

Nordost- Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Aspekte der Reformation im Ostseeraum

Neue Folge Band XIII/2004

Nordost-Institut Lüneburg

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Neue Folge

Das Nordost-Archiv beschäftigt sich mit der Geschichte des nördlichen Ostmitteleuropa. Geographisch wird dieser Raum annähernd begrenzt von der Ostsee und den Karpaten im Norden und Süden, von der Oder und Newa im Westen und Osten. Ethnisch umschließt er die Hauptsiedlungsgebiete der Polen, Litauer, Letten und Esten und beträchtliche Teile des Siedlungsgebietes der (Groß-, Weiß- und Klein-)Russen, über Jahrhunderte auch der Juden und Deutschen.

Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen die Deutschen, die einst, wie sonst nur noch die Juden, in nahezu dem ganzen Raum ansässig gewesen sind und ihn zu Zeiten in erheblichem Maße geprägt haben. Allerdings können die Deutschen nicht isoliert gesehen werden. Als Nachbarn, als Eroberer oder Kolonisten, Herren oder Untertanen, Mehrheit oder Minderheit haben sie immer und überall in so enger Berührung mit den anderen ethnischen Gruppen gestanden, dass die deutsche so wenig wie die polnische oder estnische Geschichte Ostmitteleuropas zu verstehen und zu beurteilen ist, wenn man sie ausschließlich vom Blickpunkt eines einzelnen Volkes betrachtet.

Das Nordost-Archiv wird:

- die Deutschen stets als Element des Raumes sehen, den sie mit anderen geteilt haben. Den grundlegenden Bezugsrahmen bietet deshalb auf unterer Ebene die Landesgeschichte, auf höherer Ebene die Geschichte der Gesamtregion;
- dem Verhältnis zwischen den ethnischen Gruppen besondere Beachtung zuwenden. Neben den „objektiven“ Beziehungen, z.B. in Handel und Kultur, sind auch „subjektive“ Aspekte zu behandeln, insbesondere „das Bild vom Anderen“, die Vorstellungen, die die Gruppen wechselseitig voneinander ausgebildet, tradiert und verändert haben;
- die weite und anhaltende Verbreitung der Deutschen im nördlichen Ostmitteleuropa zu historischen Vergleichen nutzen;
- Autoren aus allen Ländern des nördlichen Ostmitteleuropa zusammenführen und dazu beitragen, dass überkommene nationalhistorische Schweisen untereinander konfrontiert, aneinander abgearbeitet und womöglich miteinander ausgeglichen werden.

Aus der Zielsetzung der Zeitschrift ergibt sich, dass ihre Schwerpunkte in Zeiten liegen, in denen der deutsche Anteil an der Geschichte des nördlichen Ostmitteleuropa besonders hoch gewesen ist: im späten Mittelalter, der frühen Neuzeit und den späteren Jahrhunderten bis zum Ausgang des Zweiten Weltkrieges. Das Nordost-Archiv hält sich aber auch offen für Fragen der Zeitgeschichte und der Gegenwart, wenn sie die Deutschen und deren Verhältnis zu ihren Nachbarn berühren.

Die jährlich erscheinenden Hefte gruppieren sich jeweils um einen gemeinsamen Gegenstand. Die Themen beziehen sich auf einzelne Orte, eine Landschaft oder Sachfragen, die die Gesamtregion betreffen, und schließen grundsätzlich alle Bereiche der historischen Wirklichkeit ein.

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Aspekte der Reformation
im Ostseeraum

Neue Folge Band XIII/2004

Nordost-Institut Lüneburg
2005

Herausgeber:

Institut für Kultur und Geschichte
der Deutschen in Nordosteuropa
– Nordost-Institut –
Conventstr. 1, D-21335 Lüneburg
Telefon (0 41 31) 40 05 90
Telefax (0 41 31) 39 11 43
E-Mail: sekretariat@ikgn.de
<http://www.ikgn.de>

Verantwortlich für dieses Heft:
Prof. Dr. Ralph Tuchtenhagen

Redaktion:
Dr. Konrad Maier

Gedruckt mit Unterstützung des Beauftragten der Bundesregierung
für Kultur und Medien (BKM)
und des Niedersächsischen Ministeriums des Innern

Bezugsbedingungen:

Nordost-Archiv erscheint einmal jährlich.
Preis pro Heft € 17,50, Jahresabonnement € 15,00 zuzüglich Versandkosten.
Ein Abonnement gilt zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen des Abonnements können nur zum Ablauf eines Jahres erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Unverlangt eingesandte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS and AMERICA: HISTORY AND LIFE.

Herstellung: Nordlanddruck Lüneburg

Verlag Nordost-Institut, Lüneburg

ISSN 0029-1595

Das Thema des nächsten Heftes 2005:

Zwangsmigrationen in Nordosteuropa

mit Beiträgen u.a. von:

Theodore R. Weeks: Concepts of Ethnic Separation in North-Eastern Europe to World War I

Vejas Gabriel Liulevičius: Precursors and Precedents: Forced Migration in Northeastern Europe during the First World War

Marek Stażewski: Zwischen Freiwilligkeit und Emigrationsdruck: Rahmenbedingungen der Migration von Deutschen aus dem Polen zuerkannten Westpreußen nach dem Ersten Weltkrieg

Matthias Schröder: Die Umsiedlung der Deutschbalten im Kontext europäischer Zwangsmigrationen

Pekka Kauppala: Zwangsumsiedlungen von Finnen 1940–1944: Karelien, Lapland, Hanko-Hangö und Porkkala/Porkala

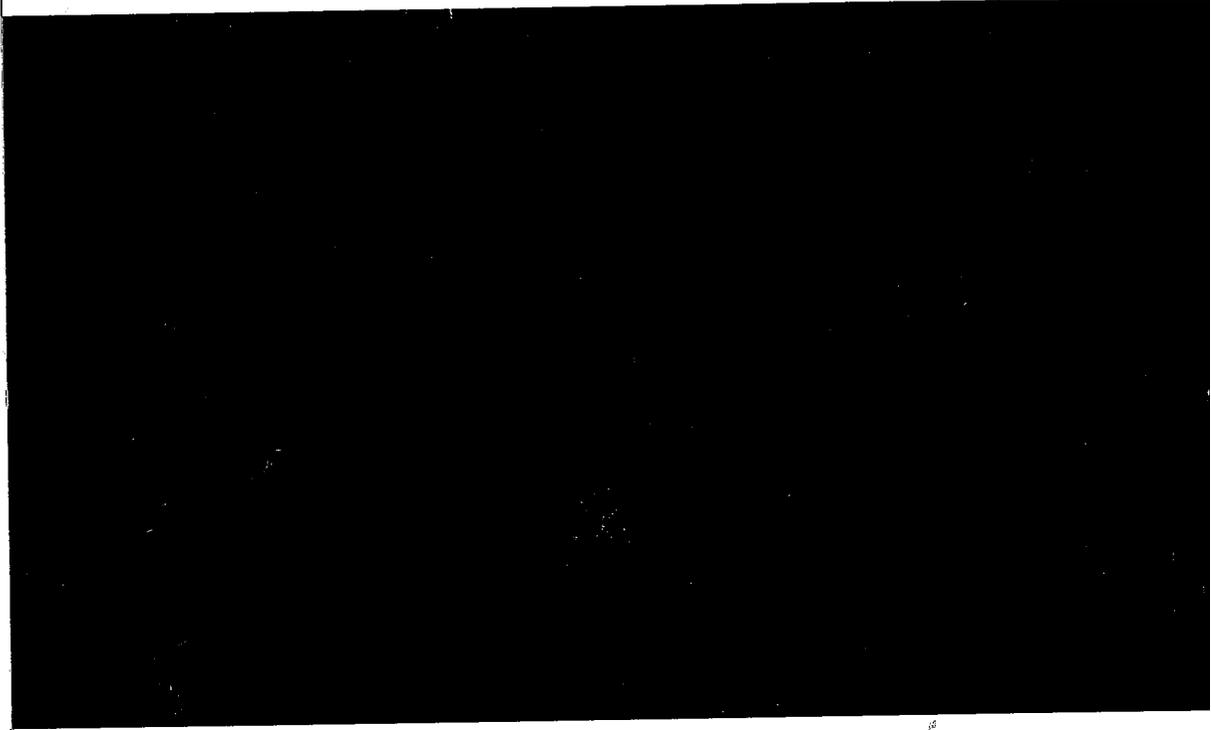
Małgorzata Ruchniewicz: Zwangsumsiedlungen von Polen aus der Weißrussischen Sowjetrepublik in die VR Polen 1939–1959

Arvydas Anušauskas: Zwangsumsiedlungen von Polen und Litauern aus der Litauischen Sowjetrepublik (1939–1956)

Karsten Brüggemann: Von Migranten, Verbannten und Deportierten: Sibirien als Ort der estnischen Geschichte

Stefan Troebst/Anna Tutaj: Flüchtlinge und Vertriebene des griechischen Bürgerkrieges in Polen 1949–2004

Pavel Polian: Russischsprachige Arbeiten zu Zwangsmigrationen in Nordosteuropa



The bottom half of the page is mostly blank white space, with a few scattered small black specks and faint, illegible marks. A thin vertical line runs down the left side of the page, separating the redacted area from the rest of the document.

Aspekte der Reformation im Ostseeraum

Ralph Tuchtenhagen (Hamburg): Reformationen im Kommunikations- und Herrschaftszusammenhang des Ostseeraumes. Einige einleitende Bemerkungen	7
---	---

Abhandlungen

Esther-Beate Körber (Berlin): Die Reformation im Ostseeraum als Kommunikations- und Verkehrsereignis	15
Joanna Ostaszewska-Nowicka (Mragowo, Polen): Altpreussische, litauische und lettische Übersetzung von Luthers Enchiridion im Spiegel der großen Reformationsbewegung. Eine sprachpolitische Studie	45
Louise Lillie (Kopenhagen, Dänemark): Wittenberg – Bugenhagen – Denmark	59
Jens E. Olesen (Greifswald): Die Reformation im Königreich Dänemark	75
Ole Peter Grell (Milton Keynes, Großbritannien): The Reformation in Norway: a political and religious takeover	121
Eike Wolgast (Heidelberg): Die Reformation im Herzogtum Mecklenburg	145
Jörg Rathjen (Kiel): Die Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein	173
Sven Tode (Hamburg): Die Reformation in Preußen – Einheit und Vielfalt reformatorischer Bewegungen	201
Jürgen Heyde (Halle-Wittenberg): „Das Wort Gottes und das Heilige Evangelium so zu predigen ..., dass daraus Liebe, Eintracht, Friede und kein Aufruhr erwachse“. Städtische Reformation und Landesherrschaft in Livland	267
Olga Kurilo (Berlin): Protestanten im Moskauer Reich im 16. und 17. Jahrhundert. Die Aktualität der protestantischen Geschichte in Russland	289

Mitteilung

- Literatur, Sprache und Kultur in Danzig und dem Ostseeraum. Internationale Konferenz der Historisch-Philologischen Fakultät der Uniwersytet Gdański und des Studiengangs Germanistik der Universität Bremen. 2.–4. Juli 2004 in Danzig (Martin Schönemann/Hans Rudolf Wahl) 311

Rezensionen

- Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend / Estonian Church History in the Past Milennium, hrsg. v. Riho Altnurme (Karsten Brüggemann) 319
- Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, hrsg. v. Matthias Asche u. Anton Schindling (Carsten Jahnke) 321
- Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Thomas A. Brady unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Heinrich Wittram) 324
- Friedrich Heyer, Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des Ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat (Gerd Stricker) 330
- Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hrsg. v. Thomas Bremer (Gerd Stricker) 338
- Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen, hrsg. v. Martin Greschat (Markus Krzoska) 345
- Johannes Rudbeckius, Loci theologici. Föreläsningar vid Uppsala universitet 1611–1613 (utgivna med inledning och kommentar av Bengt Häggglund). Mit einer deutschen Einleitung: Wittenberg-Orthodoxie in Uppsala am Anfang des 17. Jahrhunderts (Ralph Tuchtenhagen) 349
- Simo Heininen, Mikael Agricola raamatunsoomentajana (Michael Agricola als Bibelübersetzer) (Hermann Beyer-Thoma).... 353
- Simo Heininen, Markku Heikkilä, Kirchengeschichte Finnlands (Ralf Müller) 356
- Martin Kaufhold, Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–13. Jh.) (Jens E. Olesen) 358

Hans-Günter Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformer. Studien zur Biographie, hrsg. v. Volker Gummelt; Ernst Volk, Dr. Pommer Johannes Bugenhagen – der Reformator im Norden (Louise Lillie)	364
Heinrich Lutz, Reformation und Gegenreformation; Johannes Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617 (Hans-Jürgen Bömelburg)	369
Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Roderich Schmidt. Folge 3; Heinrich Witt-ram, In der Freiheit bestehen. Evangelische Kirchen in den baltischen Ländern zwischen gestern und morgen (Ulrike Plath) ..	372
Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Christian-Erdmann Schott. Folge 4; Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte u. i.V.m. dem Ostkirchen-Institut Münster v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Christian-Erdmann Schott. Folge 5 (Simon Gerber).....	376
Viktoria Pollmann, Untermieter im christlichen Haus. Die Kirche und die ‚jüdische Frage‘ in Polen anhand der Bistumspressé der Metropole Krakau 1926–1939 (Kai Struve)	387
Susanne Rau, Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln (Hans-Jürgen Bömelburg)	390
Wolfgang Reinhard, Probleme deutscher Geschichte 1495–1806. Reichsreform und Reformation 1495–1555 (Francisca Loetz)	394
Erika Rummel, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany (Marco Neumaier)	398
Maike Sach, Hochmeister und Großfürst. Die Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden in Preußen und dem Moskauer Staat um die Wende zur Neuzeit (Norbert Angermann)	403
Christoph Schmidt, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland (Gvido Straube)	406
Eberhard Völker, Die Reformation in Stettin (Heinrich Witt-ram)	410
John Witte jr., Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation (Elisabeth von Glinski).....	413

Andrej Angrick, Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941–1943; Christopher Browning, Die Entfesselung der ‚Endlösung‘. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942. Mit einem Beitrag von Jürgen Matthäus; Willy Peter Reese, „Mir selber seltsam fremd“. Die Unmenschlichkeit des Krieges. Rußland 1941–1944, hrsg. v. Stefan Schmitz (Joachim Tauber)	417
Seraina Gilly, Der Nationalstaat im Wandel. Estland im 20. Jahrhundert (David Feest)	425
Eckhard Hübner, Ferne Nähe. Die Beziehungen zwischen Schleswig-Holstein und Russland in Mittelalter und Neuzeit (Robert Bohn)	430
Die Integration des südlichen Ostseeraumes in das Alte Reich, hrsg. v. Nils Jörn u. Michael North (Ralph Tuchtenhagen)	432
Preußens Herrscher. Von den ersten Hohenzollern bis Wilhelm II., hrsg. v. Frank-Lothar Kroll (Bernhart Jähmig)	436
Markus Krzoska, Für ein Polen an Oder und Ostsee. Zygmunt Wojciechowski (1900–1955) als Historiker und Publizist (Jörg Hackmann)	442
Antti Kujala, The Crown, the Nobility and the Peasants 1630–1715. Tax, rent and relations of power (Kersti Lust)	445
Deutscher Osten 1939–1945. Der Weltanschauungskrieg in Photos und Texten, hrsg. v. Klaus-Michael Mallmann, Volker Rieß u. Wolfram Pyta; Orte des Grauens. Verbrechen im Zweiten Weltkrieg, hrsg. v. Gerd R. Ueberschär (Joachim Tauber) ...	450
The Sovietization of the Baltic States 1940–1956, hrsg. v. Olaf Mertelsmann (Karsten Brüggemann)	456
Riga. Portrait einer Vielvölkerstadt am Rande des Zarenreiches 1857–1914, hrsg. v. Erwin Oberländer u. Kristine Wohlfart (Andreas Fülberth)	469
Eva-Clarita Oncken, Demokratisierung der Geschichte in Lettland. Staatsbürgerliches Bewußtsein und Geschichtspolitik im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit (Detlef Henning)	477
Armin v. Ungern-Sternberg, „Erzählregionen“. Überlegungen zu literarischen Räumen mit Blick auf die deutsche Literatur des Baltikums, das Baltikum und die deutsche Literatur (Ulrike Plath)	481
Ralph Tuchtenhagen, unter Mitarbeit von Carl Eric Brinkmann, Nils Heber und Ralf Müller (Hamburg): Auswahlbibliografie zur Reformation in den Ostseeländern	493
Die Autoren der Abhandlungen	509

Reformationen im Kommunikations- und Herrschaftszusammenhang des Ostseeraumes. Einige einleitende Bemerkungen

von Ralph Tuchtenhagen

Wer sich mit der Geschichte der Reformation(en) im Ostseeraum beschäftigt, kommt zu einem eigenartigen Befund: Eine Synthese zur Geschichte der Reformation in dieser Großregion ist, obwohl die Reformation gerade dort besonders geschichtsmächtig war, bisher nicht versucht worden. Teiluntersuchungen haben sich auf Nationalgeschichten der Reformation in den Ostseeländern beschränkt und folgten damit einem Muster, das mit der Konfessionalisierung üblich geworden ist. Das wohlbekannte *cuius regio eius religio* des Augsburger Religionsfriedens von 1555 könnte, angewandt auf die Reformationshistoriografie und im Sinne einer historiografischen *pax Baltica*, auch lauten: *cuius regio eius historiae* und prägt in dieser Form die Wahrnehmung der historisch-religiösen Verhältnisse in den Ländern rund um die Ostsee.¹

Die vorliegende Sammlung von Beiträgen zu einer künftigen Gesamtgeschichte der Reformation im Ostseeraum wird von diesem Muster nur insofern abweichen können, als die Perspektive des Nationalstaates für die frühe Neuzeit verfehlt ist. Eine Gesamtschau ist so lange verfrüht, wie die Erforschung transnationaler und – für die frühe Neuzeit – transterritorialer Zusammenhänge nicht stärker vorankommt. Das Schwergewicht der Beiträge liegt deshalb auf der Untersuchung der Einzelreformationen im Rahmen der jeweiligen Territorialherrschaft. Das sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Reformation weit mehr war als das, was in den Beiträgen für einzelne Territorien und Phänomene gesagt werden kann.

Im Zusammenhang mit der Territorialisierung von Herrschaft während der frühen Neuzeit muss auch die Frage gestellt werden, ob wir

¹ Vgl. z.B. Heinz Schilling, Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühneuzeitlichen Staatsbildung, in: Nation und Literatur im Europa der frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Garber. Tübingen 1989 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext. 1), S. 87-107; ders., Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit, hrsg. v. Bernhard Giesen. Frankfurt a.M. 1991, S. 192-252.

es überhaupt mit „einer“ oder nicht eher mit verschiedenen „Reformationen“ zu tun haben. „Die“ Reformation äußerte sich ja in verschiedenen sozialen, politischen und räumlichen Kontexten ganz unterschiedlich.² Dies hatte erheblich mit der Herrschaftsverfassung, aber auch mit Kommunikations- und Verkehrsstrukturen zu tun. Dem letztgenannten Aspekt widmet sich der Beitrag von Esther-Beate Körber (Berlin) über den Zusammenhang von Reformation und Kommunikation. Im Ostseeraum war die Kommunikation insbesondere durch unterschiedliche Sprachen, und zwar selbst innerhalb des deutschen Sprachraumes (Niederdeutsch!), erschwert. Sozialgeschichtlich uninterpretiert bedeutet dies, dass die Reformation am schnellsten dort umgesetzt werden konnte, wo man Varianten des Hochdeutschen beherrschte oder sehr bald niederdeutsche Übersetzungen der reformatorischen Schriften erschienen. Die Städte, allen voran die deutschrechtlichen und deutschsprachigen Hansestädte an der West- und Südküste der Ostsee, boten hier als Zentren der Kommunikation, des Verkehrs, des Buchdrucks, der Post, der Bildungsinstitutionen und der diskursiven Auseinandersetzung mit den reformatorischen Lehren die günstigsten Voraussetzungen. Zahlreiche Einzelbeispiele für diesen Zusammenhang lassen sich in den Beiträgen über die Herzogtümer Schleswig und Holstein (Jörg Rathjen), Mecklenburg (Eike Wolgast) und über die preußischen Territorien (Sven Tode) finden.

Dort, wo das Deutsche nicht Verkehrssprache war, konnten die reformatorischen Lehren nur langsam vordringen. Erwiesen sich Übersetzungen in die größeren und bekannteren Sprachen wie Dänisch oder Schwedisch, die sich überdies noch kaum vom Niederdeutschen unterschieden, als weitgehend unproblematisch, so war schon mit dem Polnischen eine ganz andere Hürde zu nehmen. Noch schwieriger gestalteten sich Übersetzungen in Sprachen, für die noch keine Grammatiken und Wörterbücher existierten, wie etwa die ostseefinnischen (Finnisch, Estnisch) und baltischen (Litauisch, Prussisch, Kurisch, Lettisch) Idiome. Für den letztgenannten Fall bietet der Beitrag von Joanna Ostaszewska-Nowicka ein eindrückliches Beispiel anhand der „altprussischen, litauischen und lettischen Übersetzung von Luthers ‚Enchiridion‘“.

² Zur europäischen Einordnung vgl. u.a. Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten, hrsg. v. Hans R. Guggisberg u. Gottfried Krodel. Gütersloh 1993 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Sonderband); Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, hrsg. v. Berndt Hamm, Bernd Moeller u. Dorothea Wendebourg. Göttingen 1995.

Die Reformation bediente sich aber nicht nur der vorhandenen, besonders städtischen Kommunikations- und Verhaltensstrukturen, sondern wurde in ganz erheblichem Maße durch Personen weiter getragen. Das prominenteste Beispiel dieser Art ist zweifellos der aus Pommern stammende Schüler und Mitarbeiter Luthers, Johannes Bugenhagen („*Pomeranus*“, 1485–1558). Er wurde zum Reformator einiger Hansestädte (Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Hildesheim), erzielte aber seine erstaunlichsten Erfolge mit einer Kirchenordnung für Pommern, die weit über die pommerschen Territorien hinaus Berühmtheit erlangte und auf Wunsch der einladenden Fürsten auf andere Länder (Dänemark, Norwegen, Färöer, Island) übertragen wurde. Damit avancierte Bugenhagen, wie der Beitrag von Louise Lillie über „Johannes Bugenhagen und die Reformation im Norden“ deutlich zeigt, zum „Reformator des Nordens“ und, für unseren speziellen Zusammenhang, zum Reformator eines großen Teils des Ostseeraumes.

Die Herrschaftsverfassung und die Chancen auf ihre mögliche Veränderung, wie sie durch die Reformation greifbar wurden, bildeten einen anderen wichtigen Hintergrund für die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Reformation im Ostseeraum. Im spätmittelalterlichen Kalmarer Unionsreich entstanden im Zuge einer „Fürstenreformation“ straff organisierte „Staatskirchen“, die sogar dazu genutzt werden konnten, die Kalmarer Union (1397) zu sprengen und das neuzeitliche Schweden als eigenständiges Königreich mit einer eigenständigen Königsdynastie zu etablieren (1523).³ In den Ostseeterri-

³ Vgl. *The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform*, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995; Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, hrsg. v. Mathias Asche u. Anton Schindling. Münster 2003. Spezialgeschichten bieten: Martin Schwarz Lausten, *Reformationen i Danmark (Die Reformation in Dänemark)*. København 1987; *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*, hrsg. v. Leif Grane u. Kai Hørby. Göttingen 1990; Terje Ellingsen, *Reformasjonen i Norge. Da kirken valgte kurs (Die Reformation in Norwegen. Der von der Kirche gewählte Kurs)*. Kristiansand 1997; Karl Gervin, *Det store bruddet. Reformasjonen i Norge (Der große Bruch. Die Reformation in Norwegen)*. Oslo 1999; Hjalmar Holmquist, *Reformationstidevarvet 1521–1611 (Das Reformationszeitalter 1521–1611)*. Stockholm 1933 (*Svenska kyrkans historia*. 3/1, 2); Åke Andréén, *Sveriges kyrkohistoria*. Bd. 3: *Reformationstid (Kirchengeschichte Schwedens. Bd. 3: Reformationszeit)*. Stockholm 1999; Ilmari Salomies, *Suomen kirkon historia*. Bd. 2: *Uskonpuhdistuksen ja kirkollisen puhdasoppisuuden aika (Kirchengeschichte Finnlands. Bd. 2: Das Zeitalter von Reformation und reiner Kirchenlehre)*. Helsinki 1949; Kauko Pirinen, *Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika (Mittelalter und Reformationszeit)*. Porvoo/Helsinki 1991 (*Suomen kirkon historia*. 1).

torien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation entstanden verschiedene „Landeskirchen“, die ebenfalls dem Schema der Fürstenreformation folgten, aber im Gegensatz zu den skandinavischen Staatskirchen nur wenig Einfluss auf die konfessionelle Entwicklung in den Reichs- und Hansestädten ausübten.⁴ In Polen wiederum existierten verstreute „Adelskirchen“ ohne festen Zusammenhalt, die teils von Luther, teils von Calvin und anderen Reformatoren geprägt waren, die nachfolgende Gegenreformation aber meist nicht überlebten. Auch sie wirkten sich auf die Reformationsgeschichte in den der polnisch-litauischen Krone unterstellten, aber rechtlich weitgehend autonomen Städten kaum aus. Vielmehr entwickelten die deutsch-rechtlichen Städte der Ostsee und insbesondere die Hansestädte eigenständige und eigenständische Reformationen, richteten sich nach eigenen städtischen Kirchenordnungen und bildeten selbstständige Stadtkirchen aus.⁵

Die historische Forschung hat seit den 1970er Jahren die These verfochten, dass die Reformation ein vornehmlich „städtisches Ereignis“ (Dickens) gewesen sei.⁶ Tatsächlich traf die Reformation in der Stadt auf ein soziales Milieu, das für ihre Durchsetzung besonders günstig war. Im Gegensatz zum platten Land existierten hier seit langem etablierte Bildungsanstalten und eine Tradition diskursiver geistiger Auseinandersetzung. Gleichzeitig war in den Städten der Antiklerikalis-

⁴ Vgl. Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*. Berlin 1962; bearb. Neuausgabe: Berlin 1987; *Imperial cities and the Reformation. Three essays*, hrsg. v. Mark U. Edwards, jr. u. H.C. Erik Midelfort. Philadelphia 1972; *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Bernd Moeller. Gütersloh 1978 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 190); Heinz Schilling, *The Reformation in the Hanseatic cities*, in: *The Sixteenth Century Journal* 14 (1983), S. 443-456; *Städtische Gesellschaft und Reformation*, hrsg. v. Ingrid Bátor. Stuttgart 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. 11); Rainer Postel, *Motive städtischer Reformation in Norddeutschland*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* 15 (1988), S. 92-107; Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Reichspolitik 1521-1529/30*. Wiesbaden 1986 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. 122). Vgl. auch die Beiträge von Eike Wolgast, Jörg Rathjen und Sven Tode in diesem Band.

⁵ Vgl. Theodor Wotschke, *Geschichte der Reformation in Polen*. Leipzig 1911; ND New York 1971; Bernhard Stasiewski, *Reformation und Gegenreformation in Polen*. Münster 1960; Christoph Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen 2000; Michael G. Müller, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1560)*. Berlin 1997.

⁶ Arthur G. Dickens, *The German nation and Martin Luther*. London 1974.

mus stark ausgeprägt.⁷ Mit der Reformation konnten die Städte die Einmischungsversuche der Römischen Kirche und des nach bürgerlichen Maßstäben verlotterten katholischen Klerus weitgehend abstellen. Nach und nach, spätestens aber mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, setzte sich der Grundsatz des *cuius regio eius religio* in den deutschen Territorien⁸ und letztlich auch, wenn auch nicht unter den Auspizien eines „Friedens“, in Skandinavien und Polen durch. Während damit das *ius reformandi* in vielen Fällen – u.a. in Dänemark, Schweden und Polen – den Landesherrn zufiel und diese die Städte konfessionell unter ihre Botmäßigkeit zwangen, konnten die meisten Hansestädte ein eigenes *ius reformandi* zwar nicht explizit im Augsburger Religionsfrieden verankern, behielten aber *de facto* immerhin das *ius patronatus* über Pastoren, Kirchengebäude, Finanzen, Eheschließungen, die Armen- und Krankenfürsorge und viele andere ehemalige Privilegien der Römischen Kirche. Ja mehr noch: Die Stadtkonsistorien und Superintendenten wurden quasi zum *summus episcopus* der städtischen Kirche – eine Stellung, die sonst nur die Landesherrn für sich beanspruchen durften. Damit war die Reformation auch jederzeit gegen die Landesherrn durchsetzbar.⁹ Mit ihrer faktischen Eigenständigkeit in kirchlichen Angelegenheiten brachten die Hansestädte die Kirchen- und Bürgergemeinde nun stärker als bisher zur Deckung und ergänzten ihre schon durch die günstige Wirtschaftskonjunktur des Spätmittelalters entstandene starke finanzielle

⁷ Vgl. Günther Hellfeldt, Zur Entstehung und Entwicklung des städtisch-bürgerlichen Schulwesens im deutschen Ostseegebiet zwischen unterer Elbe und unterer Oder bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Rostock 1956; Klaus Wried, Bürgertum und Studium in Norddeutschland im Spätmittelalter, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. v. Bernd Moeller. Göttingen 1983, S. 152-172; Martin Kintzinger, Schule und Bildung, in: Die Hanse. Lebenswirklichkeit und Mythos, hrsg. v. Jörgen Bracker, Volker Henn u. Rainer Postel. 3. Aufl., Lübeck 1999, S. 590-596.

⁸ Vgl. Arno Buschmann, Kaiser und Reich. Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten. Teil I: Vom Wormser Konkordat 1122 bis zum Augsburger Reichsabschied von 1555. 2. Aufl., Baden-Baden 1994, S. 221-227.

⁹ Vgl. Johannes Schildhauer, Reformation im Ostseeraum und beginnender Kampf um das *Dominium maris Baltici* im 16. Jahrhundert, in: Neue Hansische Studien, hrsg. v. Konrad Fritze, Eckard Müller-Mertens, Johannes Schildhauer u. Erhard Voigt. Berlin 1970, S. 19-35; Bernd C. Schneider, *Ius reformandi*. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Tübingen 2001.

und politische Stellung gegenüber den Landesherren um eine religiöse Komponente.¹⁰

Die „Fürstenreformation“ folgte anderen Entwicklungsmustern. Beispiele bieten die Beiträge von Jörg Rathjen, Eike Wolgast, Jens E. Olsen und Ole Peter Grell. Fasst man sie auf einer übergreifenden strukturellen Ebene zusammen, so lässt sich als zentrales Ergebnis festhalten, dass die Reformation in aller Regel nicht von den Fürsten oktroyiert wurde, wie dies für den schwedischen oder dänischen Fall, aber auch für einige deutsche Fürstentümer mitunter behauptet wird, sondern dass sie sich erst nach einer Phase konfessioneller Anarchie als Befriedungsmittel anbot oder auch zur Erreichung anderer, nichtreligiöser Ziele von den Fürsten eingesetzt wurde. So erwies sich das Bekenntnis zur Lutherischen Kirche z.B. nicht selten als eine Vorform der Staatsbürgerschaft und wurde als solche in den Regierungsakten vermerkt. Hier sei nur an die schwedische Regierungsform von 1634 erinnert, die Nicht-Lutheranern den Zugang zu allen staatlichen Ämtern und einige weitere Rechte der ansässigen – lutherischen – Bevölkerung verwehrte. Ähnliche Beispiele erwähnt Sven Tode in seinem Beitrag über die Reformation in Preußen.

Ein zweites wichtiges Ergebnis bei der Betrachtung der „Fürstenreformation“ zeigt sich darin, dass mit der Durchsetzung der Reformation oft eine Stärkung der Landstände gegenüber der Zentralgewalt verbunden war. Ja, es existierten Territorien wie Livland und Preußen, wo die Reformation ohne die Stände, insbesondere den Adel und die Städte, gar nicht denkbar gewesen wäre. Preußen etwa, als erstes Territorium des Heiligen Römischen Reiches, das zur Reformation überging, erwies sich damit nicht nur selbst einen Dienst zur Stärkung der Eigenständigkeit gegenüber den territorialen Begehrlichkeiten der Nachbarn (Schweden, Moskau, Polen, Litauen), sondern leistete auch einer politischen, ökonomischen, kulturellen und theologischen Toleranz Vorschub, die dann – wenigstens eine Zeit lang – in Polen und Litauen ebenfalls eine große Rolle für den Erfolg der Reformation spielen sollte.

¹⁰ Vgl. beispielsweise Heinz Schilling, *Konfessionsgeschichte und hansestädtische Freiheit im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, in: *Hansische Geschichtsblätter* 97 (1979), S. 36-59; Ralph Tuchtenhagen, *Stadt, Land, Fluss – und die Reformation. War die Ostsee ein „protestantisches Meer“*, in: *Die Hanse in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. Burkhard Schmidt u. Jürgen Sarnowsky. Hamburg 2005 (im Druck). Außerdem die Beiträge von Sven Tode, Eike Wolgast, Jörg Rathjen und Esther-Beate Körber in diesem Band.

Zum Schluss einige Bemerkungen zur arealen Dimension der vorliegenden Aufsätze. Die Beiträge über Dänemark (einschl. Island, Färöer), Norwegen und Russland berühren Einflussbereiche der Reformation, die den geografischen Rahmen des Ostseeraums eindeutig überschreiten, dennoch aber eng mit den reformatorischen Ereignissen des Ostseeraums verbunden sind. Auf Island und den Färöern ebenso wie in Norwegen war der politische Druck der zum Protestantismus übergegangenen dänischen Monarchie deutlich spürbar. In Norwegen kam außerdem der überragende Einfluss der Hansekaufleute von Bergen, die dort ein bedeutendes Hansekontor unterhielten, hinzu. Die Reformation begann hier als königliche und städtische Reformation, d.h. als Reformation von oben und außen – von oben, weil sie entscheidend vom König und dem Reformator Pommerns, Johannes Bugenhagen, angestoßen wurde; von außen, weil sie maßgeblich von den hansischen Kaufleuten in Bergen und ausländischen (deutschen, dänischen) Prädikanten vertreten wurde. Zudem besaß Norwegen im 16. Jahrhundert weder eine eigene Universität noch eine eigene Druckerei – wichtige Instrumente, um eine eigene Reformation zu fördern. Durch die Reformation verlor Norwegen seine kirchliche Selbstständigkeit, insbesondere das Erzbistum Trondheim, und geriet in eine starke Abhängigkeit vom dänischen Zentralstaat. Es verlor einen großen Teil der vormaligen Kirchenländereien an die dänische Krone, erhielt keine eigene Universität, kein eigenes Episkopat, und die meisten lutherischen Superintendenten stammten in der Folgezeit aus Dänemark. Dieses dänische *take-over* (Grell) erweiterte also die „Ostsee-Reformation“ weit über die geografischen Begrenzungen eines „Ostseeraumes“ hinaus.

Ähnliches lässt sich für das Moskauer Reich feststellen. Die dortigen Wirkungen der Reformation entstanden durch die konfessionelle Struktur der nichtrussischen Migranten (Kaufleute, Handwerker, Gefangene), die ihren reformierten Glauben bereits mitbrachten und gewissermaßen in den Moskauer Staat exportierten. Viele Einwanderer stammten aus den Ländern rund um die Ostsee und erweiterten damit die Reformation des Ostseeraums in den Moskauer Raum hinein – ein Vorgang, der, wäre das Novgoroder Hansekontor nicht bereits 1494 vom Moskauer Großfürsten geschlossen worden, auch von den Hansestädten im Ostseeraum hätte eingeleitet werden können.

Die geografische Bezugsgröße „Ostseeraum“ ist also historiografisch flexibel zu handhaben. Die Reformation hat zwar innerhalb eines geografischen Raumes rund um die Ostsee deutliche Spuren hinterlassen, ist aber andererseits nicht dazu geeignet, einen „Geschichtsraum“

Ostsee zu begründen oder gar – wie die ältere Forschung uns gerne weismachen wollte – den Beweis für ein „protestantisches Meer“ zu erbringen. Noch viel weniger haben wir es – wiederum nach den Thesen einer älteren Historiografie – bei der Reformation im Ostseeraum mit einem nur deutschen Export nach Nord- und Osteuropa zu tun; vielmehr gab es in unterschiedlichen Territorien ganz unterschiedlich Anstöße, Motive und Entwicklungen, die *a posteriori* unter dem Begriff „Reformation im Ostseeraum“ zusammengefasst werden können.¹¹

¹¹ Vgl. Ralph Tuchtenhagen, „Germanic Sea“ – The Baltic Sea in German historiographical discourse, 1890–1945, in: *Perceptions of loss, decline and doom in the Baltic Sea region*, hrsg. v. Jan Hecker-Stampehl, Aino Bannwart, Dörte Brekenfeld u. Ulrike Plath. Berlin 2004 (*The Baltic Sea Region: Northern Dimensions – European Perspectives*. 1), S. 145–164; ders., *Stadt, Land, Fluss* (wie Anm. 10).

ABHANDLUNGEN

Die Reformation im Ostseeraum als Kommunikations- und Verkehrsereignis

von Esther-Beate Körber

Grundsätzliches und Leitfragen

Nichts scheint selbstverständlicher, als ein geschichtliches Ereignis wie die Reformation aus der Perspektive der Verkehrs- und Nachrichtentechnik anzusehen. Keine Lehre kann sich verbreiten ohne Verkehrs- oder Kommunikationsmittel, erst recht nicht ein ganzes Bündel von Lehren, wie es „die Reformation“ darstellte. Für das Ostseegebiet stellt sich allerdings die Frage, ob wir es tatsächlich mit „einer“ oder nicht vielmehr mit verschiedenen „Reformationen“ zu tun haben. Denn die Ergebnisse „der Reformation“ präsentieren sich höchst unterschiedlich. In den skandinavischen Königreichen entstanden ziemlich straff organisierte „Staatskirchen“, in den Ostseeterritorien des Reiches mehr oder weniger fest gefügte „Landeskirchen“, in Polen verstreute „Adelskirchen“ ohne festen Zusammenhalt, die teils von Luther, teils von Calvin oder anderen reformatorischen Bewegungen geprägt waren und meist die folgende Gegenreformation nicht überlebten. Einige Ostseestädte, in denen zumindest die regierenden Kreise deutschsprachig waren, erlebten eigenständige „Reformationen“ und richteten sich nach eigenen städtischen Kirchenordnungen, so dass man von „Stadtstaatskirchen“ sprechen könnte, wie etwa Danzig und Reval. Sollte man da nicht besser die „Reformationen in den Ostseeländern“ behandeln, anstatt gleichsam mit Gewalt nach übergeordneten Gemeinsamkeiten „der“ Reformation zu suchen? Oder bilden gerade die Verkehrs- und Kommunikationsformen eine gewisse, wenn auch begrenzte Gemeinsamkeit, ein spezifisches Kennzeichen „der“ Reformation im Ostseeraum?

Die allgemeinen Fragen lassen sich nicht vor den spezielleren beantworten. Die lutherische Reformation – um sie allein soll es hier gehen – als Verkehrs- und Kommunikationsereignis ansehen bedeutet zunächst einmal die Tatsache ernst nehmen, dass die geringste Nachricht über Luther oder seine Lehre auf die Verbreitung in den Kommunikations- und Verkehrsformen der Zeit angewiesen war. Um eine

Lehre kennen zu lernen und Interesse für sie zu entwickeln, muss man zuerst einmal wissen, dass es sie gibt. Bevor man die Lehre zur Kenntnis nehmen kann, muss man überhaupt etwas von ihr erfahren. Doch die Kommunikations- und Verkehrsformen der Zeit setzten schon der Informationsverbreitung Grenzen. Daher hat am Anfang unserer Überlegungen eine nur scheinbar einfache Frage zu stehen: Wer erfuhr rund um die Ostsee überhaupt etwas von Luther und seiner Lehre, und durch welche Mittel erfuhr man davon? Unsere erste Aufgabe ist es, die Reformation als Verkehrsereignis, als Verbreitung einer Nachricht zu beschreiben.

Doch Luther verbreitete nicht bloße „Informationen“, sondern eine Lehre. Dieser Unterschied muss heute erklärt werden, weil er selbst in bildungspolitischen Diskussionen oft verwischt wird. Informationen sind Aussagen unabhängig davon, ob sie in einem sinnvollen Zusammenhang stehen oder nur aneinandergereiht sind. Sie können eng begrenzten Zwecken dienen wie die Informationen eines Telefonbuchs, aber auch vordergründig „zwecklos“ sein wie die Aufnahmen eines Fotobildbandes; schließlich gibt es Informationen, die an andere angeschlossen werden können und sollen, etwa ein Fachartikel über das Verhalten der Graugänse. Informationen sind immer speziell und verlangen von den Rezipienten ein nur begrenztes Engagement, können aber in verschiedenen Zusammenhängen verwendet werden – man könnte etwa den Fotobildband zur Information über Landschaften, aber auch zur Planung einer Reise benutzen. Eine Lehre dagegen besteht aus sinnvoll geordneten Aussagen, gerade der Zusammenhang macht die Lehre aus. Sie verlangt deshalb von den Rezipienten, sich diesen Zusammenhang zu Eigen zu machen, sich mit ihm auseinanderzusetzen, im weitesten Sinn sogar sich selbst und ihre Welt in anderen Zusammenhängen zu sehen. Aus dem Telefonbuch oder dem Fotobildband kann deshalb keine Lehre erwachsen, aus dem Fachartikel über Graugänse nur dann, wenn das Verhalten der Tiere so geschildert und gedeutet, also zur Lehre wird, dass das Aufnehmen dieser Zusammenhänge Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen und seiner (Um-)Welt nach sich zieht oder sein Verhalten verändert. Religiöse Aussagen sind von vornherein lehrhaft, weil sie sich nur im Zusammenhang verstehen lassen und von den Rezipienten Konsequenzen für das gesamte innere und äußere Leben fordern, also eine denkbar große Reichweite haben. Deshalb können sie nicht jedem beliebigen Zweck dienen; sie passen sich nicht unbedingt den Bedürfnissen der Rezipienten an wie Informationen, sondern wollen das Leben insgesamt prägen, verlangen also selbst Anpassungsleistungen.

Weil Luther eine religiöse Lehre verbreitete und nicht bloße Informationen, ist es mit der Darstellung von Informations- und Verkehrsereignissen nicht getan. Denn die Menschen sollten ja nicht nur wissen, was Luther gesagt hatte, sie sollten es sich auch als Lehre zu eigen machen und daraus Konsequenzen ziehen, nicht nur für ihre Vorstellungen von Gott, sondern auch für ihr Leben in Gesellschaft und Politik. Die Annahme der Reformation gehört mit zu ihrer Geschichte als Kommunikations- und Verkehrsereignis. Deshalb haben wir zweitens auch auf die nächsten Schritte zu achten, nämlich die Aufnahme der reformatorischen Lehre(n) bei den ersten Rezipienten, die gesellschaftlichen und politischen Debatten über sie bis zur politischen Aufrichtung einer reformatorischen Kirchenorganisation in fast allen Ostseeländern, die meist mit der Kirchenordnung ihren Abschluss fand. Erst aus der Betrachtung aller dieser Schritte kann sich die Antwort auf die Frage ergeben, ob „die“ Reformation in den Ostseeländern ihre Einheit in Kommunikations- und Verkehrsformen findet. Die gesellschaftliche Durchsetzung reformatorischer Normen dauerte oft noch Jahrzehnte, vielleicht Jahrhunderte, und soll nicht mehr das Thema dieser Überlegungen sein.

1. Luther und seine Lehre als Nachrichten: Wege und Grenzen der Verbreitung

a) *Buchdruck und Buchhandel*

Die Informationen über Luther und seine Lehre kursierten im Ostseengebiet erstaunlich bald. 1520 konnte Johannes Bugenhagen in Treptow an der Rega Luthers „Babylonische Gefangenschaft“ lesen, die ihm den reformatorischen Anstoß geben sollte.¹ Im Jahr darauf waren reformatorische Lehren in Königsberg in Preußen bekannt;² und 1522 veranstaltete die Danziger Bruderschaft des Artushofes im Fasching

¹ Hans Branig, *Geschichte Pommerns*. Tl. I: Vom Werden des neuzeitlichen Staates bis zum Verlust der staatlichen Selbständigkeit 1300–1648, Bearbeitung u. Einführung v. Werner Buchholz. Köln (u.a.) 1997, S. 87.

² Iselin Gundermann, *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen*, in: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*. Teil II/1: Von der Teilung bis zum schwedisch-polnischen Krieg 1466–1655, hrsg. v. Ernst Opgenoorth. Lüneburg 1994 (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, 10), S. 155.

ein Spiel über das Leben Luthers.³ Für die Verbreitung dieser Informationen – so sollen sie zunächst angesehen werden – kommen im Wesentlichen zwei Kanäle in Frage, nämlich die schriftliche Information mit Hilfe von Buchdruck und Buchhandel und die mündliche in Predigten und Gesprächen. Unter den weiteren möglichen Verbreitungsformen ragte im Ostseegebiet das Lied hervor, andere Formen sind nur spärlich belegt.

Wenn man die Reformation in Süddeutschland vor Augen hat, liegt es nahe, den Buchdruck sozusagen als den ersten Bewegter der Reformation anzusehen. Im Ostseegebiet war das aber nur eingeschränkt der Fall. In Livland setzte sich die Reformation durch, bevor die wichtigsten Städte Riga, Reval und Dorpat eigene Druckereien hatten;⁴ das dänische Malmö bekam seine Druckerei erst im Zuge der reformatorischen Bewegung.⁵ Im Ordensland Preußen wurde der Erstdrucker Hans Weinreich berufen, als die Einführung der Reformation beschlossen war.⁶ Der Rostocker Drucker Ludwig Dietz druckte 1520 die „Bulla contra errores Martini Lutheri“ (ZV 15993), aber nichts Reformatorisches;⁷ in Lübeck erschien 1521 Georg Spalatin's Bericht über den Reichstag zu Worms (S 7420), danach aber einige Jahre lang keine reformatorische Literatur, wahrscheinlich, weil der Rat sich ablehnend verhielt. Es stimmt zwar sicher auch für das Ostseegebiet, dass die Reformation sich *ohne* den Buchdruck nicht verbreitet und durchgesetzt hätte. Den Anstoß zur Reformation aber konnten die lokalen und regionalen Druckereien nur in begrenztem Maße geben.

³ Maria Bogucka, Die Wirkungen der Reformation in Danzig, in: Zeitschrift für Ostforschung 42 (1993), S. 195.

⁴ Christoph Schmidt, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000, S. 205 u. 230.

⁵ Alex Wittendorff, På Guds og Herskabs nåde. 1500–1600. Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie (Durch Gottes und der Herrschaft Gnade. 1500–1600. Geschichte Dänemarks [des Verlags] Gyldendal und [der Zeitung] „Politiken“ [= die Politik]). Bd. 7, Kopenhagen 1989, S. 157; Werner Buchholz, Schweden mit Finnland, in: Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, hrsg. v. Matthias Asche u. Anton Schindling, Münster 2003, S. 52.

⁶ Paul Schwenke, Hans Weinreich und die Anfänge des Buchdrucks in Königsberg, in: Altpreußische Monatsschrift 33 (1896), S. 69–72.

⁷ Die in Klammern angegebenen Signaturen beziehen sich auf: Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts – VD 16 – I. Abteilung: Verfasser – Körperschaften – Anonyma. 22 Bde., Stuttgart 1983–1995. Neben der Druckausgabe wurde für diesen Aufsatz die CD-ROM-Fassung der Bayerischen Staatsbibliothek benutzt. Die mit ZV beginnenden Signaturen stehen nur elektronisch zur Verfügung; andere Signaturen entsprechen denen der gedruckten Ausgabe.

Wer reformatorische Schriften kaufen und lesen wollte, war also weitgehend auf das Angebot der Buchhändler angewiesen. Im Reich hatte sich die Frankfurter Messe schon im 15. Jahrhundert als fester Platz für den Buchhandel etabliert. Das geläufige Handelsverfahren war das Verstecken, bei dem die Messebuchhändler – die meist auch selbst Buchdrucker waren – ihre Bücher untereinander tauschten.⁸ Dieses Verfahren sorgte dafür, dass die Buchhändler überall im Reich ein vielfältiges Sortiment anzubieten hatten – und dass die reformatorischen Schriften auch dort bekannt wurden, wo die lokale Druckerei sie nicht produzierte. Lübecker, Rostocker und Danziger Buchhändler übernahmen dann den Handel mit Büchern weiter nach Norden und Osten. So finden sich Werke Luthers und Melanchthons 1529 im Nachlass des preußischen Bischofs Erhart von Queiß,⁹ Luthers Zehngebote-Auslegung in dänischer Übersetzung wurde 1526 in Rostock gedruckt;¹⁰ auch nach Riga konnten Bücher auf den gewöhnlichen Handelswegen kommen, wie der Druck der Rigaer Gottesdienstordnung in Rostock (1530) zeigt.¹¹ Der Buchhandel und die gewohnten Verkehrswege, vor allem die Schiffsrouten der Hanse, verbreiteten die Schriften Luthers und anderer Reformatoren im Ostseegebiet. Auch auf dem Landweg wurden Bücher verschickt, wahrscheinlich durch private Boten, die diese Dienste aus Gefälligkeit versahen, da es ein organisiertes Boten- oder gar Postwesen noch kaum gab. So schickte der Lutherschüler Johannes Bonholt seit Beginn seines Studiums in Wittenberg lutherische Bücher in seine Heimatstadt Danzig.¹² In Polen scheinen überhaupt Luthers Schriften das erste gewesen zu sein, was von ihm bekannt war. Das Thorner Verbotsedikt von 1520 erwähnt nur die Verbreitung der Schriften Luthers, nicht reformatorische Predigten.¹³ Da damals noch keine Lutherschriften ins Polnische übersetzt waren, muss es sich um lateinische Drucke für Theologen gehandelt haben.

Zensuredikte, welcher Herkunft auch immer, vermochten die Verbreitung lutherischer Bücher nicht wirksam zu behindern. In

⁸ Reinhard Wittmann, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*. München 1991, S. 30.

⁹ Nachlassverzeichnis Erhart von Queiß, 4. Oktober 1529. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin (GStAPK), XX. HA, EM 39 d 4, fol. 12 r; Datierung nach dem Brief Ecks von Reppichau an den Herzog. Ebenda, fol. 3 r.

¹⁰ Een Cristelig vnder/wyßningh paa the// thy Gudz budord [...]. Übersetzer: Paulus Helie [Helgesen]. Rostock 1526, VD 16, ZV 9971.

¹¹ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 206.

¹² Ebenda, S. 131 f.

¹³ Ebenda, S. 35.

Polen zeigte das Verbot wie das entsprechende im Reich keine Wirkung,¹⁴ auch in Livland wurde das Wormser Edikt nicht durchgeführt.¹⁵ Ein größeres Hindernis für die Verbreitung lutherischer Schriften war die Sprache. Theologen konnten die lateinischen Werke Luthers ohne weiteres verstehen; Luthers Deutsch aber wurde im ganzen Ostseegebiet nur im Umkreis Königsbergs gesprochen. Man muss daher für das Ostseegebiet die scheinbar einleuchtende Erklärung zurückweisen, Luther habe bei den „Deutschen“ schon deshalb Anklang gefunden, weil er ihre Sprache gesprochen habe. Luthers Sprache war nicht einfach „Deutsch“, sondern ein der sächsischen Kanzleisprache nahe stehendes hochdeutsches Idiom, das er freilich meisterhaft beherrschte und formte. Die Ratsherren von Lübeck oder Riga aber konnten sein Deutsch ebensowenig unübersetzt verstehen wie die von Basel, Konstanz oder Zürich, von den Stadtbürgern oder den Bauern der dazugehörenden Landgebiete ganz zu schweigen. In Norddeutschland sprach man Niederdeutsch, das auch Verkehrssprache der Hanse war. Die patrizische und kaufmännische Oberschicht der Städte rund um die Ostsee verstand Niederdeutsch, in den Handelsstädten des Königlichen Preußen und Livlands wurde es auch gesprochen. Die Verbreitung reformatorischen Gedankengutes wurde deshalb wahrscheinlich dadurch entscheidend befördert, dass schon sehr bald auch niederdeutsche Übersetzungen von Lutherschriften gedruckt wurden und über die Messe im Buchhandel zur Verfügung standen. Nur wenige allerdings kamen aus dem Ostseegebiet selbst. Der erste bekannte niederdeutsche Lutherdruck ist eine Übersetzung des „Sermons von Ablass und Gnade“ und stammt aus Braunschweig (L 6290). Die Druckerei von Lorenz Stuchs in Halberstadt produzierte niederdeutsche Übersetzungen einiger wichtiger Lutherschriften, so 1520 „An den christlichen Adel“ (L 3764), „Von dem Papsttum zu Rom“ (L 7134) und eine Predigt von der Bereitung zum Sakrament (L 5996), 1521 „Von den guten Werken“ (L 7149), „Vom Sakrament der Buße“ (L 6435) und die Antwort Luthers „vp ansokunge der böker under synem namen“ (L 3668), sowie schon 1522 eine vollständige niederdeutsche Bibelausgabe (B 2839). In Lübeck erschienen auf Niederdeutsch 1520 die Nachricht über Luthers Verbrennung gegnerischer Bücher (L 7375), 1521 sein Brief beim Abschied aus Worms (L 3691), seine Vaterunser-Auslegung (L 5372) und der genannte Bericht Spalatins, ebenfalls in niederdeutscher Übersetzung. Die nächsten

¹⁴ Zur Wirkungslosigkeit des Thorner Edikts vgl. ebenda, S. 35 f.

¹⁵ Ebenda, S. 168 f.

niederdeutschen Lutherdrucke kamen allerdings erst 1526 heraus, darunter das Taufbüchlein (A 828). Aus Danzig kamen in den 1520er Jahren überhaupt nur vier Drucke, darunter als einzige Lutherschrift die Auslegung der Zehn Gebote, sie erschien 1520 bei Martin Tretter auf Hochdeutsch und war deshalb wahrscheinlich zumindest in der engeren Umgebung nicht verständlich (L 7568). Hans Weinreich in Königsberg druckte, ebenfalls hochdeutsch, 1524 Luthers Taufbüchlein (A 793), seinen „Brief an die Fürsten zu Sachsen“ (L 4160) und Paul Speratus' Schrift „Von dem hohen Gelübd der Tauf“ (S 8279). In den ersten Jahren der Reformation wurden die Ostseestädte also hauptsächlich von außen mit niederdeutschen reformatorischen Schriften versorgt. Allerdings muss ein starkes Bedürfnis nach kurzen Zusammenfassungen der reformatorischen Lehre bestanden haben. Das zeigen die zahlreichen ins Niederdeutsche übersetzten Katechismen, teilweise vor Luthers entsprechender Arbeit. In Rostock erschienen 1525 zwei anonyme niederdeutsche Katechismen (ZV 2194 und 2195), 1526 eine Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre von Lazarus Spengler in niederdeutscher Übersetzung (S 8249) und 1528 eine dänische Übersetzung des Katechismus von Urbanus Rhegius (R 2054). Luthers Kleiner Katechismus von 1529 (L 5036) wurde noch im gleichen Jahr ins Niederdeutsche übersetzt und in Hamburg gedruckt (L 5203). In Rostock und Lübeck brauchte man die katechetischen Schriften nun aber anscheinend nicht mehr; in beiden Städten erschienen niederdeutsche Ausgaben von Luthers Kleinem Katechismus erst 1556 (L 5207 und 5208).

Wenn schon die Übersetzung vom Hoch- ins Niederdeutsche viel Zeit und Arbeit kostete, so waren Übersetzungen in nichtdeutsche Sprachen noch aufwendiger, und es dauerte entsprechend länger, bis sie zustande kamen. Ihr Druckort ergab sich anscheinend eher zufällig: Die erste gedruckte Bibel auf Dänisch erschien 1524 in Wittenberg,¹⁶ Luthers Zehngebote-Auslegung dänisch in Rostock. Schwedische reformatorische Schriften wurden zum Teil in Königsberg gedruckt.¹⁷ Das Neue Testament lag 1526, die gesamte Bibel 1541 in schwedischer Sprache vor.¹⁸ Polnische reformatorische Schriften pro-

¹⁶ Wittendorff, På Guds (wie Anm. 5), S. 130; Martin Schwarz Lausten, Weltliche Obrigkeit und Kirche bei König Christian III. von Dänemark (1536–1559). Hintergründe und Folgen, in: Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund. The Danish Reformation against its International Background, hrsg. v. Leif Grane u. Kai Hørby, Göttingen 1990, S. 92.

¹⁷ Buchholz, Schweden (wie Anm. 5), S. 134 f.

¹⁸ Ebenda, S. 178.

duzierte vor allem die Druckerei in Königsberg. 1531 und 1533 erschienen polnische Übersetzungen von Luthers Kleinem Katechismus, 1551/52 eine Übersetzung des Neuen Testaments.¹⁹

Alle bis jetzt genannten Sprachen waren schon vor der Reformation Schriftsprachen gewesen, wodurch Übersetzern und Druckern die Arbeit wesentlich leichter fiel. Die Schriftsprachen verfügten über zumindest einigermaßen feste Schreibkonventionen, die man vom Schreiben mit der Hand übernehmen konnte. Außerdem gab es in allen genannten Sprachen schon eine Literatur, also auch einen Kreis von möglichen Lesern, deren Interesse die Drucker und Buchhändler abschätzen oder auch zu wecken hoffen konnten. Entlang der Ostseeküste aber bestanden einige und nicht nur kleine Sprachgemeinschaften, für deren Sprache es noch keine Schrift gab und die deshalb auf den Wegen der Schriftkultur, durch Buchdruck und Buchhandel, nichts von der Reformation erfahren konnten. An der südlichen Ostseeküste waren das vorwiegend slavische Sprachgruppen, die Kaschuben in Pommern und die Masuren im Herzogtum Preußen, die allerdings durch polnische Literatur „versorgt“ werden konnten. Weiter östlich und nördlich folgten Sprachgemeinschaften der baltischen Gruppe: die Prußen, die dem Land Preußen den Namen gegeben hatten, die Litauer und die Letten. Alle diese Sprachen gehören zur indoeuropäischen Sprachfamilie wie Latein und Deutsch, sie sind diesen Sprachen im Wortbestand, aber vor allem auch in der Sprachstruktur und Grammatik verwandt. Weitaus schwierigere Anforderungen an Übersetzer und Drucker stellten dagegen die Sprachen der finno-ugrischen Sprachfamilie, die ganz andere Strukturen haben, das Estnische, Livische und Finnische sowie das Samische, die Sprache der Lappen, die im 16. Jahrhundert im mittleren Schweden und Norwegen als Jäger und Sammler oder als Viehzüchter lebten.²⁰

Reformatatorische Schriften in diesen Sprachen zur Verfügung zu stellen, war aus mehreren Gründen besonders schwierig. Da es für die genannten Sprachen keine Schrift gab, mussten mögliche Übersetzer nicht nur Worte für Dinge oder Verhältnisse finden, die ihre präsumptiven Leser vermutlich nicht kannten, wie vielleicht „Geldwechsler“ oder ein Wort aus der Rechtssprache wie die in der lutherischen Theologie zentrale „Rechtfertigung“. Sie mussten zuallererst grundlegende Konventionen für die Verschriftlichung der Sprache entwickeln,

¹⁹ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 147.

²⁰ Michael Roberts, *The Early Vasas. A History of Sweden, 1523–1611*. Cambridge 1968, S. 267 f.

Regeln für die Rechtschreibung, die Trennung von Wörtern und die Zeichensetzung. Außerdem gab es für diese Sprachen keine Leser, also auch nicht den Ansatz eines literarischen Marktes. Als verlegerisches Unternehmen lohnte sich eine Übersetzung in eine bisher nicht verschriftlichte Sprache nicht. Der Anstoß zu Übersetzungen kam daher meist von reformatorischen Theologen oder Obrigkeiten, die auch die Drucklegung finanzierten. Als wichtigste Bücher angesehen und daher auch am häufigsten übersetzt wurden die Bibel oder Teile der Heiligen Schrift sowie Luthers Kleiner Katechismus. Dieser war in vielen nicht-deutschen Sprachen das einzige erreichbare Buch, weil er in jedem Dorf für den kirchlichen Unterricht gebraucht werden sollte. Doch weil die wenigsten Dorfbewohner lesen konnten, dienten Katechismus-Übersetzungen nicht unmittelbar den Bauern, sondern dem Pfarrer, der seine Kirchspielskinder in ihrer Muttersprache unterrichten wollte.

Welche Schwierigkeiten die Übersetzung in noch nicht verschriftlichte Sprachen machte, erhellt aus vielen fehlgeschlagenen Versuchen. Der erste Katechismus für die Esten – mit einer niederdeutschen Parallelversion – erschien 1535 in Wittenberg und war so fehlerhaft, dass der Rat von Riga, der einen Teil der Druckkosten bestritten hatte, von der Verbreitung absah.²¹ Erst 1540 erschien eine neue Übersetzung. Die in Lübeck 1556 gedruckte Ausgabe hat sich nicht erhalten.²² Den ersten Katechismus für die Litauer übersetzte Martin Mozvidius 1547.²³ Die erste preußische Katechismus-Übersetzung von 1545 (L 5200) musste noch im gleichen Jahr durch eine verbesserte Neuauflage ersetzt werden (L 5201). Doch erst die Übersetzung von Abel Will 1561 (L 5202)²⁴ scheint tatsächlich brauchbar gewesen zu sein, da keine weiteren verbesserten Drucke bekannt sind. Den ersten lettischen reformatorischen Katechismus druckte Hans Daubmann in Königsberg 1586 (L 5339). Ein Jahr später erschienen Psalmen und Evangelien in lettischer Sprache, ebenfalls bei Daubmann.²⁵

²¹ Zum Folgenden vgl. Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 189.

²² Ebenda, S. 234.

²³ Peter Gerrit Thielen, *Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen (1525–1568)*. Göttingen 1953 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft. 12), S. 114.

²⁴ Zu Will vgl. Kurt Forstreuter, Will, Abel, in: *Altpreußische Biographie*. Bd. 2, hrsg. von Christian Krollmann, fortgesetzt v. Kurt Forstreuter u. Fritz Gause. Marburg a.d.L. 1968, S. 806 f.

²⁵ Walther Hubatsch, *Königsberger Frühdrucke in westdeutschen und ausländischen Bibliotheken*, in: *Acta Prussica. Abhandlungen zur Geschichte Ost- und Westpreußens*, Fritz Gause zum 75. Geburtstag. Würzburg 1968 (Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr. XXIX), S. 116.

In finnischer Sprache gab es seit dem Hochmittelalter kurze handgeschriebene Texte für den liturgischen Gebrauch,²⁶ aber sonst keine Literatur. Michael Agricola ließ 1543 als erstes finnischsprachiges Buch eine Fibel drucken, die liturgische Texte, Gebete und Stücke aus Luthers Kleinem Katechismus enthielt, 1544 in Stockholm ein Gebetbuch.²⁷ 1548 erschien Agricolas Übersetzung des Neuen Testaments, 1549 ein Agendebuch, 1551/52 Teile des Alten Testaments mit dem Psalter in finnischer Übersetzung. Weil Agricola 1557 starb, blieb die Bibelübersetzung unvollendet. Erst 1642 lag die finnische Bibel vollständig vor.²⁸

Bücher in livischer Sprache sollen 1525 in Wittenberg gedruckt worden sein, sie haben sich aber nicht erhalten.²⁹ Ganz vernachlässigt wurde die Sprache der Kaschuben. Christoph Schmidt macht dafür eine Art Ideologie verantwortlich: Die pommerschen Herzöge hätten schlicht gezeugnet, dass es in ihrem Lande Slaven gebe. Kaschubisch wurde in Pommern im 16. Jahrhundert nur noch in kleinen Sprachinseln gesprochen,³⁰ so dass sich wohl selbst eine obrigkeitlich initiierte Übersetzung nicht lohnte; vielleicht wollten die Herzöge auch auf die Assimilierung der Kaschuben dringen. Auch um das Samische scheint sich im 16. Jahrhundert noch niemand gekümmert zu haben.

Es waren also nicht in erster Linie die Verkehrsverhältnisse, die im Ostseegebiet die Verbreitung der Lehre Luthers schon als Nachricht hinderten. Wie die rasche Verbreitung reformatorischer Schriften bis nach Königsberg und Riga zeigt, müssen die Verkehrsverbindungen gerade zwischen den Hansestädten rund um die Ostsee sogar als ausgesprochen dicht und zuverlässig gelten, jedenfalls für das 16. Jahrhundert. Sprachgrenzen stellten größere Hindernisse für die Verbreitung von Nachrichten dar; und gerade für eine Bewegung, die so sehr von Schrift und Schriftlichkeit abhing wie die Reformation, erwies es sich als außerordentlich schwierig, Menschen zu erreichen, die der Schriftlichkeit fern standen. Das gilt nicht nur für meist schriftunkundige Stadtbewohner und Bauern wie die Esten und Letten. Auch der polnische Kleinadel interessierte sich wenig für Geschriebenes und konnte teilweise, v.a. in Masowien, selbst weder lesen noch schreiben, weshalb nach Schmidt die Reformation auch in dieser Schicht nicht

²⁶ Simo Heininen, Markku Heikkilä, Kirchengeschichte Finnlands. Göttingen 2002, S. 42.

²⁷ Zum Folgenden vgl. ebenda, S. 70 ff.

²⁸ Ebenda, S. 84 f.

²⁹ Zum Folgenden vgl. Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 232 f.

³⁰ Branig, Geschichte (wie Anm. 1), S. 130.

rezipiert wurde.³¹ Leicht überspitzend könnte man daher eine Antithese formulieren: Während sich im Süden Deutschlands die Popularität und die Verbreitung der Lehre Luthers an instruktiven Beispielen studieren lassen, zeigt die Reformation im Ostseeraum die Schwierigkeiten und die Grenzen der Weitergabe der reformatorischen Botschaft wie wohl von Nachrichten überhaupt. Diese Schwierigkeiten resultierten im Ostseegebiet nicht unbedingt aus schlechter Verkehrs-Infrastruktur, sondern eher aus Sprachbarrieren. Luthers Lehre, weil in Druckschriften lateinischer oder sächsisch-hochdeutscher Sprache formuliert, brauchte Zeit und Aufwand, um in die niederdeutschen Städte vorzudringen, noch mehr, um nichtdeutsche Leser zu erreichen. Über die Grenzen der Schriftkultur kam sie jedenfalls im ersten Anlauf überhaupt nicht hinaus, da sich Nicht-Leser und Sprecher nicht verschriftlichter Sprachen durch die Druckschriften nicht erreichen ließen. Um die nicht Schriftkundigen zu erreichen, seien es die Bauern Mecklenburgs, die lese-unlustigen Adligen Polens oder die Liven, Esten und Finnen, musste man andere Methoden anwenden als die der Schriftkultur – wie es in Polen und Livland später die Jesuiten tun sollten – und sich auf Jahrzehnte lehrender Anstrengung und obrigkeitlichen Drucks einstellen. Wo beides fehlte, konnte die Reformation auf keinen Fall Fuß fassen; und das mag der Grund sein, weshalb sie sowohl im schwach zentralisierten Polen als auch im ländlichen Livland scheiterte.

b) Predigt und Gespräch

Umso höher sind gerade für die Gebiete, die der Schriftkultur ferner standen, Formen der mündlichen Mitteilung einzuschätzen, informelle Gespräche und vor allem die Predigt im Gottesdienst. Wenn Johannes Burkhardt die Reformation als „Mythos aus der Druckerpresse“ bezeichnet³² und damit besonders die damals neuen Medien und die neue Verbreitungstechnik für Informationen in den Blick nimmt, so müsste diese Kennzeichnung für das Ostseegebiet nach der Seite der „alten“ Medien und Verbreitungstechniken ergänzt werden: Dort beruhte die Reformation in den Anfangsjahren weitgehend auf dem *mythos* im wörtlichen Sinne, dem gesprochenen Wort. Das gilt

³¹ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 39, 113 u. 230.

³² Johannes Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617. Stuttgart 2002, S. 30.

natürlich besonders für die Gebiete, die zur Zeit ihrer Reformation noch keine Druckereien hatten, wie Livland, Finnland und Schonen mit Malmö, aber auch Pommern. Zwar konnten sich die Theologen aus lateinischen Schriften Luthers und anderer Reformatoren informieren, doch ins Volk drang die reformatorische Lehre in diesen Gebieten hauptsächlich durch die Predigt, weil gewöhnliche Stadtbürger, selbst wenn sie lesen, schreiben und Bücher kaufen konnten, die ersten Sprachen der Reformation, Latein, Hoch- oder Niederdeutsch, nicht beherrschten. In solchen Gebieten stellten die Prediger die einzigen möglichen Vermittler reformatorischer Lehren dar und waren umso wichtiger, je ferner das Gebiet der lateinischen oder deutschen Schriftkultur stand. Für die Verbreitung der Reformation gerade in den „druckfernen“ Gebieten nahmen sie eine Schlüsselstellung ein.

Es ist daher anzunehmen, dass in den „druckfernen“ Gebieten die Anfangsjahre der Reformation stärker durch die Predigt als durch die Verbreitung von Schriften geprägt waren. Dabei konnten die Prediger im Ostseegebiet, ebenso wie die Reformatoren im stärker urbanisierten und druckerei-reicheren Südwesten, durchaus eigenständige Vorstellungen davon entwickeln, wie Lehre und kirchliches Leben im reformatorischen Sinne auszusehen hätten, auch wenn die meisten Reformatoren rund um die Ostsee sich auf Luther beriefen. Die Reformatoren des Herzogtums Preußen und Livlands etwa räumten mit bild- und dingbezogenen Bräuchen wie Heiligenbildern, Kerzen-, Wasser- und Palmweihe viel radikaler auf, als es Luther wünschte oder für nötig hielt.³³ Die dänische Reformationsbewegung sah bis zur *Confessio Hafniensis* von 1530 die Bibel weit stärker als unmittelbare Richtschnur für das kirchliche und soziale Leben an,³⁴ als Luther das aufgrund seiner Zwei-Reiche-Lehre tat. Verfestigen konnten sich diese Eigenständigkeiten zwar nicht, aber das lag nicht an mangelnder Konformität mit der lutherischen Frömmigkeitspraxis, die ja bis heute sehr vielfältig sein kann, sondern an den theologischen und politischen Auseinandersetzungen, in welche die jungen lutherischen Kirchen hineingezogen wurden. In Livland kam die schon beschlossene

³³ Andreas Knopkens Ablehnung der Heiligenbilder: Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 202. Zur Reduktion des Kults in Preußen vgl. *Themata Episcopi Riesenburgensis*, 1525, zit. nach: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hrsg. v. Emil Sehling, Vierter Band: *Das Herzogthum Preußen. – Polen. – Die ehemals polnischen Landesteile des Königreichs Preussen. – Das Herzogthum Pommern*. Leipzig 1911, S. 29.

³⁴ Jens E. Olesen, Dänemark, Norwegen und Island, in: *Dänemark* (wie Anm. 5), S. 49 u. 53; Wittendorff, *På Guds* (wie Anm. 5), S. 133.

Kirchenordnung für das gesamte Territorium nicht zustande wegen des russischen Angriffs von 1558.³⁵ In Preußen stürzte Herzog Albrecht durch sein zähes Festhalten an der Lehre Osianders sein Land in eine theologische und politische Krise, die schließlich durch königlich-polnisches Machtwort zugunsten der lutherischen Orthodoxie entschieden wurde.³⁶ In Dänemark besiegelte die Eroberung Kopenhagens durch Christian III. 1536 auch das Schicksal der ersten dänischen Reformationsbewegung.³⁷ Die dänische Kirche erhielt durch Bugenhagen eine stärker obrigkeitliche Verfassung, als sie bisher vorgesehen gewesen war. Schweden und Finnland dagegen hatten unmittelbare Lutherschüler zu Reformatoren. Sowohl die Brüder Petri, die Väter der schwedischen Reformation, als auch Michael Agricola hatten in Wittenberg studiert.³⁸ In allen genannten Fällen wirkte die persönliche Begegnung mit Luther, seinen Mitarbeitern oder anderen reformatorischen Predigern stärker als die Schrift. Zwar sind die Bibelübersetzer, die Pioniere der Schriftkultur, wie Petri und Agricola stärker im kollektiven Gedächtnis haften geblieben als die Prediger wie Melchior Hofmann oder Andreas Knopken. Aber das liegt vermutlich daran, dass die Werke der Schreiber sich lange überliefern ließen, während der Wortlaut der Predigten vergessen ist. Die Reformation als Kommunikationsphänomen ernst nehmen heißt darum auch die Rolle der Predigt nicht unterschätzen, sei es als Anstoß zur Reformation, sei es als Mittel zu ihrer Durchsetzung. Gerade dort, wo das Kirchenvolk die reformatorischen Schriften nicht unmittelbar verstehen konnte, gab das Wort der Predigt vor, was als reformatorisch zu gelten hatte und was nicht. Wenn dieses Wort heute im wahrsten Sinne verschollen ist, so darf man doch seine damalige Wirkung nicht vernachlässigen.

Erst recht kam die Reformation ohne die mündlichen Formen von Predigt und Katechismusunterricht nicht auf die Dörfer, wo fast niemand lesen konnte und oft auch das hoch- oder niederdeutsche Wort der reformatorischen Theologie in andere Sprachen übersetzt werden musste. Die Katechismen waren für die Ausbreitung der Reformation

³⁵ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 207.

³⁶ Esther-Beate Körber, *Öffentlichkeiten der Frühen Neuzeit. Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen 1525 bis 1618*. Berlin/New York 1998 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte. 7), S. 32 f.

³⁷ Olesen, Dänemark (wie Anm. 34), S. 54 f.; Buchholz, Schweden (wie Anm. 5), S. 169.

³⁸ Heininen, Heikkilä, Kirchengeschichte (wie Anm. 26), S. 58 u. 62.

deshalb so wichtig, weil sie den Pfarrern in den Städten und vor allem den meist weniger gut ausgebildeten auf dem Lande eine Anweisung gaben, wie sie reformatorische Theologie zu vermitteln hätten, und diese Lehre in einer leicht verständlichen Form zusammenfassten, so dass die Kirchspielskinder mit dieser Lehre auch etwas anfangen konnten. Der Katechismusunterricht, meist in der Form des gemeinsamen Nachsprechens und Auswendiglernens, war die wichtigste Form der Weitergabe der lutherischen Lehre in Stadt und Land. In dieser Form ließ sich die Lehre außerdem standardisiert weitergeben, „Fehler“ und „Abweichungen“ fielen beim Abhören sofort auf und konnten korrigiert werden – ein Vorteil in einer Situation, in der sie sich zugleich in den Köpfen und Herzen der Gläubigen festigen sollte und unter Umständen in Kontroversen verteidigt werden musste. Auf den Dörfern kam die Reformation meist erst mit dem Katechismusunterricht an und deshalb umso später, je später der Katechismus in der jeweiligen Volkssprache zur Verfügung stand.

Welche Schwierigkeiten sich auch der mündlichen Verbreitung der Reformation in Predigt und Unterricht entgegenstellten, zeigt das Beispiel der Litauer und Preußen. Im Herzogtum Preußen gab es zu Beginn der Reformation niemanden, der in einer dieser Sprachen hätte predigen können, so dass die preußische Kirchenordnung von 1525 vorschrieb, noch eine Zeitlang die lateinische (!) Messe beizubehalten, damit die „Undeutschen“ wenigstens den Ritus verstünden, wenn sie schon der deutschen Predigt nicht folgen könnten.³⁹ Erst etwa 20 Jahre nach der Reformation lagen Katechismus-Übersetzungen für beide Sprachen vor. Zu einer Bibelübersetzung ins Preußische kam es nie. In die litauische Sprache wurde die Bibel zwar übersetzt, dann aber nicht gedruckt,⁴⁰ sodass sowohl Preußen als auch Litauer das Wort Gottes in einer ihnen fremden Sprache hören mussten, je nach Region entweder auf Deutsch oder Polnisch. Die Predigt pflegte den Preußen und Litauern in Preußen durch sprachkundige so genannte Tolken übersetzt zu werden.⁴¹ Ob eine solche Übersetzung sehr genau war, eher oberflächlich oder sogar missverständlich und falsch, hing vom individuel-

³⁹ Artikel von Ceremonien und ander Kirchen Ordnung, 10. Dezember 1525, zit. nach: Kirchenordnungen (wie Anm. 33), S. 31.

⁴⁰ Viktor Falkenhahn, *Der Übersetzer der litauischen Bibel Johannes Bretke und seine Helfer. Beiträge zur Kultur- und Kirchengeschichte Altpreußens*. Königsberg 1941 (Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissenschaftliche Reihe. 31, Diss.), S. 124 u. 227.

⁴¹ Z.B. Unterstützungsgesuch des Paul Megott 1595. GStAPK, XX. HA, Staatsarchiv Königsberg, EM 126 d 1221.

len Geschick des Übersetzers ab. Litauische Pfarrer wiederum taten sich manchmal schwer mit dem Polnischen oder Deutschen. Als die preußische Landeskirche 1579 die Konkordienformel annahm, musste der Inhalt dieses Dokuments in den litauischen Kirchspielen in einer summarischen Zusammenfassung bekannt gegeben werden, damit die dortigen Pfarrer ihre Zustimmung bekunden konnten.⁴² Die Predigt war gewiss ein wichtiges Mittel, die Botschaft der Reformation weiterzugeben; aber an Sprachgrenzen konnte dieses Mittel scheitern, vor allem, wenn es sich um kleine und für die deutschen Theologen schwierige Sprachen handelte.

Aber nicht nur in den strengen Formen von Predigt und Katechismusunterricht verbreitete sich die reformatorische Botschaft, sondern auch durch informelle Gespräche etwa auf dem Markt, in Gasthöfen oder Häusern. Ohne mündliche Mitteilung hätten die samländischen Bauern wahrscheinlich nichts von der Reformation erfahren und die Predigt des reinen Evangeliums nicht zu einem Schlagwort ihrer Erhebung machen können.⁴³ Zwar stützten sich reformatorische Theologen sehr auf Schriftmedien wie Flugschriften oder Katechismen. Aber die nicht Schriftkundigen waren deshalb nicht völlig von Informationen über die Reformation abgeschnitten. Flugschriften – wohl selten größere Bücher – konnten vorgelesen werden, Flugblätter mit kurzem Text erläutert; und die plakative Sprache Luthers und vieler seiner Gesinnungsgenossen mag dazu beigetragen haben, dass Themen wie die Rechtfertigung vor Gott oder die christliche Freiheit auch im Wirtshaus und auf dem Markt diskutiert werden konnten, wie es aus Preußen aus späterer Zeit berichtet wird.⁴⁴ In Dänemark und Schweden verbreiteten deutsche Kaufleute die reformatorische Lehre meist im informellen Gespräch, allerdings auch durch reformatorische Bücher, die sie mitbrachten.⁴⁵

⁴² Schreiben des Assessors am Samländischen Konsistorium David Gericke an die preußischen Oberräte [?], Abschied vom 3. Juli 1579. GStAPK, XX. HA, EM 37 f 2, fol. 4 r, Datierung fol. 5 v. Zur Position Gericke's vgl. Hofstaatsverzeichnis vom Ende des 16. Jhs. GStAPK, Opr. Fol. 13063, fol. 155 f.

⁴³ Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*. 10., verb. u. durch einen Bildanhang erw. Aufl., Darmstadt 1975, S. 278.

⁴⁴ Mandat Herzog Albrechts von Preußen vom 11. August 1555; zit. nach: Körber, *Öffentlichkeiten* (wie Anm. 36), S. 180.

⁴⁵ Olesen, Dänemark (wie Anm. 34), S. 58; E.I. Kouri, *The early Reformation in Sweden and Finland, c. 1520–1560*, in: *The Scandinavian Reformation from evangelical movement to institutionalisation of reform*, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995, S. 44.

c) *Weitere Formen*

Schließlich konnten die vielen Sprachgrenzen des Ostseegebiets auch durch andere Formen der Information überwunden werden. Theatralische Formen wie das Danziger Fastnachtsspiel halfen mit, die Reformation als Nachricht zu verbreiten. In einigen Städten gab es gerade im Fasching Spottprozessionen oder Umzüge, die sich über die Geistlichkeit lustig machten.⁴⁶ Ob diese Aktionen als spezifisch reformatorisch gelten können, darüber mag man streiten, war der Spott über die Geistlichkeit doch ein allgemeines Kennzeichen der Zeit, quer durch alle Bekenntnisrichtungen. Oft mögen die Spottformen aber dazu beigetragen haben, der reformatorischen Botschaft den Boden zu bereiten. An reformatorischen Aktionen wie den Bilderstürmen konnten sich Menschen auch spontan und unmittelbar beteiligen, sofern sie nur ungefähr verstanden hatten, worum es ging. So wird von den zahlreichen Bilderstürmen in Livland berichtet, dass dabei auch Esten und Letten mitwirkten, die ansonsten der Reformation eher fern standen.⁴⁷ Bekanntlich missbilligte Luther solche Aktionen; gerade die livländischen Reformatoren waren aber kultfeindlich, so dass Bilderstürme dort den Sinn annehmen konnten, auf die Reformation aufmerksam zu machen und für sie zu werben. Die livländische Ritterschaft allerdings fühlte sich eher abgestoßen und glaubte wohl auch der Bilderstürme wegen, die Reformation mache die Bauern aufmüpfig gegen ihre Herren.⁴⁸ Erst nach längerem Zögern beschlossen die Ritter, die Reformation der Stadt Riga zu unterstützen.⁴⁹

Über die Produktion illustrierter Flugblätter, die im Süden so viel für die Verbreitung reformatorischer Nachrichten und Ideen getan haben, ist für die Ostseestädte wenig bekannt. Die von Wolfgang Harms herausgegebene Flugblätter-Edition enthält keine Drucke aus Ostseestädten vor dem Jahr 1550;⁵⁰ aus Königsberg ist das Gewerbe

⁴⁶ Euan Cameron, *The European Reformation*. Oxford 1992, S. 233.

⁴⁷ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 188.

⁴⁸ Ebenda, S. 179 f. u. 185.

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 186 f.

⁵⁰ Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Bd. I-III: Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, kommentierte Ausgabe, hrsg. v. Wolfgang Harms. Tübingen 1995, 1997 u. 1989; Bd. IV: Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt, kommentierte Ausgabe, hrsg. v. dems. Tübingen 1987. Bd. VII (Die Sammlung der Zentralbibliothek Zürich, kommentierte Ausgabe, Teil 2) setzt erst mit dem Erscheinungsjahr 1570 ein.

der Briefmaler, der Kolorateure von Holzschnitten, erst für 1562 belegt.⁵¹ Zwar ist es unwahrscheinlich, dass illustrierte Flugblätter ausgerechnet die Handelsstädte der Ostsee nicht erreichten und nicht auch dort produziert wurden. Flugblätter erschienen aber oft ohne Ortsangabe und lassen sich deshalb nicht eindeutig dem Ostseegebiet zuordnen.

Lieder sind zwar an Sprachgrenzen gebunden, stellten aber gerade für die Reformatoren wichtige Mittel dar, ihre Botschaft zu verbreiten und eingängig zu machen. Lieder lassen sich leicht merken und dank der Melodie auch getreu weitergeben. Im Gottesdienst der Gemeinde konnten und können sie als Ausdruck des eigenen Glaubens dienen, die Botschaft sozusagen memorieren helfen, aber auch den Abstand zu Bekennern anderen Glaubens sinnfällig machen. Reformatorische Lieder in niederdeutscher Sprache waren früh im Umlauf. Die niederdeutschen Messgesänge des Braunschweiger Seelsorgers Nikolaus Decius,⁵² nämlich sein Glorialied „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ und das Agnus Dei („O Lamm Gottes unschuldig“),⁵³ entstanden noch vor Müntzers und Luthers Deutscher Messe.⁵⁴ Beide Lieder werden heute noch gesungen und waren auch damals bald überregional bekannt.⁵⁵ Das Glorialied erschien in dem Rostocker Gesangbuch Joachim Slüters 1525 erstmals im Druck, vermehrt um eine Strophe, die das Lied zum trinitarischen Bekenntnislied machte, so dass es sich von seiner Funktion in der Messe emanzipieren konnte. „O Lamm Gottes“ taucht zuerst in dem dänischen Messhandbuch von 1529 gedruckt auf.⁵⁶ Als die Lübecker 1529 mit ihrem „Singekrieg“ planmäßig die Messe im Dom und der Kirche St. Jacobi störten,⁵⁷ konnten sie sich offenbar schon auf einen Vorrat bekannter reformatorischer Gesänge stützen. Aus dem Rostocker Gesangbuch von 1525 schöpften wahrscheinlich das dänische Gesangbuch von Malmö 1529⁵⁸ und das erste

⁵¹ Körber, *Öffentlichkeiten* (wie Anm. 36), S. 313.

⁵² Nils Niemann, „Alleine God in der hoege sy eere“ Braunschweig 1522. Die ersten evangelischen Gemeindelieder und ihr Verfasser Nikolaus Decius. Wolfenbüttel 2002 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig. 8), S. 17.

⁵³ Ebenda, S. 25.

⁵⁴ Ebenda, S. 28.

⁵⁵ Zum Folgenden vgl. ebenda.

⁵⁶ Sven Ingebrand, *Swenske songer 1536. Vår första bevarade evangeliska psalmbok* (Schwedische Gesänge 1536. Unser erstes erhaltenes evangelisches Gesangbuch). Uppsala 1998 (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Faith and Ideologies. 7), S. 181.

⁵⁷ Schmidt, *Felsen* (wie Anm. 4), S. 264.

⁵⁸ Ingebrand, *Swenske songer* (wie Anm. 56), S. 29, Anm. 75.

schwedische Gesangbuch von 1530.⁵⁹ Die erweiterte Auflage dieses Gesangbuchs von 1536 ist noch erhalten; ihr lässt sich entnehmen, dass der Kompilator und Übersetzer der Lieder mehrere Vorlagen benutzt und die Lieder zum Teil freier bearbeitet hat. Dem Rostocker Gesangbuch Joachim Slüters von 1531 entnahm der schwedische Übersetzer zum Beispiel das „O Lamm Gottes“ von Decius,⁶⁰ den mittelalterlichen Hymnus „Jesu nostra redemptio“ für die Pfingstnovene⁶¹ und die niederdeutsche Fassung von „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ von Elisabeth Cruciger.⁶² Königsberg bekam 1526 sein erstes – hochdeutsches – Gesangbuch (E 4060). Das erste polnischsprachige reformatorische Gesangbuch erschien 1559, das erste in litauischer Sprache 1589.⁶³ In den ersten Jahren der dänischen Reformationsbewegung müssen viele Pfarrer in Stadt und Land eigene reformatorische Lieder verfasst und mit ihren Gemeinden einstudiert haben, so dass die Reformation, wie Ninna Jørgensen schreibt, „in das Volk ‚hineingesungen‘“ worden ist.⁶⁴ Von den Bekenntnisliedern, welche die Lehre in leicht memorierbarer Form zusammenfassten, haben sich viele bis in die heutigen Gesangbücher erhalten. Zumindest in hochdeutscher Sprache wurden auch zahlreiche polemische und Spottlieder gedichtet, von denen einige im Druck erschienen.⁶⁵ Spottlieder in anderen Sprachen sind nur vereinzelt bekannt, etwa ein niederdeutsches Lied aus Stralsund, das über die lutherisch gewordene Stadt Stettin herzog.⁶⁶ Doch nutzten wahrscheinlich auch Reformatoren anderer Sprache die Möglichkeiten des Spottliedes.

Bei aller Vielfalt der Verbreitungsformen, mit deren Hilfe die reformatorische Botschaft Menschen im Ostseegebiet erreichen konnte, bleibt doch ihre Fixierung auf die Schrift und die drei Hauptsprachen Latein, Hoch- und Niederdeutsch bestehen. Wer diese Sprachen nicht wenigstens verstehen konnte, hatte weitaus weniger Gelegenheit, von der Reformation überhaupt etwas zu erfahren. Das bedeutete, dass die

⁵⁹ Ebenda, S. 13 u. 23.

⁶⁰ Ebenda, S. 181 f.

⁶¹ Ebenda, S. 142.

⁶² Ebenda, S. 165 f.

⁶³ Körber, *Öffentlichkeiten* (wie Anm. 36), S. 195.

⁶⁴ Ninna Jørgensen, *Zu welchem Zweck haben die dänischen Reformatoren das Druckmedium benutzt? Tendenzen in der Annahme und Verbreitung deutscher evangelischer Literatur in der frühen dänischen Reformationsbewegung*, in: *Reformation* (wie Anm. 16), S. 236.

⁶⁵ Dazu vgl. Rebecca Wagner Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation*. Aldershot (u.a.) 2001, *passim*.

⁶⁶ Niemann, *Gemeindelieder* (wie Anm. 52), S. 36.

