Italian Despot* (Cambridge 1941); Nicolai Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici* (Oxford-Warburg Studies, Oxford 1966); Giorgio Chittolini, *Anthony Molho, Pierangelo Schiera* (Hrsg.), *Origini dello Stato: Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico 39, Bologna 1994).

<sup>31</sup> J. Russell Major, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy: French Kings, Nobles, and Estates* (Baltimore 1994); Davis Bitton, *The French Nobility in Crisis, 1560–1640* (Stanford 1969); Geoffrey A. Elton, *The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII* (Cambridge 1953); Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558–1641* (New York, Oxford 1965).

<sup>32</sup> Giuseppe Alberigo, *Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo* (Testi e ricerche di scienze religiose 19, Brescia 1981); Anthony Black, *Monarchy and Community: Poli-*

Das Auftreten dieser Monopolisten erschütterte den politischen Rahmen, in dem die historische Entwicklung Europas bisher stattgefunden hatte, in einem Maße, wie es seit dem Zerfall des karolingischen Imperiums nicht geschehen war. Denn zum einen beendeten sie jeweils in ihrer eigenen Sphäre den Wettbewerb um die Macht, dem sie bisher ihre ganze Aufmerksamkeit hatten widmen müssen. So gewannen sie eine ganz neue Bewegungsfreiheit, die sich in der Diplomatie und Kriegführung der frühen Neuzeit deutlich abzeichnet<sup>33</sup>. Zum anderen hatten sie erheblich mehr miteinander gemein, als mit den ihnen nun untertanen Verlierern oder auch ihren ehemaligen Bundesgenossen aus anderen Schichten der Gesellschaft im Kampf um die gesellschaftliche Macht. So machten sie sich gemeinsam auf den Weg zur Souveränität und der damit verbundenen Kodifizierung des Strafrechts nach innen und des Völkerrechts nach außen<sup>34</sup>. Und zum dritten entriess sie der Kirche die Führung über Europa.

So zerbrach das Bündnis, das Geistliche, Adelige und Bürgerliche im 10. und 11. Jahrhundert miteinander abgeschlossen hatten. Es wurde durch einen neuen und ebenso stillschweigenden Gesellschaftsvertrag ersetzt, in dem sich die Monopolisten darauf einigten, das Erbe der römischen Kirche unter sich aufzuteilen, sich gegenseitig bei der Ausübung ihrer Macht über ihre Untertanen – Bürgerliche, Adelige und Geistliche – zu unterstützen und dafür darauf zu verzichten, dem einen die Untertanen oder das Territorium des anderen streitig zu machen. Das verlangte eine große Renovation im ganzen europäischen Haus, vom Keller bis zum Dachstuhl, im Garten und im Hof. Der geistliche Verzicht auf Nachwuchs, der adelige auf die Güter der Kirche und der bürgerliche auf Wucher erübrigten sich alle gleichermaßen. Die Vorliebe für die universale Hierarchie, die der gesellschaftlichen Struktur Früheuropas so ausgezeichnet entsprochen hatte, mußte durch die Beschränkung auf jene territorialen Grenzen ersetzt werden, bis zu denen die neuartige Macht des ortsansässigen Monopolisten jeweils reichte. Das hierarchische Verhältnis zwischen Geistlichen, Adligen und Bürgerlichen mußte so umgedacht werden, daß es mit der Machtausübung von Monopolisten vereinbar wurde. Wenn bisher die Gleichheit der Menschen in einer Form von

tical Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450 (Cambridge 1970); *Ludwig Buisson*, Potestas und Caritas: Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte 2, Köln 1982); *Paolo Prodi*, Il sovrano pontefice: Un corpo e due anime; La monarchia papale nella prima età moderna (Bologna 1982).

<sup>33</sup> *Richard Bonney*, The European Dynastic States, 1494–1660 (Short Oxford History of the Modern World, hrsg. v. *J. M. Roberts*, Oxford 1991); *Garrett Mattingly*, Renaissance Diplomacy (Boston 1955); *Geoffrey Parker*, The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800 (The Lees Knowles lectures 1984, Cambridge 1988).

<sup>34</sup> *Francis H. Hinsley*, Sovereignty (Cambridge, New York 1986); *Julian Franklin*, Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics, Cambridge 1973); *John Langbein*, Prosecuting Crime in the Renaissance: England, Germany, France (Studies in Legal History, Cambridge, Mass. 1974); *Edward Peters*, Torture (Philadelphia 1996); *M. H. Keen*, The Laws of War in the Late Middle Ages (Studies in Political History, London 1966); *Ernst Reibstein*, Völkerrecht: Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis, 2 Bde. (Orbis academicus: Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg 1958–1963).

Christlichkeit gefunden worden war, die in keinem Gegensatz zu einer Hierarchie zu stehen schien, die Leibeigene und Freie, Männer und Frauen, Herren und Vasallen, Geistliche und Weltliche einander auf die verschiedenste Art und Weise über- und unterordnete, so wurde dieselbe Gleichheit jetzt in einer Menschlichkeit gefunden, die in keinem Gegensatz zu den verschiedenen staatlichen und gesellschaftlichen Funktionen zu stehen schien, durch die sie sich nunmehr zunehmend im privaten, gesellschaftlichen und öffentlichen Leben voneinander differenzierten. Aus dem Christenmenschen wurde der Italiener, der Deutsche, der Franzose, der Engländer, der Spanier, aus dem Adligen wurde der Soldat, aus dem Geistlichen der Bureaukrat, aus dem Bürger der Geschäftsmann, und aus allen wurde der Untertan. Der Gottesdienst wurde zum Dienst an der Natur, die Kirche zur Nation und die Hierarchie zur Arbeitsteilung.

Dieser Umschwung fand in ganz Europa statt. Er spiegelt sich in der europäischen Expansion nicht weniger als in den neuen wissenschaftlichen Entdeckungen; in der Beziehung zwischen den Geschlechtern ebenso wie in der Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten; in der veränderten Stellung der Juden und in der neuen Würde des Hausvaters; in der Kunst der Renaissance und in den Silberminen Sachsens. Die Erfindung der dreidimensionalen Perspektive in der Malerei ist ein besonders schönes Beispiel dafür, weil sie den Standpunkt des Betrachters so klar zu einem Monopol erhebt, dem sich alle im Gemälde dargestellten Dinge unterzuordnen haben<sup>35</sup>. Aber dieser Umschwung ereignete sich nicht auf einmal, sondern tausendmal, in vielen kleinen und großen Schritten, die die ganze frühe Neuzeit durchquerten und in verschiedenen Gebieten über ganz verschiedene Wege führten und jeweils mit ganz verschiedener Geschwindigkeit genommen wurden.

In Italien war die Machtausübung längst soweit in die Hände der merkantilen städtischen Eliten übergegangen, daß man kaum von einem italienischen Adel sprechen kann, ohne seine engen Beziehungen zum Bürgertum und seinen Wohnsitz in den italienischen Städten zu erwähnen. Dort hatten Adel und Bürgertum am frühesten geographisch verhältnismäßig kleine, aber institutionell bemerkenswert stabile Machtmonopole ausgebildet, sich am besten an die schriftlichen Methoden der Klerisei gewöhnt, und deshalb schon im 14. und 15. Jahrhundert die geistige Führung so weit von der Kirche übernommen, daß sie energisch in eigener Sprache und in eigenem Namen auftreten konnten<sup>36</sup>. Die enge biographische Verbindung zwischen Kanonisten und Humanisten im Dienste des Papstes (wie zum Beispiel bei Petrarca und Alberti) ist nur ein besonders reizendes Indiz dafür.

<sup>35</sup> Dazu scharf beobachtend *Paul Feyerabend*, *Progress in Philosophy, the Sciences and the Arts*, in: *Paul Feyerabend*, *Farewell to Reason* (London, New York 1987) 143–161.

<sup>36</sup> *Lauro Martines*, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy* (New York 1979); *Peter Burke*, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy* (Princeton 21986); *Gene Brucker*, *The Civic World of Early Renaissance Florence* (Princeton 1977); *George Andrew Holmes*, *The Florentine Enlightenment, 1400–1500* (New York 1969); *Giorgio Chittolini*, *Dietmar Willoweit* (Hrsg.), *Statuti, città, territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico 30, Bologna 1991).

In Frankreich dagegen hatte der Adel sich erheblich größere gesellschaftliche Selbständigkeit bewahrt. Denn dort sah er sich zwar mit einem Königtum konfrontiert, das nur zu gerne, von wenigen in ihrer langfristigen Bedeutung leicht überschätzten Skandalen abgesehen, bereit war, in engster Zusammenarbeit mit dem Papsttum, Adel und Bischöfe gleichermaßen zu unterwerfen, und sich damit auf lange Sicht gesehen auch viel größere Macht erwarb, als die italienischen Städte. Das dauerte aber länger. Das eindrucksvolle Experiment von Avignon scheiterte im Hundertjährigen Krieg, weil die universalen Ansprüche des Papsttums es damals so wenig wie heute erlaubten, jeder Nation ihren eigenen Papst zu geben. Der Adel wurde erst unter Ludwig XIV. endgültig gezähmt, und die französische Kirche erhielt sich im Gallikanismus bis zur französischen Revolution eine Unabhängigkeit, die ihr in Italien schon lange abhanden gekommen war<sup>37</sup>.

In England lief die Entwicklung ähnlich aber konzentrierter ab, weil England besonders früh eine solide Monarchie und eine Schriftkultur entwickelt hatte, die nicht nur alles weit in den Schatten stellte, was sonst nördlich der Alpen zu finden war, sondern sich auch von Anfang an in der Landessprache niederschlug<sup>38</sup>. Domesday Book ist einzigartig in der europäischen Geschichte. Und England war das einzige europäische Land, das sich einen professionellen Stand von Juristen schuf, der nicht an Universitäten ausgebildet wurde (sondern an den Inns of Court), sich nicht auf Latein verließ (sondern auf Anglo-Französisch) und nicht das römische Recht rezipierte (sondern sich auf Präzedenzfälle und Gewohnheitsrecht verließ)<sup>39</sup>. Nicht zuletzt deshalb ist England auch der einzige europäische Staat, der sich eine gut funktionierende Staatskirche schaffen und bis heute erhalten konnte<sup>40</sup>.

In Deutschland dagegen traf die Verschmelzung von Kirche und Adel auf erheblich größere Schwierigkeiten. In Deutschland war die Anerkennung des mo-

<sup>37</sup> *Joseph R. Strayer*, *The Reign of Philip the Fair* (Princeton 1980); *Guillaume Mollat*, *Les papes d'Avignon, 1305-1378* (Paris 101965); *Victor Martin*, *Les origines du Gallicanisme*, 2 Bde. (Paris 1939); *David Potter*, *A History of France, 1460-1560: The Emergence of a Nation State* (New York 1995); *Roland E. Mousnier*, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue: 1598-1789*, 2 Bde. (*Histoire des institutions*, Paris 1974-1980).

<sup>38</sup> *Frederic William Maitland*, *The Constitutional History of England* (Cambridge 1909); *John Edward Austin Jolliffe*, *Angevin Kingship* (London 1955); *Henry G. Richardson*, *George O. Sayles*, *The Governance of Mediaeval England from the Conquest to Magna Carta* (Edinburgh University publications, History, Philosophy & Economics 16, Edinburgh 1963); *Maurice H. Keen*, *England in the Later Middle Ages: A Political History* (London 1973).

<sup>39</sup> *Frederic William Maitland*, *Domesday Book and Beyond: Three Essays in the Early History of England* (Cambridge 1897); *Frederick Pollock*, *Frederic William Maitland*, *The History of English Law Before the Time of Edward I*, 2 Bde. (Cambridge 21968); *John Hamilton Baker*, *An Introduction to English Legal History* (London 31990).

<sup>40</sup> *Zachary N. Brooke*, *The English Church and the Papacy: From the Conquest to the Reign of John* (Cambridge 21989); *Christopher Robert Cheney*, *From Becket to Langton: English Church Government, 1170-1213* (Ford lectures 1955, Manchester 1956); *Marion Gibbs, Jane Lang*, *Bishops and Reform, 1215-1272, with Special Reference to the Lateran Council of 1215* (Oxford Historical Series, London 1934).

nastisch verfaßten und von Rom geleiteten lateinischen Klerus, die das eigentliche Thema des Investiturstreits darstellt, auf so heftigen Widerstand gestoßen, daß der stillschweigende Vertrag zwischen Adeligen, Geistlichen und Bürgerlichen nur teilweise ausgeführt werden konnte. Konfrontiert mit der Feindseligkeit eines Kaisers, der im 11. Jahrhundert über die mächtigste staatliche Organisation in Europa verfügte, hatte Rom kaum eine andere Wahl gehabt, als seine Ansprüche an den deutschen Adel wenigstens zeitweilig zurückzuschrauben. In Italien hatte das Papsttum die Städte auf seiner Seite und in England und Frankreich das Königtum. Aber in Deutschland gab es kein Bürgertum, das sich dem italienischen hätte vergleichen können, und ein Königtum, das ihm so wohlgesonnen gewesen wäre, wie der allerchristlichste König von Frankreich, gab es schon gar nicht.

Das Ergebnis ist seit Aloys Schulte bekannt: Der deutsche Adel behauptete seine Unabhängigkeit von und seine Macht über die Kirche in einem Maße, das ihn im Laufe der Zeit als vergleichsweise ungebildet und die Kirche als vergleichsweise korrupt erscheinen ließ<sup>41</sup>. Deutschland bekam seine ersten Universitäten erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts, zwei bis drei Jahrhunderte nach England, Frankreich und Italien<sup>42</sup>. Und deutsche Städte wuchsen erst im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts zu einer Größe, Macht und Anzahl heran, die ihnen das Selbstbewußtsein und die gebildete Masse gab, die in Italien schon seit langem zur Verfügung gestanden hatten<sup>43</sup>. In mancher Hinsicht mag es so erscheinen, als ob die Voraussetzungen, auf denen die Gregorianische Reformation der europäischen Kirche beruht hatte, in Deutschland erst im 15. Jahrhundert gegeben waren<sup>44</sup>. So

<sup>41</sup> *Aloys Schulte*, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter* (Studien zur Sozialrechts- und Kirchengeschichte, Stuttgart 1910); vgl. *John B. Freed*, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century* (Cambridge, Mass. 1977); *Hellmuth Rössler* (Hrsg.), *Deutscher Adel, 1430–1555* (Schriften zur Problematik der deutschen Führungsschichten in der Neuzeit 1, Darmstadt 1965); *Wolfgang Mommsen, Peter Alter, R. Scribner* (Hrsg.), *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation: Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland* (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 5, Stuttgart 1979); *F. R. H. Du Boulay*, *Germany in the Later Middle Ages* (New York 1983); *Joachim Leuschner*, *Deutschland im späten Mittelalter* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1410, Göttingen 21983).

<sup>42</sup> *Hilde de Ridder-Symoens* (Hrsg.), *Universities in the Middle Ages* (A History of the University in Europe 1; Cambridge 1992); *Hilde de Ridder-Symoens* (Hrsg.), *Universities in Early Modern Europe (1500–1800)* (A History of the University in Europe 2, Cambridge 1995); *Hellmuth Rössler, Günther Franz* (Hrsg.), *Universität und Gelehrtenstand, 1400–1800* (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 4, Limburg 1970); *Günther Franz* (Hrsg.), *Beamtenstand und Pfarrerstand, 1400–1800* (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 5, Limburg a.d.L. 1972); *Rainer Christof Schwinges*, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert* (Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches, Wiesbaden 1986).

<sup>43</sup> *Jan de Vries*, *European Urbanization, 1500–1800* (Cambridge, Mass. 1984); *Hans Planitz*, *Die deutsche Stadt im Mittelalter, von der Römerzeit bis zu den Zunftkämpfen* (Graz 1954); *Hartmut Boockmann*, *Die Stadt im späten Mittelalter* (München 21987); *Heinz Schilling*, *Die Stadt in der frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 24, München 1993); *Hellmuth Rössler* (Hrsg.), *Deutsches Patriziat, 1430–1740* (Schriften zur Problematik der deutschen Führungsschichten der Neuzeit 3, Limburg a. d. L. 1968).