Reformation zu den „Undeutschen“, wie man damals sagte, weitaus schwerer vordrang als zu den Deutschen und dass sie vielfach, etwa bei den livländischen Bauern und im Westen Polens, den Eindruck erweckte, etwas Fremdes, weil Deutsches zu sein.⁶⁷ Da zudem Schriften eine große Rolle in der reformatorischen religiösen Debatte spielten, erreichte sie die nicht Schriftgebildeten allenfalls mittelbar und vielfach gar nicht. Die Verbreitungsmittel Schrift und Druck trugen dazu bei, dass die Reformation zumindest im ersten Anlauf eine städtische Sache blieb. Bauern konnten nur dann von der Reformation erfahren, wenn sie Kontakt zur Stadt hatten – entweder durch einen in der Stadt ausgebildeten Pfarrer, der ihnen predigte, oder wenn sie selbst Waren in die Stadt brachten und dabei mit Städtern ins Gespräch kamen. Da diese zweite Möglichkeit den Bauern gerade im 16. Jahrhundert durch den Ausbau der Gutswirtschaft östlich der Elbe zum Teil erheblich erschwert wurde, blieb auch aus diesem Grund die Reformation zunächst eine Angelegenheit der Städter. Die meisten reformatorischen Debatten und die Entwicklung zur organisierten Kirche vollzogen sich in der Stadt.

2. Luther und seine Lehre in der Diskussion: Gründe und Grenzen der Durchsetzung

a) *Motive für die Annahme der Lehre*

Welcher Weg aber führte von der Information über Luther und seine Lehre zur reformatorischen Bewegung? Nur etwas zu wissen, fordert noch nicht zum Handeln auf. Selbst eine religiöse Botschaft, die von vornherein lehrhaft ist und einen Anspruch an Glauben und Leben ihrer Hörer und Leser stellt, bleibt wirkungslos, wenn sie kein Echo findet. Für den Erfolg einer Lehre ist es entscheidend, dass sie in den Hörern und Lesern etwas anstößt, sie verändert, und sei es in einem kleinen Bereich ihres Lebens. Die Lehre Luthers und seiner Gesinnungsgenossen verlangte von ihren ersten Hörern und Lesern, ihren Frömmigkeitsstil und ihre kultische Praxis zum Teil radikal zu ändern.⁶⁸ Wie kam es, dass so viele Menschen bereit waren, diese radikale Veränderung zu wagen, was sprach sie an, was faszinierte sie an dieser Botschaft?

⁶⁷ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 66.

⁶⁸ Cameron, Reformation (wie Anm. 46), S. 305, 308, 310 u. 389.

Weil die Reformation zumindest im Anfang überwiegend eine städtische Sache war, hat sich die Reformationsforschung ausführlich mit der Frage beschäftigt, was die Städter an der Lehre Luthers fasziniert haben könnte. Auf Bernd Moeller geht die These zurück, die Reformation habe sich in das gemeinde-bezogene Denken der Städter eingefügt und deshalb anziehend gewirkt. Das kann man sich nicht nur für südwestdeutsche und Schweizer Städte vorstellen, sondern auch für die Städte an der südlichen Ostseeküste und für die frühe, gemeindebezogene Phase der Reformationsbewegung in Dänemark und in Stockholm. Eher ergänzend als konträr dazu vermutet Euan Cameron, dass die Lehre Luthers den Städtern „geschmeichelt“ (flattered) habe, weil nach dieser Lehre den Laien in Religionsdingen ein Urteil zustand; das habe an das Selbstbewusstsein der Städter appelliert und es gestärkt.⁶⁹ Primär machtpolitische Motive schließt er dagegen aus, weil die Städte und sogar die meisten Fürsten mit ihrem Übergang zur Reformation mehr aufs Spiel gesetzt hätten, als sie zu gewinnen hoffen konnten.⁷⁰ Wenn man die Reformation als Kommunikationsgeschehen ansieht, lässt sich noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzufügen. Wie die Betrachtung der Sprachgrenzen gezeigt hat, war es für die Verbreitung der Reformation günstig, wenn die Menschen Luthers Sprache unmittelbar verstehen konnten. Das scheint nicht nur in einem äußeren buchstäblichen, sondern auch in einem inneren Sinn zu gelten: Luthers Lehre wurde dort verstanden, wo man mit seinen zentralen Begriffen etwas anfangen, mit ihnen das eigene Leben deuten konnte. Die zentralen Aussagen Luthers waren in der juristisch getönten Sprache des Römerbriefes formuliert. Es ging und geht um das Verhältnis von Recht und Gnade, um die „Gerechtigkeit“ Gottes und die „Rechtfertigung“ des Sünders unter Gottes Urteil. Selbstverständlich sind Recht und Gerechtigkeit allgemein menschliche Ideale. Sie hatten in der Stadt aber darüber hinaus besondere Bedeutung, weil das Recht ein Mittel darstellt, das Zusammenleben großer Gemeinschaften zu ermöglichen, wie es die Städte in ihrer Zeit waren, und weil das Recht zugleich einen religiösen Wert hatte, als Bestandteil der religiösen Welt anerkannt war. Die religiösen Begriffe Luthers standen den Städtern besonders nahe, deshalb konnten sie die Überzeugung gewinnen, seine Lehre sei wichtig für ihr Leben. Luthers Lehre faszinierte, weil er in alltagsnahen und für die Städter wichtigen Begriffen sprach. Zudem gab die rechtlich getönte Religionsprache Luthers den

⁶⁹ Ebenda, S. 311 ff.

⁷⁰ Ebenda, S. 293-299.

Städtern die Möglichkeit, ihrerseits die Auseinandersetzungen um ihr eigenes Recht in religiöse Sprache zu kleiden. Weil Luther von Religion in einer Sprache des Rechts redete, konnten die Menschen, die seine Lehre aufnahmen, ihrerseits von ihrem Recht in religiöser Sprache reden. Deshalb gab Luthers Lehre all denen sozusagen sprachliche Munition, die sich in einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs um ihr Recht sorgten – nicht nur den Städtern.

Denn es waren zwar gerade im Ostseegebiet nicht immer nur Städter, die die Reformation trugen; aber die Berufung auf das Recht in Religion und sozialem Leben scheint ein grundlegendes Argument in den reformatorischen Bewegungen rund um die Ostsee gewesen zu sein. So verbanden die samländischen Bauern in ihrer Erhebung die Forderung nach der Bewahrung ihres Rechtsstatus mit reformatorischen Parolen.⁷¹ Die Reformation bot den Bauern eine zusätzliche Legitimation an, weil es – nach streng lutherischer Lehre wohl: scheinbar – in Bauernaufstand und Reformation um dasselbe ging, nämlich um das Recht als Grundlage des Verhältnisses zu Gott und zu den Menschen. In Livland waren Recht und Religion in besonderer Weise verbunden, da die Bischöfe und der Deutsche Orden zugleich Landesherren und geistliche Autoritäten darstellten. Die Unzufriedenheit mit der Landesherrschaft und ihrer geistlichen Amtsausübung⁷² führte Städte und Ritter in der Anfangsphase der Reformation zusammen. Die Lehre Luthers fanden sie wahrscheinlich deshalb faszinierend, weil diese Lehre der weltlichen Herrschaft Geistlicher die Legitimation entzog und damit eine vorteilhafte Lösung für politische und moralische Konflikte anbot. Auch in der Sicht der Städte und Ritter Livlands ging es in Reformation und politischer Auseinandersetzung um dasselbe, nämlich um die Aufrichtung des ursprünglichen Rechtes in Politik und Religion, das dem Willen Gottes entsprach. Für die Städter wie für Bauern und Adlige, die sich der Reformation Luthers anschlossen, war also seine Sprache in einem inneren Sinn das entscheidende Faszinosum, die Tatsache nämlich, dass Luther von Religion in einer Sprache des Rechts redete, eines Rechts, um dessen Verteidigung es nach eigenem Verständnis auch ihnen ging. Das galt vielleicht auch für die Bischöfe von Preußen, die sich der Reformation mit spürbarer Begeisterung anschlossen und sie selbst vorantrieben, indem

⁷¹ Franz, Bauernkrieg (wie Anm. 43), S. 277 f.; Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 123 f.

⁷² Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 165, 181 u. 183.

sie auf ihre weltliche Herrschaft freiwillig verzichteten.⁷³ Sie müssen überzeugt gewesen sein, damit das rechte Verhältnis von Kirche und Welt wiederherzustellen, so wie Luther es für die Beziehung zwischen Gott und Mensch formuliert hatte.

Mit diesen Überlegungen soll nicht gesagt sein, dass der Zusammenklang von Religion und Recht in Luthers Sprache der einzige Grund für die günstige Aufnahme seiner Lehre war. Politische Gründe sind vor allem bei den „fürstlichen“ Reformationen in Skandinavien und Preußen auf keinen Fall auszuschließen. Aber selbst bei ihnen muss die Überzeugung eine Rolle gespielt haben, mit den Säkularisationen einen Rechtszustand wiederherzustellen, der der „rechten“ Auffassung von Religion gemäß sei. Dafür spricht, dass die reformierenden Fürsten die Zustimmung ihrer jeweiligen Land- bzw. Adelstage nicht nur erbaten, sondern auch erhielten, dass das politische Programm der Säkularisation also auch der Überzeugung vieler Untergebener entsprach.

Wesentlich anders scheint die Reformation nur beim polnischen und litauischen Adel aufgenommen worden zu sein. Christoph Schmidt gibt für die Annahme der reformatorischen Lehre bei kleinpolnischen Adligen und litauischen Magnaten weniger rechtliche als sozialpsychologische Motive an: Beide Gruppen hätten sich gegenüber der Krone emanzipieren und ihre kulturelle Eigenart betonen wollen; für die kleinpolnischen Adligen sei es darüber hinaus wichtig gewesen, sich vom hochadligen Klerus abzusetzen.⁷⁴ Daraus würde sich erklären, warum der Protestantismus in Polen keine Korporation bildete: Wenn die Auseinandersetzungen um die Reformation sich nach Ansicht der polnischen und litauischen Adligen nicht um Rechtsfragen drehten, sondern (nur) den Protest gegen die kulturelle Zurücksetzung einzelner artikulierten, dann bestand auch keine Notwendigkeit, um die Reformation grundsätzlich zu debattieren oder sie mit politischen Mitteln durchzusetzen. Dann brauchte der Protest keine politische Form und konnte durch gesellschaftliche Integration aufgefangen werden, was in Polen auch geschah. Dass der Protestantismus in Polen sich außerhalb der Städte nicht verfestigte, kann also auch daran gelegen haben, dass er auf eine Art aufgefasst wurde, die politische Debatten und politische Auseinandersetzungen unnötig zu machen schien.

⁷³ Regimentsnotel, in: PRIVILEGIA// Der Stände deß Hertzog=//thumbs Preussen [...] Brvnsbergai//Typus GEORGII Schonfels.//Anno 1616, fol. 51 v; zum Bischof von Samland vgl. Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 145.

⁷⁴ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 26 u. 152.

b) Formen öffentlicher Durchsetzung

Wie das Beispiel Polen-Litauens zeigt, genügten Nachrichtenverbreitung und eine noch so begeisterte Aufnahme nicht, um das zustande zu bringen, was die Geschichtsbücher „die Reformation“ nennen. In einer Zeit und Welt, in der Recht und Religion als eng verbunden angesehen wurden, war Religion für die meisten Menschen keine Privatsache, eine religiöse Veränderung musste sich also auch im öffentlichen, politischen und gesellschaftlichen Leben durchsetzen, wenn sie akzeptiert werden sollte. Deshalb gehört es auch zur Geschichte der Reformation als eines Kommunikationsereignisses, ihre politische Durchsetzung zu bedenken.

Der Anstoß zur Reformation ging im Ostseegebiet wie weiter südlich selten von „den Städtern“ im Allgemeinen aus. In den Städten der südlichen Ostseeküste verhielten sich Bürgermeister und Stadträte gegenüber der Reformation oft abwartend bis schroff ablehnend. Das leuchtet ein, weil sie von der alten religiösen Ordnung Vorteile hatten und sie bewahren wollten. Für die Reformation begeisterten sich vor allem diejenigen Bürger, die bisher von politischer Teilhabe ausgeschlossen gewesen waren, und artikulierten daher auch politische Forderungen zugleich mit der nach Einführung der Reformation. In mehreren Städten an der südlichen Ostseeküste geschah das auf annähernd gleiche Art: Die bisher Ausgeschlossenen bildeten Bürgerausschüsse, meist von 48 Bürgern, die den Rat drängten, die politischen Forderungen zu erfüllen und die Reformation einzuführen.⁷⁵ Das Vorbild für die Bürgerausschüsse kam wahrscheinlich aus Danzig, wo ein solcher Ausschuss schon 1519, vor der Reformation, gebildet worden war, der besonders den bisher vom Rat ausgeschlossenen Kaufmannsgilden ein Mitspracherecht sichern sollte.⁷⁶ Da die Nachrichtenverbindungen zwischen den Hansestädten dicht waren, werden die anderen Städte im Wege des gewöhnlichen Handelsverkehrs von diesem Modell erfahren haben. Eine Etappe auf dem Weg zur Reformation bildete oft, wie im Süden Deutschlands, ein Mandat des Rates, das festlegte, es solle überall nur „das reine Wort Gottes“ gepredigt werden. Diese Formel kann man als dilatorischen Kompromiss verstehen:⁷⁷ Der Rat konnte sich darauf berufen, nichts der Kirche Nach-

⁷⁵ Allgemein: Cameron, *Reformation* (wie Anm. 46), S. 216 u. 240; Stralsund 1523: Schmidt, *Felsen* (wie Anm. 4), S. 258; Lübeck 1529: ebenda, S. 264; Stettin: Branig, *Geschichte* (wie Anm. 1), S. 89.

⁷⁶ Schmidt, *Felsen* (wie Anm. 4), S. 128 f.

⁷⁷ Cameron, *Reformation* (wie Anm. 46), S. 235 ff.

teiliges verordnet zu haben; tatsächlich aber ließ er die reformatorische Predigt zu. Schließlich wurde, sozusagen als definitiver Abschluss der „Einführung“ der Reformation, in einer Agende oder Kirchenordnung die neue Gottesdienstform im wahren Wortsinne festgeschrieben.

Die „reformatorischen“ 48er-Ausschüsse wurden meist nach einigen Jahren wieder aufgelöst, und der Rat konnte seine Herrschaft konsolidieren, so dass die Errungenschaften der politischen „Reformation“ aus der Sicht der nicht politisch Teilhabeberechtigten wieder verloren gingen. Die kirchliche „Reformation“ aber blieb erhalten und setzte sich sogar weiter durch. Dieser unterschiedliche Ausgang der beiden „Reformationen“ scheint mir in den Kommunikationsstrukturen der jeweiligen Öffentlichkeit begründet. Die politischen Verfahren der Zeit, zumal in den Städten, beruhten auf Gewohnheitsrecht und waren deshalb zwar in der Regel zählebig, ließen sich aber doch durch mündliche Übereinkunft und kollektive Beschlüsse verändern – oder sie gerieten infolge konsequenter Nichtbeachtung in Vergessenheit. Beides konnte weder der Bibel noch der reformatorischen Kirchenordnung geschehen, nicht nur weil die Bibel mit göttlicher Autorität ausgestattet war und die Kirchenordnung sich auf sie berief – dem kam das Gewohnheitsrecht in der Auffassung der Zeit ja zumindest nahe –, sondern vor allem, weil die Kirchenordnung wie die Bibel ein Schriftwerk war, das auch unabhängig von menschlichem Gedenken oder Vergessen erhalten blieb und immer wieder in unveränderter Form als Richtschnur dienen konnte. Deshalb überlebte die Kirchenordnung mit höherer Wahrscheinlichkeit auch die nächsten politischen Umstürze.

Offizielle Disputationen oder Religionsgespräche scheinen im Ostseegebiet eine geringere Rolle gespielt zu haben als weiter südlich, doch gaben sie gelegentlich den Entscheidungsträgern eine Art von Handlungsanweisung. So entschied sich der livländische Landtag 1522 nach einer öffentlichen Disputation, das Wormser Edikt zu missachten.⁷⁸ In Reval schloss sich 1524 der Rat der Reformation an, nachdem die Dominikaner eine Disputation verweigert,⁷⁹ also nach damaliger Auffassung ihre Unterlegenheit eingestanden hatten. Der schwedische Reichstag zu Västerås einigte sich 1527 auf den Formelkompromiss, nur das reine Evangelium zu predigen, weil vor allem die Bauern, die auch im Reichstag vertreten waren, am hergebrachten Kult nichts

⁷⁸ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 168 f.

⁷⁹ Ebenda, S. 174.

geändert wissen wollten.⁸⁰ Zur endgültigen Klärung wurde eine Disputation zwischen den Theologen Olaus Petri und Peder Galle angesetzt, die aber auch unentschieden ausging und damit die Entscheidung des Reichstags nachträglich legitimierte.

Wie das schwedische Beispiel zeigt, konnten gesamtstaatliche Ständeversammlungen für die Einführung der Reformation eine bestimmende Rolle spielen. Sie taten das aber nur gewissermaßen subsidiär, wenn die Konflikte, die sich aus den reformatorischen Bewegungen ergaben, nicht auf niedrigeren Ebenen gelöst werden konnten. Im polnischen Sejm wurde die Reformation vor 1543 nicht zum Thema,⁸¹ weil die Initiative in Religionsfragen bei den einzelnen Adligen lag, in Pommern erst, als sich der größte Teil des Landes schon der Reformation angeschlossen hatte und nur die Herzöge noch zögerten.⁸² Entschiedene Versuche, die Reformation zu zerschlagen, konnten einen Landtag ebenfalls zur Stellungnahme zwingen, wie es in Mecklenburg in der Frage des Interims von 1548 geschah.⁸³ Die Landtage verhielten sich nicht eigentlich passiv oder ausweichend gegenüber der Reformation, delegierten aber anscheinend gern die Verantwortung für die gewichtige Entscheidung, zumal sie auch politische und militärische Konflikte nach sich ziehen konnte.

c) Grenzen politischer Durchsetzbarkeit

Wie für die Verbreitung der Reformation als Nachricht gab es auch für die Durchsetzung der Lehre Grenzen, die sie gewissermaßen nicht unübersetzt überspringen konnte. Da war zunächst die „Sprachgrenze“ im inneren Sinne. Luthers Lehre, weil in rechtlich getönter Sprache formuliert, konnte rechtlich und politisch verstanden werden und lieferte deshalb Argumente für all jene, die sich in ihrem Recht gekränkt fühlten. Wo ein solches politisches Verständnis fern lag, hatte die Lehre es offensichtlich schwer – sei es, dass man wie in Finnland an

⁸⁰ Zum Folgenden vgl. Buchholz, Schweden (wie Anm. 5), S. 146 f.; ferner Kouri, Reformation (wie Anm. 45), S. 50.

⁸¹ Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 43 u. 45.

⁸² Branig, Geschichte (wie Anm. 1), S. 100.

⁸³ Eike Wolgast, Die Reformation in Mecklenburg, Rostock 1995 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Mecklenburg. Reihe B: Schriften zur mecklenburgischen Geschichte, Kultur und Landeskunde. 8), S. 23; Schmidt, Felsen (wie Anm. 4), S. 267.

der kirchlichen Hierarchie nichts zu tadeln wusste,⁸⁴ sei es, dass man die eigene Rechtsstellung als privilegiert empfand wie der polnische Adel und deshalb eine religiöse Legitimation für Veränderungen gar nicht brauchte. Jedenfalls im ersten Anlauf wurde die Lehre Luthers rund um die Ostsee nur von denen aufgenommen, die mit ihr auch eine rechtliche und politische „Reformation“ zu legitimieren hofften.

Nur wenn die Leser und Hörer der Lehre Luthers sie auch rechtlich und politisch verstanden, sahen sie sich veranlasst, sie mit rechtlichen und politischen Mitteln durchzusetzen. Nur dann ergab sich die Notwendigkeit, die Reformation zum Thema politischer Debatten zu machen und bei den Zusammenkünften der Magistrate, auf Land- oder Reichstagen oder auch in Bauernversammlungen zu erörtern. Wo ein politisches Verständnis der Reformation fehlte wie im polnischen und litauischen Adel, wurde sie auch nicht zum politischen Thema und konnte keine politisch handelnden Gruppen bilden oder umformen. Dann blieb sie in gewissem Sinne Privatsache und entfaltete jedenfalls nur eingeschränkte öffentliche Wirksamkeit.

Aber auch die Debatte in den traditionellen politischen Institutionen reichte nicht aus, um der Reformation politische Beachtung zu verschaffen. Neue Kommunikationsformen wurden gebraucht, etwa um öffentlichen Druck zu erzeugen oder zu verstärken, wie es von bilderstürmerischen Aktionen oder auch von demonstrativ gesungenen Liedern angenommen werden kann. Wo es solche Formen nicht gab, wurde die Reformation weniger öffentlich wahrgenommen und die Möglichkeiten ihrer Durchsetzung waren geringer. Die neue Lehre brauchte anscheinend auch neue Kommunikationsformen, um wahrgenommen zu werden.

Für ihre endgültige Etablierung allerdings war, wie Robert W. Scribner betont hat, ein Mindestmaß an „staatskirchlichen“ Eingriffen unerlässlich.⁸⁵ Sollte die Reformation sich in einer Stadt durchsetzen, mussten Rat, Bürgerschaft und gegebenenfalls die Ausschüsse für die entsprechenden Verordnungen und ihre Kontrolle sorgen, Prediger berufen und ihre Gegner vertreiben. Wenn der Rat dazu nicht bereit war, scheiterte die Reformation, oder die reformatorische Bewegung blieb auf der politischen Bühne unbemerkt, wie lange Zeit in Rostock und Lübeck. Für die landesweite Durchsetzung der Reformation

⁸⁴ Heininen, Heikkilä, Kirchengeschichte (wie Anm. 26), S. 24; nur geringfügig anders Kouri, Reformation (wie Anm. 45), S. 43.

⁸⁵ Robert W. Scribner, Paradigms of Urban Reform: Gemeindereformation or Erastian Reformation?, in: Reformation (wie Anm. 16), S. 121.

bedurfte es eines Land- oder Reichstagsbeschlusses, der unter Umständen komplizierte und langwierige Prozesse des Interessenausgleichs und der Kompromissfindung voraussetzte. Je komplizierter die Machtstrukturen waren und je mehr Interessen unter einen Hut gebracht werden mussten, desto länger zog sich dieser Prozess landesweiter Meinungsbildung hin, und desto uneindeutiger fiel unter Umständen der Beschluss aus. Ganz ohne obrigkeitliche Förderung aber konnte sich die Reformation nirgends durchsetzen, auch dann nicht, wenn sie zum Teil freundlich aufgenommen worden war und sogar zur Bildung korporationsähnlicher Strukturen geführt hatte wie in Polen. Zwar behauptete sich die lutherische Lehre unter Umständen gegen den Druck der Landesherrschaft, wenn eine starke Partikular-Obrigkeit hinter ihr stand, wie in den Ostseestädten Danzig und Thorn. Landesweit aber kam sie gegen den Widerstand der Zentrale nicht zum Ziel und blieb „auf Felsen gesät“ wie in Polen und Litauen.

Die Reformation im Ostseegebiet – ein einheitliches „Ereignis“?

Gab es also doch nicht *eine* „Reformation“ rund um die Ostsee, sondern viele; je nach den unterschiedlichen äußeren und inneren Voraussetzungen durchgesetzte, stecken gebliebene, verschleppte oder gescheiterte „Reformationen“? Vom Ergebnis her gesehen sicher; dennoch überwiegen auch unter dem Gesichtspunkt der Information und Kommunikation die Gemeinsamkeiten der Ostseeregion, so dass man von *einem* wenn auch nicht einheitlichen Ereignis „Reformation“ sprechen kann. Zunächst einmal war „die Reformation“ durch ihren Inhalt definiert, die Lehre Luthers. Diese Lehre erreichte das Ostseegebiet nur selten unmittelbar, weil die Schriften Luthers, von den lateinischen für Theologen abgesehen, den Menschen rund um die Ostsee meist erst übersetzt werden mussten, auch den Deutschen, die nur Niederdeutsch verstanden. Auch die ersten niederdeutschen reformatorischen Texte kamen für das Ostseegebiet „von außen“, aus den Druckereien von Braunschweig und Halberstadt. Der lokale und regionale Buchdruck und Buchhandel spielte also im Ostseegebiet für die Verbreitung der Reformation nicht die auslösende und tragende Rolle, die man ihm etwa für Mitteldeutschland und den Südwesten zuschreibt.

Umso wichtiger waren für Anstoß und Fortgang der Reformation nichtschriftliche und informelle Informations- und Kommunikationsformen: Predigten und Lieder, Spottverse und theatralische Darbietungen, persönliche Gespräche. Diese Formen konnten spontan entstehen und brauchten nicht unbedingt eine festgelegte Struktur. Daher verbreitete sich die Lehre Luthers im Ostseegebiet zunächst in wenig standardisierter Form, das heißt, sie erreichte ihre Zuschauer, Zuhörer und Nachsänger in vielerlei Gestalten und Varianten, von denen nicht alle genau die Ansichten Luthers wiedergaben. Blickle hat diese erste, unstandardisierte Phase der Reformation als „Gemeindeformation“ bezeichnet, um zu betonen, dass obrigkeitliche Lenkung in dieser Phase eine geringe Rolle spielte.⁸⁶ Sieht man sich die Kommunikationsprozesse an, in denen die Lehre verbreitet wurde, so könnte man von einer „selbstorganisierten“ oder „chaotischen“ Phase der Reformation sprechen, weil es standardisierte Kommunikationsmittel wie niederdeutsche oder andere volkssprachliche Lutherdrucke noch kaum oder gar nicht gab und auch die Verbreitung von Nachrichten und Schriften mehr vom Zufall persönlicher Kontakte als von festgelegten Wegen des Austausches abhing. Dabei wurde die Verbindung von Religion und Recht in Luthers religiöser Sprache in einem inneren Sinne offensichtlich auch da verstanden, wo man sich sein Deutsch erst übersetzen musste. Pommern, Livländer, Schweden und Dänen sahen Luthers Lehre in jeweils unterschiedlicher Weise als religiöse Leitlinie für das rechtliche und politische Leben an. Dabei verstanden sie Luther nicht als quasi-dogmatische Autorität. Sie konnten das auch gar nicht, weil seine Lehre sie nicht in standardisierter, festgelegter Form erreicht hatte, sondern mit der Variationsbreite mündlicher Mitteilung und unmittelbarer Aktionen. Nur in Polen wurde die Reformation offenbar nicht politisch verstanden und daher auch nicht in die politischen Debatten eingeführt, was wahrscheinlich für ihr Scheitern mitverantwortlich war. Aber alle Ostseeländer erlebten eine „chaotische“ Phase der Aufnahme reformatorischer Lehren, vielleicht mit Ausnahme Finnlands, wo die Reformation erst in ihrer standardisierten Form von Schweden her Aufnahme fand.

Wer die Lehre Luthers in dem genannten Sinn rechtlich und politisch verstanden hatte, versuchte, sie in die Kommunikationsstrukturen des Rechts und der Politik einzuführen und sie dort zum Thema zu machen, wenn es ihm möglich war. Die Thematisierung der Refor-

⁸⁶ Ebenda, S. 114.

mation in der Öffentlichkeit der Macht bildete die Voraussetzung dafür, dass ein reformatorisches Kirchenwesen politisch durchgesetzt werden konnte; oft war die Thematisierung schon ein Teil der Durchsetzungsstrategie. Um der Reformation ein Forum zu bieten, reichten die hergebrachten Kommunikationsformen aber offensichtlich nicht aus; neue Formen wurden erprobt, wenn auch nicht als Dauereinrichtung beibehalten: Bürgerausschüsse, öffentliche Disputationen als Entscheidungshilfe, das demonstrative Singen von Chorälen und vielleicht auch Spottliedern. Diese Kommunikationsformen erfüllten ihren Zweck offenbar besonders in der unsicheren Zeit vor der Entscheidung für oder gegen die Reformation – einer Entscheidung, die sich allerdings lange hinziehen konnte, wenn sie einen komplizierten Interessenausgleich erforderte. War die Entscheidung gefallen, wurden die Kommunikationsformen des Übergangs überflüssig und gerieten in Vergessenheit, die Bürgerausschüsse ebenso wie die Spottlieder, die man heute wieder mühsam aus den Bibliotheken zusammensuchen müsste.

Die Entscheidung für oder gegen die Reformation fiel grundsätzlich in politischen Kommunikationsprozessen. Damit war nicht notwendigerweise eine stärkere Standardisierung der Lehre verbunden, aber sie erwies sich als vorteilhaft. Die Reformatoren erkannten oft selbst, dass ihre Lehre, sollte sie sich allgemein durchsetzen, standardisiert vermittelt werden musste – deshalb schrieb Luther seinen Kleinen Katechismus. Der Aufbau eines reformatorischen Kirchenwesens und die Reglementierung und Standardisierung von Kult und Lebensformen jedoch galten als obrigkeitliche Aufgaben, so dass dabei die Obrigkeiten jeder Art mitwirken mussten. Für das Ostseegebiet kam die besondere Aufgabe hinzu, die Lehre in der nun standardisierten Form an Menschen und Völker weiterzugeben, die keine Schriftsprache verstanden. Mit dem Druck von Katechismen in estnischer, lettischer, preußischer oder finnischer Sprache ließ sich kein Geld verdienen; nur die Obrigkeiten verfügten über das Kapital, Übersetzung und Druck von Katechismen und Bibelteilen in eine womöglich „kleine“ Sprache zu finanzieren. Besonders im östlichen Ostseegebiet mit seinen vielen Sprachen und Sprachgruppen hätte die Reformation sich ohne obrigkeitliche Unterstützung von Katechismusübersetzungen nicht auf die Dörfer verbreiten können, in denen man weder Latein noch Hoch- oder Niederdeutsch verstand. In einige Dörfer wird selbst die Reformation als Nachricht erst dann gekommen sein, als der Kleine Katechismus in die Volkssprache übersetzt war und reformatorische Theologie in der Volkssprache gepredigt werden konnte. Die Überset-

zung machte allerdings umso mehr Mühe, je ferner die jeweilige Sprache dem Deutschen stand – und dem Lateinischen ohnehin. Die Fixierung der Reformation auf ihre anfänglichen „Hauptsprachen“ Latein und Deutsch bremste ihre Verbreitung besonders in den Gebieten, die beiden Sprachen oder sogar der Schriftkultur überhaupt fern standen, weil die Übersetzung so viel Zeit und Geld kostete. Aus vielen Gründen also mussten die Obrigkeiten nicht nur die Durchsetzung der Reformation, sondern auch ihre Verbreitung auf die Dörfer in die eigenen Hände nehmen. Das mag schließlich der Grund dafür sein, dass die Samen, die sich im 16. Jahrhundert noch dem staatlichen Zugriff überhaupt zu entziehen suchten, auch von den religiösen Veränderungen der Reformation nichts mitbekamen und eine Bibel- oder Katechismusübersetzung für sie anscheinend nicht einmal erwogen wurde.

Altprussische, litauische und lettische Übersetzung von Luthers Enchiridion im Spiegel der großen Reformationsbewegung. Eine sprachpolitische Studie¹

von Joanna Ostaszewska-Nowicka

„Die Wittembergisch nachtigall Die man yetz hörtt überall“
Hans Sachs, 1523

1. Der Einfluss der Reformation auf das ethnisch baltische Gebiet und seine Folgen für die ersten baltisch abgefassten Schriften

1.1. Einführung

Mit dem berühmten Thesenanschlag Luthers im Jahre 1517 begann wohl für ganz Europa eine neue, bedeutungsvolle Ära. Die große Reformationsbewegung, zusammen mit ihren politischen, konfessionellen (Europa catholica und Europa reformata), ökonomischen, kulturellen und schließlich auch sprachlichen Folgen, beeinflusste und veränderte nicht nur das deutschsprachige Territorium, sondern auch das Baltikum stark. Die Reform der Kirche sowie die direkt mit ihr verbundene mündliche (Predigtzyklen) und schriftliche Tätigkeit des Reformators führte in Deutschland zur sukzessiven Formierung der überdialektalen gemeinsamen deutschen Schriftsprache, die als Basis zur Entwicklung der allgemein gesprochenen literarischen Sprache diente.² Auf dem baltischen Territorium war die wichtigste Folge der Reformation die Entstehung der ersten in baltischen Sprachen abgefassten Schriften. Zusammen mit den ersten religiösen lutherischen Texten der Litauisch, Lettisch und Prussisch schreibenden deutschen Autoren beginnt hier der Prozess der Formierung der gemeinsamen

¹ Herrn Prof. Dr. Heinz Vater bin ich für das Korrekturlesen dieses Textes zu tiefem Dank verpflichtet.

² Vgl. J. Schildt, Martin Luthers deutsches Sprachschaffen. Seine Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache, in: „Luthers Sprachschaffen. Gesellschaftliche Grundlagen. Geschichtliche Wirkungen“. Referate der internationalen sprachwissenschaftlichen Konferenz – Eisenach 21.–25. März 1983, hrsg. v. Joachim Schildt. Berlin 1984 (Linguistische Studien der Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Sprachwissenschaft), S. 30-58.

baltischen Sprachen, der erst am Anfang des 20. Jahrhunderts mit der endgültigen Kodifikation der Sprachnorm endete (eine Ausnahme ist hier die altpreuussische Sprache, die etwa im 17. Jahrhundert ausstarb).³

Die Anfänge des prussischen, litauischen und lettischen Buches sind mit der Reformation in Deutschland und mit der Blüte der deutschsprachigen protestantischen Drucke im 16. Jahrhundert direkt verbunden. Das gedruckte neue Wort eroberte in sehr kurzer Zeit auch einen so entfernten deutschsprachigen Kulturraum wie Preußen. Die deutschsprachige kommunikative Gemeinschaft, die sich in Preußen in Folge der Besiedlungswelle durch den Deutschen Orden formierte, wurde im 16. Jahrhundert zum erstrangigen und wichtigsten Empfänger der protestantischen Schriften. Diese deutsche koloniale Bevölkerung stellte in Preußen die feste kulturelle und sprachliche Basis dar, auf der sich ab dem 16. Jahrhundert auch die Reformation entwickeln konnte. Nach deutschem Beispiel entstand hier die Schriftlichkeit in den lokalen Volkssprachen.⁴

1.2. Die sprachliche Situation der baltischen Gebiete vor und in der Lutherzeit

Die sprachliche Situation in den ethnisch baltischen Gebieten im 16. Jahrhundert kann man wohl am besten mit dem Terminus „Mehrsprachigkeit“ bezeichnen. Man darf nicht vergessen, dass es hier bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts keine offiziellen Sprachnormen gab. Die Sprache der Kanzleien, der Kirchen und der Verwaltung war zunächst Latein, dann Deutsch. Die ersten baltischen Übersetzer und Schriftsteller waren zwei- oder dreisprachig.

- a) In Preußen, wo vor und während der deutschen Kolonisation des 13. Jahrhunderts prussisch-, litauisch- und polnischsprachige Bevölkerungsgruppen gewohnt hatten, entstand im 16. Jahrhundert eine ungewöhnliche Mischsprache⁵ im täglichen Sprachgebrauch.

³ Formierung und Kodifikation der offiziellen literarischen deutschen Sprachnorm im 19. Jahrhundert durch Theodor Siebs.

⁴ 1999 gab die Nationalbibliothek Lettlands den Gesamtkatalog „Die ältesten Drucke in lettischer Sprache 1525–1855“ heraus. Zu den litauischen Drucken der Reformationszeit: Z. Zinkevičius, *Lietuvių kalbos istorija* (Geschichte der litauischen Sprache). 6 Bde., Vilnius 1984–1995. Der Text des altpreuussischen „Enchiridions“ ist in der Gruppe der bilingualen deutsch-preussischen Sprachdenkmäler der einzige protestantisch geprägte Text.

⁵ Vgl. W. Mitzka, *Ostpreußisches Niederdeutsch nördlich vom Ermland*, in: *Deutsche Dialektographie*, hrsg. v. F. Wrede. Marburg 1920, S. 107–294.

So wurde hier Altprussisch, Litauisch und Lettisch gesprochen. In der Verwaltung benutzte man Deutsch, in der Konfessionsausübung vorrangig Latein, dann Deutsch, Litauisch und Polnisch. Nach der Säkularisation des Deutschen Ordens im Jahre 1525 entstand im protestantischen Preußen unter der Herrschaft Herzog Albrechts von Hohenzollern (1490–1568) ein konfessionell und kulturell tolerantes Klima. An der Universität zu Königsberg (Albertina) studierten damals alle wichtigen künftigen Schriftsteller und Dichter aus Litauen und Preußen. Aus der Königsberger Druckgesellschaft⁶ stammten die wichtigsten baltischen Sprachdenkmäler der Zeit.

Eine rasche Entwicklung protestantischer Ideen, die Gründung einer Universität und zahlreicher protestantischer akademischer Gymnasien (in Thorn, Danzig und Breslau) war dank des Rücktritts Albrechts vom Hochmeisteramt des Deutschen Ordens und dank der Säkularisierung des Deutschordensstaates möglich. Albrecht wurde nicht nur zum Herzog des weltlichen preußischen Staates, sondern auch zum obersten Leiter der preußischen protestantischen Kirche und zum spiritus movens der konfessionellen und kulturellen Blüte seines Landes. Ihm wurde die Verwaltung der preußischen Kirche direkt unterstellt; die Verbreitung der protestantischen Ideen gehörte zu den wichtigsten Richtlinien seiner Innenpolitik. „Im Jahre 1554 hat Herzog Albrecht durch Joh. Daubmann in Königsberg unter dem Titel ‚Catechismus oder kinderpredigt‘ eine in seiner Heimat, in Nürnberg, verfasste homiletische Kinderlehre drucken lassen.“⁷ 1561 wurde auch die prussische Übersetzung des Enchiridions angefertigt und in derselben Druckerei Daubmanns veröffentlicht. Die Zahl der protestantischen Drucke stieg in Preußen sprunghaft an.

Zumindest bis Anfang des 17. Jahrhunderts lässt sich die Motivation der Übersetzer und Pastoren, sich mit fremden Sprachen zu beschäftigen, sowohl im Gegensatz von Katholizismus und Reformation als auch in den partikularen Bemühungen um die Verbrei-

⁶ Alexander Auzgedeck (1549–1556), Johann Daubmann (1554–1573/5), Christoph Hoffmann (1575), Hans Lufft (1549–1553), Georg Osterberger (1575–1602), Hans Weinreich (1524–553) u.a.

⁷ A. Bezenberger, Studien über die Sprache des preußischen Enchiridions, in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen 41 (1907), S. 69.

tung des jeweiligen Einflusses finden. Im Kampf um jede neue Seele waren alle Mittel recht.⁸

- b) Das ethnisch litauische Gebiet Žemaitija und Aukštaitija bildete seit Jogailas Herrschaft (poln. Jagiełło, 14. Jahrhundert) eine Union mit Polen und entwickelte sich deshalb nach dem polnischen Modell. Die Sprache der Verwaltung und der Kanzlei war Ostslawisch und Latein, dann auch Polnisch. Litauisch (auch in den Hauptdialekten: Nieder- und Hochlitauisch) wurde überwiegend von den Bauern auf dem Lande gesprochen (der litauische Adel hatte sich ziemlich schnell polonisiert). In der Reformationszeit waren die Schriftsteller der lutherisch geprägten Gesellschaft Litauens – Martynas Mažvydas (1520–1563), Daniel Klein (1609–1666), Jonas Bretkūnas (1536–1602), Simonas Vaišnoras (1546–1600) u.a. – wegen der Verfolgungen in Litauen mit dem freien Preußen sehr stark verbunden. Überzeugte protestantische Aktivisten waren schriftstellerisch und geistig in Preußen tätig, weil das ethnische Litauen von der Gegenreformation und jesuitischer Schulung bestimmt war. Abraham Kulvietis beispielsweise, der 1539 in Wilna eine protestantische Hochschule gegründet hatte, musste das Land verlassen. Daraufhin wurde er zur Professur an die Albertina gerufen. Dank dem Jesuiten A. Possevino wurde 1585 in Wilna die lettische Übersetzung des katholischen Katechismus von P. Canisius, „I sige pamacišen“ in einer Auflage von 1002 Exemplaren gedruckt und im litauisch-polnischen Preußen verbreitet.⁹ Jan Mączyński (etwa 1520–1587), der polnische Autor des lateinisch-polnischen Lexikons aus dem Jahre 1564 („Lexicon latino-polonicum ex optimis latinae linguae scriptoribus concinnatum“), der etwa 1565 in der Kanzlei des größten Protektors des litauischen Protestantismus in Wilna, Mikołaj Radziwiłł Czarny, diente, gab sein für die protestantische Schulung verfasstes Werk in Daubmanns Königsberger Druckerei und nicht in Krakau heraus.

⁸ Vgl. die Klage des Herzogs, dass „bei seinen Zeiten schier keine Seelsorger zu bekommen gewesen, die in undeutscher preussischer Sprachen dienen können“. M. Töppen, *Geschichte Masurens*. Aalen 1979 (Neudruck der Ausgabe Danzig 1870), S. 223.

⁹ Vgl. I. Kleķere, *Grundzüge der Entwicklung des lettischen Buches bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: *World Library and Information Congress: 69th IFLA General Conference and Council 1-9 August 2003*. Berlin 2003, S. 2.

- c) In den ethnisch lettischen Territorien sprach man die lettischen Dialekte und Deutsch.¹⁰ Lettland befand sich von Anfang an unter starkem Einfluss der Reformation und deshalb auch unter dem Einfluss der geschriebenen und gesprochenen deutschen Sprache.¹¹ „Drei Wittenberger Kleinwerke von Martin Luther wurden (sogar) 1523–1525 speziell für Anhänger in Livland geschrieben. Im Zusammenhang mit der Reformation steht auch die Entwicklung des Gottesdienstes in lettischer Sprache.“¹² Später, in den Jahren 1570–1590, war Lettland ein wichtiges Betätigungsfeld von Reformation und Gegenreformation. Schon die ersten deutschen und lettischen Prediger predigten hier in den lokalen Mundarten. „Es ist daher nicht überraschend zu erfahren, dass das erste lettische Buch ein Versuch zur Übersetzung der lutherischen Messe war (leider steht uns heute kein Exemplar dieser nur aus historischen Quellen bekannten Ausgabe mehr zur Verfügung).“¹³ Zu den wichtigsten lettischen Autoren, die mit dem protestantischen Glauben verbunden waren, gehörten G. Reimers († 1607), K. Firekers (1615–1684/85), E. Glīks (1652–1705) u.a.

2. Drei Übersetzungen von Luthers „Enchiridion“

2.1. Preußen – prussisch

„ENCHIRIDION. Der Kleine Catechismus Doctor Martin Luthers/ Teutsch vnd Preussisch. Gedruckt zu Königsberg in Preußen durch Johann Daubmann. M. D. LXI“¹⁴ wurde, wie die zwei ersten prussischen Katechismen aus dem Jahre 1545, auf Befehl von Herzog Albrecht vorbereitet. Diese Information findet man im Text des Kate-

¹⁰ Lettgallen, das seit dem Friedensvertrag von Altmark (1629) zum katholischen Polen gehörte, wurde stark durch die slawischen Sprachen beeinflusst. Zu den sprachlichen Folgen dieser Zugehörigkeit: Joanna Ostaszewska, Tomasz Wicherkiewicz, Žemaitisch und Latgalisch als europäische Regionalsprachen, in: *Munera Linguistica et Philologica Michaeli Hasiuk dedicata*. Poznań 2001, S. 182–187 (das Latgalische).

¹¹ Die lettische Sprache hat sich nach dem deutschen Sprachmodell entwickelt; deshalb ist sie im Vergleich zu anderen baltischen Sprachen die modernste.

¹² Kleķere, Grundzüge (wie Anm. 9), S. 2. – Dasselbe gilt auch für Litauen und Preußen.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Titel nach der Edition von V. Mažulis, *Prūsų kalbos paminklai* (Die altprussischen Sprachdenkmäler). Bd. 1, Vilnius 1966; Bd. 2, Vilnius 1981; hier Bd. 1.

chismus schon in der ersten Vorrede des Herzogs vom 4. März (Marti) 1561: „Von Gottes genaden Wir Albrecht der Elter Marggraff zu Brandenburg/ in Preußen/ zu Stettin/ in Pomern (...) Entbieten Euch vn~terthanen/ wes standes jr feith/ vnd allen andern/ vnfern gnädigen Gruß vnd gewogen willen.“ Danach folgen die zweite Titelseite, eine Vorrede des Übersetzers Abel Will, Pfarrer zu Pobeten (heutzutage Romanovo im Kreis Kaliningrad) und eigentlich seine Zueignung an den Herzog und – nach lutherischem Beispiel – die fünf Hauptstücke seines Kleinen Katechismus mit den lutherischen Erklärungen: die Beichte, der Morgen- und Abendsegen, das Benedicite und Gratias, das Tauf- und Frauformular,¹⁵ alle in der deutschen und in der prussischen Version.

Abel Will sprach, obwohl er in Preußen tätig war (aus seiner Titelseite: „vor die Pfahrer auff dem Lande/ die Einfeltigen daraus zu vnterweisen/ vnd die Jugend darinn zu üben/ damit sie erlernen mögen/ was jhnen nützlich ist zu jhrer Seligkeyt“), kaum oder nur wenig Altprussisch.¹⁶ Seine Übersetzung fertigte er also mit Hilfe eines einheimischen prussischen Leibeigenen, Paul Megott, an.¹⁷ Sicher ist, dass er von den beiden bilingualen deutsch-prussischen Katechismen aus dem Jahre 1545 überhaupt nichts wusste (aus seiner Vorrede: „sintemal sie [Prussen also] jetzund hören vnd erfahren, wie jhr angeborne sprachen jetz auch inn Druck verfertiget, vnd jhnen gnediglich fürgetragen mag werden, welchs doch vormals nicht also vnter jhnen er=hört worden ist“).

Will und sein Assistent übersetzten den Text Wort für Wort.¹⁸ Für seine Arbeit bekam Will im selben Jahr „aus der herzoglichen Hofkammer (...) 10 Taler“.¹⁹ Als Übersetzungsgrundlage diente ihm der Text des lutherischen Katechismus aus dem Jahre 1543 in seiner osian-

¹⁵ Dieses und weitere Zitate nach ebenda, Bd. 1.

¹⁶ Nach Wills Brief an Johannes Funck vom 26. Juli 1554. Vgl. R. Trautmann, Die alt-preussischen Sprachdenkmäler. Einleitung. Texte. Grammatik. Wörterbuch. Göttingen 1910, S. XXX.

¹⁷ Megotts Bitte um den Dienst ist erhalten geblieben. Vgl. E. Weise, Die alten Preussen. Elbing 1934.

¹⁸ Inoue nennt diese Methode – nach dem Beispiel der japanisch-chinesischen Übersetzungsmethode – „Kun-Doku“; vgl. T. Inoue, K woprosu o jazykie perjewoda prusskogo Enchiridiona (Zur Frage nach der Sprache der Übersetzung des alt-prussischen Enchiridions), in: Colloquium Pruthenicum Secundum, hrsg. v. Wojciech Smoczyński u. Axel Holvoet. Kraków 1998, S. 81-89.

¹⁹ Trautmann, Sprachdenkmäler (wie Anm. 16), S. XXVII.

drischen Version, wobei die Texte des Tauf- und Frauformulars aus der Preußischen Agenda 1554 stammten.²⁰

Die osiandrischen Elemente im Text des Katechismus waren mit seiner persönlichen konfessionellen Neigung verbunden. Für die Zugehörigkeit zur osiandrischen Sekte wurde der Übersetzer des preußischen Enchiridions verhaftet und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Er starb vermutlich in einem preußischen Heim für Obdachlose.²¹

2.2. Preußen – litauisch

„ENCHIRIDION: Catechismas mašas dael pašpalitu Plebonu ir Koznadiju Wokifchku liešuwiau para=šchits per Daktara Mar=tina Luthera. O išch Wokifchka liešuwia ant Lietuwilka pilnai ir wiernai pergulditas per Baltramieju Willentha Plebana Karaliauczuie ant Scheindama. Išchpauftas karalauczui per Jurgi Osterber=gera Metu Diewa M.D.L.XXIX.“²² Diese litauische Übersetzung des Kleinen Katechismus Luthers, deren Autor Baltramiejus Vilentas (Willent) uns sehr gut bekannt ist, wurde in Königsberg im Jahre 1579 zusammen mit seinen eigenen Übersetzungen der „Evangelien und Episteln“ in einem Band veröffentlicht.

Willent wurde im Jahre 1525 in Žemaitija (Samogitia) in Litauen geboren († 1587). Nach theologischen Studien an der Albertina in Königsberg hatte er für viele Jahre das dortige litauische Pfarramt

²⁰ Vgl. Bezenberger, Studien (wie Anm. 7), S. 74; P. Vanags, Peculiarities of the Prussian and Latvian catechism of the 16th century: Similarities and differences, in: Colloquium Pruthenicum Secundum (wie Anm. 18), S. 188.

²¹ „Am 18. Mai visitierte der samländische Bischof Joachim Mörlin das Kirchspiel Pobethen. Die Zensur, welche Pastor loci, ‚Herr Abel Will‘, bei dieser Gelegenheit erhielt, war recht böse. Der Visitationsabschied sagt: ‚Wiewol nun dieser Pfaher, wie offenbahr, in dem gotteslesterlichenn Ihrthumb der Osiandrischen Lehre gesteckett, auch fast unordentlich, ergerlich Lebenn gefuhrett, dadurch er leyder, mit seiner Lehre und Lebenn, viel Leuthe geergert: Weyl ehr aber den Irrthumb auff der cantzel offentlich widerrufen, daneben solcher lehr, auch seines bösen Lebens halb hertzlich leyd getragen unnd den Herrenn Bischoff in Gegenwert der Beywehsendenn umb Verzeihung mit weinenden Augen gebeten, auch sein Leben hinforder zu bessern zugesagett – So hat der Herr Bischoff ihm christlich verziehen, ihnen auff new zum Pfarramt verordent, auch ernstlich seiner Geluebnuß und Zusage trewlichen nachzufolgen ermahnet“. „Abel Will war 1554, und ist des Osiandrismus wegen (...) in das Gefängniß gekommen, auf Caution der Gemeine aber wieder losgelassen worden (...) 1575 ward er wegen Blindheit auf Lebenslang in das Gr. Hospital in Königsberg zum Unterhalt gegeben“. Bezenberger, Studien (wie Anm. 7), S. 5 f.

²² Titel nach der von Sengstock besorgten 2. Ausgabe des Denkmals aus dem Jahre 1612, vgl. A. Bezenberger, Litauische und lettische Drucke des 16. Jahrhunderts. Bd. 4, Göttingen 1874–1884, S. I.

(1550) inne, wo er als einer der ersten Prediger in Preußen Litauisch predigte. In der litauischen Historiografie wird er als Cousin und realer Fortsetzer der schriftstellerischen Tätigkeit von Martynas Mažvydas (Mosvidius, Mosvid), Autor des ersten, Litauisch und teilweise auch Niederlitauisch²³ geschriebenen protestantischen Buches aus dem Jahre 1547 „Catechismusa prasty szadey“ („Die einfachen Worte des Katechismus“) bezeichnet. Nach Mažvydas' Tod im Jahre 1563 veröffentlichte Willent seine „Christlichen Lieder“ („Giesmės krikščioniškos“) zusammen mit seinen eigenen Liedern in zwei Ausgaben aus den Jahren 1566 und 1570 in Königsberg.

Obwohl Willent sicher aus Litauen stammte („in eo totus fui ut Ecclesia [...] in mea gente [...] adolesceret, constitueretur, et verbum dei patria lingua longe lateque propagaretur“),²⁴ war er wie viele frühere, auch zeitgenössische, protestantische litauische Aktivisten (Abraham Kulvietis, Mažvydas u.a.) schriftstellerisch und geistig mit Preußen verbunden. Wegen seiner Aktivitäten wäre er wohl auch in Litauen verfolgt worden. Die Studien in Königsberg, das damals sowohl von humanistischen als auch protestantischen Ideen geprägt war, übten einen starken Einfluss auf ihn aus. Den Text des „Enchiridions“ übersetzte er nicht nur aus einem inneren Bedürfnis heraus, sondern auch für den praktischen Gebrauch in seinem Pfarramt. Sein Nachfolger in Preußen war Jonas Bretkūnas (Johannes Bretke, lat. Johannes Bretkuius), der Autor der ersten Bibelübersetzung in die litauische Sprache („BIBLIA tatai efi Wifas Schwentas Račhtas, Lietuwifchkai pergūlditas“, 1579–1590) und Pastor zu Labiau, der auf Litauisch ohne „Tolken“ predigte.

Als Übersetzungsgrundlage diente ihm der Kleine Katechismus Luthers. In dem Text findet man im Vergleich zur prussischen Version einige Abweichungen des Übersetzers: Am Anfang befindet sich die ursprüngliche Vorrede Luthers in ihrer litauischen Version, und am Ende der Rest eines Liedes. Der parallele deutsche Text fehlt jedoch. Die Sprache der Übersetzung bezeichnet man als Hochlitauisch mit zahlreichen niederlitauischen Elementen – besonders was den Wortschatz angeht. Da der Übersetzer ein *native speaker* war, erscheint der Stil des litauischen Textes mit vielen literarischen und blumigen Formulierungen ausgeschmückt.

²³ Aus seiner Vorrede: „Knygelės pačios bylo lietuvinkump ir žemaičiump“ (Die Bücher selbst reden Litauisch und Žemaitisch). Vgl. M. Mažvydas, *Katekizmas ir kiti raštai* (Katechismus und andere Schriften). Vilnius 1993.

²⁴ Bezenberger, Drucke (wie Anm. 22), S. III.

2.3. Preußen – lettisch

„ENCHIRIDION: Der kleine Catechismus: Oder Christliche zucht fuer die gemeinen Pfahrer vnd Prediger auch Hausueter etc. Durch D. M. Luther. Nun aber aus dem Deutschen ins vndeudsche gebracht/ vnd von wort zu wort/ wie es von D. M. Luthero gesetzt gefallet werden (...) Gedruckt zu Königsperg bey Georg Osterbergern. Anno. M. D. LXXXVI“²⁵ wurde im Jahre 1586 in einer deutsch-lettischen Version veröffentlicht. Obwohl wir den Namen des Übersetzers kennen – Johannes Rivus (lett. Jānis Rīvus) –, verfügen wir über fast keine Informationen zu seiner Person. Die Motivation und der Verwendungszweck der Vorbereitung dieser Arbeit lassen sich nur vermuten und stehen in einer möglichen Verbindung zu den zwei frühesten Katechismen und die allgemeine historische Situation Lettlands im 16. Jahrhundert. Als Grundlage der Übersetzung diente der Kleine Katechismus Luthers aus dem Jahre 1530 in seiner niederdeutschen Version.²⁶ Die lettische Version – aus dem deutschen Text blieb nur der Titel erhalten – wurde in „Latviešu-tamnieku“²⁷-Mundart geschrieben. Es ist also gut möglich, dass Rivus aus dem nordwestlichen Territorium Lettlands stammte.²⁸

Dieses Sprachdenkmal, wie auch das ganze Korpus der altlettischen und deutsch-lettischen Schriften, ist nur teilweise wissenschaftlich bearbeitet und beschrieben. Im Gegensatz zum litauischen und prussischen Katechismus wurde der lettische „Enchiridion“ durch die lutherische Kirche akzeptiert: „before publishing in 1586, it was revised by a commission of four pastors from Courtland. Consequently, the Latvian catechism was approved in the church, revised and probably corrected before publishing, which led to deviation from the first translation“.²⁹

Die lettische Übersetzung und Edition des „Enchiridions“ stand in sehr engem Zusammenhang mit der damaligen Konkurrenz beider Konfessionen. Im Jahre 1588 wurde in Riga die erste Druckerei ge-

²⁵ Titel nach P.U. Dini, Baltų kalbos. Lyginamoji istorija (Baltische Sprachen. Eine vergleichende Geschichte). Vilnius 2000, S. 412.

²⁶ Vgl. Vanags, Peculiarities (wie Anm. 20), S. 189.

²⁷ Die nordwestliche lettische Mundart aus der Gruppe der so genannten livischen Dialekte.

²⁸ Vanags vermutet das Gegenteil: Rivus selbst war kein lettischer Muttersprachler, sondern deutscher Priester, der in Riga tätig war. Vgl. Vanags, Peculiarities (wie Anm. 20), S. 189.

²⁹ Ebenda, S. 190.

gründet. Der erste Buchdrucker Mollyn brachte während seiner langjährigen, vom Rigischen Rat reglementierten Tätigkeit über 180 lettische und deutsche Drucksachen heraus. Lettische Drucke stellten aber damals noch die Ausnahme dar.

Die zweite Ausgabe des lettischen „Enchiridions“ stammt aus dem Jahre 1615. Sie erschien mit einem Einschub von zusätzlichen acht Seiten unter dem Titel: „ENCHIRIDION. Der Kleine Catechismus: Oder Christliche Zucht für die gemeinen Pfahrrern vnd Pre=diger auch Hausuäter durch D. Martin Luther. Nun aber aus dem Teudtschen in die Liefpländische Pawrsprach ge=bracht/ vnd von Wort zu Wort/ wie von D. M. L. geletzet/ gefallen worden. Cum Grat. Priv. Serntiß. Reg. Polon. Johan. Am. 1. das Gesetz ist durch Mofen gegeben/ Die Gnade vnd warheit ist durch JEsu Christum worden. Gedruckt zu Riga in Lieflland bey Nicolaus Mollin“.

3. Fazit

Die Bedeutung von Luthers Sprachschaffen für den Prozess der Formierung der überdialektalen deutschen literarischen Schriftnorm nach dem 16. Jahrhundert scheint unumstritten zu sein.³⁰ Die Reformationsbewegung und ihre ideologischen und konfessionellen Grundlagen, die sich in zahlreichen deutsch abgefassten Schriften widerspiegelten, beeinflusste nicht nur das Territorium Deutschlands, sondern auch die anderen Länder stark. Im nordöstlichen Teil Europas, den die baltischen Völker bewohnten, war der Einfluss der lutherischen Schriften besonders groß (in Polen und Litauen hatte man ziemlich schnell die Gegenreformation mit ihrer wichtigsten Waffe, der jesuitischen Schulung, durchgeführt). Die aus Deutschland kommende Reformationsbewegung verbreitete sich zusammen mit den ersten deutschen, später auch mit Predigern anderer Herkunft. Der Verbreitung der lutherischen Lehre dienten nicht nur Predigtzyklen in den Volkssprachen, die man dem Latein in der Kirche gegenüberstell-

³⁰ Vgl. V. Moser, *Historisch-grammatische Einführung in die frühneuhochdeutschen Schriftdialekte*. Halle a.d.S. 1909; ders., *Frühneuhochdeutsche Grammatik*. I. Band: Lautlehre. Heidelberg 1929–1931; A. Schirokauer, *Frühneuhochdeutsch*, in: *Deutsche Philologie im Aufriss*. Bd. 1, 2. überarb. Aufl., Berlin/Bielefeld 1957, S. 855–929; C. Franke, *Grundzüge der Schriftsprache Luthers*. Bd. 3, 2. Aufl., Halle a.d.S. 1913–1922, § 20; Schildt, *Sprachschaffen* (wie Anm. 2); W. Schmidt, *Geschichte der deutschen Sprache*. Mit Texten und Übersetzungshilfen. 4. Abschnitt. Leipzig 1964, u.a.

te, sondern auch die ersten, in den lokalen Sprachen angefertigten Texte – unter ihnen die litauische, lettische und altprussische Übersetzung des Kleinen Katechismus. Zusammen mit den ersten Büchern, die in den Volkssprachen geschrieben wurden und deren Zahl seit dem 16. Jahrhundert rasch anstieg, formierte sich bei den Litauern und Letten ein allgemeines Nationalbewusstsein, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle im Kampf gegen die russische Unterdrückung spielen sollte. Königsberg, wo im 16. Jahrhundert zahlreiche Druckereien gegründet worden waren, bildete im 19. und 20. Jahrhundert das Zentrum der radikal antirussischen Geheimopposition der gelehrten litauischen und lettischen Gesellschaft. In der Zeit der brutalen Verfolgungen und des Druckverbotes hatte man in Preußen und besonders in Königsberg zahlreiche litauisch und lettisch verfasste Bücher gedruckt. Diese Bücher schmuggelte man über die ostpreußische Grenze nach Litauen und Lettland. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich der bemerkenswerte Beruf des „Knygnešys“ („Buchträgers“). Zahlreiche Buchträger, die sich bemühten, die neu gedruckten Bücher auf ihrem eigenen Rücken illegal über die Grenze zu transportieren, verloren ihr Leben. Diesen Menschen wurde in Litauen ein Denkmal gewidmet.

IV. TEXTPROBEN

4.1. Prussisch

Vater unser (Deutsch):

Vater vnser der du bist im Himel. Geheyliget werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe/ wie im Himmel/ also auch auff Erden. Vnser teglich Brodt gib vns heute. Vnnd verlasse vns vnser schulde/ Als wir verlassen vnfern Schuldigern. Vnd füre vns nicht in verführung. Sondern erlö³¹fe vns von dem übel. AMEN.

Vater unser (Prussisch):

Stas Tāwa Noū=son

Tāwa noūfon kas tu effei Endangon. Swintints wīrft twais Emnes. Perēit twais Rijks. Twais Quaits Audāfin/ kāgi Endan=gon tijt dēgi

³¹ Wegen des Fehlens des graphemischen Zeichens o mit oberem e benutze ich in diesem Text das Zeichen ó oder œ.

nofemien. Noufon deinennin geitien dais noū=mans (chan deinan. Bhe etwerpeis noūmans noufons āu=fchautins/ kaimes etwērpimai noufons au=fchautenikamans. Bhe ni weddeis mans emperbandāfnan. Schlāit ifrankeis mans esse wiffan wargan. AMEN.

4.2. Litauisch

Vater unser

Malda Poniszkka

Tiewe mufu kuris effi Dangui. Schwenskifi wardas tawa. Ateik Karalista tawa. Buk walia tawa kaip Dangui// taip ir Szeme. Dūna mufu wiffu dienu// dūdi mu-mus schę diena. Ir atleid mumus mufu kaltes kaip ir mes atleidzem mufu kaltiemus. Ir newed mus ing pagundima. Bet gelb mus nūg pikta. Amen.

4.3. Lettisch

Das gebet oder vater unser

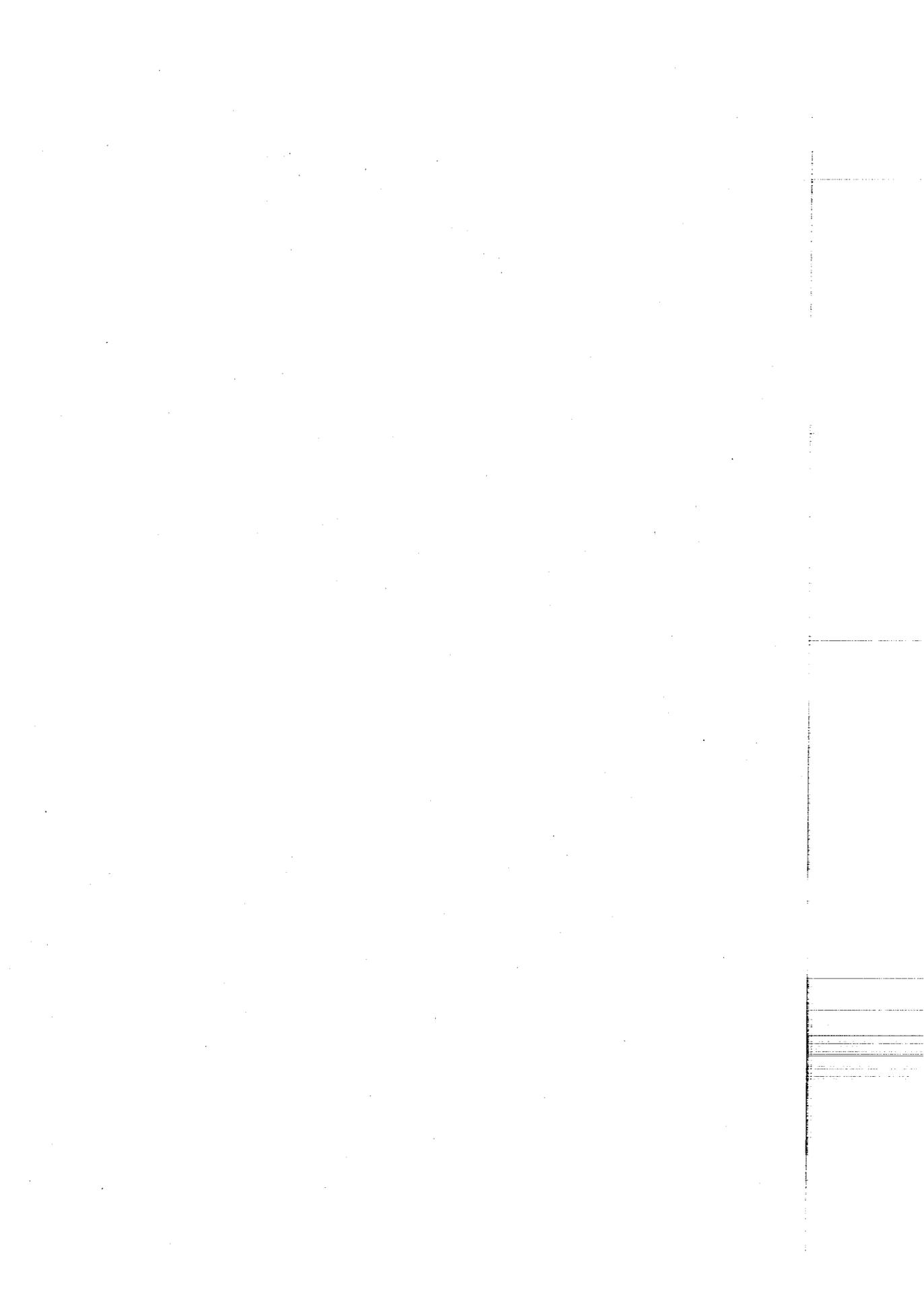
Ta sweete luuckſchenne

Muūſe thews exkan tho debbes, ſweetyttz thope tows waerdtcz, Enakas mums touwe walſtibe, tows praetcz noteke, ka exkan debbes, tha ardiczaan wuerſon ſemmes, muūſe deniſke mayſe dode mums ſchoden, vnde pammet mums muūſe parade, ka mehs pammettam muſims paradenekims, vnde nhe wedde mums exkan kaerdenaſchenne, beth atpeltymus no to loune, aeſto thouwa gir ta walſtibe vnde tas ſpeeks vnd tas goodtzc tur muſſige. Amen.

4. Weiterführende Literatur

- F. Bechtel, B. Willent's litauische Übersetzung des Luther's Enchiridions und der Episteln und Evangelien, nebst den Varianten der von L. Sengstock besorgten Ausgabe dieser Schriften. Göttingen 1882
- E. Berneker, Die preussische Sprache. Texte. Grammatik. Etymologisches Wörterbuch. Strassburg 1896; Neudr. Frankfurt a.M. 1990
- J. Endzelins, Prūsų rakstu grafika (Die Orthografie der altpreussischen Schriften). Rīga 1935 (Filologu Biedrības Raksti. 15), S. 86-103

- J. Endzelīns, Senprūšu valoda. Ievads, gramatika un leksika (Die altprussische Sprache. Einleitung, Grammatik und Lexik). Rīga 1943
- J. Endzelīns, Darbu izlase (Ausgewählte Werke). Bd. 1-4, Rīga 1971-1982
- G. Ford, The Old Lithuanian Catechism of B. Vilentas (1579). A Phonological, Morphological and Syntactical Investigation. The Hague/Paris 1970
- G. H.F. Nesselmann, Die Sprache der alten Preußen an ihren Überresten erläutert. Berlin 1845
- J. Palionis, Lietuvių literatūrinės kalbos istorija (Geschichte der litauischen literarischen Sprache). Vilnius 1979
- P. Vanags, 16. gadsimta latviešu tekstu avoti (Die Quellen der lettischen Texte des 16. Jahrhunderts). Rīga 1994 (Baltu Filoloģija. Zinātniski informatīvi ziņojumi. Latvijas Universitāte, Rīga. 4), S. 27-49
- P. Vanags, 1568. gada latviešu katehisma teksta izcelsme (Die Textgenese des lettischen Katechismus aus dem Jahre 1568). Rīga 1995 (Baltu Filoloģija. Zinātniski informatīvi ziņojumi. Latvijas Universitāte, Rīga. 5), S. 52-62



Wittenberg – Bugenhagen – Denmark

by Louise Lillie

Introduction

Over a period of just under two years, from 1537 to 1539, the Wittenberg theologian Johannes Bugenhagen stayed in Denmark, summoned by the Danish king, Christian III (1503–1559). Four things in particular occupied him during his stay: the completion of the Danish Church Ordinance, the coronation of Christian III, the instalment of the country's new superintendents (bishops), and the reestablishment of the University of Copenhagen. As it is one of the best researched as well as one of the most published periods in Danish Reformation history, the work by Bugenhagen is equally well described and analyzed in so far as the written sources permit. However, only few scholars seem to have been wondering as to why Christian III wanted to summon Bugenhagen at all. This question shall be the subject of the following account.

Looking back it is evident, as it must have been for his contemporaries, that Christian III would reform the Danish Church according to Lutheran theology after the civil war had been brought to an end. Even at an early stage of his life the indications were clear. Accompanied by Johan Rantzau, the young Christian travelled in Germany in 1521 and besides visiting Wittenberg he attended, in the company of his uncle, the Elector Joachim of Brandenburg, the Diet of Worms at which Luther, through his appearance and actions, won the young prince over to his cause.¹

Shortly before his marriage to Dorothea of Sachsen-Lauenburg in 1525, Christian received as maintenance the fiefs of Haderslev and Törning in Southern Jutland from his father, the Danish king Frederik I (1471–1533). In the very same year he began to interfere in the eccle-

¹ Martin Schwarz Lausten, *König und Kirche. Über das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zur Kirche bei Johann Bugenhagen und König Christian III. von Dänemark*, in: *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung*, ed. by Hans-Günter Leder. Berlin 1984, pp. 144–167, here p. 144; Ejvind Slottved, *Christian III*, in: *Dansk Biografisk Leksikon. Vol. III*, København 1979, pp. 297–302, here p. 297; H.V. Gregersen, *Reformationen i Sønderjylland (The Reformation in Southern Jutland)*. Aabenraa 1986 (Skrifter, udgivne af Historisk Samfund for Sønderjylland. 63), pp. 54 ff.

siastical affairs of his fiefs,² and through his personal instigation, a Reformation proper took place in the fiefs in 1528. At this time no one could be in any doubt as to Christian III's inclination towards Lutheranism.³

After the death of Frederik I in April 1533 the Danish Herredag (i.e. parliament) decided to postpone the election of a new king. This decision formed the prelude to the following years' civil war that ended with the surrender of Copenhagen and Christian III's entry into the city in July – August 1536.⁴ During the tense period that passed between the postponement of the election of a new king and the outbreak of the war in the spring of 1534, duke Christian consulted his German acquaintances and relatives, among whose were his brother in law, duke Albrecht of Prussia, and count Philipp of Hessen, whom he visited in Kassel in February 1534, as to how he could reform the Danish Church.⁵ Two years later, in the spring of 1536, just after the surrender of Malmö (April 6th) and with the besieged Copenhagen as the only city that still resisted the king's army, it seems as if Christian III's ideas as to how the Danish Church should be reformed had become more concrete. In a letter to Philipp of Hessen, dated April 16th, 1536, he asked the count to bring about that Luther, Melancthon or Johannes Bugenhagen could come to Denmark in order to assist in reforming the Church.⁶ The final result is well known: it was Johannes

² Gregersen, *Reformationen* (as note 1), pp. 63 ff.; Schwarz Lausten, *König* (as note 1), pp. 145 ff.

³ Gregersen, *Reformationen* (as note 1), pp. 118 ff.; Schwarz Lausten, *König* (as note 1), pp. 146 ff.

⁴ Concerning the civil war (known as *Grevens Fejde*), see C. Paludan-Müller, *Grevens Fejde*. Vol. I-II, København 1853/54; Reprint 1971; P.G. Lindhardt, *Skandinaviske Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Vol. 3, Lfg. M3, ed. by Bernd Moeller. Göttingen 1982, p. M238; O.P. Grell, *The Emergence of Two Cities. The Reformation in Malmö and Copenhagen*, in: *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*, ed. by Leif Grane and Kai Hørby. Göttingen 1980, pp. 128-145, here pp. 128 ff.

⁵ Schwarz Lausten, *König* (as note 1), p. 148 f.; Martin Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen 1537/39* (The Church Ordinance of 1537/39). København 1989, p. 12; Hans-Günter Leder, *Bugenhagens reformatorisches Wirken in Dänemark*, in: *Hans-Günter Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator*. Studien zur Biographie, ed. by Volker Gummelt. Frankfurt a.M. 2002, pp. 357-408, here p. 359.

⁶ The letter by Christian III to count Philipp of Hessen. Rigsarkivet, København, *Filmsamlingen*, D, nr. 18, Marburg I; Schwarz Lausten, *König* (as note 1), p. 149; Martin Schwarz Lausten, *Weltliche Obrigkeit und Kirche bei König Christian III. von Dänemark (1536-1559)*, in: *Dänische Reformation* (as note 4), pp. 102; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 13 f.

Bugenhagen who arrived in Denmark, where he stayed from July 5th, 1537 to mid-June 1539.⁷

Johannes Bugenhagen was born in Wollin in Pomerania in 1485. At the beginning of the 16th century he matriculated at the University of Greifswald and a few years later, probably without a degree, he proceeded to the town-school of Treptow. During his stay at Treptow he received Holy Orders and in 1521 he travelled to Wittenberg where he became a close friend and colleague of Luther. During the years 1527–1539 Bugenhagen was away from Wittenberg most of the time as he was engaged in the preparation and implementation of the church ordinances in North Germany (Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531 and Pomerania 1533) and later in Denmark.

Negotiating Bugenhagen's Mission in Denmark

The course of events during the period from the sending of the letter to Philipp of Hessen in the spring of 1536 to Bugenhagen's arrival in the summer of 1537 has been well documented and thoroughly researched. However, a few of the relevant events shall be mentioned once again.

The reply from the count to Christian III's letter has not been preserved, but it seems as if he had recommended the king to approach the Elector Johann Friedrich of Saxony directly. When Christian III finally wrote to the Elector towards the end of August 1536, the king had defeated and entered Copenhagen (August 6th) and imprisoned the bishops.⁸ The king was no longer as ambitious as before and, at this

⁷ The time of arrival is known from one of Bugenhagen's letters, dated Februar 4th, 1538, in: Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, ed. by Otte Vogt. Hildesheim 1966, p. 168. The time of departure can be deduced from a letter from Bugenhagen to Christian III, dated July 6th, 1539, in: *Ibid.*, p. 197; Leder, *Bughaghens Wirken* (as note 5), pp. 404 ff. Taking the letter by Christian III to Philipp of Hessen into consideration (see note 6) it has to be regarded as a bit of a coincidence that it was Bugenhagen who actually came to Denmark. It cannot be maintained, as Leder does, that Christian III's reason for bringing Bugenhagen to Denmark depended on a personal relationship established at the hearing of Melchior Hoffmann in Flensburg in 1539; *ibid.*, p. 359.

⁸ The letter from Christian III to the Elector is dated August 23rd, 1536; S.J.J. Müller, *Entdecktes Staatskabinet*. Bd. IV, Jena 1714, p. 318 f.; C.T. Engelstoft, *Kirke-Ordinantsens Historie. En Undersøgelse* (The History of the Church Ordinance. A Study). København 1860–1862 (Ny Kirkehistoriske Samlinger. II), pp. 1–110 and 369–442, here p. 23; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 13; Leder, *Bughaghens Wirken* (as note 5), p. 360; Johannes Bergsma, *Die Re-*

point, only requested to “borrow” Bugenhagen and if necessary also Melanchthon at a later stage. The Elector refused Christian III’s request claiming that he needed Bugenhagen in connection with the council that the pope had summoned to Mantua.⁹ Eight months later Christian III wrote once again to Johann Friedrich renewing his request to “borrow” Bugenhagen and this time the king was lucky: the Elector gave his permission.¹⁰

Several questions arise. First of all, why was it so important for Christian III to get Bugenhagen to Denmark that he pursued the matter even after having received a refusal in the first instance? Part of the answer appears in the letter of August 23rd, 1536 in which he writes that “at this time learned and able men who can make and establish a Christian arrangement in the realm are missing”.¹¹ At first sight the king’s allegation seems to be slightly odd. First of all because evangelical preachers had been at work in Denmark since 1525/26 and at least in 1530 had formed a group of no less than 20-30 persons.¹² This leads

form der Messeliturgie durch Johannes Bugenhagen (1485–1558). Hildesheim 1966, p. 116; Jenny Schnell, *Die Dänische Kirchenordnung von 1542 und der Einfluss von Wittenberg*. Breslau 1926, p. 14; Schwarz Lausten, König (as note 1), p. 150.

- ⁹ Other conditions may be taken into consideration as well. It has been mentioned that Christian III’s harsh treatment of the bishops gave rise to concern in Germany and that doubt about as to how well consolidated Christian III’s power was existed. Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), p. 360; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 14; Niels Knud Andersen, *Bugenhagen i Danmark*, in: *Teologi og tradition, Festskrift til Leif Grane 11. januar 1988*, Red. by Thorkild Grosbøll (u.a.). Århus 1988, pp. 111-130, here p. 112; Engelstoft, *Kirke-Ordinansen* (as note 8), p. 24; Schwarz Lausten, *Weltliche Obrigkeit* (as note 6), p. 150. Furthermore, it is not to be overlooked that the Elector, being allied to Lübeck, at least formally had been the enemy of Christian III during the civil war; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 13.
- ¹⁰ Draft in Rigsarkivet, København, Tyske Kancelli. Udenrigske Afd. Alm. Del. Nr. 103; Müller, *Staatskabinet* (as note 8), pp. 333 ff.; the letter, dated April 17th, 1537, reached the Elector at Torgau on May 14th. May 16th, Bugenhagen was given permission to travel to Denmark; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 14, 18 and 23; Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), p. 74; Bergsma, *Die Reform* (as note 8), pp. 116 f.; Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), pp. 361 f.; Engelstoft, *Kirke-Ordinansen* (as note 8), p. 26; Andersen, *Bugenhagen* (as note 9), pp. 115 f. and 121.
- ¹¹ „...wir doch dieser Zeit mit dergleichen gelerten vnnnd geschickten Leuten nit versehen/die vnns im Reich solche Christliche Ordnung anstellen vnnnd vffrichten möchten...” – here quoted from Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), p. 14, n. 32; Andersen, *Bugenhagen* (as note 9), p. 111; Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), p. 413.
- ¹² A little more than 20 preachers were present at the parliament in Copenhagen in the summer of 1520; Niels Knud Andersen, *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530* (The Copenhagen Confession of 1530). København 1954, p. 46.

to the next questions: what in the eyes of the king made the preachers unqualified and what kind of task did he have in mind that made him regard them as unqualified?

In as much as we have knowledge about the preachers as individuals and about their background certain facts can be established. They were attached to individual congregations, mostly in the towns, they came from both the secular and the regular clergy, and apart from one outstanding personality, Hans Tausen, none of them were educated at a university.¹³ Furthermore, as is demonstrated by Niels Knud Andersen in his dissertation on the Copenhagen Confession of 1530, most of the preachers adhered to the Biblical, humanistic reformatory school of thought rather than that of Luther.¹⁴

The letter of August 23rd, 1536 uses the words “Christian arrangement” (*Christliche Ordnung*). What Christian III might have had in mind could have been a written ordinance like the existing ones known from Braunschweig (1528), Hamburg (1529), Lübeck (1531), and Wittenberg (1533).¹⁵ But he might just as well have had in mind the implementation of the reform through a general visitation of each individual church in the country.

In both respects it was a comprehensive administrative and theological task, not the least because it was a reform that should embrace a whole country in which quite varied conditions existed. With a background such as this, it is, perhaps, understandable that Christian III at the beginning might have been a bit sceptical as to the ability of the preachers the following events would demonstrate that Christian III’s scepticism was not entirely justified.

Even though Christian III did not succeed in getting Bugenhagen to Denmark at first, the reformatory work did not grind to a standstill. In November 1536 Christian III issued a summons to the preachers as

¹³ A few had attended the University of Copenhagen but this was already in 1515/1520 in rapid decline and could hardly be characterized as a university; Niels Knud Andersen, *Det teologiske Fakultet 1479–1597* (Theological Faculty 1479–1597), in: *Københavens Universitet 1479–1979* (The University of Copenhagen 1479–1979). Vol. V, ed. by Leif Grane. København 1980, pp. 1 ff.; see also Andersen, *Confessio* (as note 12), pp. 43 f.; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 144 ff.

¹⁴ Andersen, *Confessio* (as note 12), pp. 423 ff.

¹⁵ Most scholars who have dealt with the calling in of Bugenhagen and his stay in the country focus on this aspect of the wordings “*christliche Ordnung*”. Schwarz Lausten, for example means that this was Bugenhagen’s most important task during his stay. Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 23. The exceptions are Engelstoft and Niels Knud Andersen, see below.

well as to representatives from the chapters to convene in Odense at a "generale concilium" on epiphany 1537.¹⁶ That Christian III ordered the Danish clergy to begin composing a new Church ordinance could have been the result of an appeal from the Elector of Saxony,¹⁷ but it should not be overlooked that the preachers had submitted an application in which they not only appealed to Christian III asking him to start the reformatory process but also offered their own assistance.¹⁸

Today, it is not known whether the meeting in Odense took place at all, followed up by a later meeting in Haderslev in the winter of 1537 or whether the original arrangements for one reason or another were changed after issuing the first summons so that only a meeting in Haderslev actually took place.¹⁹ It is also not known whether the summoned clergy were the ones who actually wrote the first draft of the Church ordinance²⁰ and whether a finishing draft was available at the end of the meeting. But from a complaint that the chapter of Lund, which at this time still adhered to the old faith, delivered to the king at the beginning of February 1537, it can be deduced that the principal

¹⁶ The summons is dated November 11th, 1536, Kancelliets Tegnelser, Danske Magazin p. 76; Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), pp. 14 ff.; Bjørn Kornerup, Om Haderslev-mødet 1537 (The Conference at Haderslev 1537). København 1948–1950 (Kirkehistoriske Samlinger. 6. Rk., Vol. VI), pp. 32–40, here pp. 32 ff.; Engelstoft, Kirke-Ordinansen (as note 8), p. 27; Andersen, Bugenhagen (as note 9), p. 113; Schnell, Kirchenordnung (as note 8), pp. 15 ff.

¹⁷ Leder, Bugenhagens Wirken (as note 5), p. 361; Andersen, Bugenhagen (as note 9), p. 113.

¹⁸ The Address (known as Prædikanternes "Andragende") is published, among others, by William Norvin, Københavns Universitet i Reformationens og Orthodoxyens Tidsalder (The University of Copenhagen during Reformation and Orthodoxy). Vol. 1–2, København 1940, here Vol. 2, pp. 1 ff. The Address itself is not dated, and the proposed datings vary between 1536 and 1538. It is most reasonable to assume that it had been written in the summer or early autumn of 1536 and at least before October 1536 as the Reces of October 30th, 1536 complies with some of the wishes expressed in the Address; Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), p. 12.

¹⁹ Concerning the discussion about the different meeting places, see Engelstoft, Kirke-Ordinansen (as note 8), pp. 28 ff. and 34 f.; Kornerup, Haderslev (as note 16), pp. 32 ff.; Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), pp. 15 ff.; Schnell Kirchenordnung (as note 8), pp. 17 ff.

²⁰ Concerning this discussion, see among others, Engelstoft, Kirke-Ordinansen (as note 8), pp. 39 f.; Jørgen Stenbæk, Den danske kirkeordinans af 1537/39 – Teologi og funktion (The Danish Church Ordinance of 1537/39 – Theology and Function), in: Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610 (The Consolidation of the Reformation in the Scandinavian Countries 1540–1610), ed. by Ingmar Brohed. Oslo 1990, pp. 130–155, here p. 132; Schnell, Kirchenordnung (as note 8), p. 12.

lines were clear in so far as to its reformatory character.²¹ The composing of the first Draft, which today is preserved in a Danish, adjusted copy, based on a now lost Latin version²² had probably been finished during the spring of 1537 and at the latest at the beginning of April. On April 17th Christian III dispatched a draft to Luther in Wittenberg asking him to look it through and make adjustments on certain points.²³ It is on the very same day that Christian III wrote to Johann Friedrich, asking once again to “borrow” Bugenhagen.²⁴

The Draft of the Church Ordinance is, of course, not a confession like, for example, *Confessio Augustana*, but even in the uncorrected version the confessional standpoint is evident. Indirectly, through the sources that the authors used, among which Engelstoft mentions Luther’s “*Formula missae et communionis*” from 1523, Melancthon’s “*Unterricht der Visitatoren*” from 1528 and the North German church ordinances by Bugenhagen.²⁵ The adherence to Lutheranism is demonstrated directly in the wordings at several places in the Draft, negatively in the dissociation from both the Roman Church²⁶ and the radicals.²⁷ Positively, the adherence to Lutheranism is demonstrated, for example, in some of the subjects on which the clergy were to preach, and, most evident, in the list of books that the clergy were to purchase.²⁸ Thus, the Danish clergy had demonstrated that they were

²¹ The complaint is dated February 6th, 1537. Draft in the archives of the chapter of Lund, Landsarkivet in Lund, Domkapitlets arkiv, A, Indkomne Handlingar, 1473–1653; Kornerup, Haderslev (as note 16), pp. 34 ff.

²² The text of the Draft has been published by H. Knudsen in 1849–1852 as well as by Martin Schwarz Lausten in 1989 (see *Kirkenordinansen* [as note 5], pp. 45 ff.). To this edition I shall be referring in the following. Concerning the discussion about the creation of the Draft and its relationship to the now lost Latin original, see Engelstoft, *Kirke-Ordinansen* (as note 8), pp. 6 ff.; Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), pp. 8 ff.; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 19 ff.

²³ WA Br. (Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel*. Weimar 1930 ff.), Vol. 8 (1938), no. 3148, pp. 69–72; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 18. It must have been a copy of the now lost Latin original that was sent to Luther. Leder does not seem to be aware of the relationship between the existing Danish Draft and the now lost Latin original; Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), p. 361, n. 21.

²⁴ See note 10.

²⁵ Engelstoft, *Kirke-Ordinansen* (as note 8), pp. 46 ff.; Jenny Schnell comes to almost the same conclusion; Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), pp. 56 ff.

²⁶ Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 52 ff.; Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), pp. 139 ff.

²⁷ Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 57; Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), pp. 139 ff.

²⁸ Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 90; Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), pp. 139 ff.

able to compose a Lutheran-inspired Church Ordinance without any direct help from outside.

The Draft was returned from Wittenberg at an unknown time. Bugenhagen might himself have brought it back when he arrived at the beginning of July 1537.²⁹ Some of the adjustments and corrections to the original Draft may be the result of a perusal by the Wittenberg theologians, for example the question about a possible consideration for those who had misgivings about receiving Holy Communion in both kinds. Christian III refers to this problem in his letter of April 17th, 1537 to Luther, and as there is an empty space at the relevant place in the Draft, the addition, placed in the left-hand column of the manuscript, must derive from Luther himself.³⁰ Other corrections may derive from the hand of Bugenhagen, but it is no longer possible to reconstruct which, if any, of the changes are his. A final adjustment to the Church Ordinance, so to speak through "remote control" by the Wittenberg theologians, thus, was possible. Even so, Christian III still wishes to get Bugenhagen to Denmark, commenting that the Church Ordinance needs further adjustments, not by inferior persons but by excellent, experienced and distinguished persons.³¹ The character (and the quality) of the Draft demonstrates that the remarks about "inferior persons" by Christian III were not rooted in reality, and must, therefore, have been aimed solely at the Elector in an attempt to persuade him to send Bugenhagen. While the scepticism expressed by Christian III in the autumn of 1536 might be understandable to a certain degree, in the spring of 1537 it comes as a surprise. The time factor may have played a role, as there can be no doubt that it was a matter of urgency to the king to get the Church Ordinance completed and, as far as it can be derived from the correspondence of the time, it was not uncommon for three to four weeks to elapse between the dispatch and the reception of a letter,³² so he might have feared an unnecessary lapse of time before the Church Ordinance could be completed. Still, this cannot be the whole explanation and, therefore, the

²⁹ Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), p. 74.

³⁰ Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 20; Schnell, *Kirchenordnung* (as note 8), p. 66; Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), p. 140; Engelstoft, *Kirkeordinantsen* (as note 8), p. 16.

³¹ Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 361; Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), p. 23.

³² As can be seen, for example, in the letter from Christian III to the Elector in the spring of 1537, see note 10.

question arises: did Christian III have something else in mind in wanting the presence of Bugenhagen? In other words, did Christian III have a hidden agenda?

Bugenhagen in Denmark

It is to be assumed that Bugenhagen began the revision of the Church Ordinance right after his arrival in Copenhagen.³³ Equally, it is to be assumed that he is behind most of the corrections and additions that can be pointed out through a comparison between the Draft with the Latin version, the “*Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norwegiæ et Ducatum Sleswicensis Holsatiæ etcet.*”, authorized by the king on September 2nd, 1537.³⁴

The influence by Bugenhagen on the “*Ordinatio Ecclesiastica*” expresses itself in different ways. First of all, there are more detailed specifications for the nomination and ordination as well as for the maintenance of the clergy, including the superintendents. Secondly, six to seven chapters have been added to the original Draft as well as a preamble, the so-called King’s Letter.³⁵ As a result of the corrections the Lutheran spirit of the “*Ordinatio*” presents itself even more clearly.³⁶

Hans-Günter Leder, who is one of the leading authorities on Bugenhagen, admits that it is impossible to ascertain how extensive Bugenhagen’s share in the “*Ordinatio Ecclesiastica*” actually is, just as he observes that the specific Danish character is still evident in the “*Ordinatio*”. Even so, he considers the contribution made by Bugenhagen to be extensive.³⁷

It is evident that Bugenhagen has influenced the “*Ordinatio*” but it is worth noticing that this influence was conveyed in two stages. First, through the Danish authors in their use of the North German church ordinances when composing the Draft (the indirect influence) and, secondly, by Bugenhagen himself during his stay in Denmark (the

³³ Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), pp. 364 f.

³⁴ The text of the “*Ordinatio Ecclesiastica...*” is published in Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen* (as note 5), pp. 93 ff.

³⁵ *Ibid.*, pp. 129 ff., 136 ff. and 93 ff.

³⁶ Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), p. 140.

³⁷ Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), pp. 365, 357 and 407 f. Equally positive opinions are expressed in the article on the life of Bugenhagen: Hans-Günter Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus. Leben und Wirken*, in: Hans-Günter Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformatoren. Studien zur Biographie*, ed. by Volker Gummelt. Frankfurt a.M. 2002, pp. 26, 30 and 37.

direct influence). This latest contribution is, however, of limited extent. The assessment of Bugenhagen's direct influence is, up to a certain point, supported by the circumstances. Only two months passed between the arrival of Bugenhagen in Copenhagen and the authorization of the "Ordinatio", whereas he used between four to seven months to complete the church ordinances of Braunschweig, Hamburg, and Lübeck respectively.³⁸ In August he, furthermore, had to both prepare and participate in the coronation of Christian III and Queen Dorothea.

As mentioned above, the wording "christliche Ordnung" in the letter by Christian III of August 23rd, 1536 can also refer to the practical implementation of the reform through a general visitation. Engelstoft interpreted the contents of the king's letter in this way and, furthermore, he added that the thought of developing a church legislation was not at hand.³⁹ Niels Knud Andersen agreed with this interpretation of the letter, while he on his part added that the general visitation was still what Christian III had in mind when he contacted the Elector the following spring, renewing his request to "borrow" Bugenhagen.⁴⁰

A letter by Bugenhagen to the theologians in Strasbourg, dated February 4th, 1538, reveals that the first visitation, the general visitation, was well under way in the winter of 1537/38. The tone in the letter is optimistic, Bugenhagen declares that Christ rules through his pure Gospel in all the churches and all over the countryside in the whole of Denmark. However, conditions were not that rosy.⁴¹ What is important to notice in this connection is that Bugenhagen himself did not take part in the general visitation. Indirectly, it can be established that his absence from the general visitation created displeasure at the time as he, in his Address to the Danish Church, written in the spring of 1539, defends himself explaining why he did not participate.⁴² In the

³⁸ Leder, Johannes Bugenhagen (as note 37), pp. 32 ff.

³⁹ Engelstoft, Kirke-Ordinantsen (as note 8), p. 23.

⁴⁰ Andersen, Bugenhagen (as note 9), pp. 111 and 121.

⁴¹ Briefwechsel (as note 7), p. 168; Schnell, Kirchenordnung (as note 8), p. 78; Leder, Bugenhagens Wirken (as note 5), pp. 364, n. 33 and 386; Andersen, Bugenhagen (as note 9), pp. 122 f.

⁴² Dated April 28th, 1539. Holger Fr. Rørdam, Et nyt Bidrag til Oplysning om Dr. Johan Bugenhagens Virksomhed i Danmark (A New Contribution to the Information about the Activities of Dr. Johannes Bugenhagen in Denmark). København 1864-1866 (Ny Kirkehistoriske Samlinger. III), pp. 465-482, here pp. 469-482; German translation by Jørgen Glenthøj, Bugenhagens Sendebrief an die dänische Kirche, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 32 (1987), pp. 360-377; Danish translation by Jørgen Glenthøj, Johannes Bugenhagen: Sendebrev til Den danske Kirke. Mundelstrup 1986.

Address Bugenhagen notes that he regarded his mission as fulfilled at the moment the “*Ordinatio Ecclesiastica*” was completed and had been authorized. As a reason for not participating in the general visitation, he argues that, “no duty concerning the congregations had been ordered me, not to mention that I can do nothing for the congregations as I have no knowledge of the language”.⁴³ The reason for his continued stay in the country is, as he claims, his engagement in the reestablishment of the University of Copenhagen.⁴⁴

At the beginning of his article on Bugenhagen in Denmark Niels Knud Andersen asks, first, what Bugenhagen’s commisorium was and, secondly, did he succeed in fulfilling his mission?⁴⁵ Since he, as mentioned above, interpreted the words “*christliche Ordnung*” in Christian III’s letter from August 1536 to be an expression of the king’s wish that Bugenhagen should conduct the general visitation of the country’s churches, he must, considering the statement by Bugenhagen in the Address to the Danish Church about having finished his work at the moment the “*Ordinatio*” had been authorized, conclude that Bugenhagen did not fulfil his mission.⁴⁶

The linguistic barrier that Bugenhagen himself mentions as one of the reasons for not participating in the general visitation is obvious as it must have been for Christian III, too. There is, of course, the possibility that Christian III did not realise the existence of this problem until Bugenhagen had arrived in the country, but that does not seem likely.

The position of Christian III

After the surrender of Copenhagen and the imprisonment of the bishops it was urgent for Christian III not only to consolidate his power

⁴³ Rørdam, *Et nyt Bidrag* (as note 42), p. 480; Glenthøj, *Sendebrev* (as note 42), p. 15; Glenthøj, *Sendebrief* (as note 42), p. 374.

⁴⁴ Rørdam, *Et nyt Bidrag* (as note 42), p. 481; Glenthøj, *Sendebrev* (as note 42), p. 16; Glenthøj, *Sendebrief* (as note 42), p. 375. On the history of the reestablishment of the University of Copenhagen and Bugenhagen’s contribution, see Holger Fr. Rørdam, *Kjøbenhavns Universitets Historie fra 1537 til 1621* (History of the University of Copenhagen, 1537–1621). Vol. I, København 1868/69; Norvin, *Universitet* (as note 18), Vol. 1.

⁴⁵ Andersen, *Bugenhagen* (as note 9), p. 111.

⁴⁶ Niels Knud Andersen does not in so many words say that Bugenhagen failed his mission, but his opinion is quite clear. In this way Hans-Günter Leder and Niels Knud Andersen, respectively, represent the extremes in the opinion of the contribution by Bugenhagen in the Reformation of the Danish Church, cf. Note 37.

in the realm but also to strengthen his position in relation to the Church.

The purpose of the "Ordinatio" was primarily to put the conditions of the Church in order, but, more or less directly, it also served to define the relationship between the Church and the Crown. A comparison between the Draft and the "Ordinatio" reveals that the changes, which are of relevance to the Crown, resulted in a strengthening of the Crown's position. A few examples: In the "Ordinatio" it is stated that the clergy has to swear allegiance to king during the process of nomination and ordination;⁴⁷ there is no mention of this in the Draft.

According to the Draft the superintendent shall carry out the general visitation alone; in "Ordinatio" the superintendent is accompanied (and controlled) by a royal magistrate, the prefect, and the visitation now takes place "cum publica nostra autoritate".⁴⁸ The strengthening of the position of the Crown is, however, most obvious in the circumstances concerning a leading superintendent. The preachers had reckoned with such an office in their Address, which might explain why it is included in the Draft.⁴⁹ In the Draft the office is mentioned four to five times, first at the beginning of the chapter concerning the superintendents and the rural deans,⁵⁰ secondly in the description of the procedure of nomination and ordination, in which the leading superintendent bestows his "confirmatz" on the priest.⁵¹ Finally, the leading superintendent is mentioned in the chapter describing the dismissal and the election of a new "ordinary" superintendent.⁵² In the "Ordinatio" the leading superintendent disappears completely, but in the case of dismissal and election of a new superintendent he is replaced by the king.⁵³

Concerning the king's position it is also important to take into consideration the coronation of Christian III that took place in the church of Our Lady in Copenhagen on August 12th, 1537, exactly a year after

⁴⁷ Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), pp. 112 and 140 f.; Schwarz Lausten, Weltliche Obrigkeit (as note 6), p. 104.

⁴⁸ Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), pp. 87 and 133; Schwarz Lausten, Weltliche Obrigkeit (as note 6), p. 104.

⁴⁹ Norvin, Universitet (as note 18), p. 2. Interestingly, the leading superintendent is not mentioned in the Draft in its basic form but is introduced in the additions written in the left hand column.

⁵⁰ Schwarz Lausten, Kirkeordinansen (as note 5), p. 87.

⁵¹ Ibid., pp. 67 and 82.

⁵² Ibid., p. 89.

⁵³ Ibid., pp. 112, 126, 129 and 134 f.

the imprisonment of the Catholic bishops.⁵⁴ Denmark had a long tradition of coronations and there is no reason to believe that Christian III would have wanted to break from that tradition. One of the first indications of his intentions dates from the time of the civil war, in 1535, and the next time we hear about his plans is when he confirms the privileges of Copenhagen, on July 28th, 1536.⁵⁵ The invitations were sent out in May 1537.⁵⁶

It was important for Christian III to be crowned not only because it permanently sealed the end of the old regime, but also because it endowed him with legitimacy of both a religious and secular, political nature.⁵⁷

In carrying out the changes in the “*Ordinatio*” that resulted in a strengthened Crown and in serving as an “*ordinator*” at the coronation, Bugenhagen occupied a key position.

Why was Bugenhagen brought to Denmark?

Being convinced in his Lutheran faith, to Christian III the only possibility was to reform the Danish Church according to Lutheran theology, and the only way in which this could be realized was by having a tight grip on the Church.⁵⁸ Furthermore, Christian III would at any price try to prevent that the Church, in the future, could develop into being that kind of political power it had been during the later Middle

⁵⁴ It is, probably, no coincidence that the coronation took place on this date. Concerning the coronation, see Frederik Münter and G.C. Werlauff, *Aktstykker vedkommende Kong Christian den Tredies og Dronning Dorotheas kroning i Vor Frue Kirke i Kjøbenhavn* (Documents Concerning the Coronation of King Christian III and Queen Dorothea in the Church of Our Lady in Copenhagen). København 1831; Arthur G. Hassø, *Kong Kristian III's og Dronning Dorotheas Kroning den 12. august 1537* (The Coronation of King Christian III and Queen Dorothea on August the 12th 1537), København 1937 (*Kirkehistoriske Samlinger*. 6. Rk. Vol. II), pp. 287-377.

⁵⁵ Andersen, Bugenhagen (as note 9), p. 117. Leder notes that it is not known when Christian III got the idea of being crowned; Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 375.

⁵⁶ Kancelliets Tegnelser, *Danske Magazin* 3.Rk.. Vol. VI, København 1860, pp. 129 ff.; Paludan-Müller, *Grevens Fejde* (as note 4), Vol. I, p. 442, nr. 243; O. Nielsen, *Kjøbenhavns Diplomatarium I*. København 1872, p. 388, nr. 268; Hassø, *Kong Kristian* (as note 54), p. 302; Andersen, Bugenhagen (as note 9), p. 117. Leder is, obviously, not aware of the existence of this information, published in Tegnelser; Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 375.

⁵⁷ Andersen, Bugenhagen (as note 9), p. 117; Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 384.

⁵⁸ Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), pp. 136 ff.

Agés. Only by keeping a firm grip on the Church would he be able to prevent that from happening. In this way the strengthening of the king's control over the Church, of which the changes in the "Ordinatio" bears evidence, served, at least, a two-fold purpose. The Address by the preachers demonstrates that there were factions among them that had a different understanding of the relationship between the Church and the secular power, as the section of the Address that mentions a leading superintendent is hinting at a more independent Church.⁵⁹ That kind of Church bore the seeds of a Church that not only might be a difficult partner in cases of diverging opinions in matters of doctrine between the Church and the king but at worst an outright opponent. The step from being an opponent in matter of doctrine to being a political opponent was but a small one.

It was under these circumstances that Christian III needed Bugenhagen. Having been the faithful follower of Luther since the early 1520s,⁶⁰ Bugenhagen had the full Wittenberg-authority behind him, which was of importance, for example, at the coronation of Christian III. By letting a Wittenberg theologian act as "ordinator" Christian III's power as king had been endowed with an indisputable Lutheran character.⁶¹

Furthermore, by letting a foreigner serve as "ordinator" at the coronation, Christian III gained the advantage of being independent, in every way, of the Danish clergy. In this connection it is hardly a coincidence that the coronation took place before the instalment of the seven new superintendents on September 2nd, 1537.⁶² Bugenhagen also served another practical purpose: as a theologian he was able to dress up the king's points of view in the right theological clothes.

But, most importantly, Bugenhagen played a role in the king's internal Church policy, placed as he was as a sort of intermediary between the secular authority and the representatives of the Church. In this way the king could make it appear as if the separation between the two regimes was maintained: conflicting views on part of the king and the clergy respectively would appear as a controversy among the clergy and not between the clergy and the secular power.

⁵⁹ Stenbæk notes that the Danish reformatory movement was marked by two different opinions on administration, a decentralized, democratic and a centralized Church of the country, corresponding to the tension between Biblical Humanism and Lutheran theology; Stenbæk, *Kirkeordinans* (as note 20), p. 131.

⁶⁰ Leder, *Johannes Bugenhagen* (as note 37), pp. 19 ff.

⁶¹ Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 376.

⁶² Perhaps there is also a point in the fact that the "Ordinatio" was not authorized until after the coronation of the king; Leder, *Bughagens Wirken* (as note 5), p. 376.

In the short term Christian III used Bugenhagen to place the Danish clergy in a subordinate position in which he, through the strengthening of the Crown as expressed in the “*Ordinatio*”, could keep them in the future as well. One example: as is evident from that section of the Address to the Danish Church in which Bugenhagen defends himself against the laments from the superintendents over their bad economic conditions⁶³ he was the one who on behalf of the Danish clergy negotiated with the Rigsråd (Council of State) about their wages. The Danish clergy was reduced to mere on-lookers.

Through the presence of Bugenhagen in Denmark and through his co-operation both in the completion of the “*Ordinatio*” and at the coronation, Christian III gained independence from the clergy. Secondly, he strengthened the Crown’s position with regard to the Church in the short as well as in the long term.

Conclusion

An analysis of the course of events that led up to Bugenhagen’s arrival and his stay in Denmark has revealed that Christian III had a double purpose in getting him to Denmark. The obvious one was to carry through the Reformation of the Church, in the drawing up of a Church Ordinance and (perhaps) through a general visitation. When Christian III, forced by the circumstances, put the Danish clergy to work composing a draft for a church ordinance, it turned out that not only were they quite capable to do so, even composing one in which the Wittenberg-Lutheran influence is unmistakable. The contribution by Bugenhagen in the final edition of the Church Ordinance, the “*Ordinatio*” is of limited extent. It adds up to rewriting a few chapters, correcting others, and adding a few new ones. Bugenhagen had nothing to do with the following general visitation, which might be the result of a change of heart by Christian III.

An assessment of the contribution made by Bugenhagen in carrying out the Reformation of the Danish Church should, thus, be placed somewhere in between the enthusiasm expressed by Hans-Günter Leder and the disparagement expressed by Niels Knud Andersen.⁶⁴

⁶³ Rørdam, *Et nyt Bidrag* (as note 42), pp. 478 ff.; Glenthøj, *Sendebrev* (as note 42), pp. 13 ff.; Glenthøj, *Sendebrief* (as note 42), pp. 372 ff.

⁶⁴ See notes 37 and 46.

However, the analysis also reveals that Christian III must have had a hidden agenda, determined by political considerations.⁶⁵ It was the intension of Christian III to continue the process that his father, Frederik I, had begun.⁶⁶ But while the effort by Frederik I was limited to try to clip the political and economic wings of the Church, Christian III wanted to control it. In this respect the contribution by Bugenhagen consisted, first, of being able to give the royal wishes the correct theological wording. Secondly, by his participation in the coronation Bugenhagen not only contributed to the legitimacy of Christian III's royal power, he also bestowed the Crown with an unmistakable Lutheran character. Thirdly, through his work, fully in accordance with the king's wishes, the importance of the Church was reduced to that level, where Christian III wanted it to be.

From a slightly cynical point of view, it could be asserted that the most important contribution by Bugenhagen in the Danish Reformation process was to function as a pawn in Christian III's political game of winning the control over the Church.

Redaktion durch Mark Hatlie, Tübingen

⁶⁵ Leder is aware of the king's political motives; Leder, *Bugenhagens Wirken* (as note 5), p. 375; Hans-Günter Leder, *Bugenhagen und König Christian III. von Dänemark – Anmerkungen zu ihrem Briefwechsel*, in: Hans-Günter Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator. Studien zur Biographie*, ed. by Volker Gummelt. Frankfurt a.M. 2002, pp. 409-430, here p. 410.

⁶⁶ Lindhardt, *Kirchengeschichte* (as note 4), p. M236 f.; Schwarz Lausten, *Weltliche Obrigkeit* (as note 6), p. 93.

Die Reformation im Königreich Dänemark

von Jens E. Olesen

Die Reformation bildet eine wichtige Zäsur zwischen dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit und bedeutete theologisch, politisch und kulturell auch für den nördlichen Teil Europas und im Ostseeraum sowohl neue und veränderte Glaubens- und Denkweisen als auch eine verstärkte Kontrolle der Fürsten gegenüber der eigenen Bevölkerung in den Landesterritorien im 16. Jahrhundert. Mit Luthers Wittenberger Thesenanschlag 1517 begann gewissermaßen eine neue Zeit in der Geschichte Europas. In Nordeuropa wie auch in den angrenzenden Herzogtümern Schleswig und Holstein setzte sich in den nächsten Jahrzehnten die evangelisch-protestantische Glaubensauffassung durch. In wenigen Jahren war die Ostsee von einem Kranz evangelischer Staaten und Städte umgeben und die Verbindung des ganzen niederdeutschen Landes mit Wittenberg gesichert.¹

Fast von Anbeginn gelangten die neuen Impulse durch die politischen und geistigen Verbindungen Nordeuropas mit Deutschland nach Dänemark. Zur Zeit des Wormser Reichstages (1521) hatte König Christian II. (1513–1523) die reformatorischen Ideen zur Stärkung seiner Königsgewalt gegen Adel und Geistlichkeit seines Landes nutzen wollen. Er dachte, Luther selbst zu gewinnen, kurze Zeit versuchte er es mit Luthers Wittenberger Kollegen, Professor Andreas Karlstadt (ca. 1480–1541), hatte aber damit wenig Erfolg. Einheimische Bewegungen, längst in direkter Verbindung mit Wittenberg, kamen ihm dabei entgegen. Es wäre eine Kirche von der Art der späteren anglikanischen Kirche geworden, nur dass König Christian II. auch die Macht des Papstes und womöglich die seines Schwagers Kaiser Karl V. gegen seine ständischen Gegner zu benutzen gedachte. Mit seiner Vertreibung 1523 fiel das Projekt in sich zusammen, und sein Nachfolger Friedrich I. (1523–1533) musste in Dänemark, um Adel und Klerus zu

¹ Vgl. u.a. Heinrich Lutz, *Reformation und Gegenreformation*. München/Wien 1982; Luise Schorn-Schütte, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*. 3. Aufl., München 2003; *The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform*, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995; *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, hrsg. v. Mathias Asche und Anton Schindling. Münster 2003 (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*. 62).

gewinnen, die neue Lehre mindestens vorläufig vermeiden, während er sie in seinen Erbländen Schleswig und Holstein freigab.²

In älteren Darstellungen der dänischen Reformationsgeschichte wird vielfach der Anschein erweckt, die katholische Kirche habe in Dänemark keine nennenswerte Verteidigung gefunden. Ein solches Urteil wird den Tatsachen nicht gerecht. Die dänischen Bischöfe versuchten dem eindringenden Luthertum und verwandten reformatorischen Bewegungen auf verschiedene Weise entgegenzutreten, mussten aber 1527 schwere Einbußen der bischöflichen Autorität hinnehmen. Die Reformation wurde erst nach einem dänischen „Bürgerkrieg“ durchgeführt.³ Es wäre die wichtige Frage zu beantworten, ob man in Dänemark sowohl von Städte-Reformation als auch von Fürsten-Reformation sprechen kann. Deshalb sollen im Folgenden die Hintergründe der Reformation in Dänemark, die konkrete Durchführung und die Auswirkungen bis zum Ende der Regierungszeit König Christians III. (1534–1559) untersucht werden. Im Anschluss wird die Reformation auf Island, Färöer und Grönland behandelt (zu Norwegen vgl. S. 121–144). Auch in Dänemark drang die Reformation unaufhaltsam vor, mit einer Mischung aus kirchenpolitischen Forderungen und neuer Glaubensgesinnung, fast in parallelem Gange und mit stärksten Analogien im Einzelnen zu der Bewegung in Deutschland – nur dass hier das Gegeneinander der staatlichen Kräfte deutlicher die Etappen der kirchlichen Bewegung bezeichnet. Seit 1526/27 befand sich die alte (katholische) Kirche in voller Auflösung. Zur Zeit des Augsburger Reichstages von 1530 fiel auf einem Kopenhagener Herrentag die Entscheidung für Dänemark: auch hier *Confessio*, *Confutatio* und *Apologie*. Auch hier die königliche Gewalt vermittelnd, unentschieden. Aber hier genügte die Freigabe der Predigt des Evangeliums, um die alte Kirche zu stürzen. Auch die Wechselfälle der nächsten Jahre, Christians II. Versuch 1531/32, in seine Reiche Dänemark und Norwegen zurückzukehren, und Jürgen Wullenwevers Angriff auf die Selbstständigkeit Dänemarks, waren Episoden ohne bleibende Bedeutung. Im Jahre 1537 gab Kopenhagen mit seiner „*Ordinatio ecclesiastica regnorum Daniae et Norwegiae et ducatorum Slesvicensis, Holsatiae etc.*“ der neuen dänischen Kirche ihre endgültige Form, inkl. Island und den Färöern im Nordatlantik.⁴

² Paul Joachimsen, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*. München 1951, S. 215.

³ Georg Schwaiger, *Die Reformation in den nordischen Ländern*. München 1962, S. 49; Martin Schwarz Lausten, *Reformationen i Danmark (Die Reformation in Dänemark)*. Kopenhagen 1987, S. 87 ff. u. 98 ff.

⁴ Joachimsen, *Reformation* (wie Anm. 2), S. 215 f.

Politik und soziale Ordnung am Vorabend der Reformation

Das Königreich Dänemark erstreckte sich am Ende des 15. Jahrhunderts über Jütland, die Inseln Fünen, Seeland, Lolland, Falster und Mön sowie Schonen, Halland, Blekinge, Bornholm und Gotland (1361–1645). Trotz schwedischer Bemühungen im Hochmittelalter und in der Mitte des 15. Jahrhunderts um eine Eroberung und Kontrolle der ostdänischen Gebiete – mit Schonen als Hauptgebiet – blieben sie im Hoch- und Spätmittelalter und bis 1658 in der Hand Dänemarks. Im Süden grenzte das Königreich an das Herzogtum Schleswig, das sich von der Königsau bei Kolding bis zur Eider erstreckte und seit dem frühen Hochmittelalter als ein gesondertes Fürstentum zur dänischen Krone gehörte. Im Jahre 1460 wählte die Ritterschaft Christian I. von Oldenburg zum Landesherrn von Schleswig und Holstein und Nachfolger seines im Jahr zuvor verstorbenen Onkels, Herzog Adolf. Seit dem 13. Jahrhundert wurde die Verbindung zwischen Schleswig und Holstein (zwischen Eider und Elbe) ausgebaut. Kaiser Friedrich III. erhob 1474 die Grafschaft Holstein zum Herzogtum. Dank der Politik Herzog Adolfs VIII. und den Bestrebungen der Ritterschaft (1460 – „Dat se bliwen ewich tosamende ungedelt“) konnten die Beziehungen zwischen Schleswig und Holstein im 15. Jahrhundert weiter vertieft werden. Im Jahre 1490 teilten König Hans und sein jüngerer Bruder Friedrich (später Friedrich I.) Schleswig und Holstein in einen königlichen und einen herzoglichen Teil.⁵

Das Königreich Norwegen bildete von 1380 bis 1814 eine Personalunion mit Dänemark. Zu Norwegen gehörten die so genannten *Steuerländer* Island, die Färöer, die Orkney-Inseln und Grönland. Christian I. von Dänemark-Norwegen verpfändete aber die Orkney-Inseln 1469 an England. Die Gründung der Kalmarer Union 1397 brachte Dänemark, Norwegen und Schweden (mit Finnland) nach den vielen Auseinandersetzungen und Kriegen des 14. Jahrhunderts eine längere Friedensperiode (*Pax Scandinavica*). Die Bemühungen – speziell die der schwedischen Seite – um eine Sicherung der konstitutionellen Regierungsprinzipien führten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu lang andauernden Unionskriegen. Nach der Niederlage König Christians I. (1448–1481) gegen den schwedischen Reichs-

⁵ Jens E. Olesen, Dänemark, Norwegen und Island, in: Dänemark, Norwegen (wie Anm. 1), S. 27-30; A Revolution from Above? The Power State of 16th and 17th Century Scandinavia, hrsg. v. Leon Jespersen. Odense 2000, S. 19 ff.

vorsteher Sten Sture in der Schlacht bei Brunkeberg außerhalb von Stockholm im Oktober des Jahres 1471 war Schweden für Dänemark vorläufig verloren. König Christian I. und seine Nachfolger mussten nun mit diplomatisch-politischen Mitteln versuchen, die Union wieder zu beleben und aufrechtzuerhalten.⁶

Die Machtpolitik König Christians II. nach dem Tode seines Vaters König Johann (Skandinavien: König Hans, 1481–1513) und das Stockholmer Blutbad vom November 1520 führten zu einem Aufbruch unter der Führung Gustav Eriksson Vasas – Schweden war jetzt endgültig für die Union verloren. Den Verlust Schwedens konnten die Unionskönige einigermaßen mit den Beziehungen zu Schleswig-Holstein, dem so genannten oldenburgischen Staatensystem, kompensieren. Zum Doppelkönigtum Dänemark-Norwegen gehörten weiterhin Island, Färöer und Grönland im Nordatlantik.

Die Bestrebungen der dänischen Königsmacht, Schweden zu gewinnen und zu kontrollieren, blieben also ohne Erfolg. Die Krönung Christians II. im November 1520 in Stockholm endete in einem Blutbad, bei dem ca. 100 Personen nach einer improvisierten Gerichtsverhandlung hingerichtet wurden. Dieses Ereignis war nicht nur in der nordischen Geschichte einmalig und erregte bereits zur damaligen Zeit großes Aufsehen. Hinter den blutigen Säuberungen stand die Absicht, alle denkbaren Anführer neuer Unruhen gegen den Unionskönig zu entfernen und die übrigen Einwohner Schwedens einzuschüchtern. Bereits Ende des Jahres 1520 kam es in Småland zum Aufbruch, und im darauf folgenden Jahr folgten weitere u.a. in Dalarna unter der Führung von Gustav Eriksson (Vasa). Dieser wurde im August 1521 zum schwedischen Reichsvorsteher gewählt. Christian II. kontrollierte aber noch alle großen schwedischen Schlösser sowie mit der Flotte das Meer. Gustav Vasa knüpfte Kontakte zu Lübeck, das seine Interessen durch die großen handelspolitischen Pläne König Christians II. bedroht sah.⁷

⁶ Jens E. Olesen, *Rigsraad – Kongemagt – Union. Studier over det danske rigsraad og den nordiske kongemagts politik 1434–1449* (Reichsrat - Königsmacht - Union. Studien über den dänischen Reichsrat und die nordische Politik des Königtums 1434–1449). Aarhus 1980; ders., *Unionskrige og Stændersamfund. Bidrag til Nordens historie i Kristian I's regeringstid, 1450–1481* (Unionskriege und Ständegesellschaft. Beitrag zur Geschichte Nordeuropas in der Regierungszeit König Christians I. 1450–1481). Aarhus 1983.

⁷ Niels Skyum-Nielsen, *Blodbadet i Stockholm og dets juridiske maskering* (Das Blutbad in Stockholm und seine juristische Maskierung). Kopenhagen 1964; Lars-Olof Larsson, *Gustav Vasa, Landsfader eller tyrann?* (Gustav Vasa. Landesvater oder Tyrann?). Falun 2002, S. 49 ff.

Mit Hilfe Lübecks begann schließlich die militärische Auseinandersetzung gegen die restlichen Stellungen König Christians II. in Schweden. Der dänische König hatte zur gleichen Zeit gegen eine wachsende Opposition im dänischen Hochadel zu kämpfen, und seine Stellung wurde aufgrund akuten Geldmangels untergraben. Schon im Winter 1523 erhob sich der jütländische Adel gegen den König. Unterstützung erhielten sie vom Onkel des Königs, Herzog Friedrich von Schleswig und Holstein. Christian II. floh im April 1523 aus Dänemark in die Niederlande und suchte Unterstützung bei seinem Schwager, Kaiser Karl V. (1519–1556).

Nach der Wahl Herzog Friedrichs zum dänischen und norwegischen König (1523) richtete sich seine Forderung um Anerkennung auch an Schweden und beschleunigte die Wahl Gustavs I. Vasa zum schwedischen König. Die Lübecker unterstützten diese Wahl, da sie Sicherheit für ihre Investitionen im schwedischen Befreiungskampf und auch Ersatz in Form weiterer günstiger Handelsprivilegien erhalten wollten. Es war im Interesse Lübecks, dass das nordische Gebiet nicht in einer Union vereint war.⁸

Die soziale Struktur in Dänemark und in den übrigen nordischen Reichen war zu Beginn des 16. Jahrhunderts stark von ständegesellschaftlichen Charakteristika geprägt. Dagegen lassen sich in den drei Reichen hinsichtlich des Landbesitzes und der damit verbundenen ökonomischen und politischen Stärke spürbare Unterschiede beobachten. Der dänische Adel war zahlreicher und besaß bedeutend mehr Güter als der Adel in Schweden und Norwegen. In Norwegen war der heimische Hochadel fast ausgestorben oder mit dem dänischen Hochadel, der als loyaler und treuer Diener der Königsmacht eine starke Stellung einnahm, suppliert. In allen Ländern war der Hochadel stark dezimiert. Erklärt werden kann dies mit der lang anhaltenden Agrarkrise im Spätmittelalter, den dadurch zahlreichen verwüsteten Höfen und den sinkenden Einnahmen – eine Folge der Nachwirkungen des Schwarzen Todes (1348–1350) und des Bevölkerungsmangels.⁹

Der dänische Adel zählte in den 1520er Jahren zwischen 250–300 Geschlechter, während der schwedische kaum 500 erwachsene

⁸ Larsson, *Landsfader* (wie Anm. 7), S. 67 ff.

⁹ Erik Ulsig, *The nobility of the late Middle Ages*, in: *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1: Prehistory to 1520, hrsg. v. Knut Helle. Cambridge 2003, S. 635 f.

Männer überstieg und der Adel in Norwegen äußerst gering war. Der Unterschied zwischen einem begüterten Hochadel, bestehend aus Reichsräten und deren Geschlechtern mit Stellungen als Lehnsherren oder Inhaber anderer Ertrag bringender Ämter, und einem relativ armen Landadel war in allen drei Reichen auffällig. Am Ende des Mittelalters waren ca. 35-40% der Höfe im Reich im Besitz des Adels, in Schweden waren es dagegen 17-22% und in Norwegen nur 10-15%. Donationen des Adels an Kirchen und Klöster, die früher sehr zahlreich waren, gingen am Ende des Mittelalters spürbar zurück. Insgesamt befand sich sehr viel Grund und Boden im Besitz der Kirche. In Dänemark und Schweden entsprach dieser Anteil etwa der Größe des adligen Grundbesitzes. In Norwegen hingegen umfasste er die Hälfte aller Höfe. Zu den großen Gutsbesitzern gehörten in der Regel die meisten Domkirchen und Bischöfe – Roskilde, Nidaros (Trondheim) und Uppsala an der Spitze mit etwa 2 600-3 000 Höfen. Das bekannte Birgittinerkloster in Vadstena besaß ungefähr 1 000 Höfe.

Die Kirche und besonders die kirchliche Aristokratie, die Bischöfe und die Prälaten der Domkapitel waren ein starker ökonomischer Machtfaktor mit großem politischen Einfluss auf verschiedenen Ebenen. Mit ihrer Wahl gehörten die Bischöfe dem Reichsrat an. Einige waren führend in der reichsaristokratischen Politik, die stark von konstitutionellen ideologischen Gesichtspunkten geprägt war und große Erfolge durch die Handfeste hatte, die 1483 von König Hans und 1513 von König Christian II. ausgestellt wurden.¹⁰

Dänemark und die übrigen nordischen Länder besaßen eine ausgeprägt agrarische Struktur. In Dänemark existierten jedoch mehr Städte, die Bürgerschaft war zahlreicher als in den anderen Reichen, und ihre Einwohnerzahl umfasste etwa ein Fünftel der Gesamtbevölkerung. Kopenhagen war die einzige dänische Stadt mit fast 10 000 Einwohnern. Schweden besaß ca. 30 und Norwegen weniger als zehn Städte. Das norwegische Bergen war zwar eine blühende Handelsstadt, wurde aber stark von Lübeck dominiert. Nur ein geringer Teil der Stadtbewohner bestand aus selbstständigen Kaufleuten und Handwerkern, identisch mit der Bürgerschaft, die an der kommunalen Selbstverwaltung beteiligt war.

¹⁰ Samling af Danske Kongers Haandfæstninger og andre lignende Acter. Af Geheimearchivets Aarsberetninger (Sammlung von Handfesten dänischer Könige und anderer gleichartiger Akten. Aus den Jahresberichten des Geheimarchivs). Kopenhagen 1856-1858; Neuaufl. 1974, S. 46 ff. u. 56 ff.; Herman Schüek, The political system, in: Cambridge History (wie Anm. 9), S. 696-702.

Die landwirtschaftliche Bevölkerung, die Bauern (*der gemeine Mann*), besaß zusammen eine überwältigende Majorität. Von einer homogenen Gruppe konnte aber bei weitem nicht die Rede sein, weder sozial noch hinsichtlich der Vermögensverhältnisse. Über 60% aller Höfe des schwedischen Reiches waren in den Händen von Freibauern. In Norwegen betrug der Anteil der freien Bauern ca. 30%, in Dänemark aber nur etwa 10%. Diese waren vor allem in den Randgebieten Dänemarks, in Halland, dem nördlichen Schonen, Blekinge und in Westjütland ansässig. Was den anderen Teil des dänischen Bauernstandes betraf, die Landbauern und Pachtbauern auf den adligen und königlichen Höfen, so verlief die Entwicklung in Dänemark am Ende des Mittelalters in Richtung einer größeren Abhängigkeit vom Gutsbesitzer. Die *vornedskab* (eine Form der Leibeigenschaft), die sich am Ende des 15. Jahrhunderts im Bistum Roskilde durchsetzte, band die Landbevölkerung stark an die Höfe und deren Besitzer.¹¹

Die soziale Ständestruktur entsprach der Politik, die in den verschiedenen Versammlungen praktiziert wurde – beginnend mit den Ständeversammlungen (die erste fand 1468 in Dänemark statt) über Adelskonvente bis hin zu allgemeinen Reichsversammlungen. Die Position des angesehensten Forums der Aristokratie, des Reichsrats, war in den drei nordischen Ländern zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch die Stärke der Königsmacht deutlich zurückgedrängt worden. Die Vertreibung König Christians II. bedeutete eine aristokratische Renaissance in der Regierungszeit König Friedrichs I. (1523–1533). Auch in Schweden war der neu gewählte König Gustav I. Vasa übrigens bis auf weiteres vom Reichsrat abhängig. Die norwegische Aristokratie vermochte es hingegen nicht, die nationale Selbstbehauptung zu sichern, was beim Thronwechsel 1483, der Huldigung Hans' zum König und Nachfolger seines Vaters Christian II., zum Ausdruck kam. Es kann aber eine Reihe späterer Versuche aufgezählt werden. Den ersten unternahm Knut Alvsson 1501/02 – abgestimmt mit dem Aufruhr der schwedischen *Magnaten* – gegen König Hans. Diese Revolte blieb aber aufgrund mangelnder Unterstützung der Bauernschaft erfolglos und endete mit der Ermordung Knut Alvssons durch die Männer des Königs, obwohl diesem freies Geleit zugesichert worden war. Ein erneuter Versuch folgte während der Grafenfehde 1534–1536 mit Erzbischof Olav Engelbrektsson in Trondheim als herausragendem Vertreter. Nach dem Sieg Christians III. 1537 wurde Norwegen in eine

¹¹ Eljas Orrman, The condition of the rural population, in: Cambridge History (wie Anm. 9), S. 581–610; Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 38 f.

dänische Provinz umgewandelt – die Bestätigung einer lange währenden Entwicklung.¹²

Parallel zu den früheren Bestrebungen der Königsmacht, ihren Griff um Norwegen zu verstärken, war die Entwicklung von einer Reihe eher spontaner und lokal begrenzter Unruhen, mit der Ermordung von Vögten und deren Männern, geprägt. In Dänemark traten die sozialen Unruhen in den 1520er und 1530er Jahren viel stärker zu Tage und fielen teilweise mit den Bestrebungen des exilierten Christian II. und seiner Anhänger um eine Rückgewinnung seiner Reiche zusammen. Die Innenpolitik Christians II. lief auf eine Sicherung der persönlichen Macht auf Kosten des Reichsrates und eine Stärkung der dänischen Bürgerschaft, aus der er viele treue Anhänger gewann, hinaus. Die königliche Gesetzgebung 1521/22, bestehend aus einem Land- und Stadtgesetz, beinhaltete eine Reihe von Bestimmungen, die darauf ausgerichtet waren, die Macht der Gutsbesitzer zu schwächen und die Privilegien der Krone zu stärken. Gleiches galt auch für die Politik gegenüber den Handelsstädten. Die Interessen der Städte wurden durch die Einschränkungen des Rechts der Gutsbesitzer zum Großhandel ohne Teilnahme der Bürgerschaft gewahrt.¹³

Durch den Aufruhr des jütländischen Adels gegen Christian II. zum Jahreswechsel 1523 und die Wahl seines Onkels, Herzog Friedrich von Schleswig und Holstein, zum neuen König kam die angestaute Unzufriedenheit des Hochadels gegen die Politik König Christians II. zum Ausbruch. Während die Bürger in Städten wie Kopenhagen und Malmö lange Christian II. unterstützten, gab es unter den Bauern Unzufriedenheit, und das weniger über die neue Gesetzgebung mit ihren bauernfreundlichen Zügen, sondern über die immer wiederkehrenden Forderungen nach Extrasteuern seitens der Krone.

Die Unzufriedenheit der Bauern stieg, als König Friedrich I. nach seinem gewonnenen Machtkampf die Gesetze seines Vorgängers annullierte und in seiner Handfeste dem gesamten Adel erweiterte Privilegien verlieh. Dies betraf besonders das Gesetz über die Einforderung von Geldstrafen von Bauern, ein – nach der persönlichen Auffassung des Adels – legitimes Recht. Die Gutsbesitzer erhielten noch weitere Rechte im Umgang mit ihren Untergebenen. Eine wachsende Zahl von Arbeitskräften machte diese Erhöhung der ökonomischen For-

¹² Vgl. u.a. Jens E. Olesen, *Inter-Scandinavian Relations*, in: *Cambridge History* (wie Anm. 9), S. 710-770, hier S. 759-770.

¹³ Benito Scocozza, *Klassekampen i Danmarks historie. Feudalismen (Der Klassenkampf in der Geschichte Dänemarks. Feudalismus)*. Kopenhagen 1976, S. 69 ff., 77 ff. u. 118 ff.

derungen an die Landbevölkerung möglich. Bedroht von der Rückkehr Christians II. erhob die Krone für die Finanzierung der Söldner neue Extrasteuern.¹⁴

Bereits 1524 brachen Unruhen aus, die im Zusammenhang mit Steuereintreibungen in Schonen standen. Diese Unruhen nutzte im darauf folgenden Jahr der Anhänger Christians II., Sören Norby auf Gotland, als er im Frühjahr 1525 mit Kriegsvolk nach Schonen übersetzte. Infolgedessen rotteteten sich die Bauern in den östlichen und nördlichen Landesteilen – in Blekinge – zusammen. Dort schlossen sich auch Teile des Adels den Aufführern an. Diese kombinierte politische und soziale Revolte, die zeitlich mit den Höhepunkten des großen deutschen Bauernaufstandes zusammenfiel, wurde in einigen blutigen Schlachten niedergeschlagen; in der letzten am 11. Mai 1525 wurde ein großes Aufgebot von Bauern geschlagen. Der Ausbruch des Bauernaufstandes im nördlichen Schonen und in Blekinge muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass die Grenzgebiete lange vom Landschaftspartikularismus geprägt waren. In der Schlussphase des Aufstandes 1525 kam es zwischen Blekinge und Varend zum Abschluss eines neuen Grenzfriedens, in dem sich die letztgenannte Landschaft verpflichtete, die Einwohner von Blekinge bei den zu erwartenden Repressalien und Strafmaßnahmen durch die dänische Krone zu unterstützen. An dieser Tradition des Grenzfriedens wurde auch während eines neuen Aufruhrs sowie aller dänisch-schwedischen Kriege bis zum 17. Jahrhundert festgehalten. Diese Grenzfriedensabreden widerlegen übrigens die Vorstellung von einem sich verbreitenden „Nationalhass“ zwischen den Dänen und Schweden als Folge der Unionskriege.¹⁵

Die sozialen Gegensätze in Dänemark traten in der Grafenfehde, im Bürgerkrieg 1534–1536, ein Jahr nach dem Tode König Friedrichs I. und nach dem Engagement der Lübecker im Machtkampf, sehr deutlich zu Tage. Die Lübecker brachten den abgesetzten Christian II. als Gegenkandidaten zum Sohn des verstorbenen Königs, den der jütländische Adel zum dänischen Herrscher gewählt hatte (Christian III.). Die Bürger der ostdänischen Städte entschieden sich für Christian II. Im September übernahm einer der ältesten Anhänger Christians II., Skipper Klement, die Leitung eines großen Bauernaufstandes, der in Nordjütland ausgebrochen war und sich bis nach Randers ausbreitete.

¹⁴ Ebenda, S. 132 ff.

¹⁵ Lars J. Larsson, Sören Norby och Östersjöpolitiken 1523–1525 (Sören Norby und die Ostseepolitik 1523–1525). Lund 1986, S. 112 ff. u. 129 ff.

Die adligen Truppen hatten anfänglich keinen militärischen Erfolg, später schlugen aber die Söldnertruppen Christians III. unter der Führung des Feldherrn Johan Rantzau, der schon den schonischen Aufstand abgewehrt hatte, auch diesen Aufstand effektiv nieder. Der jütländische Aufstand spielte sich spätestens ab 1531 vor dem Hintergrund von Bauernunruhen ab und betraf das gleiche Gebiet, in dem es bereits 1441 einen großen Bauernaufstand gegeben hatte. Vieles spricht dafür, dass die Ursachen für die Unruhen von 1534 in den wachsenden sozialen Gegensätzen zwischen Bauern und Adel zu finden sind, wie die Bestrebungen des Adels, den einträglichen Handel mit Ochsen unter ihre Kontrolle zu bringen. Auch auf anderen Ebenen gab es Auseinandersetzungen zwischen Bauern und Gutsbesitzern, und während der Grafenfehde kam es zu konkreten Handgreiflichkeiten.¹⁶

Die in der Bevölkerung verankerten Aufstände in Dänemark und den anderen nordischen Ländern zu Beginn des 16. Jahrhunderts weisen eine Reihe gemeinsamer Züge auf. Wie auf dem europäischen Kontinent waren die Aufstände auch hier eine Reaktion auf die zunehmende Macht der Fürsten und die stärker werdende Position der adligen Gutsbesitzer, eine Folge des Bevölkerungswachstums und der steigenden Zahl an zur Verfügung stehenden Arbeitskräften. Den stärksten Hang zu Aufständen besaßen Bauerngruppen in peripher liegenden Landschaften, da sie ihren relativen Wohlstand und ihre selbstständige Stellung bedroht sahen.

Auftakt zur Reformation

In den Jahrzehnten vor dem endgültigen Durchbruch der lutherischen Reformbewegung in Dänemark verstärkten sich die Desintegrationstendenzen in der katholischen Kirche so deutlich und vehement, dass man im Vergleich zu Norwegen, Schweden und Finnland davon sprechen kann, dass die Kirche größtenteils selbst die Schuld an ihrem Scheitern trug, und dies lange, bevor sich die evangelische Agitation durchsetzte. Die Kirche kontrollierte etwa ein Drittel des bestellten Bodens in Dänemark, und Forderungen innerhalb des Adels und unter den Bürgern wurden laut, Anteile dieses Bodens zu erhalten. Mit Ausnahme des Odenser Bischofs, Jens Andersen, waren alle Bischöfe

¹⁶ Caspar Paludan-Müller, *Grevens Feide (Die Grafenfehde)*. Bd. 1-2, Kopenhagen 1853/54; Neuaufl. 1971.

Adlige und besaßen keine größere theologische Ausbildung; sie waren aber alle Mitglieder des Reichsrates. Darüber hinaus war es ungünstig, dass der Papst in Rom infolge einer kurzsichtigen Politik und zum Nachteil der dänischen Kirche und ihrer Bischöfe direkt mit der dänischen Königsmacht zusammenarbeitete.

Absprachen über die Ernennungen höchster kirchlicher Amtsträger und den Verkauf von Ablässen waren zum Vorteil sowohl der Kurie in Rom als auch der Könige Christian I., Hans und Christian II. Zur gleichen Zeit versuchte Christian II. mit Gewalt, die Bischofsstühle mit loyalen Männern zu besetzen, um die Kontrolle über die Güter der Bistümer zu erlangen. Am schlimmsten war das Auftreten des Königs im Streit um die Besetzung des Erzbischofsstuhls in Lund, als er innerhalb eines Zeitraumes von zwei Jahren nacheinander fünf seiner Männer in dieses Amt berief. Der Streit wurde damit beendet, dass der Adlige Aage Sparre – der sein Magisterexamen in Greifswald abgelegt hatte – ohne päpstliche Anerkennung das Amt des Erzbischofs erlangte und dieses bis 1532 innehatte. Dieser Skandal enthüllt, in welchem Maße sich die Kurie von ökonomischen und politischen Interessen leiten ließ und wie wenig sie sich um die dänische Kirche sorgte.¹⁷

In seriöseren katholischen Kreisen herrschte eine verbreitete Unzufriedenheit über die Nachlässigkeit der kirchlichen Führung und die mangelnde religiöse Aufrichtigkeit. Der Reformkatholik Poul Helgesen (Paulus Helie) war der festen Überzeugung, dass der päpstliche Verkauf von Ablassbriefen durch den 1517 in Dänemark tätigen Angelus Arcimboldus indirekt die Schuld an der Verbreitung der lutherischen Häresie trug. Der Reformkatholizismus allein konnte die katholische Kirche sichern; indirekt trug er selbst zur Verbreitung des evangelischen Glaubens bei. Das zeigt auf umfangreiche Art und Weise die Entwicklung, die seit dem Spätmittelalter innerhalb der Theologie und des kirchlichen Lebens stattgefunden hatte: Statt allem Alt-Katholischen, sogar bei gewöhnlichen katholischen Formen innerhalb der nationalen Religion, wurde in ständig steigendem Maße das Hauptaugenmerk auf den christlichen Glauben als eine rein persönliche Angelegenheit gelegt. Aus diesem Grunde wurden bereits Texte des Neuen Testaments ins Dänische übersetzt, bevor überhaupt evangelische Prediger in Erscheinung traten. Dies wiederum führte zu einer kritischen Haltung gegenüber der von den Bischöfen geführten Kirche.¹⁸

¹⁷ Ole Peter Grell, *The Catholic Church and its leadership*, in: *The Scandinavian Reformation from evangelical movement to institutionalisation of reform*, hrsg. v. dems. Cambridge 1995, S. 72 f.

¹⁸ Ebenda, S. 87.

Schon seit Mitte des 14. Jahrhunderts bemühten sich die dänischen Könige bewusst um die Schaffung einer nationalen, bischöflich regierten Kirche unter Aufsicht der Königsmacht und setzten diese Bestrebungen ab 1513, nachdem sich Christian II. den Thron gesichert hatte, wieder verstärkt fort. Die Ambitionen Christians II. zum obersten Kirchenherrn offenbarten sich in seinen Aktionen gegen die Bischöfe, aber auch in seiner umfassenden Gesetzgebung (1521/22), die sich in die bischöfliche Ausübung offizieller Pflichten und deren Ökonomie einmischte. Infolgedessen wurde auch ein neuer dänisch-kirchlicher Gerichtshof gegründet, durch den die teuren Prozesse in Rom überflüssig wurden.

Die Bischöfe verfolgten in dieser Zeit übrigens eigene nationale Prinzipien; in der Handfeste seines Nachfolgers Friedrich I. wurde u.a. vorgeschrieben, dass die Bischofsstühle zukünftig nur durch Mitglieder des dänischen Adels bekleidet werden durften. Damit wurde die bisherige päpstliche Politik zurückgewiesen, dänische Ämter mit Angehörigen ausländischer Kandidaten zu besetzen. Ein weiterer Schritt für eine nationale Kirche wurde 1526 (auf dem Herrentag von Odense) gefasst. Gemeinsam mit dem König und dem übrigen Teil des Reichsrates beschlossen die Bischöfe, Bischofswahlen zukünftig nur durch den Erzbischof bestätigen zu lassen und die Abgaben für die päpstliche Bestätigung statt dessen an den König abzuführen. Damit war die legale Basis für eine nationale und von Papst und Kurie unabhängige Kirche geschaffen. In den restlichen Jahren seiner Regierungszeit demonstrierte Friedrich I. immer stärker seine Kontrolle über die Kirche und seine Sympathie für die sich seit 1526 in Dänemark belegbar ausbreitende evangelische Bewegung. Er erhielt die katholische Kirche, gestattete aber ab 1527 die Errichtung evangelischer Kirchen, die nicht der bischöflichen Jurisdiktion unterstanden. Der König selbst hatte die oberste Gewalt über beide Kirchen inne. Er ernannte katholische Bischöfe, besetzte, durch das Patronatsrecht ermächtigt, die Pfarrstellen der vielen – der Krone gehörenden – evangelischen Kirchen, stellte Schutzbriefe für evangelische Prediger aus und entfachte religiöse Debatten zwischen den Parteien (1530). Gegen Übergriffe auf Bettelmönche unternahm er hingegen nichts.¹⁹

¹⁹ Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 37 ff.; Thorkild C. Lyby, *Vi Evangeliske. Studier over samspillet mellem udenrigspolitik og kirkepolitik paa Frederik I's tid* (Wir Evangelischen. Studien über das Zusammenspiel zwischen Außenpolitik und Kirchenpolitik in der Regierungszeit Friedrichs I.). Aarhus 1993, S. 423 ff.

Die norwegische Kirche behandelte Christian II. übrigens mit der gleichen Härte wie die dänische. Nach seiner Flucht im Jahre 1523 verpflichtete sich der neue König Friedrich I., die Privilegien der norwegischen Kirche zu schützen. Seine Kirchenpolitik folgte hauptsächlich der gleichen dänischen Linie, während Erzbischof Olav Engelbrektsen in Trondheim die Unabhängigkeit der katholischen Kirche anstrebte. Diese Bemühungen scheiterten endgültig, als Norwegen nach dem Sieg Christians III. 1536 in Dänemark dem dänischen Reich als eine Provinz unterstellt wurde.²⁰

Im Gegensatz zu Dänemark war die Kirche in Schweden und Norwegen um 1500 durch ihre zunehmende Unabhängigkeit von der Krone stark. Die päpstlichen Zentralisierungstendenzen hatten es aufgrund der isolierten Stellung des Reiches immer schwerer, die Kontrolle aufrechtzuerhalten. Durch das Ablasssystem erwies sich die Kirche als sehr anfällig, eine Auflösung des religiösen Lebens drohte jedoch nicht. Die dezentralen Bedingungen gaben der Kirche auf lokaler Ebene eine ökonomische Unabhängigkeit, auch Laien wurden früh in die ökonomische Verwaltung miteinbezogen. Schließlich war die Kirche nicht so stark an den Magnatadel gebunden, wie es in Dänemark der Fall war. Alle Bischöfe – mit Ausnahme des Erzbischofs Gustav Trolle – kamen aus dem niederen Adel oder der adligen Mittelschicht. Nach dem Befreiungskampf gegen die Dänen besetzte der neue schwedische König Gustav Eriksson (Vasa) die vakanten Bischofsstühle mit eigenen Männern. Am 2. November 1523 erklärte er gegenüber dem Papst, dass er, sollte dieser die Wahl nicht anerkennen und die Annaten an den König gestatten, selbst die Aufsicht über die Kirche übernehmen wolle. Der Bruch mit Rom wurde auf diese Weise zur Realität. Als Gustav Vasa auf großen Widerstand des katholischen Erzbischofs Hans Brask, konservativer adliger Kreise und besonders der allgemeinen katholischen Bevölkerung traf, erpresste er von der Kirche erhebliche „Darlehen“ und verletzte damit das kirchliche Zehntenrecht. Auf der Versammlung in Västerås im Juni 1527 gelang es Gustav Vasa, sich die ökonomische und politische Macht über die Kirche zu sichern. Kraft der reduzierten Privilegien sollte die Kirche fortan mit Bischöfen, Klosterwesen und dem Aufrechterhalten des Zölibats fungieren und „das reine Wort Gottes“ predigen. Das Ergeb-

²⁰ Martin Schwarz Lausten, *The early Reformation in Denmark and Norway 1520–1559*, in: *Scandinavian Reformation* (wie Anm. 17), S. 28; Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen, Jan Schumacher, *Norsk Kirkehistorie* (Nordische Kirchengeschichte). 2. Aufl., Oslo 1993, S. 84 ff. u. 102.

nis war eine nationale schwedische Bischofskirche unter der festen Hand des König, auch wenn es noch keine lutherische Kirche gab.²¹

Die Kirchenpolitik Christians II. wurde in Dänemark nicht nur von seinen königlichen Ambitionen einer politischen und ökonomischen Kontrolle der Kirche bestimmt. Zweifellos besaß König Christian II. ein wirkliches kulturelles und religiöses Interesse und war vom Reformkatholizismus inspiriert und angetan. So sicherte der König die ökonomische Basis des Karmeliterordens, welche die Gründung eines Kollegiums ermöglichte, dessen Führung die Karmelitermönche und anderer Ordensrepräsentanten unterrichten sollte. Weiterhin sollte dieser auch Theologie an der Universität in Kopenhagen lehren. Auf königliches Ersuchen wurden Anfang 1521 drei Gelehrte aus Wittenberg nach Dänemark entsandt. Martin Reinhard wurde königlicher Kurator und predigte gegen den katholischen Glauben und das Andachtsleben. Mathias Gabler – vertraut mit dem klassischen Humanismus – wurde Griechisch-Lektor an der Universität, während Andreas Bodenstein von Karlstadt als königlicher Ratgeber des neuen geistlichen Berufungsgerichts fungierte. Bodenstein jedoch verließ Dänemark bereits nach drei Wochen wieder; wahrscheinlich kollidierte seine radikale Haltung mit dem Reformkatholizismus des Königs.

Auf der anderen Seite wiederum verbot König Christian II. nicht die Veröffentlichung des Papstbriefes durch die Universität, in dem dieser Luther mit Exkommunizierung drohte. Luther selbst war im März 1521 der Auffassung, dass der König jetzt „die Papisten verfolge“. Auf dem Reichstag in Worms im April 1521, auf dem Luther verurteilt wurde, meldete der päpstliche Nuntius nach Rom, es kursierten Gerüchte, Luther erlange möglicherweise die Erlaubnis, sich in Dänemark aufzuhalten. Kaiser Karl V., der Schwager Christians II., wollte den König in diesem Falle bestrafen. Der päpstliche Nuntius berichtete weiterhin, der Priester des Königs sei im Besitz lutherischer Bücher. Christian II. traf kurze Zeit später Erasmus von Rotterdam persönlich und verteidigte Luthers Standpunkte. Zur gleichen Zeit verbot der König Karlstadt sowohl mündliche als auch schriftliche Angriffe auf den Papst und den katholischen Glauben.²²

²¹ Erkki I. Kouri, *The early Reformation in Sweden and Finland c. 1520–1560*, in: *Scandinavian Reformation* (wie Anm. 17), S. 42 ff.

²² Lausten, *Reformationen* (wie Anm. 3), S. 21.

Trotz der Gerüchte schien man sich in führenden europäischen katholischen Kreisen über die kritische Haltung Christians II. gegenüber der Kirche klar zu sein. Gestützt wurde dies auch durch die umfassende Gesetzgebung des Königs für die Städte und das platte Land und die Verbesserungen im Bildungssystem (1521/22), die die ökonomischen und privilegierten Rechte des Papstes und der Bischöfe einschränkte und die Versäumnisse der Pfarrer und Bischöfe korrigierte. In den Schulen sollten die altkatholischen Bücher eingezogen und durch neue humanistische ersetzt werden. Die Gesetzgebung war generell ein Ausdruck des Reformkatholizismus, aber die nachdrückliche Verpflichtung, „das Evangelium“ zu predigen, und die Kritik am Zölibat waren richtungweisend.

In der Auseinandersetzung mit Christian II. beschuldigte der dänische Reichsrat den König der Ermunterung zur „lutherischen Häresie“. Sein Nachfolger Friedrich I. musste sich in seiner Handfeste zu deren Bekämpfung verpflichten. Er leitete aber bald ein katholisches Reformprogramm ein, das in den Herzogtümern Schleswig und Holstein einige Unterstützung fand. Reformkatholische Forderungen an die Prälaten waren auf dem Rendsburger Herrentag 1525 zum Ausdruck gekommen. König Friedrich I. bekannte sich nie offen zum evangelischen oder lutherischen Glauben, gab aber seiner Sympathie immer stärker Ausdruck und bewegte sich vom Reformkatholizismus zu einer kirchenpolitischen Toleranz beider Glaubensrichtungen.²³

Der europäische Humanismus nördlich der Alpen erreichte Dänemark während der Regierungszeit Christians II. Auf Studienreisen und -aufenthalten an den führenden Universitäten wie Paris, Louvain, Wittenberg, Erfurt, Rostock und Greifswald etc. erlebten die dänischen Studenten das humanistische Interesse für das klassische Altertum, die neuen Bildungsideale und die kritische Haltung gegenüber der Kirche. Bekanntester Vertreter war der dänische Humanist Christiern Pederssøn, der in Greifswald und Paris studierte (1510–1515) und dort auch den Magistergrad erlangte. Er veröffentlichte humanistische Bücher, populäre Andachtsbücher und nationalhistorische monumentale Arbeiten des Mittelalters (u.a. Saxo's *Gesta Danorum*). In einem 1515 in Paris herausgegebenen Buch übersetzte Christiern Pederssøn die biblischen Texte ins Dänische, die im Zusammenhang mit seiner Betonung der Bibellektüre typische Beispiele des humanisti-

²³ Hans Valdemar Gregersen, *Reformationen i Sønderjylland (Die Reformation in Schleswig)*. Aabenrå 1986, S. 59 ff.

schen Reformkatholizismus waren. Christiern Pederssøn bekannte sich später zum lutherischen Glauben.²⁴

Weitere dänische Humanisten waren u.a. Petrus Parvus Rosefontanus, Henrik Smith und Christiern Thorkelsen Morsing. Der bekannteste war jedoch der Karmelitermönch Poul Helgesen (ca. 1484 – ca. 1535), der seit 1519 Leiter des Karmeliterkollegs und als Lektor der „Heiligen Schrift“ an der Kopenhagener Universität tätig war. Sein Ideal war der biblische Reformkatholizismus, wie ihn Erasmus von Rotterdam repräsentierte. Er weigerte sich, Luthers evangelische Theologie mit seinem Radikalismus und der Ablehnung des Papsttums anzuerkennen. Poul Helgesens Ideal war religiöse Frömmigkeit, basierend auf theologischen Studien. In diesem Sinne wandte er sich mit reformatorischen Forderungen an die Bischöfe, ermunterte die Studenten zum Lesen des Neuen Testaments, aber ohne einen Bruch mit der Kirche in Rom zu provozieren.²⁵

Es ist unklar, ob der Reformkatholizismus in Norwegen zum Tragen kam. Norwegische Studenten, besonders der seit 1523 amtierende Erzbischof Olav Engelbrektsson, hatten in Rostock studiert. Das Domkapitel in Nidaros (Trondheim) war im Besitz humanistischer Literatur. Das spärliche Quellenmaterial lässt aber keine positiven Schlüsse zu. In Schweden hingegen spielte der Reformkatholizismus im ersten Teil der Regierungszeit von König Gustav I. Vasa (1523–1560) als kirchlich politisches Programm eine wichtige Rolle. Die Beschlüsse, die in Schweden auf dem entscheidenden Reichstag in Västerås 1527 und dem zwei Jahre später stattfindenden Reichstag in Örebro gefasst wurden, waren Ausdruck des biblisch-humanistischen Reformkatholizismus, aber nicht für das Luthertum. 1539 versuchten die schwedischen reformkatholischen Bischöfe, einen vollständigen Bruch mit der römisch-katholischen Kirche in Rom zu vermeiden. Die schwedische Kirche spielte als politischer Faktor eine so mächtige und bedeutende Rolle, dass sie im Gegensatz zur Situation in Dänemark die Durchsetzung der lutherischen Reformation verzögern konnte. In Finnland fehlten einer Reformbewegung die grundlegenden Voraussetzungen und schwedische Bücher waren nur einer kleinen schwedischsprachigen Minderheit zugänglich. Es mangelte noch an Literatur in finnischer Sprache.²⁶

²⁴ Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 14 f.

²⁵ Lausten, The early Reformation (wie Anm. 20), S. 16.

²⁶ Åke Andréén, Sveriges Kyrkohistoria. 3. Reformationstid (Schwedische Kirchengeschichte. 3. Reformationszeit). Trelleborg 1999, S. 44 ff. u. 59 ff.; Werner Buchholz, Schweden mit Finnland, in: Dänemark, Norwegen (wie Anm. 1), S. 144 ff., 157 ff. u. 174 ff.

Unter den Bettelorden in Skandinavien traten die Franziskaner besonders hervor. Sie waren sowohl in der Königsfamilie als auch in der allgemeinen Bevölkerung als Beichtväter und Prediger populär, ihr spirituelles Niveau lässt sich aber schwer beurteilen. Eine noch erhaltene und den Franziskanern gehörende Buchsammlung weist auf deren Interesse für altkatholische und auch reformkatholische Literatur hin. Bei der Ausbildung im dänischen Kloster des Karmeliterordens wurde viel Gewicht auf Philosophie, Theologie und speziell auf Bibelkenntnisse gelegt; die zukünftigen Mönche sollten als Prediger für die Bevölkerung tätig sein. Poul Helgesen war außer Frage die führende Kraft auf diesem Gebiet.

Die Bettelmönche, speziell die Franziskaner, wurden ab 1526 von den evangelischen Predigern stark kritisiert. Diese machten theologische, aber auch soziale Argumente gegen die Mönche, deren Interpretation des Evangeliums und deren Armenlehre geltend. In einer Chronik „Die Vertreibung der Franziskaner aus ihren Klöstern“ wird über gewalttätige Angriffe der Bürger sowie Schmähungen der Mönche in mehreren dänischen Provinzstädten (1528–1532) berichtet. Da die Quelle von den Franziskanern selbst stammt, ist sie kritisch und unter Vorbehalt zu betrachten.²⁷

Es waren insgesamt speziell die Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter, die in den letzten Jahrzehnten des Katholizismus in Dänemark als Prediger auftraten. Wie oft diese Bettelmönche predigten, ist aber nicht bekannt. Evangelische Reformatoren sowie auch der Reformkatholik Poul Helgesen warfen den Bettelmönchen Nachlässigkeit vor. Noch erhaltenes lateinisches Material und dänische Predigten, unter denen die von Christiern Pederssøn zu den bedeutungsvollsten gehören, beinhalten didaktische und moralische Beiträge. Aberglauben und Berichte über Wunder waren in den Textsammlungen mit eingeschlossen, aber die Aufforderungen zum persönlichen Glauben, geistlichen Leben sowie Studieren und Lesen des Neuen Testaments weisen eindeutig auf das Zeitalter der Reformation hin. Gleiche Tendenzen sind in den schwedischen Predigten zu spüren, die fast alle aus dem Birgittinerkloster in Vadstena stammen.

Mit einer Gleichsetzung der offiziellen Kirchenleitung und der realen Verhältnisse in Volksreligion und -glaube sollte allgemein sehr vorsichtig umgegangen werden. Mehrere erhaltene Gebetsbücher aus

²⁷ Krøniken om Graabrødrenes Fordrivelse fra deres Klostre i Danmark (Chronik über die Vertreibung der Grauen Brüder aus ihren Klöstern in Dänemark), übers. v. Henning Heilesen. Kopenhagen 1967.

Dänemark von etwa 1500 geben Aufschluss über zahlreiche religiöse Bruderschaften. Hinzu kommt, dass Testamente, Stiftungen von Messen und viele Beispiele der Kirchenkunst auf ein reges religiöses Leben der normalen Bevölkerung in Dänemark (und in Norwegen) hindeuten. Die gleiche religiöse Energie lässt sich auch in der schwedischen Bevölkerung spüren. Die Quellen sind aber begrenzt und beleuchten vor allem die Frömmigkeit und das religiöse Leben in den Klöstern.²⁸

Die kritische Reformbewegung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein Anfang der 1520er Jahre und ab 1526 in Dänemark war in erster Linie eine Bewegung unter den Bürgern der Provinzstädte. Der Aufruhr unter den Bauern hatte wie oben erwähnt hauptsächlich ökonomische und soziale Ursachen, aber die wirklichen Feinde waren die Bischöfe. In Norwegen und Schweden-Finnland blieben die Bürger und Bauern lange katholisch (zu Island vgl. unten). Die schwedischen Bauernaufstände in den 1520er Jahren waren klar anti-evangelisch ausgerichtet. Im Gegensatz zu Dänemark wurden in den schwedischen Provinzstädten – mit Ausnahme von Stockholm – keine evangelischen Kirchen gebaut. Dies erklärt, warum die lutherische Reformation so viel Zeit brauchte, ehe sie sich in Schweden-Finnland durchsetzen konnte.²⁹

Der erwähnte biblizistische und kritische Reformkatholik Poul Helgesen beabsichtigte eine Wiederbelebung der wahren römisch-katholischen Kirche in Dänemark. Einige seiner Studenten gingen aber einen Schritt weiter und wurden evangelische Reformatoren. Dies war einer der Gründe, warum der Konflikt zwischen ihnen so bitter und persönlich geführt wurde, wie aus ihren vielen erhaltenen, schriftlichen Arbeiten hervorgeht. Diese evangelischen „Prediger“ wurden ohne weiteres als lutherisch anerkannt und gleichgesetzt. Die moderne Forschung hat sie vielleicht aufgrund der Abweichung, absichtlich oder aus Fehlinterpretation der lutherischen Theologie zugeordnet. Nur von einem dieser Prediger, Hans Tausen, kann mit Sicherheit gesagt werden, dass er sich in Wittenberg aufgehalten hat. Aus ihren Haltungen zum Fasten, zur Heiligen Kommunion und der weltlichen Macht kann der Schluss gezogen werden, dass sie, als sie zu Evangelisten wurden, den Bibelhumanismus, den sie bei dem Reformkatholiken Poul Helgesen gelernt hatten, mit einbrachten. Es ist wich-

²⁸ Vgl. u.a. Thomas Riis, Die religiöse Mentalität im spätmittelalterlichen Dänemark, in: *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, hrsg. v. Lars Bisgaard (u.a.). Odense 2001, S. 233-244.

²⁹ Vgl. Kouri, *The early Reformation* (wie Anm. 21), S. 48 ff.; Buchholz, *Schweden* (wie Anm. 26), S. 127 ff.

tig hervorzuheben, dass sich diese Reformatoren Luthers Bibelauslegung nicht anschlossen. In ihren Augen war die Bibel das Gesetz Christi, das alle Bestimmungen über den Glauben, das religiöse Leben und der weltlichen Gesellschaft enthielt. Sie waren mit anderen Worten Biblizisten und mit ihrer evangelischen Theologie im Kampf gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, speziell in der Distinktion zwischen den reichen katholischen Bischöfen und den sozial abgesicherten Bettelmönchen auf der einen und den Bürgern und der allgemeinen armen Bevölkerung auf der anderen Seite, eng verbunden. Auch Olaus Petri in Schweden gelangte vom humanistischen Reformkatholizismus zur evangelischen Anschauung und kann als ein Biblizist bezeichnet werden.³⁰

Unter dem Einfluss der Herzogtümer Schleswig und Holstein, in denen Herzog Christian (der spätere König Christian III.) aktiv den Protestantismus unterstützte, begann sich die evangelische Bewegung vor allem in Jütland durchzusetzen. Laut dem Karmeliter und Humanisten Poul Helgesen „breitete sich das lutherische Gift über ganz Jütland aus“ (1526). Wo die Menschen zusammentrafen, wurden die neuen evangelischen Ideen diskutiert – u.a. Flugblätter und Druckschriften verbreitet. Führender Sprecher der Bewegung war laut Helgesen Hans Tausen, der „hartnäckigste aller Häretiker“. Sowohl Poul Helgesen als auch Hans Tausen waren katholische Priester. Im Gegensatz zu Helgesen war Tausen aber kein Karmeliter, sondern Mitglied des Johanniterordens. Er hatte an den Universitäten Rostock, Louvain und Wittenberg – dort unter Martin Luther (1523/24) – studiert. Tausens lutherische Auffassung führte jedoch dazu, dass ihn der Abt des Klosters Antvorskov auf Seeland in ein vorläufiges Exil nach Viborg in Jütland schickte. Dort hielt er weiterhin evangelische Predigten, weshalb ihn die Johanniter 1526 aus ihrem Orden ausschlossen. Mit der Hilfe prominenter Viborger Bürger konnte er weiterhin, wenn auch in privaten Gebäuden, seine evangelischen Predigten halten, während der Viborger Stadtrat für ihn einen königlichen Schutzbrief beantragte und diesen im Oktober 1526 erhielt. Mit königlicher Protektion und Ermunterung seitens des Stadtrats begann er, regelmäßig in einer der städtischen Kirchen zu predigen. Ein anderer Wittenberger Student, Jórgen Jensen Sadolin, unterstützte ihn dabei. Diese Predigten zogen so viele Menschen an, dass Hans Tausen auf den Friedhof auswich, um zu seiner wachsenden Gemeinde zu sprechen.

³⁰ Vgl. u.a. Torben Svendrup, Hans Tausen. Den danske Luther (Der dänische Luther). Kopenhagen 1994, S. 52-60; Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 49 f.

Dass sich Viborg – Jütlands altes administratives und ökonomisches Zentrum – früh als Mittelpunkt der evangelischen Bewegung in Jütland herauskristallisierte, muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass der lokale Bischof bei der Bevölkerung nicht hoch angesehen war, sondern als der politisch und moralisch schwächste der dänischen Bischöfe in der Reformationszeit galt.³¹

Die Probleme der katholischen Kirche in Dänemark waren durch Beschlüsse der Versammlungen (Herrentage) 1526 und 1527 deutlich geworden. 1526 rissen die traditionellen Bande zwischen Rom und der nationalen dänischen Kirche. Alle Abgaben, die bis dahin an die Kurie geflossen waren, sollten jetzt an die Krone gehen. Außerdem hatte der Vater Christians III., Friedrich I., mit seiner Politik des Schutzes einzelner evangelischer Prediger durch königliche Schutzbriefe die schleichenden Bestrebungen der katholischen Bischöfe nach wieder gewonnener Kontrolle über die Kirche untergraben. Auf dem Herrentag 1527 teilte er den Bischöfen und ihren weltlichen Anhängern mit, dass „der heilige christliche Glauben frei sei“ und er, der König, allein über „Leib und Gut, aber nicht über die Seele“ regiere. Die katholisch-kirchliche Aristokratie, die 1523 in erster Linie seine Wahl zum König anstelle Christians II. unterstützt hatte, konnte keine deutlichere Antwort bekommen. Friedrich I. hatte nicht die Absicht, die Bestimmungen seiner Handfeste, in denen er die Bekämpfung des Luthertums gelobte, umzusetzen. Sein Auftreten zeigt seine Bereitschaft, die wachsende evangelische Bewegung zu unterstützen, so weit es ihm politisch möglich war.³²

Im Jahre 1527 verlegte sich der Schwerpunkt der evangelischen Bewegung vom jütländischen Viborg in die für Ökonomie und Handel bedeutenderen Städte Malmö und Kopenhagen in Ostdänemark. Auch hier war der Anti-Klerikalismus sehr verbreitet. Besonders in Malmö war die evangelische Bewegung 1527 nicht nur aufgrund der mächtigen Unterstützung durch den Magistrat der Stadt und den Bürgermeister Jørgen Kock deutlich auf dem Vormarsch. Der Malmöer Stadtrat hatte auch den Vorteil, in seinen Aktivitäten weder von einem residierenden Bischof noch einem Domdekanat gebremst zu werden. Außerdem hatte der Erzbischofssitz in Lund seit 1519 große interne Probleme. Aage Sparre war seit 1523 Erzbischof, seine Wahl

³¹ Skiby Krøniken. Lektor Povl Helgesens Historiske Optegnelsesbog, paa dansk ved A. Heise. Kopenhagen 1967, S. 111 ff.; Svendrup, Hans Tausen (wie Anm. 30), S. 79 ff.

³² Vgl. u.a. Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 37-42.

erhielt aber keine päpstliche Anerkennung. Die Besetzung des Erzbischofsamtes mit seiner Person führte in Dänemark zu einem Konflikt innerhalb der katholischen Kirchenleitung.³³

Aus diesem Grund hatte Bürgermeister Jørgen Kock 1527 keine großen Bedenken, den evangelischen Prediger Claus Mortenssón bei der Ausübung seiner Tätigkeit zu unterstützen, nachdem dieser kurz zuvor vom Roskilder Bischof Lave Urne daran gehindert worden war, seine Predigten in Kopenhagen fortzusetzen. Claus Mortenssón Tóndebinder war der erste in einer Reihe evangelischer Prediger, die der Malmöer Stadtrat aus Kopenhagen holte, wo die evangelische Bewegung durch den Bischof Lave Urne und das Domkapitel Unser Frauen Kirche bis zum Tod des Bischofs 1529 streng überwacht wurde. Der Tod des Bischofs gab den Anstoß für ein deutliches Ansteigen evangelischer Aktivitäten in der dänischen Hauptstadt.

König Friedrich I. wurde auf diese Möglichkeiten aufmerksam. Dank seiner Hilfe wechselte Hans Tausen 1529 von Viborg nach Kopenhagen. Im Mai 1530 gab es in Kopenhagen mindestens vier evangelische Prediger, nachdem der Magistrat die meisten Klöster und kirchliches Eigentum in der Stadt übernommen hatte. Ein Streit über unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der religiösen und politischen Ziele innerhalb der evangelischen Bewegung schwächte jedoch jene, die sich für die Reformation in Kopenhagen einsetzten. Eine radikale Fraktion unter der Führung des prominenten Bürgermeisters Ambrosius Bogbinder, die die Rückkehr des abgesetzten Königs Christian II. wünschte und Anhänger einer stärkeren und radikaleren Reformation war, versuchte diese mit Unruhen und Bilderstürmen durchzusetzen. Infolgedessen hielt es König Friedrich I. für erforderlich, mögliche potenzielle, illoyale und radikale Mitglieder aus dem Magistrat zu entfernen. Auf diese Weise wurde Kopenhagen bis zum Aufruhr im Juni 1534 und dem Beginn des Bürgerkrieges, der Grafenfehde, zu einer sowohl protestantischen als auch katholischen Stadt.

Demgegenüber bemühte sich der Malmöer Stadtrat um die Durchsetzung einer sorgfältig kontrollierten und besonders vom Magistrat inspirierten Reformation, hauptsächlich unter der Leitung des mächtigen Bürgermeisters Jørgen Kock. Unter Androhung eines Ketzerprozesses im Herbst 1528, der die Führung der Stadt betraf, unternahm der Magistrat einen taktischen Rückzug. Sie entsandten die bei-

³³ Lausten, *The early Reformation* (wie Anm. 20), S. 22 ff.

den evangelischen Prediger Claus Mortenssón Töndebinder und Hans Olufssón Spandemager ins interne Exil nach Haderslev im Herzogtum Schleswig. Haderslev war gerade reformiert worden und stand unter dem Schutz Herzog Christians, dem späteren Christian III. und Sohn König Friedrichs I.³⁴

Der Malmöer Magistrat holte weiterhin mutig neue Prediger in die Stadt, darunter auch den früheren Pfarrer und jetzigen Buchdrucker Oluf Henrikssón, der früher in Linköping im Dienst des katholischen Bischofs Hans Brask gestanden hatte. Die evangelischen Theologen in Malmö nutzten seine gedruckten Werke, und am Beginn der 1530er Jahre erschien eine Reihe bedeutender Pamphlete. Unter den evangelischen Verfassern befanden sich einige der führenden dänischen Reformatoren wie Frants Vermordsen und Peder Laurentsen. Beide hatten mit ihrem Vorleben als Karmeliter und ihren Kollegen sowie den Schülern des Erasmus-Anhängers Poul Helgesen am Karmeliterkolleg der Kopenhagener Universität abgerechnet. Vermordsen kam im Laufe der ersten Monate 1529 nach Malmö. Noch einmal hatte der Malmöer Stadtrat scheinbar einen Kopenhagener Aktivist eingeladen, der sich von Problemen umgeben sah. Angesichts der negativen Reaktionen, die Vermordsens Predigten unter den Kopenhagener Domherren hervorgerufen hatten, ist es überraschend, dass der gewählte Erzbischof von Lund, Aage Sparre, bereit war, ihm das Predigen in Malmö zu genehmigen. Aage Sparre besaß wohl die naive Hoffnung, er könne die Ausbreitung der evangelischen Bewegung in der Stadt in Grenzen halten, wenn er einen Kandidaten billigte, der als katholischer Humanist galt. Die späteren Ereignisse zeigten aber, dass dies ein schwerer Fehler war. Es sollte sich zeigen, dass der Bischof eher Malmö geholfen hatte, einen intelligenteren und dynamischeren evangelischen Prediger zu bekommen als die beiden, die kurz zuvor ins Exil gezwungen worden waren. Zusammen mit Peder Laurentsen trieb Vermordsen in Malmö die Reformation voran, während der rhetorisch gewandte Laurentsen im Zuge der Reformation, die sich 1530 endgültig durchsetzte, der führende Apologetiker wurde.³⁵

Sowohl Peder Laurentsen als auch Frans Vermordsen gehörten einer Gruppe protestantischer Prediger an, die, der Einladung König Friedrichs I. folgend, im Juli 1530 in Kopenhagen eintrafen. Der König nutzte die Gelegenheit und ließ ein protestantisches Glaubensbe-

³⁴ Ebenda.

³⁵ Vgl. u.a. Henrik Lundbak, ... Såfremt som vi skulle være deres lydige borgere (... Sofern wir sollten Ihre gehorsamen Bürger sein). Odense 1985, S. 78-91.

kenntnis – die *Confessio Hafniensis* – ausarbeiten. Es scheint, dass König Friedrich I. beabsichtigte, die Reformation in Dänemark in Verbindung mit der Versammlung (Herredag), die 1530 in Kopenhagen stattfinden sollte, einzuführen. Dieses Vorhaben war bereits von einigen deutschen Fürsten mit Erfolg angewandt worden. Es sollte eine öffentliche Debatte zwischen den Reformatoren und den Anhängern der alten Kirche stattfinden, nach der der König eine Entscheidung zugunsten der Evangelisten und des „Evangeliums“ treffen wollte. Diese Pläne mussten aber aufgrund der immanent drohenden Gefahr einer Invasion König Christians II. begraben werden. In dieser Situation wagte es Friedrich I. nicht, eine Entscheidung zugunsten der Evangelisten zu fällen, da eine solche Initiative gegen die noch mächtigen katholischen Bischöfe und ihrer Anhänger ein allzu riskantes politisches Spiel gewesen wäre. Es sollte sein Sohn und Nachfolger Christian III. sein, der die Reformation, zu der Friedrich I. schon seit Mitte der 1520er Jahre mehr oder weniger ermuntert hatte, vollenden konnte.³⁶

Durchsetzung der Reformation in Dänemark

Bei einer unmittelbaren Betrachtung scheint die Reformation in Dänemark (und Norwegen) sowie Island und den Färöer 1536 das klassische Beispiel einer von Fürsten vorangetriebenen Reformation zu sein. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauerer Betrachtung und auf dem Hintergrund der politisch-militärischen und sozialen Ereignisse, die der offiziellen Einführung des Protestantismus in Dänemark und Norwegen vorangingen, als ein Konstrukt. Die Forschung hat lange weitgehend die Tatsache übersehen, dass die populäre evangelische Bewegung schon seit Mitte der 1520er Jahre in den großen Städten Dänemarks Fuß gefasst und damit eine solide Grundlage für die Einführung der lutherischen Territorialkirche 1536 geschaffen hatte. Die Reformation in den dänischen Städten machte auf diese Weise den nächsten Schritt, die erfolgreiche Durchsetzung der Fürsten-Reformation, möglich.³⁷

König Christian III., der die Reformation 1536 durchsetzte, konnte erst nach dem militärischen Sieg in der Grafenfehde seinem Vater Friedrich I. (gest. 1533) auf den Thron folgen. Die militärischen Siege

³⁶ Lausten, *Reformationen* (wie Anm. 3), S. 62 f.

³⁷ Olesen, *Dänemark* (wie Anm. 5), S. 53 f.

und die Übergabe Kopenhagens im Juli 1536, nach vorheriger Belagerung, gaben dem jungen gewählten König eine Reihe politischer und religiöser Möglichkeiten, die sein Vater nicht hatte. Die erste war die Vereinigung der noch getrennten Königreiche Dänemark und Norwegen. In der Realität wurde Norwegen aber Dänemark untergeordnet, so dass die Kontrolle mit diesem Reich und Island sowie den Färöer gestärkt und zukünftig von Kopenhagen ausgeübt wurde. Zum anderen bedeutete der Sieg in der Grafenfehde für Christian III. auch eine geringere Abhängigkeit von Reichsrat und Adel, die 1536 nicht in der Lage waren, dem König restriktive Verfügungen aufzuzwingen, obwohl ihnen die Handfeste, die alle neuen Könige unterzeichnen mussten, diese Gelegenheit gegeben hätte.³⁸

Hinzu kam, dass die Gefangennahme des Exilkönigs Christian II. 1532 in Dänemark nach dessen missglücktem Feldzug 1531/32 in Norwegen und dem fehlgeschlagenen Versuch seines Schwiegersohnes, Herzog Friedrich von der Pfalz, sich 1535 im Namen Christians II. in den Bürgerkrieg einzumischen, die dynastische Bedrohung der Herrschaft Christians III. von außen beseitigte, auch wenn die Töchter Christians II. bis zum Frieden von Speyer 1544 nicht offiziell auf ihren Anspruch auf die skandinavischen Königreiche verzichteten. Nicht zuletzt ermöglichte der Sieg Christians III. über die katholische Opposition in Dänemark (und Norwegen) maßgeblich ein Handeln gegen die katholische Kirche. Sein Vater König Friedrich I. besaß – wie bereits erwähnt – allem Anschein nach im Zusammenhang mit der Versammlung (Herredag) 1530 ähnliche Pläne, wollte dann aber einen günstigeren Zeitpunkt abwarten.

Gestützt auf seine ausländischen und evangelischen Ratgeber, veranlasste König Christian III. bald die Verhaftung der katholischen Bischöfe Dänemarks. Die Anklage lautete auf Entfesselung des Bürgerkrieges. Auch wenn die Ratgeber zur Verhaftung aller Reichsräte rieten, die am Beschluss zur Aussetzung der Königswahl 1533 mitgewirkt hatten, wurden allein die Bischöfe zur Verantwortung gezogen. Die Krone beschlagnahmte ihre Burgen und ihren Besitz. Die katholischen Laien wurden ruhig gestellt, sie mussten unterschreiben, dass die Bischöfe zukünftig vom Reichsrat und jeglichem politischen Einfluss auszuschließen seien. Die Unterzeichner gelobten, die Verkündigung von „Gottes reinem Wort“ nicht zu verhindern.

³⁸ Vgl. z.B. Kai Hørby, *Reformationens indførelse i Danmark* (Die Einführung der Reformation in Dänemark). Kopenhagen 1968, S. 7 ff.

Auf dem Herrentag in Kopenhagen im Oktober 1536 wurden die Bischöfe öffentlich der Verantwortung für das Unheil der vorangegangenen Jahre angeklagt. Ein vorher vom König erstelltes Dokument beinhaltete umfassende Anklagepunkte gegen jeden einzelnen Bischof. Es war die Rede von Politik, politischer Haltung und auch Religion. Es wurde ersichtlich, dass zwei Bischöfe – der neu gewählte Bischof von Roskilde, Joackim Rønnow, und der Bischof von Børglum, Stygge Krumpen –, die in erster Linie der Grund für den Zorn Christians III. waren, nie durch einen strengen und rein katholischen Glauben aufgefallen waren. Die beiden Bischöfe schienen auch nicht besonders besorgt über die religiösen und theologischen Schwierigkeiten, die vor 1536 mit der evangelischen Bewegung verbunden waren; sie wollten nur ihre traditionellen Bischofsämter und die Jurisdiktion behalten. Sie wünschten die Sicherung einer nationalen, bischöflichen und von der Krone unabhängigen Kirche. Dieser Punkt spielte beim Beschluss über die Aussetzung der Wahl eines Nachfolgers für König Friedrich I. auf der Versammlung 1533 eine entscheidende Rolle. Für Christian III., der die Schaffung einer lutherischen Kirche unter der Kontrolle der Monarchie anstrebte, war es wichtig, die genannten Bischöfe für die vorangegangenen Probleme des Reiches zur Verantwortung zu ziehen.³⁹

Den Herrentag 1536 in Kopenhagen nahm Christian III. zum Anlass, die Bischöfe aus ihren Ämtern zu entheben. Die königliche Regierung beschloss, diese durch geeignete „christliche Bischöfe und Superintendenten“ zu ersetzen. Zukünftig sollte kein neuer Erzbischof zum Oberhaupt der Kirche ernannt werden. Weiterhin verpflichteten sie sich zur Einführung einer evangelischen Kirchenordnung. Dies geschah im darauf folgenden Jahr. Die lutherische Kirchenordnung, unter Johannes Bugenhagen erarbeitet, erhielt die königliche Bestätigung. Anfang September 1536 ordinierte Bugenhagen die sieben ersten lutherischen Superintendenten in Dänemark.⁴⁰

Die neuen lutherischen Bischöfe (Superintendenten) sollten die Unterweisung der Priesterschaft in der lutherischen Lehre sicherstellen und der Bevölkerung das Verständnis für das evangelische Christentum verkünden und verständlich erklären. Sie luden eine große Verantwortung und Arbeitslast auf sich. Unter den Neuernannten befanden sich alle, die während der Reformationszeit an vorderster Front für die Sache des Evangeliums gekämpft hatten. Im Stift Lund

³⁹ Lausten, *The early Reformation* (wie Anm. 20), S. 29-32.