<sup>44</sup> *Hagen Keller*, *Adelsherrschaft und städtische Gesellschaft in Oberitalien, 9.–12. Jahrhun-*

läßt es sich verstehen, warum das spätmittelalterliche Deutschland zunächst so besonders hartnäckig um die Reform der Kirche rang, die in der Zeit des großen Schismas nötig geworden war, und sich dabei so besonders hartnäckig auf die mittelalterliche Tradition der allgemeinen Konzile versteifte, die sich in Konstanz und in Basel zum ersten Mal auf deutschem Boden trafen<sup>45</sup>. So kommt es aber auch, daß gerade Deutschland kurz danach so besonders explosiv mit der römischen Kirche brach und sich für immer mit einer Spaltung in Konfessionen abfinden mußte, die sich weder einigen noch gegenseitig beherrschen konnten.

In diesem großen Wandel war die Kirche zweifellos der größte Verlierer. Die Kirche hatte dank ihrem römischen Erbe und dank dem Mönchtum seit langem die beste Vorstellung davon gehabt, was ein Monopol ist und wie man es so durchsetzt, daß der Wettbewerb aufhört<sup>46</sup>. Sie hatte bereits seit der Jahrtausendwende systematisch ein Monopol nicht nur beansprucht, sondern auch gegen ihren kaiserlichen Rivalen behauptet. Sie hatte sich im Papsttum, den Konzilen, den Legaten, den Orden, den Universitäten und dem kirchlichen Recht Institutionen mit buchstäblich europaweiter Gewalt geschaffen, die allem, was Adelige und Bürgerliche zu bieten gehabt hatten, weit voraus waren. Auf die darin angesammelte Macht nun verzichten zu müssen, traf die Kirche um genau soviel bitterer, als sie sich über den Wettbewerb zwischen Adeligen, Geistlichen und Bürgerlichen erhaben gedacht hatte. Das historische Symbol für die Bitterkeit dieser Niederlage ist die Kleinheit des vatikanischen Staates, die in so sinnvollem Gegensatz zu den universalen Ansprüchen seines Herrschers steht.

Dieser Verlust wird gerne als Säkularisation bezeichnet. Das führt aber in die Irre<sup>47</sup>. Denn wenn die Kirche auch der große Verlierer des frühneuzeitlichen Wan-

dert (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 52, Tübingen 1980); *Cinzio Violante, La società milanese nell'età precomunale* (Biblioteca universale Laterza 11, Roma 1981); *Gerhard Dilcher, Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, n. F. 7, Aalen 1967).

<sup>45</sup> *Joachim Stieber, Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire* (Studies in the History of Christian Thought 13, Leiden 1978); *Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Strassburg, 1162–1447: Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, 3 Bde.* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 52, Göttingen 1982); *Heinz Angermeier, Die Reichsreform 1410–1555: Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart* (München 1984); *Convegno storico internazionale, Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo: Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 9–12 ottobre 1988* (Atti dei convegni dell'Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, nuova ser. 2, Spoleto 1990).

<sup>46</sup> Walter Ullmann hat oft übertrieben, aber nicht immer mit Unrecht; s. *Walter Ullmann, The Relevance of Medieval Ecclesiastical History: An Inaugural Lecture* (Cambridge 1966); *Walter Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (London 31970); vgl. die Kritik von *Francis Oakley, Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics, in: Past and Present* 60 (1973) 3–48.

<sup>47</sup> Damit hat *Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp Taschenbuch Wis-

dels war, so doch nicht, weil die Methoden der Klerisei abgelehnt wurden, sondern ganz im Gegenteil, weil die Laien, die bei ihr so lange in die Schule gegangen waren, nun verlangten, diese Methoden in eigenem Namen und in eigener Sprache auszuüben. Das Monopol über die Schriftkultur, das die Kirche behauptet und auf dem ihre Macht beruht hatte, wurde in der Tat aufgelöst, aber nur, um von Laien in die Hand genommen und viel intensiver als bisher in die Tat umgesetzt zu werden, nicht mehr unter der Leitung des Papstes, sondern in höfischen und hauptstädtischen Kammern und Bureaus, und nicht mehr von zölibatären Priestern und Mönchen, sondern von Ministern, Gelehrten und Wissenschaftlern im Dienste des Staates. Die symbolische Macht der Kirche wurde ganz und gar nicht zerstört. Sie wurde auf die Nation übertragen. Die Nation ist die wahre Kirche der Moderne. Sie betet am Altar der Natur, empfängt ihr Sakrament von den Priestern der Wissenschaft und erhält Vergebung für vergangene Sünden von Historikern. Hobbes war der erste, der das klar sah, und Rousseau pflichtete ihm in dieser Hinsicht ausdrücklich bei, mit der spitzen Bemerkung, daß Hobbes seine Feinde gerade nicht seinen Irrtümern verdankte, sondern seinen wahren Erkenntnissen<sup>48</sup>.

Diese Kontinuität in der Entwicklung der europäischen Gesellschaft, von der Kirche zur Nation, auf sozialer wie auch auf geistiger Ebene, von der Gründung Europas im 10. Jahrhundert bis zu seiner Selbstzerfleischung im 20., ist eine so grundlegende Tatsache, daß sich ohne ihre Anerkennung kein angemessenes Verständnis der Reformation finden lassen wird. Sie ist nicht als Säkularisation zu verstehen und kaum als Fortschritt, vielleicht am besten als Laizisierung; nicht als weltlicher Bruch mit geistlicher Herrschaft, oder protestantische Emanzipation

senschaft 24, 79, 174, Frankfurt a. M. 21973–1976) recht, wenn auch aus Gründen, die den hier genannten fast diametral entgegenstehen; vgl. *Hermann Lübbe*, Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg 1965).

<sup>48</sup> „The laws of God, therefore, are none but the laws of nature, whereof the principal is that we should not violate our faith, that is, a commandment to obey our civil sovereigns, which we constituted over us by mutual pact with one another. ... So that the faith of Christians ever since our Saviour's time hath had for foundation, first, the reputation of their pastors, and afterward, the authority of those that made the Old and New Testament to be received for the rule of faith – which none could do but Christian sovereigns, who are therefore the supreme pastors, and the only persons whom Christians now hear speak from God – except such as God speaketh to, in these days, supernaturally.“ *Thomas Hobbes*, *Leviathan*, Kapitel 43, „Of what is Necessary for a Man's Reception into the Kingdom of Heaven,“ Abschnitt 5, hrsg. v. *Edwin Curley* (Indianapolis 1994) 399–400. Vgl. *Jean-Jacques Rousseau*, *Du contrat social*, Buch 4, Kapitel 8, hrsg. v. *Robert Derathé* (Collection Folio essais 233, Paris 1964) 285: „De tous les Auteurs Chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vû le mal et le remede, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme étoit incompatible avec son système, et que l'intérêt du Prêtre seroit toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse.“ Vgl. *Constantin Fasolt*, *Sovereignty and Heresy*, in: *Max Reinhardt* (Hrsg.), *Infinite Boundaries: Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture* (Sixteenth Century Essays & Studies 40, Kirksville, Missouri 1998) 381–391.

von katholischer Unterdrückung, sondern als Fortpflanzung geistlicher Herrschaft in weltlichen Händen<sup>49</sup>. Sie übergreift die örtlichen, zeitlichen und gedanklichen Unterschiede zwischen den Nationen (Deutschland, Italien, Spanien, Frankreich, England, ...) und zwischen den Konfessionen (Katholiken, Protestanten, Anglikaner, Gallikaner, Puritaner, Jansenisten, ...), ganz ohne dieselben auszulöschen<sup>50</sup>. Sie bildet den stillen, bleibenden, zumeist unbewußten, abgelehnten und von konfessionell oder national gestimmten Historikern in seiner Realität oft schlechthin gelegneten gemeinsamen europäischen Hintergrund, vor dem sich die Reformation nicht weniger als die anderen großen Ereignisse der europäischen Geschichte abspielte.