⁴⁰ Lausten, *Reformationen* (wie Anm. 3), S. 98-111.

ernannte man verständlicherweise den bekanntesten Malmö-Reformator Frands Vermordsen. Fast zur gleichen Zeit wurde der ebenfalls herausragende Peder Laurensen zum Lektor an der Domschule berufen und ihm damit die Verantwortung für den Unterricht der Priester übertragen. Im Stift Fünen ernannte man Jörgen Jensen Sadolin, der schon früher sehr aktiv in Viborg und Odense für die Reformation aufgetreten war. Im Stift Ribe erhielt des Königs engster kirchlicher Mitarbeiter im Herzogtum, Johan Wenth, dieses Amt. In Aarhus berief man den Prediger von Randers, Mads Lang, und im Stift Viborg wurde Jakob Skønning, der seinerzeit seine Kirche für Hans Tausen geöffnet hatte, als dieser sich mit seinen katholischen Vorgesetzten überworfen hatte, zum Bischof berufen. Im Stift Vendelbo wurde Peder Thomesen, Prediger des Hofmeisters Mogens Góyes, zum Bischof ernannt. Das wichtigste Amt des Bischofs von Seeland mit Sitz in Kopenhagen erhielt der nur 34-jährige Peder Palladius.⁴¹

Am 12. August 1537 wurden König Christian III. und Königin Dorothea in der Vor Frue Kirke (Kirche Unserer Lieben Frau) in Kopenhagen gekrönt. In katholischer Zeit war die Krönung eine rein kirchliche Angelegenheit und dem Erzbischof von Lund vorbehalten gewesen. Nach lutherischer Auffassung war eine solche Krönung nicht möglich. Das Amt des Königs konnte nicht dem eines Pfarrers gleichgestellt werden. Der König war direkt von Gott erwählt und hatte sein Amt von ihm und nicht von den Priestern erhalten. War es generell die Aufgabe der Kirche, einen Regenten in das Amt einzusetzen, wie man es während der Zeit des Katholizismus tat? Im Kreise Christians III. war jedoch die Beibehaltung der Krönungszeremonie und der Salbung als kirchliche Handlung erwünscht. Man einigte sich auf die Änderung der im Widerspruch zur lutherischen Lehre stehenden Punkte. Johannes Bugenhagen, Pfarrer und Professor aus Wittenberg und Luthers enger Freund, vollzog die feierliche Handlung. Es gab offenbar mehrere Gründe, warum Christian III. eine Krönung wünschte. Gewiss spielte die Tradition eine große Rolle, aber von entscheidender Bedeutung war wohl auch, dass eine Krönung das legitime Recht Christians III. auf den dänischen Thron unterstreichen konnte. Denn er saß noch nicht allzu sicher auf dem Thron. Kaiser Karl V. hatte nicht vergessen, dass der Vater Christians III., Friedrich I., die dänische Krone übernommen hatte, nachdem Christian II. – der Schwager des Kaisers – ins Exil getrieben und auf Schloss Sönderborg

⁴¹ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 55 f.

inhaftiert worden war. Zusätzlich konnte mit der Königskrönung demonstriert werden, dass die Feierlichkeit auch auf evangelisch-lutherischer Basis durchführbar war. König Christian III. war der erste Regent Dänemarks, der zum lutherischen Glauben konvertierte.

Die Krönungsfeierlichkeiten wurden eine machtvolle Demonstration der neuen königlichen Würde und des ganzen kirchlichen Wandels. Die fünfstündige Zeremonie umfasste Bugenhagens „christliche Unterweisung“ des Königspaares, in der er die Bedeutung der Krönung und der Salbung hervorhob, die Eidesleistung durch das Königspaar, die Salbung und das Überreichen von Schwert, Krone, Zepter und Reichsapfel. Der Ablauf der Krönung ist aus einer zeitgenössischen Schilderung bekannt. Die Krönungszeremonie wurde nicht – wie im Katholizismus üblich – in lateinischer, sondern in deutscher Sprache vollzogen, die Christian III. sehr gut beherrschte. Die Haltung der Königsfamilie und ihr Verhältnis zur Kirche, das durch diese Zeremonien spürbar war, aber auch die Ansprachen waren eigentlich nicht die Luthers. Sie entsprachen eher der Auffassung, die Philipp Melancthon – neben Luther einer der führenden Wittenberger Professoren – in diesen Jahren vertrat. Er unterschied zwar nicht so scharf wie Luther zwischen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, war aber der Meinung, dass die großen Könige des Alten Testaments, die Priesterkönige, den christlichen Königen und Fürsten als Vorbild dienen und wie diese für das Wohlergehen und den Seelenfrieden der Untertanen sorgen sollten. Wie fromme und gläubige Landesväter sollten die Fürsten gemeinsam mit den Männern der Kirche die Untertanen zu guten christlichen Menschen erziehen.⁴²

Im September 1537 fand eine Woche nach der Bischofsweihe noch eine Reformationsfeierlichkeit statt, nämlich die Wiedereröffnung der Kopenhagener Universität. Die katholische Universität war um 1530 geschlossen worden, als der Katholizismus stark in Auflösung begriffen war. Jetzt wurde eine lutherische Universität als festes Glied im Aufbau der lutherischen Kirche benötigt, und die Wittenberger Universität, die 1536 neue Statuten erhalten hatte, galt als Vorbild. Die Universität wurde eine Institution des Staates, aber sie konnte ihre Selbstständigkeit in großem Umfang bewahren.⁴³

⁴² Martin Schwarz Lausten, *Christian den 3. og kirken 1537–1559* (Christian III. und die Kirche 1537–1559). Kopenhagen 1987, S. 20–31.

⁴³ Martin Schwarz Lausten, *Die Universität Kopenhagen und die Reformation*, in: *University and Reformation. Lectures from The University of Copenhagen Symposium*, hrsg. v. Leif Grane. Leiden 1981, S. 99–113, hier S. 105.

Wirkungen der Reformation

Die dänische Fürsten-Reformation war also nicht nur Ausdruck einer Reformation von oben, sondern auch von der Unterstützung abhängig, die die evangelischen Ideen bei der Bevölkerung und speziell in den Städten als Grundlage für die Verbreitung lutherischer Gedanken erreicht hatten. Ab Mitte der 1520er Jahre waren die evangelischen Ideen in den Stadtgebieten Dänemarks, besonders in den Handelszentren der Sundregion wie Malmö und Kopenhagen, recht verbreitet. Die Bevölkerung der Handelsstädte, darunter viele deutsche Handelsleute, spielten bei der Verbreitung der neuen religiösen Ideen eine bedeutende Rolle. Führende Kreise der Städte sicherten schon früh den Besuch evangelischer Wanderprediger sowie den Zugang zu relevanter Literatur und Flugblättern, der durch ihre Handelsbeziehungen nach Deutschland ermöglicht wurde.⁴⁴

König Christian III. übernahm auf diese Weise eine beachtliche evangelische Grundlage, auf der er eine fürstliche Reformation in Dänemark aufbauen konnte. Es stellte sich aber bald heraus, dass der König nicht die Absicht hatte, sich dabei nur auf die evangelischen Obersten zu stützen, die sich in den letzten Jahrzehnten für den Protestantismus eingesetzt hatten. Der König zeigte wenig bis gar keine Neigung, den Vorschlägen der evangelischer Prediger zu folgen, die 1536 in einem Ersuchen (Andragendet) zum Ausdruck kamen und von denen später einige in die ersten Entwürfe zur neuen Kirchenordnung aus dem Jahre 1537 einfließen. Der Vorschlag der Prediger lautete dahingehend, dass Christian III. nicht nur einen protestantischen Superintendenten pro Stift ernennen sollte, sondern dass auch ein Erzsuperintendent als kirchliches Oberhaupt der neuen protestantischen Kirche gewählt werden sollte. Die Aussicht, dass die neue protestantische Kirche nur zum Teil von der Krone abhängig sein wollte, passte Christian III. nicht und wurde auch nicht in die Kirchenordnung von 1537 aufgenommen. Dass der König und die führenden evangelischen Vertreter nicht in allen religiösen und kirchlichen Fragen einer Meinung waren, scheint zu erklären, warum sich nur einer

⁴⁴ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 58. Zu Flugblättern und Kommunikation vgl. Jens E. Olesen, *Flyveskrifter og politisk propaganda i reformationstiden*. – *Fra Christian II til Grevens Fejde* (Flugschriften und politische Propaganda in der Reformationszeit. Von Christian II. bis zur Grafenfehde), in: Ders., Leif Søndergaard, *Folkelige Bevægelser i Reformationstiden* (Volksbewegungen in der Reformationszeit). Odense 1993, S. 10-57.

von ihnen, Frants Vermordsen, unter den erwähnten Superintendenten befand.⁴⁵

Bereits früh versuchte Christian III., die Zustimmung Luthers zu den religiösen und kirchlichen Veränderungen zu bekommen, die er in Dänemark einzuführen wünschte. Luther akzeptierte die Verhaftung der katholischen Bischöfe als notwendig, indem er gegenüber Christian III. betonte, dass es die Bischöfe weder lassen könnten, dem „Evangelium“ entgegenzuarbeiten, noch sich in weltliche Regierungsangelegenheiten einzumischen. König Christian III. informierte Luther, er wolle keine religiösen Veränderungen einführen, bevor Luther, Melanchthon oder Bugenhagen bei einem Treffen ihr Einverständnis gegeben hätten. Als Johannes Bugenhagen in Dänemark eintraf, wurde er vom König gebeten, ihm einen dänischen Studenten in Wittenberg zu empfehlen, der eine führende Rolle in der neuen lutherischen Kirche spielen könne. Bugenhagen schlug Peder Palladius vor, der von 1531 bis 1533 in Wittenberg studiert und mit dem Magisterexamen abgeschlossen hatte. Der König folgte dieser Empfehlung Bugenhagens, wünschte aber, dass Peder Palladius den Dokortitel der Theologie der Universität Wittenberg erlangen sollte, ehe er Superintendent des bedeutenden Roskilde-Stifts und führender Theologieprofessor der neu eröffneten Kopenhagener Universität werden könne. Die Promotion fand am 1. Juni 1537 in Wittenberg unter dem Vorsitz Martin Luthers und in Anwesenheit von Melanchthon und Bugenhagen statt. Sie sollten Palladius das Ansehen gegenüber der etablierten evangelischen Führung in Dänemark geben.⁴⁶

Der königliche Einfluss auf die lutherische Kirchenordnung, die 1537 eingeführt wurde, und auch auf die Ernennung der Superintendenten, die dieser Ordnung vorstehen sollten, ist deutlich zu erkennen. Die dänische Kirchenordnung von 1537 ruht, wie die deutschen landeskirchlichen Ordnungen, auf der christlichen Obrigkeit und nicht auf der christlichen Gemeinde. Die dänische Kirchenleitung wurde derart strukturiert, dass man die alten Stiftseinteilungen beibehielt und jedes Stift einen lutherischen Bischof (Superintendenten) als obersten Kirchenherrn erhielt, der direkt dem König unterstand. Im Prinzip waren alle Bischöfe untereinander gleichgestellt. Im Gesetz war zwar keine Vormachtstellung des Bischofs von Seeland verankert, aber sowohl die zusätzlichen Aufgaben, mit denen er betraut wurde, als auch die praktischen Umstände führten zu einer Sonderstellung.

⁴⁵ Lausten, *Reformationen* (wie Anm. 3), S. 128.

⁴⁶ Olesen, *Dänemark* (wie Anm. 5), S. 59 u. 64 f.

Parallel zu seinem Amt sollte er als Professor der Theologie an der Universität wirken und zugleich die oberste Aufsicht über die kirchlichen Angelegenheiten für die zur dänischen Krone gehörenden Gebiete Island, Rügen (nur kirchlich gesehen), Gotland, Norwegen und die Färöer innehaben. Seit dem Spätmittelalter gab es keine Verbindungen zu Grönland. Diese wurden erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts und unter der Missionstätigkeit von Hans Egede („Grönlands Apostel“) wieder aufgenommen.⁴⁷

Durch ihre Weihe waren die Bischöfe die geistliche Führung der Kirche, aber gleichzeitig auch königliche Amtsleute. In ihren Ernennungsurkunden wies der König direkt darauf hin, dass sie ihr Amt als Repräsentanten des Königs ausüben sollten. In jedem Stift wurde ein besonderer Stiftlehensmann ernannt. Er war der Repräsentant des Königs in der regionalen Kirchenleitung und sollte die kirchlichen Verhältnisse überwachen. Außerdem hatte er die Aufgabe, als königlicher Beschützer des Bischofs und der anderen Geistlichen, der Kirchengüter und der Kirche aufzutreten. Dies war eine Notwendigkeit, da die Kirche alle Machtinstrumente verloren hatte. Der Stiftlehensmann sollte auch an den Visitationen des Bischofs teilnehmen und gemeinsam mit dem Bischof die soziale Arbeit und den Unterricht kontrollieren. Weiterhin hatte er Aufgaben in Bezug auf die Ernennung von Pfarrern und der Rechtsprechung.⁴⁸

Der dänische König wurde somit zum obersten Vertreter der Kirche. Als christliche Obrigkeit besaß er die Verantwortung für die ganze Gesellschaft, die Kirche und den Seelenfrieden der Untertanen. Die neuen Bischöfe mussten vor dem König einen Eid ablegen und schwören, alles zu tun, was König und Reich zu Vorteil, Ehre und Frieden gereiche. Weiterhin sollten sie für die Aufrechterhaltung der weltlichen Gesetze und Rechte im Lande Sorge tragen und hinsichtlich ihrer kirchlichen Funktion ihrer Aufsichtspflicht gegenüber den Gemeindepfarrern nachkommen, Bildung und soziale Arbeit vorantreiben und aller Korruption widerstehen.

König Christian III. mischte sich allgemein in die kleinen und großen Angelegenheiten der Kirche ein – beispielsweise in die Wahl der Bischöfe, aber auch in theologische Fragen. Wie ein Vater nahm er sich der Probleme seiner Untertanen an, ob sie geistlicher Art waren oder mit der Gemeinde zusammenhingen, und wie ein gebieterischer Vater wollte er auch die Regelung aller wichtigen Angelegenheiten überneh-

⁴⁷ Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 128-131.

⁴⁸ Lausten, Christian den 3 (wie Anm. 42), S. 81 ff.

men. Christian III. war selbst ein tiefreligiöser Mensch, der ein frommes lutherisches Leben führte und ein lebhaftes Interesse an theologischen Fragen zeigte.⁴⁹

Die königliche Regierung konnte das schnelle Verschwinden katholischer Institutionen und des katholischen Glaubens kaum erwarten. Domkapitel, Mönchs- und Nonnenklöster, mit Ausnahme derer, die den Bettelmönchen gehörten, existierten noch viele Jahrzehnte. Die gerade abgesetzten Bischöfe konnten sich anscheinend ohne größere Probleme als Gutsbesitzer retten. Einzelne konvertierten auch zum lutherischen Glauben. In den 1540er und 1550er Jahren sollten die Domkapitel jedoch Bastionen des alten Glaubens bleiben. Die Domherren der zwei angesehensten Domkapitel, Roskilde und Lund, reagierten gegen die Reformation hinhaltend. Der Regierung waren die Möglichkeiten des Widerstandes innerhalb dieser Domkapitel bekannt. Um sich dagegen abzusichern, wurden die beiden führenden Reformanhänger Hans Tausen und Peder Laurentsen in diesen Institutionen als Lektoren eingestellt. In den 1540er Jahren hielt es die Regierung aber für notwendig, direkt zu intervenieren und die widerspenstigsten Domherren zur Unterschrift unter die lutherische Konfession zu zwingen. Außer einer Handvoll standhafter Domherren wurde der Großteil der katholischen Priesterschaft in die neue lutherische Kirche eingemeindet, und es hat den Anschein, als hätten sie die neue Ordnung ohne Klagen und Obstruktion akzeptiert. Es gibt nur wenige Beispiele von Absetzungen einfacher Priester aufgrund der Verbreitung falscher Lehren und der Verwendung alter katholischer Zeremonien.⁵⁰

Viel wichtiger als die Bekämpfung der Restgruppen des katholischen Klerus war die Verbreitung des neuen Glaubens in der allgemeinen Bevölkerung, besonders auf dem Lande. Es wurden große Anstrengungen zur Verbesserung der Ausbildung unternommen, die für die weitere Verbreitung des lutherischen Glaubens notwendig waren. Seit Beginn der 1530er Jahre war dies auch die Tätigkeit der evangelischen Prediger. Wie in den meisten protestantischen Territorialkirchen Deutschlands konzentrierte sich auch die neue lutherische Kirche Dänemarks auf die Bildung und soziale Belange. Mangelnde finanzielle Ressourcen der Kopenhagener Universität, verbunden mit den Problemen der Universität, Studenten zu werben, führten zum universitären Stillstand, bis der Sohn Christians III. und Thronfolger

⁴⁹ Ebenda, S. 31 ff.

⁵⁰ Olesen, *Dänemark* (wie Anm. 5), S. 61 f.

Friedrich II. die Universität in den 1570er Jahren mit genügend Mitteln ausstattete.⁵¹

König Christian III. und seine Ratgeber waren sich besonders ihrer Verantwortung für die Schule bewusst. Es ist charakteristisch, dass die Bestimmungen für das Schulwesen in die kirchliche Verordnung eingefügt wurden. Trotz der Reformation blieb der christliche Charakter der Schule und deren enge Verbindung zur Kirche erhalten, aber die großen Veränderungen in der Kirchenleitung und im kirchlichen Haushalt hatten natürlich auch Auswirkungen auf die Schule. Es wurde ein Abhängigkeitsverhältnis geschaffen, das es nie zuvor gegeben hatte. Die Schulen sollten Gottes Wort in der Form vermitteln, wie es der Auffassung des Luthertums entsprach, aber auch die Jugend zum Dienst in der Gesellschaft befähigen. Sowohl der „Staat“ als auch die Kirche waren verstärkt daran interessiert und bestrebt, Lateinschulen zu errichten und die Zentralisierung und Einheitlichkeit des Unterrichts zu erweitern.

In jeder Handelsstadt sollte eine Lateinschule errichtet werden. Es wurden sogar Unterrichtspläne erarbeitet, die sich nach den Plänen Bugenhagens und Melancthons richteten, und der finanzielle Rahmen festgelegt. Die Lateinschulen sollten kirchliche Mittel erhalten, u.a. aus den kirchlichen Gütern, die bisher den Domkapiteln gehörten. In den Handelsstädten übertrug man den Stadträten die Verantwortung zur Errichtung der Lateinschulen. Eltern und Prediger sollten den Schulbesuch der Kinder überwachen und sichern. Die Aufsicht über die Schulen erhielten der königliche Stiftlehensmann und der Bischof.⁵²

Das Schulwesen belegt, wie sehr der König nach der Reformation seine Aufgabe als christliche und weltliche Obrigkeit wahrnahm. Der König war oberster Gesetzgeber, befahl den Handelstädten die Errichtung von Schulen, regelte das Finanzielle, überließ die Aufsicht aber den Bischöfen, wie die Schule überhaupt ihre enge Beziehung zur Kirche behielt, aber gleichzeitig auch einen „gesellschaftsbezogenen“ Unterricht anbot.

Als König Christian III. 1559 starb, gab es in fast allen größeren Städten Lateinschulen. Die Verwaltung zeigte jedoch wenig Interesse, dem Großteil der Bevölkerung eine grundlegende Schulbildung anzubieten. In Anbetracht der hohen Bedeutung, die dem religiösen Unterricht an den Schulen, der den allgemeinen Unterricht ergänzte und auf

⁵¹ Lausten, Universität Kopenhagen (wie Anm. 43), S. 106-109.

⁵² Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 179-184.

dem Lande von den örtlichen Pastoren vermittelt wurde, bei der Verbreitung der Reformation beigemessen wurde, ist dies bemerkenswert. Peder Palladius hoffte, dass die Kinder, die von diesem Prozess profitierten, das Evangelium an ihre Eltern und die älteren Familienmitglieder weitergeben würden. Auch wenn König Christian III. und sein Kanzler Christian Friis sich persönlich für die Bildung einsetzten, die dänischen Studenten in Wittenberg unterstützten und Kapital für Lateinschulen in den Handelsstädten beschafften, erwiesen sich die Anstrengungen als unzureichend. Durch den ökonomischen Rückgang aufgrund des Bürgerkrieges wurden die meisten Reformen im Bildungsbereich erst in der Regierungszeit König Friedrichs II. (1559–1588) umgesetzt.⁵³

Zu einer der Hauptaufgaben der neuen lutherischen Verwaltung gehörte die Kontrolle der Pastoren und die Festigung des lutherischen Glaubens in der Bevölkerung. Die Superintendenten überwachten das Fortbestehen der kirchlichen Gemeinden in ihrem Stift und prüften die Kandidaten für die Pfarrämter hinsichtlich ihrer Eignung. Ihre intensiven Visitationen wurden auf lokaler Ebene von den Pröpsten ergänzt, die zusammen mit den königlichen Amtsmännern die örtlichen Pfarrer, Schulen, soziale Einrichtungen und die Gemeinden im Kirchspiel visitierten. Durch regelmäßige kirchliche Treffen, von nationalen über provinzielle bis zu lokalen Synoden, sollte Einheitlichkeit erreicht werden. Aus den detaillierten Visitationsbestimmungen für Seeland durch Peder Palladius wird ersichtlich, dass es in der neuen lutherischen Kirche für überaus wichtig angesehen wurde, die Reformation mit Hilfe des Unterrichts und der Predigten langsam und sicher durchzusetzen.⁵⁴

Die von den seeländischen Stiftssynoden zwischen 1554 und 1569 gefassten Beschlüsse zeigen, dass man sehr darum bemüht war, den Bedarf örtlicher Kirchen und Pfarrer an notwendigen Büchern wie Bibeln und Postillen von Luther, Melanchthon und Brenz, Katechismen von Brenz und Palladius und – nicht zu vergessen – einer Kopie der Kirchenordnung von 1537 zu sichern. Daran schien es in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation akut zu mangeln. Unqualifizierte und unautorisierte Pfarrer wurden als eine permanente Bedrohung betrachtet, die Inhaber der Pfarrstellen wurden wiederholt aufgefordert, ihre Predigten frei vorzutragen und nicht nur aus Büchern abzulesen. Außerdem mussten sie sich verpflichten, jeden Sonntag zu

⁵³ Ebenda, S. 180–183.

⁵⁴ Lausten, *Christian den 3* (wie Anm. 42), S. 65 ff.

predigen. Diese Ermahnungen richteten sich jedoch nicht nur an die Pfarrer. Die Bauern wurden unter Androhung von Strafe dazu angehalten, ihre Kinder in die Schule zu schicken.⁵⁵

Es brauchte eine Zeit, die katholischen Traditionen aus einer lutherischen Kirche zu verdrängen, die es zuließ, dass die meisten Hochaltäre, Seitenaltäre, Heiligenbilder und Kalkmalereien immer noch ihren angestammten Platz in den Kirchen innehatten. Viele Pfarrer auf dem Lande, die ihre Karriere oft als katholische Priester begonnen hatten, hoben weiterhin traditionell Wein und Brot in die Höhe, während die Gemeinde gemäß der katholischen Ordnung niederkniete. Gewiss hatte die Priesterschaft Schwierigkeiten, sich den neuen Verhältnissen ganz und gar unterzuordnen, aber die ländlichen Gemeinden hatten es nicht leichter. So wie es vor der Reformation normal war, zu Ostern das Samenkorn zu segnen oder Pilgerreisen zu bekannten regionalen Orten zu unternehmen, so wurde dies auch nach dem Übergang zum Luthertum unvermindert fortgesetzt. Pilger und Besucher ließen große Geldspenden in diesen Wallfahrtsorten. Es gab daher oft großen regionalen Widerstand gegen die Schließung der Wallfahrtsorte, die sowohl ökonomisch als auch religiös begründet waren, da die Spenden zwischen den örtlichen Kirchen, Priestern und Armen geteilt wurden.⁵⁶

Überhaupt war die Friedensperiode in Dänemark in den Jahrzehnten nach der Reformation für die neue lutherische Kirche sehr hilfreich und förderte den Übergang zum neuen Glauben. Es kann als sicher angesehen werden, dass sich die dänische Reformation in den zwei Generationen nach ihrer formellen Einführung festigte (Konfessionalisierung). Es bedeutete natürlich nicht, dass die Gesellschaft vollständig und ganz protestantisch wurde. Die geistliche Autorität der neuen lutherischen Kirche besaß aber keine Konkurrenz und wurde daher allmählich akzeptiert.

Auch für das Gerichtswesen blieb die Reformation nicht ohne Folgen. Die katholische Kirche besaß aufgrund ihrer kirchlichen Gerichte die Gerichtsautorität, die vom Domstuhl ausgeübt wurde und großen Einfluss auf das ganze gesellschaftliche Leben hatte. Das spezielle Kirchenrecht, das kanonische Recht, regelte den Großteil des menschlichen Lebens. Alle Verbrechen, die gegen die Kirche oder ihre Angehörigen begangen worden waren, fielen unter die Jurisdiktion der Kirche. So war es auch mit allen ehelichen Angelegenheiten, da die

⁵⁵ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 65.

⁵⁶ Ebenda, S. 65 f.

Ehe ein Sakrament war, Ehebruch, das Zölibat der Priester, Zauberei, Hexerei, testamentarische Überlassungen, Blasphemie, Meineid, gewisse ökonomische Verbrechen und ähnliches mehr. Mit der Reformation verschwand dieses Rechtssystem. Das Recht zur Ordnung kirchlicher Belange ging nun auf die Gesetzgebung des Staates über, und alles, was vor dem Kirchengenicht verhandelt worden war, sollte nun unter weltliches Recht gelegt werden. Die Macht der Kirche wurde dahingehend begrenzt, dass die Pfarrer einen Ausschluss vom Abendmahl und Verbannung aussprechen konnten. Letztgenanntes war innerhalb der Kirche eine noch häufig genutzte und wirkungsvolle Strafe. Für den Betroffenen konnte dies sehr schwerwiegende soziale Auswirkungen haben, da Kirche und Gesellschaft im Gegensatz zur heutigen Zeit eine Einheit bildeten.

Obwohl das kanonische Recht mit der Reformation seine Bedeutung verlor und auch die kirchliche Jurisdiktion nicht mehr existierte, kann bei weitem nicht von einem scharfen Bruch mit der Vergangenheit gesprochen werden. Das Kirchenrecht hatte noch lange nach der Reformation Einfluss auf das weltliche Rechtssystem. Es war ein Vakuum entstanden, und man musste sich die erste Zeit behelfen.⁵⁷

Die königliche Regierung musste bald einsehen, dass es nicht einfach war, das große Gebiet der ehelichen Angelegenheiten und des Ehebruchs, welches früher unter die kirchliche Gesetzgebung fiel, in das allgemein weltliche Recht zu integrieren. Im Jahre 1542 wurde die Errichtung eigener Ehegerichte beschlossen. Diese sollten mit dem königlichen Stiftlehnsmann und Repräsentanten der Domkapitel der einzelnen Bistümer besetzt sein. Es gab noch andere Probleme, wie zum Beispiel „die falsche Lehre“. Der König konnte dies nicht ohne weiteres vor einem weltlichem Gericht verhandeln lassen, aber wer konnte in dieser Angelegenheit urteilen, jetzt, wo die Kirche nicht mehr über ein eigenes Gericht verfügte? Hier berief er in einzelnen Fällen Sondergerichte ein, deren Mitglieder oft von der Universität oder aus dem bischöflichen Kreis kamen. Außerdem gab es noch das Problem über die Rechtsstellung der geistlichen Personen. Auch hier folgte man den Traditionen, denn es wurde als unnatürlich empfunden, dass ein Laie einen Pfarrer vor einem weltlichen Gericht verklagen konnte, sollte er sich in einer „geistlichen“ Angelegenheit schlecht behandelt fühlen. Das Gleiche galt für einen Bischof, der einen Pfarrer wegen Amtsvergehen verklagen wollte und dies dann vor einem weltlichen Gericht tun sollte. Schließlich einigte man sich, geistlichen Personen in der

⁵⁷ Lausten, *Reformationen* (wie Anm. 3), S. 184-187.

Kirchenordnung eine Sonderstellung im allgemeinen Rechtssystem einzuräumen, wo dann vor einem Sondergericht und unter der Mitwirkung anderer Geistlicher verhandelt werden sollte. Auf diese vielen Probleme musste sowohl in der Gesetzgebung als auch in der Praxis eingegangen werden.⁵⁸

Die lutherische Reformation hatte zugleich Folgen für die soziale Wohlfahrt, da Luthers Rechtfertigungslehre und Kirchenkritik auf einer neuen Auffassung von Armut beruhte. Luther begründete seine theologische Kritik an der katholischen Theorie und Praxis, wies das Gewinnmotiv und das Geben von Almosen zurück – mit solch guten Taten könne der Mensch Gott nicht näher kommen und auf diese Weise auch keine Erlösung finden; er legte statt dessen das Hauptgewicht der Vergebung darauf, dass Gaben aus Gottesfurcht und Nächstenliebe gegeben werden würden. Der Almosengedanke spielte weiterhin eine Rolle, wurde aber anders begründet.

Für König Christian III. war es wichtig, dass Hospitäler effektiv arbeiteten. Die Vorsteher und Diakone sollten dafür Sorge tragen. Außerdem sollten die Hospitäler ihre jetzigen Mittel verwenden. Bettlei sollte begrenzt werden, vor allem keine Arbeitsfähigen, sondern nur noch arme Bedürftige sollten betteln dürfen. Bedingung war aber der Erwerb eines besonderen Bettlerzeichens, das nach Prüfung des Falles durch den Vogt und Gemeindepfarrer nur von den weltlichen Ämtern ausgestellt wurde. Nach deutschem Vorbild und nach Aufforderung seitens der Prediger sollte in jedem Stift eine „Armentruhe“ – ein spezieller Fonds –, in dem alle Mittel für die Armen, z.B. Almosen, testamentarische Gaben und andere Schenkungen, gesammelt werden sollten, eingerichtet werden. Weiterhin zog man Gelder und Güter, die den Bruderschaften und Gilden gehört hatten, für diese Armentruhen ein. Verwaltet wurden die Truhen von den Bischöfen, die zusammen mit den weltlichen und kirchlichen Ämtern Ideen entwickeln und umsetzen sollten.⁵⁹

Die Fürsorge für den Seelenfrieden der Untertanen beinhaltete auch die Aufrechterhaltung von Moral und Anstand. Dies war im Interesse von Staat und Kirche und ging über die Einhaltung der Zehn Gebote hinaus. Aus Sicht der Kirche war es von Vorteil, dass sich der König mit seiner Macht und Autorität an die Spitze dieser Arbeit stellte. Es bedeutete aber auch, dass sich der König in das kirchlich-gesellschaft-

⁵⁸ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 67.

⁵⁹ Lausten, Reformationen (wie Anm. 3), S. 188-192.

liche Leben einmischte. Ein wiederholtes Thema gemeinsamer gesellschaftsmoralischer Bestrebungen von Staat und Kirche war zum Beispiel die Erstellung so genannter Luxusverordnungen, Gesetze, durch die der König versuchte, die Entfaltung von Luxus wie das Tragen teurer Kleidung oder ausladendes Essen auf Festen, Hochzeiten, Taufen, Begräbnissen einzugrenzen. Die Motive waren, dass der Luxus im Widerspruch zur christlichen Lehre stand, dass er unökonomisch war, dass nicht begüterte Personen sich zum Ausrichten großer Feste gezwungen sahen, die ihre finanziellen Mittel überstiegen, und solche Feste immer mit Unmoral verbunden waren. In anderen Fällen griff der König, im bestem Einvernehmen mit den Bischöfen, in das Privat- und das gesellschaftliche Leben ein, die dies theologisch begründeten.⁶⁰

König Christians III. feste Kirchenführung entfaltete sich im Einklang mit den Bestrebungen nach Zentralisierung und Bürokratisierung, die sich in dieser Zeit innerhalb der Staatsverwaltung vollzogen. Von den Superintendenten und Pfarrern verlangte er Treue und Gehorsam, Uniformität in Lehre, Zeremonien und Frömmigkeit sowie die Verkündigung der evangelischen Botschaft, wie er sie für richtig hielt, und die Unterdrückung aller abweichenden Positionen. Für die moralische und religiöse Erziehung der Bevölkerung forderte er insgesamt eine loyale Zusammenarbeit zwischen der weltlichen und geistlichen Obrigkeit.

Wie bei den deutschen Territorialfürsten, zu denen Christian III. intensiv Kontakt pflegte, sollte auch seine Innen- und Außenpolitik dem Frieden dienen – ein harmonisches Verhältnis zu den ausländischen Mächten und der Aufbau einer stabilen evangelisch-lutherischen Gesellschaft in Dänemark-Norwegen und den Herzogtümern. In seiner Gedenkschrift an den König bezeichnete Peder Palladius Christian III. als einen „Vater des Vaterlandes“, „pater patriae“ und einen „Wächter des Friedens und der Kirche“. Der evangelisch-lutherische Glaube war für Christian III. ein sehr persönliches Anliegen, und sein größter Wunsch war es, dass sich der Glaube in seinen Reichen festsetzen würde. Die kirchlichen Superintendenten, Pfarrer und

⁶⁰ Ebenda, S. 193-199.

Universitätslehrer sollten sich jederzeit für das Erreichen dieser Ziele der königlichen Regierung einsetzen.⁶¹

Mit der Gefangennahme der Bischöfe und dem Einziehen der bischöflichen Güter, Domkapitel und Herrenklöster durch die Krone war der katholischen Kirchenorganisation die Grundlage genommen. Das bedeutete, dass die Staatsmacht – der König und seine Ratgeber – der neuen lutherischen Kirche sowohl einen äußeren Rahmen schuf als auch die Inhalte festlegen musste – die Glaubenssätze und die Formen des Gottesdienstes. Darüber hinaus musste die Staatsmacht eine Reihe dringender gesellschaftlicher Aufgaben lösen, die früher in den Händen der alten Kirche gelegen hatten, wie die oben erwähnte Gestaltung von Bildung und Ausbildung sowie der sozialen Fürsorge. Es waren jedoch kaum diese neuen Seiten der Staatsmacht, die ins Auge fielen. Die indirekten Auswirkungen des reformatorischen Bruchs in der Kirche waren sicherlich stärker spürbar. So bedeutete die Einziehung des Kirchenvermögens eine umfangreiche ökonomische Stärkung der Krone. Noch wichtiger und bedeutsamer schienen die politischen Folgen. Allein die Amtsenthebung der mächtigen katholischen Bischöfe konnte die Autorität des Königs Christian III. erhöhen. Außerdem fielen die stark befestigten Schlösser und Pfandlehen der Bischöfe mit einem Schlag dem König zu. Durch die Konfiskation des Kirchenguts verdreifachten sich die Güter der Krone. Das Königtum war somit der eindeutige Gewinner der Säkularisation, die eine eindeutige Überführung von Kirchengütern in Staatseigentum und nicht eine bloße Umwidmung zu kirchennahen Zwecken darstellte, da sie anders als in den deutschen protestantischen Territorien nicht innerhalb des Reiches rechtlich in Frage gestellt werden konnte und deshalb auch nicht mit vorsichtigen Kompromisslösungen zugunsten von „*piae causae*“ abgemildert werden musste.⁶²

Die königliche Regierung gab sich aber mit der Einziehung der Kirchengüter nicht zufrieden. Während der Regierungszeit König Christians III. wandelte sich der ganze Charakter der regionalen und lokalen Verwaltung. Die halb feudalen spätmittelalterlichen Zustände der Zeit vor 1536, als sich große Teile des Landes in den Händen der Bischöfe und weltlicher Magnaten und damit außerhalb der könig-

⁶¹ Martin Schwarz Lausten, Religion og Politik. Studier i Christian III's forhold til det tyske rige i tiden 1544–1559 (Religion und Politik. Studien über das Verhältnis zwischen König Christian III. und dem Heiligen Deutschen Reich in der Zeit 1544–1559). Diss., Kopenhagen 1977, bes. die deutsche Zusammenfassung, S. 343–348.

⁶² Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 68 f.

lichen Kontrolle befanden, hatten ein Ende. Die aristokratische Dominanz kulminierte am Ende der Regierungszeit König Friedrichs I., als in einem Dreiviertel der Ämter (herreder) freie Formen des Lehens vorherrschend waren. Nach 1536 stieg die Anzahl der Rechnungslehen (der Lehensmann wurde fest besoldet, alle Einnahmen gingen an die Krone) ständig an und umfasste etwa 1559 drei Viertel des dänischen Reiches. Gleichzeitig gestalteten sich die Verhältnisse der Lehensmänner in anderer Hinsicht weniger vorteilhaft. Das Ergebnis war ein kräftiger finanzieller Anstieg des königlichen Gewinns aus den Lehnen.

Das Prinzip bei der Reform der Lehnen war eine stetige Ausweitung der Gebiete mit Rechnungslehen. Ab 1549 war es üblich, dass Lehensmänner das Lehen auf genant (genannt, ausdrücklich festgestellt) bekamen, was bedeutete, dass im Voraus berechnet und festgelegt war, welche Mittel und Naturalien der Lehensmann zur Bewirtschaftung der Lehnen verwenden musste. Erwirtschaftete Überschüsse des Lehens fielen ganz dem König zu. Ein anderer besonderer Zug bei der Reform der Lehnen war ein erhöhter Grad der Zentralisierung. Kleine Lehnen, nicht zuletzt die Klöster, wurden mit großen Rechnungslehen zusammengelegt. Den Lehensmännern wurde die Kontrolle über die Kleinstädte entzogen und diese direkt der Krone unterstellt. Die Lehnen, die noch nicht in Rechnungslehen umgewandelt worden waren, wurden mit höheren Abgaben und Pfandgeldern belegt. Um die Durchsetzung der Reform zu erleichtern, wurden alle befristeten Lehensverträge gelöst, dies aber unter dem Versprechen, wie es besonders unter Friedrich I. üblich war, dass der Inhaber und mitunter auch dessen Erbe das Lehen auf Lebenszeit oder auf eine bestimmte Anzahl von Jahren behalten konnte. Zugleich erweiterte sich der Gewinn der Krone an „ungewissen“ Einkünften (Geldstrafen etc.) – eine bis dahin wesentliche Einkommensquelle des Lehensmannes, der die strengen Regelungen auf anderen Gebieten somit ausgleichen konnte. Nach der Lehensverordnung von 1557 sollten dem Lehensmann nur 10% dieser „ungewissen“ Einkünfte zustehen.⁶³

Durch diese Verwaltungsreformen entwickelte sich allgemein ein ganz neuer und moderner Typus von Beamten auf der Ebene der Lehensmänner. Während der Adel es im Spätmittelalter als sein normales Recht betrachtete, mit Lehnen ausgestattet zu werden, bestenfalls

⁶³ Mikael Venge, *Tiden fra 1523 til 1559* (Die Zeit von 1523 bis 1559), in: *Danmarks historie*. Bd. 2:1 (Tiden 1340–1559) (*Geschichte Dänemarks*. Bd. 2:1 [1340–1559]), Red. v. Aksel E. Christensen (u.a.). Kopenhagen 1980, S. 323 f.

gegen die Leistung militärischer Dienste für die Krone, hatte sich der Lehensmann am Ende des 16. Jahrhundert zu einem Funktionär der Krone gewandelt. Dafür gab es mehrere Ursachen. Zum Teil waren durch die militärtechnologische Entwicklung die traditionellen Funktionen des Adels mehr oder weniger überflüssig geworden, und zum Teil forderte die Modernisierung der Verwaltung zunehmend schriftlichen Verkehr, Bildung und administrative Einsicht und Erfahrung. Seit etwa 1570 bis 1580 legte die Regierung steigenden Wert darauf, dass die Lehensmänner eine akademische Ausbildung im Ausland aufzuweisen hatten. Die Verhältnisse während der Reformationszeit sind nicht bekannt, aber zwischen 1590 und 1619 hatten 40% aller neu ernannten Beamten eine „Peregrinatio academica“ hinter sich; bei der nachfolgenden Generation erhöhte sich dieser Anteil sogar auf 60%. Der Adel entwickelte sich zu einer Beamten- und Gutsbesitzeraristokratie mit der für das Zeitalter des Späthumanismus kennzeichnenden Bildung und Pflege einer humanistischen Standeskultur.⁶⁴

Eine Voraussetzung für die Durchführung einer Reform der Lehen in der Regierungszeit König Christians III. war der Aufbau der Finanzverwaltung mit einer Zentralkasse, der Rentenammer, welche die Kontrolle über die Rechnungen der Lehensmänner führen konnte. Um der Zentralverwaltung einen guten Überblick über die Einkünfte der Lehen zu ermöglichen, wurden umfassende Grundbücher erstellt. Eine typische Begleiterscheinung der verschärften Lehenpolitik waren übrigens die Bestrebungen seitens der Regierung, die Bauern rechtlich wie ökonomisch vor der Unterdrückung durch die Lehensmänner und Vögte zu schützen. Diese königliche Bauernschutzpolitik ist besonders aus der Lehenverordnung von 1557 zu entnehmen.⁶⁵

Die Reformation auf Island und den Färöer

Wie in Norwegen hatte sich die evangelische Bewegung in der Bevölkerung auf Island sehr gering oder gar nicht verbreitet, bevor sie von König Christian III. 1537 eingeführt wurde. Insbesondere durch enge Handelskontakte mit Hamburg hatten die evangelischen Ideen zu Beginn der 1530er Jahre aber Island erreicht. Trotzdem blieb Island fest in der Hand zweier katholischer Bischöfe und mächtiger Amts-

⁶⁴ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5); Rigsråd, adel og administration 1570–1648 (Reichsrat, Adel und Verwaltung), Red. v. Knud J.V. Jespersen. Odense 1980.

⁶⁵ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 71

inhaber, Ögmundur Pálsson von Skálholt und Jón Arason von Hólar. Im Vergleich zu ihren europäischen Gegnern im 16. Jahrhundert waren sie doch eine Ausnahme. Angesichts ihrer weltlichen Macht und Position als politisches Oberhaupt ist es naheliegend, sie eher mit früheren Fürstbischöfen zu vergleichen. Das Zölibat war unter den katholischen Priestern auf Island generell unbekannt, und Jón Arason lebte offen mit einer Frau zusammen, mit der er zusammen mindestens sechs Kinder hatte.⁶⁶

Im Laufe der 1530er Jahre kehrten isländische Studenten, die an den deutschen protestantischen Universitäten wie zum Beispiel in Wittenberg studiert hatten, nach und nach heim. Sie bildeten im Dienst des Bischofs Ögmundur in Skálholt eine Gruppe, die Träger der neuen humanistischen Ideen und der neuen aus Deutschland stammenden reformatorischen Lehre war. Darunter befand sich Gizur Einarsson, der anscheinend die Gunst Bischof Ögmundurs genoss. Trotz seiner evangelischen Haltung machte ihn der Bischof 1535 zu seinem Assistenten und wählte ihn 1539 zu seinem Nachfolger. In den Augen Ögmundurs schien Gizur Einarsson ein kompetenter und christlicher Humanist zu sein, der die katholische Kirche auf Island durch die bevorstehende Krise führen konnte, da es auch von weltlicher Seite aus Bestrebungen nach Einführung der dänischen lutherischen Kirchenordnung gab. 1538 ersuchte der dänische Stadthalter Claus von Mervitz die isländische Kirchenleitung um die Anerkennung der dänischen Kirchenordnung; dies wurde aber auf einer kirchlichen Versammlung unter dem Vorsitz der zwei Bischöfe abgewiesen.⁶⁷

Im darauf folgenden Jahr ersuchte die Krone noch einmal das Alting (Islands Parlament) um die Bestätigung der dänischen Kirchenordnung. Doch Bischof Jón Arason und seine Priester lehnten diese weiterhin ab. Unterstützung erhielten sie vom alten Bischof Ögmundur, der die Anerkennung in einem offenen Brief an die Einwohner seines alten Stiftes Skálholt zurückwies. Dies veranlasste den dänischen Statthalter zur Verhaftung des 80-jährigen und blinden Kirchenoberhaupts. Sein Nachfolger Gizur Einarsson versuchte pflichtschuldig die Einführung der lutherischen Kirchenordnung in seinem Stift und übersetzte auch persönlich den Text ins Isländische. Sein Erfolg hielt sich jedoch in Grenzen, und er musste seine Visitationen sogar in Be-

⁶⁶ Jon Helgason, *Islands kirke*. Bd. 2: Fra Reformationen til vore Dage (Islands Kirche. Bd. 2: Von der Reformation bis zur Gegenwart). Kopenhagen 1922, S. 15 ff.

⁶⁷ Vilborg Audur Ísleifsdóttir-Bickel, *Die Einführung der Reformation in Island 1537–1565. Die Revolution von oben*. Frankfurt a.M. 1995, S. 137 ff. u. 196 ff.

gleitung eines Dutzends bewaffneter Männer durchführen. Bei Gizurs Bemühungen half auch nicht, dass der dänische Statthalter und seine Offiziere die Reformation mit Macht durchsetzen wollten. Dies führte nur zu einer tieferen Feindseligkeit der Bevölkerung gegen Dänemarks politisch-militärische Dominanz und vereinte die Opposition gegen die neue religiöse Verkündigung. Auf diese Weise wird ersichtlich, dass sich die isländischen Hoffnungen um Unabhängigkeit auf den Katholizismus stützten, der als national und in Opposition zu den Reformen, die als fremdartig galten, verstanden wurde.

Die Regierung in Kopenhagen schien die fortgesetzte Anwesenheit des katholischen Bischofs Jón Arason zu akzeptieren, trotz dessen ablehnender Haltung gegenüber der dänischen Kirchenordnung, wenn er nur Christian III. als König anerkannte und die Zahlung der Steuern an Kopenhagen sicherte. Nach dem Tode Gizur Einarssons 1548 erwies sich diese vorsichtige Situation als unhaltbar. Jón Arason versuchte sofort, die Kontrolle des Skálholter Stiftes zu übernehmen. Er ließ den Nachfolger Gizur Einarssons verhaften, der in Kopenhagen in sein Amt eingeführt worden war, und verfolgte die Lutheraner, von denen viele nach Kopenhagen flohen. Von der Kopenhagener Regierung für vogelfrei erklärt, wurde Jón Arason 1550 schließlich von einem der örtlichen lutherischen Magnaten, Dadi Gudmundson, besiegt und verhaftet. Zusammen mit seinen zwei Söhnen wurde Jón Arason an die Dänen ausgeliefert und im November 1550 hingerichtet. Zwei Jahre später akzeptierte das Stift Hólar die dänische Kirchenordnung.⁶⁸

Die Hinrichtung Jón Arasons und seiner zwei Söhne bedeutete jedoch nicht, dass sich die lutherische Reformation auf Island ausbreitete. Es sollte sich zeigen, dass es noch ein langwieriger Prozess war, die Mehrzahl oder einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung zu gewinnen, als es in Norwegen der Fall gewesen war. Gisli Jonsson (1558–1587), Bischof von Skálholt, der Island wegen eines Streites mit Jón Arason verlassen und in Dänemark Zuflucht gefunden hatte, tat viel für die Unterrichtung der Jugend. Auf königlichen Befehl hin wurden 1552 in Hólar und Skálholt Lateinschulen errichtet. Bischof Gisli kämpfte nach Kräften gegen die katholischen Traditionen und gab 1558 in Kopenhagen ein isländisches Psalmenbuch mit einem Vorwort von Peder Palladius heraus. Fortschritte gab es bis zur Er-

⁶⁸ Ebenda, S. 206 ff., 242 ff. u. 257-271; Jón R. Hjálmarsson, *Die Geschichte Islands. Von der Besiedlung zur Gegenwart*. Reykjavík 1994, S. 70-74.

nennung des dynamischen Gudbrandur Thorlaksson zum Bischof in Hólar 1571 nicht. In den folgenden 50 Jahren brachte Gudbrandur beachtlich viel Zeit und Energie auf, um die Bildung der lutherischen Pfarrer und Laien voranzutreiben. Alles in allem veröffentlichte er ca. 90 Pamphlete. Die erste isländische Bibelübersetzung erschien während seiner Amtszeit im Jahre 1584. Bischof Gudbrandur veröffentlichte noch weitere Bücher, u.a. 1589 „Die kleine Postille“ und eine Anzahl neuer Auflagen von Luthers „Kleinem Katechismus“. Auch Bischof Oddur Einarsson, von 1589–1630 Bischof von Skálholt, setzte sich sehr energisch für die Festigung des lutherischen Glaubens auf Island ein.⁶⁹

Der unmittelbare Misserfolg des evangelischen Glaubens auf Island muss im Zusammenhang damit betrachtet werden, dass die Reformation auf Island eng mit König Christian III. und den Bestrebungen seiner Regierung, die politische Kontrolle über das Land zu erreichen, verbunden war. Im Ergebnis fanden die isländischen nationalen, kulturellen und politischen Hoffnungen über mehrere Generationen auch weiterhin Unterstützung und Stärke im Katholizismus, und das Luthertum gewann folglich nur langsam Anhänger.⁷⁰

Die Isländer hatten eine starke Tradition im Rücken und Dänisch wurde nie Kirchen- und Rechtssprache. Die Isländer bekamen auch nie einen dänischen Pfarrer-Stand oder ausländische Pfarrer. Auf den Färöer wurde aber im Vergleich nicht in eigener Sprache gepredigt. Schon während der katholischen Zeit war hier ein Teil des Gottesdienstes in der Muttersprache abgehalten worden. Jetzt wurde Dänisch die dominierende Sprache und mit der Zeit fast als eine „heilige“ Sprache betrachtet. Sie wurde auf den Färöer-Inseln auch Rechtssprache.⁷¹

Bei der Durchsetzung der Reformation in Island – einer Revolution von oben – prallte der frühneuzeitliche Staat gegen eine mittelalterliche, stark von der katholischen Kirche gelenkte isländische Gesellschaft, die nach Stammes- und Gefolgschaftsprinzipien organisiert war – in der Tat eine isländische Variante des Lehnssystems. Gerade der Aufstieg und Fall Jón Arasons beleuchtet die Personenverbandsstruktur der frühmittelalterlichen Herrschaftsform besonders deutlich. Bei der Reformation wurden nicht nur der isländische Klerus,

⁶⁹ Helgason, *Islands kirke* (wie Anm. 66), S. 39-72.

⁷⁰ Olesen, *Dänemark* (wie Anm. 5), S. 75

⁷¹ Færingar – Frændur. Sprog, Historie, Politik, Økonomi (*Die Färöer. Sprache, Geschichte, Politik, Wirtschaft*), Red. v. Anders Øllgaard. Kopenhagen 1968, S. 14.

sondern auch die führenden Laien in den frühmodernen dänischen Staat integriert.⁷²

Die Reformation erreichte die Färöer und Norwegen ungefähr zum gleichen Zeitpunkt – in den Jahren 1535–1540. Die umfassenden kirchlichen Eigentümer wurden der dänischen Krone unterstellt, und der Landvogt übte im Namen des Königs Regierungsgewalt auf den Inseln aus. Der einzige lutherische Bischof, der auf den Bischofsstuhl von Kirkjubör berufen wurde, verließ sein Amt drei Mal nach der Plünderung durch Seeräuber und erhielt keinen Nachfolger. Die oberste kirchliche Autorität über die Färöer-Inseln übte später der Propst aus, der anfangs dem Stift Bergen unterstellt war. Er wurde später dem Stift Seeland in Dänemark untergeordnet. Wie auf Island wurde der Handel mit den Färöer aus Dänemark monopolisiert. Island und die Färöer-Inseln wurden zunehmend als dänische Provinzen regiert.⁷³

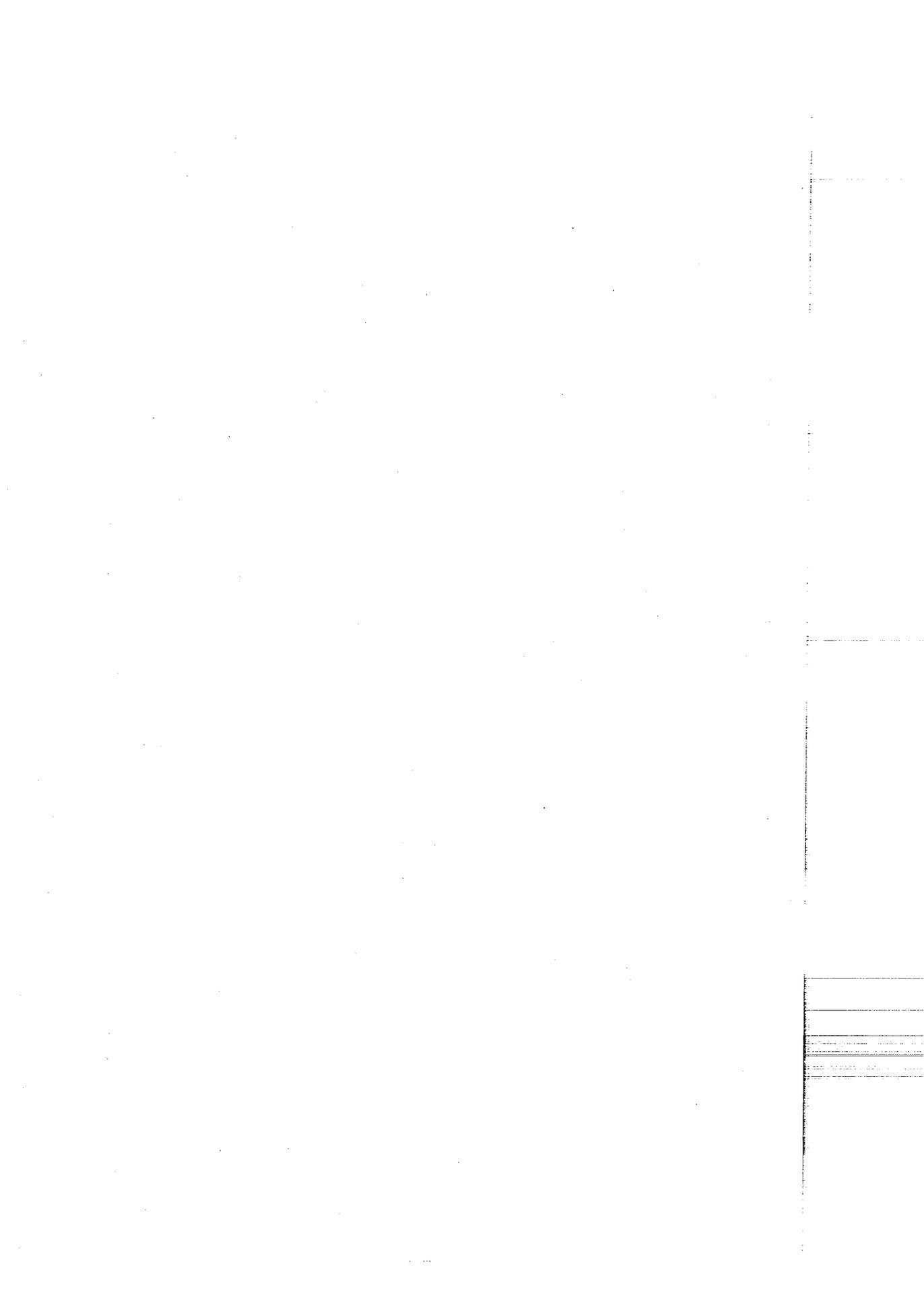
Mit dem Tode König Christians III. im Jahre 1559 endete eine markante Ära. Die Reformation hatte sich befestigt, der evangelisch-protestantische Glaube konsolidierte sich zunehmend. Die Reformation in Dänemark verteilte Ressourcen und Aufgaben neu. Der Staat wurde zentralistisch organisiert, wobei der äußere Anlass wohl nicht zuletzt die Notwendigkeit war, die Staatsfinanzen nach den vorangegangenen Kriegen zu sanieren. Die Leitung der Kirche lag ohne Einschränkung in den Händen des Königs. Die Superintendenten waren im Grunde königliche Beamte der Kirchenverwaltung. Als sich König Christian III. 1538 dem Schmalkaldischen Bund der protestantischen deutschen Fürsten anschloss, bekannte er sich zur „Confessio Augustana“ des Philipp Melancthon. Die „Confessio Augustana“, die Augsburger Konfession, wurde die Bekenntnisgrundlage der evangelischen Kirche Dänemarks. 1550 erschien unter der Leitung des Christian Pederssön die so genannte „Christian III-Bibel“, eine Übersetzung der Heiligen Schrift ins Dänische. Mitte des Jahrhunderts war Dänemark von außen betrachtet lutherisch geworden. Auf Island und den Färöer dauerte

⁷² Ísleifsdóttir-Bickel, Einführung (wie Anm. 67), S. 350 f.

⁷³ John F. West, *Færøerne. En nation og dens historie* (Die Färöer. Eine Nation und ihre Geschichte). Kopenhagen 1974 (engl. Ausgabe 1972: *Faroe. The emergence of a nation*), S. 18.

der Prozess generell länger. Der innere Übergang währte noch das ganze 16. Jahrhundert hindurch. Noch am Beginn des 17. Jahrhundert war das katholische Denken in Teilen der dänischen Bevölkerung und auch unter der Priesterschaft – besonders auf dem Lande – spürbar. Der Versuch des berühmten Theologen Niels Hemmingsen (1513–1600), in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Dänemark den so genannten „Philippismus“, krypto-calvinistische Lehren einzuführen, wurde unterbunden. Der Nachfolger von König Christian III., Friedrich II (1559–1588), widersetzte sich auch der Annahme der „Konkordienformel“, welche in Deutschland einen Ausgleich der verschiedenen protestantischen Richtungen bringen sollte. Er wollte verhindern, dass die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten der deutschen Theologen auch nach Dänemark übergriffen.⁷⁴

⁷⁴ Olesen, Dänemark (wie Anm. 5), S. 75-96; Schwaiger, Reformation (wie Anm. 3), S. 66 f.



The Reformation in Norway: a political and religious takeover

by Ole Peter Grell

In a modern, geographical context it seems somewhat bizarre to include Norway in the Baltic Reformation. After all, Norway borders the North Sea and the Atlantic Ocean, but not the Baltic Sea. However, from an early modern perspective it appears a much more reasonable proposition. To the merchants of the great Baltic trading organisation of the period, the Hansa, Norway fell very much within the sphere of their Baltic *dominium*. Thus, the Hansa in general, and the city of Lubeck in particular, maintained a large and dominant presence in the only Norwegian city of any consequence, Bergen. By the early sixteenth century there might have been around 3000 Germans in Bergen, close to 50% of the population of the city. The Hansa had for generations maintained a considerable, official representation with its own buildings and wharf (Bryggen) in Bergen which totally dominated the rest of the city (Stranden) even beyond the introduction of the Reformation. The significance of Bergen for Lubeck in particular, and for the Hansa in general, is clearly illustrated by the fact that shippers as well as merchants who traded on Bergen had by the sixteenth century created their own corporations in Lubeck, with their own buildings and coat of arms. The latter incorporated a crowned stockfish symbolising the most significant commodity being exported from Bergen. A splendid example of this coat of arms can still be seen in the hall of the Lubeck seafarers, the so-called Schiffergesellschaft in Lubeck.¹

Despite legally remaining an independent kingdom until 1536 when King Christian III finally incorporated it as a province of the kingdom of Denmark in his coronation charter, Norway had long been dominated by its sister-kingdom in the south, from where most of its Royal administrators were recruited within the Danish nobility. The Union Treaty of 1450, which stated that the two kingdoms of Denmark and Norway should remain united and equal in eternity under the same

¹ See D. Ellmers, Dreimaster, Bootshaken, gekronter Stockfisch – Die Wappen der Schiffergesellschaft als Programm, in: Seefahrt, Schiff und Schifferbruder. 600 Jahre Schiffergesellschaft zu Lübeck 1401–2001, ed. by Rolf Hammel-Kiesow. Lübeck 2001, pp. 21–27.

king, proved unable to protect Norway from a political and economic takeover by its richer and far more populous neighbour to the south. Furthermore, by the time of the Reformation Denmark and with it Norway was also emerging as one of the major Baltic powers.

Having come out of the civil war of 1533–1536 victoriously the Lutheran King, Christian III, found himself in an exceptionally powerful position at the beginning of his reign, making it possible for him to face down most of the political and religious opposition he had encountered. Consequently, he imprisoned the Catholic bishops in Denmark while confiscating most of the wealth belonging to the Danish Church. The following year Christian III introduced a new Lutheran Church Order (1537/39) produced under the guidance of Luther's friend and collaborator Johannes Bugenhagen, who only six years earlier, in 1531, had presided over the introduction of a similar new, Lutheran Church Order in Lubeck.² The Latin title of the Danish Order, "Ordinatio Ecclesiastica Daniae et Norwegiae", indicates that it was also meant to cover Norway. In reality, however, 99% of the new Lutheran Church Order dealt exclusively with the Danish Church while only one small paragraph referred specifically to Norway, clearly implying the subordination of the Norwegian church to its Danish sister-church.

We shall immediately proceed to appoint Superintendents to all the seas in Norway, whom we shall instruct to do their utmost to make sure that every parish has good preachers and the true word of God. That nothing shall be remiss in what concerns the preaching of the word of God and the salvation of men. And they shall deal with other matters in accordance with this our Order until we ourselves come to Norway, which we, with God's assistance, expect to do soon. Then we shall on the advice of the Superintendents deal with matters which are not covered by this Order and introduce a new Order which will deal with this.³

² For the Reformation of Lubeck, see Wolf-Dieter Hauschild, *Die Reformation als religiöse und politische Neuorientierung der Stadtgemeinschaft*, in: *Lübeckische Geschichte*, ed. by A. Grassmann. Lübeck 1997, pp. 377–390.

³ For the Lutheran Church Order of 1537/39, see *Kirkeordinansen 1537/39 (The Church Order of 1537/39)*. Odense 1989; for the paragraph on Norway see pp. 137 and 233 (my translation).

Christian III's promise to travel to Norway as soon as possible, and issue a Lutheran Church Order for the country suited to the local conditions, was never fulfilled. Considering that Christian, while Duke of Schleswig and Holstein, had served as his father, King Frederik I's governor in Norway during 1529, and shown a good grasp of the political situation in the country, his failure to undertake the journey in the late 1530s is indicative of how far down his agenda Norway came.⁴ In fact Norway had to wait another seventy years before the country finally received its own Lutheran Church Order in 1607.⁵

Thus, it was left to the new Norwegian superintendents, whom Christian III had also promised to appoint in the immediate future, to make sure that the 'word of God was preached and all things necessary for the salvation of men' were provided. Even in this case the King proved slow to act and initially only the superintendent for Bergen was appointed on 26 August 1537. Thus, the Catholic Archdeacon of the Bergen chapter, Geble Pedersson, became the first Lutheran superintendent to be appointed not only in Norway, but in the whole of the recently united kingdom of Denmark-Norway. The Danish superintendents were not officially appointed until early September. We know that Geble Pedersson was the only representative of the Norwegian Church who was present in Copenhagen for the celebrations marking the official introduction of the Reformation in Denmark-Norway, but why he was appointed before his Danish colleagues remains a mystery.⁶ Geble Pedersson's protégé Absolon Pedersson, however, reports that Geble was ordained together with his Danish colleagues by Johannes Bugenhagen, and that he was the only new superintendent to show good breeding by sending Bugenhagen a couple of pitchers of wine in appreciation of his efforts. The fact, that Geble had already been elected two years previously by the chapter to succeed Bishop Olav Torkellsson, who had died in May 1535 and thus turned out to be the last Catholic bishop of Bergen, does not seem to have counted against him. That he had also been the favoured candidate of the sub-

⁴ For Christian's stay in Norway in 1539, see M. Schwarz Lausten, *Christian den 3. og kirken 1537-1539*. Copenhagen 1987, p. 12.

⁵ See T. Rasmussen, *Utkastet til en egen norsk kirkeordinans fra 1604* (The draft for a specific Norwegian Church Order in 1604), in: *Reformationens konsolidering i de nordiska landerna 1540-1610*, ed. by I. Brohed. Oslo 1990, pp. 57-73, especially p. 58.

⁶ M. Schwarz Lausten, *Biskop Peder Palladius og kirken 1537-1560* (Bishop Peder Palladius and the church 1537-1560). Copenhagen 1987, p. 380 f. See also A.B. Fossen, *Bergens Bys Historie. Borgerskapets by 1536-1800* (The History of the City of Bergen. The Burghers' City 1536-1800). Vol. II, Bergen 1979, p. 104.

sequently deposed Catholic Archbishop of Trondheim, Olav Engelbrektsson, who had led the Norwegian opposition to Christian III during the recent civil war, did not appear to have caused him any problems either.

Clearly, Christian III was pursuing a deliberate and well-planned strategy for the Reformation of the Norwegian Church, in line with the instructions he had already issued to the Royal administrator of Bergen Castle, the Danish nobleman Esge Bille. Back in June 1537, a couple of months before the official introduction of the Reformation, the King had forwarded a letter to Esge Bille about what actions to take, or more precisely not to take, with regard to the Norwegian Church. Bille was specifically ordered not to interfere, but to allow 'church officials and parish priests to continue in accordance with their traditions and not to instate new preachers in order that the poor, simple and common people should not fall out with each other and become frightened. In due course, the King would find means whereby they could be brought to a better understanding of the word of God'.⁷

Geble Pedersson, with his humanist leanings, he had studied in the Netherlands, first attending a school in Alkmaar and later the famous, humanist University of Louvain where he obtained an MA in philosophy, fitted this plan perfectly, providing both continuity and a positive humanist outlook which made him sympathetic to a 'gentle', Lutheran Reformation in Norway. In this he differed from most of his colleagues within the Catholic Church in Norway. It is noteworthy, that while studying in Louvain Geble Pedersson had befriended two prominent, Danish students there, Christian Torkelsen Morsing, the physician, later professor of medicine and first Protestant Vice-Chancellor of the University of Copenhagen and the nobleman, Vincens Lunge, who was later to play such an important part in the political and religious events leading up to the Norwegian Reformation.⁸

However, the appointment of Geble Pedersson proved to be the exception, and the other bishoprics remained leaderless for the next

⁷ The instruction to Esge Bille is printed in: *Reformationen in Norden. Kontinuitet och fornyelse* (The Reformation in the Nordic countries. Continuity and Renewal), ed. by Carl-Gustav Andren. Lund 1973, p. 114 (my translation).

⁸ See the oration about Geble Pedersson by his protégé Absolon Pedersson, in: *Absolon Pedersson Dagbog og Oration om Mester Geble* (The Diary of Absolon Pedersson and his Oration about Master Geble), ed. by K. Valkner. Oslo 1963, p. 42: "Oration om M: Geble".

four years, until Jon Guttormsson was made superintendent for the diocese of Stavanger and Hans Reff was given the amalgamated dioceses of Hamar and Oslo in 1541. The former archbishopric of Trondheim had to wait a further five years until Thorbjorn Olavsen Bratt was appointed superintendent, a decade after Archbishop Olav Engelbrektsson, had fled the country in April 1537.⁹

The first four superintendents appointed to lead the Reformation of the Norwegian Church differed markedly from their Danish counterparts in that none of them had been active as evangelical preachers nor studied in Wittenberg prior to the Reformation. Instead, they were all recruited from within their local Catholic, cathedral chapters, apart from Hans Reff, who had been the last Catholic bishop of the diocese of Oslo, appointed in 1525 and deposed in 1537. Considering, that Reff had then been the chosen candidate of Archbishop Engelbrektsson, his re-appointment as a Lutheran bishop/superintendent in 1541 is both surprising and unique. Thus, Reff became the only properly ordained and confirmed Catholic bishop in Scandinavia to serve in the same capacity within one of new Protestant churches.¹⁰

The sitting cathedral chapters appear to have been able to have their chosen candidates for the vacant sees appointed as superintendents by Christian III. Apart from Jon Guttormsson, who had been a canon in the Stavanger chapter and about whom little is known, the others were clearly strongly influenced by humanism. Geble Pedersson, as we have seen, had attended the University of Louvain while Hans Reff had studied at the University of Paris, and Thorbjorn Olavsson Bratt, who had been dean of the Trondheim chapter and who had originally been elected by his colleagues in 1542, spent the next four years studying at the Universities in Copenhagen and Wittenberg before his appointment in 1546.¹¹ Evidently Christian III's instruction to Esge Bille in June 1537 was to be taken seriously. No drastic changes were to be made to either the theology or the personnel of the Norwegian Church. Undoubtedly, the King and his advisors believed that the new evangelical teachings had so far made little popular impact in Norway,

⁹ See O.P. Grell, *The Catholic Church and its leadership*, in: *The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform*, ed. by O.P. Grell. Cambridge 1995, p. 99.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 96 f. and 99.

¹¹ T. Ellingsen, *Det nye embedet i kirken. Superintendentens plass i norsk reformasjonshistorie* (The new office in the church. The role of the superintendents in the Norwegian Reformation), in: *Reformationens konsolidering* (see note 5), pp. 178-197, especially pp. 183 f.

and in order to prevent disturbances and open opposition to the new regime and religious order, only a gradual and moderate Reformation from the top under the guidance of trusted and reliable clergy from within the old church could guarantee stability.

In this context it is interesting to note that when the first and by then sole Norwegian superintendent Geble Pedersson together with the royal administrators, Claus Bille and Truid Ulfstand, met up with the cathedral clergy during the summer of 1539 to debate how best to promote the Lutheran Church Order, they proved unable to find a local candidate for the vacant position as superintendent for the diocese of Oslo. They concluded that no-one could be found to take on this task.¹² Was this really the case or was it simply a tactical move in order to have Hans Reff elected?

Local, suitable candidates were, however, clearly thin on the ground in Norway. Norway, of course, had no university of its own and the few humanists among its clergy had been inspired through their studies abroad. Likewise, chances of attracting evangelical or Lutheran candidates from Denmark were probably limited due to an inadequate supply and the far better career prospects in their home country. Furthermore, the potential dangers of introducing Danish superintendents with no experience of Norwegian conditions who could easily destabilise an already dangerously unstable situation would not have tempted Christian III and his advisors in Copenhagen. Norway, after all, had recently demonstrated a strong support for the cause of the deposed King Christian II, when he had landed with a force of around 7000 lansquenets in November 1531. Especially, the Norwegian bishops had been prominent in their support for the deposed King. Together with Archbishop Olav Engelbrektsson, the bishops of Hamar and Oslo, Magnus Lauritsson and Hans Reff, had provided Christian II with both troops and money during his brief and eventually disastrous campaign. Bearing in mind that both Engelbrektsson and Lauritsson had remained loyal to the exiled king to the bitter end, they had escaped lightly, paying only large fines, from a political venture which might well have destroyed them both.¹³ Their survival might well have owed a great deal to the fact that Frederik I, King of Denmark and Norway, died shortly after the imprisonment of Christian II in April 1533.

¹² *Ibid.*, p. 184.

¹³ See A. Heise, *Kristiern den Anden in Norge og hans Faengsling* (Christian II in Norway and his imprisonment). Copenhagen 1877.

When, on the death of Frederik I, civil war broke out in Denmark due to the attempt of the Catholic bishops and their conservative allies within the Council to reverse the dead King's pro-evangelical policies, the Norwegian Archbishop and his allies once more rallied around the cause of Christian II, who they, surprisingly enough, saw as their best chance of guaranteeing the survival of the Catholic Church in Norway while simultaneously preventing the growing control over the Norwegian government by Danish officials. In this context it is noteworthy that by now Archbishop Engelbrektsson was opposed by his former ally, the Danish nobleman Vincens Lunge, who had married into one of the few powerful noble Norwegian houses, the Austraat family. A decade earlier, in 1524, Lunge together with Archbishop Engelbrektsson had been instrumental in drawing up a special Norwegian coronation charter for Frederik I, modelled on the Danish charter the King had signed a year earlier. It stated that Norway was in future to be an elective kingdom, and not to be subject to automatic Royal succession, while in future all the main fiefs were to be given to Norwegians only. Like the Danish coronation charter the Norwegian, however, proved unable to restrain King Frederik I's policies of strengthening the crown at the expense of the national nobilities.

By 1529, however, Archbishop Engelbrektsson and Vincens Lunge had fallen out with each other and become arch-enemies. This was undoubtedly linked to Lunge's and his mother-in-law, Lady Inger's growing attraction to Lutheranism. Vincens Lunge's extensive humanist training, he had studied in France and at the University of Louvain, where he had acquired doctorates in both philosophy and law before returning to Copenhagen where he had not only become professor of law, but also Vice-Chancellor of the University in 1521, had undoubtedly paved the way for his evangelical views.¹⁴

Vincens Lunge, who for long periods resided in Bergen, played a significant part in promoting the evangelical cause in the city at an early stage. Already in the spring of 1525 he had informed Archbishop Engelbrektsson that the Bergen Bishop, Olav Torkellsson, was contemplating resigning his bishopric and withdrawing to a monastery, because of the difficulties he had encountered with the Germans in Bergen. This may well be an oblique reference to the presence of evangelical, German preachers, such as the former German monk, Antho-

¹⁴ For Vincens Lunge, see *Dansk Biografisk Leksikon* (Danish Dictionary of National Biography). 3rd edition (henceforth DBL); C.F. Allen, *De tre Nordiske Rigers Historie* (The History of the Three Nordic Kingdoms). Vol. IV,2, Copenhagen 1870, pp. 214-266.

nius, who had become minister to the Hallvard Church in Bergen, which had been granted to the resident German population.¹⁵

However, when Bishop Torkellsson wrote to Archbishop Engelbrektsson the following year, he did not refer to any problems with the German population of Bergen in general or the Hansa in particular. Instead, his troubles were according to him caused by Vincens Lunge. The situation was serious enough to make Torkellsson contemplate resignation and retirement, and he had already left Bergen for the safety of his country-seat in Ask. He inquired whether it would be possible for him to move his residence permanently away from Bergen to avoid the molestation and insults he suffered from Vincens Lunge, not to mention the desecration which 'the Holy Church suffered from the Lutheran sect'. It would appear from this letter that Bishop Torkellsson had already lost control over much of his clergy, not only in the city churches, but also within the cathedral chapter. Clearly, some of the clergy were openly supporting the evangelical cause and had started to marry. Torkellsson was desperately seeking support and affirmation of his ecclesiastical jurisdiction from the Archbishop, especially over the chaplains at the Royal chapels who evidently presented him with particular problems. Torkellsson specifically mentions the activities of Vincens Lunge's chaplain, Soren Clemmentson, who together with his assistants had visited every inn in Bergen to inform the laity that they were no longer to donate money towards the cost of candles used at the Mass in the cathedral.¹⁶ Evidently, the Bishop was not only on the defensive against a growing evangelical movement encouraged by the Royal administrator, Vincens Lunge, but the letter shows him to have been more or less paralysed, unable to take any counter-measures. Torkellsson's standing might never have been great within Bergen. His main interests appear to have been financial and administrative, while he himself traded actively using the privileged tax-position of the Church. The arrival of evangelical ideas evidently served to provide the ideological rationale for a further to undermining of his status. He was nick-named Bishop Butter-barrel by the resident Hanseatic merchants on Bryggen, and was exposed to ridicule, with crowds marching round his residence singing pasquades and drumming on empty butter barrels.¹⁷

¹⁵ K. Valkner, *Reformasjonens innforelse i Bergen* (The introduction of the reformation into Bergen), in: P. Juvkam, *Bjorgvin Bispestol. Byen og bispedømmet* (The Bishopric of Bjorgvin. The city and the bishops). Oslo 1970, pp. 167-181, especially pp. 173 f.

¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹⁷ *Oration om M: Geble* (see note 8), p. 27.

On his part, Vincens Lunge, with his considerable political acumen and flair, might well have recognised the changed political climate by 1526 when King Frederik I and his government began to pursue much more pro-evangelical policies in Denmark.¹⁸ Furthermore, Lunge always had a good eye for the possibilities of augmenting his personal estate, and a politically emasculated Catholic Church with considerable landed estates offered plenty of potential. Thus, in 1528 Lunge managed to obtain a Royal grant of the large nunnery, Nonneseter, near Bergen. By 1529 it was common knowledge that Lutheran hymns were sung at table at Lunge's residence in Bergen, and at his mother-in-law's estate at Austraat.¹⁹ In 1529 Vincens Lunge also seems to have instigated an iconoclastic attack on one of the churches in Bergen and the plundering of the Dominican monastery in the city. These activities all added fuel to the conflict between Archbishop Engelbrektsson and Lunge and caused it to develop into open warfare.

But what was the German or Hanseatic input in these evangelically inspired events of the late 1520s? After all, Bergen, being the only Norwegian city of any consequence with a population of around 6000 people, was, as we have seen, dominated by a large resident, German population, both within the city proper and within the Hanseatic setup on Bryggen.²⁰ Even if Bergen did not quite have the same urban significance and qualities of the somewhat larger cities of Malmo or Copenhagen, it was a city of particular mercantile importance, especially to the Hanseatic cities of the Baltic, such as Lubeck and Rostock.²¹

Despite the fact that the Reformation was not formally introduced into either Lubeck or Rostock until 1531 itinerant evangelical preachers had been active in these cities since the early 1520s.²² We can probably safely assume that some of those preachers reached Bergen on the many ships travelling between the city and the Baltic.

¹⁸ See Grell, Catholic Church (see note 9), p. 97

¹⁹ Valkner, Reformasjonens (see note 15), pp. 169 and 174; see also DBL.

²⁰ For the size of Bergen, see Fossen, Bergens Bys Historie (see note 6), p. 3.

²¹ See J. Schreiner, Hanseaterne og Norge i det 16. aarhundred (The Hansa and Norway in the sixteenth century), in: Studier i norsk historie 1537 – ca. 1800 (Studies in Norwegian History 1537 – ca.1800), ed. by S. Imsen and S. Supphellen; Lydriket 1537–1660 (The dependent state 1537–1660), ed. by S. Imsen. Oslo 1981, pp. 275–299, especially p. 282.

²² For the Reformation in Lubeck, see Hauschild, Reformation (see note 2), pp. 380–383; for the Reformation in Rostock, see W. Trossbach, Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund, in: Archive for Reformation History 88 (1997), pp. 118–165, especially pp. 142–150.

We know from the Lubeck chronicler Reimar Kock and the Danish humanist, Paulus Helie, that the new evangelical ideas travelled along the established trade routes to the cities of Copenhagen and Malmo, so we can safely assume that this was also the case for Bergen. These preachers, undoubtedly in the first instance intended to preach for the resident members of the Hansa, but Reimar Kock emphasised that their preaching was also highly appreciated by the 'common man'. Their preaching in low German would have been widely understood in the major trading centres in both Denmark and Norway. Likewise Danes and Norwegians who visited the Hanseatic cities of the Baltic would have been able to observe the effect of the new evangelical ideas for themselves. Thus, in his scathing attack on the previous mayor of Malmo, an ardent supporter of the deposed King Christian II, Paulus Helie, emphasised the dangers such visits presented:

Your letter clearly illustrates what a dangerous thing it is when someone graduates or acquires his doctorate after about a month's studies. I know all about this, since a good deal of the "teachers" we receive from Germany every day seem to be able and learned enough not only to ridicule Popes, Bishops, priests and monks, but also to debate all the doctrines which have come into existence in the Holy Church in fourteen hundred years, and that immediately after they have participated in the drinking of a barrel of 'prysing' in Danzig or Konigsberg or a barrel of beer in Stralsund.²³

The former German monk, Anthonius, who might have arrived in Bergen as early as 1526, is likely to have belonged to this group of itinerant, German evangelical preachers, who regularly travelled through the Sound to spread the Gospel.²⁴ The fact that the Hanseatic factors and craftsmen on Bryggen in Bergen apart from the Hallvard Church also acquired the use of the Martin Church for the German community, including the right to appoint their own preacher during the 1520s, would indicate a growing evangelical interest among this community.

²³ Cited in O.P. Grell, *The City of Malmo and the Danish Reformation*, in: *Archive for Reformation History* 79 (1988), p. 311-339, especially p. 330.

²⁴ For this date for Anthonius's arrival, see Valkner, *Reformasjonens* (see note 15), p. 174.

By 1529 the evangelical movement in Bergen also managed to obtain Royal support. In August that year King Frederik I extended his growing practice of issuing Royal letters of protection to individual evangelical preachers in Denmark to Norway. Two preachers in Bergen, Jens Viborg and Herman Fresze were issued with such letters protecting them from any attempt of the Catholic Church and its Bishops to stop their activities in Norway. Before the official introduction of the Reformation in 1537 a failed attempt was made to blow up the house of Herman Fresze. Beyond that, his activities have left no trace. His colleague, Jens Viborg, however, eventually became vicar of the Cross Church in Bergen and died in 1552.²⁵

By 1529 it would appear that evangelical, German preachers had managed to supplant Norwegian priests at the Maria and Martin churches in Bergen. The conservative, civic leaders of Lubeck desperately trying to hold back the evangelical tide in their own city, now sought to expand their anti-evangelical campaign to Bergen. They wrote to the Norwegian Council complaining about the new, evangelical preachers in Bergen who, they claimed, deceived the simple, common man. They wanted the Council to intervene and stop their activities. We can safely assume that this request failed. Two years later, in 1531, by which time the great majority of the Hanseatic cities, including Lubeck, had officially embraced the Reformation, the city-fathers of Lubeck, realising the immediate threat of an invasion from the exiled King Christian II, who was not a friend of the Hansa, requested the Council's protection of the Hanseatic merchants on Bryggen, even if some of them were 'Lutherans'.²⁶

It would also appear that by 1531 Catholic services were no longer held at the Cross church in Bergen and that some form of evangelical service had been introduced by Jens Viborg, who had received a letter of protection two years earlier. This is evident from a letter written

²⁵ Ibid., p. 175. Valkner's conclusion that the letters of protection were linked to the issue of a general letter of protection for all evangelical preachers in Denmark in 1527, and that they were issued because of what was considered to be particularly dangerous conditions for the two preachers cannot, however, be correct. See O.P. Grell, *Herredagen 1527. Problemer omkring vaernebreve og deres retslige status i forbindelse med den paa herredagen konstituerede kirkepolitik* (The diet of 1527. Problems regarding letters of protection and their legal status in relation to the diet's ecclesiastical policy), in: *Kirkehistoriske Samlinger* (Church History). Copenhagen 1978, pp. 69-88.

²⁶ See *ibid.*, p. 175. For the letters from Lubeck, see *Diplomatarium Norvegicum*. Vol. 1-21, Christiania 1847-1946, here Vol. XI, nos. 522 and 523. See also Vol. VIII, no. 642.

by Frederik I to the Norwegian Council. The King, however, was obviously not worried about the fact that the Mass and other Catholic services had been discontinued, but he was concerned about what had happened to the income and goods of the church, such as items made of gold and silver, which he considered to be the property of the Crown.²⁷

In 1533, like their counterparts in Denmark, the Norwegian bishops and their allies sought to reverse the progress made by the evangelical movement in the reign of Frederik I. With the two most prominent, Royal administrators missing – Esge Bille having been taken prisoner by the Hansa and imprisoned in Lubeck and Vincens Lunge having joined the forces of Christian III in Jutland in Denmark – Archbishop Olav Engelbrektsson was able to take control in Norway, apart from Bergen where the castle remained in the hands of Vincens Lunge's associate, Tord Roed, and the city under the control of the resident Hanseatic merchants.

Engelbrektsson's political aim of having Christian II reinstated as King of Norway was doomed from the start. By the summer of 1535 his only hope of success rested solely on the intervention of the German Duke, Frederick of the Palatinate, who had married Christian II's daughter, Dorothea, in May that year. Apart from his ambition to restore the Catholic Church to its former glory Engelbrektsson's political aim has traditionally within Norwegian historiography been seen as an attempt to restore national independence, limiting the influence of Denmark and the Hansa. There is, however, little evidence to support such a view. As I have argued elsewhere, Engelbrektsson is, in my opinion, best understood as a traditional Catholic bishop, who sought to protect and revive the Catholic Church in Norway. A pro-Norwegian policy was after all also promoted by evangelicals such as Vincens Lunge.

This view is further supported by the political developments which followed in the wake of the Archbishop's apparent change of heart in the autumn of 1536. Having realised the impossibility of having Christian II re-instated Engelbrektsson finally appeared willing to accept Christian III as king of Norway by September 1535. However, during the final negotiations in Trondheim in January 1536 between the Archbishop, the Norwegian Council and Christian III's representatives among whom were Vincens Lunge, Engelbrektsson threw all political caution to the wind and imprisoned most of his political and reli-

²⁷ *Ibid.* pp. 175 f.

gious opponents, including former allies such as the Bishops, Hans Reff and Magnus Lauritsson. Among the prisoners were also his long-standing arch-enemy, Vincens Lunge, whom he had murdered. Acting on the promise of troops from Duke Frederick of the Palatinate, which, as it turned out never materialised, the Archbishop was only able to hold out for a little over a year and eventually fled Norway.²⁸

The sources to the early history of the evangelical movement in Norway leading up to the official introduction of a Lutheran Church Order in 1537 are, as we have seen, few. From them, or perhaps the lack of them, we can safely assume that there was very little or no evangelical activity outside the city of Bergen – the country's only city of some size – before 1537. Undoubtedly some noble families such as the Austraat family, which Vincens Lunge married into, embraced the new evangelical ideas, but they like the inhabitants of Bergen were the exception. Not surprisingly, Norway, lacking its own university and with no printing press in the country, was at a clear disadvantage. Not surprisingly, no major, local reformer materialised in the country, nor for that matter was any Reformation literature produced locally. Instead, the Reformation relied nearly exclusively on itinerant, foreign preachers and imported evangelical pamphlets and broad-sheets travelling across the Baltic from the Hanseatic cities. In this Norway, or more precisely Bergen, did not differ from the other major Scandinavian cities such as Copenhagen, Malmo and Stockholm who similarly depended on German inspiration. However, these cities all had their own printing presses and seem to have been able quickly to attract local talent won over to the evangelical ideas, some of whom managed to establish themselves as prominent advocates of the Reformation, not only through their preaching, but more significantly through their publications for which there clearly was a receptive local market. Consequently, no major reformers materialised in Bergen on a par with Peder Laurentsen, Frans Vormordsen and Hans Tausen in Malmo and Copenhagen respectively or Olaus Petri in Stockholm who could have provided theological guidance and leadership for the nascent evangelical movement.

Apart from a few names of German and Danish/Norwegian evangelical preachers who were active from the mid to late 1520s we know little about the type of Protestantism available in Bergen, nor the size of the evangelical movement there. However, the fact that the last Catholic Bishop preferred to move his residence away from the city in

²⁸ *Ibid.*, p. 177, and Greel, *Catholic Church* (see note 9), pp. 94-99.

1526 would indicate that by then there was little support for the old church and its leaders. By the beginning of the 1530s the evangelical party might well have been in control of Bergen, encouraged and promoted by Vincens Lunge and protected by King Frederik I through his use of Royal letters of protection for individual, evangelical preachers.

Outside Bergen the evangelical movement remained more or less non-existent. By the time the country received its first Lutheran Church, it was not only a Reformation from above – by Royal *fiat* – but also, as in the case of the early evangelical inspiration, coming from without. This time not in a German, but rather in a Danish form, as an appendix to the Danish Lutheran Church Order.

The Lutheran Church Order of 1537 had, in other words, a very slight evangelical foundation on which to build. This, however, was a problem which the new Royal administration in Copenhagen was well aware of, from King Christian III himself to the new superintendent of Sealand, Peder Palladius. Palladius had recently returned to Copenhagen having finished his education under the tuition of both Luther and Melanchthon at the University of Wittenberg, in order to take charge of the new Lutheran Church. He was not only to become superintendent of Sealand, but he also became professor of theology at the University of Copenhagen. In this double capacity he was to serve as *primus inter pares* not only among the Danish superintendents, but also among their Norwegian colleagues.²⁹

According to Absalon Pedersson, his benefactor Geble Pedersson, was regularly corresponding with Peder Palladius in Copenhagen, initially trying to recruit Danish evangelical ministers for his diocese. This scheme failed, according to Absalon, because of rumours to the effect that Norway was a dangerous country populated by unruly people who were not adverse to murdering clergymen, and that, furthermore, the income from the Norwegian livings were supposed to be meagre.³⁰

Instead, Geble Pedersson and Palladius changed their strategy. Talented, young Norwegians were sent to Copenhagen to study at the University, residing with Peder Palladius. Thus, Absalon Pedersson lived with Palladius during the five years he studied in Copenhagen

²⁹ See Schwarz Lausten, Biskop Peder Palladius (see note 6), p. 380-386.

³⁰ Oration om M: Geble (see note 8), p. 44. See also O. Kolsrud, Folket og reformasjonen i Norge (The people and the Reformation of Norway), in: Lydriket (see note 21), pp. 112-135.

between 1544 and 1549, sponsored by Geble. Apparently, Palladius had by then managed to convince Geble to finance Absalon's studies for a further three years at the University of Wittenberg. The Bergen superintendent's generosity was not restricted to Absalon and he seems to have financed the studies of at least another nine, future Norwegian ministers or schoolmasters during the 1540s and early 1550s. Apart from them a number of other Norwegian students attended the University of Copenhagen at this time, and Absalon tells us how he personally intervened with Palladius on behalf of six poor Norwegian students who could not make ends meet while studying in Copenhagen. Palladius subsequently approached Christian III who provided a grant for them. Evidently, Peder Palladius played a prominent role not only in attracting Norwegian students to the University of Copenhagen, but also in supporting them. So much so, that Absalon Pedersson describes him as 'the father of the Norwegian students and their refuge when missing something'.³¹

Geble Pedersson's main contribution to the Norwegian Reformation would appear to have been in the field of education. Apart from his support of students, he personally made sure that the Latin school could be reopened in Bergen and that the necessary finances were in place to secure its continuation, not to mention actively recruiting qualified teachers for the school.

However, for Geble Pedersson the Reformation also meant a change to the way people in Bergen ought to live their lives. The boozing and fornication in particular involving a considerable number of the Hanseatic factors and their apprentices on Bryggen, who were, of course, often young and unmarried men or men who had left their wives behind in the Baltic, now became a target for a moral crusade by Geble. The fact that the young Hanseatic merchants and their apprentices had always constituted a somewhat unruly section of the urban landscape in Bergen, mattered little in the changed circumstances of the Reformation. Geble Pedersson was able to engineer support for his cause from Palladius, who added a post-script to a small volume he had already dedicated to the Norwegian ministers *Brevis Expositio Catechismi* (1541). In it, Palladius threatened the Germans in Bergen with God's 'serious punishment' unless they repented and changed their ways. Palladius also used the opportunity to praise the work of Geble Pedersson and 'the other Christian preachers, German and Danish, in Bergen' for their continuous admonitions of the ungodly,

³¹ *Ibid.*, pp. 45 f.

whereby the 'kingdom of the Devil' was gradually diminished.³² It is puzzling that Palladius exclusively refers to German and Danish preachers. Were there no Norwegian, evangelical/Lutheran preachers in Bergen at this point in time, bearing in mind that the post-script in the form we know it is from the 1546-translation of the catechism?