So verliert die Reformation ihre Einzigartigkeit. Sie bedeutet keinen Bruch mit der vorausgegangen Entwicklung Europas, sondern ganz im Gegenteil ihre Fortsetzung und Intensivierung. Sie war eben „Europäische Geschichte, Zweiter Akt“. Kein Neubeginn, sondern ein Szenenwechsel. Neue Umstände, aber immer noch dasselbe Drama mit denselben Darstellern. Eine neue Theologie, aber im Dienste eines Zieles, das schon seit dem 11. Jahrhundert festlag<sup>51</sup>. Die Reformation ist auch nicht deutsch. Sie ist nur der bewußte deutsche Ausdruck für einen unbewußten gesellschaftlichen Wandel, der in ganz Europa stattfand und sich ebenso deutlich in Renaissance und Humanismus abzeichnet, unterschieden nur durch die verschiedenen Voraussetzungen, unter denen derselbe Wandel in verschiedenen Gebieten Europas stattfand, je nachdem, wie erfolgreich die Kirche darin gewesen war, sich mit ihren Führungsansprüchen durchzusetzen, welche Kompromisse sie hatte schließen müssen und wie weitgehend die Laieneliten es bereits verstanden hatten, die Führung von ihr zu übernehmen<sup>52</sup>. Die nationalen Unterschiede zwischen Deutschland, England, Frankreich und Italien sind keine

<sup>49</sup> *Joseph R. Strayer*, *The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century*, in: *Speculum* 15 (1940) 76–86; *Georges de Lagarde*, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 Bde. (Paris 21942–1948); *Michael Stolleis*, ‚Konfessionalisierung‘ oder ‚Säkularisierung‘ bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: *Ius commune: Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 20 (1993) 1–23.

<sup>50</sup> *Max Weber*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen 21922–1923) 1:1–206, war mit dem Begriff der innerweltlichen Askese sicher auf dem richtigen Weg, nur eben nicht darin, ihn auf den Protestantismus zu beschränken, wie *Hugh R. Trevor-Roper*, *Religion, the Reformation and Social Change*, in: *Hugh R. Trevor-Roper, The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (New York 1969) 1–45, scharf pointiert hat; vgl. *Kurt Samuelsson*, *Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber*, hrsg. v. *D. C. Coleman*, übers. v. *E. G. French* (New York 1964); *Hartmut Lehmann, Guenther Roth* (Hrsg.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Publications of the German Historical Institute, Washington, D.C., Cambridge, New York 1993).

<sup>51</sup> Ganz ähnlich *Harold J. Berman*, *The Interaction of Spiritual and Secular Law: The Sixteenth-Century and Today* (The Maurice and Muriel Fulton Lecture Series, Chicago 1997).

<sup>52</sup> *Albert A. Rabil, Jr.* (Hrsg.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, 3 Bde. (Philadelphia 1988); *Charles G. Nauert, Jr.*, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (New Approaches to European History 6, hrsg. v. *William Beik, T. C. W. Blanning, R. W. Scribner*, Cambridge 1995); *Peter Burke*, *The European Renaissance: Centres and Peripheries* (The Making of Europe, Oxford, Malden, Mass. 1998).

Wesensmerkmale des jeweiligen Volkskörpers. Aber sie sind auch keine bloßen Hirngespinnste. Sie reflektieren die unterschiedliche Geschwindigkeit und die unterschiedliche Intensität, mit denen die Führung der römischen Kirche sich zunächst über Europa ausbreitete und dann von Laienhänden übernommen wurde. Nation ist ein relativer Begriff. Ihre Grenze liegt dort, wo der Vergleich mit den Nachbarn anfängt.

Dieser These steht natürlich eine grundlegende Tatsache entgegen, nämlich das Selbstverständnis der Reformatoren und ihrer Gegner selber. Aus der Warte eines Luther, eines Calvin, eines Zwingli, oder selbst eines Heinrich VIII. kann die Reformation kaum als Fortsetzung der Bemühungen der katholischen Kirche erklärt werden und aus der Perspektive eines Ignatius von Loyola oder Papst Paul IV erst recht nicht. Egal wie ausführlich die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen auch nachgewiesen werden können<sup>53</sup>, und egal wie energisch die Reformatoren den von der Kirche längst in die Wege geleiteten Prozeß in Wirklichkeit beschleunigten, die selber hatten keinen Zweifel daran, daß sie mit der Tradition gebrochen (oder, umgekehrt, sie zum ersten Mal seit Jahrhunderten wieder wahrhaft hergestellt) und deshalb ganz Europa bitter gespalten hatten. Und gerade in Deutschland – von Hutten und Luther bis zu Hegel und Ranke – ging der Bruch mit der Tradition ganz eng mit einer neuen Wertschätzung des eigenen und Ablehnung des fremden nationalen Charakters Hand in Hand<sup>54</sup>.

Dieses konfessionelle und nationale Selbstverständnis der Akteure ist ein entscheidender Bestandteil der Reformation. Es darf aber nicht unkritisch hingenommen werden. Denn es ist nichts weiter, als die notwendige Voraussetzung für das gute Gewissen, ohne welches die Teilnehmer nie und nimmer in der Lage gewesen wären, sich gegen die heilige Macht der Kirche aufzulehnen, um sie in ihre eigenen Hände zu nehmen. Dieses gute Gewissen war um so notwendiger, je weniger Erfahrung man bisher mit der Kirche und ihren Methoden gemacht hatte, wie eben besonders in Deutschland, wo man sie bis vor kurzem gewissermaßen nur aus der Ferne hatte betrachten können. Machiavelli und Guicciardini lebten nah der Metropole. Sie waren mit den Methoden der Kirche schon lange so gut vertraut, daß sie es gar nicht nötig hatten, offiziell mit ihr zu brechen. Und da sie nicht offiziell mit der Kirche brechen mußten, konnten sie auch auf das gute Gewissen verzichten, das den Aufstand legitimierte. Aber in Wittenberg war die Kirche noch so heilig, daß sie ohne eine ebenso heilige Antitheologie nicht hätte angerührt werden können.

So läßt sich zum Schluß eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage geben, woher die Reformation die unheimliche Kraft nimmt, ihre Einzigartigkeit allen

<sup>53</sup> Z.B. bei *Heinz Schilling*, Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 85 (1994) 5–31.

<sup>54</sup> Zum Zusammenhang von Reformation und Nationalismus im allgemeinen *Benedict Anderson*, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, New York 21991). Vgl. *Orest Ranum* (Hrsg.), *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe* (Baltimore 1975); *Ludwig Schmugge*, Über ‚nationale‘ Vorurteile im Mittelalter, in: *Deutsches Archiv* 38 (1982) 439–459.

neueren und älteren Einsichten zum Trotz immer noch zu behaupten. Sie nimmt diese Kraft von den Historikern selber. Denn diese identifizieren sich immer noch in einem Maße mit dem Selbstverständnis von frühneuzeitlichen Reformatoren und Gegenreformatoren, Deutschen und Italienern, Franzosen und Engländern, Humanisten und Theologen, das ihnen selbst oft gar nicht bewußt ist und deshalb ihren Blick auf die Gemeinsamkeiten der ganzen europäischen Geschichte um so gründlicher verstellt<sup>55</sup>. Ihnen das übelzunehmen wäre ungerecht. Historiker sind die Erben eben jener frühneuzeitlichen Humanisten und Reformatoren, die einen so entscheidenden Beitrag zu der Entwicklung eines neuen europäischen Selbstverständnisses leisteten. Kein Wunder, daß sie sich mit dem Gegenstand identifizieren, dem sie ihre Existenz verdanken. Kein Wunder, daß sie allen Anstrengungen zum Trotz und oft zu ihrer eigenen Überraschung immer wieder bei einem Verständnis der frühen Neuzeit ankommen, das ausgerechnet die nationalen und konfessionalen Grenzziehungen bekräftigt, deren historische Entstehung sie eigentlich erklären wollen<sup>56</sup>.

Das bestätigt sich nicht zuletzt in der Verbindung von Reformations- mit Gesellschaftsgeschichte, die in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung theologischer und nationaler Kriterien so erfolgreich in Frage gestellt hat<sup>57</sup>. Denn warum ausgerechnet die Gesellschaftsgeschichte sich damit einverstanden erklären sollte, ihrem Gegenstand Grenzen zu setzen, die von frühneuzeitlichen Theologen und Humanisten diktiert worden sind, ist schlechterdings nicht einzusehen. Die deutsche Reformation ist und bleibt ein theologisch und national definierter Begriff. Er läßt sich nicht gesellschaftsgeschichtlich verstehen. Das Verhältnis muß umgekehrt werden: Nicht die Geschichte der Reformation ist zu schreiben (um sie gegebenenfalls durch Analyse der Gesellschaft zu vertiefen) und schon gar nicht die Geschichte der Reformation im Kontext der Nation, sondern die Geschichte der europäischen Gesellschaft (um sie gegebenenfalls in theologischer und nationaler Hinsicht zu vertiefen). Denn die Gesellschaft – die Menschen und ihre sich stetig wandelnden Beziehungen zueinander – ist der eigentliche Gegenstand historischer Betrachtung<sup>58</sup>. Die deutsche Reformation ist nur die Form, in der sich dieser

<sup>55</sup> Klassische Ausnahmen, bezeichnenderweise aus der Geschichte der Literatur, sind *Ernst Robert Curtius*, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern 1954) und *Erich Auerbach*, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1959) – geradezu Zwillingsbücher.

<sup>56</sup> *Robert W. Scribner, Roy Porter, Mikuláš Teich* (Hrsg.), *The Reformation in National Context* (Cambridge, New York 1994).

<sup>57</sup> Gut zu belegen in den Unterschieden zwischen *Geoffrey R. Elton* (Hrsg.), *The Reformation, 1520–1559* (New Cambridge Modern History, Bd. 2, Cambridge 1958) und der zweiten Auflage desselben Bandes von 1990; vgl. *Euan Cameron*, *The European Reformation* (Oxford 1991); *Robert W. Scribner*, *Is There a Social History of the Reformation?*, in: *Social History* 4 (1977) 483–505 und *Thomas A. Brady, Jr.*, *Social History*, in: *Steven E. Ozment* (Hrsg.), *Reformation Europe: A Guide to Research* (St. Louis 1982) 161–81.

<sup>58</sup> Wie *Norbert Elias* in der Einleitung zur Neuauflage von *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde. (Bern, München 1969) besonders klar und nachdrücklich formuliert hat.

Gegenstand zu einer bestimmten Gelegenheit in einer bestimmten Gegend Europas ausgeprägt hat.

Luther wird manchmal mit Papst Gregor VII. verglichen. Dieser Vergleich muß ernst genommen werden, denn die Reformation war unter anderem auch ein Investiturstreit. Ganz wie zu Zeiten Gregors VII. ging es darum, die Grenze zwischen Himmel und Erde neu zu bestimmen. Daß diese Grenze im 11. Jahrhundert durch die Besetzung von geistlichen Herrschaften, im 16. aber durch die päpstliche Finanzwirtschaft besonders eindrücklich bedroht wurde, ist ein historischer Unterschied, der an der Identität der zugrundeliegenden Problematik nur wenig ändert. Das wird aber erst dann zu erkennen sein, wenn Reformationshistoriker von konfessionellen und nationalen Kategorien soweit Abstand nehmen werden, daß sie dieselben in ihren Untersuchungen der Reformation nicht mehr stillschweigend voraussetzen, sondern sich entweder ganz bewußt zu ihnen bekennen, oder sie als die versteinerten Überreste der Vergleiche behandeln, die Europäer der frühen Neuzeit unter sich und mit ihren Vorfahren anzustellen pflegten.

# Register

Bearbeitet von Karl Larson

## Personenregister

- à Kempis, Thomas s. Van Kempen, Thomas  
Abray, Lorna Jane 124, 149–150, 152  
Agricola, Rodolphus 216, 218  
Albrecht von Brandenburg, Erzbf. von  
Mainz und Magdeburg 67n  
Albrecht Achilles, Mgf. von Brandenburg  
51  
Alva, Fernando Alvarez, Hgz. von Toledo  
17  
Amadeus VIII., Hgz. von Savoyen 23  
Amsdorf, Nicholas von 79, 206, 213n, 214,  
221  
Ancarano, Peter von 183  
Anshelm, Valerius 127  
Thomas von Aquin, Hl. 6, 18  
Aristoteles 6, 174  
Aristotle s. Aristoteles  
August, Hgz. von Braunschweig-Wolfen-  
büttel 40n
- Bahlcke, Joachim 146  
Barge, Hermann 182  
Bast, Robert J. 15  
Becher, Johann Joachim 194  
Behrendt, R. F. 192  
Bernhardi, Bartholomäus, Propst 67n  
Bernhardin von Siena, Hl. 13, 15, 184  
Beyer, Christian 70n  
Bischoff-Urack, Angelika 189, 197–198  
Bismarck, Otto von 17  
Black, Antony 8  
Blaich, Fritz 192  
Blarer, Ambrosius 100  
Blarer, Thomas 152  
Blickle, Peter 197  
Blickle, Renate 200  
Bloch, Marc 232
- Bohemund, Kf. von Trier 34  
Boisguillebert, Pierre le Pesant 200, 201  
Boteus, Henry 217  
Bouwsma, William 171  
Brady, Thomas A., Jr. 2, 4, 17, 105, 148,  
173, 176, 179–180, 231  
Brunner, Georg, Pfarrer in Bern 125  
Bucer, Martin 93, 101, 103, 103n, 104, 106n,  
113, 114n, 120, 149, 160  
Bücking, Jürgen 185–186, 191–192, 196  
Budé, Guillaume 217  
Bugenhagen, Johannes 79n, 165  
Bullinger, Henry 12–13  
Buridan, Jean 7  
Butz, Peter, Stadtschreiber von Straßburg  
97–98, 101–104, 106–109, 112, 120–121
- Calvin, Johannes 9, 12, 160, 163–164, 167–  
171, 248  
Calvin, John s. Calvin, Johannes  
Campanella, Tommaso 199  
Capistrano, Johannes s. Kapistrano, Johan-  
nes von  
Capito, Wolfgang 101–104  
Carlebach, Rudolf 22  
Chemnitz, Martin 166–167  
Chevalier, Bernard 8  
Christine, Hgzin. von Sachsen, Tochter  
Hgz. Georgs 85  
Clinton, Hillary 160  
Cohen, Jeremy 14  
Copernicus, Nicolaus 7  
Courtenay, William 7  
Cranach, Lukas 165, 225  
Cronberg, Hartmut von 81  
Cruziger, Caspar 219  
Cusanus, Nicolaus s. Nikolaus von Kues

- d'Ailly, Pierre 7  
 de Castro, Antonius, O.P. 16  
 de Quervain, Theodor 129  
 de Roover, Raymond 183–184, 193  
 de Vries, Jan 5  
 Dellsperger, Rudolf 129  
 Dietrich, Veit 218n  
 Dobras, Wolfgang 152  
 Dusburg, Peter von 54  
 Dykema, Peter 15  
  
 Ebel, Wilhelm 35  
 Eberhard, Winfried 146  
 Eck, Johannes 66, 66n, 67, 67n, 180  
 Edwards, Mark U., Jr. 150  
 Ehlich, Konrad 213  
 Einsiedel, Hugold von 70, 70n  
 Elert, Werner 2  
 Elias, Norbert 232  
 Elliott, John 9  
 Elm, Kaspar 10, 13–14, 214  
 Elton, Geoffrey R. 9  
 Engelbrecht, Anton 120  
 Engels, Friedrich 232  
 Erasmus, Desiderius 11–12, 16, 150, 206,  
 210–212, 217, 217n, 218, 220  
 Eugen IV., Papst 8  
  
 Febvre, Lucien 232  
 Feller, Richard 129  
 Ferdinand, Erzhzg. von Österreich, Deut-  
 scher Kg. und Kaiser 74–75, 83, 86,  
 88–89  
 Fichte, Joerg O. 216  
 Fischer, Dr. iur. Friedrich 27n  
 Francis of Assisi, St. s. Franz von Assisi, Hl.  
 Franck, Sebastian 120  
 Franz von Assisi, Hl. 14  
 Franz I., Kg. von Frankreich 8  
 Fraunberger, Gf. Ladislaus 145  
 Friedrich III., Kaiser 56  
 Friedrich III., Kf. von Sachsen 24, 67n, 70,  
 70n, 71–72, 74, 76–78, 80, 82–85, 85n,  
 87–88, 90  
 Friedrich IV., Hzg. vom Tirol 55  
 Friedrich, Pfalzgraf 64, 64n, 65, 67, 72n, 74,  
 81n, 86  
 Fries, Lorenz 55  
 Frölich, Georg 98, 113, 114n, 115–116,  
 116n, 117–118, 118n, 119, 119n, 120,  
 120n, 121  
 Fuhrmann, Bernd 19  
 Fullwood, William 212  
  