According to his protégé Absalon, Geble Pedersson made good use of Palladius's work. Hardly had he received a copy before he assembled the leaders of the Hanseatic community in Bergen and had the book read aloud to them, threatening them with having it translated into many languages in order to make their immorality known abroad. This apparently had the desired effect as did the catechistic preaching of the three resident, German preachers, whose sermons Geble regularly attended, taking copious notes.³³

Palladius did not restrict his support to Geble Pedersson and the diocese of Bergen. In January 1551 he intervened in a case which had caused serious problems for the then superintendent of Oslo, Frans Berg. It involved the former headmaster of Our Lady's School in Copenhagen, Jon Andersen, who had become lecturer in theology at the cathedral in Oslo. In Oslo he had caused offence by his immoderate drinking and his disobedience to his superior, the superintendent Frans Berg, who had threatened to resign unless he received support. Palladius had stepped in and written a threatening letter to Jon Andersen, strongly admonishing him to mend his ways. Unless Palladius received a letter from Andersen's superior in Oslo – the superintendent Frans Berg – informing him of a dramatic improvement in his behaviour, Palladius would approach the King and encourage him to recall Jon Andersen. This would not only make Jon Andersen a target of Royal anger, but God himself would condemn him for his drunkenness and disobedience. The letter appears to have done the trick and Jon Andersen hung on to his job.³⁴

As in Denmark, it proved difficult to root out much traditional, Catholic worship in Norway. However, reading Peder Palladius one can only conclude that the problems in Norway were on a far greater scale. Here the problem was not restricted to the continuation of a few

³² See Peder Palladius, *Efterskrift til En kort Katekismusudlaeggelse, 1546* (Postscript to the Short Catechism), Reprint ed. by L. Jacobson. Copenhagen 1911–1912 (Peder Palladius' Danske Skrifter. 1), pp. 335–340, especially p. 336.

³³ Oration om M: Geble (see note 8), pp. 56 f.

³⁴ Schwarz Lausten, Christian (see note 4), pp. 196 f.

Catholic rites and pilgrimages.³⁵ In 1546, while celebrating the fact that all four Norwegian dioceses had finally been provided with Lutheran superintendents, Palladius emphasised the depth of ungodliness among the common man in Norway caused by continuous, popish superstition. Palladius pointed his finger at two major problems for the new Lutheran church in the country. The first was the continued adoration of Our Lady on Saturdays, which Palladius described as

the false and horrible idolatry, which the blessed mother, the Virgin Mary, of Jesus Christ is disgraced with, against the first and the second commandment, and in the kingdom of Norway has constituted a proper chapel of Satan with these Saturday celebrations, created around the true church of God, which knows the value of keeping Sunday holy, and values lawful work, both on Saturdays, as on other weekdays, according to God's commandment, wherein He says, in the sweat of your brow you shall eat your bread.³⁶

Evidently the liturgical devotion to Mary had become a prominent feature of pre-Reformation Norwegian Catholicism with a strong following of the so-called Saturday Mass Office. As such it became a major target for the first Norwegian superintendents and their spiritual leader in Copenhagen. Palladius acknowledged that 'the Devil will always have his chapel inside God's church, but good and faithful shepherds would forcefully dismantle all his chapels in order that God's church can expand unimpeded'.³⁷

Another major profanity, according to Palladius, was the Norwegian devotion to the cult of St. Olave. His shrine in Trondheim cathedral had been a famous place of pilgrimage in Norway since the Middle Ages. Furthermore, this shrine for the first Christian King of Norway, who became Patron Saint of the country, had long served as a focus for those who sought an independent Norway. It was no accident that King Olave's corpse was eventually reburied, thereby simultaneously removing a potentially dangerous focus for Norwegian 'nationalism' and Catholicism.³⁸

³⁵ For Denmark, see O.P. Grell, *Scandinavia*, in: *The Reformation in National Context*, ed. by B. Scribner (et al.). Cambridge 1994, p. 123.

³⁶ Palladius, *Efterskrift* (see note 32), p. 335 (my translation).

³⁷ *Ibid.*, p. 336 (my translation).

³⁸ *Ibid.*, p. 337. See also Schwarz Lausten, *Biskop Peder Palladius* (see note 6), p. 385.

Thus, with the Reformation the Norwegian church was no longer led from within the country, by a primate residing in the ancient archbishopric of Trondheim, which was also the pilgrimage centre of the country, containing the shrine of St. Olave. The political gamble of the last, Catholic Archbishop, Olav Engelbretsson, undoubtedly played a part in this development and might help explain why the government of Christian III in Copenhagen left the diocese of Trondheim vacant for so much longer than the other Norwegian dioceses. Instead, this role fell to Peder Palladius, superintendent of Sealand and leading professor of theology at University of Copenhagen. He regularly corresponded with his Norwegian colleagues, especially the first appointee Geble Pedersson. He also wrote, as we have seen, a short explanation of Luther's catechism, aimed at the new 'Lutheran' clergy in Norway, and he dedicated a couple of his publications to them in the 1550s – "Translation of Psalm 137" (1554) and "The Altarbook" (1556).³⁹ Likewise, Palladius appears to have played a major part in providing tertiary education in theology at the University of Copenhagen for talented Norwegians, not only being instrumental in raising funds for them, but also providing many of them with accommodation, and one would assume some supervision and teaching on the model he himself had encountered in Wittenberg.

Similarly Palladius's input in the appointment of new, Norwegian superintendents is likely to have been significant from the start. He would have examined the theology of most candidates in his capacity as professor of theology at the University before he undertook their ordination in Copenhagen. In his book, *St Peder's Ship* (1554), Palladius specifically mentions the superintendent of Trondheim, Thorbjørn Olavsøn Bratt and Hans Reff's successor in Oslo, Anders Madsen, among the learned superintendents who had been examined by the University of Copenhagen.⁴⁰

The fact that all the superintendents who followed in the immediate footsteps of the first Lutheran superintendents in Norway all turned out to be Danes who had been active in the evangelical movement in Denmark is highly significant. Clearly, the government in Copenhagen with the support of Palladius, felt that the time had come for a more concerted effort to promote Lutheranism in Norway, and that such an effort would be best sustained by introducing experienced and

³⁹ Schwarz Lausten, *Biskop Peder Palladius* (see note 6), p. 383.

⁴⁰ Peder Palladius, *St. Peder's Ship*, 1554, Reprint ed. by L. Jacobsen. Copenhagen 1916–1918 (*Peder Palladius' Danske Skrifter*. 3), p. 107.

loyal Danes as superintendents, who relied exclusively on the central government in Copenhagen and its leading theologian, Peder Palladius.

The first generation of superintendents had consisted primarily of local humanists, who had been deliberately chosen from within the old cathedral chapters in order to secure continuity and stability in a country which remained predominantly Catholic. By the time successors had to be found for these men the government in Copenhagen felt secure enough to elect outsiders who had been active within the Reformation movement in Denmark. The first to be appointed was Anders Madsen. He succeeded Reff as superintendent in 1545. He had been among the evangelical preachers active in Denmark before the Reformation and had become the first Lutheran minister of the Church of the Holy Ghost in Copenhagen and later been promoted to dean of the city. He obtained his MA in theology from the University of Copenhagen in 1544, evidently obtaining the necessary academic qualifications for promotion to superintendent just in time for the vacancy of the diocese of Oslo and Hamar. However, even at this stage it was far from easy for Christian III to recruit Danes for positions in the Norwegian Church. Anders Madsen had only accepted the post in Oslo after considerable pressure from the crown and then only for one year in the first instance.⁴¹

In the event Anders Madsen lasted three years. He died in 1548 the same year the diocese of Trondheim fell vacant on the death of Thorbjørn Olavsens Bratt. Madsen was succeeded by another Dane Frans Berg. Berg, who had benefitted from a Royal scholarship while studying at the University of Rostock, had succeeded Peder Palladius as headmaster of the Latin school in Odense in 1531 when Palladius left for Wittenberg. He had also been active in the evangelical movement and after the Reformation he first became minister at the cathedral in Ribe, moving to the church of St. Nicholas in Copenhagen in 1546, where he demonstrated his Lutheran credentials and evidently caught the eye of Palladius and the crown.⁴²

Likewise, Thorbjørn Olavsens successor was a minister who had been active in the evangelical movement in Denmark. Hans Gaas, had studied at the universities of Copenhagen and Wittenberg and like Berg and Palladius he was a native to the island of Funen where he served as a minister until his promotion as superintendent of Trondheim.

⁴¹ Ellingsen, *Det nye embedet* (see note 11), p. 184.

⁴² For Frans Berg, see DBL.

Interestingly, Gaas owed his promotion to Christian III's leading councillor, the nobleman Johan Friis. The chapter in Trondheim had requested Friis to find them a suitable candidate for the vacancy. That Friis should have promoted Gaas with whom he is likely to have been familiar due to his personal power-base on Funen is hardly surprising. However, that the chapter in Trondheim found it opportune to abandon their traditional right to nominate a candidate in order to ingratiate themselves with Johan Friis and the government in Copenhagen is symptomatic of the political weakness of the Norwegian church by 1548. Gaas accepted his appointment and obtained the necessary MA in theology from the University of Copenhagen before his ordination in 1549.⁴³

The chapter in Bergen, however, proved less obliging on the death of Geble Pedersson in 1557. They made an attempt to have their own candidate appointed, but had to accept the crown's choice, the Dane, Jens Skjelderup. Skjelderup, who had studied in Copenhagen, Wittenberg and Rostock where he obtained his doctorate in medicine in 1556. Skjelderup held the professorship of physics at the University of Copenhagen prior to his appointment as superintendent. Considering his interests in medicine Skjelderup's appointment was unusual and can probably be explained by his failure in getting the vacant professorship in medicine at the University of Copenhagen that year.⁴⁴

Both Skjelderup and Berg founded virtual dynasties of Lutheran superintendents and ministers. Jens Skjelderup's son, Peder, became superintendent of Trondheim and his grandson eventually succeeded him to the diocese of Bergen, not to mention his son-in-law, Joergen Eriksson who became bishop of Stavanger in 1571. Frans Berg's son-in-law Jens Nilsson succeeded him as superintendent of Oslo in 1574 while his son Claus became a canon to the Oslo chapter and another son, Laurids became a teacher to the Latin school in the city.⁴⁵

The third generation of superintendents in Norway were similar to the second in that they were also Danes, even if a couple had spent some time in Norway prior to their appointment, often teaching in the Latin schools and, as we have seen in the case of Eriksson and Nilsson,

⁴³ For Hans Gass, see DBL and Ellingsen, *Det nye embetet* (see note 11), p. 186.

⁴⁴ For Jens Skjelderup, see Ellingsen, *Det nye embetet* (see note 11), p. 187, and V. Helk, *Dansk Norske Studierejser fra reformationen til enevalden 1536–1660* (Danish and Norwegian study trips from the Reformation to Absolutism 1536–1660). Odense 1987, p. 381.

⁴⁵ See Helk, *Studierejser* (see note 44), pp. 381 f. and 166, and Fossen, *Bergens Bys Historie* (see note 6), p. 309.

married into the families of sitting superintendents. Even so, the government in Copenhagen and the faculty of theology at the University of Copenhagen maintained a tight control on appointments in Norway.⁴⁶

Apart from the continuous improvements to secondary education which preoccupied the first Lutheran superintendents in Norway, they also, at least from 1550 onwards, tried to spread the new Lutheran faith within their dioceses through the use of visitations. As opposed to Denmark this proved no easy task in Norway, and Royal orders were regularly issued throughout the 1550s emphasising the obligation of local, lay authorities to assist the superintendents in order that they could inspect their dioceses. Local parishioners, however, proved averse to make an appearance when visitations took place. The King threatened those who stayed away with punishments and fines.⁴⁷ Whether this had much impact is questionable. Frans Berg, superintendent of Oslo and Hamar, complained about the lack of attendance during his visitations. Later in the 1570s Jens Nilsson encountered similar problems. The practice of diocesan visitations would appear to have been used in Oslo and Trondheim exclusively while lower level visitations within the rural deaneries remained at best sporadic during the sixteenth century.⁴⁸ Evidently, the Norwegian superintendents were not helped in their task by the considerable physical size of their dioceses, which covered mountainous regions which were difficult to travel. But clearly the majority of the rural population in Norway remained indifferent if not down-right hostile to the new Lutheran faith well into the later sixteenth century.

The fact that by 1560 the first Norwegian translation of the Bible had appeared, together with a hymn book – a translation of the Dane, Hans Thomissoen's hymn book – and liturgical manuals, seem to have had a limited impact. All religious renewal still had to filter down from the top.

Likewise, the use of synods remained sporadic in Norway during the sixteenth century. As opposed to Denmark, where we have a constant synodal activity from the introduction of the Reformation, ope-

⁴⁶ See Ellingsen, *Det nye embetet* (see note 11), p. 188.

⁴⁷ Schwarz Lausten, *Biskop Peter Palladis* (see note 6), p. 382.

⁴⁸ See I. Montgomery, *Synoden som ett led i reformationskyrkans inre konsolidering. Synoderna i Bergen 1584 och 1589* (The synod as a part of the internal consolidation of the Reformation church. The synods in Bergen 1584 and 1589), in: *Reformationens konsolidering* (see note 11), pp. 76 f.; H. Faehn, *Den liturgiske utvikling i Norge* (The liturgical development in Norway), in: *Ibid.*, pp. 286 f.

rating from national via diocesan down to local synods within individual deaneries, in Norway only intermittent diocesan synods took place, and then only within the dioceses of Stavanger and Bergen. It would seem that the first generations of Norwegian superintendents opted for either visitations or diocesan synods as a way of promoting the Lutheran Reformation and secure uniformity among their clergy, never both. Furthermore, they were only able to initiate these activities at very irregular intervals. The issues they dealt with when they were able to hold visitations and synods did not differ from those of their Danish counterparts. The real difference was that these issues had already been tackled forty to fifty years earlier in Denmark, confirming that the implementation of the Reformation was much slower in Norway.⁴⁹

Ideologically the Reformation of Norway can to a large extent be seen as a Danish takeover, i.e. a Reformation from both without and above. As such it constituted an important element in the political takeover already announced in Christian III's coronation charter. Not surprisingly Christian III also took the opportunity to improve the crown's economic power base in Norway, by confiscating most of the land and goods belonging to the Catholic Church. Here he went considerably further than in Denmark. It has been calculated that the crown only controlled 4% of all landed property in Norway on the eve of the Reformation, as opposed to the 44% belonging to the Catholic Church. Christian III only left the around 15% of the landed property belonging to the local parish churches untouched and was able to lift the crown's land holding from an insignificant 4% to a highly significant 26% of all landed property. Furthermore, most of the Norwegian Church's treasures and relics in gold and silver were confiscated and transferred to the royal coffers in Copenhagen. It was in other words both an economically and politically emasculated Norwegian church which emerged from the Reformation, finding it both financially and organisationally difficult to implement many of the changes necessitated by the Reformation.

Lack of sensitivity to local traditions by the government in Copenhagen did nothing to make the Reformation more palatable to the Norwegian people. In Norway the tithe had from the Middle Ages been split in four parts, one part for the bishops, one for the priests, one for the parish churches, and one for the poor. In Denmark it had been divided into only three parts, shared between bishops, priests and

⁴⁹ See Montgomery, *Synoden* (see note 48), pp. 74-95, especially p. 82.

parish churches. The new Lutheran Church Order followed the Danish practice. This caused deep dissatisfaction in Norway, especially within many rural parishes where the peasants refused to hand over the part they had traditionally retained for their poor. It would appear that the government in Copenhagen found it difficult to introduce the new tripartite way of dividing the tithe, and it may have failed to implement it until the early seventeenth century. However, the crown immediately succeeded in taking over that share of the tithe which had hitherto been given to the bishops, thus adding a new type of income to its growing revenues.⁵⁰

The example of Bergen clearly illustrates the changes brought about by the Reformation. In the later Middle Ages Bergen with its population of around 6000 had benefited from 20 churches and 5 monasteries serviced by between 400 to 500 clergy. The clergy, in other words, had constituted between 7-8% of the city's population. Furthermore, the late medieval, Catholic clergy had been an important economic force within the city, spending much of its income from the considerable landed estate of the Church in the city. By the Reformation the monasteries were gone as were many of the parish churches. The new Protestant clergy constituted an insignificant group of around 10 people who together with their families numbered around 40-50 people, or 10% of the original, Catholic clergy and considerably less than 1% of the whole population. Irrespective of their much smaller number the new Protestant clergy were also an economically much weaker group than their Catholic predecessors. Much of the revenue which had previously gone to Catholic churchmen in Bergen enhancing their spending power, now bypassed the city and ended up in Copenhagen.

Briefly the dominant position of the German Hansa on Bryggen might have been enhanced by the turmoil of the civil war leading up to the Reformation, expanding their trade and the number of parish churches in which the German population was served by German ministers, but gradually the influence of the burghers of Bergen grew vis-à-vis the resident Hanseatic population. Thus, in 1536 Bergen was allowed to appoint its first burgomaster and by 1540 the city was allowed to elect two. It is noteworthy that this significant expansion of the magistracy coincided with the Reformation. Gradually, with forceful royal support through Danish noblemen and royal admini-

⁵⁰ See R. Fladby, *Samfunn i vekst – under fremmed styre 1536–1660*. (Social and economic growth under foreign control 1536–1660) Bergen 1986 (*Handbok i Norges Historie*. 5), pp. 58-63.

strators such as Vincens Lunge and Christopher Valkendorf the city of Bergen was able to gain the upper hand in both political and economic terms vis-à-vis the Hanseatic factors on Bryggen. This is evident in a variety of areas from both trade and finance to religion, where the superintendent of Bergen gradually managed to supervise and control the German ministers serving the German parish churches. In the second half of the sixteenth century the Hanseatic leadership on Bryggen fought a rearguard action to prevent their own merchants and craftsmen from abandoning Bryggen in order to become citizens in Bergen proper.⁵¹ Thus the Reformation served indirectly to enhance Bergen's economic role in the second half of the sixteenth century.

However, none of this would have been possible without the itinerant, evangelical, German preachers who arrived on Hanseatic ships and introduced the new ideas to the Norwegian population, thereby preparing the political and religious takeover effectuated by Christian III in 1537 in connection with the introduction of the Lutheran Reformation in Norway. The government in Copenhagen managed to engineer a rapid takeover in both the political and economic domain by placing loyal, Danish administrators in all the major castles in Norway while simultaneously confiscating most of the landed estate belonging to the Norwegian church, thus adding financial muscle to its efforts. Considering that very few places beyond Bergen had sampled evangelical preaching before the introduction of the Lutheran Church Order the government in Copenhagen decided wisely to proceed with care in matters of religion, in order not to unsettle the majority of the population who remained Catholic. For those reasons the Norwegian Reformation had to be long and slow in order to succeed. What was begun in Copenhagen in 1537 was eventually accomplished 70 years later when Norway finally received its own Lutheran Church Order.

Redaktion durch Mark Hatlie, Tübingen

⁵¹ See Fossen, *Bergens Bys Historie* (see note 6), pp. 3-13, 52-69, 104-112 and 309-316.

Die Reformation im Herzogtum Mecklenburg

von Eike Wolgast

Für Volker Sellin
zum 65. Geburtstag

Nach dem Tod von Magnus II. (1441–1503), der die Teilfürstentümer zu einem Gesamtherzogtum vereinigt hatte, wurde Mecklenburg seit 1503 von den beiden Brüdern Heinrich V. (1479–1552) und Albrecht VII. (1488–1547) gemeinsam regiert.¹ Heinrich führte zunächst die Administration allein, ohne dass dadurch der Weg zur Primogenitur eingeschlagen worden wäre. Auf Drängen des Jüngeren, für den innerhalb des gemeinsamen Hofstaates bereits 1513 eine eigene Hofhaltung eingerichtet worden war,² nahm der Neubrandenburger Hausvertrag 1520 eine provisorische und unvollständige Teilung des Landes vor, die für die kirchliche Entwicklung Mecklenburgs bis zu den 50er Jahren von großer Wichtigkeit war: Ämter und Abgaben des Territoriums wurden hälftig zur Nutzung aufgeteilt, wobei diese Aufteilung bewusst in Gemengelage und Verzahnung erfolgte, um die Herausbildung eigenständiger Territorien unmöglich zu machen.³ Gemeinschaftlich blieben die zwölf größten Städte des Landes mit den Hansestädten Rostock und Wismar sowie den drei Vorderstädten

¹ Die weiteren Mitregenten, der Onkel Balthasar (Bruder von Magnus II.) und der Bruder Erich, starben 1507 bzw. 1508. Zur Geschichte Mecklenburgs im 16. Jahrhundert und zur territorialen Reformationsgeschichte vgl. an neuerer Literatur Karl Schmaltz, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Bd. 2, Schwerin 1936; Mecklenburg zur Zeit der Reformation in Dokumenten des Staatsarchivs Schwerin, hrsg. v. Christa Cordshagen. Schwerin 1983 (Kleine Schriftenreihe des Staatsarchivs Schwerin. 12); Franz Schrader, Mecklenburg, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, hrsg. v. Anton Schindling u. Walter Ziegler. Bd. 2, Münster 1990, S. 166–180; Gert Haendler, Mecklenburg, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22, Berlin 1992, S. 310–318; Eike Wolgast, Die Reformation in Mecklenburg. Rostock 1995; Handbuch der historischen Stätten. Bd. 12: Mecklenburg/Pommern, hrsg. v. Helge Bei der Wieden u. Roderich Schmidt. Stuttgart 1996; Lutz Sellmer, Albrecht VII. von Mecklenburg und die Grafenfehde (1534–1536). Frankfurt a.M. 1999 (Kieler Werkstücke. Reihe A. 22); Menschen in der Kirche. 450 Jahre seit Einführung der Reformation in Mecklenburg, hrsg. v. Helge Bei der Wieden. Rostock 2000; Steffen Stuth, Höfe und Residenzen. Untersuchungen zu den Höfen der Herzöge von Mecklenburg im 16. und 17. Jahrhundert. Bremen 2001.

² Vgl. Stuth, Höfe (wie Anm. 1), S. 30 f. u. 82–88.

³ Vgl. den Teilungsvertrag in: Mecklenburgische Urkunden und Daten, hrsg. v. H. Sachsse. Rostock 1900, S. 206–213. Der Albrechtsteil umfasste die Ämter Fürsten-

Güstrow, Parchim und Neubrandenburg an der Spitze,⁴ ferner die drei Stände der Prälaten (Hochstifte, Domkapitel und Feldklöster), Ritter und Städte, das Recht der Steueraushebung, der Kanzler des Landes sowie die Universität Rostock. Die Haupthäuser in Schwerin, Güstrow und Stargard wurden in sich geteilt mit einigen gemeinsam genutzten Einrichtungen.⁵ In den Teilungsgebieten regierte der jeweilige Teilungsfürst, sprach Recht und verfügte über die Einnahmen; für den Gemeinschaftsteil galten gemeinsame Regierung und Teilung der Einnahmen. Die Landstände schlossen sich, um ihre Einheit zu gewährleisten, 1523 zu einer Union zusammen.⁶ In dieser Organisationsform bildeten sie bis zum Ende der Monarchie 1918 die Klammer des Landes trotz dieser und späterer Teilungen.

Der Neubrandenburger Vertrag legte fest, dass die Teilungsgebiete nach zwei Jahren zwischen Heinrich und Albrecht auszutauschen waren; nach vier Jahren sollte dann eine definitive Teilung unter Aufhebung des Gemeinschaftsbesitzes erfolgen. Dazu kam es jedoch trotz mehrerer Vorstöße Albrechts VII. nicht, stattdessen einigten sich die Brüder 1534 darauf, die Erbteilung um 20 Jahre zu verschieben.⁷ In den entscheidenden Jahren der Durchsetzung der Reformation war das Herzogtum also dreigeteilt: Heinrichsteil (mit der Kanzlei in Schwerin), Albrechtsteil (mit der Kanzlei in Güstrow), Gemeinschaftsteil. Von der Teilung ausgenommen blieb das Hochstift Schwerin, das juristisch ein selbstständiger Reichsstand war, auch wenn es faktisch in die Landsässigkeit herabgedrückt worden war. Seit der 1516 erfolgten Wahl des ältesten Sohnes Heinrichs V., Herzog Magnus (1509–1550), zum Bischof war das Hochstift noch enger als zuvor dem

berg, Strelitz, Lübz, Neustadt, Wittenburg, Gadebusch, Crivitz, Bukow, Ribnitz, Neukalen, Goldberg, Breesen und die Vogtei Parchim. Der Heinrichsteil umfasste die Ämter Boizenburg, Grabow, Mecklenburg, Plau, Schwaan, Gnoien, Stavenhagen, Wesenberg, Walsmühlen, Feldberg, Grevesmühlen und die Vogteien Sternberg, Tessin und Kröpelin. An Adlige verpfändet waren die Ämter Marnitz, Dömitz, Wredenhagen und Gorlosen. Vgl. Manfred Hamann, *Mecklenburgische Geschichte*. Köln 1968, S. 258 f. Vgl. auch Werner Behncke, *Der Erbteilungsstreit der Herzöge Heinrich V. und Albrecht VII. von Mecklenburg 1518–1525 und die Entstehung der Union der mecklenburgischen Landstände von 1523*, in: *Festschrift für Hermann Reincke-Bloch*. Breslau 1927, S. 60–158.

⁴ Außerdem Schwerin, Sternberg, Malchin, Teterow, Waren, Röbel und Friedland.

⁵ Zum Haupthaus Schwerin gehörte die Stadt Hagenow, zum Haupthaus Güstrow gehörten die Vogteien Laage und Teterow sowie die Stadt Krakow, zum Haupthaus Stargard die Städte Stargard und Woldegk.

⁶ Vgl. *Mecklenburgische Urkunden* (wie Anm. 3), S. 214 ff.

⁷ Vgl. ebenda, S. 217 f.

Territorium verbunden, zumal der Vater für den unmündigen Electus die Vormundschaftsregierung führte.⁸

In der Generation Heinrichs und Albrechts sowie ihrer Kinder war die Dynastie mit wichtigen und einflussreichen Geschlechtern des Reiches verbunden, so mit den Kurhäusern Brandenburg,⁹ Pfalz und Sachsen, ferner mit dem albertinischen Sachsen, mit Hessen, Braunschweig-Lüneburg, Preußen und Dänemark. Diese Familienverbindungen dokumentieren den erheblichen Rang und das Ansehen des Mecklenburger Hauses im Reichszusammenhang.

Über das Schicksal der reformatorischen Bewegung entschieden wie überall im Reich die Landesfürsten. Für den Verlauf der Reformation in Mecklenburg wurde entscheidend wichtig, dass Heinrich V. und Albrecht VII. ihren religiös-konfessionellen Standort kontrastiv definierten.¹⁰ Herzog Heinrich nahm eine reformationsfreundliche Haltung des Gewährenlassens ein, ohne sich dabei bis in die 30er Jahre besonders zu exponieren. Wie für Friedrich den Weisen von Sachsen (1463–1525) und Ludwig V. von der Pfalz (1478–1544) war für ihn die Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung sowie die Sicherung der tradierten kirchlichen Institutionen das Wichtigste. Das Wormser Edikt gegen Luther und seine Anhänger von 1521 war in Mecklenburg nicht publiziert, geschweige denn exekutiert worden.¹¹ Zur Aufrechterhaltung des traditionellen Kirchenwesens gehörte für Heinrich auch die Beibehaltung des bisherigen kirchlichen Abgabewesens. Nach Wittenberg hatte der Herzog schon 1521 Beziehungen angeknüpft, als er dem Erzieher seines Sohnes Magnus das Studium dort gestattete. 1524 erbat er mit Albrecht VII. zusammen einen Prediger

⁸ Vgl. Josef Traeger, *Das Stiftsland der Schweriner Bischöfe um Bützow und Warin*. Leipzig 1984; Eike Wolgast, *Hochstift und Reformation*. Stuttgart 1995, S. 227–237; Clemens Brodkorb, in: *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*, hrsg. v. Erwin Gatz. Freiburg 2003, S. 670–675 u. 924 (Karte). Über Magnus von Schwerin vgl. Josef Traeger, in: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*, hrsg. v. Erwin Gatz. Berlin 1996, S. 450 f.; Eike Wolgast, in: *Biographisches Lexikon für Mecklenburg*, hrsg. v. Sabine Pettker. Bd. 2, Rostock 1999, S. 162–165.

⁹ Vgl. Frank Göse, *Von dynastischer Kooperation zu politischer Übermächtigung: Die brandenburgisch-mecklenburgischen Beziehungen in der Frühen Neuzeit*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 49 (2003), S. 149–194.

¹⁰ Über Heinrich V. und Albrecht VII. vgl. Lutz Sellmer, in: *Biographisches Lexikon (wie Anm. 8)*, Bd. 1, Rostock 1995, S. 116–120 bzw. 9–13.

¹¹ Über den Umgang mit den Abschieden der Reichstage der 1520er Jahre vgl. Armin Kohnle, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*. Gütersloh 2001, S. 354–357.

von Luther.¹² Die Chance der Ermächtigung zu religiös-kirchlichen Reformen durch die Klausel des Speyerer Reichstags von 1526 nutzte der vorsichtige Herzog nicht, sondern blieb bei seiner Unterscheidung zwischen evangelischer Predigt, die er begünstigte, und Veränderung der Zeremonien, die er ablehnte und noch 1532 untersagte.¹³ Erst 1533 bekannte er sich durch den Empfang des Abendmahls nach lutherischem Ritus offen zum evangelischen Glauben,¹⁴ ohne allerdings diesen Vorgang zur offiziellen Einführung der Reformation wenigstens in seinem Landesteil zu nutzen. Auch dem Schmalkaldischen Bund der evangelischen Stände trat er nicht bei. Die Bittschrift des Wismarer Dominikanerpriors Dietrich Haker (gest. 1545) aus dem Jahre 1536 verdeutlicht die Stellung, die Heinrich V. in den Augen seiner altgläubigen Untertanen besaß. Haker bezeichnete Magnus von Schwerin korrekt als „unse wolwerde gnediger herre unde bischop“, den Herzog aber als „unse Keyser unde Paweß“.¹⁵

Anders als Heinrich V. blieb sein jüngerer Bruder Albrecht VII. beim alten Glauben, wenngleich es seiner religiösen Ausrichtung nicht an politischem Opportunismus fehlte, um sich bei seinen Teilungsplänen wie bei seiner Skandinavienpolitik des Rückhalts an den Habsburgern und der altkirchlichen Partei im Reich zu versichern. Seine Religionspolitik war gleichwohl bis Ende der 20er Jahre nicht ohne Widersprüche. Einerseits tolerierte er gelegentlich evangelische Predikanten und hatte mit Konrad von Kettwig zwischen 1526 und 1529 sogar einen reformationsfreundlichen Kanzler. Andererseits forderte er 1526 die Bischöfe von Kammin und Schwerin auf, gegen die Verbreitung falscher und aufrührerischer Lehren in ihren Diözesen vorzugehen und die evangelischen Prediger gefangen zu setzen.¹⁶ Eine entschieden antireformatorische Richtung schlug Albrecht VII. erst seit Ende der 20er Jahre ein – damit schien die Kirchenpolitik der beiden Landesherren endgültig in unterschiedliche Richtungen zu laufen.

¹² Vgl. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) – Briefwechsel (künftig: WA Br.), Bd. 3, S. 292, 18 f.; 323, 3-6.

¹³ Vgl. die Nachweise bei Kohnle, Reichstag (wie Anm. 11), S. 434.

¹⁴ Vgl. Jahrbücher für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde (künftig: Mecklenburgische Jahrbücher) 16 (1851), S. 120. Noch 1529 nahm Heinrich an der Fronleichnamsprozession in Schwerin teil sowie Weihnachten 1532 an der Messe. Vgl. Heinrich Schnell, Mecklenburg im Zeitalter der Reformation 1503–1603. Berlin 1900 (Mecklenburgische Geschichte in Einzeldarstellungen. 5), S. 88.

¹⁵ Ingo Ulpts, Die Bettelorden in Mecklenburg. Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner, Klarissen, Dominikaner und Augustiner-Eremiten im Mittelalter. Werl 1995, S. 466.

¹⁶ Vgl. Monatsblätter, hrsg. v.d. Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Alterthumskunde 15 (1901), S. 37 f.; Mecklenburgische Jahrbücher 63 (1898), S. 191.

Die reformatorische Bewegung erfasste das Herzogtum bereits in der ersten Hälfte der 20er Jahre.¹⁷ Ihre Träger waren wie überall sehr unterschiedlicher Herkunft, zumeist Vikare, Mönche, Prädikanten, aber auch Handwerker. Inhaber von Pfarrstellen befanden sich zunächst nicht unter ihnen. Die mecklenburgische Reformation war – anders als etwa in Kursachsen, wo der Übergangszustand nur bis 1525 dauerte – fast zwei Jahrzehnte hindurch Gemeindereformation, zentriert jeweils um den Prediger und seine Anhänger. Eine obrigkeitliche Lenkung fehlte, die Herzöge reagierten im Wesentlichen lediglich auf Beschwerden oder Bitten von Betroffenen. Auf Ersuchen von Anhängern der neuen Lehre – die Malchiner unterzeichneten eine Petition an Heinrich 1531 als „vorsamlynge des gotlyken wordes unde Bekenner des Evangeliums Christi tho Malchynn“¹⁸ – setzte Heinrich V. in den 30er Jahren evangelische Prädikanten in den zum Gemeinschaftsteil gehörenden Städten Güstrow, Malchin, Neubrandenburg und Parchim ein, ohne an der kirchlichen Organisation oder an der Verteilung der Pfründen etwas zu ändern. Insbesondere die Stiftskapitel in Güstrow und Rostock blieben unangetastet. Austritte aus Mönchs-, selten aus Nonnenklöstern begleiteten den Fortgang der evangelischen Bewegung. Bis 1534 verfügten nahezu alle Städte im Gemeinschafts- und im Heinrichsteil über Prädikanten. Für die Situation auf dem Lande fehlen weithin die Quellenzeugnisse; die kirchliche Entwicklung hing hier vor allem von den Patronatsherren ab, die offenbar vielfach die Gelegenheit nutzten, sich am Kirchengut zu bereichern.

Eigenständig verlief die Entwicklung in Rostock und Wismar, wengleich sie von den westlicher gelegenen Hansestädten, insbesondere Lübeck, beeinflusst wurde. In beiden Städten verbanden sich die kirchlichen mit politisch-sozialen Auseinandersetzungen oder mindestens der Furcht davor, so dass sich die Magistrate früh zum regulierenden Eingreifen veranlasst sahen.¹⁹ In Rostock und Wismar wirk-

¹⁷ Zu Einzelheiten der frühreformatorischen Bewegung in Mecklenburg vgl. Schmaltz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), S. 33-48.

¹⁸ Vgl. G.C. Friederich Lisch, *Die Reformation in Malchin*, in: *Mecklenburgische Jahrbücher* 16 (1851), S. 113.

¹⁹ Zum Folgenden vgl. Schmaltz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), S. 9-32; Sabine Pertke, *Zur Rolle Johann Oldendorps bei der offiziellen Durchführung der Reformation in Rostock*, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 101 – Kanon. Abt. 70 (1984), S. 339-348; Nikolaus Gryse, *Historia von Lehre, Leben und Tod Joachim Slüters mit anschließender Chronik*, hrsg. v. ders. Rostock 1997 (mit Bibliografie Slüters S. 198); Werner Troßbach, *Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 88 (1997), S. 118-165.

ten die beiden bedeutendsten mecklenburgischen Frühreformatoren: Joachim Slüter (um 1490–1532) und Heinrich Never (gest. 1553). Slüter, Kaplan an der Rostocker Petrikerche, predigte seit 1523 aus evangelischer Gesinnung, seit Ende der 20er Jahre profilierte sich neben ihm der Stadtsyndikus Johann Oldendorp (um 1488–1567) als Förderer der Reformation. Am 3. Januar 1531 trat ein die kirchlichen Fragen regelndes Ratsmandat in Kraft, das dazu bestimmt war, „dem unstumigen vornemende des gemeinen volkes vortokamende unde eines iedern conscientien in rouwe to stellende“.²⁰ Herzog Heinrich war in seiner Eigenschaft als Vormund des Schweriner Bischofs einen Tag zuvor von diesem Mandat in Kenntnis gesetzt worden.²¹ Der Rat befahl, in allen Kirchen die evangelische Predigt einzuführen, behielt sich aber die Neuordnung der Zeremonien noch vor – das gänzliche Verbot der Messe erfolgte dann im September 1531. Proteste und Ungültigkeitserklärungen Herzog Albrechts und König Ferdinands (1503–1564) blieben erfolglos. Als Slüter 1532 starb, war das Kirchenwesen in Rostock im Wesentlichen in reformatorischem Sinne neu geordnet, wengleich die Klöster und das Stiftskapitel weiter bestanden.

In Wismar verhalfen die Predigten des Franziskanermönchs Heinrich Never²² 1524 der Reformation zum Durchbruch. Ohne Mitwirkung der Ordensoberen wurde er im folgenden Jahr vom Rat als Guardian seines Klosters in eine kirchliche Führungsposition berufen. 1526 ordnete der Rat die Änderungen der Zeremonien an, ab 1532 durften nur noch Evangelische in den Rat gewählt werden. Anders als Slüter, der sich in seiner theologischen Überzeugung wittenbergkonform verhielt, entwickelte Never, „eyn synrike man“, wie es im Nekrolog des Kirchenbuchs des Grauen Klosters heißt,²³ eine eigene Theologie, die Positionen Zwinglis und Schwenckfelds übernahm. Dass sich Never als Prediger trotz zunehmender wittenbergdifferenter Anschauungen behaupten und seine große Anhängerschaft weiterhin an sich binden konnte, zeigt die Stärke und Bedeutung der Gemeindereformation. Obwohl seine Lehre von Taufe und Abendmahl durch

²⁰ Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. v. Emil Sehling, Bd. 5, Leipzig 1913; Neudruck Aalen 1970, S. 281.

²¹ Vgl. Troßbach, Unterschiede (wie Anm. 19), S. 148.

²² Über Never vgl. J. ten Doornkaat Koolman, Die Täufer in Mecklenburg, in: Menonitische Geschichtsblätter 18 (1961), S. 20-32; Ernst Koch, „Zwinglianer“ zwischen Ostsee und Harz in den Anfangsjahren der Reformation (1525-1532), in: Zwingliana 16 (1983-85), S. 517-522; Ulpts, Bettelorden (wie Anm. 15), S. 201-203, 427-435.

²³ Vgl. Doornkaat Koolman, Täufer (wie Anm. 22), S. 31 f.

Luther und Bugenhagen scharf kritisiert wurde²⁴ und obwohl eine massive Intervention gegen den „Zwinglianer“ durch den Hansetag 1535 erfolgte,²⁵ blieb Never im Amt. Auch die – vielleicht nur formale und nicht ernst gemeinte – Entlassung durch Herzog Heinrich schadete ihm nicht. Eine Entfernung Nevers aus Wismar war „ane upror und thosamendekumpt der burger (der eyn grot del synes anhanges syn)“²⁶ offenkundig nicht möglich. Erst bei der Kirchenvisitation von 1541 wurde Never von seinem Predigtamt suspendiert, blieb aber Guardian des Grauen Klosters, das allerdings bereits 1527 in eine Schule umgewandelt worden war, und starb unbehelligt 1553.

Im Territorium behinderte die unterschiedliche konfessionelle Entscheidung der beiden Landesfürsten die rasche Ausbreitung der Reformation ebenso wie sie ihr dadurch förderlich war, dass Albrecht VII. im Ernstfall den Konflikt mit seinem Bruder scheute. Dieser blieb seinerseits darum bemüht, die Mittellinie zwischen Bewahrung des bisherigen Kirchenwesens und Unterstützung der reformatorischen Predigt einzuhalten. Dennoch kam es immer wieder zu Irritationen, wenn Heinrich auf Bitten von Gemeinden Prädikanten einsetzte, während Albrecht die evangelische Predigt verbot. Auch auf die Bitte Luthers an Heinrich, den Druck des Neuen Testaments von Hieronymus Emser in Rostock als Plagiat seiner eigenen Übersetzung zu untersagen, reagierten die Herzöge 1529 unterschiedlich: Heinrich V. entsprach der Bitte, woraufhin sich der Rektor des Fraterhauses, von dem die Druckerei betrieben wurde, bezeichnenderweise an Albrecht wandte, um das Verbot aufheben zu lassen. Albrecht VII. unterstützte die Brüder vom gemeinsamen Leben, so dass mit dem Druck fortgeföhren wurde, bis der Rostocker Rat die weitere Produktion inhihierte.²⁷

Die Situation im Herzogtum umriss Herzog Albrecht im Herbst 1533 folgendermaßen: Sein Bruder verändere eigenmächtig die kirchlichen Verhältnisse im Gemeinschaftsteil, indem er auch nach dem Nürnberger Religionsfrieden, der doch den Status quo festschreibe, zwei Prädikanten an der Güstrower Pfarrkirche und einen in Sternberg eingesetzt habe. Sein Hofprediger Ägidius Faber schmähe die

²⁴ Vgl. WA Br., Bd. 7, S. 459 f.

²⁵ Vgl. Hanserezesse. Abt. 4, Bd. 2, hrsg. v. Klaus Friedland u. Gottfried Wentz. Köln/Wien 1970, S. 81 f., 207, 255 f., 319-335 u. 540.

²⁶ Ebenda, S. 540: Beschluss der Städteboten, den Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus zu Heinrich V. zu schicken, um mit ihm über die friedliche Entfernung Nevers aus Wismar zu verhandeln.

²⁷ Vgl. WA Br., Bd. 5, S. 187 ff.

Heiligblutreliquie im Schweriner Dom.²⁸ Die Wismarer hätten das Dominikanerkloster geschlossen und sich der Marienkirche für die evangelische Predigt bemächtigt, die Rostocker hätten alle Klöster geschlossen, d.h. gegen den Publikumsverkehr abgesperrt, und die altkirchlichen Zeremonien abgeschafft. Die von Albrecht vertriebenen lutherischen Prediger in Friedland, Malchin, Neubrandenburg und Parchim seien von Heinrich wieder eingesetzt worden; dieser selbst habe „die lutherische lere“ angenommen.²⁹ Albrecht beschwerte sich über die kirchlichen Verhältnisse im Herzogtum nicht nur bei Joachim I. von Brandenburg (1484–1535), seinem Schwiegervater, sondern auch bei Karl V. (1500–1558), König Ferdinand und Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489–1568), einem der verlässlichsten Verteidiger des alten Glaubens in Norddeutschland. Dabei ließ Albrecht neben seinen Klagen über die Einsetzung evangelischer Predikanten auch wissen: „Unser bruder lest sich vornemen, Key. und e. Kh. Mat. [= Ferdinand] haben ime in dem, das seiner sehelen seligkeit betrifft, nicht zu gebieten.“³⁰ Im Gegenzug gegen diese Anschuldigungen Albrechts suchte Heinrich V. den Rat seines Neffen Philipp von Hessen (1504–1567), der neben Johann Friedrich von Sachsen Hauptmann des Schmalkaldischen Bundes war. Der Landgraf empfahl ihm, sich in politischen und finanziellen Fragen mit Albrecht zu einigen, in der Religionssache aber unnachgiebig zu bleiben.³¹

Die konfessionelle Entwicklung im Herzogtum wurde in den folgenden Jahren durch das außenpolitische Engagement Albrechts VII. beeinflusst. Schon seit 1523 war der Herzog im Auftrag des Kaisers für den vertriebenen und schließlich gefangen gesetzten dänischen König Christian II. (1481–1559), den Schwager Karls V., tätig gewesen. Als Friedrich I. von Dänemark (1471–1533), der an Christians Stelle getreten war, 1533 plötzlich starb, suchte Albrecht VII. das Interregnum für sich zu nutzen. In der sog. Grafenfehde eroberte er zusammen mit Lübeck unter Bürgermeister Wullenwever und Graf Christoph von Oldenburg fast ganz Dänemark, ohne dass sich aber seine Hoffnung, mit Hilfe Lübecks die dänische Krone als Nachfolger Christians II. zu erwerben, erfüllte. Ebenso schlug die Erwartung fehl, interne Querelen bei den Wasas nutzen zu können, um den schwedischen

²⁸ 1533 war seine, von Luther mit einer Vorrede versehene Schrift „Von dem falschen Blut und Abgott im Dom zu Schwerin“ erschienen; vgl. WA Bd. 38, S. 128–131.

²⁹ Vgl. Lisch, Reformation (wie Anm. 18), S. 119 f. (an Joachim I. von Brandenburg, 17. September 1533).

³⁰ Ebenda, S. 116 (an König Ferdinand, 1533).

³¹ Vgl. Sellmer, Albrecht (wie Anm. 1), S. 47.

Thron zu besteigen. 1535/36 hielt sich Albrecht VII. in Kopenhagen auf, das von dem 1534 gewählten König Christian III. (1503–1559) belagert wurde. Die Kapitulation der dänischen Hauptstadt am 29. Juli 1536 machte mit dem erzwungenen Abzug des Mecklenburgers dem außenpolitischen Abenteuer ein Ende. Mit einer großen Schuldenlast beladen, kehrte Albrecht zunächst nach Mecklenburg zurück, war aber in der Folgezeit oft außer Landes, um die sog. Spanische Schuld von 300 000 fl., die Folge der Grafenfehde, bei den Habsburgern einzutreiben oder um weitere Projekte vorzubereiten, die ihm doch noch zur Herrschaft in Dänemark oder Schweden oder aber auch in Livland verhelfen sollten.

Vor dem Aufbruch zur Grafenfehde willigte Albrecht nicht nur in die Verschiebung der Definitivteilung des Landes ein, sondern einigte sich mit seinem Bruder Anfang 1534 auch über die vorläufige Regelung der kirchlichen Verhältnisse im Gemeinschaftsteil. Dadurch wurde in den Städten – außer Rostock und Wismar – die Bikonfessionalität eingeführt. In Städten mit nur einer Pfarrkirche – wie in Malchin und Neubrandenburg – wurde ein Simultaneum eingerichtet: An Sonn- und Feiertagen sowie, falls kein weiterer Feiertag in die Woche fiel, am Mittwoch und Freitag durften die evangelischen Prädikanten vor der Messe, also von 6.00 Uhr bis 8.00 Uhr, Gottesdienst feiern; die übrigen Zeiten standen der „ander priesterschaft, prediger und geistlichen ... zu iren amten, predigen, gesengen und cerimonien“ zur Verfügung. In Städten mit zwei Pfarrkirchen – wie in Friedland, Güstrow und Parchim – erhielten Altkirchliche und Evangelische je eine Kirche zur alleinigen Nutzung. Gegenseitige Kanzelschmähungen waren verboten.³²

³² Die Anweisung für Malchin vgl. in: Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 266 f.; vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 48 f. Anweisungen an andere Städte sind nicht bekannt, so dass nicht sicher ist, ob es in Städten mit zwei Pfarrkirchen auf ein aus praktischen Gründen erfolgtes Arrangement beider Glaubensrichtungen hinauslief oder ob gezielte Anordnungen der Herzöge erfolgten. – Eine Frühform der Bikonfessionalität wurde seit 1525 in Güstrow praktiziert. Dort durften mit Genehmigung Herzog Albrechts 1525 die „Martinisten“ um den Prädikanten Kruse in der Heiliggeistkirche ihren Gottesdienst mit der Auflage, nicht die gottesdienstlichen Zeiten im Dom und in der Pfarrkirche zu stören, feiern; 1533 wurde Kruse für den Frühgottesdienst die Pfarrkirche eingeräumt, 1534 erhielten die Evangelischen die Pfarrkirche ganz. Zu den kirchlichen Zuständen in Güstrow 1535 vgl. G.C.F. Lisch, Über die evangelische Kirchen-Visitation vom Jahre 1535, in: Mecklenburgische Jahrbücher 8 (1843), S. 45; vgl. auch Gerhard Bosinski, Güstrow und seine Kirchen. Berlin 1980, S. 29 f.

Ausgehend von diesem Religionskompromiss, fand 1534/35 eine erste Visitation statt,³³ die sich allerdings nur auf die landesherrlichen Patronatskirchen erstreckte.³⁴ Die Kommission bestand aus dem evangelisch gesinnten Güstrower Dompropst Sebastian Schenk zu Schweinsberg als Beauftragtem Heinrichs und dem streng altgläubigen Rostocker Kanoniker Detlev Dankwardt (gest. 1556),³⁵ den Albrecht nominiert hatte; ein Kleriker fungierte als Schreiber. Die Visitatoren sollten mit der Verzeichnung des Eigentums und der Einkünfte vor allem das Kirchenvermögen sichern. Allerdings wurden auch Frömmigkeit und Bildung der Pfarrgeistlichkeit überprüft. Das Ergebnis war in jeder Hinsicht unerfreulich – vielfach hatte sich der benachbarte Adel kirchlichen Besitz angeeignet, Geldabgaben wurden von den dazu Verpflichteten nur noch zum geringeren Teil geleistet. Der Reformation hatten sich nur wenige Pfarrer angeschlossen, im Heinrichsteil 14 von 39, im Albrechtsteil von 33 nur einer: „Disse Kerkherr [in Strasen bei Wesenberg] hefft ein Ehewief genahmen und holt die nie Art.“ Im Gemeinschaftsteil predigten von 60 Pfarrern lediglich sechs evangelisch – ein bemerkenswerter Erfolg der retardierenden Kirchenpolitik Albrechts; allerdings waren dabei Rostock, Wismar, Schwerin und Güstrow nicht mitgerechnet worden, ebensowenig offensichtlich die Prädikanten. Wie es sich auf den ritterschaftlichen Pfarreien verhielt, ist unbekannt.

Die Zeit der Abwesenheit seines Bruders in Dänemark nutzte Heinrich V. 1535 zu einer erneuten, diesmal vor allem theologischen Visitation.³⁶ Zu deren Vorbereitung ließ der Herzog die Brandenburg-

³³ Zu den mecklenburgischen Visitationen vgl. Christel Schütt, Kirchenvisitationsprotokolle aus der Zeit zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg, in: Vorträge zur mecklenburgischen Familienforschung (1993), H. 3, S. 3-7 u. 24-35 („Jahre der Kirchenvisitationen in einzelnen Gemeinden“); Christa Cordshagen, Die mecklenburgischen Kirchenvisitationsprotokolle des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Studienhefte zur mecklenburgischen Kirchengeschichte 7/I (1994), S. 2-15; 7/II (1994), S. 2-21; Thomas Rudert, Die mecklenburgischen Kirchenvisitationen des 16. und 17. Jahrhunderts als landesherrlicher Versuch zur Konstruktion sozialer Ordnungen, in: *Historie und Eigen-Sinn. Festschrift Jan Peters*, hrsg. v. Axel Lubinski (u.a.), Weimar 1997, S. 297-328; Kersten Krüger, Frühmoderner Staat und Konfessionalisierung. Visitationen in Mecklenburg nach der Reformation, in: *Menschen* (wie Anm. 1), S. 65-86.

³⁴ Zur Visitation von 1534/35 vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 50 ff.

³⁵ Später einer der aktiven Vorkämpfer des alten Glaubens im Lande. Vgl. Sabine Pettke, Der Umgang mit den Altgläubigen in Mecklenburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: *Menschen* (wie Anm. 1), S. 93.

³⁶ Die Protokolle von 1535 vgl. bei Heinrich Schnell, Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg. Halle 1902, S. 38-50; Lisch, Kirchen-Visitation (wie Anm. 32), S. 37-51; Abdruck der Instruktion auch in: *Kirchenordnungen* (wie Anm. 20), S. 147 f.

Nürnberger Kirchenordnung, die 1534 in niederdeutscher Sprache in Magdeburg erschienen war, in fast 300 Exemplaren an die Geistlichen verteilen.³⁷ Die Visitationskommission bestand diesmal aus zwei evangelischen Theologen, dem Schweriner Hofprediger Ägidius Faber (ca. 1490–1558) und dem gerade erst berufenen Neubrandenburger Prädikanten Nikolaus Kutzke. Erstreckungsbereich waren der Gemeinschafts- und der Heinrichsteil, und zwar nur diejenigen Städte, „dar das wort gads zu predigen angefangen ist“ – von 38 Städten des Heinrichsteils war dies in 23 der Fall. Die Inhaber der umliegenden Landpfarreien waren zwecks Überprüfung ihrer Lehre in die nächste Stadt zu bescheiden. Die Visitation von 1535 sollte also nicht, wie in Sachsen oder Hessen, das alte Kirchenwesen aufheben und die Reformation gewissermaßen flächendeckend einführen, sondern lediglich die evangelischen Strukturen dort festigen, wo sich bereits Ansätze fanden. Irrlehrer, insbesondere die gefürchteten Zwinglianer, sollten aufgespürt und untüchtige Geistliche entlassen werden. Die Magistrate waren von der Kommission zu ermahnen, Armenkästen einzurichten und für gute Schulen zu sorgen. Über die Landpfarreien wurde im Visitationsbericht wiederum fast nichts gesagt, lediglich über die aus der Umgebung von Plau und Waren ist festgehalten: „Sie werden sich nach der Zeit wol schicken und, wo sie noch Fehl haben, sich bessern.“³⁸ Vermutlich lässt sich dieses Urteil generalisieren.

Ein weiterführendes prinzipielles Ergebnis hatte die Visitation nicht, der Zustand der Gemeindereformation mit einer gewissen konfessionellen Anarchie dauerte an. Auch die Wirksamkeit des Braunschweiger Predigers Johann Riebling (ca. 1500–1554), den der Rat von Braunschweig auf Bitten Heinrichs 1537 „eyne tzeit langk (...) als unser dartzu verordenter Superadtenant“ zur Verfügung stellte,³⁹ änderte daran offenbar nichts. Im Albrechtsteil blieb das alte Kirchenwesen unangetastet, im Gemeinschaftsteil machte in Abwesenheit Albrechts Herzog Heinrich seinen Einfluss zwar offensichtlich stark geltend, verzichtete aber dort wie in seinem Herrschaftsteil auf eine gelenkte obrigkeitliche Einführung der Reformation. Eine dramatische Zuspitzung erfuhr die Situation auf dem Parchimer Landtag Martini 1538. Magnus, der Bischofsadministrator von Schwerin, der seit 1532 die Regierungsgeschäfte im Hochstift selbst führte, nahm of-

³⁷ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 128 f.

³⁸ Zit. nach Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 54.

³⁹ Vgl. Mecklenburgische Jahrbücher 36 (1898), S. 207 f. (Brief Heinrichs V. an den Rat der Stadt Braunschweig).

fensichtlich seine geistlichen Aufgaben ernst, obwohl er sich nicht weihen ließ, und forderte in einer „Petition und Protestation“ auf dem Landtag seinen Vater und seinen Onkel auf, im Lande „eine reformation und ordinantz [= Ordnung]“⁴⁰ vorzunehmen. Sie sollten als Landesfürsten statt der eigentlich zuständigen geistlichen Obrigkeiten handeln; der Bischof selbst sah sich dazu nicht in der Lage, da die Schweriner Diözese nur einen Teil des Landes umfasste. Die Reaktion auf diesen Vorstoß war ausweichend – die Lähmung einer einheitlichen Willensbildung in kirchlichen Fragen durch die unterschiedliche konfessionelle Option der Herzöge wurde erneut evident. Magnus begnügte sich in der Folgezeit mit Aktivitäten im Stiftsgebiet und war der erste mecklenburgische Herzog, der obrigkeitlich die Reformation in seinem Territorium einführte.⁴¹ Melanchthon beglückwünschte ihn 1539: „Gratulor Celsitudini Tuae animum vere pium et christianum, quod impios abusus ex Ecclesiis tollere coepit.“⁴²

Möglicherweise gewann trotz der dilatorischen Behandlung der „Petition und Protestation“ des Schweriner Administrators auf dem Parchimer Landtag Herzog Heinrich aus der Initiative seines Sohnes den Anstoß, die landesherrliche Autorität energischer zugunsten der neuen Lehre einzusetzen. 1540 berief er erneut und diesmal auf Dauer Johann Riebling als Superintendenten für seinen Landesteil mit Sitz in Parchim.⁴³ Der theologische Reformator Mecklenburgs kam mithin von auswärts, von den einheimischen Geistlichen hatte sich offensichtlich niemand für diese Funktion qualifizieren können – Slüter lebte nicht mehr, Never war heterodox geworden, Ägidius Faber 1538 nach Liegnitz gegangen.⁴⁴ Zur Vorbereitung einer neuen Visitation ließ Heinrich die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung in der

⁴⁰ WA Br., Bd. 8, S. 429, 62. – Die Aufzeichnung des Administrators über sein Vorgehen auf dem Landtag ist abgedruckt bei Otto Mejer, *Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts*. Hannover 1891, S. 88 ff.

⁴¹ Zur Einführung der Reformation im Hochstift vgl. Wolgast, *Reformation* (wie Anm. 1), S. 31 f.

⁴² *Corpus Reformatorum*, Bd. 3, Sp. 707 (= Melanchthons Briefwechsel – Regesten Nr. 2200).

⁴³ Über Riebling vgl. Robert Stupperich, *Reformatorenlexikon*. Gütersloh 1984, S. 177 f. Zwischen 1537 und 1539 hatte Herzog Heinrich mehrfach, wenn auch vergeblich, ein erneutes Kommen Rieblings erbeten. Vgl. Heinrich Schnell, *Die Mecklenburgischen Kirchenordnungen*, in: *Mecklenburgische Jahrbücher* 63 (1898), S. 207 ff.

⁴⁴ Die Superintendenten, Hofprediger und Theologieprofessoren kamen auch in der Folgezeit zumeist nicht aus Mecklenburg; auch unter den Pfarrern war der Anteil von Landfremden groß. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmaltz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), S. 137.

niederdeutschen Fassung von 1534 in Rostock nachdrucken, griff also wiederum auf ein bewährtes Muster zurück und verzichtete auf die Übernahme einer der in Norddeutschland weit verbreiteten Kirchenordnungen Bugenhagens. Die mecklenburgische Kirchenordnung erschien als „Kercken Ordeninghe, wo ydth van den Evangelischen Predicanten und Kercken deners mit den Ceremonien und Gades densten in deme Forstendome Megkelnborch geholden schal werden.“⁴⁵ Vermutlich von Riebling wurde eine Agende in niederdeutscher Sprache ausgearbeitet, deren Druck allerdings erst 1545 vollendet war: „Orderinge der Misse, wo de vann denn Kerckheren unde Seelsorgern ym lande tho Meckelnborch, im Fürstendom Wenden, Swerin, Rostock und Stargharde schal geholden werden.“⁴⁶ Die „Orderinge“ ging von der Weiterexistenz der altkirchlichen Institutionen aus, indem sie Mönche, Domherren „unde ander mehr, de de prelaten des landes genömet werden“, ermahnte, sich der evangelischen Lehre anzuschließen – „edder sie werden ehr ordel vinden“.⁴⁷

Die von Heinrich V. 1541/42 durchgeführte Visitation erstreckte sich auf seinen und den Gemeinschaftsteil. Die Kommission trug in ihrer Zusammensetzung diesmal deutlich offiziellen Charakter, der Superintendent Riebling und der Hofprediger Joachim Kükenbieter (gest. 1565) wurden vom herzoglichen Sekretär Simon Leupold (1517–1583) begleitet sowie von den jeweiligen lokalen fürstlichen Bediensteten; auch die Mitwirkung der Stadtmagistrate war vorgeschrieben – offenbar wurde davon ausgegangen, dass die städtischen und ruralen Amtsträger im Heinrichs- und im Gemeinschaftsteil durchgängig evangelisch geworden waren.

Zur Legitimation seines Vorgehens berief sich Heinrich auf seine Pflicht als christliche Obrigkeit und auf das Beispiel anderer Fürsten: „S.F.G. [hat sich] Ihr auch das ganz und gar vorgenommen (...), daß sie samt andern Fürsten teutscher Nation der heiligen Wahrheit bis an Ihr Ende anhangen, schützen und handhaben und gnädig dazu wachen, daß die ewige Wahrheit rein, klar und rechtschaffen Ihren Unterthanen allenthalben möge getreulich gepredigt werden.“⁴⁸ Anders als

⁴⁵ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 129 f.; Niederdeutsche Bibliographie, hrsg. v. Conrad Borchling u. Bruno Claussen. Bd. 1, Neumünster 1936, Nr. 1330.

⁴⁶ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 130 f. u. 150–161; Bibliographie (wie Anm. 45), Nr. 1427. Das Titelblatt weist die Jahreszahl 1540 auf; im Impressum am Schluss steht: „To Rostock by Ludowich Dyetz gedruckt. Anno 1545 am 16. Junij.“

⁴⁷ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 157.

⁴⁸ Schnell, Heinrich (wie Anm. 36), S. 54 (Ansprache Rieblings vor dem Wismarer Rat, mit scharfer Kritik an Never, ohne dessen Namen zu nennen).

die Visitation von 1535 beschränkte sich die von 1541/42 nicht auf die bloße Aufnahme des Ist-Zustands, sondern sollte für Vereinheitlichung sorgen. Die Visitationsinstruktion formulierte als Aufgabe der Kommission, festzulegen, „wie mans in s. f. g. stedten und amten hinfurder ordentlich halten solle“.⁴⁹ Überall sollte die evangelische Predigt auf der Basis der Kirchenordnung verbindlich gemacht werden; ein umfangreicher Fragenkatalog diente der Prüfung der Bildung der Prediger. Wo sie unschädlich war, sollte die Tradition respektiert werden. Dementsprechend wurden die Geistlichen angewiesen, nicht verächtlich über die Heiligen zu predigen, sondern „reverenter et honorifice de gloriosis Christi membris loquantur“.⁵⁰

Das Ergebnis der Visitation⁵¹ gestaltete sich diesmal befriedigender als 1535 – wenigstens die Städte waren durchweg mit evangelischen Pfarrern versorgt, während von 204 visitierten Dorfpfarrern, die wie das vorige Mal nicht am Ort aufgesucht, sondern in die nächste Stadt beschieden worden waren, noch 63 mit dem Verdikt belegt wurden, sie seien „papistisch“ gesinnt; besonders die Adelspatronate waren häufig, die Patronatspfarren von Domstiftern und Klöstern durchgängig mit altkirchlichen Priestern versehen. Insgesamt zeigten sich jedoch zwei Drittel der visitierten Geistlichen evangelisch und waren vielfach verheiratet, etwa die Hälfte erhielt das Zeugnis „fromm und gelehrt“. Von den übrigen verlor nur ein Geistlicher sein Amt, während die meisten sich bereit erklärten, die Kirchenordnung zu akzeptieren und den Zölibat aufzugeben. Dennoch verblieben beträchtliche altkirchliche Residuen, vor allem der Güstrower Dom und die Rostocker Jakobikirche mit ihren Kapiteln, daneben die Klöster – außer in Rostock und Wismar – sowie etwa die Kleriker der Marienkirche in Parchim. In den meisten anderen Städten waren das Simultaneum und die Bikonfessionalität entweder irgendwann seit 1534 außer Geltung gekommen oder wurden anlässlich der Visitation aufgehoben. Waren bis dahin die kirchlichen Zustände im Herzogtum weithin ungeklärt geblieben, so wurde mit der Visitation von 1541/42 im Gemeinschafts- und im Heinrichsteil die bisherige Gemeindereformation nach fast zwei Jahrzehnten durch die obrigkeitliche Reformation mit verbindlichen Vorgaben abgelöst. Da der Albrechtsteil von diesem Eingriff in die kirchlichen Strukturen und Personalverhältnisse unberührt blieb, war das Herzogtum seit 1542 konfessionell gespalten.

⁴⁹ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 148.

⁵⁰ Ebenda, S. 150.

⁵¹ Zum Verlauf der Visitation von 1541/42 vgl. Schmalz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 58-63.

Eine neue Perspektive für die kirchliche Entwicklung Mecklenburgs eröffnete erst der Tod Albrechts VII. im Januar 1547. Er starb als Gescheiterter: Seine politischen Pläne hatten sich als bloße Abenteuer ohne jede Realisierungschance erwiesen; er war angesichts der dilatorischen Politik seines Bruders niemals selbständig regierender Fürst geworden; er hinterließ ein großes finanzielles Defizit, da er von den Habsburgern die Begleichung der Spanischen Schuld nicht hatte erreichen können; sein Festhalten am alten Glauben hatte nur seinen Landesteil auf das traditionelle Kirchenwesen verpflichtet, und auch dies nur mit deutlichen Erosionserscheinungen. Zwar hatte Albrecht seine Söhne verpflichtet, am katholischen Bekenntnis festzuhalten, und zwei von ihnen, Johann Albrecht (1525–1576) und Georg (1529–1552), am Feldzug Karls V. gegen die Schmalkaldener teilnehmen lassen, aber Johann Albrecht war am Hof Kurfürst Joachims II. von Brandenburg (1505–1571) erzogen worden und hatte dessen Konfessionswechsel nachvollzogen.⁵² Mit Johann von Lucka (1520–1562) ernannte er einen evangelischen Kanzler. Den früheren Kanzler seines Vaters, Joachim von Jetze (um 1480–1551),⁵³ eine Säule des alten Kirchenwesens in Mecklenburg, entließ er auf Beschwerden der Gemeinde hin noch 1547 aus seinen Ämtern als Pfarrer in Gadebusch und Propst des Klosters Eldena. Im gleichen Jahr berief Johann Albrecht den Lüneburger Hofprediger Gerd Oemeken (ca. 1500–1562) zum Güstrower Dompropst und Superintendenten des Albrechts-teils.⁵⁴ Oemeken war vermutlich von der Tochter Herzog Heinrichs, Sophie (1508–1541), die mit Franz von Braunschweig-Lüneburg (1497–1546) verheiratet war, empfohlen worden. Dass der Regierungsantritt mit einer konfessionellen Wende verbunden sein sollte, machte auch die positive Antwort der Brüder Johann Albrecht, Ulrich (1527–1603) und Georg deutlich, als die Stände bei der Erbhuldigung darum baten, „das reine Wort Gottes im Lande verkündigen zu lassen und die Untertanen bei der wahren Religion zu schützen“, ferner die Kirchengüter lediglich für Kirchen und Schulen zu verwenden.⁵⁵

⁵² Über Johann Albrecht vgl. Friedrich Wilhelm Schirrmacher, *Johann Albrecht I. von Mecklenburg*, 2 Bde., Wismar 1885; Lutz Sellmer, in: *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 134–137; Stuth, *Höfe* (wie Anm. 1), S. 88–118.

⁵³ Über Jetze vgl. Lutz Sellmer, in: *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 131 ff.

⁵⁴ Über Oemeken vgl. *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 6 (1993), Sp. 1150 f.; J.F. Gerhard Goeters, *Gerd Oemeken von Kamen*, ca. 1500–1562. *Niederdeutsches Kirchentum von Westfalen bis Mecklenburg*, in: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 87 (1993), S. 67–90.

⁵⁵ Schmaltz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), S. 67.

Jedoch verzichtete Johann Albrecht angesichts der politischen Verhältnisse im Reich nach dem Sieg Karls V. über die evangelische Religionspartei und in der Hoffnung, doch noch die Anerkennung der Spanischen Schuld durch die Habsburger zu erreichen, auf plötzliche Veränderungen. Um den Albrechtsteil nicht mit seinen Brüdern teilen zu müssen, bemühte er sich beim Kaiser um die Absetzung des Schweriner Bischofsadministrators Magnus, der 1543 eine Ehe eingegangen war. Das Hochstift wollte er sich selbst oder seinem Bruder Ulrich übertragen lassen. Karl V. wies in der Tat das Domkapitel an, Johann Albrecht oder einen seiner Brüder zum neuen Administrator zu wählen, was fraglos ebensowenig eine kanonisch einwandfreie Besetzung gewesen wäre wie die Weiterexistenz von Magnus als uxoratus.⁵⁶ Zur Neuwahl kam es aber bis zu dessen Tod 1550 nicht, da sich die Angehörigen der Dynastie verständigten; Nachfolger von Magnus wurde der jüngere Bruder Johann Albrechts, Herzog Ulrich.⁵⁷ Der bei der Wahl unterlegene Bruder Georg fiel 1552 im Fürstenaufstand, der zweitjüngste Bruder Christoph (1537–1592) wurde 1554 Bischof von Ratzeburg, sein Nachfolger wurde 1592 der jüngste Bruder Karl (1540–1610), der 1603 auch die Regierung von Mecklenburg-Güstrow übernahm.⁵⁸

Die Entscheidung über die Zukunft des neuen Kirchenwesens im Gesamtherzogtum fiel auf dem Landtag an der Sagsdorfer Brücke bei Sternberg am 19. Juni 1549.⁵⁹ Der Tagung vorausgegangen war die ultimative Aufforderung Karls V. an Herzog Heinrich, innerhalb eines Monats seine Stellungnahme zum Interim abzugeben, was Heinrich bisher mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, die Stände zu befra-

⁵⁶ Wolgast, Hochstift (wie Anm. 8), S. 232 f.

⁵⁷ Über Ulrich vgl. Lutz Sellmer, in: Biographisches Lexikon (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 231-235; Stuth, Höfe (wie Anm. 1), S. 90-93 u. 118-141. Die Auffassung, Ulrich sei bei Übernahme des Bischofsamtes noch katholisch gewesen (so Pettke, Umgang [wie Anm. 35], S. 91 f.), ist nicht zutreffend. Dass evangelische Administratoren sich nach altkirchlichem Ritus einführen ließen und bereit waren, dem Papst den Gehorsamseid zu leisten, begegnet in den evangelisch werdenden Hochstiften bis weit über die Jahrhundertmitte.

⁵⁸ Über Georg vgl. Lutz Sellmer, in: Biographisches Lexikon (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 97 ff.; über Christoph vgl. ebenda, S. 48-51; über Karl vgl. ebenda, S. 138 ff. sowie Stuth, Höfe (wie Anm. 1), S. 142-152.

⁵⁹ Zum Folgenden vgl. Heinrich Schnell, Das Bekenntnis des Herzogtums Mecklenburg, Kaiser Karl V. 1549 überreicht, nebst demjenigen des Landes Braunschweig-Lüneburg, Leipzig (u.a.) 1899, S. 12-15; Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 68 f. Die Überlieferung zum Landtag von 1549 ist überaus dürftig; vgl. dazu Pettke, Umgang (wie Anm. 35), S. 88 f. Vgl. auch Carl Hegel, Geschichte der mecklenburgischen Landstände bis zum Jahre 1555 mit einem Urkunden-Anhang, Rostock 1856, S. 202 f.

gen, und auf die Unmöglichkeit, sie in Pestzeiten zusammenzurufen, hinausgezögert hatte. Die Intervention Karls V. zeigt, dass er Mecklenburg bereits als evangelisches Territorium oder wenigstens Heinrich V. als evangelischen Reichsfürsten ansah, da nur die evangelischen Reichsstände auf das Interim verpflichtet werden sollten. Dem Landtagsausschreiben zufolge sollten die Stände ihren Rat „in dieser aller hochwichtigsten sachen, die selen selickeit belangendt“, erteilen.⁶⁰ Heinrich V. hatte schon im Sommer 1548 dem pommerschen Herzog Philipp (1515–1560) auf dessen Anfrage hin erklärt, er sei „bedacht, diese allergroßmächtigste Sache, die Ehre Gottes und der Seelen Heil betreffende, mit unserer Landschaft zu bereden und ihren Rath dazu zu haben und zu gebrauchen.“⁶¹ Auf dem Sternberger Landtag vertraten den geistlichen Stand neben den landtagsberechtigten Prälaten, zu denen auch der Schweriner Administrator gehörte, die Superintendenten Riebling und Oemeken. Auch die Universität Rostock war geladen worden.⁶² Die Herzöge ließen ihre Ablehnung des Interims und das Festhalten an der evangelischen Lehre den Ständen durch den Kanzler von Lucka mitteilen. Mit Ausnahme von drei Prälaten⁶³ versicherten die Stände den Herzögen ihre Solidarität und erklärten sich bereit, „alse de getruwen unterthanen by Irer f. g. lieb [= Leib], guedt und bluet zu setzen“.⁶⁴

Das Schreiben Heinrichs V. und Johann Albrechts I. an Karl V. von Ende Juli 1549 ist nicht erhalten,⁶⁵ war aber offenbar so vorsichtig formuliert, dass der Kaiser die Intention der Herzöge nicht verstand bzw. nicht verstehen wollte. Dementsprechend ermahnte er noch im März 1551 Johann Albrecht, endlich das Interim einzuführen, wie er es seinerzeit versprochen und nur zu schnelle Maßnahmen für unmöglich erklärt habe.⁶⁶ Dem Schreiben der Herzöge war ein Bekenntnis beigelegt, das sich in Aufbau und theologischem Inhalt an die Konfession der Lüneburger Stände von Ende 1548 anlehnte, obwohl diese vom Kaiser bereits zurückgewiesen worden war.⁶⁷ Wer das mecklenburgi-

⁶⁰ Schnell, Bekenntnis (wie Anm. 59), S. 14 f.

⁶¹ Mejer, Zum Kirchenrechte (wie Anm. 40), S. 93.

⁶² Vgl. Hegel, Geschichte (wie Anm. 59), S. 200 f.

⁶³ Vermutlich der Prior der Kartause Marienehe sowie vielleicht die Äbte von Dargun und Doberan.

⁶⁴ Schnell, Bekenntnis (wie Anm. 59), S. 15.

⁶⁵ Die ungefähre Datierung ergibt sich aus der Absendung des Boten nach Brüssel, die nach dem 26. Juli 1549 erfolgte; vgl. ebenda, S. 18.

⁶⁶ Vgl. Mejer, Zum Kirchenrechte (wie Anm. 40), S. 94.

⁶⁷ Vgl. Schnell, Bekenntnis (wie Anm. 59), S. 13; auf S. 21–39 sind beide Texte in Paralleldruck wiedergegeben.

sche Bekenntnis verfasste bzw. das braunschweigische den eigenen Zwecken anpasste, ist unbekannt. Offenbar wurde der Text vor seiner Übermittlung an den Kaiser Melanchthon zur Prüfung übermittelt.⁶⁸

Das „bekenntnis unsers glaubens, lere, ceremonien, kirchen- und der hochwirdigsten sacrament gebreuch, so bis anhero in unssern landen und kirchen geleret, geglaubet und gehalten worden“,⁶⁹ übernahm die Kernstücke der lutherischen Theologie (Rechtfertigung, Sakramentenlehre, Christologie), ohne aber sich explizit auf Luther oder die *Confessio Augustana* zu beziehen. Es verband hingegen die theologischen Neuerungen mit einem betonten Verweis auf die weitergepflegte Tradition, so bei Heiligenfesten und Kirchenornaten. Der Kaiser wurde abschließend in dem Bekenntnis gebeten, die Fürsten und ihre Untertanen „bey furgemelten unsern waren Christlichen glauben, der unzweifelhafften erkanten und bekanten lere, den Christlichen kirchen ceremonien“ bleiben (zu) lassen, das Land nicht mit Auflagen zu beschweren, „auch den hailigen geist in unser und unserer gemeinen lantschafft gewissen nicht betruben (zu) lassen“.⁷⁰

Mit der Bekenntnisformulierung war 1549 der jahrzehntelang andauernde Zustand der konfessionellen Uneindeutigkeit beendet, die obrigkeitliche Einführung der Reformation auch im Albrechtsteil vorgezeichnet. Allerdings setzte Johann Albrecht die Grundsatzentscheidung nicht sofort um, sondern bemühte sich zunächst um ihre außenpolitische Absicherung. Zur Abwehr einer möglichen gewaltsamen Durchführung des Interims schloss er ein Defensivbündnis mit Albrecht von Preußen und Johann von Brandenburg-Küstrin (1513–1571) und beteiligte sich in führender Position an der Fürstenschwörung gegen Karl V.⁷¹ Noch während des Feldzugs wies er im März 1552 unmittelbar nach dem Tode Heinrichs V. seine Räte an, eine Kirchenvisitation vorzubereiten. Die Visitatoren sollten „die abgotterei und papistische diener allethalben abschaffen und die reine gotliche Lehr und christliche Ceremonien aufrichten, christliche predicanten verordnen, inen auch und den schulmeistern notturftige ziemliche un-

⁶⁸ Jedenfalls machte sich unmittelbar nach Schluss des Landtags der herzogliche Rat Drachstedt am 25. Juni 1549 nach Wittenberg zu Melanchthon auf; vgl. ebenda, S. 18.

⁶⁹ Ebenda, S. 23.

⁷⁰ Ebenda, S. 38 f.

⁷¹ Heinrich V. verpflichtete sich am 3. November 1551, die Lande und Leute Johann Albrechts während dessen Abwesenheit auf dem Kriegszug „zu errettunge der bedruckten christen und unsers lieben vaterlandes“ zu schützen; Schirmmacher, Johann Albrecht (wie Anm. 52), Bd. 2, S. 140 f.

terhaltung machen“.⁷² Damit war die Beseitigung des alten Kirchenwesens und die flächendeckende Einführung erneut angeordnet.

Den Weg zur obrigkeitlichen Einführung der Reformation ging Johann Albrecht allein, da sein Vetter Magnus von Schwerin schon 1550 gestorben war und Heinrich V. im Februar 1552 erbenlos starb.⁷³ Das Herzogtum wurde nach vielen Streitigkeiten im Wismarer Gemeinschaftsvertrag 1555, bestätigt durch den Ruppiner Machtspruch 1556, zwischen Johann Albrecht und Ulrich, dem Bischofsadministrator von Schwerin, zur Nutzung neu geteilt⁷⁴ – als Vorbild diente der Vertrag von 1520. Johann Albrecht erhielt den bisherigen Albrechtsteil mit Schwerin als Residenz, Ulrich den Heinrichsteil mit Güstrow. Der Gemeinschaftsteil blieb unverändert bestehen, dasselbe galt für die bisherigen Gemeinschaftseinrichtungen, zu denen jetzt noch die Kirchenhoheit kam. Die Teilung sollte nur bis zur Volljährigkeit der Brüder Christoph und Karl gelten, die aber später anders abgefunden wurden. Der Wismar-Ruppiner Vertrag von 1555/56 bereitete daher die endgültige Zweiteilung des Herzogtums vor, die dann 1621 erfolgte und den Gemeinschaftsteil beseitigte – nur Rostock blieb gemeinschaftlicher Besitz.⁷⁵

Für die Einführung der Reformation im Gesamtherzogtum hatte die Teilung von 1555 keine Folgen, da beide Regenten evangelisch waren. Die Streitigkeiten zwischen Johann Albrecht und Ulrich, die bis an

⁷² G.C.F. Lisch, Regierungs-Verordnung des Herzogs Johann Albrecht I., in: Mecklenburgische Jahrbücher 8 (1843), S. 54 f. Vgl. auch Schirmmacher, Johann Albrecht (wie Anm. 52), Bd. 1, S. 204 f.

⁷³ Der durch einen Turnierunfall geistesschwach gewordene jüngere Sohn Heinrichs V., Philipp, wurde übergangen. Er starb erst 1557. Vgl. Lutz Sellmer, in: Biographisches Lexikon (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 181 f.

⁷⁴ Vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 230-248.

⁷⁵ Um die durch die Säkularisationsgewinne, die Entflechtung der Teilungsbestandteile sowie durch die Aufteilung des Gemeinschaftsteils sich ergebenden Veränderungen gegenüber 1523 (vgl. oben, Anm. 3) zu dokumentieren, sei hier die Aufteilung von 1621 wiedergegeben: Im Erbvertrag vom 3. Mai 1621 erhielt der Schweriner Teil die Städte Wismar, Parchim, Schwerin, Waren, Sternberg und Kröpelin sowie die Ämter Schwerin, Crivitz, Neubukow, Insel Poel, Doberan, Mecklenburg, Gadebusch, Zarrentin, Neustadt, Eldena, Dömitz, Neukloster, Sternberg, Lübz, Rehna, Wittenburg, Grabow, Grevesmühlen, Walsmühlen, Gorlosen und Marnitz. Zum Güstrower Teil gehörten die Städte Güstrow, Teterow, Malchin, Neubrandenburg, Friedland, Woldegk, Röbel, Laage und Krakow sowie die Ämter Güstrow, Schwaan, Ribnitz, Gnoien, Dargun, Neu-Kalen, Stavenhagen, Stargard, Broda, Feldberg, Wesenberg, Boizenburg, Plau, Strelitz, Fürstenberg, Goldberg, Wredenhagen, Wanzka und Ivenack. Von den „Städtlein“ fielen Malchow, Brüel und Dassow an den Schweriner, Pentzlin, Sülze und Marlow an den Güstrower Teil. Vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 336 f. Zur Aufteilung der Ritterschaft auf dem Sternberger Landtag vom 15. Mai 1621 vgl. ebenda, S. 343 f.

den Rand militärischer Auseinandersetzungen geführt hatten, waren allein ein Kampf um Teilhabe an der Machtausübung, nicht wie in der vorigen Fürstengeneration zugleich Ausdruck eines religiösen Dissenses. Hatte man sich bisher mit der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung begnügt, so erhielt das Herzogtum 1552 eine eigene Kirchenordnung, die noch von Heinrich und Johann Albrecht gemeinsam in Auftrag gegeben worden war.⁷⁶ Der Entwurf stammte von Riebling und dem Rostocker Theologieprofessor Johann Aurifaber (1517–1568); Melanchthon überarbeitete und ergänzte vor allem den ersten, fast die Hälfte des Werkes ausmachenden Teil über die Lehrgrundlagen, das sog. Examen ordinandorum.⁷⁷ Die „Kirchenordnung, so in unsern, Johan Albrechts [folgt der Titel] fürstenthumen und landen sol gehalten werden“,⁷⁸ wurde in 500 Exemplaren von Hans Lufft in Wittenberg gedruckt und diente in der Folgezeit als Vorlage für zahlreiche Kirchenordnungen, u.a. in der Kurpfalz, in Pfalz-Zweibrücken, Braunschweig-Lüneburg, Hessen und Oldenburg; eine Ausstrahlung nach Osten oder Norden ist dagegen offenbar ausgeblieben. Am Schluss des ersten Teils versicherte Johann Albrecht, dass er nur die „einige, ewige lere“ verkündigen lassen wolle, wie sie in der Heiligen Schrift und in den altkirchlichen Symbola, im Katechismus und in den Schmalkaldischen Artikeln Luthers sowie in der Confessio Augustana enthalten sei und wie sie „in den kirchen der sechsischen lande, als in Lübeck, Hamburg, Lüneburg und anderen dergleichen gepredigt wird“. ⁷⁹ Damit waren die Lehrnormen der mecklenburgischen Landeskirche autoritativ fixiert.

Die Kirchenordnung besteht aus fünf Teilen: Von der Lehre (sog. Examen ordinandorum); Von Erhaltung des Predigtamts oder ministerii evangelici (Ordination der Prediger, Kirchenzucht, Visitation); Von Ordnung der Lektion und Gesang in der Kirche (im Wesentlichen der Messordnung Rieblings von 1540/45 folgend, jedoch ohne der Elevation); Von Erhaltung christlicher Schulen und Studien; Von Unterhaltung und Schutz der Pastoren, Prädikanten und Legenten in der

⁷⁶ Zum Folgenden vgl. Heinrich Schnell, Die Meklenburgischen Kirchenordnungen, in: Mecklenburgische Jahrbücher 64 (1899), S. 6-33. Vgl. auch Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 132-136.

⁷⁷ Zu Melanchthons Beschäftigung mit der mecklenburgischen Kirchenordnung vgl. zahlreiche Briefe aus dem Jahre 1552, insbes. MBW (wie Anm. 42), Nr. 6460 (mit weiteren Stellenangaben). Das Examen ordinandorum publizierte Melanchthon mehrfach gesondert und mit neuen Ergänzungen; vgl. den Textabdruck in: Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. 6, Gütersloh 1955, S. 168-259.

⁷⁸ Vgl. den Textabdruck in: Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 161-219.

⁷⁹ Ebenda, S. 190.

Universität und anderen Schulen (Sicherung der Kirchengüter für geistliche, soziale und Bildungszwecke).

Im zweiten Teil der Kirchenordnung wurden ausführliche Anordnungen über die Klöster getroffen, die also nicht auf einen Schlag aufgehoben werden sollten. Dagegen wurden in ihnen evangelische Lehre und Gottesdienstformen eingeführt; Messe, Heiligenverehrung, Gelübde und Ordenstracht waren abzuschaffen. Verlassen der Klöster wurde erlaubt, Heirat durch Beisteuer aus dem Klostervermögen erleichtert. Wer im Kloster bleiben wollte, musste den evangelischen Gottesdienst akzeptieren. Männerklöstern wurde die Aufnahme von Novizen verboten, Frauenklöster durften weiterhin „junge Jungfrauen“⁸⁰ aufnehmen, aber nicht mit Gelübden und Ordenshabit belasten. Allerdings war der Bestand an Ordensniederlassungen 1552 bereits nicht mehr intakt und wurde während der Visitation weiter vermindert.⁸¹ 1520 hatte es im Herzogtum 19 Männerklöster gegeben⁸² sowie elf Frauenklöster. Schon vor 1552 aufgehoben bzw. aufgegeben waren die Franziskanerklöster in Wismar, Rostock und Neubrandenburg, das Augustinereremitenkloster in Sternberg und das Dominikanerkloster in Röbel sowie das Prämonstratenserkloster Broda, ebenso die Präzeptorei Tempzin. Durch gütliche Einigung verschwanden während der Visitation die Feldklöster Dargun und Doberan, während die Kartause Marienehe gewaltsam beseitigt wurde. Von den Johanniterkomtureien wurden Groß Eichsen (Priorat) und Kraak 1552 säkularisiert, Mirow und Nemerow verzichteten zwar auf ihre geistliche Verfassung, blieben aber dem Orden, der vor dem Reichskammergericht gegen ihre Entfremdung geklagt hatte, unterstellt – allerdings durfte nur ein Einheimischer Komtur werden.

Die Visitation sollte das ganze Herzogtum umfassen, sowohl die Städte wie das Land waren zu bereisen. Gleichwohl war am Ende nur ein Teil des Territoriums visitiert.⁸³ Die Kommission bestand aus den beiden Superintendenten Riebling und Oemeken, zwei Rostocker Theologieprofessoren (Johann Aurifaber als Theologe und Johann

⁸⁰ Ebenda, S. 196.

⁸¹ Zum Ende des mecklenburgischen Klosterwesens vgl. Otto Witte, Erläuterungen zur Karte der kirchlichen Gliederung Mecklenburgs um 1500. Köln 1970 (Historischer Atlas von Mecklenburg. Karte 5), S. 26-33; Ulpts, Bettelorden (wie Anm. 15), S. 345-393.

⁸² Irrig Ulpts, Bettelorden (wie Anm. 15), S. 394, dass zu Beginn der Reformation fünf Johanniterkomtureien bestanden hätten, während Nemerow bereits im 15. Jahrhundert mit Gardow vereinigt worden war. Ulpts zählt daher 20 Männerklöster.

⁸³ Zur Durchführung der Visitation vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 80 ff.; Krüger, Frühmoderner Staat (wie Anm. 33), S. 70-76 (Amt Güstrow).

Hoffmann als Jurist) sowie dem seit 1541 im Visitationsgeschäft erfahrenen Sekretär Simon Leupold; der Vorsteher des jeweils visitierten Amtes trat zu der Kommission hinzu, ebenso ein eingesessenes Mitglied des Adels. Die Visitationsinstruktion vom 12. November 1552 enthielt die üblichen Aufgaben – mit den disziplinarischen Bestimmungen über Kirchenzucht und Lebenswandel wurde der obrigkeitliche Zugriff auf das Alltagsleben der Untertanen weiter ausgebaut.⁸⁴ Dass das alte Kirchenwesen noch keineswegs überall beseitigt war, belegt die Anweisung an die Kommissare, „unchristliche ceremonien und abgottereie“ abzuschaffen, „auch die fanen und creuze, so man in papatu pflegt umzutragen, aus den kirchen hinweg“ zu schaffen. Das *Procedere* zur Eigentumsfeststellung war mit der Purifizierung des Kirchengebäudes verbunden: In den Kirchen und Kapellen mussten die Visitatoren von Altar zu Altar gehen und dabei die jeweiligen Pfründeinkünfte und Stiftungen feststellen;⁸⁵ danach waren außer dem Hochaltar alle Altäre abzubrechen. Die Altarbilder sollten als Erbauungs- und Unterweisungsmittel für die Gemeinde an den Wänden befestigt werden, „shedliche und ergerliche bilde“ waren ebenso wie die Ziborien über den Altären zu beseitigen. „Wo man erferet, das etwa ein gotz oder bilde vorhanden, so man hat pflegen anzubeten, wirt als bald hinweg gethaen, zerbrochen und verbrennet.“⁸⁶ Überflüssige Kirchen und Kapellen waren abzubrechen oder in Wohnungen für Kirchen und Schulbedienstete, in Kornspeicher oder dergleichen umzuwandeln. Im Gegensatz zu den Bestimmungen der Kirchenordnung, das Kirchengut nur stiftungsgemäß zu verwenden, war in der Visitationsinstruktion eine sachfremde Verwendung mindestens nicht ausgeschlossen, wenn die Anweisung erteilt wurde, die erforderlichen Summen für Pfarrer und Kirchendiener auszuscheiden,⁸⁷ den Überschuss aber zu hinterlegen, „damit wir mit radt der landrethe davon ferner disponiren mugen“.⁸⁸ Auch die Vorschrift, alle Nebenaltäre zu beseitigen, wurde keineswegs überall durchgesetzt.⁸⁹

⁸⁴ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 219 ff.; den *Processus visitationis* vgl. ebenda, S. 221-224.