 Gaismair, Jakob 178  
 Gaismair, Michael 173, 175–178, 184–192,  
 194, 196–202  
 Gansauer, Frank 199  
 Gansfort, Wessel 7, 12, 16  
 Geiler von Kaisersberg, Johann 150  
 Gellner, Ernest 238  
 Georg III., Bf. von Bamberg 68  
 Georg, Hzg. von Sachsen 64, 64n, 68–70,  
 72, 72n, 74, 77, 81, 81n, 83, 83n, 84–86  
 Gerhard, Johann 194  
 Gerson, Jean 11  
 Gilson, Etienne 6, 15  
 Grabow, Matthew 11  
 Gregor VII., Papst 240, 250  
 Greimas, A. J. 164  
 Groote, Geert 11–12  
 Grotius, Hugo 217  
 Guggisberg, Kurt 129  
 Guky, Georg 98, 100  
 Guicciardini, Francesco 248  
 Günzburg, Eberlin von 199  
 Gutenberg, Johann 204, 228  
  
 Haller, Berchtold 125, 127  
 Hamm, Berndt 2, 115, 139, 148  
 Hannart, Johann 86n, 87n  
 Hausmann, Nikolaus 206, 216  
 Head, Randolph 141  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 231n, 232,  
 248  
 Heimbürg, Gregor 28–29  
 Heinrich II., Kg. von Frankreich 9  
 Heinrich VIII., Kg. von England 9, 248  
 Heinrich, Hzg. von Mecklenburg 64  
 Henneberg, Berthold von, Kf. von Mainz  
 63n  
 Henri II., Kg. von Frankreich s. Hein-  
 rich II.  
 Henry VIII., Kg. von England s. Hein-  
 rich VIII.  
 Herlihy, David 5–6  
 Hirsch, Emmanuel 2  
 Hirschfeld, Bernhard von 66  
 Hitler, Adolf 1  
 Hobbes, Thomas 246  
 Hoek, Jacob 16  
 Hoen, Cornelis 12  
 Holl, Karl 1  
 Hollaender, Albert 185  
 Holzem, Andreas 155  
 Hoogstraten, Jacob van 16  
 Hoorn, Petrus 12

- Huber, Kaspar 215  
 Huber, Wolfgang 115  
 Huppert, George 13  
 Huygens, Constantijn 217  
  
 Ickelsamer, Valentin 205  
 Innozenz III., Papst 240  
  
 Joachim I., Kf. von Brandenburg 72, 76–77, 81, 81n, 83  
 Johann, Hzg. und Kf. von Sachsen 84, 87n, 90  
 Johann Friedrich, Kurprinz von Sachsen 86, 86n  
 Johannes der Täufer 225  
 John the Baptist s. Johannes der Täufer  
 Julius, Hzg. von Braunschweig-Wolfenbüttel 31, 40  
 Justi, Johann Heinrich von 194–195  
  
 Kaff, Brigitte 146  
 Kapistran, Johannes von 14–15, 37  
 Karl V., Kaiser 86n, 133, 134  
 Karlstadt, Andreas 66n, 88–90, 102, 107  
 Kasimir, Mgf. von Brandenburg-Ansbach 64, 72  
 Katharina, Erzherzogin von Österreich, Schwester Karls V. 86  
 Kaufmann, Thomas 103  
 Kießling, Rolf 144–145, 147  
 King Charles VII 8  
 Klöpffel, Wolf 81  
 Königstein, Gf. Eberhard von 85  
 Küng, Hans 8  
 Kurze, Dietrich 147  
 Kymeus, Johann 165  
  
 Lang, Johann 208  
 Laube, Adolf 198  
 Leo X., Papst 8  
 Lieberich, Heinz 22, 60  
 Limburg, Schenk von 68  
 Link, Wenzeslaus 209  
 Lipsius, Justus 220  
 Lortz, Joseph 2, 15  
 Lourdaux, Willem 10  
 Loyola, Ignatius von 12, 248  
 Ludwig III., Pfalzgraf 19n, 56  
 Ludwig XIV., Kg. von Frankreich 243  
 Ludwig der Bayer, Kaiser 33, 60n  
 Ludwig der Reiche, Hzg. von Bayern-Landshut 51–52  
 Ludwig, Karl-Heinz 190, 198  
  
 Luther, Hans 177  
 Luther, Jacob 177, 212  
 Luther, Käthe 221  
 Luther, Martin 1–3, 9, 11–12, 16–18, 36, 66, 66n, 67n, 68, 68n, 70, 70n, 71–72, 72n, 74, 75, 76–89, 89n, 90, 93, 99–100, 108–112, 120, 132, 140, 159, 163–166, 168–171, 173–184, 187, 190–192, 194–196, 199–205, 207–213, 213n, 214–224, 224n, 225, 229, 231, 248, 250  
  
 Machiavelli, Niccolo 248  
 Mair, Martin 28  
 Manuel, Niklaus 130–131  
 Marbeck, Pilgram 120  
 Marius, Richard 3  
 Marx, Karl 173, 184, 191, 191n, 198, 198n, 201, 232  
 Maurer, Georg, Stadtschreiber von Memmingen 97–104, 107, 109–110, 117, 120–121  
 Maximilian I., Kaiser 47, 63, 63n, 83, 188, 189n  
 Melanchthon, Philipp 79n, 80, 181n, 206, 210, 212–213, 216, 218, 228  
 Meurer, Noah 40–41  
 Michel, Hans A. 129  
 Mochau, Margaretha von 221  
 Moeller, Bernd 1, 2n, 17  
 Moraw, Peter 48  
 More, Thomas 199  
 Müller, Kaspar 218  
 Münch, Paul 54  
 Münsterer, Sebald 218  
 Müntzer, Thomas 191  
 Murdoch, Jan 7  
  
 Nassau, Gf. Heinrich von 74  
 Nikolaus von Kues 8  
  
 Oakley, Francis 8  
 Obsopoeus (Heidnecker), Vinzens 219  
 Oecolampadius, Johannes 103, 105–106  
 Öhem, Gallus 53  
 Oldecop, Johann 55  
 Olivi, Peter 184  
 Oresme, Nicolas 7  
 Osiander, Andreas 117  
 Oswald, Johann 70n  
 Otto, Hzg. von Braunschweig-Wolfenbüttel 52  
 Owen, Robert 198

- Pallas, Karl 70n  
 Peter II., Hzg. von Savoyen 23  
 Paul IV., Papst 248  
 Pettegree, Andrew 162, 168  
 Petty, William 184  
 Peutingcr, Conrad 200  
 Philip II., Kg. von Spanien 17  
 Philipp, Mgf. von Baden 64  
 Philipp der Großmütige, Lgf. von Hessen  
   35–39, 85  
 Piel, Heinrich 50n, 52, 55  
 Pius II., Papst 8  
 Pirczheimer, Caritas 119–120  
 Planitz, Hans von der 65–72, 74, 75–78,  
   80–87, 90  
 Polheym, Cyriax von 83  
 Politi, Giorgio 185–186, 191, 196  
 Post, R. R. 10, 162, 214  
 Press, Volker 182  
 Prierias, Silvester 16  
 Prodi, Paolo 240–241  
 Prudhon, Pierre 198  
  
 Quesnay, François 195  
  
 Ranke, Leopold von 232, 248  
 Reinhard, Martin 89, 89n  
 Renaudet, Augustine 12  
 Reuchlin, Johannes 16, 209, 211  
 Rhegius, Urbanus 165  
 Ridolfi, Lorenzo 183  
 Rimini, Gregor von 183  
 Rolevinck, Werner 51  
 Roll, Christine 64  
 Rörer, Georg 221  
 Rothe, Johannes 54  
 Rousseau, Jean-Jacques 246  
 Roussel, Gerard 9  
  
 Sachs, Hans 138–140  
 Sailer, Gereon 215  
 Saulle-Hippenmeyer, Immacolata 141–142  
 Scharnschlager, Leopold 120, 120n  
 Schenck, Simprecht 98  
 Scheurl, Christoph, Syndikus von Nürn-  
   berg 132  
 Schilling, Heinz 3, 17–18, 154  
 Schlosser, Hans 38  
 Schmidberg, Dr. 67n  
 Schmidt, Heinrich Richard 139  
 Schröder, Tilman 151–152  
 Schubert, Ernst 19  
 Schulte, Aloys 244  
  