⁸⁵ Ebenda, S. 222. Dass wirklich so verfahren wurde, belegt die Aufzeichnung über Teterow; vgl. Krüger, *Frühmoderner Staat* (wie Anm. 33), S. 73.

⁸⁶ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 220 u. 224.

⁸⁷ Die Summen für Pfarrer, Diakon, Schulmeister, Küster und Ökonom in der Stadt Teterow vgl. bei Krüger, *Frühmoderner Staat* (wie Anm. 33), S. 75.

⁸⁸ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 220. Landräte = Vertreter der Landstände.

⁸⁹ Über die Kirchengausstattungen vgl. Eike Wolgast, *Die Reformation im Herzogtum Mecklenburg und das Schicksal der Kirchengausstattungen*, in: *Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen*, hrsg. v. Johann Michael Fritz. Regensburg 1997, S. 54-70.

Als Ergebnis der Visitation wurde 1552 das Güstrower Domstift aufgelöst, der Grundbesitz fiel zum überwiegenden Teil an die Landesherrn.⁹⁰ Der Versuch Johann Albrechts, 1553 auch den Schweriner Dom in die Visitation einzubeziehen und dem evangelischen Gottesdienst zu öffnen, scheiterte am Widerstand des Administrators Ulrich, der zwar nicht das alte Kirchenwesen, wohl aber seine Zuständigkeiten schützen wollte.⁹¹

Die Reformation stärkte die Stellung der Landstände in Mecklenburg beträchtlich. Auf dem Sternberger Landtag von 1549 waren sie an der konfessionellen Festlegung des Herzogtums beteiligt worden, und sehr bald übernahmen sie sogar die Position des Hüters des lutherischen Bekenntnisstandes. Allerdings zählten zu den Ständen damals nur noch Ritterschaft und Städte; die Prälaten alten oder neuen Bekenntnisses wurden seit 1551 nicht mehr eingeladen. Gegen eine ständische Tilgungszusage für die Schulden der Erben Albrechts VII. (fast 500 000 fl.) garantierten Johann Albrecht und Ulrich – auch im Namen ihrer noch unmündigen Brüder Christoph und Karl – auf dem Güstrower Landtag am 5. Juli 1555 nicht nur die Rechte und Privilegien der Stände, insbesondere das Steuerbewilligungsrecht, sondern sagten auch zu, sie „bey der wahren Religion, der Augspurgischen Confession und bey Fried und Recht gnediglich schützen und handhaben [zu] wollen“.⁹² Die Landesfürsten verloren damit das *ius reformationis*, das den weltlichen Obrigkeiten mit der Reformation einen beträchtlichen Kompetenzzuwachs eingebracht hatte;⁹³ das Mitentscheidungsrecht der Stände in Kirchenfragen durchlöchernte das Prinzip von „*cuius regio, eius religio*“, das der Augsburger Religionsfrieden von 1555 den weltlichen Fürsten zubilligte. Mit der Abmachung von 1555 war auch die Möglichkeit, das Reformationsrecht zu nutzen, um durch Herrschaftsverdichtung und -zentralisierung einen modernen Territorialstaat aufzubauen, für Mecklenburg nur noch sehr eingeschränkt gegeben. Die Konfessionsgarantie musste in der Folgezeit jedes Mal wiederholt werden, wenn die Herzöge die Stände zur immer erneut notwendig werdenden Schuldentilgung bewegen wollten.⁹⁴

⁹⁰ Vgl. Schmaltz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), S. 81.

⁹¹ Vgl. *Kirchenordnungen* (wie Anm. 20), S. 315 f.

⁹² *Mecklenburgische Urkunden* (wie Anm. 3), S. 239.

⁹³ Vgl. allgemein Bernd Christian Schneider, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*. Tübingen 2001, S. 51-269.

⁹⁴ Schon in den Sternberger Reversalen 1572 erhielten die Stände als Gegenleistung für ihre Bereitschaft, Schulden in Höhe von 400 000 Gulden zu übernehmen,

Bei der Landesteilung 1555/56 zählte die Kirchenhoheit zu den Gemeinschaftsrechten, während der Kirchen- und Klosterbesitz zwischen Johann Albrecht und Ulrich geteilt wurde. Die Ritterschaft erhielt zur Versorgung ihrer weiblichen Angehörigen die Frauenklöster Neukloster, Ivenack und Dobbertin zugewiesen, wenig später stattdessen: Dobbertin, Malchow und Ribnitz; das Rostocker Kloster zum Heiligen Kreuz fiel an den Rat zur Versorgung von Bürgertöchtern.⁹⁵ 4500 Gulden wurden aus den Klostergütern für Universität und Schulen ausgeschieden.⁹⁶ Die fürstliche Kirchenhoheit wurde allerdings von den Ständen nicht nur in der Grundsatzentscheidung des Verzichts auf das *ius reformandi*, sondern auch in Einzelfragen beschnitten. So beanspruchten sie das Recht, die Kirchenordnung zu approbieren und auf die Visitation Einfluss zu nehmen.⁹⁷ Die Herzöge verwarfen dies zwar als Anmaßung, legten aber auf dem Güstrower Landtag 1557 neben dem Dotationsbrief für die Universität Rostock⁹⁸ die Instruktion für eine neue Visitation des Landes vor, „so wol in den geteileten alse in den ungeteileten stedten und dorfern, darein pfarkirchen verhanden“.⁹⁹ Für die kleinen Städte und die Dörfer sollte die

erneut die Zusicherung, sie „bey der wahren Religion der Augspurgischen Confession“ zu schützen. Vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 271. Auf dem Landtag wurden den Ständen auch die drei Klöster Dobbertin, Malchow und Ribnitz übertragen, Ribnitz mit Vorbehalten für die Zeit der Regierung der Äbtissin Ursula (gest. 1586); vgl. ebenda, S. 268 f.

- ⁹⁵ Zum Schicksal der Klöster vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 85-92; Heinrich Schreiber, Johann Albrecht I., Herzog von Mecklenburg. Halle 1899, S. 26-32; Sabine Petke, Das Rostocker Kloster zum Heiligen Kreuz vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Köln (u.a.) 1991. Zum Kloster Rühn vgl. Susanne Böhlend, Das evangelische Kloster Rühn im Stiftsland Schwerin und seine Rechtsverhältnisse seit Beginn der lutherischen Reformation, in: Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte – Mecklenburgia Sacra 2 (1999), S. 59-84; 3 (2000), S. 40-59.
- ⁹⁶ Über die genaue Zusammensetzung dieser Summe aus geistlichen Einkünften vgl. die Aufstellung Johann Albrechts, 4. Februar 1557; Schirrmacher, Johann Albrecht (wie Anm. 52), Bd. 2, S. 42 f.
- ⁹⁷ Vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 83.
- ⁹⁸ Zur Universität Rostock vgl. Thomas Kaufmann, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1560 und 1675. Gütersloh 1997; Matthias Asche, Von der reichen hansischen Bürgeruniversität zur armen mecklenburgischen Landeshochschule. Das regionale und soziale Besucherprofil der Universitäten Rostock und Bützow in der Frühen Neuzeit (1500–1800). Stuttgart 2000; zum Dotationsbrief vgl. Kaufmann, Universität, S. 49; Asche, Bürgeruniversität, S. 53. Neben dem Versprechen materieller Ausstattung sagten die Herzöge erneut zu, fortan die reine Lehre nach der *Confessio Augustana* durch gelehrte Männer predigen und vortragen zu lassen.
- ⁹⁹ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 224-227 (Zitat S. 224). Die Visitation war im Wismarischen Teilungsvertrag vorgesehen gewesen; vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 232.

Kommission zwei Gruppen bilden, um rascher voranzukommen. Rostock und Wismar blieben ausgespart, dagegen wurde die vorübergehende Abwesenheit der katholischen Witwe Albrechts VII. benutzt, um in ihrem Leibgedinge, den Ämtern Lübz und Crivitz, die Reformation einzuführen. Für die Visitation wurde die Kirchenordnung von 1552 mit einigen Zusätzen über schärfere Kirchenzucht auf Niederdeutsch in Rostock gedruckt.¹⁰⁰ Als Visitatoren fungierten diesmal die Superintendenten Oemeken (Güstrow) und Johannes Freder (Wismar) (1510–1562), die Rostocker Theologieprofessoren Georg Venetus (gest. 1574) und Tileman Heshusen (1527–1588), als Sekretäre Peter Wefflingk und daneben wiederum Leupold, ferner „denen von adel, die sie zu sich erfurdern werden“.¹⁰¹ Von den Visitatoren blieb nur Freder bis zum Abschluss 1560 tätig, alle anderen schieden vorher aus bzw. verließen das Land. Erstmals erfasste die Visitation das gesamte Territorium.

Ausführlich erörterte die Instruktion die Behandlung der Frauenklöster, insbesondere des Klarissenklosters Ribnitz, an dessen Spitze seit 1538 die Tochter Heinrichs V., Ursula von Mecklenburg (1510–1586), stand. Hier wie in allen Frauenklöstern sollten evangelische Prediger eingesetzt und die alten Zeremonien abgeschafft werden. Die Nonnen sollten nicht mehr auf der abgeschiedenen Empore, sondern im Chor sitzen. Ob sie die Ordenstracht beibehalten wollten, stand in ihrem Belieben. Wer trotz Unterweisung beim alten Glauben blieb, musste das Kloster verlassen.¹⁰² Die meisten der elf Frauenklöster waren schon vor der Visitation verödet, Malchow (Magdalenerinnen) und Eldena (Zisterzienserinnen) kapitulierten vor den Visitatoren, während Ribnitz durch die Autorität der Herzogin-Äbtissin geschützt war. Erbitterten Widerstand, der sich über viele Jahre hinzog und auch durch Gewaltanwendung nur zeitweise zu brechen war, leistete das Benediktinerinnenkloster Dobbertin.¹⁰³

Selbstständig handelte Herzog Ulrich als Bischofsadministrator für das Hochstift Schwerin. Im Wismarer Gemeinschaftsvertrag verpflichtete er sich 1555, den Konfessionsstand des geistlichen Territoriums am Augsburger und am mecklenburgischen Bekenntnis auszu-

¹⁰⁰ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 134 f. Vgl. auch Bibliographie (wie Anm. 45), Nr. 1679. – Oemeken verfasste zur Erläuterung eigens eine „Van der Visitation nödighe underrichtinge“. Rostock 1557; vgl. ebenda, Nr. 1680.

¹⁰¹ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 224.

¹⁰² Ebenda, S. 225 f.

¹⁰³ Für die den Ständen übergebenen Frauenklöster Dobbertin, Malchow und Ribnitz erließen die Herzöge im Mai 1572 eine eigene Klosterordnung, deren Verfasser David Chytraeus war; vgl. ebenda, S. 250–262.

richten.¹⁰⁴ Zwei Jahre später ließ er eine „gemeine, uns alleine zuständige visitation“ durchführen¹⁰⁵ und baute in der Folgezeit eine eigene evangelische Kirchenorganisation für das Hochstift auf. Neben ihm als Inhaber der Temporalien amtierte seit 1561 als Verwalter der Spiritualien ein Stiftssuperintendent; auch erhielt das Stiftsland 1567 ein eigenes Konsistorium.¹⁰⁶ Im Hochstift Ratzeburg schaffte das Domkapitel in Abwesenheit des Bischofsadministrators Christoph, der sich wegen seiner Hoffnungen auf das Erzstift Riga, zu dessen Koadjutor er gewählt worden war, in Livland aufhielt, 1566 die alten Zeremonien ab. Offiziell wurde die Reformation im Hochstift 1575 eingeführt, die erste Generalvisitation fand aber erst 1581 statt.¹⁰⁷

Mit einem Mandat vom 13. Januar 1560 verpflichteten Johann Albrecht und Ulrich alle Prädikanten, Kirchen- und Schuldiener erneut und definitiv auf die Kirchenordnung von 1552. Wer dieser Anordnung nicht folgen wollte, musste innerhalb von 14 Tagen das Land verlassen.¹⁰⁸ Damit war die kirchlich-konfessionelle Übergangsphase im Herzogtum endgültig abgeschlossen. Der organisatorische Ausbau der Landeskirche zog sich gleichwohl noch bis 1571 hin. 1570 wurde das schon lange geplante Konsistorium mit Sitz in Rostock errichtet,¹⁰⁹ das im Auftrag der Herzöge die *iura in sacra* verwaltete und die geistliche Gerichtsbarkeit, insbesondere in Lehrstreitigkeiten und Eheirungen, ausübte.¹¹⁰ Als Urteilsnorm galten die Bibel, die *Confessio Augustana*, Melanchthons Apologie, Luthers Schmalkaldische Artikel und die Kirchenordnung von 1552. Eine Appellation vom Konsistorium an das Hofgericht war möglich.

¹⁰⁴ Vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 232.

¹⁰⁵ Die Visitationsinstruktion von 1557 vgl. in: Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 316 ff. (Zitat S. 317).

¹⁰⁶ Die Konsistorialordnung vgl. in: Ebenda, S. 319-323. Die Stiftssuperintendentur wurde 1576 mit derjenigen der Grafschaft Schwerin vereinigt; vgl. Schmalz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 112.

¹⁰⁷ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 476; über die Protestantisierung von Ratzeburg vgl. Schmalz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 114 ff.; Wolgast, Hochstift (wie Anm. 8), S. 261-266. Zum Hochstift Ratzeburg vgl. auch Stefan Petersen, in: Bistümer (wie Anm. 8), S. 590-598 und 917 (Karte).

¹⁰⁸ Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 137 f.

¹⁰⁹ Die „Kirchengerichts- oder Consistoriordnung“ vgl. in: Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 231-247. Das Konsistorium, aus Juristen und Theologen bestehend, wurde aus den Einkünften des 1567 aufgehobenen Rostocker Domstifts bezahlt. Vgl. zur Entstehung des Konsistoriums auch Schmalz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 103 ff.

¹¹⁰ Die *iura circa sacra*, vor allem Personalfragen und Sorge für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung, blieben im Kompetenzbereich der Regierung.

Wie das Konsistorium gehörte auch die kirchliche Neueinteilung des Landes zu den organisatorischen Maßnahmen, die zur Stabilisierung der Verhältnisse beitrugen. Die alte Archidiakonatsgliederung war ebenso wie die Diözesanabgrenzung der Reformation zum Opfer gefallen, die bisherigen Superintendenturen hatten unklare oder nur sehr begrenzte Wirkungskreise gehabt. Mit der Ordnung vom 31. Januar 1571 wurden sechs Landessuperintendenturen errichtet, deren Sprengel die alten Herrschaftsbestandteile widerspiegeln: Wismar für das Herzogtum Mecklenburg, Güstrow und Parchim für das Herzogtum Wenden, Schwerin für die gleichnamige Grafschaft (und ab 1576 zugleich für das Hochstift), Rostock für die Lande zu Rostock, Neu-Brandenburg für das Land Stargard.¹¹¹ Auf die Amtsführung der Superintendenten hatten die Stände insofern Einfluss, als bei Visitationen, die die Superintendenten in ihren Sprengeln vornahmen, Ständevertreter beteiligt werden sollten.¹¹² Eine ständische Mitwirkung bei der Ernennung der Superintendenten lehnten die Herzöge dagegen 1610 als unzulässigen Eingriff in ihre bischöflichen Kompetenzen ab.¹¹³ Die Forderung der Ritterschaft auf dem Güstrower Landtag 1572 nach einem materiellen Prüfungsrecht für Konsistorial- und Superintendentenordnung zeigte, auch wenn die Herzöge zu dieser Konzession nicht bereit waren, bis zu welchem Ausmaß die Stände ihr Mitwirkungsrecht in Kirchenfragen auslegten.¹¹⁴ So protestierten die Stände 1606 auch gegen die Publikation der 1602 erschienenen überarbeiteten Kirchenordnung.¹¹⁵ Die Unterschrift Herzog Ulrichs für sich und die beiden unmündigen Söhne des 1576 gestorbenen Johann Albrecht unter der Konkordienformel¹¹⁶ dokumentierte Ende 1579 den lutherischen Bekenntnisstand des Herzogtums abschließend und dauerhaft.

¹¹¹ Die Superintendentenordnung vgl. in: Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 247-250.

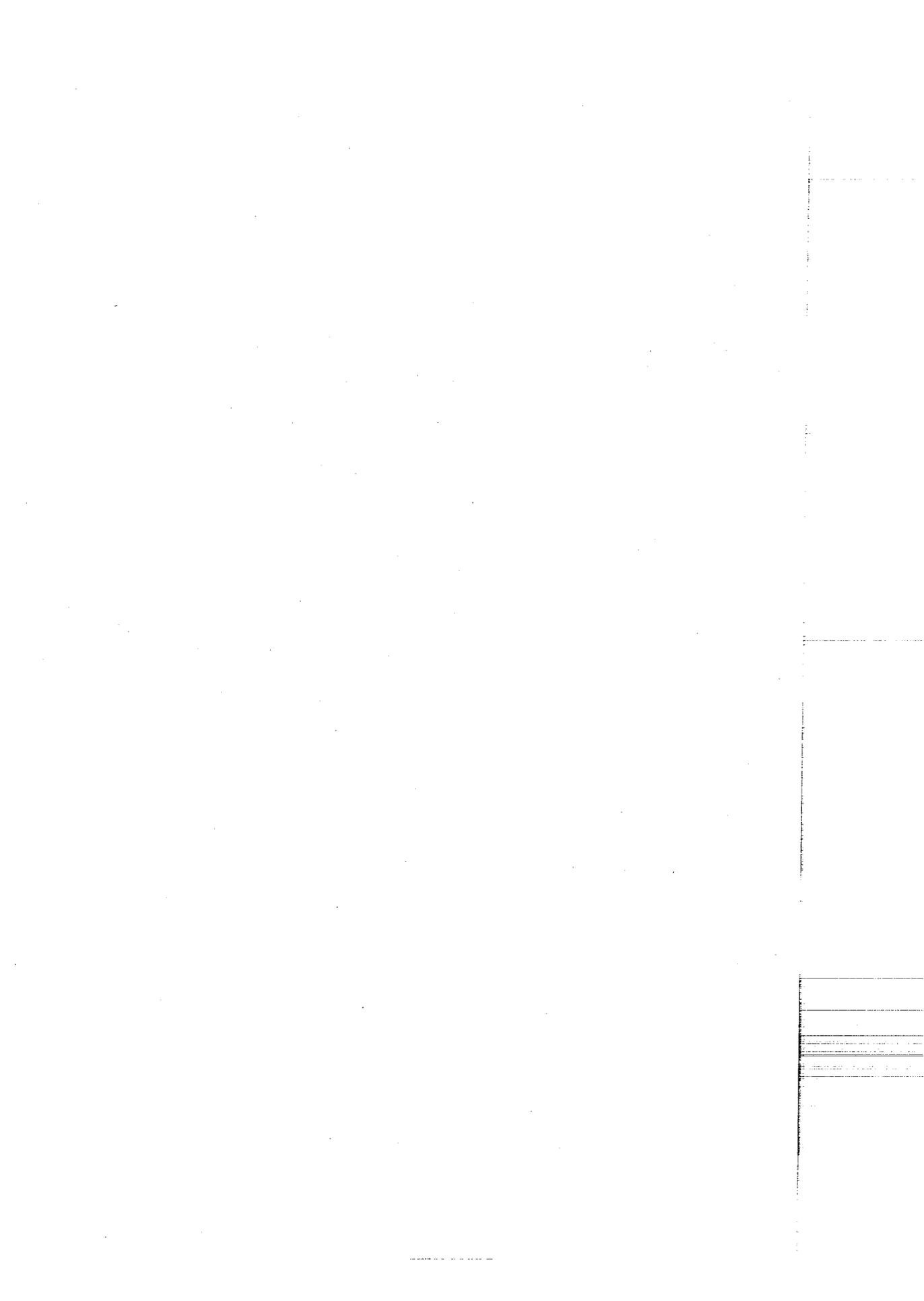
¹¹² Dies sagten die Herzöge Johann Albrecht und Ulrich in den Sternberger Reversalen 1572 zu; vgl. Mecklenburgische Urkunden (wie Anm. 3), S. 269.

¹¹³ Vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 208.

¹¹⁴ Vgl. Mejer, Zum Kirchenrechte (wie Anm. 40), S. 138 ff.

¹¹⁵ Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 20), S. 147; Schnell, Kirchenordnungen (wie Anm. 76), S. 69. Zur Vorbereitung der neuen Kirchenordnung sowie zu den textlichen Veränderungen vgl. ebenda, S. 42-77.

¹¹⁶ Vgl. Schmaltz, Kirchengeschichte (wie Anm. 1), S. 134. Vgl. auch Schnell, Kirchenordnungen (wie Anm. 76), S. 39 ff. Das sog. Bergische Buch, die *Solida declaratio*, unterzeichneten 1577/78 alle 466 mecklenburgischen Pastoren mit Ausnahme des Wismarer Superintendenten und von drei Wismarer Geistlichen; ihnen waren die Formulierungen zu wenig entschieden. Schließlich wurden sie des Landes verwiesen.



Die Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein

von Jörg Rathjen

Als die schleswig-holsteinischen Stände am 9. März 1542 auf dem Landtag zu Rendsburg die Kirchenordnung für die Herzogtümer Schleswig und Holstein annahmen, setzten sie mit diesem Akt gleichsam einen Schlusspunkt unter einen zwei Jahrzehnte andauernden Prozess der kirchlichen Umwälzung, der weit reichende Folgen auf politischem, religiösem, kirchlichem und sozialem Gebiet mit sich brachte. Gleichzeitig markiert die Kirchenordnung den Beginn einer schleswig-holsteinischen Landeskirche. Entsprechend ihrer Bedeutung hat die Reformation in der landes- und kirchengeschichtlichen Historiografie Schleswig-Holsteins große Beachtung erfahren.¹ Auf dieser Basis soll es im Folgenden darum gehen, den Verlauf und die Durchsetzung der reformatorischen Bewegung in den nordelbischen Herzogtümern nachzuzeichnen.

Werfen wir zum besseren Verständnis zu Anfang einen kurzen Blick auf die politisch-rechtliche und kirchliche Verfasstheit der beiden Territorien. Seit dem 14. Jahrhundert hatten sich zwischen dem der dänischen Lehnshoheit unterstehenden Herzogtum Schleswig und der zum Lehnsverband des Heiligen Römischen Reiches gehörenden Grafschaft Holstein (seit 1474 Herzogtum) unter den Schauenburger Grafen enge Bindungen entwickelt. Nach dem Tod des letzten Schauenburgers wählten 1460 die schleswig-holsteinischen Landesräte, die führenden Vertreter des Adels, den dänischen König Chris-

¹ Einige Gesamtdarstellungen: Volquart Pauls, Geschichte der Reformation in Schleswig-Holstein, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (1922), Sonderheft 1; Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, hrsg. v. Ernst Feddersen. Bd. II (1517–1721). Kiel 1938 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 9); Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation. Neumünster 1982 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 28); Erich Hoffmann, Spätmittelalter und Reformationszeit. Neumünster 1990 (Geschichte Schleswig-Holsteins. Bd. 4. 2), S. 394–469; Hans V. Gregersen, Reformationer i Sønderjylland (Reformation im Herzogtum Schleswig). Aabenraa 1986 (Skrifter, udgivne af Historisk Samfund for Sønderjylland. 63); Wolfgang Seegrün, Schleswig-Holstein, in: Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 2: Der Nordosten. Münster 1990 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. 50), S. 140–164.

tian I. (1426–1481) aus dem Hause Oldenburg zum neuen Landesherrn. Als Gegenleistung ließen sich die Räte in der Ripener Urkunde und in der Kieler „Tapferen Verbesserung“ mit weit reichenden Privilegien ausstatten: das Recht, einen neuen Landesherrn aus dem Kreis der Erben zu wählen, das Steuerbewilligungsrecht sowie das Indigenat, d.h. das Recht auf die höheren Ämter. Insgesamt zielten die Bestimmungen der Privilegienurkunden von Ripen und Kiel auf die Festschreibung der Einheit Schleswigs und Holsteins und auf die weitgehende Unabhängigkeit von Dänemark. Mit dem Königreich bildeten die beiden nordelbischen Territorien eine Personalunion, jedoch keine politische Einheit. Das Herzogtum Schleswig und die Grafschaft Holstein hingegen wuchsen durch ihren gemeinsamen Landesherrn, die für beide Territorien geltenden Privilegien, die Institution des Landesrates sowie durch den seit 1462 belegten gemeinsamen Landtag der Stände noch weiter zusammen.²

Weniger einheitlich stellte sich die kirchliche Organisation in Schleswig und Holstein dar, für die fünf Bistümer zuständig waren. Die Diözese des Schleswiger Bischofs umfasste nahezu das gesamte Herzogtum; ausgenommen waren einige kleinere Gebiete, die zum Bistum Ripen bzw. zum Bistum Odense gehörten. In Holstein unterlag der westliche Teil dem Erzbistum Bremen, wobei hier der Dompropst von Hamburg die Aufsicht und Jurisdiktion innehatte. Zum Sprengel gehörte auch Dithmarschen, das zwar de jure der Landesherrschaft des Bremer Erzbischofs unterstand, sich jedoch faktisch zu einer freien „Bauernrepublik“ entwickelt hatte; die kirchliche Leitung lag auch hier in den Händen des Hamburger Dompropstes. Das Lübecker Bistum erstreckte sich auf das östliche Holstein. Der Bischof war in seinem eigenen Territorium um Eutin und einigen Gebieten vor der Stadt Lübeck geistlicher Reichsfürst. Ein Großteil des Grundbesitzes lag allerdings auf landesherrlichem Gebiet in Holstein, so dass Bischof und Domkapitel für diese Besitzungen der Landesherrschaft unterstanden und daher auch die Landtage besuchten.³

² Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte bei Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1); Ulrich Lange, Stände, Landesherr und große Politik – Vom Konsens des 16. zu den Konflikten des 17. Jahrhunderts, in: Geschichte Schleswig-Holsteins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. dems. Neumünster 1996, S. 153–265, hier bes. S. 153–162.

³ Seegrün, Schleswig-Holstein (wie Anm. 1), S. 143 f.; Andrea Boockmann, Hamburg, Lübeck und Schleswig als Zentren der Diözesanverwaltung im Mittelalter, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 2: Anfänge und Ausbau, Teil II. Neumünster 1978 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 27), S. 9–42.

Das spätmittelalterliche religiöse Leben in den Herzogtümern war, wie andernorts auch, geprägt von einer tiefen Frömmigkeit, der die Gläubigen vor allem in zahlreichen Kirchenstiftungen, in der Heiligenverehrung, in Wallfahrten und in der Gründung von Bruderschaften Ausdruck verliehen. Gleichzeitig entwickelte sich eine zunehmend kritische Einstellung gegenüber den kirchlichen Zuständen und den Geistlichen; vor allem die Verweltlichung und Kommerzialisierung der Kirche, symbolisiert im Ablasshandel, empfanden viele Gläubige als Missstand. Ein Zeichen für das gewachsene Bedürfnis nach kirchlicher Erneuerung ist die Reform der Bettelklöster, die sich in ihrer materiellen Ausstattung und in ihrem klösterlichen Leben nach Ansicht der Gläubigen zu sehr vom ursprünglichen Armutsideal entfernt hatten. Besonders die Franziskanerklöster wurden an der Wende zum 16. Jahrhundert im Sinne der auf eine strenge Beachtung der Ordensregel abzielenden Observanz einer Reform unterzogen, die von den Landesherrn – König Hans (1455–1513) und Herzog, ab 1523 König Friedrich I. (1471–1533)⁴ – teilweise initiiert, zumindest aber tatkräftig unterstützt wurde: 1495/96 in Flensburg, 1499 in Schleswig,⁵ 1503 in Kiel und Tondern. Dazu kamen Klosterneugründungen durch mönchische Vertreter der Observanz wie z.B. in Husum 1495. Auch Klöster anderer Orden schlossen sich monastischen Reformbewegungen an.⁶

⁴ 1490 waren die Herzogtümer unter Wahrung ihrer Einheit zwischen den beiden Brüdern geteilt worden, wobei König Hans den „Segeberger Anteil“ und Herzog Friedrich den „Gottorfer Anteil“ regierte, während sie über die Stände und ihre Besitzungen gemeinsam Herrschaft ausübten. Die Teilung dauerte bis zur Thronbesteigung Friedrichs I. 1523 an.

⁵ Im Falle des Schleswiger Franziskanerklosters bat Friedrich den Papst darum, dieses reformieren und mit Observanten besetzen zu dürfen, nachdem es dort zu Gewalttätigkeiten zwischen den Mönchen gekommen war und auch sonst das klösterliche Leben stark zu wünschen übrig ließ; vgl. Karsten Giltzau, Die Reformation in Schleswig, in: 850-Jahre-St.-Petri-Dom, 1134–1984, hrsg. v. Christian Radtke u. Walter Körber i.A. der Evangelisch-Lutherischen Domgemeinde Schleswig, Schleswig 1984 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 33), S. 229–238, hier S. 230; August Sach, Geschichte der Stadt Schleswig nach urkundlichen Quellen. Schleswig 1875, S. 199–206, hier S. 200 f.

⁶ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 385 f.; Gustav Freytag, Die Klöster als Zentren kirchlichen Lebens, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 1: Anfänge und Ausbau, Teil I. Neumünster 1977 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 26), S. 147–202, zur Reform S. 178–182; zur Stellung der Geistlichen in der vorreformatorischen Zeit vgl. Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt, Die Geistlichen der schleswig-holsteinischen Städte vor der Reformation und ihre Stellung in den Stadtgemeinden, in: Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, hrsg. v. Bernd Möller. Gütersloh 1978 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 190), S. 125 ff.

Erste reformatorische Prediger

Über die Anfänge der reformatorischen Bewegung, gleichsam ihre „Inkubationsphase“, in den Herzogtümern sind wir aufgrund der schlechten Quellenlage nur bruchstückhaft informiert. Nachrichten über die Ereignisse im fernen Wittenberg sowie über die Thesen Luthers dürften entlang der Handels- und Verkehrswege nach Nordelbien gelangt sein; auch gab es in Wittenberg aus den Herzogtümern stammende Studenten, die sicherlich ihre Angehörigen über die Entwicklung informierten.

Die ersten Nachrichten vom Auftreten lutherischer Prediger stammen aus den wirtschaftlich prosperierenden Marschgebieten an der Westküste, die Handelsbeziehungen vor allem zu Friesland, Nordwestdeutschland und Hamburg unterhielten. So betätigten sich Mönche des Stader Prämonstratenserklosters, das sich frühzeitig der Reformation angeschlossen hatte, als die ersten Verkünder der lutherischen Lehre in den Elbmarschen. In Dithmarschen herrschte zu Beginn der 1520er Jahre eine große Unzufriedenheit mit dem Hamburger Domkapitel, dem man vorwarf, hinsichtlich der Ausübung seiner Visitation und Gerichtsbarkeit nur finanzielle Interessen im Blick zu haben. 1523 verweigerten die Kirchspielsobrigkeiten und der Rat der Achtundvierzig, das oberste Gremium des Landes, die Zahlungen an das Domkapitel, ließen zudem keine Visitatoren mehr nach Dithmarschen, und die Kirchspiele gingen dazu über, ihre Pfarrer selbst zu wählen und einzusetzen. In dieser Situation lud 1524 der lutherisch gesinnte Pfarrer von Meldorf, Nikolaus Boje (gest. 1542), den Prädikanten Heinrich von Zütphen (1488–1524) nach Dithmarschen ein, um dort reformatorisch zu predigen. Gegen die Tätigkeit Zütphens regte sich jedoch Widerstand. Der Prior des Meldorfer Dominikanerklosters klagte bei der Dithmarscher Landesversammlung den Prediger als Ketzer an. Diese schob die Behandlung der Klage jedoch vorerst auf. Franziskanermönche aus Lunden griffen schließlich zur Gewalt. Mit Unterstützung mehrerer hundert Bauern und zweier Mitglieder des Rates der Achtundvierzig überfielen sie Zütphen im Meldorfer Pfarrhaus und brachten ihn nach Heide, wo sie ihn einem Scheingericht unterwarfen. Am 10. Dezember 1524 starb Zütphen auf dem Scheiterhaufen. Ihren Zweck, mit dieser Bluttat die reformatorische Bewegung in Dithmarschen aufzuhalten, erreichten

Zütphens Gegner jedoch nicht, da sich bis 1533 sämtliche Kirchspiele dem lutherischen Glauben anschlossen.⁷

In jenen Jahren mehren sich auch die Quellennachrichten über reformatorische Prediger in den Städten der Herzogtümer, wobei wesentliche Fragen nach dem genauen Verlauf der städtischen Reformation und nach ihren Trägern aufgrund der schlechten Überlieferungssituation nicht oder doch nur unzureichend beantwortet werden können. In Husum, dem bedeutendsten Handelsort an der schleswigschen Westküste, verkündete nach neueren Erkenntnissen ein Dietrich Becker (Theodoricus Pistorius) 1525 als erster die Lehren Luthers.⁸ Als Becker von den Geistlichen der Husumer Marienkirche der Zugang verweigert wurde, fand er in dem Kaufmann Matthias Knutzen⁹ einen Förderer, der ihm sein Haus für Predigten zur Verfügung stellte. Becker und Knutzen waren es wohl auch, die dafür sorgten, dass König Friedrich I. den Husumer Geistlichen Hermann Tast (1490–1551) beauftragte, in der Marienkirche als lutherischer Prediger zu wirken.¹⁰ Tast erschien 1511 in den Immatrikulationslisten der Wittenberg Universität. Seine geistliche Ausbildung erhielt er vermutlich am Schleswiger Dom, bevor er als Geistlicher nach Husum zurückkehrte. Wie vor ihm Becker musste auch Tast wegen eines Predigtverbots des Kirchherrn der Marienkirche seine Tätigkeit ins Haus Knutzens und später an den Rand des Friedhofes verlagern. Trotz aller Widrigkeiten gelang es Hermann Tast mit seinen Predigten, eine große Anhängerschar um sich zu sammeln. Bis 1527 setzte sich die Reformation in Husum vermutlich endgültig durch, denn in jenem Jahr

⁷ Zu Dithmarschen vgl. Gotthard Köppe, Die Reformation in Dithmarschen, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation (wie Anm. 1), S. 259–277, speziell zu Zütphen S. 262–267; Reimer Hansen, Die geschichtliche Bedeutung Heinrichs von Zütphens, des Märtyrers der Reformation in Dithmarschen, in: Dithmarschen (1990), S. 1–16; Jörg Mißfeldt, Staat und Kirche in Dithmarschen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe. 45 (1992), S. 43–136.

⁸ Albert Panten, Von der Reformation bis zur Erteilung des Stadtrechtes (1527–1603), in: Geschichte Husums von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v.d. Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte. Husum 2003 (Schriften der Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte. 3), S. 49–76, hier S. 49 f.

⁹ Zu Knutzen vgl. Dieter Lohmeier, Knutzen, Mathias, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck. Bd. 10, Neumünster 1994, S. 212 f.

¹⁰ Dieter Lohmeier, Tast, Hermann, in: Ebenda, S. 373–376; Festschrift „Harmen Tast“: 1490–1990, hrsg. i.A. der Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte von Günter Klatt. Husum 1990 f. (Beiträge der Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte. 3/4); Hans-Joachim Ramm, Wegbereiter der Reformatorischen Predigt und ihre katholischen Gegner, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation (wie Anm. 1), S. 279–284.

sicherten die Vikare der Marienkirche zu, keinen altgläubigen Gottesdienst mehr abzuhalten, wofür ihnen ihre Einkünfte garantiert wurden. Der Erfolg Tasts als Reformator verbreitete sich über die Grenzen Husums hinaus. Zu Jahresbeginn 1526 baten ihn einige Anhänger Luthers aus Flensburg, der größten und ökonomisch wichtigsten Stadt der Herzogtümer, zu der Husum in enger wirtschaftlicher Verbindung stand,¹¹ dort zu predigen. Wie in Husum stieß Tast auch in Flensburg auf den Widerstand der dortigen Kleriker. Die Flensburger Nikolaikirche blieb ihm verschlossen, so dass er offenbar in Bürgerhäuser und auf den Friedhof ausweichen musste. Tast gab in Flensburg erste reformatorische Anstöße, die von Gerhart Slewert (um 1490–1570) fortgeführt wurden. Der aus den Niederlanden stammende ehemalige Dominikanermönch war Lektor am Haderslebener Kloster gewesen, anschließend folgte ein Aufenthalt im Dominikanerkloster zu Magdeburg, wo er zum Anhänger Luthers wurde.¹² 1526 reiste er auf Wunsch Christians, des ältesten Sohnes König Friedrichs, wieder nach Hadersleben, wo inzwischen die Reformation Fuß gefasst hatte. Christian setzte es wohl auch durch, dass Slewert in der Flensburger Nikolaikirche predigen durfte. Am 1. Februar 1526 hielt Slewert dort die erste evangelische Predigt. Slewert wurde Kirchherr an der Nikolaikirche und sollte es bis zu seinem Tod 1570 bleiben. Vermutlich gewannen die reformatorischen Kräfte in Flensburg schon 1526 die Oberhand, da in diesem Jahr zwölf altgläubige – „papistische“ – Priester aus der Stadt gewiesen wurden. Während in Husum und Flensburg die Reformation einen eher ruhigen Verlauf genommen zu haben scheint, ging es in Kiel und Schleswig vergleichsweise turbulent zu.

In Kiel hielt der aus einer Ratsfamilie stammende Vikar Marquard Schuldorp (gest. 1529) lutherische Predigten an der Nikolaikirche, für die das Bordesholmer Augustiner-Chorherrenkloster das Patronatsrecht innehatte und der Augustiner-Chorherr Wilhelm Pravest als Kirchherr fungierte.¹³ Doch in der Stadt machte vor allem eine der

¹¹ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 303.

¹² Gerhard Kraack, Slewert, Gerhard, in: Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon. Bd. 5, Neumünster 1979, S. 244 f.; zur Reformation in Flensburg vgl. auch Erich Hoffmann, Flensburg von der Reformation bis zum Ende des Nordischen Krieges 1721, in: Flensburg. Geschichte einer Grenzstadt, hrsg. v. d. Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte. Flensburg 1966 (Schriften der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte. 17), S. 73–188, hier S. 73–79; Ramm, Wegbereiter (wie Anm. 10), S. 295–303.

¹³ Ramm, Wegbereiter (wie Anm. 10), S. 309 f.; Helmut G. Walther, Von der Holstenstadt der Schauenburger zur Landesstadt des holsteinischen Adels (1242 bis 1544), in: Geschichte der Stadt Kiel, hrsg. v. Jürgen Jensen u. Peter Wulf. Neu-

schillerndsten Gestalten unter den Reformatoren, der aus Schwäbisch Hall stammende Kürschner Melchior Hoffmann (um 1500–nach 1543), von sich reden.¹⁴ Als begabter Prediger war Hoffmann in verschiedenen Orten im Ostseeraum tätig gewesen, bevor er 1527 mit landesherrlicher Erlaubnis nach Kiel kam und als Prädikant neben Pravest und Schuldorp wirkte. Seinen Lebensunterhalt verdiente er unterdessen als Kürschner, später konnte er sogar eine Druckerei eröffnen, die es ihm ermöglichte, seine eigenen Schriften zu publizieren. Zum Konflikt kam es in Kiel, als Hoffmann in seinen Predigten den Rat und dessen Kirchenpolitik angriff, ihn der Aneignung von Kirchenvermögen zur persönlichen Bereicherung beschuldigte und den Rat gar als Diebesbande bezeichnete, die es wert sei, „dat man se yn de boeme henge“.¹⁵ Ebenso sparte er nicht mit Kritik an der altgläubigen wie lutherischen Geistlichkeit. Hoffmann soll mit seinen agitatorischen, kirchen- und obrigkeitskritischen Predigten große Erfolge bei den städtischen Unterschichten erzielt haben. Außerdem kam es wegen seiner spiritualistischen Abendmahlsauffassung auch mit Schuldorp zu Auseinandersetzungen, da Hoffmann im Gegensatz zur lutherischen Auffassung die leibliche Gegenwart Christi beim Abendmahl leugnete. Pravest wiederum suchte seinerseits die Situation auszunutzen und wandte sich im Februar 1528 mit einem Schreiben an Luther, in dem er den Eindruck vermittelte, Anhänger des Wittenberger Reformators zu sein. Den Antwortbrief Luthers, der sich energisch gegen Hoffmann aussprach, benutzte Pravest dann, um die evangelische Lehre insgesamt zu diskreditieren. Als Luther schließlich über den wahren Sachverhalt informiert wurde, setzte er den Kieler Rat über die Umtriebe Pravests in Kenntnis. Pravest verließ daraufhin Kiel und zog sich nach Bordesholm zurück; auch trat das Kloster sein Patronatsrecht an der Nikolaikirche an den Rat ab. Was Hoffmann betraf, so betrachteten die reformatorischen Prediger in den Herzogtümern seine Auftritte weiterhin mit großem Misstrauen, da man ihn

münster 1991, S. 13–58, zur Reformation S. 56 ff.; vgl. auch Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt, *Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur schleswig-holsteinischer Landstädte zwischen 1500 und 1550*. Neumünster 1980 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins. 76), S. 237–245.

¹⁴ Zu Melchior Hoffmann vgl. Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmanns Weg von Luther zu den Täufern*, in: *Umstrittenes Täuferum. 1525–1975*. Neue Forschungen, hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen 1975, S. 173–205; Lorenz Hein, *Spiritualisten und Täufer*, in: *Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*. Bd. 3: *Reformation* (wie Anm. 1), S. 331–351, zu seiner Zeit in Kiel bes. S. 334–341; Martin Schwarz Lausten, *Hofmann, Melchior*, in: *Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon*. Bd. 5, Neumünster 1979, S. 139 ff.

¹⁵ Zit. nach Deppermann, *Hoffmanns Weg* (wie Anm. 14), S. 186.

im Verdacht hatte, sich wiedertäuferischem Gedankengut anzunähern. Infolgedessen entstand eine heftige, mit Streitschriften ausgetragene Auseinandersetzung zwischen Hoffmann auf der einen und dem inzwischen in Schleswig tätigen Schuldorp und weiteren Reformatoren auf der anderen Seite. Auf Betreiben König Friedrichs fand im April 1529 in der Kirche des Flensburger Franziskanerklosters eine Disputation zwischen Hoffmann und einer Gruppe von Reformatoren statt, deren Wortführer Hermann Tast war; ebenfalls anwesend war Johannes Bugenhagen, der gleichsam als Lehrautorität hinzugezogen wurde. Hoffmann seinerseits hatte um den Beistand Andreas Karlstadts (um 1477–1541) nachgesucht, dem allerdings die Teilnahme an der Disputation verweigert wurde. In den Diskussionen ging Hoffmann von seinem Schriftumsverständnis und seiner Abendmahlsauffassung nicht ab, und da Hoffmann und drei seiner Anhänger nicht widerriefen, wurden sie des Landes verwiesen.¹⁶

Für Schleswig, mit Dom und Domkapitel das geistliche Zentrum des Landes,¹⁷ sieht die Informationslage zum Verlauf der städtischen Reformation etwas besser aus. Dort sorgte ein entlaufener Franziskanermönch für Aufsehen, der als der „tolle Friedrich“ bekannt wurde.¹⁸ Weder Inhaber eines Kirchenamtes noch im Besitz einer obrigkeitlichen Erlaubnis, in der Stadt zu wirken, betätigte sich Friedrich als freier Prediger, der bei seinen Anhängern in der Stadt offenbar große Unterstützung fand: Er ging „vann husern tho huserenn under sinen ahnhanck eten“.¹⁹ Kann man daher vermuten, dass Friedrich anfänglich in den Häusern predigte, trat er auf Drängen seiner Anhängerschaft schließlich im Dom auf. In seinen Predigten vertrat der „tolle Friedrich“ radikale Positionen, die sich besonders gegen die katholische Lehre von den gnadenbringenden guten Werken richteten: Almosen, Kirchenstiftungen, der Unterhalt von Priestern und Mönchen sowie Fasten und Beten seien für die Seligkeit der Gläubigen nicht nötig. Außerdem plädierte er für die priesterliche Armut, wenn er meinte, „die predicanten nicht mher else umb und ahn nha der apostell

¹⁶ Ebenda, S. 341 f.

¹⁷ Klaus Harms, *Das Domkapitel zu Schleswig von seinen Anfängen bis zum Jahr 1542*. Kiel 1914 (Schriften des Vereins für Kirchengeschichte. 1. Reihe. 7).

¹⁸ Vgl. zu Schleswig: Giltzau, *Reformation* (wie Anm. 5), S. 229–238; Eckart Reblin, *Aus der Reformationsgeschichte der Stadt Schleswig*, in: *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte* 32 (1987), S. 105–139; Sach, *Geschichte* (wie Anm. 5), S. 119–206; auch Lorenzen-Schmidt, *Sozial- und Wirtschaftsstruktur* (wie Anm. 13), S. 220–229.

¹⁹ Sach, *Geschichte* (wie Anm. 5), S. 203.

regell heben scholen“.²⁰ Mit solchen Aussagen scheint Friedrich insbesondere unter den ärmeren Schichten der Bevölkerung große Resonanz gefunden zu haben. Dies bekam in der Folge der Kirchherr am städtischen Gemeindealtar im Dom, Marquard Bulow, zu spüren, der seine Einkünfte aus Opfer-, Grab-, Kirchgangs- und Beichtgeldern verlor. Friedrich und seine Anhänger beließen es freilich nicht bei Worten, sondern schritten zu Taten, um ihren Überzeugungen zum Durchbruch zu verhelfen. So drang Friedrich mit einigen Leuten am zweiten Weihnachtstag 1526 anlässlich einer Totenmesse für einen verstorbenen Geistlichen in den Chor des Domes vor: Dort sollen die Störenfriede die brennenden Kerzen heruntergehauen, die anwesenden Geistlichen und Schüler umhergejagt und dabei geschrien haben, man „scholde den dodenn Corper uth der kercken also eynen godtlosen papisten under dem galgen graven“.²¹ Angesichts solch heftiger Ausbrüche und der auftretenden Spannungen zwischen Rat, Geistlichkeit und Bürgern sah sich der Rat, nicht zuletzt um seine eigene obrigkeitliche Stellung zu bewahren, zum Eingreifen genötigt. „Umb vormidunge und wechnehmung sulcher vorgenamen rotterie, tvispalt und uhnenicheit“²² wandten sich Rat und Mitglieder des Domkapitels 1527 an König Friedrich I. mit der Bitte um einen geeigneteren Prediger als den umstrittenen „tollen Friedrich“. Die Wahl des Landesherrn fiel auf den uns bereits bekannten Kieler Geistlichen Schuldorp. In seiner Probepredigt forderte Schuldorp zum Gehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Obrigkeit und zu christlicher Einheit auf. Damit ganz auf der Linie des Rates liegend, wurde Schuldorp von Rat und Bürgerschaft zum neuen Kirchherrn am städtischen Altar im Dom berufen. Der „tolle Friedrich“ soll noch eine Zeitlang dem neuen Pfarrherrn als Kaplan gedient haben, ohne dass er jedoch seine Agitation unterließ; infolgedessen kam es auch weiterhin zu Konflikten. So soll er etwa die lateinischen Chorgesänge und Gebete der katholischen Domherren durch Singen deutscher Psalmen sowie durch Schreien und Lärmen gestört haben. In einem anderen Fall wird berichtet, dass Friedrich die Predigten Marquard Bulows unterbrochen und dessen Ausführungen als Lüge und Possenspiel bezeichnet habe. Friedrich überspannte den Bogen, als er den königlichen Kanzler Wolfgang von Utenhofen öffentlich mit Worten angriff und überdies behauptete, in Glaubenssachen sei man der Obrigkeit keinerlei Gehorsam schuldig.

²⁰ Ebenda, S. 202.

²¹ Ebenda.

²² Ebenda, S. 203.

Aufgrund dieser Äußerung folgte eine Anklage beim Landesherrn. Friedrich konnte zwar fliehen, wurde aber in Neumünster wieder festgesetzt und später des Landes verwiesen, womit sich seine Spur verliert. Nach dem frühen Tode Schuldorps 1529 wurde der ehemalige Augustinermönch Reinholt Westerholt (1493–1554) zu seinem Nachfolger ernannt, der dann mit seinem Wirken die Reformation in Schleswig endgültig durchsetzte. Auch in anderen Städten und Orten der Herzogtümer setzte sich die reformatorische Bewegung offenbar rasch durch, wobei die meisten städtischen Obrigkeiten sich anfänglich wohl eher abwartend verhalten zu haben scheinen, um sich dann der Reformation anzuschließen, sobald die Mehrheit der Bürger der neuen Lehre folgte.

Ähnlich wie im Königreich Dänemark duldeten König Friedrich auch in den Herzogtümern ab 1527 die Auflösung der Bettelklöster der Franziskaner und Dominikaner in den Städten. Die klösterlichen Besitztümer gelangten an die Stadt, die nun die Armenfürsorge und die Krankenpflege übernahm.²³ In Schleswig etwa übereignete der Landesherr dem Rat das dortige Graukloster der Franziskaner als Armenhaus, während die Klosterkirche zum neuen Rathaus umfunktioniert wurde.²⁴ Die letzten Mönche des Klosters scheinen aber nicht vertrieben worden zu sein. Auch das Schleswiger Dominikanerkloster löste sich vermutlich in dieser Phase auf. Von Veränderungen zeugt ein Schreiben vom Mai 1528, in welchem dem Konventualen Gerhard Kupfer vom Ordensgeneral erlaubt wurde, bis zur Rückkehr geordneter Verhältnisse in Schleswig ein anderes Kloster aufzusuchen. Die Dominikaner gaben sich aber offenkundig nicht so schnell geschlagen: Noch im September 1528 bestellte das Leipziger Provinzkapitel einen neuen Prediger, der in der Stadt Schleswig ausschließlich katholisch predigen sollte. Das endgültige Ende der Schleswiger Bettelklöster kam dann 1531 durch den Kirchherrn Westerholt, der bei der Durchsetzung des reformatorischen Gedankenguts offenbar nicht vor energischen Maßnahmen zurückscheute: Er „hefft uth twee klostere hir binnen de monneke, so dar noch inne, und dhe armen lude (...) gegen die reine lere des evangelii uphelden, genßlichen uthgefuehert und de klostere gewostett“.²⁵ Dies betraf vor allem das Dominikanerkloster, dessen Gebäude abgebrochen wurde und so in den folgenden Jahrzehnten völlig aus dem Stadtbild verschwand. Das Flensburger

²³ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 403.

²⁴ Giltzau, Reformation (wie Anm. 5), S. 234; Reblin, Reformationsgeschichte (wie Anm. 18), S. 112–116.

²⁵ Zit. nach Sach, Schleswig (wie Anm. 5), S. 205.

Franziskanerkloster schenkte Friedrich dem lutherischen Reichshofmeister Magnus Gøye. Zwar konnte der Amtmann des Amtes Flensburg, Wulf Pogwisch (um 1485–1554), ein treuer altgläubiger Anhänger des Königs, eine Aufforderung Gøyes an die Mönche, das Kloster zu verlassen, vorerst abwenden. Einige Monate später erschien jedoch ein Beauftragter des Reichshofmeisters samt einigen Getreuen vor dem Kloster und erzwang dessen Übergabe. Den Mönchen wurde es immerhin gestattet, gemeinsam mit Flensburger Bürgern die im Kloster vorhandenen Nahrungsmittelvorräte zu verspeisen. Gøye tauschte später das Flensburger Kloster gegen ein anderes ein; Friedrich schenkte das Franziskanerkloster daraufhin der Stadt, die dessen Vermögen zur Armen- und Gesundheitsfürsorge einsetzte.²⁶ Der Kieler Rat erlangte 1530 vom König die Erlaubnis, sein Franziskanerkloster aufzulösen und sich dessen Besitz anzueignen; allerdings verbot Friedrich die Vertreibung der letzten dort noch wohnenden acht Mönche.²⁷

Die Reformation und Friedrich I.

Die rasche Verbreitung der reformatorischen Bewegung in den Herzogtümern verdankt sich nicht zuletzt der Tatsache, dass der Landesherr, Friedrich I., sie weitgehend duldete und seine Haltung schließlich zunehmend Formen einer „aktiven Toleranz“²⁸ annahm. Wie bei vielen Fürsten jener Zeit vermischten sich bei Friedrich in seiner Haltung zur Reformation religiöse Überzeugungen, handfeste machtpolitische Erwägungen und finanzielle Interessen. Persönlich hing Friedrich kirchenreformerischen Ansichten an und stand neuen Richtungen durchaus aufgeschlossen gegenüber. Dies zeigte sich etwa, wie erwähnt, bei seinem Einsatz für die Observantenbewegung und die Klosterreform der Bettelklöster um 1500. Ob und wie weit er allerdings der lutherischen Lehre anhing, ist unbekannt, da Äußerungen seinerseits zu diesem Thema fehlen. Der Politiker in ihm erkannte aber zweifellos auch die der Reformation innewohnende Möglichkeit zum Zugriff auf kirchliches Vermögen und zum Ausbau seiner landesherrlichen Stellung. Der Spielraum des Königs war dafür aber aufgrund der besonderen Umstände in Dänemark und den Herzogtümern begrenzt,

²⁶ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 403 f.

²⁷ Walther, Holstenstadt (wie Anm. 13), S. 57.

²⁸ Seegrün, Schleswig-Holstein (wie Anm. 1), S. 147.

verdankte er doch seine Krone in wesentlichem Maße Rat, Ritterschaft und Geistlichkeit der Herzogtümer, die ihn in seinem Kampf gegen seinen Neffen Christian II. (1481–1559) 1523 tatkräftig militärisch und finanziell unterstützt hatten. Friedrich I. war mithin diesen Gruppen verpflichtet, zumal er auch weiterhin der Hilfe und des Geldes von Adel und Geistlichkeit bedurfte, um gegen drohende Rückkehrversuche des abgesetzten Christian II. gewappnet zu sein. Der Landesherr hatte zwar keine Handfeste wie im Königreich unterzeichnen müssen, in der er sich zum Schutz der alten Kirche verpflichtete, doch war er in den Herzogtümern an die gegebene Zusage gebunden, den „christlichen Glauben, Gottesdienst und Gerechtigkeit“ zu schützen.²⁹ Wie in seinem Königreich vollzog Friedrich in den Herzogtümern daher einen „wohlbedachte(n) politische(n) Balanceakt zwischen Gegnern, Anhängern und Indifferenten gegenüber der Reformation“.³⁰ Dies stellte sich so dar, dass er einerseits den evangelischen Predigern in den Herzogtümern Schutzbriefe ausstellte und beispielsweise bei der Auflösung der städtischen Bettelklöster auch direkt eingriff, dass er es andererseits mit der alten Kirche indes nicht zum Bruch kommen ließ, sondern Rang und Besitz der Geistlichkeit unangetastet ließ, um diese als Bundesgenossen gegen Christian II. nicht zu verprellen. Innerhalb dieses Kräftefeldes suchte Friedrich I. seinen Handlungsspielraum zu erweitern und die fürstliche Machtstellung gegenüber Ritterschaft und Klerus zu stärken, sobald nur die politische Konstellation es zuließ. Und vor dem Hintergrund des allgemeinen antiklerikalen Klimas stellte die Geistlichkeit sicherlich den schwächsten Widerpart dar, zumal sie auch im ritterschaftlichen Adel keinen großen Rückhalt fand. Deren Vertreter – lutherisch wie altgläubig – gedachten nur zu gern die auf sie zukommenden landesherrlichen Steuerforderungen für die Rüstungen auf den Klerus abzuwälzen. Deutlich zeigte sich dies auf den Landtagen zu Rendsburg und Kiel in den Jahren 1525 und 1526.

Im Mai 1525 trat der Landtag in Rendsburg zusammen. Der üblichen Prozedur folgend, trugen die Stände dem Landesherrn ihre jeweiligen Beschwerden vor. Für den hohen Klerus ging es um die Garantie seiner Rechte sowie um die Zahlung der Zehnten, Pachten, Renten und anderen Einkünfte, die wohl entweder gar nicht mehr oder

²⁹ Walter Göbell, Das Vordringen der Reformation in Dänemark und in den Herzogtümern unter der Regierung Friedrichs I. 1523–1533, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation (wie Anm. 1), S. 35–113, hier S. 45.

³⁰ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 413.

doch nur noch unregelmäßig in die kirchlichen Kassen flossen. Die Ritterschaft ihrerseits beklagte vehement die Praxis des Klerus, die Abgaben unter Androhung des Kirchenbannes einzufordern. Ebenso stellte sie die Käuflichkeit der Sakramente an den Pranger. Und schließlich kritisierte man den zu geringen Bildungsstand vieler Kleriker: „Men hefft yn de kerspelkarcken vormerst vngelerde kerckheren, de fabuln prediget, vnnnd hyllyge eungelium nycht weten toduden.“³¹ Friedrich nahm eine vermittelnde Haltung ein, und so wurde im Landtagsbeschluss den Klagen beider Parteien Rechnung getragen. Generell wurde festgestellt, dass die aufgetretenen kirchlichen Missstände abzuschaffen seien. Doch hatten sich auch die evangelischen Prädikanten der Polemik und der Angriffe auf die Kirche zu enthalten. Dagegen sollten die Geistlichen die ihnen rechtmäßig zustehenden Einkünfte erhalten. Gleichwohl zeigte sich die geschwächte Position der Bischöfe und Prälaten darin, dass sie nicht zuletzt auf Druck der Ritterschaft einer höheren Steuerleistung zustimmten, als sie ursprünglich vorgesehen hatten. Konnte die Geistlichkeit mit dem Ergebnis des Rendsburger Landtages dennoch einigermaßen leben, sah sie sich ein Jahr später auf dem Landtag zu Kiel dagegen in ihrer materiellen Basis in starkem Maße erschüttert. Als zentraler Punkt auf der Tagesordnung in den Verhandlungen stand wieder einmal die Bewilligung der für die Rüstungen Friedrichs nötigen Gelder, deren Summe mit 40 000 Mark lübisch noch höher lag als das letzte Mal. Beim Übermitteln der landesherrlichen Forderung wies der altgläubige Landesrat Wulf Pogwisch mit Blick auf den zu erwartenden Widerstand der Geistlichen auf Friedrichs Bemühungen hin, die reformatorische Bewegung sich nicht entfalten zu lassen. Bischöfen und Prälaten wurde außerdem die Bereitschaft des Königs unterbreitet, seinen lutherisch gesinnten Sohn Christian in seiner Parteinahme für eine kirchliche Umgestaltung zu zügeln. Im Ergebnis der Verhandlungen sagten die Ritterschaft 30 000 Mark lübisch und die Städte 10 000 Mark lübisch zu; die von allen Seiten hart bedrängte Geistlichkeit hingegen stand am Ende mit 80 000 Mark lübisch beim Landesherrn im Wort. Angesichts dieser hohen Summe kam es unter den Geistlichen zu Verteilungskämpfen, denn „eyn Ider wolde de armeste zyn“.³² Der größte Anteil entfiel dabei mit je 10 000 rh. Fl. (= 15 000 Mark lübisch) auf die Bischöfe von Schleswig und Lübeck und ihre Kapitel; den Rest hatten die Klöster aufzubringen. Die Folge war, dass beispielsweise

³¹ Zit. nach Göbell, *Vordringen* (wie Anm. 29), S. 46.

³² Zit. nach Hoffmann, *Spätmittelalter* (wie Anm. 1), S. 414.

das Schleswiger Domkapitel und das Bordesholmer Kloster sich gezwungen sahen, Ländereien zu verkaufen, um ihren Verpflichtungen nachzukommen. Die Geistlichkeit der Herzogtümer musste letzten Endes für die Tatsache, dass der Landesherr die kirchliche Ordnung nicht antastete, einen hohen Preis bezahlen. Die Verbitterung über diese Entwicklung wird in den Worten des Hamburger Domherrn und Propstes des Klosters Reinbek, Detlev von Reventlow (um 1485–1536), deutlich: Der Klerus werde immer weiter bis zu seiner finanziellen Erschöpfung ausgepresst; seine Mutter hätte besser daran getan, ihn bei seiner Geburt zu ersäufen, statt ihn zum Kleriker ausbilden zu lassen.³³

Sahen Bischöfe und Prälaten in König Friedrich I. noch einen Garanten ihrer Stellung, so machten sie sich hinsichtlich der religiösen Haltung seines Sohnes Christian (1503–1559) und seiner Einstellung zur Kirche keine Illusionen. Christian gehörte zu den entschiedenen Verfechtern der lutherischen Lehre, seitdem er mit seinem Hofmeister, dem späteren Statthalter in den Herzogtümern Johann Rantzau (1492–1565)³⁴ den Wittenberger Reformator auf dem Wormser Reichstag erlebt hatte. Als Christian im Frühjahr 1524 von seinem Vater das nordschleswigsche Amt Hadersleben und später noch Törringlehn zur Verwaltung anvertraut bekam, ging er alsbald daran, das Kirchenwesen in diesen Verwaltungseinheiten im lutherischen Sinne umzugestalten.³⁵ Es gelang ihm, den Einfluss der beiden zuständigen Bischöfe von Ripen und Schleswig zurückzudrängen. Der König hielt sich dabei weitgehend zurück. Erst als ihm berichtet wurde, dass einige Gemeinden den Zehnten und Renten an die dortige Geistlichkeit nicht mehr entrichteten, sah er sich zum Eingreifen genötigt. Wohl nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund des zu dieser Zeit in Süd-

³³ Ebenda, S. 415; auch Hans Heuer, *Das Kloster Reinbek. Beitrag zur Geschichte der Landschaft Stormarn*. Neumünster 1985 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins. 86), S. 101; zur Person Reventlows vgl. Martin Schwarz Lausten, *Reventlow, Detlev*, in: *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck*. Bd. 7, Neumünster 1985, S. 210 ff.: Reventlow wechselte vermutlich zwischen 1526 und 1529 zur protestantischen Seite. 1535 wurde er vom katholischen Lübecker Domkapitel zum Bischof gewählt, wahrscheinlich aufgrund Reventlows guten Beziehungen zu Christian III., durch die das Kapitel hoffte, das Bistum bewahren zu können. In Lübeck gab Reventlow erste reformatorische Anstöße, indem er unter anderem einen evangelischen Prediger in Eutin einsetzte. Sein Tod setzte diesen Bemühungen allerdings ein frühzeitiges Ende.

³⁴ Zur Person vgl. Mikael Venge, *Rantzau, Johann*, in: *Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon*. Bd. 5, Neumünster 1979, S. 217–225.

³⁵ Hoffmann, *Spätmittelalter* (wie Anm. 1), S. 415–419; Gregersen, *Reformationen* (wie Anm. 1), S. 63–75.

deutschland tobenden Bauernkrieges forderte Friedrich seinen Sohn auf, die Untertanen zur Zahlung anzuhalten, „up dat by unnsen underdhanen keyn upror, unvalle edder widderwertigkeit erwassen darve, wo leyder in annderenn landen gescheen, sunder dat villmehr frede und eynicheit moge beholdenn blivenn“.³⁶ Christian stützte sich bei seinen reformatorischen Bestrebungen auf Rat und Hilfe auswärtiger Theologen. Im Februar 1526 kam Johann Wendt (um 1495–1541) aus Wittenberg in die Stadt Hadersleben, wo er Lektor am Kollegiatkapitel der dortigen Marienkirche wurde und Christian in der lutherischen Lehre unterwies.³⁷ Der zweite bedeutende Geistliche, der dem Ruf Christians in den hohen Norden folgte, war Eberhard Wiedensee (1486–1547), der Klosterpropst in Halberstadt gewesen war und nun der erste lutherische Kirchherr an der Haderslebener Kirche wurde; zudem bekleidete er das Amt eines Propstes und Hauptvisitators für das Amt Hadersleben und Törningeln.³⁸ Mit ihren Vorlesungen an der Predigerschule der Haderslebener Marienkirche sorgten beide Theologen für die Verbreitung reformatorischen Gedankenguts unter der angehenden jungen Geistlichkeit, so dass die Haderslebener Schule zum „erste(n) bedeutende(n) Zentrum der neuen Lehre in Nordeuropa“ avancierte.³⁹ Zu Jahresbeginn 1527 löste Christian das Haderslebener Dominikanerkloster auf, und im selben Jahr erfolgte die Einführung des lutherischen Gottesdienstes. 1528 ging Christian schließlich daran, die Reformation auch auf dem flachen Lande zu verankern. Zu diesem Zweck berief er alle Geistlichen nach Hadersleben. Dort erhielten sie von Wendt und Wiedensee Unterweisungen in den lutherischen Glaubensgrundsätzen. Anschließend wurden die Geistlichen examiniert und mussten einen Eid ablegen, erst dann erfolgte die Bestätigung in ihrem Amt. Die überwältigende Mehrheit leistete diesen Eid, sei es aus religiöser Überzeugung oder aus Opportunität, nur vier Geistliche verweigerten sich der Prozedur. Als Leitfaden für ihre weitere geistliche Arbeit dienten den neu bestätigten Klerikern die

³⁶ Zit. nach Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 415. Das Schreiben ist abgedruckt bei Holger F. Rørdam, Bidrag til Slesvigs Kirkehistorie I. Om Reformationen i Haderslev Amt (Beitrag zur Kirchengeschichte Schleswigs I. Über die Reformation im Amt Hadersleben), in: Kirkekalender for Slesvigs Stift 1 (1862), S. 131 ff., hier Beilage I.

³⁷ Martin Schwarz Lausten, Wendt, Johann, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck. Bd. 6, Neumünster 1982, S. 299 ff.

³⁸ Martin Schwarz Lausten, Wiedensee, Eberhard, in: Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon. Bd. 5, Neumünster 1979, S. 277 f.: Nach seiner Haderslebener Zeit ging er 1533 nach Halle, wo er bis 1547 als Superintendent tätig war; Ramm, Wegbereiter (wie Anm. 10), S. 285–295.

³⁹ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 417.

von Wendt und Wiedensee ausgearbeiteten „Haderslebener Artikel“ („Artikel vor de kerckheren up den Dorperen“), in denen die Form des lutherischen Gottesdienstes festgeschrieben wurde.⁴⁰ Von erheblicher Bedeutung für das Kirchenwesen war der Umstand, dass Christian nun die Kirchenvisitation vier von ihm eingesetzten Haderspröpsten übertrug, die jährlich die Gemeinden visitieren sollten. Die bisherige geistliche Aufsicht des Ripener und Schleswiger Bischofs war damit entfallen. Mit seinen Maßnahmen gelang es Christian, in beiden Verwaltungseinheiten das Muster einer lutherischen Landeskirche zu schaffen, und die dabei gemachten Erfahrungen sollten ihm später als Landesherr zugute kommen.

Bis in die 1530er Jahre hatte sich die Reformation in den Städten der Herzogtümer fest etabliert. Wie es dagegen mit der reformatorischen Bewegung auf dem flachen Lande aussah, liegt aufgrund der schlechten Quellenlage im Dunkeln. Die ländlichen Bewohner scheinen weitgehend dem alten Glauben treu geblieben zu sein; nur in Nordfriesland und den nördlichen Gebieten Nordschleswigs konnte die lutherische Lehre offenbar Fuß fassen.⁴¹

Der Kieler Landtag 1533

Der Tod König Friedrichs I. im April 1533 schuf mit der anstehenden Nachfolgefrage für den Fortgang der Reformation sowohl in Dänemark als auch in den Herzogtümern eine neue Situation. Da der Kreis der Kandidaten auf die nächsten Nachkommen beschränkt war, standen den jeweiligen Wahlgremien – in Dänemark der Reichsrat, in den Herzogtümern der Landtag – prinzipiell die vier Söhne Friedrichs zur Verfügung; davon war jedoch Christian der einzig mündige und damit handlungsfähige. Doch wie im Königreich, wo der katholisch domi-

⁴⁰ Walter Göbell, Annemarie Hübner, Die Haderslebener Artikel von 1528. Einführung, Philologische Untersuchung und Übersetzung der Haderslebener Artikel von 1528, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe. 39/40 (1983/84), S. 11-59; auch bei Gregersen, Reformationen (wie Anm. 1), S. 244-249.

⁴¹ Zu einigen Indikatoren, die auf eine Übernahme des reformatorischen Gottesdienstes auf dem Lande schließen lassen, vgl. W. Martensen, Zur Einführung der Reformation in Angeln, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe 6 (1914), S. 97-126: Im Kirchspiel Moldenit bei Schleswig schaffte man 1529 und 1533 jeweils ein Exemplar des Neuen Testaments an, wohl eines auf Hoch-, eines auf Niederdeutsch; zudem stiegen zwischen 1529 und 1531 die Kosten für den Abendmahlswein, was für die Ausgabe des Abendmahles in beiderlei Gestalt spricht; Gregersen, Reformationen (wie Anm. 1), S. 136-144.

nierte Reichsrat eher seinen im alten Glauben erzogenen Bruder Hans favorisierte, musste Christian auch in den Herzogtümern auf dem für Juni 1533 nach Kiel einberufenen Wahl- und Huldigungslandtag angesichts seiner offenen protestantischen Einstellung und seiner in Hadersleben und Törningeahn praktizierten Kirchenpolitik mit einer starken Opposition der Geistlichkeit und altgläubiger Adliger rechnen. Als weiterer Konfliktpunkt kam hinzu, dass er sich aus erbrechtlicher Tradition des Oldenburger Hauses nur gemeinsam mit seinen Halbbrüdern huldigen lassen wollte. Dies würde bei Eintritt der Mündigkeit auf eine Landesteilung hinauslaufen, was keineswegs im Interesse der Stände lag. Insgesamt stand aus der Perspektive Christians zu befürchten, dass die Opposition die Gunst der Stunde nutzen würde, um ihm Zugeständnisse abzuhandeln bzw. seinen reformatorischen Kirchenplänen gänzlich den Weg zu versperren. Einen Vorgeschmack auf die widerstrebende Haltung des Klerus bekam Christian in einem Briefwechsel mit dem Wortführer der Altgläubigen, dem Schleswiger Bischof Gottschalk von Ahlefeldt (1475–1541), der nicht nur einem der mächtigsten Adelsgeschlechter angehörte, sondern dank seiner jahrelangen Tätigkeit als Kanzler Friedrichs I. gut mit den politischen Verhältnissen vertraut war.⁴² Schon kurz nach dem Tode seines Vaters hatte Christian den Bischof aufgefordert, die katholische Messe einzustellen und den Gottesdienst in Zukunft in evangelischer Form zu begehen. Er kündigte weiter an, auf dem nächsten Landtag für Schleswig und Holstein eine entsprechende Ordnung zu erlassen. Diese Ausführungen verband Christian darüber hinaus noch mit der unverhohlenen Drohung, dass der Klerus seinen Forderungen zunächst noch freiwillig nachkommen könne, später müsse er dann Zwang anwenden. Der Bischof zeigte sich indes von Christians forschem Vorstoß wenig beeindruckt oder gar eingeschüchtert. Mit dem Hinweis, dass weder ein Beschluss eines Konzils noch wenigstens der eines Landtages vorliege, wollte von Ahlefeldt den Gottesdienst nicht ändern. Er verwies gegenüber Christian auf dessen verstorbenen Vater, der sich in die Gottesdienstordnung nie eingemischt habe.

Um seine Position gegenüber den Ständen zu stärken, schritt Christian zu energischen Maßnahmen und schuf vollendete Tatsachen. Entgegen den Bestimmungen des Ripener Privilegs ließ sich Christian schon vor der Wahl von den Landesräten und Amtmännern, die die Befehlsgewalt über die befestigten Plätze und die Besetzungen in den

⁴² Zur Person Gottschalk von Ahlefeldts vgl. Ramm, *Wegbereiter* (wie Anm. 10), S. 304–309; Andrea Boockmann, von Ahlefeldt, Gottschalk, in: *Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon*. Bd. 5, Neumünster 1979, S. 19 ff.

Herzogtümern ausübten, den Treueid schwören, womit er sich die Verfügungsgewalt über die Machtmittel sicherte. Mit dieser „fast revolutionären Tat“⁴³ besaß Christian faktisch bereits die volle fürstliche Gewalt, die es nun auf dem anstehenden Landtag zu Kiel zu bestätigen galt. Im Vorfeld des Landtages wandte sich Christian um Rat hinsichtlich seines Verhaltens auf dem anstehenden Landtag gegenüber der misstrauischen Opposition aus altgläubigem Adel und Klerus an die führende Persönlichkeit unter den protestantischen Fürsten, den Landgrafen Philipp von Hessen (1504–1567). Von Christian umfassend über die Verhältnisse im Norden in Kenntnis gesetzt, entwickelte der Landgraf ein Programm, das sich gleichsam als „Musterplan zur Einführung der Reformation“ erweisen sollte.⁴⁴ Philipp schlug generell ein maßvolles, kompromissberechtigtes Vorgehen vor, bei dem die ständischen Privilegien zu bestätigen seien, ebenso solle Christian die mit dem Schleswiger Bischof diskutierte Gottesdienständerung erst einmal auf sich beruhen lassen. Der Landgraf empfahl weiterhin, die Feldklöster zunächst nicht zu säkularisieren, sondern hinsichtlich reformatorischer Predigten auf Freiwilligkeit zu setzen. Auch Philipp stellte, wie vor ihm Gottschalk von Ahlefeldt, das Verhalten König Friedrichs I. als Vorbild hin: Christian solle „die sachen nit zu ernstlich angreifen, sondern, wie der Vatter getan, schleifen lasse(n)“.⁴⁵ Es galt für Christian also auf Zeit zu spielen, um dann eine vorteilhafte Konstellation zur Durchsetzung seiner kirchenpolitischen Pläne zu nutzen. Aufgrund seiner politischen Erfahrung riet Philipp dem jungen Christian noch, sich bei Widerstand seitens des Klerus unter dem Adel Parteigänger zu suchen, die er dann gegen die Geistlichkeit ausspielen könnte.

Auf dem Kieler Landtag im Juni 1533 hielt sich Christian an den landgräflichen Rat. In Kiel wurde nach mitunter heftigen Streitigkeiten zwischen Adel und Geistlichkeit einerseits die Abschaffung des Zehnten beschlossen, falls die Kirche ihre Rechte auf diese Abgabe nicht belegen könnte; in Bezug auf den Gottesdienst wurde festgeschrieben, dass er sowohl in neuer als auch in alter Form abgehalten werden konnte, womit die Tätigkeit evangelischer Prädikanten, die bisher stets nur geduldet war, nunmehr legitimiert wurde. Anderer-

⁴³ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 427.

⁴⁴ Ebenda, S. 428; Briefe abgedruckt bei: Wilhelm Jensen, Herzog Christian von Schleswig-Holstein und Landgraf Philipp von Hessen. Zur Geschichte der Reformation in Schleswig-Holstein, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe 10 (1950), H. 2, S. 8–19; Gregersen, Reformationen (wie Anm. 1), S. 175 ff.

⁴⁵ Zit. nach Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 429.

seits kam Christian aber auch den Altgläubigen entgegen. So wurden den Bischöfen und Kapiteln von Schleswig und Lübeck ihre Rechte bis zu einer endgültigen Regelung der kirchlichen Verhältnisse in Schleswig und Holstein garantiert; diese sollte jedoch erst bei Mündigkeit der Brüder Christians geschehen. Des Weiteren blieben die Feld- und Jungfrauenklöster unangetastet, wobei Christian, der auch auf diesem Gebiet dem landgräflichen Rat folgte, dem materiellen Interesse des Adels nach einer Versorgungsmöglichkeit für ihre nachgeborenen und unverheirateten Söhne und Töchter Rechnung trug.⁴⁶ Gleichwohl durften die Konventualinnen, die der reformatorischen Lehre anhängen, das Kloster frei verlassen, und Christian wollte den Klöstern auch evangelische Prediger schicken, sofern dies gewünscht werde. Sollte dies nicht der Fall sein, lag das Recht der Ein- und Absetzung der Geistlichen auch weiterhin bei den geistlichen Obrigkeiten, denen das jeweilige Kloster unterstand.

Darüber hinaus gelang es Christian im Umfeld des Landtages, mit dem Schleswiger Bischof einen Sondervertrag abzuschließen, der einen weiteren Schritt auf dem Wege der kirchlichen Umgestaltung bedeutete. Während der Herzog einige von seinem Vater eingezogene kirchliche Ländereien und Wertgegenstände zurückgab, stimmte Bischof von Ahlefeldt unter anderem darin zu, dass die Domherren fortan die Messe nur bei geschlossenen Türen lesen, jedoch nicht mehr singen sollten. Auch räumte der Bischof dem Landesherrn das Recht ein, künftig in seinen Ämtern evangelische Geistliche einzusetzen.

Insgesamt war das Ergebnis des Kieler Landtages in zweifacher Hinsicht von besonderer Bedeutung. Zum einen war es dem jungen Herzog aufgrund seines energischen Vorgehens nach dem Ableben seines Vaters gelungen, sich schon vor dem Landtag die landesherrliche Macht anzueignen, womit das Wahlrecht der Stände entscheidend geschwächt wurde. Tatsächlich ist dann im Landtagsbeschluss auch nicht von einer Wahl oder Annahme des Landesherrn die Rede, sondern nur von einer seitens Christian und seiner Brüder unter Betonung des Erbrechtes „erbetenen Huldigung“.⁴⁷ Zum anderen vermochte Christian

⁴⁶ Bisher war nur das Zisterzienserinnenkloster Reinbek in der Nähe Hamburgs durch König Friedrich 1529 aufgrund günstiger Umstände säkularisiert worden, der sich auch die Klostergrundherrschaft übertragen ließ; Heuer, *Kloster Reinbek* (wie Anm. 33), S. 101 ff.

⁴⁷ Dazu vgl. Erich Hoffmann, *Der Landtag zu Kiel (1533) und der Niedergang des ständischen Wahlrechtes in den Herzogtümern Schleswig und Holstein*, in: *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, hrsg. v. Hartmut Boockmann, Kurt Jürgensen u. Gerhard Stoltenberg. Neumünster 1980, S. 557-576.

im Verlauf der Landtagsverhandlungen bei allen Zugeständnissen an die opponierenden Anhänger der alten Kirche die Kirchenreform entscheidend voranzutreiben: „Denn die bisher nur durch Sondergenehmigungen des Fürsten geduldete evangelische Wortverkündigung wurde nun durch den Landtagsbeschluß sowie den Vertrag zwischen Landesfürsten und Bischof als gleichberechtigt mit der alten Lehre offiziell sanktioniert. Hierarchie und Verfassung der alten Kirche blieben zwar äußerlich in ihrer Rangstellung ungeschmälert, doch durch die Zulassung des Neuen wurde ihre Vormacht innerhalb der Kirchenverfassung so ausgehöhlt, daß es in Zukunft nur eines letzten Anstoßes bedurfte, um den altehrwürdigen Bau der alten universalen Kirche auch in den Herzogtümern zum Einsturz zu bringen.“⁴⁸

Wesentlich für den Erfolg Christians war die Unterstützung durch die führenden Köpfe der Landesräte, wie den Statthalter Johann Rantzau und Melchior Rantzau (gest. 1539), aber auch durch den der katholischen Kirche treu gebliebenen Wulf Pogwisch. Sie alle verband trotz unterschiedlicher Glaubensauffassung das gemeinsame Interesse an geordneten Verhältnissen in den Herzogtümern angesichts der noch offenen Situation in Dänemark, wo die Ritterschaft durch die Unterstützung Christians bei seiner Kandidatur die bisherige Personalunion zwischen Königreich und Herzogtümern auch in Zukunft gewahrt sehen wollte. Doch in Dänemark entwickelten sich die Dinge in der Nachfolgefrage weitaus schwieriger für Christian, da im Königreich der Reichsrat zeitgleich zum Kieler Landtag auf dem Herrentag zu Kopenhagen die Wahl des neuen Monarchen erst einmal um ein Jahr verschoben hatte. Bei allen Unstimmigkeiten in Fragen der Thronfolge und Religion rückten Herzog Christian und der dänische Reichsrat zumindest politisch enger zusammen. Im Juli 1533 schlossen Christian als Herzog von Schleswig und Holstein sowie der dänische Rat mit der „Union“ einen gegenseitigen Beistandspakt zwischen den Herzogtümern und Dänemark ab, der die enge Verbindung der Herzogtümer mit Dänemark über die bestehende Personalunion hinaus betonte.

Die 1534 ausbrechende „Grafenfehde“ ließ Christians reformatorische Pläne erst einmal in den Hintergrund treten. Für ihn ging es in den folgenden Jahren vorrangig um die Sicherung der dänischen Krone und um die Konsolidierung seiner Macht im Königreich gegen äußere wie innere Gegner.⁴⁹

⁴⁸ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 431.

⁴⁹ Zur Grafenfehde vgl. ebenda, S. 439-455.

Auf dem Wege zur Kirchenordnung

Während Christian III. im Königreich Dänemark nach seinem Sieg in der „Grafenfehde“ und seiner Krönung zum König mit einem rabiaten Vorgehen gegen die dänischen Bischöfe die Reformation durchzusetzen vermochte und 1537 nach dem Vorbild deutscher evangelischer Territorien eine von Johannes Bugenhagen (1485–1558) ausgearbeitete lateinische Kirchenordnung erließ, die auch für die Herzogtümer als Grundlage dienen sollte, sah er sich in den Herzogtümern einer anderen Situation gegenüber. Denn hier hatten ihm im Gegensatz zum Königreich auch die altgläubigen Vertreter der Ritterschaft sowie die Bischöfe von Schleswig und Lübeck in den vergangenen Wirren treu zur Seite gestanden; auf deren Interessen galt es also Rücksicht zu nehmen. Der König schlug angesichts dieser Umstände einen behutsamen Weg ein, der auf eine schrittweise Durchsetzung der Reformation zielte. Zuallererst suchte der Landesherr dort, wo es ihm ohne Beteiligung der Stände möglich war, vollendete Tatsachen zu schaffen.

Angesichts der unregelmäßigen kirchlichen Verhältnisse, die nicht zuletzt dazu geführt hatten, dass in den Jahren der „Grafenfehde“ Kirchengut und -vermögen in weltliche Hände gelangt war, berief Christian im Februar 1538 die Kirchherren und je ein Mitglied der Stadt- und Landschaftsräte aus den Städten und Flecken sowie aus den Landschaften Eiderstedt und Nordstrand nach Gottorf. Obwohl es keinen Bericht über den Verlauf und die Beschlüsse dieser Synode gibt, scheinen die Anwesenden den überlieferten Worten des Königs zufolge auf eine Regelung des Kirchenwesens auf Grundlage der dänischen Kirchenordinanz von 1537 verpflichtet worden zu sein. Ebenfalls setzte Christian vier Visitatoren für das Herzogtum Schleswig ein, die in ihren jeweiligen Bezirken die Aufsicht über das Kirchenwesen und das Kirchengut führen sollten. In Holstein hingegen scheint der König eine offizielle Einsetzung von Visitatoren vermieden zu haben, da er vermutlich dem Kaiser keinen Anlass zum Protest liefern wollte, zumal das Verhältnis wegen der Unterstützung Christians II. durch den habsburgischen Kaiser gespannt war. Daher dürften in Holstein die protestantischen Pfarrer der Städte die Visitation des umliegenden Landes ausgeübt haben. Des Weiteren ordnete Christian an, dass das Vermögen geistlicher Stiftungen künftig u.a. zur Armenpflege, zum Unterhalt von Schulen und zur Bezahlung der Geistlichen dienen sollte. Mit diesen Bestimmungen und Maßnahmen war de facto das Kirchenregiment den bislang zuständigen Bischöfen und Domherren entzogen worden.

Zwei Jahre später, im Frühjahr 1540, schienen Christian dann die Verhältnisse günstig, um auf dem Rendsburger Landtag den Ständen die Kirchenordnung zur Annahme vorzulegen. Der landesherrliche Plan ging allerdings nicht auf. Auf dem Landtag kam es zwischen lutherisch gesinnten und altgläubigen Vertretern der Ritterschaft zu offenen Auseinandersetzungen; es war „eyn groth rumor darsulves up dem Radthuße geworden, unde de eyne is gegen den andern gewesth“.⁵⁰ Die katholischen Adligen beriefen sich in ihrem Widerstand auf ein Versprechen des Königs, in Glaubenssachen keinen Druck auszuüben. Beide Parteien bildeten schließlich Deputationen, die ihren jeweiligen Standpunkt dem Landesherrn vortrugen, wobei es nicht ohne Streitigkeiten abging. Da die Lutheraner unter der Ritterschaft augenscheinlich in der Mehrheit waren, schlug der Statthalter Johann Rantzau eine Abstimmung vor. Nach eingehenden Beratungen nahm Christian III. jedoch von diesem Vorschlag, mit dem er anfänglich sympathisiert hatte, Abstand. Die katholische Seite war zwar in der Minderheit – ein Bericht nennt die Zahl von 31 Vertretern –, doch in ihren Reihen befanden sich einflussreiche und mächtige Persönlichkeiten, allen voran der Schleswiger Bischof Gottschalk von Ahlefeldt. In Anbetracht des Widerstandes ordnete Christian an, dass im Kirchenwesen bis Weihnachten nichts verändert werden solle. Allerdings machte der König auch klar, falls bis dahin kein allgemeines Konzil einberufen worden sei oder es keine vom Kaiser mit Zustimmung der Protestanten erlassene Kirchenordnung geben werde, wolle er selbst eine Kirchenordnung für die Herzogtümer verfügen. Schlug sein Vorhaben, die Einführung einer Kirchenordinanz, auch fehl, so konnte Christian doch zumindest darin einen Erfolg verbuchen, dass der Landtag die Beschlüsse der Gottorfer Synode von 1538 bestätigte. Die Folge war, dass Christian kurz darauf die Visitatoren nun offiziell zu „Superintendenten“ (Superintendenten) ernannte, denen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben die fürstlichen Amtsmänner nötigenfalls Hilfe zu leisten hatten. Damit setzte der Landesherr trotz der Ablehnung einer Kirchenordnung durch die Stände „wesentliche Inhalte der lateinischen Kirchenordnung von 1537 als Richtschnur für die meisten Kirchengemeinden des Landes durch“.⁵¹

Im nächsten Schritt wandte sich Christian III. den bislang mit Rücksicht auf den Adel verschonten Feldklöstern zu. Die theologischen Auseinandersetzungen waren auch an den Konventen der Klöster

⁵⁰ Zit. nach ebenda, S. 458.

⁵¹ Ebenda, S. 459.

nicht spurlos vorübergegangen und hatten mitunter für Unruhe gesorgt. Einen Einblick in die Problematik liefert uns das Itzehoeer Kloster.⁵² Dort sahen sich 28 mit Luthers Glaubenssätzen sympathisierende Nonnen mit der altgläubigen Äbtissin und deren 13 Anhängerinnen konfrontiert, welche die Ausübung eines lutherischen Gottesdienstes verhinderten. Die Nonnen trugen König Christian III. im Februar 1538 ihren Fall vor und berichteten, die Äbtissin sei nur auf königliche Aufforderung hin bereit, den evangelischen Gottesdienst im Kloster einzuführen. Bis dahin, so die Nonnen, sollten sie nach Order der Äbtissin die Messe in der alten Form abhalten, während ihnen das, was sie in ihrem Herzen dächten, freigestellt sei. Die lutherischen Nonnen sahen sich hierdurch in unerträglicher Weise zum Heucheln gezwungen. Aber erst einige Jahre später sah sich der Landesherr in der Lage, Maßnahmen zu ergreifen, um die Reformation auch auf die Feldklöster auszudehnen. Im Januar 1541 ernannte Christian drei Visitatoren, die notfalls in Zusammenarbeit mit den jeweiligen Amtmännern dafür sorgen sollten, dass die in den Städten und Flecken bereits geltenden Bestimmungen der Ordinanz von 1537 nun auch auf die Feldklöster Anwendung fanden. Gottesdienst und theologischer Unterricht hatten fortan im evangelischen Sinne zu erfolgen, dies galt auch für die unter klösterlichem Patronat stehenden Kirchen. Die Vorsteher der Klöster mussten sich verpflichten, dem Landesherrn Gehorsam zu leisten, und hatten darauf Acht zu geben, dass kein Klostergut verkauft bzw. verpfändet wurde. Im Gegenzug dazu verpflichtete sich der Landesherr, die Klostergüter zu schützen, womit er vor allem den adligen Interessen nach einer gesicherten Versorgung ihrer dort lebenden Kinder entgegenkam. Aus Holstein vermeldeten die zuständigen Visitatoren im Frühjahr 1541 den erfolgreichen Abschluss ihrer Arbeit; dort waren die Konvente überwiegend der landesherrlichen Forderung nachgekommen. Einzig aus dem Nonnenkloster zu Uetersen wird von Widerstand berichtet, wo man darauf verwies, dass das Kloster zur schauenburgischen Grafschaft Pinneberg gehöre, woraufhin Christian höchstpersönlich vor Ort erschien und die Klosterinsassen dazu brachte, sich den neuen Anordnungen zu fügen. Im Verlauf der nächsten Jahre wurden die Männerklöster säkularisiert, übrig blieben nur die vier zu adligen Damenstiften um-

⁵² Vgl. Ortwin Pelc, *Das Kloster Itzehoe. Vom Zisterzienserinnenkonvent zum adligen Damenstift*, in: *Itzehoe. Geschichte einer Stadt in Schleswig-Holstein*. Bd. 1: *Von der Frühgeschichte bis 1814*, hrsg. v.d. Stadt Itzehoe. Itzehoe 1988, S. 43-61, hier bes. S. 56 ff.

gewandelten Jungfrauenklöster Preetz, Uetersen, Itzehoe und St. Johannis bei Schleswig.⁵³

Unterdessen hatte Christian III. den auf dem Rendsburger Landtag 1540 angedrohten Weihnachtstermin für die Oktroyierung einer Kirchenordnung verstreichen lassen, ohne etwas in dieser Richtung unternommen zu haben. Die schwere Erkrankung und das bald zu erwartende Ableben Bischofs Gottschalk von Ahlefeldt, des stärksten Widersachers gegen die fürstliche Kirchenpolitik, boten Christian vielmehr die Möglichkeit, entscheidenden Einfluss auf das Schleswiger Domkapitel zu gewinnen, um diesen Machtfaktor letztendlich auszuschalten. Als der Bischof im Januar 1541 verstarb, teilte Christian III. aus Kopenhagen den Domherren mit, dass sie mit der Wahl eines Nachfolgers warten sollten, bis er in die Herzogtümer zurückgekehrt sei, „dan wir gedenken auch darbey zu sein vnnd vnserer stimme zu sollicher wahl zu gebenn“.⁵⁴ Der König setzte dann bei seiner Ankunft einen Vertrag mit dem Kapitel durch, der die Stellung des Bistums und des Kapitels zum Inhalt hatte. Zwar wurden die alten Rechte des Kapitels bestätigt, jedoch nur insoweit, als sie nicht gegen die spätere Kirchenordinanz verstießen, was faktisch ihre Abschaffung bedeutete. Gleichfalls gewährte Christian dem Kapitel freies Wahlrecht, allerdings kamen zu den Domherren die Superattendenten als gleichberechtigte Wahlmänner hinzu. Die Domherren hatten zudem einen Eid auf die Kirchenordnung abzulegen. Darüber hinaus sicherte Christian sich und seinen Nachfolgern das Beratungs- und Konsensrecht bei der Bischofswahl. Alle diese Bestimmungen sprachen in ihrer Konsequenz künftig für einen evangelischen Bischof im Bistum Schleswig. Das Kirchengut wurde im Vertrag garantiert, wobei die Einkünfte jedoch für bestimmte Zwecke wie z.B. Schulen verwendet werden mussten. Mit diesem Vertrag unterlag das Schleswiger Domkapitel fortan dem Einfluss und der Kontrolle des Landesherrn, womit „die letzte größere, schon vorher geschwächte Bastion des alten Glaubens im Herzogtum gefallen war“.⁵⁵

Im Verlauf der letzten Jahre war es König Christian III. mithin gelungen, die Bestimmungen der dänischen Kirchenordnung von 1537 sukzessive in den Herzogtümern einzuführen. Nach der Bindung des Schleswiger Kapitels an den Landesherrn war nur noch seitens einiger

⁵³ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 460.

⁵⁴ Zit. nach Erich Hoffmann, Der Sieg der Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation (wie Anm. 1), S. 115-183, hier S. 156.

⁵⁵ Hoffmann, Spätmittelalter (wie Anm. 1), S. 461.

altgläubiger Adliger für ihre Patronatskirchen sowie des Lübecker Bischofs leichter Widerstand zu erwarten. In Anbetracht dieser günstigen Lage legte Christian III. dem im März 1542 in Rendsburg zusammenkommenden Landtag erneut eine Kirchenordnung vor, die größtenteils auf der dänischen Ordinanz beruhte, die von Bugenhagen ins Niederdeutsche übersetzt und den Verhältnissen in den Herzogtümern angepasst worden war. Diesmal nahmen die Stände am 9. März 1542 die Ordinanz im Gegensatz zum Landtag 1540 widerspruchlos und „einträchtiglich“ an.⁵⁶

Die „Christlyke Kercken Ordeninge De yn den Fürstendöern Schlewig Holsten etc. schal geholdenn werden“ schrieb die notbischöfliche Gewalt des Landesherrn fest. Der Landesherr habe „aus Gottes Gnade in Zusammenarbeit mit unseren Räten und unserer Landschaft vorgenommen, eine christliche Kirchenordnung gemäß Gottes Wort und Christi Befehl ergehen zu lassen, nicht um etwas Neues zu stiften (davon behüte uns Gott), sondern um öffentlich mit unseren Erbländen das anzunehmen, was uns Gott, unser lieber Herr, durch seine Propheten und Apostel befohlen hat, was auch vordem die heilige Kirche, das ist die Christenheit, aus dem Munde der Apostel und Prediger Christi angenommen und gehalten hat, bevor es unter soviel Irrlehre begraben und unterdrückt worden ist“.⁵⁷ Gemäß dem lutherischen Obrigkeitsverständnis solle die von Gott eingesetzte Obrigkeit als Dienerin „gute christliche Ordnung“ schaffen; die Kirche sei „leiblich auf Erden der Obrigkeit unterstellt“.⁵⁸ In diesem Sinne regelte die Kirchenordnung Gottesdienstform, Kirchenzucht, Unterhalt der Geistlichen, Schulunterricht sowie Armen- und Krankenwesen.

Eingehend wurde auch das Kirchenregiment für das Herzogtum Schleswig festgelegt. Als oberster Visitator fungierte nunmehr der Schleswiger Bischof, der laut dem in die Kirchenordnung eingefügten Vertrag von 1533 mit Konsens des Landesherrn gewählt werden und einen Eid auf diesen leisten sollte. Der Bischof hatte in dieser Funktion einmal jährlich die Kirchen in den Städten des Herzogtums zu besuchen. An dem jeweiligen Ort sollten dann die Geistlichen der Gemeinden zur Berichterstattung über die kirchlichen Zustände erschei-

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ Zit. nach: Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, hrsg. v. Walter Göbell unter Mitarbeit v. Annemarie Hübner u. Hans-Joachim Ramm. Neumünster 1986 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 34), S. 7.

⁵⁸ Zit. nach ebenda, S. 9.

nen. Der Bischof stand zudem dem höchsten geistlichen Gericht, dem vom Domkapitel gebildeten Konsistorium, vor. Die Superintendenten wurden damit stillschweigend ihrer Visitationsaufgabe enthoben. Kurz nach Annahme der Ordinanz wurde mit Tilemann von Hussen (1497–1551) der erste evangelische Bischof im Schleswiger Dom in sein Amt eingeführt. Von Hussen hatte in Wittenberg studiert und später in Kopenhagen als Theologieprofessor gewirkt. Hinsichtlich der kirchenregimentlichen Verhältnisse in Holstein blieb die Kirchenordnung im Vergleich zu den Bestimmungen bezüglich Schlesiens vage. Es waren wohl vor allem politische Gründe, die Christian und seine Berater dazu bewogen, von einer ähnlich entschiedenen Regelung für Holstein abzusehen, war man ja auch schon vorher bei Holstein betreffenden Angelegenheiten mit Blick auf dessen lehnsrechtliche Stellung eher vorsichtig vorgegangen. Denn in Holstein blieb das Lübecker Domkapitel weiterhin dem katholischen Glauben verhaftet – erst 1561 sollte sich unter Bischof Eberhard von Holle (1531–1586) die Reformation durchsetzen.⁵⁹ Auch das inzwischen faktisch einflusslose Hamburger Domkapitel verzichtete keineswegs auf seine Ansprüche und Rechte in Westholstein und Dithmarschen. Christian befürchtete vor dem Hintergrund des weiterhin gespannten politischen Verhältnisses zu Kaiser Karl V. (1500–1558), dass insbesondere der Lübecker Bischof als Reichsfürst bei einer umfassenden Neuorganisation des Kirchenregiments, die seine Rechte gefährden würde, beim Kaiser auf Bruch des Reichsfriedens klagen könnte. In der Kirchenordnung war daher auch nicht von einem Bischof für Holstein, sondern nur von einem Propst für Holstein die Rede, der von den Kirchherren seines Sprengels gewählt und vom Landesherrn bestätigt werden sollte; einmal im Jahr sollte der Propst Visitation halten. Sein Amtsgebiet umfasste den ehemaligen Zuständigkeitsbereich des Hamburger Kapitels. Die Ausnahme bildete Dithmarschen, wo sich in den 1530er Jahren noch vor den Herzogtümern landeskirchliche Strukturen herausgebildet hatten; dort fungierte der Rat der Achtundvierzig als Notbischof, der zur Leitung des Kirchenwesens von vier Superintendenten unterstützt wurde.⁶⁰ In Ostholstein übernahm der Propst vermutlich – die Beschreibung in der Kirchenordnung ist eher unpräzise – das Zuständigkeitsgebiet des Lübecker Bischofs ohne

⁵⁹ Vgl. zur Reformation im Bistum Lübeck Wolf-Dieter Hauschildt, Die Reformation in Hamburg, Lübeck und Eutin, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 3: Reformation (wie Anm. 1), S. 185–226, hier S. 215–218.

⁶⁰ Köppe, Reformation in Dithmarschen (wie Anm. 7), S. 217–275.

dessen reichsfürstlichen Gebiete um Eutin und vor Lübeck. Als erster Propst wurde Johannes Anthonii eingesetzt, der zuvor Pastor in Krempe und Itzehoe sowie Prediger am dortigen Kloster gewesen war. Zwischen dem Schleswiger Bischof bzw. den holsteinischen Präpsten und den örtlichen Gemeindepfarrern fungierten weitere Präpste, die für die Visitation eines fürstlichen Amtes zuständig zeichneten und die Funktion der früheren Superintendenten und Visitatoren übernahmen.

Schluss

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung bildete, wie bereits einleitend erwähnt, den formal-rechtlichen Abschluss der Reformation und legte den Grundstein für die evangelische schleswig-holsteinische Landeskirche. Auch als im Jahre 1544 in Konsequenz der Huldigung von 1533 die Herzogtümer unter Christian III. und seinen Brüdern aufgeteilt wurden und in der Folge die Landesherrn in ihren jeweiligen Anteilen eigene kirchenregimentliche Strukturen ausbildeten, blieb die Ordinanz von 1542 doch das gemeinsame Fundament des Kirchenwesens.⁶¹

Insgesamt gesehen verlief die Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein in eher ruhigen Bahnen. Vergleichbar mit der Entwicklung in anderen Territorien waren es auch hier die Städte, die zuerst für die reformatorische Bewegung gewonnen werden konnten. Es war schließlich der Landesherr, König und Herzog Christian III., der als überzeugter Lutheraner und unter Anknüpfung an die geschickt abwartende Politik seines Vaters Friedrich I. die Reformation in beiden Territorien durchsetzte. Die Ergebnisse dieses Prozesses ließen die Landesherrschaft am Ende gestärkt aus der Reformation hervorgehen. War der Herzog zuvor bereits höchste weltliche Obrigkeit, stand er nun als Notbischof gleichfalls an der Spitze der kirchlichen Organisation. Der landesherrlichen Hoheit unterlagen fortan Kirchen-, Schul- und Armenwesen, was den entsprechenden Aufbau eines Verwaltungsapparates erforderlich machte und dem Fürsten

⁶¹ Hoffmann, *Sieg der Reformation* (wie Anm. 54), S. 172. Zur Entwicklung des Kirchenregiments nach der Landesteilung vgl. die Artikel von Jendris Alwest und Erich Hoffmann in: *Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*. Bd. 4: *Orthodoxie und Pietismus*. Neumünster 1984 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe 29), S. 11-38 bzw. S. 73-133.

überdies eine größere Kontrolle über die Untertanen ermöglichte. Die gesteigerte fürstliche Machtposition wurde durch die Säkularisierungen der Kirchen- und Klostergüter außerdem materiell untermauert: Denn von den Bauern, die zu Beginn der Reformation der geistlichen Hoheit unterstanden, gerieten im Verlauf des 16. Jahrhunderts drei Fünftel unter weltliche Herrschaft und von diesen entfiel wiederum der größte Teil, nämlich vier Fünftel, auf den Landesherrn.⁶² Die materielle Basis des Herzogs sowie sein Herrschaftsbereich hatten sich somit in wenigen Jahrzehnten bedeutend erweitert. Das politische Gewicht verschob sich im Zuge der Reformation eindeutig zugunsten des Landesherrn.

⁶² Wolfgang Prange, *Landesherrschaft, Adel und Kirche in Schleswig-Holstein 1523. Die Zahl der Bauern am Ende des Mittelalters und nach der Reformation*, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 109 (1983), S. 51-90; vgl. auch neuerdings die kartografischen Darstellungen in: *Historischer Atlas Schleswig-Holstein. Vom Mittelalter bis 1867*, hrsg. i.A. der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte, hrsg. v. Jürgen H. Ibs, Eckart Dege u. Henning Unverhau. Neumünster 2004, S. 148-151.

Die Reformation in Preußen – Einheit und Vielfalt reformatorischer Bewegungen

von Sven Tode

Vide mirabilia!

Ad Prussiam pleno cursu plenisque velis currit Evangelium!¹

Martin Luther, April 1525

I. Einleitung

„Das evangelische Herzogtum Preußen gab allen jenen 147 Gebieten im Ostseeraum Rückhalt, in denen bereits früher von Wittenberg aus die lutherische Lehre verkündigt worden war.“² Mit dieser lapidaren Feststellung könnten wir eigentlich den Beitrag zu Preußens Bedeutung für die Ostseeanrainer beenden – wollen ihn aber doch stattdessen eröffnen. Denn die Bedeutung Preußens für die Entwicklung der evangelischen Kirche kann kaum hoch genug eingeschätzt werden – neuere Forschungen sind hingegen rar – hier – und nicht nur hier stehen Bedeutung und Forschungslandschaft in signifikantem Widerspruch zueinander.³ Es gilt mithin dieses Desiderat zu skizzieren und schließlich einige exemplarische Entwicklungen aufzuzeigen. Auffällig ist zunächst, dass die Reformationsgeschichte Preußens häufig auf die Ereignisse im herzoglichen Teil beschränkt wird, das königliche Preußen hingegen weder genannt noch in die Überlegungen mit einbezogen wird.⁴ Im Folgenden sollen die reformatorischen Bewegun-

¹ „Siehet das Wunder! In voller Fahrt und mit prallen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen“. Martin Luther an den Bischof von Samland Georg von Polentz April 1525, in: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, in 3 Bänden hrsg. v. Paul Tschackert. Bd. 1: Einleitung, Leipzig 1890 (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven. 43); Bd. 2: Urkunden, erster Theil, 1523 bis 1541, Leipzig 1890 (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven. 44); Bd. 3: Urkunden, zweiter Theil, 1542 bis 1549, Leipzig 1890 (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven. 45), hier Bd. 1, S. 108.

² Albrecht von Brandenburg-Ansbach und die Kultur seiner Zeit. Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn 16. Juni bis 25. August 1968. Bonn 1968, S. 112.

³ Heinz Neumeyer, Bibliographie zur Kirchengeschichte in Danzig und Westpreußen. Leer 1967.

⁴ So heißt es beispielsweise bei Rudolf von Thadden, Luther in Preußen, in: Archiv für Reformationsgeschichte 79 (1988), S. 5-26, hier S. 6: „Luther in dem Lande, das in der Zeit des Reformators Preußen hieß, also nicht Kurbrandenburg, sondern das Herzogtum Preußen, der Kern des späteren Ostpreußen, das Land um Königsberg.“ Im Folgenden widmet sich von Thadden ausschließlich diesem „Ostpreußen“.

gen⁵ in Preußen ihrem Verlauf, ihrer Programmatik und ihrer Wirkung nach dargestellt werden. Dabei wird auf die Unterschiede in der Entwicklung der seit 1454/1466 verschiedenen Landesteile einzugehen sein: auf die unter polnische Lehnshoheit gekommenen Gebiete des königlichen Anteils Preußens und jene, die zunächst dem Deutschen Orden verblieben und ab 1525 als herzogliches Preußen bezeichnet werden.⁶ Diese Unterscheidung ist nicht nur aus verfassungsgeschichtlichen Gründen von Bedeutung, sondern auch für den Verlauf der reformatorischen Bewegungen⁷ und deren identitätsstiftender Raumwahrnehmung.⁸

⁵ Hier folge ich den Konzepten von Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. München 1982; Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit. München 1993 (Enzyklopädie deutscher Geschichte. 20), die die Reformation nicht auf ein Ereignis und eine Person verkürzt verstanden wissen wollen, sondern vielmehr von einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung sprechen.

⁶ Das im Zweiten Thorner Friedensschluss von 1466 dem preußischen Zweig des Ordens verbliebene Territorium, das in dieser Form 300 Jahre lang so weiter bestand, umfasste das nördliche Preußen von Memel über die Landschaften ostwärts Insterburg, Lyck, Masuren, Oberland, Barten und Natangen sowie die Bistümer Samland und Pomesanien. Das Ermland ragte nun wie eine Faust in das Ordensterritorium hinein, eine Tatsache, die insbesondere durch die unterschiedlichen konfessionellen Ausrichtungen des Herzogtums Preußen (protestantisch) und des Fürstbistums Ermland (katholisch) zu besonderer Bedeutung gelangte.

⁷ Keine nähere Berücksichtigung kann hier die von Janusz Mańtek vertretene These des preußischen National- und Sonderbewusstseins finden. Vgl. dazu ausführlich Janusz Mańtek, Zwei Teile Preußens – eine neuere Sicht, in: Das Preußenland als Forschungsaufgabe. Eine europäische Region in ihren geschichtlichen Bezügen. Festschrift für Udo Arnold zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Bernhart Jähnig u. Georg Michels. Lüneburg 2000 (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreussische Landesforschung. 20), S. 125-131; Janusz Mańtek, Prussiano polacco o tedesco? Identità e minoranze in Prussia e Polonia del Nord (XVI-XX secolo), *Passato e presente a XIV*. Firenze 1996, n. 39, S. 31-46; ders., Preußische Polen oder preußische Deutsche? Regionale und nationale Identität sowie ethnische und konfessionelle Minderheiten (16.-20. Jahrhundert), in: *Kulturtransfer Polen – Deutschland. Wechselbeziehungen in Sprache, Kultur und Gesellschaft*, hrsg. v. Karol Sauerland. Bonn 1999 (Historische Forschungen), S. 75-79; ders., Prusy Królewskie a państwo prusko-brandenburskie w latach 1525–1772 (Preußen königlichen Anteils und der preußisch-brandenburgische Staat in den Jahren 1525–1772), in: *Rocznik Gdański* 44 (1984), S. 71-85; ders., Dwie części Prus. Studia z dziejów Prus Książęcych i prus Królewskich w XVI i XVII wieku (Zwei Teile Preußens. Studie zur Geschichte des Herzoglichen und Königlichen Preußen im 16. und 17. Jahrhundert). Olsztyn 1987; ders., Die Entstehung und Entwicklung eines Sonderbewusstseins in Preußen während des 15. und 16. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 31 (1982), S. 48-58. Vgl. dazu auch Karin Friedrich, *The other Prussia. Royal Prussia, Poland and liberty, 1569–1772*. Cambridge (u.a.) 2000 sowie die Rezension Sven Tode, in: *Beiträge zur Geschichte Westpreußens* 18 (2002), S. 218 ff.

⁸ Der Typologie Schillings folgend, wäre dabei das herzogliche Preußen der lutherisch-protestantisch konfessionellen Identität zuzuordnen, die bedeutendsten Städte königlich Preußens, Danzig, Elbing und Thorn, in der Frühphase der

Das Herzogtum Preußen war das erste geschlossene evangelische Territorium des Heiligen Römischen Reiches überhaupt, es unterschied sich im Verlauf der reformatorischen Bewegungen deutlich von anderen Entwicklungen, und doch war es in vielerlei Hinsicht beispielgebend, was die Ausbildung eines evangelischen Bekenntnisses und seine Wirkungen – nicht nur im Bereich der Ostseestaaten – auf andere evangelische Genossenschaftsverbände angeht. Wirkungen dieser besonderen Stellung ist auch in den nachfolgenden Ausführungen Rechnung zu tragen. Ohne den königlichen Anteil Preußens gänzlich vernachlässigen zu wollen, wird das Schwergewicht der Darstellung auf dem herzoglichen Preußen liegen. Der Vergleich beider Teile Preußens in Form und Verlauf der reformatorischen Bewegungen wird zugleich die Vielschichtigkeit reformatorischer Bewegungen verdeutlichen, sowohl in Bezug auf die Träger als auch auf den Verlauf und ihre politisch-strukturellen Bedingungen.

Luthers Hoffnung, dass aus Preußen die Reformation über die Ostsee mit vollen Segeln ins Reich käme, hat sich in seinem Anspruch nicht erfüllt, und dennoch hat Preußen, an der Peripherie damaliger Reichswirklichkeit gelegen, beispielhaft für die Entschlossenheit gewirkt, ein evangelisches Territorium unabhängig von Papst und Kaiser zu etablieren, ein Territorium, in dem die evangelische Religion flächendeckend in verschiedenen Sprachen gepredigt wurde, in dem Glaubensflüchtlinge Zuflucht fanden, in dem um die Gestaltung eines protestantischen Glaubensbekenntnisses gerungen wurde, in dem auch Schwärmer – ganz zum Unwillen Luthers – Gehör und Aufnahme fanden.

„Das evangelische Herzogtum Preußen gab allen jenen Gebieten im Ostseeraum Rückhalt, in denen bereits früher von Wittenberg aus die lutherische Lehre verkündigt worden war.“⁹ Dabei waren die Beziehungen zu Dänemark durch Herzogin Dorothea besonders

Reformation bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zumindest ebenfalls, während die ländlichen Gebiete eher einer gemischt konfessionellen Identitätsbildung entsprachen. Eine Besonderheit in dieser Entwicklung stellte das Fürstbistum Ermland dar, das der tridentinisch-katholischen Identität treu blieb. Zur Typologie vgl. Heinz Schilling, Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa, in: Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und der Neuzeit, hrsg. v. Antoni Czacharowski, Toruń 1994, S. 103-123. Zur Bedeutung des Raumes als historische Bezugsgröße vgl. Sven Tode, Räumliche Identität als prägendes Moment Danziger Seelsorger in der Frühen Neuzeit, in: Kirche und Regionalbewusstsein in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Irene Dingel u. Günter Wartenberg (im Druck).

⁹ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 112.

eng.¹⁰ Noch als Hochmeister hatte Albrecht (1490–1568) Christian II. (1481–1559) unterstützt und nach dessen Sturz durch die Heirat mit der Tochter Friedrichs I. (1471–1533) die wichtigen Beziehungen zum dänischen Hof intensiviert.¹¹ Der Einfluss Preußens auf die Reformation Schwedens war bereits Gegenstand historischer Analyse.¹² Dabei sind die bemerkenswerten Gemeinsamkeiten der Kirchenordnungen beider Länder ebenso hervorzuheben wie der rege Gesandtschafts- und Schriftenaustausch reformatorischer Werke aus den Königsberger Druckereien.¹³ Die Begeisterung Herzogs Albrechts über die Bekehrung des schwedischen Königs zum Luthertum im September 1526 hat nicht nur das Verhältnis zwischen beiden Staaten erheblich verbessert,¹⁴ sondern auch die preußische Unterstützung der reformatorischen Bewegung nachweislich befördert.¹⁵ In diesem Zusammenhang ist die Gleichzeitigkeit der Reformation in den Ostseeanrainerstaaten hervorzuheben,¹⁶ wobei die von Königsberger Druckereien ausgehenden Druckschriften – auch in den Sprachen der

¹⁰ Der Ehevertrag war am 12. Februar 1526 unter Vermittlung Erhard von Queiß' in Flensburg geschlossen. Iselin Gundermann, *Herzogin Dorothea von Preußen 1504–1547*. Köln/Bonn 1965. Es kam schließlich zu einem formalen preußisch-dänischen Bündnis. Vgl. Laurs Rasmus Laursen, *Danmark-Norges Traktater 1523–1750: med destil hørende Aktstykker*. Bd. 1: 1523–1560, København 1907 (nach Walther Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*. Bd. 1, Göttingen 1968, S. 495).

¹¹ Christian III. (1503–1547) war sein Schwager. Die Verbindungen bestanden über die Frau Albrechts, Dorothea (1504–1547), Tochter Friedrichs I., die Albrecht 1526 geheiratet hatte.

¹² Gottfrid Carlson, *Preußischer Einfluß auf die Reformation in Schweden*, in: *Beiträge zur deutschen und nordischen Geschichte*, Festschrift für Otto Scheel, hrsg. v. Harald Thurau. Schleswig 1952, S. 36–48; Ernst Ekman, *Albrecht of Prussia and the Northern Powers 1516–1536*. Diss., University of California, Los Angeles 1954 (Ms.); Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 102 f. Zu Skandinavien ist jüngst ein Sammelband im *Corpus Catholicorum* erschienen: Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung; nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600, hrsg. v. Matthias Asche u. Anton Schindling. Münster 2003 (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 62).

¹³ Paul Schwenke, *Zur altpreußischen Buchdruckergeschichte*, in: *Beiträge zur Theorie und Praxis des Buch- und Bibliothekswesens*. Bd. 2, Leipzig 1895 (*Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten*. 8), besonders S. 64–83.

¹⁴ Mit Schweden hatte Albrecht am 4. August 1526 ein Bündnis geschlossen und am 14. Mai 1542 eine Versicherung gegenseitiger guter Nachbarschaft vereinbart, die 1561 erneuert wurde. Albrecht von Preußen: *Seine Bedeutung für Reformation und Gegenwart*, hrsg. v. Walther Hubatsch. Leer 1967, S. 259.

¹⁵ Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 102.

¹⁶ Luther und die Reformation im Herzogtum Preußen. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preussischer Kulturbesitz zum Lutherjahr 1883. *Ausstellungskatalog*, Berlin 1983, S. 11.

östlichen Nachbarländer¹⁷ – ein Kommunikationsnetz reformatorischer Bekenntnisschriften nachzeichnen ließen. „So ist von Königsberg aus nicht nur auf dem Landweg, sondern auch über die See die evangelische Auffassung weitverbreitet worden.“¹⁸ Albrecht wurde als der „gute Geist der Reformation Ost-Europas überhaupt [charakterisiert]; was an evangelischem Christentum sich regte zwischen Marienwerder und Krakau, zwischen Posen und Riga, es hatte am Fürstenhofe zu Königsberg seinen moralischen Halt.“¹⁹

Enge Beziehungen unterhielt Albrecht u.a. zu Achatius von Zehmen,²⁰ dem Wojewoden von Marienburg, und Nikolaus Radziwiłł (1515–1565), dem Wojewoden von Wilna, nicht zuletzt wegen der Verleihung der Religionsprivilegien an Danzig, Elbing und Thorn. Obschon die Pläne Albrechts, Radziwiłłs und des Reformators Peter Paul Vergerio,²¹ in Polen die Augsburger Konfession einzuführen,

¹⁷ Schwenke, Buchdruckergeschichte (wie Anm. 13), besonders S. 64–83. Zur Ausstrahlung in die Länder Ostmitteleuropas: Udo Arnold, Luther und die Reformation im Preußenland, in: Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa, hrsg. v. Ulrich Hutter. Sigmaringen 1991 (Beiheft zur Schlesischen Kirchengeschichte. 6), S. 27–45, hier S. 37; Luther und die Reformation (wie Anm. 16), S. 11.

¹⁸ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 103.

¹⁹ Paul Tschackert, Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit. Halle 1894 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 45), S. 5.

²⁰ Achatius von Zehmen (1485–1565), den Albrecht als polnischen Gesandten 1523 in Nürnberg kennen lernte, wurde zu einem der engsten Vertrauten des Herzogs. Er wirkte 1542 bei der Abfassung der Regimentsnoteln mit, die das Indignat festschrieben, war, obschon in Diensten der polnischen Krone, so 1531 als Kastellan von Danzig und ab 1546 als Wojewode von Marienburg, Gesandter Albrechts in Brandenburg und Mitverfasser von dessen Testament. In der Biografie von Bruno Schumacher finden wir erneut die Gleichsetzung von Deutschtum und Protestantismus. „So war Zehmen ein starker Damm gegen die Polonisierung und damit auch ein Hort der Reformation.“ Bruno Schumacher, Achatius von Zehmen, in: Altpreußische Biographie. Bd. 2, Lfg. 7, Marburg 1967, S. 835 f. Zehmen wird als Haupt der „evangelischen Partei“ (ebenda, S. 836) bezeichnet, der nicht nur die Religionsprivilegien 1557/58 für die westpreußischen Städte durchgesetzt, sondern auch die Synode von Reisenburg im Februar 1556 initiiert habe, um die Konflikte im Osianderstreit beizulegen. Vgl. auch Richard Fischer, Achatius von Zehmen, Woywode von Marienburg, in: Zeitschrift des westpreußischen Geschichtsvereins 36 (1897), S. 1–167.

²¹ Pietro Paolo Vergerio (1498–4.10.1565) stand zunächst in venezianischen Diensten, nachdem er Rechtswissenschaften in Padua studiert hatte. 1530 in päpstliche Dienste getreten, machte er schnell Karriere: 1532 Nuntius in Venedig, 1533 Nuntius in Wien und 1536 bereits Bischof, zunächst von Modrusch in Kroatien, dann seiner Heimatstadt Capodistria. Er war Teilnehmer des Wormser Religionsgesprächs und beschäftigte sich seitdem intensiver mit der evangelischen Lehre, was schließlich 1544 zur Anklage vor der Inquisition führte. Der Prozess konnte bis 1549 verschleppt werden, bevor weiteres „belastendes“ Material Vergerio zur Flucht in die Drei Bünde zwang. Im Oktober 1553 trat er in württem-

1558 scheiterten, so ist das Engagement Albrechts in Polen doch bemerkenswert. Albrechts Einfluss auf die reformatorischen Bewegungen in Polen belegen seinen Briefwechsel, nicht nur mit Jan Łaski,²² sondern mit diversen Magnaten und Reformatoren.²³ Die im

- bergische Dienste und war als Rat Herzog Christophs mit der Reformation in Polen und Slowenien betraut. Trotz einiger Reisen in die Missionsgebiete, die ihn auch in Kontakt mit Herzog Albrecht brachten, war seinen Vorhaben kein Erfolg beschieden. Wissenschaftliche Bedeutung erlangte er vor allem durch die zahlreichen Übersetzungen reformatorischer Schriften ins Italienische. Vgl. Johannes Sembrzycki, *Die Reise des Vergerio nach Polen 1556–1557*, sein Freundeskreis und seine Königsberger Flugschriften aus dieser Zeit, in: *Altpreußische Monatsschrift* 27 (1890), S. 513–584; Theodor Wotschke, *Geschichte der Reformation in Polen*. Leipzig 1911; ders., *Vergerios zweite Reise nach Preussen und Lithauen*, in: *Altpreußische Monatsschrift* 48 (1911), S. 211–317; Lorenz Hein, P.P. Vergerio und sein Auftreten in Preussen und Polen-Lithauen, in: *Kyrios N.F.* 5 (1965), S. 146–174; ders., *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*. Leiden 1974.
- 22 Johannes a Lasco (1499–1560), Neffe des Erzbischofs von Polen und Bischofs von Gnesen. Vgl. Oskar Bartel, *Jan Łaski*. Teil 1 (1499–1556), Warszawa 1955; Henning P. Jürgens, *Johannes a Lasco 1499–1560: ein Europäer des Reformationszeitalters*. Wuppertal 1999 (Veröffentlichungen der Johannes-a-Lasco-Bibliothek, Große Kirche Emden. 2); Halina Kowalka, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce (1556–1560)* (Die reformatorische Tätigkeit von Jan Łaski in Polen [1556–1560]). Wrocław 1969; Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek, hrsg. v. Christoph Strohm. Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation N.R. 14); Theodor Wotschke, *Herzog Albrechts von Preußen Briefe an Johann Łaski*, in: *Altpreußische Monatsschrift* 45 (1908), S. 336–352 u. 453–475; ders., *Herzog Albrecht und Graf Raphael von Lissa*, in: *Altpreußische Monatsschrift* 46 (1909), S. 480–489.
- 23 Wotschke, *Herzog Albrechts Briefe* (wie Anm. 22), S. 336–352 u. 342–475; ders., *Herzog Albrecht* (wie Anm. 22), S. 480–489; Janusz Mattek, *Das Herzogtum Preußen und die Reformation in Polen*, in: *Probleme der Reformation in Deutschland und in Polen*. Rostock 1983 (Studien zur Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen. 8), S. 24–40; ders., *Reformation in Poland and Prussia in the Sixteenth Century: Similarities and Differences*, in: *The Reformation in Eastern and Central Europe*, hrsg. v. Karin Maag. Aldershot 1997 (St. Andrews Studies in Reformation History), S. 182–191; ders., *Reformacja w Prusach Książęcych* (Die Reformation im Herzogtum Preußen), in: *Warmia i Mazury. Zarys dziejów* 2 (1985), S. 199–206; ders., *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525–1548*. Studium z dziejów polskiej polityki księcia A. Hohenzollerna (Das Herzogtum Preußen und Preußen königlichen Anteils in den Jahren 1525–1548. Studie zur Geschichte der Polenpolitik von Herzog A. Hohenzollern). Warszawa 1976 (Rozprawy i materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. 53); ders., *Prusy Królewskie a państwo prusko-brandenburskie w latach 1525–1772* (Preußen königlichen Anteils und der preußisch-brandenburgische Staat in den Jahren 1525–1772), in: *Rocznik Gdański* 44 (1984), S. 71–85; ders., *Die Rezeption der Wittenberger Reformation: Die Entstehung der protestantischen Partei und die Veränderung des politischen Systems in Polen zwischen 1550 und 1570*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000), S. 377–384. Albrecht unterhielt Briefwechsel mit diversen intellektuellen Kreisen in Polen, so beispielsweise mit Hieronymus Łaski (1542); vgl. *Albrecht von Preußen* (wie Anm. 14), S. 165.

April 1558 mit Jan Łaski in Königsberg geführten Gespräche, eine einheitliche Reformationsbewegung in Preußen und Polen zu etablieren, scheiterten schließlich an den unterschiedlichen protestantischen Positionen. Łaski präferierte die calvinistische Auslegung.²⁴

Die ins Polnische übersetzte preußische Kirchenordnung wurde durch die Verbreitung mit Hilfe der Königsberger Druckereien zu einem Exportschlager.²⁵ Zudem gilt es die engen Beziehungen zu Friedrich von Liegnitz (1480–1547) beim Ausbau reformatorischer Bekenntnisse herauszustreichen.²⁶ Das gilt auch für die Toleranzpolitik Albrechts, die in Europa bekannt war.

II. Forschungsstand/Desiderata

Preußen war im Reich weitgehende *terra incognita*. Allein die entgegen der Wirklichkeit gewählte Bezeichnung Preußen, ein Versuch, die Provinz als Teil des Reiches zu begreifen, die phantasievolle Darstellung Preußens in der Schedelschen Weltchronik, das offensichtliche Desinteresse, auf welches Herzog Albrecht während seiner Reisen ins Reich stieß, um Unterstützung für seine Auseinandersetzung mit dem polnischen König bittend, all das zeigt, dass Preußen eine *terra incognita* für Reich und Kaiser blieb, und daran hat sich bis heute wenig geändert. Wissenschaftliche Darstellungen jüngerer Datums zur Geschichte Preußens, insbesondere zur Geschichte der reformatorischen Bewegungen, existieren nicht,²⁷ von Untersuchungen für

²⁴ Mattek, Herzogtum Preußen und Reformation in Polen (wie Anm. 23), S. 32 f.

²⁵ „An Übersetzungen liegen nur polnische Fassungen der Kirchenordnungen von 1544 und 1558 (1560) vor; sie waren Exportartikel zu der Zeit, da in Polen gewisse Aussicht bestand, in größerem Maße zu evangelischen Gemeindebildungen zu gelangen.“ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 39 u. 43. Abdruck in: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. v. Emil Sehling, Bd. 4: Das Herzogtum Preussen. Polen. Die ehemals polnischen Landesteile des Königreichs Preussen. Das Herzogtum Pommern. Leipzig 1911, S. 61-72; Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 162.

²⁶ Albert Clos, Persönliche und literarische Beziehungen zwischen der preußischen und der Liegnitzer Reformation, Eine Untersuchung zum Eindringen der Schwenckfeldischen Lehre in Preußen, in: Jahrbuch für Ostpreußische Kirchengeschichte 6 (1940), S. 23-63; Christel Krämer, Beziehungen zwischen Albrecht von Brandenburg-Ansbach und Friedrich II. von Liegnitz. Ein Fürstenbriefwechsel 1514–1547. Darstellung und Quellen. Köln/Berlin 1977 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz. 8); Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 165.

²⁷ Die Darstellung von Walther Hubatsch (Geschichte [wie Anm. 10]) erschien als letzte.

einzelne Räume innerhalb Preußens ganz zu schweigen.²⁸ Als Tschackerts dreibändiges Urkundenbuch zur preußischen Reformationsgeschichte erschien²⁹ und damit eine hervorragende Grundlage für die Erforschung der reformatorischen Bewegungen in Preußen gelegt wurde, schrieb Karl Benrath in seiner Rezension: „Zu verwundern ist allerdings, dass die Geschichte der Reformation in Preußen (...) in neuerer Zeit so vollständig brach gelegen hat.“³⁰ Daran hat sich bis heute – über 100 Jahre später – wenig geändert, wie Kosman zu Recht feststellt: „Bisher verfügen wir über keine wissenschaftliche,

²⁸ Dies gilt sowohl für das Ermland, die Bistümer Samland und Pomesanien als auch für Preußen als Ganzes. Einzig zu den Städten Danzig, Elbing und Thorn liegen von deutscher wie polnischer Seite Einzelstudien vor. Vgl. Marian Biskup, Stadt und Reformation am Beispiel von zwei königlich-preußischen Städten (Elbing und Thorn), in: *Hanseatische Studien* 8 (1989), S. 203-216; Horst Gerlach, Die Elbinger Höhe. Teil III: Die kirchlichen Verhältnisse, in: *Westpreußen-Jahrbuch* 53 (2003), S. 99-119; Friedrich, *The other Prussia* (wie Anm. 7); Marcell Kosman, Reformacja i kontrreformacja w Prusach Królewskich w świetle dotychczasowych badań (Reformation und Gegenreformation in Preußen Königlichen Anteils im Lichte der bisherigen Forschung), in: *Roczniki Historyczne* 39 (1973), S. 1-40; Janusz Małek, Die preußischen Stände, unter besonderer Berücksichtigung der Städte Danzig, Thorn und Elbing und das Problem der religiösen Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert, in: „kopet uns werk by tyden“. Beiträge zur hansischen und preußischen Geschichte. Walter Stark zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Nils Jörn, Detlef Kattinger u. Horst Wernicke. Schwerin 1999, S. 241-244; Michael G. Müller, Elbing und die zweite Reformation, in: *Elbing 1237-1987. Beiträge zum Elbing Kolloquium im November 1987 in Berlin*, hrsg. v. Bernhart Jähmig u. Hans-Jürgen Schuch. Münster 1991 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreußens. 25), S. 109-128; Michael G. Müller, Zur Frage der zweiten Reformation in Danzig, Elbing und Thorn, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „zweiten Reformation“*, hrsg. v. Heinz Schilling. Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte. 195), S. 251-265; Michael G. Müller, Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen, Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660). Berlin 1997 (Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin); Stanisław Salmonowicz, Die protestantischen akademischen Gymnasien in Thorn, Elbing und Danzig und ihre Bedeutung für die regionale Identität im königlichen Preußen (16.-18. Jahrhundert), in: *Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte* 6 (1997), S. 515-539; Gottfried Schramm, Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation, in: *Historia integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Hans Fenske. Berlin 1977, S. 125-154; *Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520-1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich (Rivalisierung der Katholiken mit den Lutheranern um die St. Nikolauskirche in Elbing 1520-1621. Quellen zur Geschichte der Reformation in Preußen königlichen Anteils)*, hrsg. v. Alojzy Szorc. Olsztyn 2002 (Universitas Warmiensis-Masuriensis Facultas Theologiae Series Historiae Ecclesiasticae. 1); ders., Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu (Stanisław Hozjusz und die Reformation in Elbing), in: *Studia Warmińskie* 7 (1970), S. 35-88.

²⁹ Urkundenbuch (wie Anm. 1).

³⁰ Karl Benrath, Rezension zu Tschackerts Preußisches Urkundenbuch, in: *Alt-preußische Monatschrift* 28 (1891/92), S. 141-149.

nicht einmal populärwissenschaftliche Arbeit über konfessionelle Beziehungen im königlichen Preußen im 16.–18. Jahrhundert.“³¹ Was für Westpreußen gilt, kann auf die Erforschung der reformatorischen Bewegungen für Preußen als Ganzes übertragen werden. „Die lutherische bzw. reformierte Konfessionalisierung auf der einen und die katholische Konfessionalisierung auf der anderen Seite bieten im königlichen Preußen ein äußerst buntes Bild. Die genauere Erforschung der gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen in diesem Grenzgebiet zweier Kulturen, für das die Stadt Thorn typisch ist,³² blieb ein Desiderat.“³³ Dass in aktuellen Gesamtdarstellungen zur deutschen Reformation³⁴ oder zur Reformation in Europa³⁵ Preußen als Region oder gar als erstes evangelisches Territorium praktisch keine Erwähnung findet, ist nur Spiegel dieses Forschungsdesiderats.

Die frühe Gleichsetzung von Protestanten mit deutscher, lutherischer Kultur in der deutschen, vornehmlich borussischen Geschichtsschreibung und der ähnlich verkürzten Wahrnehmung des Katholizismus als polnische Identität, wie er noch bis in die 1980er Jahre vorkam, haben den Blick auf die tatsächlichen Entwicklungen verstellt.³⁶ Hinzu kommt die bereits im 17. Jahrhundert einsetzende Zensur, die insbesondere die calvinistische Überlieferung eliminierte.³⁷

³¹ Kosman, *Reformacja* (wie Anm. 28), S. 39: „Dotąd nie posiadamy ani naukowej, ani nawet popularnej pracy o stosunkach wyznaniowych w Prusach Królewskich 16.-18. w. (...)“

³² Heinz Schilling, Vorwort zu: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „zweiten Reformation“*, hrsg. v. dems. Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 195), S. 9; Stanisław Salmonowicz, *Religiöses Leben in Toruń im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Probleme der Reformation* (wie Anm. 23), S. 41-55.

³³ Hans-Jürgen Karp, Anneliese Triller, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, in: *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens*, hrsg. v. Ernst Opgenoorth. Teil II/1: *Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655*. Lüneburg 1994 (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung. 10), S. 145-154, hier S. 149.

³⁴ Luise Schorn-Schütte, *Die Reformation: Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung*. München 1996.

³⁵ Ulinka Rublack, *Die Reformation in Europa*. Frankfurt a.M. 2003. Wobei die Bezeichnung „Reformation in Europa“ kaum dem aktuellen Forschungsstand, der durch die Verwendung des Terminus „reformatorische Bewegungen“ ausgedrückt werden soll, in ihren Vielschichtigkeiten Rechnung trägt.

³⁶ Vgl. den instruktiven Aufsatz von Michael G. Müller, *Late Reformation and Protestant Confessionalization in the Major Towns of Royal Prussia*, in: *Reformation in Eastern* (wie Anm. 23), S. 192-210, hier S. 194 f.

³⁷ Bestes Beispiel ist die vom Calvinisten Reinhold Curicke verfasste „Der Stadt Danzig historische Beschreibung worinnen von dero Ursprung, Situation, Regierungs-Art, geführten Kriegen, Religions- und Kirchen-Wesen ausführlich gehandelt wird / Verfasset u. zusammengetragen durch Reinhold Curicken im Jahr

Aber auch das schwierige deutsch-polnische Verhältnis hat historische Erkenntnis zuweilen behindert, wurde doch allzu häufig von einer nationalen Schablone aus Geschichtsforschung betrieben.³⁸ So ist die Einschätzung von Neumeyer eher einem politischen Gegenwartsimpuls denn historischer Analyse entsprungen und muss als völlig überholt gelten.³⁹

Das so zu konstatierende Forschungsdesiderat ist umso erstaunlicher, als mit Preußen das erste lutherische Herzogtum entstand, hier die erste lutherische Landeskirche etabliert wurde. Martin Luther selbst hatte dafür den Anstoß mit seiner 1523 publizierte Schrift „An die herrn Deutsch Ordens, das sie falsche keuscheyt meyden und zur rechten ehelichen keuschheyt greyffen Ermanung“⁴⁰ gegeben. Nachdem Albrecht vergeblich beim Kaiser und den deutschen Ständen Unterstützung gesucht hatte, um den deutschen Ordensstaat in ein weltliches Lehen umzuwandeln, war es der polnische König Sigismund I. (1467–1548), der zum Geburtshelfer der ersten evangelischen Landeskirche wurde.⁴¹ Im Reich wurde hingegen 1532 die Reichsacht

1645. Anitzo aber mit sonderbahrem Fleiss, nebst vielen dazu gehörigen Kupferstücken in öffentlichen Druck aufgegeben von Georg Reinhold Curicken, 1686. u. continuiret biss auff die gegenwärtige Zeit, Amsterdam, Dantzig 1687“, die erst nach seinem Tod publiziert werden konnte und aus der Teile, die den konfessionellen Konflikt zwischen Calvinisten und Lutheranern in der Stadt thematisierten, gestrichen werden mussten. Lediglich in der Amsterdamer Ausgabe finden sich diese Teile, im Reprint von 1979, der Hamburger Ausgabe, sucht man diese Abschnitte hingegen vergebens.

³⁸ Kosman, *Reformacja* (wie Anm. 28), S. 4.

³⁹ „Überblickt man die Ausbreitung der Reformation in Westpreußen von ihren Anfängen bis zu ihrem Höchststand – also etwa die Zeit von 1520 bis 1590 –, so ist zu erkennen, dass sie ihre Hauptkraft aus der engen geistigen Verbindung mit Deutschland zog. (...) Da die kirchliche Entwicklung in Deutschland zur Reformation drängte (...) folgte die deutsche Bevölkerung Westpreußens (sic!) dieser Entwicklung. Sie war der Träger der reformatorischen Gedanken im Lande. Zwar hatte sich Luther an alle Menschen und Völker gewendet, aber die Art seiner Botschaft war doch ein besonderer Ausdruck deutscher Gemütsstärke und Innerlichkeit; die Luther quälende Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott bewegte die Deutschen mehr als etwa die romanischen und slawischen Völker. Daher wurde auch in Westpreußen Luthers Lehre überall dort leichter angenommen, wo Deutsche lebten.“ Heinz Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*. Bd. 1, Leer 1971, S. 95.

⁴⁰ „An die Herren deutschen Ordens das sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen. Ermahnung Martinus Luther 1523“ WA 12, S. 232 f. Hier zitiert nach: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Karin Bornkamp u. Gerhard Ebeling, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1982, S. 216.

⁴¹ Die Bekehrung Albrechts durch Sigismund sei auch erfolgt, damit sich die protestantischen Städte königlichen Preußens nicht dem Herzog freiwillig unterstellten. Diese Vermutung Hartknochs, *Preussische Kirchen-Historia*, darinnen von Einführung der christlichen Religion in diese Lande wie auch von der Conserva-

über Albrecht verhängt – ohne nennenswerten Widerstand der Stände.⁴²

III. Die Reformation im herzoglichen Preußen

Der Hochmeister des Deutschen Ordens Albrecht,⁴³ der sich mehr als weltlicher Fürst denn als geistlicher Herr verstand und dem die

tion, Fortpflanzung, Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird, nebst vielen denckwürdigen Begebenheiten, so sich biß an diese Zeiten in dem Kirchen-Wesen daselbst zugetragen : aus vielen gedruckten und geschriebenen Documenten, nicht allein den Inwohnern dieser Lande, sondern auch wegen der genauen Connexion deß Geschicht-Wesens allen Teutschen zu gut / mit sonderbarem Fleiß zusammen getragen durch Cristophorum Hartknoch. Franckfurt am Mayn (u.a.) 1686, S. 865 (hier nach Hubatsch, Geschichte [wie Anm. 10], S. 485), scheint hingegen angesichts der ökonomischen wie politischen Potenz Danzigs, Elbings und Thorns weder geboten noch trägt sie dem traditionell angespannten Verhältnis der genannten Hansestädte zum Deutschen Orden Rechnung. Sigismund suchte sich gegenüber dem Heiligen Stuhl zu rechtfertigen, indem er nach Rom schrieb: „De religione nil inter nos actum“. Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/1524, Predigten, Traktate und Kirchenordnungen, hrsg. v. Robert Stupperich. Ulm a.d. Donau 1966 (Quellentexte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte), S. 13. Die Politik hatte über die religiösen Bindungen obsiegt. Es war das Machtinteresse Sigismunds und nicht der Glauben, der seine Entscheidung lenkte.

⁴² Die Reichsacht gegen Herzog Albrecht wurde am 19. Januar 1532 verhängt. Vgl. Urkundenbuch (wie Anm. 29), Bd. 2, Nr. 832 u. 907. Sie wurde allerdings viermal – wegen der Türkengefahr – für jeweils ein Jahr ausgesetzt, so 1541, 1542, 1543 und 1544. GStAPK, HA StA Königsberg, HBA, A 1 Kasten 6.

⁴³ Albrecht von Preußen (*17.5.1490 Ansbach – † 13.2.1568 Tapiau/Prengel) war der letzte Hochmeister des Deutschen Ordens, in den er am 13. Februar 1511 aufgenommen wurde. Von 1519 bis 1521 führte er Krieg gegen den polnischen König, dem er den Treueid verweigerte. Durch die Predigten Osianders für die Reformation gewonnen, berief er die lutherischen Prediger Johannes Brieffmann 1523 zum Domprediger, Paul Speratus 1524 zum Schlossprediger und Johann Poliander 1525 zum Pfarrer der Altstädtischen Kirche in Königsberg. Am 9. April 1525 schloss er mit Polen den Vertrag von Krakau: Damit wurde der deutsche Orden in Preußen aufgehoben, das Ordensland in ein Herzogtum unter polnischer Lehnshoheit umgewandelt und Albrecht huldigte dem polnischen König. Am 6. Juli 1525 bekannte er sich offen zur Reformation. 1544 gründete er die Königsberger Universität, an die er 1549 Osiander, welchen er im Osianderstreit unterstützte, als Professor holte. Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Albrecht von Preußen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 1, Hamm 1990, Sp. 93 f.; Die Testamente Herzogs Albrechts von Preußen aus den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Almut Bues. Wiesbaden 1998; Stephan Dolezel, Das preußisch-polnische Lehnverhältnis unter Herzog Albrecht von Preußen. Köln 1967; Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland 1525–1568, hrsg. v. Stefan Hartmann. 2 Bde., Köln 1991–1993 (Veröffentlichungen aus den Archiven preußi-

Ordenstradition vollkommen fremd war,⁴⁴ hielt sich von 1522 an für eineinhalb Jahre in Nürnberg,⁴⁵ das quasi zu seiner Heimat als geborener Markgraf von Brandenburg gehörte, auf.⁴⁶ Durch die Predigten Andreas Osianders⁴⁷ wurde er mit reformatorischem Gedankengut

scher Kulturbesitz. 31); Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland (1550–1568): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln u.a. 1993 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 37); Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1525–1534): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln (u.a.) 1996 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 41); Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1534–1540): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln (u.a.) 1999 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 49); Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1540–1551): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln (u.a.) 2002 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 54); Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland (1525–1550): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln (u.a.) 1991 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 31); Herzog Albrecht von Preußen und das Bistum Ermland (1550–1568): Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, hrsg. v. dems. Köln (u.a.) 1993 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 37); Bernhart Jähniß, Die Bedeutung des Briefarchivs Herzog Albrechts von Preußen für die europäische Reformationsgeschichte, in: Preußen, Europa und das Reich, hrsg. v. Heide Barmeyer-Hartlieb von Wallthor u. Oswald Hauser. Köln/Wien 1987 (Neue Forschungen zur brandenburg-preußischen Geschichte. 7), S. 1–14; Ulrich Müller, Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1525–1534). Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten. Köln (u.a.) 1996 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 41); Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient 1560/1562, hrsg. v. Ernst Manfred Wermter. Münster 1957 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. 82); Albrecht von Preußen (wie Anm. 14); Johannes Voigt, Mittheilungen aus den Correspondenzen des Herzogs Albrecht von Preussen mit Martin Luther, Philipp Melanchthon und Georg Sabinus. Ein Nachtrag zum Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preussen. Königsberg 1841; Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19).

⁴⁴ Stanisław Salmonowicz, Preußen, Geschichte von Staat und Gesellschaft. Herne 1995, S. 43 (Originalausgabe: Prusy, Dzieje Państwa i społeczeństwa. Poznań 1985).

⁴⁵ Albrecht wollte auf dem dortigen Reichstag Unterstützung bei den Reichsständen und beim Reichsregiment gegen Polen in der Behauptung des Deutschordensstaates erhalten. Schließlich war der Waffenstillstand von 1521 befristet und das Ordensland selbst ausgeblutet. Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19), S. 8.

⁴⁶ Er bezeichnete sich gern als „guten Nürnberger“. Peter G. Thielen, Kultur, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 27.

⁴⁷ Andreas Osiander, eigentlich Hosemann, geboren am 19. Dezember 1498 in Gunzenhausen, wirkte seit 1522 als Reformator der Nürnberger Kirche und ging infolge des Augsburger Interims 1549, von Herzog Albrecht, den er durch eine Predigt 1523 zum Protestantismus führte, berufen, als Professor nach Königsberg, wo er

vertraut.⁴⁸ In Osiander sah Albrecht seinen „Vater in Christo, (...) das Mittel, wodurch wir zu göttlicher, rechter und wahrer Erkenntnis gekommen sind (...).“⁴⁹ Am 29. November 1523 hielt sich der Hochmeister in Wittenberg bei Luther und Melanchthon auf,⁵⁰ die ihn beide ermutigten, den Deutschen Orden in ein weltliches Herzogtum zu verwandeln. Luther betonte dabei besonders die gute materielle Ausgangslage des Ordens,⁵¹ wobei er offensichtlich über die ökonomischen Probleme des Ordensstaates nach 13-jährigem Krieg und Reiterkrieg nur bedingt informiert war.⁵² Die Reformbedürftigkeit des

am 17. Oktober 1552 verstarb. Seine Lehre, dass die Rechtfertigung nicht nur eine Gerechterklärung, sondern Rechtmachung sei, rief den Osianderstreit hervor, in dem sich Herzog Albrecht auf die Seite Osianders stellte und sich damit isolierte. Schließlich endete die Auseinandersetzung mit der Absetzung der Osiandristen 1566. Vgl. dazu: Paul Gerhard Aring, *Andreas Osiander*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 6, Herzberg 1993, Sp. 1298 f.; Claus Bachmann, *Die Selbsterlichkeit Gottes: Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander*. Neukirchen-Vluyn 1996 (*Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen*. 7), teilw. zugl. Univ.-Diss., Erlangen/Nürnberg 1994; Michael Bammessel, Rainer Oechslen, *Wie Worte eine Stadt verändern: Zum Osiander-Gedenkjahr*. Nürnberg 2002; Rainer Hauke, *Gott-Haben – um Gottes Willen: Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigung; Versuch einer Neubewertung eines umstrittenen Gedankens*. Frankfurt a.M. (u.a.) 1999, zugl. Habil.-Schr. Humboldt-Univ. Berlin 1998; Emanuel Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*, neu hrsg. v. Albrecht Beutel. Waltrop 2003; Wilhelm Möller, *Andreas Osiander: Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1870; Nachdr. Nieuwkoop 1965; Gottfried Seebaß, *Das reformatorische Werk des Andreas*. Erlangen/Nürnberg 1965.

⁴⁸ Jörg Rainer Fligge, *Herzog Albrecht von Preußen und der Osiandrismus 1522–1568*. Diss. phil., Bonn 1972; Martin Stupperich, *Osiander in Preußen: 1549–1552*. Berlin (u.a.) 1973 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*. 44), zugl. Univ. Diss. Erlangen/Nürnberg 1971.

⁴⁹ Tschackert, *Herzog Albrecht* (wie Anm. 19), S. 14.

⁵⁰ *Reformation im Ordensland* (wie Anm. 41), S. 6.

⁵¹ Vgl. seine Schrift „An die Herren deutschen Ordens“ (wie Anm. 40), hier zit. nach Luther, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 40), S. 216.

⁵² Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 2, vergleicht die Folgen der militärischen Auseinandersetzung des 15. Jahrhunderts und den Reiterkrieg im zweiten Dezenium des 16. Jahrhunderts mit dem Elend des Dreißigjährigen Krieges in Deutschland: „Das Ordensland hatte das Elend des Dreißigjährigen Krieges schon vorgegenommen, und es war auch nach zwei Generationen nicht gelungen, die einstige Blüte auch nur in einzelnen Städten oder Landschaften wieder zu erreichen.“ Vgl. auch Marian Biskup, „Wojna Pruska“: czyli wojna Polski z zakonem krzyżackim z lat 1519–1521 (*Der „preussische Krieg“ [d.i. Reiterkrieg]: d.h. der Kampf Polens mit dem Deutschen Orden in den Jahren 1519–1521*). Olsztyn 1990 (*U źródeł sekularyzacji Prus Krzyżackich*. 2); Wilhelm Behring, *Zur Geschichte Elbings im Reiterkriege (1519–1521)*. Beilage zum Programm des königlichen Gymnasiums zu Elbing. Elbing 1909 (*Beiträge zur Geschichte der Stadt Elbing*. 2); Mario Glauert, *Marienwerder und Riesenburg zwischen Reiterkrieg und Reformation (1520–1525)*. Das letzte Kapitel aus der Geschichte des Hochstifts

Deutschen Ordens war selbst der Kurie nicht verborgen geblieben, so dass am 6. November 1519 eine Aufforderung von Leo X. an den Hochmeister erging, sich dieser Aufgabe zu widmen. Ob dessen Untätigkeit wurde die Aufforderung durch Hadrian VI. erneuert⁵³ und erst durch die Säkularisierung des Ordensstaats 1525 obsolet.

Die Auflösung der Ordenskooperation des Deutschen Ordensstaates bedeutete nicht nur die Legitimationsebenen von Herrschaft neu zu definieren, sondern auch in der Entstehung eines weltlichen Territoriums die Verschmelzung von Landadel mit Ordensherren zu einem weltlichen, ständisch organisierten Territorium zu vollziehen.⁵⁴ Es entstand somit ein in sich konfessionell geschlossenes Territorium. Schon Luther betonte dabei die Eigenartigkeit des Deutschen Ordens: „zumal (der) (...) Orden in der Tat ein seltsamer Orden ist, am meisten deswegen weil er Streit zu führen wider die Ungläubigen gestiftet ist – darum muß er das weltliche Schwert führen und weltlich sein –, und soll doch zugleich auch geistlich sein, Keuschheit, Armut und Gehorsam geloben und halten wie andere Mönche. Wie sich das zusammen reime, lehrt tägliche Erfahrung und Vernunft allzu wohl.“⁵⁵

Der Ordensstaat war 1525 nach außen entscheidend geschwächt und wurde im Inneren nur mühsam zusammengehalten.⁵⁶ Die Reformation mit der Option, aus dem geistlichen Gebiet ein weltliches Territorium zu machen, schien die Lösung zu bringen. Durch die Säku-

Pomesanien, in: Beiträge zur Geschichte Westpreußens 18 (2002), S. 49-80; Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19), S. 8 f. Über die ökonomischen Folgen und Verwüstungen des Krieges im Ermland vgl. Joseph Kolberg, Ermland im Kriege des Jahres 1520, in: Ermländische Zeitung 15 (1905), S. 209-578; Hans Schmauch, Die Wiederbesiedlung des Ermlandes im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde des Ermlandes 23 (1929), S. 537-732.

⁵³ Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19), S. 10.

⁵⁴ Zur Säkularisierung vgl. grundlegend Walther Hubatsch, Die inneren Voraussetzungen der Säkularisierung des deutschen Ordensstaates in Preußen, in: Archiv für Reformationsgeschichte 43 (1952), S. 145-172. Auffällig bleibt im Herzogtum Preußen die Anlehnung der Verwaltungsstrukturen an die des Deutschen Ordens – sowohl regional wie territorial. Die Landtage bildeten sich aus den drei Kurien der „Herren und Landräte“, der „Ritterschaft und Adel“ und der Städte, wobei es vor allem Ritter und Adel waren, die die Belange der Stände vertraten und sich durch die Regimentsnoteln von 1542 und das Kleine Gnadenprivileg von 1546 (zurückdatiert auf 1542) ihre Richter sichern ließen. Zur späteren Verwaltungsstruktur vgl. auch Stefan Mielke, Verwaltungsgliederung des Herzogtums Preussen im 17. Jahrhundert, in: Historisch Geographischer Atlas des Preußenlandes, hrsg. v. Hans Mortensen, Gertrud Mortensen u. Helmut Jäger. 13. Lfg., Stuttgart 1988, S. 1-6; Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 45.

⁵⁵ An die Herren deutschen Ordens (wie Anm. 40), hier zit. nach Luther, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 40), S. 216.

⁵⁶ Arnold, Luther (wie Anm. 17), S. 28.

larisierung bekam Albrecht eine Chance zum Neuanfang:⁵⁷ die Möglichkeit, eine erbliche Dynastie mit einem geschlossenen Territorium zu gründen.⁵⁸ Dazu gehörten auch die Livland- und Expansionspläne Albrechts, die sich 1529 konkretisierten.⁵⁹ Durch die Wahl seines Bruders Markgraf Wilhelm von Brandenburg als Koadjutor und späterer Bischof in Livland gab es zudem Pläne, das Herzogtum mit den livländischen Gebieten zu vereinigen. Die Aufgabe, die Markgraf Wilhelm dabei zukam, nämlich ein säkularisiertes Livland zu schaffen, scheiterte schließlich am Widerstand der Stände und altgläubiger Kirchenkreise.⁶⁰ Riga beanspruchte immer noch die erzbischöfliche Stellung gegenüber den Suffraganbistümern Pomesanien und Samland, so dass neben das weltliche auch ein kirchenrechtliches Interesse trat, die Livlandfrage im Sinne des protestantischen Herzogs zu lösen. Die Hoffnungen auf ein dynastisch gewachsenes und geschlossenes

⁵⁷ Die Versuche Walther von Cronbergs, Comthur von Frankfurt/M. und zum Administrator bestellt, auf dem Reichstag von Speyer 1526 die Säkularisierung rückgängig zu machen, blieben ohne Wirkung. Karl V. bestellte Cronberg zwar zum Administrator des Hochmeisteramtes und erließ am 19. Januar 1532 die Reichsacht gegen Herzog Albrecht, beides blieb aber ohne nachhaltige Wirkung. Joseph Kolberg, *Einführung der Reformation im Ordenslande Preußen*. Mainz 1897, S. 38 f.; A. Herrmann, *Deutscher Orden unter Walther von Cronberg (1525–1543)*. Bonn 1974 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens. 35); Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 220.

⁵⁸ Bereits am 4. April 1525 hatte Kaiser Karl V. Albrecht zum Pfalzgrafen der Reiche ernannt, woraus dieser das Recht zur Erteilung von Adelsprivilegien ableiten konnte. Luther und die Reformation (wie Anm. 16), S. 25. Dieser Umstand wird in der Forschung zuweilen nicht genügend betont.

⁵⁹ Zur Livlandpolitik Albrechts vgl. die vorbildlich veröffentlichten Regestensammlungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz: Müller, *Herzog Albrecht* (wie Anm. 43); *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1540–1551)* (wie Anm. 43); Hans Quednau, *Livland im politischen Willen Herzog Albrechts von Preußen*. Ein Beitrag zur Geschichte des Herzogtums Preußen und des preußisch-livländischen Verhältnisses 1525–1540. Leipzig 1939 (Deutschland und der Osten. 12); Iselin Gundermann, *Grundzüge der preußisch-mecklenburgischen Livlandpolitik im 16. Jahrhundert*, in: *Baltische Studien* 52 (1966), S. 31–56; Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 251 ff.; Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 99 ff.; L. Arbussow, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est-, und Kurland*. Leipzig 1921.

⁶⁰ 1529 wurde Johannes Briesmann nach Riga zur Reformation Livlands geschickt, was die Versuche Herzog Albrechts unterstreicht, dieses Territorium ähnlich seinem Teil des Ordensstaates zu behandeln. Vgl. *Kurzbiografie* Anm. 150. Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 251; Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 99. – Zur Livlandpolitik Herzog Albrechts und der Rolle Markgraf Wilhelms vgl. *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1525–1534)* (wie Anm. 43), S. 254 f.; *Monumenta Livoniae Antiquae*, hrsg. v. Eduard Franzen. Bd. 5, Riga/Leipzig 1847, darin: *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des letzten Erzbischofs von Riga, Markgraf Wilhelm von Brandenburg und seiner Zeit* (S. 127–706); Quednau, *Livland* (wie Anm. 59).

Territorium für das Haus Brandenburg zerschlugen sich, und erst durch den russischen Angriff 1558 und den folgenden Livländischen Krieg (1558–1582/83) traten die strategischen Gebiete zwischen Düna und Narew wieder in das Rampenlicht: ein nordosteuropäischer Konflikt entspann sich.⁶¹

Durch die Abspaltung Livlands unter Wolter von Plettenberg (1450–1535)⁶² blieb Albrecht als Herrschaftsgebiet allein sein neu geformtes Herzogtum, das er gegen die Widerstände des Deutschmeisters Cronburg verteidigen musste. Albrecht hatte 1526 eine Verteidigungsschrift seines Vorgehens bei der Säkularisierung des Deutschen Ordens unter dem Titel „Christliche Verantwortung“⁶³ verfasst, 1529 folgte eine weitere Apologie, in der Albrecht vor allem die polnische Krone in die Verantwortung für die Ereignisse nahm und die er ein Jahr später erneuerte.⁶⁴

Aber es war Luther, der schließlich mit seiner Schrift „An die Herren deutsch Ordens, dass sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen“,⁶⁵ die theologisch-ideologische

⁶¹ Mittlerweile waren sowohl die Dänen als auch die Schweden auf den Plan getreten, um die strategisch und ökonomisch wichtigen livländischen Länder unter ihre Kontrolle zu bringen. Sven Tode, Zu den Livlandbeziehungen Herzog Adolfs von Schleswig-Holstein Gottorf, in: Deutschland – Livland – Russland. Ihre Beziehungen vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, Beiträge aus dem historischen Seminar der Universität Hamburg, hrsg. v. Norbert Angermann. Lüneburg 1988, S. 159–174; Sture Arnell, Die Auflösung des livländischen Ordensstaates. Das schwedische Eingreifen und die Heirat Herzog Johans von Finnland 1558–1562. Lund 1937.

⁶² Wolter von Plettenberg, der größte Ordensmeister Livlands, hrsg. v. Norbert Angermann. Lüneburg 1985 (Schriftenreihe Nordost-Archiv. 21); Wolter von Plettenberg und das mittelalterliche Livland, hrsg. v. Norbert Angermann u. Ilgvars Misāns. Lüneburg 2001 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 7).

⁶³ „Christliche Verantwortung des durchleuchtigen und Hochgeborenen Fürsten und herrn Albrechten Markgraffen zu Brandenburg, Hertzogen ynn Preussen etc. Auff Herr Dietrichs von Clee Meysters Deutsch Ordens aufgebreyten Druck unnd angemoste verunglympffung. 29. Oktober 1529“. Urkundenbuch (wie Anm. 29), Bd. 2, S. 176 f. – Crotus Rubinaus soll Autor der Schrift gewesen sein, bezeugt durch Speratus; vgl. ebenda, S. 177. Diese Schrift wurde Fürsten und Ständen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zugeschickt; lt. Tschackert (ebenda) befand sich ein Adressatenverzeichnis im Königsberger Staatsarchiv Schrank 4, F. 51, Nr. 3a.

⁶⁴ Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 228 f.; Stephan Dolezel, Das preußisch-polnische Lehnverhältnis unter Herzog Albrecht von Preußen (1525–1568). Köln 1967 (Studien zur Geschichte Preußens. 14), S. 36 ff.

⁶⁵ An die Herren deutschen Ordens (wie Anm. 40), hier zit. nach Luther, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 40), hier S. 216.

Rechtfertigung für die Reformation des Ordensstaates lieferte: „Gottes Wort muß das wunderlichste Ding sein im Himmel und auf Erden, darum muß es (...) die einen erleuchten, die anderen blenden.“⁶⁶ Für Luther war die materielle Absicherung des Deutschen Ordens im Vergleich zu den Bettelorden ein Vorteil, der es den Deutschordensherren auch materiell möglich machen würde, eine Ehe zu schließen. Außerdem würden sie damit auf Dauer ihre Herrschaft bei der Bevölkerung beliebter machen und stabilisieren. Zudem würde der Orden als solches bestehen bleiben und aus seinen Reihen einige für den Wahren Dienst an Gott als Pfarrer gewonnen werden können. Ein umfangreicher Briefwechsel zwischen Albrecht und den Wittenberger Reformatoren belegt die Bedeutung, die Preußen in der Frühphase der Reformation zukam.⁶⁷ Albrecht lud Luther 1525 zum Landtag nach Königsberg ein, um eine preußische Kirchenordnung zu verfassen.⁶⁸ Luther schickte Johannes Briesmann,⁶⁹ Johannes Amandus,⁷⁰ Johan-

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Der Briefwechsel zwischen Luther und Albrecht ist der umfangreichste Briefwechsel des Reformators mit einem Fürsten, abgesehen von den Briefen an den kursächsischen Hof. Luther und die Reformation (wie Anm. 16), S. 9; Johannes Voigt, Mittheilungen aus den Correspondenzen des Herzogs Albrecht von Preußen mit Martin Luther, Philipp Melanchthon und Georg Sabinus, Ein Nachtrag zum Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preussen. Königsberg 1841; Martin Luthers Briefe an Albrecht, Herzog von Preußen, hrsg. v. K. Faber. Königsberg 1811.

⁶⁸ Da der Reformator nicht kommen konnte, schrieb er an den Herzog, wie die zukünftige Kirche auszusehen habe. Leider ist dieses Schreiben nicht erhalten. Robert Stupperich, Herzog Albrecht und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preussen, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 20.

⁶⁹ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 7.

⁷⁰ Der frühere Ablassprediger Johannes Amandus aus Westfalen († 1530, Goslar) wurde wie Johannes Briesmann von Herzog Albrecht nach Königsberg berufen, wo er am 29. November 1523 seine erste Predigt in der Altstädtischen Kirche hielt. Bereits im Herbst 1524 wurde er aufgrund von Agitation und Bildstürmerei aus Königsberg verwiesen. Nach einem Aufenthalt in Pommern ging er 1526 nach Wittenberg, wo Luther ihn überprüfte und anschließend Nikolaus von Amsdorf dazu bewog, Amandus dem Rat von Goslar zu empfehlen. 1528 wurde er dort der erste Stadtsuperintendent. An der Goslarer Marktkirche reformierte Amandus das Schulwesen und den Gottesdienst. Vgl. auch dazu Friedrich Wilhelm Bautz, Johannes Amandus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 1, Hamm 1990, Sp. 140; Adolf Brecher, Johann Amandus, in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 1, Leipzig 1875, S. 389; Hugo Duensing, Johann Amandus, in: Neue Deutsche Biographie. Bd. 1, Berlin 1953, S. 240; Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 11; Paul Tschackert, Johannes Amandus, der erste Superintendent der freien Stadt Goslar, in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 8 (1904), S. 1 ff.

nes Poliander⁷¹ und Paul Speratus⁷² nach Königsberg. Trotz Spannungen zwischen Reformator und Herzog wegen der liberalen Politik Albrechts gegenüber Dissidenten, insbesondere gegenüber den Schwenckfeldern, und der Zuspitzung im Osianderstreit blieb Herzog Albrecht Luther verbunden und reiste im Dezember 1545 kurz vor

⁷¹ Johann Poliander (5.7.1487–29.4.1541), alias Gramann, stammte aus Franken, hatte seit 1503 in Leipzig studiert, wo er 1516 den Magistergrad erhielt. Er blieb zunächst als Lehrer und Rektor an der Thomasschule, nahm als Sekretär Ecks an der Leipziger Disputation 1519 teil, die ihn in das protestantische Lager trieb. Poliander ging nach Wittenberg und von dort 1522 als Domprediger nach Würzburg, wurde von dort 1524 vertrieben, ging zunächst nach Nürnberg, von wo er 1525 auf Empfehlung Luthers durch Herzog Albrecht nach Königsberg als Pfarrer an die Altstadtische Kirche berufen wurde. Poliander war maßgeblich an der Neugestaltung des Schulwesens und an der Visitation von 1531 beteiligt. Auf seine Initiative hin kam es zum Rastenburger Religionsgespräch. Daneben tat sich Poliander als Kirchenlieddichter hervor, so in der Vertonung des 103. Psalms „Nun lob, mein Seel, den Herren“. – Friedrich Spitta, Zu Johann Polianders Lebensgeschichte, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 29 (1908), S. 389 ff.; Otto Clemen, Aus Briefen Polianders, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte NF 12 (1930), S. 175 ff.; Carl Alfred von Hase, Johann Poliander, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 26, Leipzig 1888, S. 388 ff.; Paul Gennrich, Die ostpreußischen Kirchenlieddichter. Leipzig/Hamburg 1938 (Welt des Gesangbuchs. 19), S. 39 ff.

⁷² Der zweite Evangelist Preußens sollte Paul Speratus alias Hoffer/Offer (1484–1551) werden; dieser kam im Sommer 1524 nach Königsberg, als die entscheidende Vorarbeit durch Brißmann schon geleistet war. Speratus war um einige Jahre älter als Brißmann. Er stammte aus dem bayerischen Schwaben, hatte in Paris und Italien studiert und an drei Fakultäten promoviert: an der artistischen, juristischen und theologischen. 1506 zum Priester geweiht, wirkte er 1514 in Salzburg als Seelsorger, bevor er 1519 Prediger am Dom in Würzburg wurde. Nach seiner Eheschließung mit Anna Fuchs 1520 musste er als verheirateter Kanoniker Würzburg verlassen, predigte in Salzburg (1520/21) und Wien (12. Januar 1522), wurde von der Kanzel des Stephansdoms geholt und kam nach Iglau in Mähren, wo er als evangelischer Prediger als Ketzer zum Feuertod verurteilt wurde. Dort soll er einen Choral gedichtet haben: „Es ist das Heil uns kommen her“. Ihm gelang 1523 die Flucht nach Wittenberg, wo er bei Luther Hochmeister Albrecht traf, der ihn bat, „in Preußen das Predigtamt zu versehen“. Er übersetzte einige von Luthers Schriften wie die „Formula missae“, „De instituendis ministris“ und „Ad librum Ambrosii Catharini ... responsio“ ins Deutsche, beteiligte sich am 1524 erschienenen Gesangbuch und gab 1527 selbst zwei Gesangbücher heraus. 1530 zum Bischof von Pomesanien ernannt, ging er energisch gegen Schwenckfelder und gegen die Anhänger Osianders vor, was ihn zuweilen in Gegnerschaft zum Herzog brachte. Er trug u.a. drei Lieder zum Evangelischen Gesangbuch bei. C.J. Cosack, Paul Speratus Leben und Lieder. Braunschweig 1861; Paul Tschackert, Paul Speratus von Rötlen, Evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder. Halle a.d.S. 1891 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 33); Sigrid Fillies-Reuter, Paul Speratus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 10, Herzberg 1995, Sp. 973 ff.; Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 7 f. – Die Kirchenlieder finden sich abgedruckt ebenda, S. 100–107; Robert Stupperich, Dr. Paul Speratus, der ‚streitbare‘ Bischof von Marienwerder, in: Beiträge zur Geschichte Westpreußens (1983), S. 159–182; Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 35, Leipzig 1893, S. 123–135; W. Graf, Paul Speratus, der Reformator Altpreußens 1917.

Luthers Tod 55-jährig von Preußen nach Wittenberg, um sich vom Reformator persönlich zu verabschieden.⁷³ Herzog Albrecht sah in Luther „Bischof, Papst und Vater“,⁷⁴ verfolgte dabei aber durchaus seine eigene Kirchenpolitik. Die Reformation Preußens wurde von den Bischöfen während der Abwesenheit des Hochmeisters begonnen. Bevor Albrecht ins Land zurückkehrte, war die Reformation bereits entschieden. „Die von Königsberg waren alle lutherisch“, schreibt der Dominikaner Simon Grunau in seiner Chronik,⁷⁵ und Bischof Polentz ließ dem Herzog geradezu euphorisch melden, „das die lutherischen Prediger in Königsberg das gehör und die folge bey dem gemeynen Volke haben“,⁷⁶ und am 17. April 1524 an den Herzog, „dass gottlob das Evangelium Christi und Wort Gottes gewaltiglich überhand nimmt und bei Menschen Gedenken solch Zulauf zu den predigten nicht gewesen ist wie jetzund, dass auch das Volk in den allergrößten Kirchen nicht wohl Raum hat“. ⁷⁷ Selbst der ermländische Bischof Mauritius Ferber wusste zu berichten, „quidquid Lutheranum audiunt, mox evangelium esse putant“.⁷⁸

Zur Durchsetzung und ungewöhnlich schnellen Umsetzung reformatorischer Ideen in Preußen trugen die beiden Bischöfe Georg von

⁷³ Paul Tschackert, Zur Korrespondenz Martin Luther's, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 14 (1890), S. 274-306 u. 602-622, hier S. 300.

⁷⁴ Brief Albrechts an Luther nach dem 13. Oktober 1539, in: Ebenda, S. 291. Schon in der Einladung zur Hochzeitsfeier schreibt der Herzog, dass Luther ihn aus der Finsternis befreit habe. „(...) aus welcher finsternis wir vermittelst der hülfe Gottes und eurem[i.e. Martin Luther] zuthun zum licht der wahren erkenntnuß kommen, also dass wir uns des zeichen des Kreuzes verziehen, dasselbig angelegt und den weltlichen standt angenommen“, in: Ebenda, S. 281.

⁷⁵ Zitiert nach: Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 12. Eine Annahme, der Kolberg widerspricht, sei doch im Stadtteil Löbenicht noch 1525 ein katholischer Priester als Seelsorger tätig gewesen: Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 16 f.

⁷⁶ Urkundenbuch (wie Anm. 2), Bd. II, S. 61, hier zitiert nach: Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 11.

⁷⁷ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 11. Die Bürger der See- und Handelsstädte würden sich rasch der neuen Lehre zuwenden. Luther und die Reformation (wie Anm. 16), S. 22.

⁷⁸ Die Leute stürzen sich eifrig in das Luthertum, wie Bischof Mauritius Ferber in einem Edikt vom 20. Januar 1524 ausdrückt. Zit. nach: Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 170, S. 46; Bd. 1, S. 74 ff.

Polentz⁷⁹ und Erhard von Queiß (um 1490–1529)⁸⁰ entscheidend bei.⁸¹ Beide hatten eine juristische und keine theologische Ausbildung, kamen aus dem Verwaltungsdienst und wurden in der Umbruchszeit der 1520er Jahre zu Bischöfen gewählt. Die engen Beziehungen beider Bischöfe zum Herzog zeigen sich im besonderen Vertrauen sowohl gegenüber Polentz, der als Vertreter des Herzogs die Regentschaft übernahm, als auch zu Queiß, der im Namen des Herzogs die Werbungsreise nach Dänemark zur zukünftigen Gemahlin Albrechts antrat. Beide Bischöfe entwarfen eine Reformationsprogrammatische, die Grundlage für die durchgreifende Umsetzung reformatorischer Ideen in Preußen wurde. Es fehlte in Preußen somit an altgläubigen Gegenspielern, die die Reformation hätten behindern können. Die ermländischen Bischöfe waren – insbesondere nachdem sie 1528 auf zwei Drittel ihrer Kirchspiele verzichten mussten – dafür zu schwach. Im

⁷⁹ Georg von Polentz (1478–28.4.1550) studierte zunächst in Bologna Recht, bevor er als Geheimschreiber an der Kurie Julius' II. eine Anstellung fand. Bevor er vom Hochmeister Albrecht zum Hauskomtur in Königsberg und 1518 schließlich zum Bischof des Samlandes bestimmt wurde, war Polentz in kaiserlichen Diensten für Kaiser Maximilian tätig. Vom Papst 1519 als Bischof bestätigt, verwaltete Polentz in der Abwesenheit des Hochmeisters Preußen, wobei er begann, schrittweise die Reformation einzuführen. Er heiratete als erster Bischof 1525 Katharina von Wetzhausen und 1527 Anna von Heideck, womit er in direkten Kontakt zum Liegnitzer Hof geriet. – Georg von Polentz, Georg von Polentz, der erste evangelische Bischof. Halle 1858; Paul Tschackert, Georg von Polentz, Bischof vom Samland, Ein Charakterbild, in: Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet. Leipzig 1888, S. 145-197; Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 26, Leipzig 1888, S. 382-385; Altpreußische Biographie. Bd. 2, Lfg., 7, Marburg 1967, S. 512 f.; Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 23 ff.

⁸⁰ Erhard von Queiß (um 1490–1529) studierte in Frankfurt a.d.O. und promovierte zum Doktor der Rechte in Bologna. 1523 wurde er zum pomesanischen Bischof gewählt. Die Wahl erfuhr jedoch niemals den päpstlichen Dispens und somit auch keine Anerkennung durch König Sigismund I. Wiederholt fungierte Queiß als Abgesandter Herzog Albrechts. Er starb auf der Rückreise vom Königsberger Landtag am „englischen Schweiß“. Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 25-30; Sven Tode, Bischöfliche Reformation, Bischof Erhard von Queiß von Pomesanien und seine „Themata“, in: Zeitenwenden, Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus, hrsg. v. Jörg Deventer, Susanne Rau u. Anne Conrad in Zusammenarbeit mit Sven Beckert, Burghart Schmidt u. Rainer Wohlfeil. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag. Münster (u.a.) 2002, S. 219-235.

⁸¹ Die Bischöfe verzichteten auf ihre weltlichen Rechte – eine Voraussetzung für Herzog Albrecht, ein geschlossenes Territorium zu schaffen. Das Samland war das erste Bistum, in dem der Bischof auf seine weltliche Macht verzichtete, um sich ganz auf die Seelsorge konzentrieren zu können, ein Beispiel, dem nur das weitere preußische Bistum Pomesanien folgte, im Alten Reich aber ohne den auch von Luther erhofften Widerhall blieb. Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 25.

Herzogtum Preußen treffen wir auf eine bischöfliche Reformation der Kirche, die durch Polentz und Queiß programmatisch durchgesetzt wurde. Humanistische Strömungen und antiklerikale Klagen waren dabei der Nährboden, auf dem die Reformation gedeihen sollte.⁸²

Polentz war der erste Geistliche, der qua bischöflicher Autorität Luthers Botschaft verkündete, als er 1523 im Königsberger Dom seinen Weihnachtssermon nutzte, um das evangelische Glaubensbekenntnis unter die Leute zu bringen.⁸³ „Also hängt der Glaube am Evangelium und ist eine besondere Gottesgabe, durch welche das Herz erleuchtet wird und gewinnt völliges Vertrauen und Zuversicht auf die göttliche Gnade und Güte (...) So du aber glaubst, dass er Dir geboren sei, dein Heiland und Seligmacher, so wird dein Herz durch solche Glauben fröhlich und erfüllt mit Danksagung. Seht, das ist das Evangelium und eine leibliche Botschaft.“⁸⁴

Gleich modernen Kommunikationsstrategien wurde der Weihnachtssermon in Königsberg gedruckt und die Drucke in Wittenberg, Zwickau, aber auch in den Bischofsstädten Speyer, Erfurt, Straßburg und Augsburg zeigen die Wirkung, die dieses Beispiel gab.⁸⁵ Polentz war der erste Bischof, der sich vor den Wittenberger Reformator stellte, in einer Zeit, als Luther und seine Anhänger immer noch mit dem Wormser Edikt belegt waren. Der Reformator sah dann auch in Preußen das Schiff, das sich Gemeinde nennt, mit starken Segeln und voller Fahrt von Preußen auf das Reich zukommen, sah in Preußen

⁸² Hermann Freytag, *Der preussische Humanismus bis 1550*, in: *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 47 (1904), S. 43-64; Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 8 ff. Es gab vereinzelte Klosterplünderungen in einem Territorium, in dem es nur sehr wenige Klöster gab; vgl. ebenda, S. 16 f. Zum Teil blieb der alte Kultus erhalten. Auf dem Land wurde er 1527 nach starkem Unwetter sogar verordnet, was allerdings ein Einzelfall blieb; vgl. ebenda, S. 40 f.

⁸³ Stupperich spricht in diesem Zusammenhang von „epochendmachend“: *Reformation im Ordensland* (wie Anm. 41), S. 8. Jedenfalls zog sich Polentz durch seine reformatorischen Aktivitäten sogleich den Unmut Clemens' VII. zu, der seinen Legaten Kardinal Campeggio aufforderte, Polentz zum Widerruf zu bewegen oder abzusetzen; vgl. ebenda, S. 10. Campeggios Auslieferungsforderung, Polentz an den Heiligen Stuhl zu übergeben, stieß bei Herzog Albrecht auf taube Ohren. Ebenda, S. 13.

⁸⁴ Zit. nach Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 24 f.

⁸⁵ Die Predigt wurde 1524 bei Hans Weinreich in Königsberg und im gleichen Jahr in den übrigen Städten gedruckt: *Eyn Sermon des würdigen ynn Gott vatters: Herrn Georgen von Polentz, bischoff zu Samland, am Christag yn der Thumb-Kirch zu Königsberg zu Preussen gepredigt, Anno M.D.XXIII. Königsberg 1524*. Vgl. ebenda, S. 24.

den Vorreiter der reformatorischen Bewegung,⁸⁶ „Siehe das Wunder, in voller Fahrt und mit prallen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen.“⁸⁷

Die Reaktion von katholischer Seite ließ nicht lange auf sich warten: Kaum einen Monat nach Polentz' programmatischer Weihnachtspredigt erschien am 20. Januar 1524 ein scharfes Verbotsedikt des ermländischen Bischofs Mauritius Ferber,⁸⁸ der jedwede evangelische Bewegung unter strenge Strafe stellte. Die Spaltung des Raumes Preußen war damit vollzogen. Während im herzoglichen Preußen die Evangelisierung schnell voranschritt und in den Städten des königlichen Preußen sich zunehmend reformatorische Bewegungen etablierten, wurde das Ermland zum „Stachel im Fleisch“ protestantischer Konfessionalisierung.

In einem geschlossenen, gut strukturierten und straff verwalteten Territorium⁸⁹ waren somit die Bischöfe die Motoren der reformatorischen Bewegung. Während sich im Reich der hohe Klerus vehement

⁸⁶ Luther sah in Polentz jemanden, der „Christo nomen dedit et evangelizat in Prussia“. Martin Luther an Spalatin am 1. Februar 1524, in: Martin Luther, Weimarer Ausgabe (im Folgenden: WA). Kritische Gesamtausgabe. 2. Abt. Briefe, hrsg. v. O. Clemen, H. Volz, E. Wolgast. Weimar 1930–1985, hier: Briefe 3, S. 241.

⁸⁷ Hier zit. nach Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 25.

⁸⁸ Mauritius Ferber (1471–1537) stammte aus der führenden Patrizierfamilie Ferber in Danzig. Er löste eine Familienfehde mit den ebenfalls einflussreichen Feldstedtes, gegen die er u.a. päpstlichen Bann und Inderdikt erwirkte. Seine Beziehungen nach Rom waren so gut, dass er zum päpstlichen Kämmerer und Notar ernannt wurde. Neben diesen Sinekuren bekleidete er weitere als Domherr im Ermland, in Lübeck, Reval und Dorpat, seit 1512 war er Pfarrer an St. Petri und ab 1514 führender Kleriker mit der Pfarrei an St. Marien. Während sein Bruder Eberhard Bürgermeister war, bestimmte Mauritius das geistliche Leben in Danzig. So waren geistliche und weltliche Macht in den Händen der Familie Ferber vereint, bis Eberhard von der aufgebrachten Bürgerschaft 1520 vertrieben wurde und sein Bruder ihm folgen musste. Mauritius wurde 1515 zum Doktor beider Rechte in Siena promoviert und 1523 vom König für den Bischofsstuhl im Ermland nominiert. Er erließ diverse Mandate gegen das Luthertum und drang mit unterschiedlicher Intensität auf deren Verfolgung in seinem Sprengel. Seit 1531 war er durch einen Schlaganfall geschwächt, einen Koadjutor in der Person Johannes Danticus setzte er dennoch erst kurz vor seinem Tode ein. Ernst Kestner, Eberhard Ferber, Bürgermeister von Danzig, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 2 (1880), S. 17–95; Stanisław Achremczyk, Roman Marchwiński, Jerzy Przeracki, Poczet biskupów warmińskich (Die ermländischen Bischöfe). Olsztyn 1994; Anton Eichhorn, Geschichte der ermländischen Bischofswahlen, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 1 (1858–60), S. 93–190, 269–383 u. 460–600; Anneliese Triller, Mauritius Ferber, in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 6, 2., unveränd. Aufl., Neudr. der 1. Aufl. von 1877, Berlin 1968, S. 626 f.