 Schulze, Manfred 63  
 Schurf, Hieronymus 82  
 Schurfs, Augustin 221  
 Schurfs, Hanne 221  
 Schwarzenberg, Johann von 27n  
 Schweitzer, Arthur 198  
 Schwenckfeld, Kaspar von 120  
 Scribner, Robert W. 154  
 Seibt, Ferdinand 198  
 Seneca 212  
 Siegmund, Deutscher Kg. 52  
 Smith, Adam 191n, 200–201  
 Spalatin, Georg 66, 66n, 73, 76–77, 80, 206,  
   208, 213n, 217  
 Spengler, Lazarus, Ratschreiber von Nürn-  
   berg 97–99, 101–102, 104, 107–114,  
   114n, 115, 117–120, 122, 138–140, 218n  
 Spengler, Simprecht 100  
 Speyer, Bischof Georg von 72  
 Stadion, Gf. Christoph von, Bf. von Augs-  
   burg 81n  
 Standonck, Jean 12  
 Staupitz, Johannes von 93, 97, 206  
 Steck, Rudolf 129  
 Stein, Wolfgang 89  
 Strauss, Jakob 178–179  
 Stromer, Dr. Ulrich 218  
 Sturm, Jakob, Stettmeister von Straßburg  
   94, 105–106, 109  
  
 Teutleben, Bruno von 54  
 Tierney, Brian 8  
 Tobler, Gustav 129  
 Troeltsch, Ernst 91, 159, 174, 232  
  
 Valla, Lorenzo 16  
 Van Engen, John 10  
 Van Kempen, Thomas 12  
 Van Ruysbroeck, Jan 12  
 Vives, Juan Luis 212, 220  
 Vögeli, Jörg, Stadtschreiber von Konstanz  
   97  
 Vogler, Georg 98  
 Voltaire 200  
  
 Walder, Ernst 126, 129  
 Wandel, Lee Palmer 169  
 Wanner, Johannes 100  
 Weber, Max 162, 174, 179, 201, 232  
 Wenden, Balduin von 29  
 Westerbürg, Gerhard 89n  
 Weygandt, Friedrich 185  
 Weyrauch, Erdmann 220–221

- Wilhelm, Lgf. von Thüringen 37  
Wilhelm IV., Hzg. von Bayern 64n  
Wilhelm IV., Lgf. von Hessen 194  
Willoweit, Dietmar 22n, 23  
Wolf, Armin 22n  
Wolfstahl, Balthasar Wolf von 83, 86-89  
Wolkenstein, Oswald von 55-56  
Wrede, Adolf 80
- Yun, Bartolomé 5  
Ziegler, Walter 154  
Zwick, Konrad 152  
Zwilling, Gabriel 68, 68n  
Zwingli, Huldrych 12, 16, 93, 99, 100-102,  
105, 113, 115, 140, 160, 164, 175, 185, 191,  
199n, 248

## Ortsregister

- Aachen 57  
Adige s. Etsch  
Ägypten 203  
Aeschi 128  
Altbayern 143–144, 146  
Amberg 59  
Ansbach 51, 98  
Aufkirchen 144  
Augsburg 44, 80–81, 98, 101, 115, 121, 138,  
145, 215–216, 218  
Austria s. Österreich
- Baden 22n, 23, 35  
Bamberg 70  
Basel 7–9, 15, 245  
Bavaria s. Bayern  
Bayern 22n, 23–24, 27, 33, 35, 37–38, 42,  
44, 51–52, 59–60, 147  
Bayern-Landshut 22n, 51  
Bayreuth 19–20, 51  
Beatenberg bei den Heiligen 128  
Bern 123–129, 132, 138, 154  
Bethlehem 170  
Bohemia s. Böhmen  
Böhmen 45, 121, 145–146  
Bologna 8, 66, 180  
Bourges 9  
Brabant 43  
Brandenburg 77–78  
Braunschweig-Lüneburg 52  
Braunschweig-Wolfenbüttel 29n, 31, 40, 43  
Brenner 176, 178  
Breslau 14  
Bressanone s. Brixen  
British Isles s. England  
Brixen 176, 186, 191
- Chiemsee 146  
Cologne s. Köln  
Constance s. Konstanz
- Davos 142  
Dresden 68–69
- Ebermergen 144  
Egypt s. Ägypten  
Eilenburg 68  
Eisenach 54, 178–179  
Emmerich 12  
England 5, 9, 174, 240, 242–244, 247, 249  
Erding 147  
Erfurt 176, 181  
Ermland 61  
Esslingen 151  
Etsch 176, 186–187, 191
- Fieger 189  
Florence s. Florenz  
Florenz 8, 240  
Forchheim 135  
France s. Frankreich  
Franconia s. Franken  
Franken 51–52, 214  
Frankreich 5, 9, 16–17, 200, 240, 243–244,  
247, 249  
Freising 146  
Friedberg-Scheer 25  
Frutigen 128
- Geneva s. Genf  
Genf 170  
Göttingen 2, 52, 245  
Greece s. Griechenland  
Griechenland 203  
Grindelwald 128  
Groningen 12
- Habkern 128  
Hallein 176  
Hannover 24n  
Hasli 128  
Heidelberg 1, 40, 59  
Hesse s. Hessen  
Hessen 23, 35, 39, 44, 59, 85, 87, 154, 194  
Hohenaltheim 144
- Ingolstadt 66

- Inn 187  
 Innsbruck 83, 86, 198  
 Interlaken 128  
 Italien 14, 16, 23, 173, 176, 187, 236, 242–244, 247, 249  
 Italy s. Italien  
 Jerusalem 92  
 Jülich-Berg 19n, 31, 57  
 Kirchenstaat 16  
 Kleve-Mark 44  
 Kochen 51  
 Köln 37, 57  
 Königsberg 41  
 Konstanz 7–8, 11, 97, 100, 152, 245  
 Krattigen 128  
 Ladurnsbach 188  
 Lausitz 176  
 Lauterbrunnen 128  
 Leipzig 146, 218, 236  
 Lochau 81  
 Löpsingen 144  
 Low Countries s. Niederlande  
 Lower Bavaria s. Niederbayern  
 Lower Rhine s. Niederrhein  
 Lüneburg 35  
 Lusatia s. Lausitz  
 Madrid 17  
 Magdeburg 221  
 Mähren 145–146  
 Mailand 240  
 Mainz 9  
 Mansfeld 74, 176–177  
 Marseille 5  
 Memmingen 98–100, 101, 104–107, 109–113, 118, 122, 144  
 Meran 56, 185–187, 197  
 Merano s. Meran  
 Minden 55  
 München 2, 21, 28, 35, 145, 214, 231, 234  
 Münster 1, 42  
 Neustift 186  
 Niederbayern 22n, 23–24  
 Niederlande 5, 10, 17, 147  
 Niederösterreich 44  
 Niederrhein 26, 31, 52  
 Nordamerika 174  
 Norddeutschland 154  
 Nordsee 236  
 Nordtirol 187  
 North America s. Nordamerika  
 North Sea s. Nordsee  
 North Tirol s. Nordtirol  
 Novacella 186  
 Nürnberg 51–52, 63–65, 67–68, 70, 72, 74–77, 79–85, 93, 98, 100, 107, 109–110, 112–115, 118–120, 122–123, 132–135, 137–138, 147  
 Oberbayern 33  
 Oberpfalz 30  
 Obersimmental 128  
 Oettingen-Harburg 144  
 Oettingen-Oettingen 144  
 Österreich 14, 43, 77, 83, 145, 176, 178  
 Ostschwaben 143–144, 146  
 Papal State s. Kirchenstaat  
 Paris 12  
 Passau 146  
 Pfalz 64–65, 144  
 Pfalzel 34  
 Pisa 7  
 Polen 145–146  
 Preußen 24, 29n, 31–32, 39, 41, 54, 60  
 Prussia s. Preußen  
 Reichenhall 176  
 Rhein 69  
 Rome s. Rom  
 Rom 9, 74, 78, 80, 234, 244  
 Russia s. Rußland  
 Rußland 5  
 Saarburg 34  
 Sachsen 23, 30, 39, 41, 51–52, 59, 66–68, 70, 77, 80–81, 84, 87–88, 90, 154, 176–178, 181–182, 192, 242  
 Salzburg 52, 146  
 Savoyen 23  
 Saxony s. Sachsen  
 Schwaben 51–53  
 Schwäbisch Hall 50n, 119, 176, 178  
 Schwaz 176, 178, 188–189  
 Sickingen 85–86  
 Siebenbürgen 145–146  
 Siena 14  
 South Tirol s. Südtirol  
 Spain s. Spanien  
 Spanien 16–17, 236  
 Steinwedeler Wald 35  
 Sterzing 178, 188–189

- Stöckl 189  
 Stotternheim 178  
 Straßburg 81, 94, 98, 101, 103–107, 109–  
 113, 115, 118, 120, 122, 124, 137–138,  
 148–149  
 Südtirol 191  
  
 Tänzl (in Sterzing) 189  
 Thüringen 22n, 37, 54, 89, 176  
 Thuringia s. Thüringen  
 Tirol 22n, 24, 30, 33, 55–56, 176–178, 184–  
 189, 191–192, 196, 198–200  
 Trent s. Trient  
 Trient 4, 9, 176, 187–188, 191, 201  
 Trier 29n, 34, 39–40, 42, 85  
 Tübingen 1, 106, 148, 153, 186  
  
 Ulmer Land 148  
  
 Venedig 176, 201  
  
 Venice s. Venedig  
 Versailles 9, 17  
 Veste Coburg 216, 218  
 Vienna s. Wien  
 Villach 14  
 Vipiteno s. Sterzing  
  
 Wartburg 70, 72, 206, 212  
 Westfalen 51  
 Wien 9, 14  
 Wittenberg 4, 67–68, 71, 76, 79, 81–82, 84,  
 86, 90, 108, 112–113, 118–119, 160, 163,  
 165, 213, 218–219, 222, 248  
 Worms 25, 64, 75, 78  
 Württemberg 23, 36, 42, 45, 51–52, 153  
 Würzburg 52, 55, 235  
  
 Zürich 12, 51, 126, 161, 185, 191  
 Zwolle 12

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 *vergriffen*
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 *vergriffen*
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 *vergriffen*
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 *vergriffen*
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X *vergriffen*
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 *vergriffen*

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen, 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese, 1996, XI, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, 248 S. ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (mit Beiträgen von H. Boockmann, St. Bylina, W. Eberhard, K. Elm, V. Herold, I. Hlaváček, A. Hudson, H. Kaminsky, M. D. Lambert, J. Miethke, A. Patschovsky, F. Seibt, F. Šmahel, B. Töpfer, K. Walsh) 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden (mit Beiträgen von G. Bönnen, R. Bordone, G. Fouquet, Chr. Hannick, A. Heinz, A. Linder, W. Meyer, M. Schwarz, R. van Uytven, J. Weitzel) 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit (mit Beiträgen von W. Blockmans, H. Braun, R. S. Elkar, A. Esch, S. Faroqi, R. Holbach, F. Irsigler, M. Kintzinger, D. Kurze, P. Lourens, J. Lucasen, W. Reininghaus, J. Röhrkasten, L. Schmutge, Chr. Schuchard, K. Schulz, K. Wesoly) 1999, XIX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert (mit Beiträgen von H. M. Cotton, W. Eck, H. Galsterer, J. Gascoy, R. Haensch, H. Horstkotte, A. Jördens, E. Lo Cascio, S. Mitchell, D. Nörr, J. Nollé, M. Sharp, D. Thomas, H. Wolff) 1999, X, 327 S. ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research (mit Beiträgen von J. Baberowski, D. Beyrau, S. Fitzpatrick, G. L. Freeze, J. A. Getty, J. Hellbeck, M. Hildermeier, H. Kuromiya, S. Merl, D. Neutatz, S. Plaggenborg, G. T. Rittersporn, J. Šapoval, K. Schlögel, M. V. Škarovskij, R. C. Tucker) 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer (mit Beiträgen von H. M. Cotton, W. Eck, I. M. Gafni, D. M. Goodblatt, M. Goodman, M. Hengel, B. H. Isaac, H. Lichtenberger, M. Niehoff, A. Oppenheimer, P. Schäfer, L. H. Schiffman, M. Schlüter, D. R. Schwartz, G. Stemberger, G. Vermes) 1999, XI, 275 S. ISBN 3-486-56414-5

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem (mit Beiträgen von O. Behrends, S. Breuer, G. Dilcher, H. Hofmann, W. Kersting, P. Landau, J. Miethke, K. Seelmann, J. Weitzel, D. Willoweit) 2000, 345 S., ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit, 1914–1963 (mit Beiträgen von M. Alexander, J. Bariéty, C. Buffet, G. D. Feldman, J. Gillingham, E. Glaser, D. Hüser, L. Kettenacker, M. Kipping, F. Knipping, P. Krüger, H.-J. Rupieper, G. Schmidt, St. A. Schuker, K. Schwabe, A. Sharp, D. Stevenson, M. Trachtenberg, C. Wurm) 2000, XX, 280 S., ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse (mit Beiträgen von J. M. Abun-Nasr, G. Dharampal-Frick, X. Gu, M. F. Hamzeh'ee, H. Haury, J. Heideking, G. Krämer, Chr. Marx, J. Osterhammel, W. Reinhard, M. Riekenberg, R. Rothermund, W. Schwentker, Chr. Tapscott, H. W. Tobler, T. v. Trotha, P. Waldmann, A. Wirz) 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft unter der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (Herbst 1934 bis Herbst 1935) (mit Beiträgen von D. L. Bergen, G. Besier, A. Chandler, J. S. Conway, T. Fandel, F. Hartweg, H. Kiesel, H.-M. Lauterer, K.-M. Mallmann, H. Mommsen, I. Montgomery, G. Ringshausen, J. Schoeps, K. Schwarz, J. Smolik, M. Wolffsohn) 2001, ca. XXVIII, 275 S, ISBN 3-486-56543-5
- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen (in Vorbereitung)
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (mit Beiträgen von Th. A. Brady, C. Fasolt, B. Hamm, S. C. Karant-Nunn, H. A. Oberman, H. R. Schmidt, E. Schubert, M. Schulze, T. Scott, H. Wenzel) 2001, XXII, 258 S., ISBN 3-486-56565-6
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context (mit Beiträgen von Ch. Buchheim, F. Capie, P. Clavin, B. Eichengreen, G. D. Feldman, C.-L. Holtfrerich, H. James, A. Ritschl, M. Rosengarten, D. Rothermund, R. Skidelsky, S. Solomou) 2002, ca. 224 S., ISBN 3-486-56610-5
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960 (in Vorbereitung)
- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945 (in Vorbereitung)
- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis (in Vorbereitung)
- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts (in Vorbereitung)

Oldenbourg

**Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien**

*Sonderveröffentlichung*

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs.  
Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN  
3-486-55611-8

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. *vergriffen*
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. *vergriffen*
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen ohne ISBN erscheinen nicht im Buchhandel; sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

*Arnold Esch*

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

*Manlio Bellomo*

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

*František Šmahel*

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

*Alfred Haverkamp*

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

*Hans-Christof Kraus*

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

*Johannes Fried*

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

*Manfred Hildermeier*

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

*Knut Schulz*

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

*Werner Eck*

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

*Wolfram Pyta*

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VIII, 202 S. ISBN 3-486-56300-9

## Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

*Eberhard Weis*

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

*Dietmar Willoweit*

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

*Aharon Oppenheimer*

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

*Stephen A. Schuker*

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

*Gerhard Schuck*

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, VIII, 167 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

*Peter Pulzer*

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

*Gerhard Besier*

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

*David Cohen*

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

*Wolfgang Reinhard*

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

*Lutz Klinkhammer*

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S., ISBN 3-486-56420-X

**Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

*Jan Assmann*

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

*Thomas A. Brady*

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Ranke's Entdeckung des Katholizismus

*Harold James*

Das Ende der Globalisierung: Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

*Christof Dipper*

Helden über Kreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Helden der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

*Felicitas Schmieder*

„... von etlichen geistlichen leyen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S., 7 Abb., ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

*Winfried Schulze*

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

*Frank Kolb*

Von der Burg zur Polis

Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

*Hans Günter Hockerts*

Nach der Verfolgung

Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

*Frank-Rutger Hausmann*

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“

Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

*Ulrike Freitag*

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat?

Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, 250 S., 16 Abb., ISBN 3-486-56557-5

Oldenbourg