⁸⁹ Die Verwaltung des Herzogtums war in 34 Ämter mit Amthauptleuten als Vorsteher eingeteilt, die mit Verwaltungs- und Gerichtsbefugnissen sowie an der Durchführung der Visitationsreisen in Ausführung des landesherrlichen Kirchenregiments beteiligt waren.

gegen die Einführung der Reformation wehrte, entfiel in Preußen dieser Widerstand von altgläubiger Seite, der von den im späteren herzoglichen Preußen dominierenden Bistümern Samland und Pomesanien hätte ausgehen müssen. Durch die Neuordnung der Kirchspiele 1528 wurde diese Entwicklung noch verstärkt. So verblieben dem katholischen Ermland von den ursprünglich 239 Pfarreien nur 86. Es verlor damit zwei Drittel seiner Pfarrstellen.⁹⁰ Das Bistum Samland umfasste Mitte des 16. Jahrhunderts ca. 100 und das Bistum Pomesanien ca. 30-40 besetzte Pfarreien. Kirchenrechtlich war Preußen den Diözesen Kulm, Leslau, Samland, Pomesanien und Ermland unterstellt, wobei die Bistümer Samland und Pomesanien vor allem das herzogliche Preußen und die anderen Bistümer das königliche Preußen betreuten. Alle Diözesen wiederum verstanden sich als Teil des Erzbistums Riga, das bis zu seinem Tode 1563 Erzbischof Wilhelm von Riga, ein Bruder Herzog Albrechts, leitete.⁹¹ Intensive Kontakte unterhielt Albrecht auch zu den Bischöfen der besagten Diözesen, sie waren zugleich auch Informanten für den Herzog.⁹²

IV. Durchsetzung der Reformation in Preußen

In den Pfarreien selber gab es bei der Umsetzung der Reformation nur vereinzelt Widerstand. Der altgläubige Pfarrer von Rastenburg, Albrecht von Schlieben, wurde im Mai 1525 durch Christoph Meddigen ersetzt. Georg Mochau, der den Komtur von Bartenstein zum

⁹⁰ Kosman, *Reformacja* (wie Anm. 28), S. 26.

⁹¹ Im Falle Kulms wurde auch vom Gnesener Bistum die Zugehörigkeit beansprucht. Das Ermland empfand sich als exempt und nur dem Heiligen Stuhl unterstellt. Hier ist nicht der Ort, sich diesen komplizierten kirchenrechtlichen Fragen zu widmen. Josef Oswald, *Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewalt über die alt-preußischen Bistümer*. Braunsberg 1942; Hans Schmauch, *Die kirchenpolitischen Beziehungen des Fürstbistums Ermland zu Polen*, in: *Erländische Zeitung* 26 (1936/37), S. 271-337; Erwin Gatz, *Danzig, Kulm, Ermland*, in: *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, hrsg. v. dems. Freiburg 1991 (*Geschichte kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche*), S. 244-250, 289-298 u. 402-409.

⁹² Als Beispiel sei auf Johannes Flachsbander (Dantiscus) verwiesen, der 1530 zum Bischof Kulms bestimmt wurde und 1538 vom Kulmer auf den ermländischen Bischofsstuhl wechselte. Die Herzöge in Preußen und das Bistum Kulm (1525-1691). *Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten*, bearb. v. Ursula Benninghoven. Köln (u.a.) 1993 (*Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz*. 35). Ähnlich ist die Beziehung zum Bistum Kulm dokumentiert: A. Liedke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej* (Ein Abriss der Geschichte der Kulmer Diözese), in: *Nasza Przeszłość* 34 (1971), S. 59-116.

Widerstand gegen die Reformation angehalten hatte, wurde im gleichen Jahr verhaftet und durch Heinrich Schmidt als lutherischen Seelsorger ersetzt.⁹³ Die altgläubigen Pfarrer sollten einer Anweisung der Herzogs zufolge weiterhin versorgt werden.⁹⁴ In Preußen lagen als Kriegsfolge viele Pfarreien wüst.⁹⁵ Es gab deutlich mehr Pfarrstellen als Seelsorger, so dass viele Kirchspiele zusammengelegt werden mussten.⁹⁶

Dem Mangel an Pfarrern abzuhelfen,⁹⁷ war offensichtlich eines der Ziele, die Albrecht mit dem Ausbau des Schulwesens in Preußen verfolgte,⁹⁸ vor allem aber mit seinem Plan, ein Partikular in Königsberg zu gründen, aus dem 1544 die später nach ihm benannte Albertina, die Königsberger Universität, entstehen sollte. „Zum ersten sollen die kinderschuel allenthalben mit frummen redlichen, arbeitsamen menden wol bestellet (...) seyn, [damit die Knaben zur Frömmigkeit erzogen werden und nicht verwildern]. Dann solcher verseumnis nit leichtlich oder gar nit zu helfen. Derhalben inen der catechismus furzulesen und stetigs einzubleuen nit zu unterlassen. (...) Und ist zu solchem allen keins hochgelahrten, sundern eins frummen und vlissigen mannes vonnöten.“⁹⁹

Am 28. Juni 1534 schrieb Albrecht an Luther, dass er Bildung fördern wolle, „weil wir selbst nicht gelehrt sind, aber gelehrte Leute doch allwege gerne bei uns gewusst und wissen wollen“.¹⁰⁰ Dabei hat der Herzog selbst Vorlesungen in der Universität besucht.¹⁰¹ Die Uni-

⁹³ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 21.

⁹⁴ „... dieweil man sie doch bei ihrem Einkommen bleiben lässt und sie ihr Brod auch nicht gar umsonst essen sollen.“ Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 35 f.

⁹⁵ Im Oberland, dem westlichen Teil der Diözese Pomesanien, waren die Pfarrkirchen fast ausnahmslos unbesetzt, ähnlich wie im Samland. In dem 1528 von der Diözese Ermland hinzugekommenen Teil war zumindest jede zweite Pfarrei besetzt. Detaillierte Angaben bei Gerhard Düsterhaus, Das ländliche Schulwesen im Herzogtum Preußen im 16. und 17. Jahrhundert. Bonn 1975 (Diss. phil. Bonn 1975), S. 60 f.

⁹⁶ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 56.

⁹⁷ In einem Brief vom 6. Dezember 1543 beklagt der Herzog den Mangel an geeigneten Kirchendienern. Tschackert, Zur Korrespondenz (wie Anm. 73), S. 298; Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 33.

⁹⁸ Emil Hollack, Friedrich Tromnau, Geschichte des Schulwesens der königlichen Haupt- und Residenzstadt Königsberg in Preußen unter besonderer Berücksichtigung der niederen Schulen. Königsberg 1899.

⁹⁹ Kirchenordnungen (wie Anm. 25), Bd. 4, S. 40, zit. nach Düsterhaus, Schulwesen (wie Anm. 95), S. 60 f. u. 65.

¹⁰⁰ Tschackert, Zur Korrespondenz (wie Anm. 73), S. 285; Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 5.

¹⁰¹ Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 272.

versität war von den Ständen bereits 1539 gefordert¹⁰² und auch durch eine Sondersteuer ermöglicht worden.¹⁰³ Ziel von Ständen und Herzog blieb dabei die hinreichende Versorgung mit Pfarrern: „Daneben aber ist unser Herz und dahin geneigt, dass wir gerne vor unserem Abschiede aus diesem elenden Jammerthale die Herrn Prälaten, Pfarrer und andere Diener des göttlichen Worts in unserem Fürstenthum genugsam versorgt sehen wollen.“¹⁰⁴

Zum ersten Rektor der Universität wurde Georg Sabinus (1508–1560), Schwiegersohn Melanchthons, bestellt,¹⁰⁵ ihm folgte Johannes Placotomus (1514–1577), der im Osianderstreit Königsberg verlassen musste und dessen Nachfolger Andreas Aurifaber (1514–1559) wurde. Die soziale und regionale Herkunft der Königsberger Studenten¹⁰⁶ zeigt die Verbundenheit der Preußen mit ihrer einzigen Universität, an der auch Litauer und Polen studieren konnten und durch den Herzog besonders gefördert wurden. „Nach Gründung der Universität Königsberg kam [man] auch den Eigentümlichkeiten des Preußenlandes besser nach, in dem der starke Anteil nicht deutschsprachiger Einwohner in Masuren und Lithauen¹⁰⁷ einer besonderen Fürsorge be-

¹⁰² Helmut Freiwald, Das Begehren der preußischen Landschaftsgesandten von 1539 nach einer Hohen Schule, in: Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg 17 (1967), S. 30–48.

¹⁰³ Düsterhaus, Schulwesen (wie Anm. 95), S. 60 f. u. 65.

¹⁰⁴ Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 13.

¹⁰⁵ Herzog Albrecht hatte bei Melanchthon frühzeitig angefragt (18. Dezember 1543), ob er nicht dessen Schwiegersohn als Rektor für die neu zu gründende Universität gewinnen könne. Nachdem das vergleichsweise bescheidene Gehaltsangebot von 200 Rhein. Gulden auf 350 erhöht wurde, lehnte Sabinus den gleichzeitig ergangenen Ruf nach Leipzig ab und ging, sobald er seine Entlassung aus dem Dienst der Viadrina erreicht hatte, nach Königsberg. Er kam im März 1544 nach Preußen und gewann die Gunst des Herzogs. Dieser hatte durch den direkten Bezug zu Melanchthon in der Person Sabinus' zugleich eine entscheidende Grundlage für ein hohes Renommee der Albertina gelegt. Neben Sabinus konnten der Leibarzt des Herzogs, Johannes Placotomus (Brettschneider), Magister Friedrich Staphylus mit seinen litauischen und polnischen Sprachkenntnissen, Christoph Jonas für die Jurisprudenz, vor allem aber der muttersprachliche Litauer Stanislaus Rapagelanus als Theologieprofessor und Wilhelm Gnaphäus gewonnen werden. Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 26 ff. Versuche, Melanchthon an die Königsberger Universität zu berufen, die Herzog Albrecht noch im März 1554 unternommen hatte, scheiterten; vgl. ebenda, S. 48. Zum Verhältnis Herzog Albrechts zu Melanchthon vgl. Eduard Lehmann, Herzog Albrecht und Melanchthon. Königsberg 1917.

¹⁰⁶ Johannes Lehmann, Die örtliche und soziale Herkunft der Königsberger Studenten 1544–1649. Diss. phil., Leipzig 1929.

¹⁰⁷ Zu den Litauern und Polen an der Albertina vgl. Theodor Wotschke, Polnische und litauische Studenten in Königsberg, in: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slawen N.F. 6 (1930), S. 428–447.

durfte.“¹⁰⁸ Ziel des Herzogs war es auch, über die Königsberger Universität in die Nachbarländer einzuwirken.¹⁰⁹

V. Materielle Ausstattung der Pfarreien in Preußen/Herzogtum

In Preußen gab es ein vergleichsweise dichtes Netz an Pfarreien, ging doch mit der Dorfgründung zumeist auch die Fundierung eines Gotteshauses einher.¹¹⁰ Dreizehnjähriger Krieg, Reiterkrieg und Pestepidemien hatten in Preußen das ohnehin dünn besiedelte Land in einigen Landesteilen wüst werden lassen. Schmauch errechnete 47,2% wüste Bauernstellen für das Ermland,¹¹¹ Wunder spricht von 67,2% wüsten Zinshufen in den Ämtern Preußisch Mark und Liebenmühl¹¹² und Germershausen errechnete für die Ämter Preußisch Holland und Mohrungen 77,1% wüste deutsche Hufen und 77,8% wüste preußische Hufen.¹¹³ Die Folge war, dass Grundherren die Pfarrhufen mit ihren Hintersassen besetzten und sich den Zins aneigneten.¹¹⁴ Einige Kirchspiele waren so arm, dass sie den Pfarrer nicht besolden konnten.¹¹⁵ Zusammenlegungen von Kirchspielen waren die Folge.¹¹⁶ Auf-

¹⁰⁸ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 51.

¹⁰⁹ „Wir hoffen auch, dass unsere Akademie den zahlreichen großen Völkern, die in Ost und West an Preußen grenzen, Nutzen bringen wird, denn wenn unserem Gebiet die Wissenschaften eifrig gepflegt werden, können sie mehr und geschultere Pastoren für ihre Kirchen haben (...) daher haben wir zum Nutzen Preußens und der benachbarten Völker gelehrte und bedeutende Männer nach Königsberg gezogen.“ Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 272. Dieser geradezu moderne Ansatz eines Kulturtransfers bedürfte in unserer heutigen Zeit einer Belebung.

¹¹⁰ Gertrud Mortensen, Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreußen, in: Historisch Geographischer Atlas des Preußenlandes, hrsg. v. Hans Mortensen, Gertrud Mortensen u. Reinhard Wenskus. 3. Lfg., Wiesbaden 1973, S. 1-30, hier S. 3.

¹¹¹ Schmauch, Wiederbesiedlung (wie Anm. 52), S. 544.

¹¹² Heide Wunder, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg (13.-16. Jahrhundert). Wiesbaden 1968 (Marburger Ostforschungen. 28), S. 226. Ähnlich Düsterhaus, Schulwesen (wie Anm. 95), S. 60 f. Beide beziehen sich auf Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 14.

¹¹³ Peter Germershausen, Siedlungsentwicklung der preußischen Ämter Holland, Liebstadt und Mohrungen vom 13. bis zum 17. Jahrhundert. Marburg a.d.L. 1970 (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas. 87).

¹¹⁴ Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 12.

¹¹⁵ Die Besoldung sei „klein und geringes Einkommens, davon sie einen pfarrer nicht erhalten können“. Ebenda, S. 16.

¹¹⁶ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 55. Vgl. auch die entsprechenden Bestimmungen der Landesordnung von 1525, in: Kirchenordnungen (wie Anm. 25), Bd. 4, S. 38 f.

grund eines akuten Pfarrermangels um 1525 konnten selbst diese inkorporierten Kirchspiele häufig nicht besetzt werden.¹¹⁷ 1525 gab es mehr Kirchengebäude als Pfarrer im herzoglichen Preußen.¹¹⁸ Ein Pfarrermangel ist das ganze 16. Jahrhundert hindurch für evangelische Geistliche im herzoglichen Preußen zu konstatieren. Daher blieben auch die ungelehrten, untüchtigen und straffälligen Pfarrer im Amt. Nur die Hälfte der Pfarrer entsprach einigermaßen den Anforderungen.¹¹⁹ Dem Pfarrermangel allein durch Bildungseinrichtungen abzuweichen, half wenig, da jeder, der studiert hatte, sich lieber einem einträglicheren Beruf als dem des Pfarrers zuwandte, waren doch Pfarrstellen nicht nur schlecht besoldet, sondern das Ansehen des Amtes war nicht sonderlich hoch und zudem lagen einige Sonderpflichten auf dem Pfarramt. Das Theologiestudium war ohnehin eine Grundqualifikation, die keinesfalls allein für den Pfarrdienst taugte. Der Pfarrberuf wurde als Plattformberuf angesehen, von dem aus sowohl weltliche Verwaltungsstellen, Lehrerstellen oder Dienste im Hochschuldienst neben der eigentlichen Seelsorge möglich waren.¹²⁰ Ursprünglich waren in Preußen die Pfarrstellen mit 4 Pfarrhufen ausgestattet, im Ermland konnte es auch 6 oder gar 8 Hufen sein. Mit Einführung der Reformation wurden die jährlichen Einnahmen der Pfarrer im Herzogtum auf 50 Mark fixiert, womit Decem und Calendae abgegol-

¹¹⁷ Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 2; Kolberg, *Einführung* (wie Anm. 57), S. 36.

¹¹⁸ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 55.

¹¹⁹ Andreas Zieger, *Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Köln/Graz 1967 (*Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, 5), S. 67, mit Verweis auf „Die Geistlichen Bedenken 1540“, *Ost.Fol.* 470, Bl. 281/281vs.

¹²⁰ Ebenda, S. 167 f.

ten wurden.¹²¹ Die 4 Pfarrhufen¹²² behielt der Pfarrer als weitere Einnahmequelle.

Obschon pekuniär abzugelten, wurde der Decem teilweise noch in Naturalien abgegolten, z.B. im Werder.¹²³ In einigen Gemeinden mussten neben den Seelsorgern Tolken (Übersetzer) für die fremdsprachliche Bevölkerung eingesetzt und besoldet werden. Der persönliche Besitz der Pfarrer war entsprechend gering, Bücherbesitz war ein Luxus und zudem meist Gemeindebesitz. Die materielle Ausstattung der Pfarreien schwankte auch in Preußen erheblich.¹²⁴ In einigen Gebieten ergab sich zudem eine doppelte Belastung für die Bevölkerung: Da Pfarrzwang bestand, mussten die Gemeinden häufig dem katholischen Pfarrer und zudem dem evangelischen Pastor den Kirchenzehnt entrichten, dies gilt zumindest für das Werder, in dem die Parochien eine Zeitlang katholisch blieben und die evangelischen Pfarreien privatrechtliche Zusammenschlüsse bildeten.¹²⁵ Daraus ergab sich eine doppelte Belastung der Gemeinde, und dies mag auch ein Grund für

¹²¹ Der ursprünglich je 1 Scheffel Roggen und 1 Scheffel Hafer (mit Ausnahme Marienburg: dort jeweils nur 0,5 Scheffel) betragende Dezem wurde an Martini je Hufe an den Pfarrer abgeliefert und in der Landesordnung von 1525 mit 50 Mark fixiert, die aber zumeist nicht erreicht wurden, so dass sich der Pfarrer gar mit 30 Mark begnügen musste. Ein Scheffel Roggen entsprach in etwa 13 Schillingen, ein Scheffel Hafer 7 Schillingen, so dass für den Pfarrer pro besetzte Hufe 19 Schillinge zu entrichten gewesen wären. Ausgehend von den üblichen 60 Hufen eines preußischen Dorfes (die in der Kulmer Handfeste festgelegten 80 Hufen wurden häufig unterschritten), hätte dies 1 140 Schillinge bedeutet, mithin 760 Groschen = 38 Mark neuer Markeinheit (1 Mark = 20 Groschen) oder 12 Mark alter Einheit (1 Mark = 60 Groschen). Eine Festsetzung von 50 Mark hätte also eine Erhöhung des Pfarrersalärs bedeutet, wenn sie denn durch die Gemeinde bezahlt worden wäre, woran es offensichtliche Zweifel gibt. Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 4 u. 14. Hierbei ist zudem die Münzreform zu berücksichtigen, die nach dem Reiterkrieg eingeführt wurde, nach der die Mark statt bisher 60 Groschen nur noch 20 Groschen entsprach, mithin eine Abwertung um 2/3. Waren vor dem Reiterkrieg mithin 50 Mark 3 000 Groschen wert, entsprachen nach der Währungsreform 50 Mark nur noch 1 000 Groschen.

¹²² Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 4, hat ermittelt, dass von 48 städtischen Kirchspielen, für die eine Dotation ermittelt werden konnte, 27 mit 4 Hufen, 17 mit 6 und Frauenburg und Marienburg gar mit 8 Hufen Pfarrland ausgestattet waren, während die Kirche in Stuhm und die Altstädtische Kirche in Elbing sich mit 2 Pfarrhufen begnügen mussten. Auffällig bleibt die besonders gute Ausstattung der ermländischen Kirchspiele mit zumeist 6 Hufen. Vgl. Georg Matern, Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters. Paderborn 1953, S. 204.

¹²³ Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 19.

¹²⁴ Sie wird als „gering“ bezeichnet. Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 55.

¹²⁵ Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 20.

die Vertreibung katholischer Pfarrer aus den jeweiligen Parochien gewesen sein.

Herzog Albrecht lag offensichtlich sehr an der ausreichenden Versorgung der Geistlichen. „Daneben aber ist unser Herz und dahin geneigt, dass wir gerne vor unserem Abschiede aus diesem elenden Jammerthale die Herrn Prälaten, Pfarrer und andere Diener des göttlichen Worts in unserem Fürstenthum genugsam versorgt sehen wollen.“¹²⁶ Insbesondere den Bischöfen wollte er ein auskömmliches Leben ermöglichen. „Weil wir aber denselben Prälaten gern solche Versorgung thun möchten, dass sie aller ländlicher Haushaltung, weltlicher Regierung und Geschäften enthoben seyen und allein ihres Amtsberufs und Dienstes abwarten könnten, so haben wir mit unsern getreuen Unterthanen von allen Ständen des Herzogthums Preußen allerlei Rathschläge deshalb gepflogen und bedacht, dass wir einem Prälaten für seine Versorgung und Unterhaltung 1500 Gulden Rhein., samt den nothwendigen, dazugehörigen Personen und Dienern verordnen wollten, (...)“.¹²⁷ Bei dieser Absicht blieb es aber offenbar. Dennoch betrug die Besoldung der Bischöfe ein Vielfaches eines Gemeindepfarrers. Erhard von Queiß erhielt als jährliches Salär 500 Mark bar,¹²⁸ zuzüglich der Einkünfte aus Ländereien, lag aber noch unterhalb des Einkommens des Danziger Seniors mit ca. 2 000 Gulden. An Bekenntnissen zu einer ordentlichen Besoldung der preussischen Seelsorger hat es bei Herzog Albrecht nicht gemangelt, allein der Ankündigung Folge zu leisten, blieb aus.

Deutliche Gefälle in Einkommen und Ansehen gab es auch zwischen Stadt- und Landgeistlichen. Im Danziger Landgebiet betrug die Besoldung der Landpfarrer beispielsweise in einigen Gemeinden kaum 30 % des Salärs ihrer Kollegen an Stadtkirchen,¹²⁹ und auch im

¹²⁶ Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 13.

¹²⁷ Ebenda.

¹²⁸ Barbara Wolf-Dahm, Erhard von Queiß, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 7, Herzberg 1994, Sp. 1092-1095, hier Sp. 1093. Im Vergleich zu einem Universitätsprofessor, der zwischen 250-350 Mark jährlich erhielt, ein einträgliches Einkommen, im Vergleich zu einem Danziger Pfarrer an einer Stadtkirche oder den späteren Professoren am akademischen Gymnasium in Danzig eher eine bescheidene Entlohnung.

¹²⁹ In den Dörfern auf der Nehrung, die zum Danziger Territorium gehörten, waren die Bewohner den Unbilden der Natur besonders ausgesetzt, einige Siedlungen waren versandet, andere wurden von der Flut heimgesucht. Die Bevölkerung war entsprechend arm, dem Seelsorger standen um 1600 durchschnittlich 80 Mark Quartemgeld zur Verfügung. Hinzu kamen Einnahmen aus Amtshandlungen und Pfarrland, so dass sich der Gesamtbetrag auf jährlich 154 Mark erhöhte, wobei die Schwankungen zwischen den Kirchspielen erheblich waren: Während sich die

herzoglichen Preußen lagen die Einnahmen der vergleichsweise reichen Pfarrei Schaaken¹³⁰ um ein Mehrfaches höher als das Salär der Pfarrer in den litauisch geprägten Gebieten Preußens. Die Besoldung von Pfarrern lag im Vergleich zu Schulmeistern, die zwischen 5 und 12 Mark erhielten, zwar deutlich höher,¹³¹ angesichts der Anforderungen an das Amt war sie aber keinesfalls angemessen.

VI. Sprachen

Eine Besonderheit Preußens waren die verschiedenen Sprachen, in denen sich die Untertanen verständigten. Neben Deutsch sprach man Polnisch, Litauisch und Prussisch sowie verschiedene masurische Dialekte. Spätestens seit Beginn des 16. Jahrhunderts ist das Bemühen der preußischen Bischöfe überliefert, Kinder auch in der prussischen Sprache zu unterrichten, um sie später als Pfarrer in ihren Gemeinden einsetzen zu können.¹³² Entsprechend Luthers Forderung, dass die Gemeinde den Glauben auch in ihrer Sprache verstehen müsse, wurde in Preußen verfahren.¹³³ „In den Hauptkirchen des Herzogtums musste ein Pfarrer für die Deutschen und ein Kaplan für die Nichtdeutschen angestellt werden. Da es in den Landpfarreien meist nur einen Geistlichen gab, sollte dieser nach der deutschen Predigt auch kurz für die Nichtdeutschen sprechen.“¹³⁴

An der neu gegründeten Königsberger Universität wurde die Theologische Fakultät mit dem Lutherschüler Stanislaus Rapage-

Einnahmen in Koppelgrube auf 188 Mark summierten, betrug sie im kleinsten Kirchspiel Neukrug lediglich 46 Mark. Errechnet aus den Angaben aus: Archiwum Państwowe w Gdańsku / Stadtarchiv Danzig (APG) 300, 2/291; APG 200, 2/292; APG 300, 2/293; APG 300, 2/294; APG 300, 2/295.

¹³⁰ Das Kirchspiel Schaaken wurde entsprechend in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts getrennt, indem ein neues Kirchspiel Postnicken geschaffen wurde. Mortensen, Gang (wie Anm. 110), S. 6.

¹³¹ Düsterhaus, Schulwesen (wie Anm. 95), S. 60-63.

¹³² Ebenda, S. 60 f.; Koch, Kirchen und Schulverhältnisse im Herzogtum Preußen in den Jahren 1568, 1569, 1570, in: Ostdeutsche Monatshefte für Erziehung und Unterricht 1 (1903), S. 525-537, hier S. 525.

¹³³ Martin Luther an Spalatin am 1. Februar 1524, WA, Briefe 3, 241.

¹³⁴ Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. v. Emil Schling. Bd. 5: Livland, Estland, Kurland, Mecklenburg: Freie Reichsstadt Lübeck mit Landgebiet und Gemeinschaftsamt Bergedorf. Das Herzogtum Lauenburg mit dem Lande Hadeln. Hamburg mit Landgebiet. Leipzig 1913; Neudr. Aalen 1970, S. 58; Zieger, Leben (wie Anm. 119), S. 175.

lanus,¹³⁵ einem gebürtigen Litauer, besetzt, dessen Vorlesungen der Herzog, unter den Studenten sitzend, lauschte.¹³⁶ Um den Pfarrernachwuchs auch für die nicht deutschsprachige Bevölkerung zu sichern, hatte Herzog Albrecht 1558 je sechs Freistellen für preußische, litauische und polnische Theologiestudenten geschaffen.¹³⁷ Dennoch wurden offensichtlich nicht genug Litauer als Pfarrer ausgebildet, um den Bedarf im litauisch sprechenden Teil Preußens zu decken, so dass weiterhin auf Tolken als Übersetzer zurückgegriffen werden musste.¹³⁸ Durch seine Bibelübersetzung ins Litauische suchte Johannes Bretke diesem Missstand Abhilfe zu verschaffen. Nach einem Studium in Königsberg und Wittenberg hatte er sich auf seiner Pfarrstelle in Labiau (unweit des Kurischen Haffs) das Litauische so umfassend angeeignet, dass er nicht nur die Predigt auf Litauisch halten konnte und somit auf einen Tolken als Übersetzer des Wortes Gottes verzichten konnte, sondern auch eine litauische Bibelübersetzung in den Jahren 1579–1590 anfertigte.¹³⁹ Zwar blieb Bretkes

¹³⁵ Stanislaus Rapagelanus (Stanislovas Rapalionis, ca. 1485–1545) studierte in Krakau und als Stipendiat des Herzogs Albrecht in Wittenberg. Martin Luther hielt 1544 die Eröffnungsrede zu seinem Disputationsvortrag. Rapagelanus leitete als erster den theologischen Lehrstuhl an der Königsberger Universität. Vgl. Janusz Mattek, Wojciech Polak, Stanisław Rapagelan, in: *Polski słownik biograficzny*. Bd. 30, Wrocław 1987, S. 576 ff.

¹³⁶ Walther Hubatsch, Die Albertus-Universität Königsberg, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 23–26, hier S. 25. Zur Königsberger Universität vgl. auch: Stefan Hartmann, Quellen zur Königsberger Universitätsgeschichte in der frühen Neuzeit (16.–18. Jh.), in: *Zeitschrift für Ostforschung* 43 (1994), S. 368–409; Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren aus Anlass der Gründung der Albertus-Universität vor 450 Jahren, hrsg. v. Dietrich Rauschnig, Berlin 1995; Götz von Selle, Geschichte der Albertus Universität zu Königsberg, Königsberg 1944; Jerzy Serczyk, *Albertyna*. Uniwersytet w Królewcu (1544–1945) (Albertina. Die Universität in Königsberg [1544–1945]. Olsztyn 1994; Max Töppen, Gründung der Universität Königsberg, Königsberg 1844.

¹³⁷ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 90.

¹³⁸ Vgl. Małgorzata Grzywacz, *Familia Dei*: Studien zum Erscheinungsbild der deutschen evangelischen Geistlichkeit in ihren Selbstzeugnissen und der Literatur von der Reformation bis zur Gegenwart. Poznań 2002 (Seria filologia germańska. 49).

¹³⁹ Johannes Bretke (Jonas Bretkaunas/Bretkūnas, 1536 Bammeln i.Ostpr. – 1602). Er studierte zunächst in Königsberg und seit 1557 in Wittenberg. 1562 erhielt er die Pfarrstelle in Labiau (am Kurischen Haff). Hier begann er 1579 mit der Übersetzung der Bibel ins Litauische. 1587 erhielt er die Pfarrstelle an der Steindammer Kirche in Königsberg, wo er am 29. November 1590 seine Übersetzung abschloss. Die Handschrift der Übersetzung wurde von Herzog Georg Friedrich erworben, jedoch nicht in Druck gegeben. Erst 1625 erschien der litauische Psalter in Bretkes Übersetzung, von Johannes Rhesa bearbeitet, in Königsberg. Eine vollständige Edition der von Bretke übersetzten Bibel ist erst jüngst erschienen. Vgl. Adalbert Bezenberger, Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache auf Grund litauischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts. Göttingen 1877; Vincentas Drotvinas, Zu

Bibelübersetzung ungedruckt, doch ist der Impetus, der hier zum Vorschein kommt, ein missionarischer Eifer, den Litauern das Wort Gottes in ihrer Sprache zu eröffnen, bemerkenswert.¹⁴⁰ Der Lutherische Katechismus für Litauer und Prussen wurde in deren Sprachen übersetzt und gedruckt.¹⁴¹ 1563 war auf Initiative von Radziwiłł bereits eine polnische Bibel erschienen. Von altgläubiger Seite wurde versucht, die Gläubigen in ihrer Muttersprache zu erreichen. So verband Bischof Hieronim Rozrazewski (1581–1600) mit der Ansiedlung der Jesuiten in Altschottland, vor den Toren Danzigs, 1592 die Forderung, dass die Väter die Messe in deutscher, polnischer und anderen Sprachen nach ihrem Ermessen halten sollten, um neue Seelen zu gewinnen.¹⁴²

Herzog Albrecht versuchte, seine Bevölkerung in ihrer jeweiligen Sprache an die frohe Botschaft heranzuführen, und beging damit nicht jenen Fehler, den Schramm u.a. für das Scheitern der Reformation im

den sprachlichen Arbeiten litauisch predigender Pastoren im Herzogtum Preußen, in: Kirchengeschichtliche Probleme des Preußenlandes aus Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Bernhart Jähmig, Marburg a.d.L. 2001 (Tagungsberichte der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung. 16), S. 235–248; Viktor Falkenhahn, Der Übersetzer der litauischen Bibel Johannes Bretke und seine Helfer: Beiträge zur Kultur- und Kirchengeschichte Altpreußens. Königsberg (u.a.) 1941 (Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissenschaftliche Reihe. 31), zugl. Univ.-Diss., Königsberg 1941; Jochen Dieter Range, Bausteine zur Bretke-Forschung: Kommentarband zur Bretke-Edition (NT). Paderborn (u.a.) 1992 (Biblia Slavica. 6, Supplementum: Biblia Lithuanica. 1); 400 Jahre litauische Bibel, hrsg. v. dems. (im Druck); ders., Die litauische Bibelübersetzung von Johannes Bretke. Ein preußischer Kulturbesitz, in: Kirchengeschichtliche Probleme (wie Anm. 139), S. 217–234; Textkritische Edition der Übersetzung des Psalters in die litauische Sprache von Johannes Bretke, Pastor zu Labiau und Königsberg i.Pr., nach der Handschrift aus dem Jahre 1580 und der überarbeiteten Fassung dieses Psalters von Johannes Rehsa, Pastor zu Königsberg i.Pr., nach dem Druck aus dem Jahre 1625: nebst der Übersetzung des Psalters in die deutsche Sprache von Martin Luther nach der Ausgabe aus dem Jahre 1545, unter Mitarb. v. Friedemann Kluge, mit einer Einl. vers. u. hrsg. v. Friedrich Scholz. Paderborn (u.a.) 2002 (Biblia Slavica. Serie 6, Supplementum: Biblia Lithuanica. 6).

¹⁴⁰ Ähnlich der Bibelübersetzung Luthers wurde durch die Bibelübersetzung Bretkes ins Litauische auch die Grundlage für eine einheitliche Schriftsprache gelegt.

¹⁴¹ „Die Nachkommen der preußischen Ureinwohner erhielten ebenso einen Luther-Katechismus in ihrer Muttersprache wie die Litauer im östlichen Grenzgebiet, und für die polnisch sprechenden Masuren und die polnischen Studenten an der Albertina sorgten gleich zwei besondere Druckereien.“ Peter G. Thielen, Kultur, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 29.

¹⁴² „Qui quidem patres cosietatis Jesu Gedani concionibus Germanicis, Polnicis et aliarum linguarum, pro arbitrio suo at animarum lucrandarum (...)“ Bischof Hieronymus Rozrazewski am 8. Januar 1592 in seinem Gründungsschreiben für die Jesuenniederlassung in Altschottland, vor den Toren Danzigs. Paul Simson, Geschichte der Stadt Danzig. Bd. 3 (= Band IV der Originalausgabe): Urkunden, Danzig 1918; Neudr. Aalen 1967, Nr. 177, S. 230 ff., hier S. 233.

königlichen Preußen verantwortlich machte: die Ignoranz der der Reformation zum Durchbruch verhelfenden adligen Magnatenfamilien in Preußen königlichen Anteils, der königlichen Starosten, die, zu meist der polnischen Sprache nicht mächtig, sich damit begnügt hätten, für die deutschsprachige Bevölkerung Pfarrstellen in lutherische umzuwandeln und neue lutherische Pfarreien zu begründen, aber nicht dafür gesorgt hätten, auch im niederen Adel und in der bäuerlichen Bevölkerung, die häufig polnischsprachig war, das reformatorische Gedankengut auch auf Polnisch verbreiten zu lassen. Somit fehlte der Reformation – vor allem auf dem Land – die Verankerung auch in polnischsprachiger Kultur und Regionen.¹⁴³ Der Auffassung, dass die Verkündigung der frohen Botschaft in lauterer Form eine exklusive deutsche Veranstaltung sei, wurde so Vorschub geleistet.¹⁴⁴

VII. Programmatik

Obschon in Preußen von einer bischöflichen Reformation gesprochen werden kann, war die Trägerschicht der reformatorischen Bewegungen breiter, wengleich auffällt, dass zumindest im herzoglichen Teil Preußens kaum Volksbewegungen zur Durchsetzung der Reformation nötig waren. Vielmehr stellten sich die Bischöfe und mit ihnen die weltliche Obrigkeit an die Spitze der Bewegung und lieferten auch die programmatische Fundierung.

Die erste evangelische Predigt eines Bischofs hielt Georg von Polentz Weihnachten 1523 im Königsberger Dom. Das Evangelium wolle er verkünden, „denn Ewangelion auf Kriechisch ist so vil gesprochen [wie] zu Teütsch als eine gutte, süsse, trostliche botschaft.“¹⁴⁵ Kraft bischöflicher Autorität¹⁴⁶ predigte Polentz lutherische Glaubensgrundsätze, Worttheologie und Glaubenserfahrung.

¹⁴³ Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607*. Wiesbaden 1965, S. 126. „Schließlich vernachlässigten die meist deutschsprachigen evangelischen Großen die ihnen zufallende Aufgabe, die lutherische Lehre in der polnisch sprechenden Minderheit des Adels zu verankern.“

¹⁴⁴ Luther weist in einem Brief an Spalatin darauf hin, dass die sprachlichen Minderheiten in Preußen den Glauben in ihrer Sprache verstehen sollten. Martin Luther an Spalatin am 1. Februar 1524, WA, Briefe 3, 241.

¹⁴⁵ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 15.

¹⁴⁶ „Dieweyl ich aber euch zu eynem hirten und wachter von Gott (als ich ungezweifelt hoff) verordnet byn, fynd ich mich schuldig, auch [vor] sollichen lügenhaftigen leeren und menschentandt zu warnen, dabey auch zu vermanen, das yr euch allain an das warhaftig lauter Gottes haltet (...)“ Ebenda, S. 17.

Vor allem verwarf er aber katholische Lehrsätze, so jene von der Werkgerechtigkeit, von den Seelenmessen, der Heiligenverehrung und von der Messe als Opferritual. Scharf prangerte er Ablasshandel und Verweltlichung des Klerus an. Die Taufe, so forderte er, solle zukünftig in Deutsch oder der jeweiligen Landessprache gehalten werden,¹⁴⁷ schließlich habe kein Apostel in Latein gesprochen und Christus selbst das Gebot ausgesprochen „Geet hyn und leeret alle völker und taufet sy (...)“, was nur so verstanden werden könne, dass die Taufe in der Landessprache vorzunehmen sei.¹⁴⁸ Polentz' Predigt ist auch zu verstehen als eine Programmatik bischöflicher Reformation, einer qua Lehramt verordneten Auslegung der Bibel, die als Grundlage jedes Glaubensbekenntnisses angesehen wird. Johannes Briesmann, der zuhörenden Gemeinde als ihr Prediger am Königsberger Dom wohl bekannt, erwähnt Polentz dabei ausdrücklich als seinen Ratgeber.¹⁴⁹

Im Gegensatz zu Polentz und Queiß war Briesmann unter den drei hervorstechenden Reformatoren der Frühphase reformatorischer Bewegungen in Preußen ein Theologe von hohem fachlichen Renommee. Er hatte als Franziskanermönch zunächst in Frankfurt/Oder studiert, bevor er 1520 an die Leucorea wechselte, wo er 1521 das Lizenziat erhielt und ein Jahr später zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Auf Empfehlung Luthers wurde er 1523 schließlich nach Königsberg an den Dom berufen.¹⁵⁰ Briesmann war es, der im September 1523 die ersten evangelischen Predigten im Königsberger Dom hielt,

¹⁴⁷ Zu diesem Zweck wurde Luthers Taufbüchlein in Königsberg seit 1524 gedruckt und den Pfarrern an die Hand gegeben. Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 53; Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 176a, S. 49.

¹⁴⁸ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 20. Die Bibelstelle ist entlehnt aus Mt 28,19.

¹⁴⁹ Wahrscheinlich ist die Predigt unter Beteiligung Briesmanns entstanden. Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 14. „Ich aber verordnet an meiner stat eynen geleerten und der hailigen göttlichen Gschrift verständigen und erfahren man, Doctor Johannem Briessman, wöllicher auch Gottes wort prediget und furohin predigen soll.“ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 18.

¹⁵⁰ Johannes Briesmann (31.12.1488 Cottbus – 1.10.1549 Königsberg). Als Franziskanermönch studierte er seit 1518 in Frankfurt und seit 1520 in Wittenberg, wo er 1522 promovierte und anschließend Mitglied der Theologischen Fakultät wurde. 1523 wurde er auf Luthers Empfehlung vom Hochmeister des Deutschen Ordens, Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, als Domprediger nach Königsberg berufen. Nach der Umwandlung des Ordensstaates in das weltliche Herzogtum gehörte er gemeinsam mit Speratus und Poliander dem Regierungskollegium Albrechts an. 1527–1531 war er bei der Durchführung der Reformation in Riga behilflich. Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Johannes Briesmann, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 1, Hamm 1990, Sp. 749; Brismanniana, das ist: Einige von Luthero, Melancthone, Spalatino und Sperato an Johannes Briesmann gerichtete Briefe, in: Acta Borussica, oder sorgfältige Sammlung allerhand zur Geschichte des Landes Preussen gehöriger Nachrichten, Urkunden, Schriff-

der bei seiner Kritik an Marienkult und Heiligenverehrung auch auf handgreiflichen Widerstand der Gemeinde stieß.¹⁵¹ Vor allem sind ihm aber die evangelischen Glaubensgrundsätze zu danken, die er, in seinen *Flosculi* 1523 zu 110 Thesen zusammengefasst, formulierte.¹⁵² Aus ihnen spricht ein tiefes Verständnis lutherischen Gedankenguts, ein holistisches Glaubensbekenntnis. Dabei kommt es Briesmann vor allem auf die extramundanen Aspekte menschlichen Daseins an, auf die Glaubenserfahrung durch Wort, Heiligen Geist und individuelle Bereitschaft des Einzelnen, sich zu seinen Sünden zu bekennen. Der Unterscheidung des inneren und äußeren Menschen nach Luther folgend, formuliert Briesmann evangelische Glaubensgrundlagen, so das „*sola scriptura*“ (Nr. 1, Nr. 16.), das „*sola fide*“ (Nr. 7, Nr. 27) und das „*sola gratia*“ (Nr. 38). Er greift dabei Gedanken Luthers auf, so zur Freiheit eines Christenmenschen (Nr. 44),¹⁵³ zur Ablehnung der Werkgerechtigkeit (Nr. 39, Nr. 105) und zur Worttheologie (Nr. 16).¹⁵⁴ In Auseinandersetzung mit der alten Kirche kritisiert Briesmann die Hierarchien in der Kirche, deren Selbstgefälligkeit, vor allem aber deren Unfähigkeit, die Menschen zum wahren Glauben führen zu können (Nr. 36).

Während Polentz in seiner Weihnachtspredigt von 1523 den Ablasshandel und den Lebenswandel altgläubiger Kleriker noch deutlich verdammt,¹⁵⁵ sich *expressis verbis* gegen die katholische Kirche mit Werkgerechtigkeit und Heiligenverehrung wehrt, sind die *Flosculi*

ten und Documenten, hrsg. v. Michael Lilienthal. Bd. 1, Königsberg/Leipzig 1730; Erdmann, Johannes Briesmann, in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 3, Berlin 1876, S. 329 ff.; Fritz Gause, Johannes Briesmann, in: Neue Deutsche Biographie. Bd. 2, Berlin 1955, S. 612 f.; Robert Stupperich, Johannes Briesmanns reformatorische Anfänge, in: Jahrbücher für Kirchengeschichte 34 (1939), S. 3 ff.; Götz von Selle, Geschichte der Albertus Universität zu Königsberg. Königsberg 1944, S. 3 ff., 24, 27 u. 29.

¹⁵¹ Widerstand gegen die reformatorischen Bewegungen musste Briesmann im August 1524 erleben, als es zu handgreiflichen Unmutsäußerungen der Gemeinde gegen ihn kam, nachdem er gegen den falschen Marienkult gepredigt hatte. Bischof Polentz sah sich gar gezwungen, ein Mandat zum Schutz der Prediger zu erlassen – wiederum eine Besonderheit der preußischen Entwicklung.

¹⁵² Abgedruckt in: Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 36-53. Die nachfolgenden Referenzen auf die einzelnen Abschnitte erfolgen mit Bezug auf diese Ausgabe und verstehen sich als Beispiele für die angesprochenen Sachverhalte.

¹⁵³ „Jeder Christ ist im geistlichen Reich aller Herr und König, so dass ihm alles zum Heil dienen und und sich unterordnen muß; selbst ist er aber niemandem untertan.“ Nr. 44, in: Ebenda, S. 43.

¹⁵⁴ „Nichts macht also den inneren Menschen frei, reich, weise und stattet ihn aus mit allen geistlichen Gaben als das hocheilige Evangelium und Wort Gottes.“ Ebenda, S. 39.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 21.

ihrem Tenor nach eher programmatisch denn kämpferisch verfasst. Briesmann geht es um die Formulierung von Glaubensgrundsätze, weniger um die alltägliche Auseinandersetzung mit der alten Kirche. Dies ist umso erstaunlicher, als er selbst gemeindlichen Widerstand bei der Durchsetzung reformatorischer Forderungen erlebte. Zwar kritisiert Briesmann die alte Kirche, doch immer aus der Intention heraus, eine neue, eine bessere und auf dem Wort Gottes beruhende Glaubens- und Kirchenordnung zu entwickeln. Dies gilt auch für die Auseinandersetzung mit der Werkgerechtigkeit, die Briesmann philosophisch argumentierend ablehnt: „Nicht weil die Werke uns gerecht mache, sondern weil wir gerecht sind, wirken wir Gerechtes; denn die Früchte gehen aus dem Baum hervor, nicht der Baum aus den Früchten, an denen er erkannt wird“ (Nr. 105).¹⁵⁶

Dass Briesmann eher mit einem theologisch-philosophischen Impetus argumentiert und seine Thesen entwickelt, zeigt ebenso eine Stelle, die bisher kaum Beachtung fand: „Die christliche Welt wäre gut beraten, wenn treue Verwalter beiderlei Geschlechts, die allein der Rede und der Lehre mächtig wären, von der christlichen Gemeinde zum äußeren Amt bestellt würden.“¹⁵⁷ Nach Briesmann gibt es keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern, was die Ausfüllung des Priesteramts angeht (Nr. 54). Auch in der Stellung zu Gott hebt Briesmann nicht nur – im lutherischen Sinn – jegliche Hierarchie in der Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen auf, sondern geht noch deutlich darüber hinaus, indem er auch keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern in ihrer Stellung zu Gott sieht: „(...) alle, die wir an Gott und seinen Sohn Jesus unseren Heiland (...) glauben und den Glauben an ihn festhalten, Könige und Priester, ohne Unterschied der Stellung und des Geschlechts.“¹⁵⁸ Insofern weist er hier deutlich über seine Zeit hinaus, für die es anachronistisch erscheint, hätten Frauen studieren und Priesterämter bekleiden können. Zwar bleibt Briesmann an anderer Stelle auch im patriarchalischen System seiner Zeit bei der Vermittlung des Glaubens stecken,¹⁵⁹ doch sind seine theoretischen Überlegungen zur Ausfüllung des Priesteramtes durch

¹⁵⁶ Ähnliche Stellen Nr. 11: „Wie kein äußeres Werk, so fromm, gut, heilig und hervorragend es sei, ihm irgend eine Gerechtigkeit oder Freiheit einzutragen vermag.“ Ebenda, S. 37, und Nr. 39: „Durch den Glauben muß man zu Werken schreiten, nicht aber durch Werke zum Glauben.“ Ebenda, S. 43.

¹⁵⁷ „Bene consuleretur reipublicae Christianae, si a Christiana populo utriusque sexus fideles dispensatores, potissimum oratione et doctrina pollentes, sacerdotio externo adsciscerentur.“ Ebenda, S. 45.

¹⁵⁸ Ebenda, Nr. 43, S. 43.

¹⁵⁹ „Christen sind zu lehren nach der Anordnung eines klugen Familienvaters, (...)“ Ebenda, S. 53.

beide Geschlechter bemerkenswert. Das von Polentz veröffentlichte erste Reformationsmandat vom 28. Januar 1524 „In ecclesia nostra Sambiensis“ gibt praktisch die schon in der Weihnachtspredigt vorge-tragenen Glaubenssätze wieder.¹⁶⁰

Erhard von Queiß veröffentlichte am 1. Januar 1525¹⁶¹ für seine Diözese Pomesanien sein Reformprogramm zwar im Vergleich zu Polentz und Briesmann mit einiger Verzögerung, und dennoch sind seine „Themata“ nicht nur ein originäres, sondern besonders bemerkenswertes Programm evangelischen Glaubensbekenntnisses. Queiß' „Themata Episcopi Risenburgensis“¹⁶² sind in ihrer Aussage eine der frühesten reformatorischen Programmatiken aus der Feder eines Episcopus und daher von besonderer Bedeutung. Bemerkenswert ist, dass Queiß sich unmittelbar nach seiner Bischofswahl für die lutherische Reformation einsetzte und sich sogleich an die Abfassung der vorliegenden Programmatik machte.¹⁶³

Zweifellos war Queiß bei der Abfassung seiner „Themata“ von Luthers Schrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520) beeinflusst; auch werden ihm die Ausführungen des Reformators „An die Herren Deutsch Ordens“ (1523) bekannt gewesen sein.¹⁶⁴ Weitergehend als Luther erkannte Queiß nur noch zwei (Taufe

¹⁶⁰ Zwar ist das Original verschollen, doch durch die Gegenüberlieferung bei Luther in dessen Schrift „Duae episcopales bullae“ in Wittenberg 1524 zusammen mit dem gegenreformatorischen Mandat Mauritius Ferbers vom 20. Januar 1524 herausgegeben worden. Ebenda, S. 8. Vgl. auch einen entsprechenden Eintrag in: Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 176, S. 49 und Bd. 1, S. 75; Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 486.

¹⁶¹ Unter diesem Datum wurden die Themata veröffentlicht. Der Abfassungszeitpunkt dürfte deutlich früher gelegen haben. Da Queiß im Dezember 1524 aus Königsberg als Delegationsleiter des Deutschen Ordens nach Preßburg reiste, weist Tschackert, Paul Speratus (wie Anm. 73), S. 103 f., zu Recht auf diesen Zusammenhang hin. In Preßburg wurde über die Umwandlung des Ordensstaates in ein weltliches Herzogtum verhandelt. Der Krieg zwischen dem Ordensstaat und Polen wurde durch den Friedensschluss von Krakau schließlich beigelegt. Das Reformationsprogramm ist abgedruckt in: Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd 2, S. 101 ff. Eine Abschrift befindet sich im Stadtarchiv Danzig unter der Signatur APG 300, R/Pp 85, fol. 68-71. Zweifellos wird es noch mehrere Exemplare in Danzig gegeben haben. Da aber durch Brände und Kriegseinwirkungen die Kirchenarchive vernichtet wurden, findet sich in Danzig heute nur noch die in den Ratsakten vorhandene Abschrift.

¹⁶² Hier zit. nach Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 101 ff.

¹⁶³ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 27.

¹⁶⁴ Iselin Gundermann, Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preußen, in: Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreußens, hrsg. v. Ernst Oppenoorth. Teil II/1: Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655. Lüneburg 1994 (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung. 10), S. 155-160, hier S. 155; Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 27; Wolf-Dahm, Erhard von Queiß (wie Anm. 128), Sp. 1093.

und Abendmahl) der katholischen sieben Sakramente an – mithin jene, die von Christus selbst eingesetzt worden waren. Die Beichte, zumal sie nur Ohrenbeichte sei, gehöre nach Queiß abgeschafft (Art. 3). Völlig verwirft Queiß jegliche als „menschentandt“ bezeichnete Weihe von Wasser, Salz, Asche, Palmen, Lichtern, Kräutern und dergleichen. Das gilt ebenso für Wallfahrten und Prozessionen wie für Totenmessen, die keine Begründung in Gottes Wort hätten und „niemand zur seeligkeit dienen“.¹⁶⁵ Der Kirchenbann, oft genug als weltliches Druckmittel eingesetzt, das „ohne grund des göttlichen wortes die gewissen beschwere und durch menschensatzung allein zwinget“,¹⁶⁶ solle abgeschafft werden. Die kirchliche Autorität dürfe sich allein auf die Predigt des reinen Wortes Gottes stützen und nicht auf Hierarchien, die erst durch Weihegrade oder sonstige Kirchenstrukturen geschaffen würden. Hier – wie auch an anderer Stelle – lehnt Queiß die Autorität der Kirche in ihrer von Rom vorgegebenen strukturellen Hierarchie ab. Auch sollten – mit Ausnahme des Deutschen Ordens¹⁶⁷ – die Orden aufgelöst und das Eheverbot für Nonnen und Mönche aufgehoben werden. Fastenzeiten werden von Queiß ebenso verworfen wie die diversen Festtage, die nicht in Gottes Ordnung lägen. Dass der Gottesdienst *in toto* in deutscher Sprache gehalten werden solle,¹⁶⁸ jegliche Bilderverehrung und die Werkgerechtigkeit – zu der auch nach Queiß die völlig überflüssigen täglichen Messen zählten – abgelehnt werden, untermauert zudem die reformatorische Ausrichtung der gesamten Themata.

Besondere Bedeutung verdienen jene Artikel des Queißschen Reformprogramms, die die Inkorporation der Pfarreien verwerfen (Art. 14), die das Abendmahl betreffen (Art. 15 und 20) und die Vergebung

¹⁶⁵ Vgl. Art. 4 und 5 der Themata.

¹⁶⁶ Vgl. Art. 3 der Themata.

¹⁶⁷ Diesem wird eine missionarische Aufgabe zugedacht, die er – wohl auch aufgrund der unterschiedlichen nationalen Zugehörigkeiten in Pomesanien und der angrenzenden Regionen – weiter wahrnehmen sollte. Vgl. auch Art. 9; zur Aufhebung des Eheverbotes vgl. Art. 22.

¹⁶⁸ Dabei ist diese Anweisung wohl dahingehend zu interpretieren, dass die jeweilige Landessprache den Gottesdienst dominieren sollte. In der späteren Kirchenordnung für Preußen von 1525 waren entsprechende Übersetzungen der Predigt durch Tolken (Dolmetscher) in Altpreußisch, Polnisch und Litauisch vorgesehen. Auch hatte Herzog Albrecht den Katechismus Luthers 1545 (und 1561 erneut) ins Altpreußische übersetzen lassen. Weiterhin wurden Übersetzungen des Katechismus ins Litauische und Polnische durch Herzog Albrecht in Auftrag gegeben. Herman Cramer, Die Geschichte des vormaligen Bistums Pomesanien: Ein Beitrag zur Landes- und Kirchengeschichte des Königreiches Preußens. Marienwerder 1884, S. 220.

der Sünden (Art. 21) thematisieren. Die Auffassung, dass es allein Gott obliege, Sünden zu vergeben, ist dabei ebenso gut reformatorisch wie die Proklamierung der Verantwortung der Pfarrer gegenüber der Gemeinde, die durch Inkorporation der Pfarreien nicht gewährleistet werden könnte. Insbesondere die Anweisungen zur Abhaltung des Abendmahls lassen aufhorchen: „Der zum heiligen nachtmahl gehen will, der lasse sich den priester seinen beichtvater, aus gottes wort berichten und berichte sich auch selbst, wie er brod und wein nach Christi einsetzung beiderlei gestalt nehmen und geniessen soll.“¹⁶⁹

Der Bischof spricht hier den einzelnen Gläubigen direkt an und weist ihm Aufgaben im Zusammenhang mit dem Abendmahl zu. Der Gläubige wird somit als mündiger Laie am Abendmahl direkt beteiligt und nicht mehr als Empfänger einer sakralen Handlung durch den priesterlichen Mittler verstanden. Das Verhältnis zwischen Gläubigem und Pfarrer wird mithin neu bestimmt: Dem Pfarrer, der zwar noch an erster Stelle genannt wird, aber vom Gläubigen auch als „seiner“ gewählt wird, wird mit und neben dem Gläubigen eine Funktion zuerkannt – aber nicht als alleiniger Handelndem. Der Laie nimmt das Abendmahl, er erhält direkt durch Gottes Gnade die Vergebung, er vollzieht das Abendmahl nach dem Wortlaut der Bibel (Schriftprinzip) und nicht mit „weltlicher Zutat“. Vielmehr hat der Gläubige, der am Abendmahl teilnimmt, „sich selbst zu berichten“, also zu informieren, wie das Abendmahl abzuhalten sei. Er kommt damit auch in eine Rolle, den Pfarrer zu überprüfen, ob dieser das Abendmahl unter beiderlei Gestalt in der richtigen Form anbiete, und sofern der Pfarrer dem Gläubigen dieses verweigern wolle, ihn – mit Verweis auf die bischöflichen Anweisungen – zu ermahnen. Der einzelne Gläubige steht somit unmittelbar Gott gegenüber, insbesondere im Abendmahl als dem Zeichen der Vergebung. Hier findet sich das zentrale lutherische theologische Anliegen, das auch in seiner strukturell-gesellschaftlichen Wirkung kaum zu unterschätzen ist. Die Individualität gegenüber Gott führt letztlich auch zur Hinterfragung weltlicher Hierarchien.¹⁷⁰

Inwieweit dieses mit „Themata“ (Aufgaben) überschriebene Reformprogramm als Reaktion des Bischofs auf bereits bestehende Zustände anzusehen ist und/oder als Anweisung für zukünftiges Han-

¹⁶⁹ Zit. nach Kirchenordnungen (wie Anm. 25), S. 30 mit Verweis auf Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 300. Die im Stadtarchiv Danzig, APG 300, R/Pp 85, fol. 68-71, vorhandene Fassung weicht leicht von diesem Text ab.

¹⁷⁰ Hier soll nicht verkannt werden, dass Luther darauf theologisch mit der Zwei-Reiche-Lehre reagierte.

deln, kann nur durch die Analyse der jeweiligen Gemeindesituation entschieden werden. Dass in Preußen, mithin in der ersten evangelischen Landeskirche überhaupt, schon frühzeitig reformatorisches Gedankengut Einzug hielt und auch liturgische Veränderungen stattfanden, ist unbestritten.

Das Queißsche Reformprogramm wird zu Recht als „noch schärfer abgefaßt als das entsprechende Edikt des samländischen Bischofs Georg von Polentz“ charakterisiert,¹⁷¹ es „ist ein radicales, wohlge-merkt vom Jahre 1524 aus juristisch-bischöflicher Feder“.¹⁷² Das Reformprogramm des pomesanischen Bischofs sei „dem Mandate des Bischofs Polentz (...) nicht nur ebenbürtig (...), sondern“ es überrage „durch die Vielseitigkeit seines Inhalts, durch Eingreifen in die wichtigsten Fragen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens und durch die Schlagfertigkeit der Form“ dieses bei weitem.¹⁷³

Für die Abfassung einer Kirchenordnung für das neu geschaffene Herzogtum und damit für die erste evangelische Landeskirche wollte Herzog Albrecht Martin Luther gewinnen.¹⁷⁴ Obschon dieser in seiner Schrift „De Ceremonis instituendis“ erste Empfehlungen abgab und mit der Schrift „Flosculi de homine interiore et exteriore de fide et operibus“¹⁷⁵ des von ihm nach Königsberg entsandten Johannes Briesmann ein Entwurf vorlag, überließ es Luther den beiden Bischöfen Queiß und Polentz, eine Kirchenordnung für Preußen zu formulieren. Die „Artikel der ceremonien und anderer kirchenordnung“ vom 10. Dezember 1525, die Queiß zusammen mit Polentz für das Herzogtum entwarf, entstanden als erste protestantische Landeskirchenordnung ohne Vorbild und im Verlauf der reformatorischen Bewegungen vergleichsweise sehr früh. Sie blieben fast 20 Jahre lang

¹⁷¹ Entsprechend wertend: Hans-Jürgen Karp, Erhard von Queiß, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448–1648, hrsg. v. Erwin Gatz. Berlin 1996, S. 559. Das Mandat selbst findet sich u.a. in: Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 108–111; Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 716; Luthers Werke. Bd. 15, Weimar 1899; Neudr. Weimar 1966, S. 147 f.

¹⁷² Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 104.

¹⁷³ Ebenda, S. 103.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 35. Brief Herzog Albrechts an Luther vom 14. Juni 1523, abgedruckt bei: Tschackert, Zur Korrespondenz (wie Anm. 73), S. 279 f. Noch 1525 hatte Albrecht Luther wiederholt nach Königsberg eingeladen, um an den Beratungen des Landtages zur preußischen Kirchenordnung teilzunehmen. Brief Herzog Albrechts an Luther vom 15. Juni 1525 und dessen Antwort vom ca. 3. Juli 1525, vgl. ebenda, S. 620 ff.

¹⁷⁵ Flosculi de homine interiore et exteriore de fide et operibus (1523), hrsg. v. Paul Tschackert. Gotha 1887.

gültig.¹⁷⁶ So wurde bereits gut ein halbes Jahr nach der Säkularisierung des Ordensstaates eine Richtschnur für die erste evangelische Landeskirche entworfen, in der sich wesentliche Strukturen der Themata wiederfinden. Auch in den „Ceremonien“ werden mit Taufe und Abendmahl nur zwei Sakramente genannt, die Buße lediglich als Bekenntnis vor Gemeinde und Gott erwähnt. Die starke Stellung der Gemeinde, der die alleinige Entscheidung zum Ausschluss vom Abendmahl zugewiesen wird,¹⁷⁷ ist bemerkenswert und verweist auf Art. 21 der Queißchen Themata.

Während die Themata von Queiß eine erste Richtschnur für das evangelische Bekenntnis bildeten, versteht sich die vorliegende Kirchenordnung vornehmlich als Handlungsanweisung für die Pfarrer. Obschon in der Liturgie noch katholisch,¹⁷⁸ sind wesentliche Reformationsansätze übernommen worden. So sollen Taufe und Teile des Gottesdienstes in Deutsch gehalten, wo nötig die Predigt von Tolken für die preußische und litauische Bevölkerung übersetzt werden. Die Wiedertaufe wird verworfen und ausdrücklich untersagt. Für das Abendmahl unter beiderlei Gestalt sollen Kelche angeschafft werden, wobei sogar an kleine Kelche für die Kranken gedacht wird.¹⁷⁹ Von einer Verwandlung der Oblaten in den Leib Christi ist dabei ebenso wenig die Rede wie von einer herausgehobenen Stellung des Pfarrers, der vielmehr die Worte sprechen soll: „Nym hyn und yß, das ist der leyb, der fur dich gegeben ist, darnach des gleychen den kelch, sprechnde: Nym hyn und trinck, das ist das blut, das fur dich vergossen ist.“¹⁸⁰

Voraussetzung zum Empfang des Abendmahls bleibt die Glaubensbezeugung durch jedes einzelne Gemeindemitglied, was durch den Pfarrer zu prüfen sei. Die so zugelassenen Gläubigen sollen auch

¹⁷⁶ Bereits auf dem Landtag war eine Landesordnung erlassen worden, die zugleich als Kirchenordnung zu verstehen ist: „... Landesordnung zugleich auch Kirchenordnung war und umgekehrt, und dass darin kein Widerspruch bestand“; vgl. Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 50. 1544 folgte – in Anlehnung an die kursächsische Agende – eine neue Kirchenordnung, die dann auch ins Polnische übersetzt wurde.

¹⁷⁷ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 36 f.

¹⁷⁸ „In der Umstellung der Messe zum evangelischen Predigtgottesdienst standen noch für Jahrzehnte Lesungen aus Luthers Postillen im Mittelpunkt der Andachten, ehe es genug Pfarrer gab, die fähig waren, die Schrift auf der Kanzel selbständig auszulegen.“ Zieger, Leben (wie Anm. 119), S. 173.

¹⁷⁹ Es scheint gar hygienische Überlegungen gegeben zu haben, dass die Kranken ihren eigenen Kelch haben sollten, „von wegen etlicher unreynen und vorlippen-der kranken“. Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 124.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 123.

räumlich hervorgehoben werden, indem ihnen eine Stelle nah am Altar zugewiesen wird. So wird Öffentlichkeit bewusst hergestellt und Kontrolle ausgeübt. „Derhalben auch die Communicanten eyn eygen stelle und orth nahent bey dem Altar haben sollen, damit sie von der gantzen gemeyne besichtiget werden und sich nymandt eyndringen müge, denn so sich vorhyn erczeyget haben und czugelassen seyn.“¹⁸¹ Zur Kontrolle dieser Bestimmungen werden Visitationen angekündigt und eine Synode in Aussicht gestellt. Ziel war dabei, eine einheitliche Lehrauffassung durchzusetzen und den Pfarrern eine Richtschnur an die Hand zu geben.

Bemerkenswert ist die ungewöhnliche und modern anmutende Unterscheidung zwischen Stadt- und Landgemeinden, wenn es heißt: „Am ende der prediget des sonntags und feiertags sol dem volk ein gemine christliche beichte vor gesaget werden, wie dann geschickte prediger wol zuthun wissen. Aber von der einfeltigen wegen auf dem lande, ist ein sonderliche form gestellt, wie am ende dieser ordnung volgen wird.“¹⁸² Derartige Anweisungen sind sicher auch dem *genius loci* Preußens geschuldet, der durch agrarische Strukturen geprägt war. Umso erstaunlicher ist die Charakterisierung der Zeremonien durch die Verfasser als „bürgerliche wilkörliche Ordnung“,¹⁸³ die modern anmutend, auf eine Bürgerlichkeit verweist, die es in Preußen zu dieser Zeit kaum gegeben haben dürfte.

Das erste Reformationsmandat, in dem sich Herzog Albrecht öffentlich zum Protestantismus bekannte, war das an den Kirchentüren angeschlagene und von den Kanzeln verkündete, als Landeskirchenregiment apostrophierte Mandat vom 6. Juli 1525.¹⁸⁴ In ihm wurden die Pfarrer auf die Auslegung des Evangeliums in lauterer Form verpflichtet, zur Zurückhaltung in der Kontroverstheologie ermahnt, und es wurde eine unter Beteiligung Luthers in Aussicht gestellte Kirchenordnung angekündigt. Herzog Albrecht zog mit diesem Reformationsmandat das Heft des Handelns an sich und unterstrich

¹⁸¹ Ebenda, S. 124.

¹⁸² Hier zit. nach Kirchenordnungen (wie Anm. 25), S. 32. Eine entsprechende Erläuterung findet sich allerdings – entgegen der Ankündigung – nicht in dem „Artikel der ceremonien“. In der Fassung bei Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 121, heißt es hingegen lediglich „Aber von der eynfeltigen wegen auff dem lande ist eyn sonderliche form gestellt, wie am ende dieser ordnung volgen wirt.“ Auch fehlt die angekündigte Erläuterung.

¹⁸³ Reformation im Ordensland (wie Anm. 41), S. 118.

¹⁸⁴ Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 21; Luther und die Reformation (wie Anm. 16), S. 38; Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19), S. 34 f. Verweis auf das Mandat in: Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 371, S. 126.

seinen Anspruch auf ein landesherrliches Kirchenregiment, erließ er das Mandat doch ausdrücklich kraft des ihm von Gott verliehenen Amtes.

Mit der ersten lutherischen Kirchenvisitation in Preußen wurden vom Herzog mit Zustimmung der Bischöfe am 31. März 1526 Adrian von Waiblingen und der Hofprediger Paul Speratus betraut. Ihnen wurden neun Artikel übergeben, die Grundlage der Visitation sein sollten, um vornehmlich die Pfarrer zu prüfen, „wie sie das Wort Gottes predigen und behandeln“.¹⁸⁵ Die Visitation diente also vornehmlich der Kontrolle, inwieweit sich die Geistlichkeit an die neue Kirchenordnung hielt, und sollte zugleich die neue Gottesdienstordnung bekannt machen.¹⁸⁶ 1528 formulierte der Herzog detailliert erneut seine Anforderungen an die Kirchenvisitation.¹⁸⁷ Neben Provinzialsynoden für die samländische Geistlichkeit am 2. Februar 1530 in Königsberg, der masurischen am 16. Februar in Rastenburg sowie der pomesanischen am 7. März war eine preußische Landessynode für den 12. Mai 1530 von Herzog Albrecht einberufen worden.¹⁸⁸ Er war damit der erste evangelische Fürst, der eine Synode als Instrument des Landeskirchenregiments abhalten ließ. An der Visitation Pomesaniens 1542/43 beteiligte sich der Herzog persönlich.¹⁸⁹

VIII. Toleranz¹⁹⁰ Herzog Albrechts gegenüber Dissidenten

Das Herzogtum Preußen war Emigrantenland für Glaubensflüchtlinge, u.a. fanden schlesische, böhmische, holländische Flüchtlinge, Mennoniten, Böhmisches Brüder, Schwenckfelder und Calvinisten Schutz in Preußen.¹⁹¹ Schon Bucer weiß über die preußische Liberalität zu berichten, nachdem er sich gewundert hatte, dass der Herzog,

¹⁸⁵ Tschackert, Herzog Albrecht (wie Anm. 19), S. 38 ff.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 38.

¹⁸⁷ Ebenda, S. 41.

¹⁸⁸ Ebenda, S. 42.

¹⁸⁹ Düsterhaus, Schulwesen (wie Anm. 95), S. 60 f. u. 68 f.

¹⁹⁰ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 61.

¹⁹¹ Seit 1530 gab es eine Kolonie reformierter Niederländer in Preußen, die sich auf ca. 4 000 Personen belief und in der Nähe von Königsberg angesiedelt worden war. Vgl. auch Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 322 ff. Zu den Mennoniten vgl. auch E. Cieślak, Spisy menonitów gdańskich z połowy XVIII wieku (Verzeichnis der Danziger Mennoniten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts), in: Rocznik Gdański 54/1 (1994), S. 101-117; Erich Keyser, Die Mennoniten im Weichsellande, in: Mennonitische Geschichtsblätter 5 (1940), S. 1-5; Edmund Kizik, Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i XVIII wieku

obschon selbst Lutheraner, Reformierte in seinem Herzogtum aufgenommen hatte. „Si dogmatis sui libertatem illi obtinuerint ab hoc principe, putant duplicandum exulum illorum numerum.“¹⁹²

Zu Auseinandersetzungen über diese Liberalität kam es zwischen Luther und Albrecht über die Schwenckfelder und im Osianderstreit.¹⁹³ Kaspar Schwenckfeld¹⁹⁴ kam aus dem Dienst des Schwagers von Albrecht, Herzog Friedrich von Liegnitz, dem er als Kanzler diente. Insofern war Schwenckfeld Albrecht, der sich häufiger bei seinem Schwager aufhielt, so auch während des so genannten Schwenck-

(Mennoniten in Danzig, Elbing und auf dem Weichselwerder in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert). Gdańsk 1994; Kazimierz Mezyński, O Mennonitach w Polsce (Über Mennoniten in Polen), in: Rocznik Gdański 19/20 (1960/61), S. 185-259; Hermann Nottarp, Die Mennoniten in den Marienburger Werdern. Eine kirchenrechtliche Untersuchung, Halle 1929 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse. 6,2); Andrzej Pabian, Rozwój mennonickiej wspólnoty religijnej w Prusach Królewskich w XVI-XVIII w. (Entwicklung der Mennonitengemeinschaft in Königlich Preußen im 16.-17. Jahrhundert). Toruń 1991; Erich Randt, Die Mennoniten in Ostpreußen und Litauen bis zum Jahre 1772. Phil. Diss., Königsberg 1912. In Marienwerder wurden 500 Böhmisches Brüder angesiedelt, denen unter dem Schutz des Herzogs ihre Religionsausübung, auch auf Tschechisch, gestattet wurde. Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 162; Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 343-348. Zu den Böhmisches Brüdern in Polen: Wilhelm Bickerich, Des Comenius Aufträge in Danzig 1641 und die Verbindung der Unität mit den Reformierten in Danzig, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 55 (1913), S. 124-147; Joseph Th. Müller, Geschichte der Böhmisches Brüder. Bd. 3: Die polnische Unität 1548-1793. Die böhmisch-mährische Unität 1575-1781. Herrnhut 1931, darin die Brüder in Preußen und Polen 1548-1628, S. 1-158; Sylvius Wilhelm Ringeltaube, Beytrag zu der Augspurgschen Confessions Geschichte in Preussen und in Pohlen, von derselben gesegneten, wunderbaren Anfang, Fortgang und fast unbekanntem polnischen Übersetzungen nebst einem Anhang von des Stanislaw Lutomirscii und der Poln. Böhm. Brüder ersten Glaubens Bekännnissen. Dantzig 1746; Eduard Schnaase, Die böhmischen Brüder in Polen und die Reformierten in Danzig, in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 37 (1867), S. 125-156; Jerzy Śliźniński, Z działalności literackiej Braci Czeskich w Polsce XVI-XVII wieku (Aus der literarischen Tätigkeit der Böhmisches Brüder im Polen des 16.-17. Jahrhunderts). Wrocław (u.a.) 1959 (Monografie slawistyczne. 1).

¹⁹² Hier zitiert nach WA, 30, 3, S. 541.

¹⁹³ Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 41 f.

¹⁹⁴ Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489-10.12.1561) entstammte einer adligen Familie, deren Besitzungen bei Lüben im Herzogtum Liegnitz/Niederschlesien ihm zeit seines Lebens wirtschaftliche Unabhängigkeit sicherten. 1505 begann er sein Studium in Köln, zwei Jahre später setzte er es in Frankfurt/Oder fort. Seit 1510 diente er an verschiedenen schlesischen Höfen, zuletzt als Hofrat bei Herzog Friedrich II. von Liegnitz, bevor er aufgrund seiner Schwerhörigkeit diese Anstellung 1523 aufgeben musste. 1522 hatte er den Herzog für die Reformation gewinnen können, die 1524 in den Liegnitzer Territorien eingeführt und damit noch kurz vor der Reformation im Herzogtum Preußen institutionalisiert wurde. Durch die Ablehnung der lutherischen Auslegung der Realpräsenz beim Abendmahl geriet

feldstreits im Frühjahr 1532,¹⁹⁵ bekannt,¹⁹⁶ bevor ihm Friedrich von Heideck¹⁹⁷ von dessen Glaubensauslegung berichtete.¹⁹⁸ Vom Liegnitzer Hof kam auch Bischof Erhard von Queiß nach Preußen, so dass auch frühere Kontakte zwischen dem Bischof und Schwenckfeld nicht auszuschließen sind.¹⁹⁹

1532 verfasste Luther eine Streitschrift – zeitgleich mit der Verhängung der Reichsacht gegen den Herzog.²⁰⁰ „An Herrn Albrecht, Marktgraf zu Brandenburg, in Preußen Herzog, ein Sendbrief D. Martin Luthers wider etliche Rottengeister.“²⁰¹ Luther vergleicht die Schwenckfelder mit den Müntzerischen und Zwinglianischen Rotten, beide seien von Gott gestraft, beide durch das Schwert Gottes gerichtet worden: Müntzer 1525 und Zwingli in der Schlacht bei Kappel am

Schwenckfeld in Opposition zu den Wittenberger Reformatoren. Der Unterscheidung Luthers von einer inneren und einer äußeren Welt folgend, sah Schwenckfeld im äußeren Essen beim Abendmahl nur die Spiegelung des Inneren, der Annahme des Glaubens, konnte sich damit aber bei Luther nicht durchsetzen. In der Folge wurde Schwenckfeld verfolgt und musste immer wieder flüchten, wobei er sich eine Zeitlang in Ulm, Augsburg, in den Herrschaften Justingen und Öpfingen sowie unter dem Schutz Landgraf Philipps aufhielt. Günther Mühlport, Schwenckfeld und die Schwenckfelder – ihr ‚Mittelweg‘ als Alternative: von gewaltloser deutscher Radikalreformation zur amerikanischen Freikirche, in: Wegscheiden der Reformation: alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. Günther Vogler. Weimar 1994, S. 115-150; Caspar von Schwenckfeld: Verkünder des ‚mittleren‘ Weges, in: Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. München 1978, S. 190-200; Walther Killy, Literaturlexikon. Bd. X, München 1991, S. 462-465; Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 32, Leipzig 1891, S. 402-412; Ulrich Bubenheimer, Kaspar Schwenckfeld von Ossig, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1215-1235.

¹⁹⁵ WA 30,3, S. 543. Christel Krämer, Beziehungen zwischen Albrecht von Brandenburg-Ansbach und Friedrich II. von Liegnitz. Ein Fürstenbriefwechsel 1514–1547, Darstellung und Quellen. Köln/Berlin 1977 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 8).

¹⁹⁶ Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 73; Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 10), S. 7 ff.

¹⁹⁷ Friedrich von Heideck weilte von Mai 1529 bis Ende 1530 am Liegnitzer Hof, wo er von den Parteigängern Schwenckfelds, Fabian Eikel und Valentin Crautwald, für dessen Lehre gewonnen wurde. WA 30,3, S. 541. Zu Friedrich von Heydeck vgl. Theodor Besch, Friedrich von Heydeck, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und Säkularisation in Preußen. Diss. phil., Königsberg 1897 (zugleich in: Altpreußische Monatsschrift 34 [1897]).

¹⁹⁸ Stupperich, Herzog Albrecht (wie Anm. 68), S. 21.

¹⁹⁹ Zum Vergleich der reformatorischen Bewegungen in Preußen und Liegnitz vgl. Albert Clos, Persönliche und literarische Beziehungen zwischen der preußischen und der Liegnitzer Reformation. Eine Untersuchung zum Eindringen der Schwenckfeldischen Lehre in Preußen, in: Jahrbuch für Ostpreußische Kirchengeschichte 6 (1940), S. 23-63.

²⁰⁰ Die Reichsacht gegen Herzog Albrecht wurde am 19. Januar 1532 verhängt. Vgl. Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 832 u. 907.

²⁰¹ WA 30,3, S. 541-553; Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 61.

11. Oktober 1531, kurz vor der Abfassung dieses Sendschreiben an Herzog Albrecht. Die Schwenckfelder waren in den Augen Luthers nur Schwärmer und Aufrührer. Er forderte das Ende der Disputationen und die Rückkehr zur einheitlichen lutherischen Abendmahlslehre.²⁰² Luthers Ermahnung „Denn E.F.G. müssen bedenken, wo sie solche Rottengeister würden zulassen und leiden, so sie es doch weeren und verkommen können, würden sie ire gewissen grewlich beschweren und vielleicht nimmer mehr widder stillen können, nicht allein der selen halben, die dadurch verfürd und verdampt würden, welch' E.F.G. wol hette können erhalten, sondern auch der gantzen heiligen Kirchen halben, (...) ein untreglich last ist des gewissens“,²⁰³ stieß beim Herzog auf taube Ohren. In seinem Antwortschreiben verwies Albrecht auf die Gründe seiner Toleranz: Er habe die Regentpflicht, das Land zu bebauen und es nicht durch Vertreibungen wüst zu machen. Er könne und wolle nicht mit Gewalt den Leuten ein Glaubensbekenntnis aufdrängen. Da aber das Evangelium ein unverlierbarer köstlicher Schatz sei und tüchtige Pfarrer im Lande seien, habe er die feste Zuversicht, dass das lauter und rein gepredigte Wort sich selbst segensreich durchsetzen werde.²⁰⁴ Dabei war es nicht nur der Mangel an evangelischen Pfarrern, der Albrecht bewog, gegen Luthers Rat die Schwenckfelder und sonstige Dissidenten in seinem Herzogtum aufzunehmen. Es waren zudem ökonomische und demografische Überlegungen, schließlich brauchte das dünn besiedelte Preußen Menschen, die das Land bebauten und Steuern zahlten. Albrecht war somit „eher geneigt, Täufer und Spiritualisten zu dulden, wenn Sie nur getreue Untertanen bleiben“.²⁰⁵ Außerdem schrieb Albrecht weiter an Luther, dass er nichts gegen die Schwenckfelder unternehmen wolle, „weil es ihm nicht geziemen will, mit Gewalt in die Leute den Glauben zu dringen.“²⁰⁶ Er werde vielmehr „einem jeden zugelassen, für sich zu glauben und seine Belohnung am jüngsten Tage zu erwarten“.²⁰⁷ Dennoch hatte Herzog Albrecht, durch Johann Poliander (Gramann) initiiert, eine Disputation zwischen lutherischen Predigern und Anhängern Kaspar Schwenckfelds für Dezember 1531 nach Rastenburg einberufen, an der der Herzog persönlich teil-

²⁰² WA 30,3, S. 550 f.

²⁰³ WA 30,3, S. 553.

²⁰⁴ Paraphrasierter Brief Albrechts vom 12. Juni 1533 in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 61.

²⁰⁵ Ebenda.

²⁰⁶ Stupperich, Herzog Albrecht (wie Anm. 68), S 21.

²⁰⁷ Tschackert, Zur Korrespondenz (wie Anm. 73), S. 285. Brief Albrechts an Luther vom 12. Juni 1533.

nahm.²⁰⁸ Dort scheint sich die tolerante Haltung des Herzogs auch aus theologischen Überlegungen heraus gefestigt zu haben. Seiner Meinung nach sprach in der Interpretation von Joh. 6 viel für die Auslegung der Schwenckfelder Abendmahlslehre, so dass er diesbezüglich an Luther schrieb,²⁰⁹ dessen Antwort ihm offensichtlich nicht genügte und er ihn erneut am 11. Juni 1533 um eine Auslegung des 6. Kapitels bei Johannes bat. Statt einer Antwort Luthers erhielt Albrecht eine Verteidigungsschrift für Schwenckfeld von den Züricher Theologen.²¹⁰ Auch die Warnung seines Bischofs Speratus, der an den Herzog schrieb, dass er sich weder vor Kaiser noch Papst fürchten würde, aber „mich viel mehr vor den Schwärmern [fürchte], behüte uns Gott vor diesen, das sie nicht häufig [i.e. im Haufen/Vielzahl] herein wollen“, ²¹¹ konnte an der Haltung des Herzogs etwas ändern. Albrecht vertrat die Freiheit des Glaubens und wollte, dass Preußen auch als ein solches Land angesehen wurde. Spätestens im Osianderstreit, in dem der Herzog auch fest an Osiander glaubte, wurde diese preußische Toleranz über die Grenzen Preußens und im Reich bekannt. Der Osianderstreit²¹² spaltete nicht nur die Pfarrerschaft und die Theologen an der gerade neu gegründeten Universität, der Riss zog sich durch die gesamte preußische Bevölkerung und ließ die Auseinandersetzung zwischen Ständen und autoritärem Herzog erneut aufbrechen. Das von Albrecht extensiv verstandene Landeskirchenregiment trug zu weiteren Konflikten bei. „Durch Albrechts Parteinahme für den Theologen aus Nürnberg sowie den Versuch, seine Vorstellungen mit Entschiedenheit in die kirchliche Ordnung umzusetzen, und heftige Gegenreaktionen der zum Teil in ihrem Gewissen bedrängten Untertanen entstand eine Atmosphäre der Unversöhnlichkeit.“²¹³

²⁰⁸ Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 41. Ein Bericht findet sich in: Urkundenbuch (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 823, S. 272.

²⁰⁹ WA 30,3, S. 542.

²¹⁰ Verweis darauf in: WA 30,3, S. 543 vom 17. Juni 1532.

²¹¹ Zit. nach: WA 30,3, S. 542.

²¹² Andreas Osiander (Hosemann), der Herzog Albrecht durch eine Predigt 1523 in Nürnberg zum Protestantismus geführt hatte, wurde 1549 an die Königsberger Universität berufen und löste dort einen heftigen Streit über Luthers Rechtfertigungslehre aus, der zur Spaltung innerhalb der Universität führte, die auch nach dem Tode Osianders (1552) weiter wirkte. Vgl. Jörg Rainer Fligge, Herzog Albrecht von Preußen und der Osiandristum 1522–1568. Diss. phil., Bonn 1972; Voigt, Mittheilungen (wie Anm. 43), S. 45 ff.; Erich Roth, Herzog Albrecht als Osiandrist, in: Theologische Literaturzeitung 78 (1953), Sp. 55–64.

²¹³ Helmut Freiwald, Herzog und Stände, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 13–18, hier S. 16.

Die Toleranz in Preußen galt allerdings nur innerhalb des Protestantismus – und innerhalb der weltlich vorgegebenen Grenzen²¹⁴ –, jedenfalls nicht gegenüber Katholiken. Obgleich altgläubige Pfarrer in der Frühphase der Reformation abgesetzt werden sollten, wollte „die- weil man sie bei ihrem Einkommen bleiben lässt und sie ihr Brod auch nicht gar umsonst essen sollen.“²¹⁵ In Preußen durften Katholiken kein Amt bekleiden noch waren sie an den Universitäten zugelassen (und das in einem formal zur polnischen Krone gehörenden Lehen)! Katholische Traktate durften nicht gedruckt werden, katholischer Ritus wurde untersagt.²¹⁶ Wer sich nicht an die Anordnungen der Landesordnung vom 6. Juli 1525 hielt, der wurde nicht nur im Herzogtum Preußen nicht geduldet, sondern auch bestraft. Es kam zu Bilder- und Klosterstürmen, Wallfahrten wurden untersagt, der Wallfahrtsort Heiligen Linde wurde zerstört, altgläubige Pfarrer vertrieben.²¹⁷ Katholiken war die Übernahme von Ämtern im Herzogtum ebenso untersagt wie die Ausübung ihres Glaubens.

Dies hinderte Albrecht nicht, über Konfessionsgrenzen hinweg gute Beziehungen zu den Bischöfen des Ermlandes zu unterhalten. Trotz der Glaubensgegensätze war offensichtlich auch, zumindest bis zum Antritt Stanislaus Hosius' als Bischof, die einheitliche preußische Position gegenüber der polnischen Krone ein Bindeglied in Preußen, zumal der ermländische Bischof den Vorsitz auf den preußischen Landtagen führte. Hosius bewirkte eine Einladung an Herzog Albrecht zum Trienter Konzil, die dieser zwar ablehnte,²¹⁸ zugleich aber versprach, sich um das Fürstbistum während Hosius' Abwesenheit zu kümmern.

²¹⁴ Hier ließe sich erkennen, dass es sich in Preußen um ein autokratisches Landeskirchenregiment handelte, welches so lange Freiheit im Glauben zuließ, wie es der Staatsräson entsprach.

²¹⁵ Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 16 f.

²¹⁶ Ebenda, S. 37 f.

²¹⁷ Remigius Bäumer, Albrecht von Brandenburg und die Einführung der Reformation in Preußen, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 48 (1996), S. 24-46, hier S. 35 ff. Bäumer schreibt dabei aus einer klar erkennbaren katholischen Position heraus.

²¹⁸ Kardinal Stanislaus Hosius (wie Anm. 43); Ernst Manfred Wermter, Herzog Albrecht von Preußen und die ermländischen Bischöfe, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 29 (1957), S. 198-311. Eine 80-seitige Verteidigungsschrift des Johannes Goldschmidt (= Aurifaber) zeugt von der protestantischen Gewissensentscheidung des Herzogs. Bäumer, Albrecht (wie Anm. 217), S. 44.

Stanislaus Hosius²¹⁹ versuchte mehrfach, Albrecht in den Schoß der alten Kirche zurückzuholen – ohne Erfolg.²²⁰ Auch durch familiäre

²¹⁹ Vgl. dazu den umfangreichen Schriftwechsel zwischen beiden in: Herzog Albrecht von Preußen (1525–1550) (wie Anm. 43); Herzog Albrecht von Preußen (1550–1568) (wie Anm. 43); Kardinal Stanislaus Hosius (wie Anm. 43). In diesem Zusammenhang erscheinen auch die Einflussnahmen, die sowohl Hosius als auch Albrecht in Bezug auf die konfessionelle Ausrichtung der Stadt zu nehmen suchten, erwähnenswert. In diesem Zusammenhang auch die Versuche Hosius' 1552 in Danzig, Albrecht in einem persönlichen Gespräch von der „Wahrheit der römischen Kirche“ zu überzeugen. Kardinal Stanislaus Hosius Bischof von Ermland und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–62), hrsg. v. Ernst Manfred Wermter. Münster 1957 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. 82), S. 2; A. Borrmann, Ermland und die Reformation 1523–1772. Königsberg 1912, S. 79. – Stanislaus Hosius (5.5.1504 Krakau – 5.8.1579 Capranica bei Rom) studierte in Krakau, Padua und Bologna, hier erlangte er 1532 den Dokortitel beider Rechte. 1549 wurde er Bischof von Kulm und 1551 von Ermland (bis 1579). 1560 wurde er als Nuntius von Pius IV. nach Wien entsandt. 1561 wurde er Kardinal und päpstlicher Legat für das Trienter Konzil bis zu dessen Ende 1563. Im folgenden Jahr kehrte er nach Ermland zurück, sorgte für die Durchsetzung der tridentinischen Beschlüsse in Polen und holte die Jesuiten nach Braunsberg. 1569 ging er als Repräsentant des polnischen Königs nach Rom zurück. Vgl. Henryk Barycz, Stanisław Hozjusz jako historyk (Stanislaus Hosius als Historiker), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 47–62; Marian Borzyszkowski, Koncepcje duszpasterskie Stanisława Hozjusza na podstawie jego działalności w Diecezji Warmińskiej (Die Pastoral-konzeptionen Hosius' aufgrund seiner Tätigkeit in der Diözese Ermland), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 137–145; Friedrich Wilhelm Bautz, Hosius, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 2, Hamm 1990, Sp. 1072 ff.; Anton Eichhorn, Der ermländische Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius. 2 Bde., Mainz 1854/55; Mieczysław Józefczyk, Istotne motywy i metody postępowania Stanisława Hozjusza w Elblągu (Wesentliche Beweggründe und Methoden der Handlungsweise des Stanislaus Hosius in Elbing), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 146–152; Edward Ożarowski, Stanisław Hozjusz pośród teologów polskich XVI wieku (Stanislaus Hosius, einer der polnischen Theologen des 16. Jahrhunderts), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 78–88; A[ibert] Reusch, Stanislaus Hosius, in: *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 2 (1880), S. 1–16; Alojzy Szorc, Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu (Stanislaus Hosius und die Reformation in Elbing), in: *Studia Warmińskie* 7 (1970), S. 35–88; ders., Stanisław Hozjusz jako rzecznik interesów polskich i katolickich w Prusach (Stanislaus Hosius als Verfechter der polnischen und katholischen Interessen in Preußen), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 169–187; Władysław Turek, Kazania Stanisława Hozjusza (Predigten des Kardinals Stanislaus Hosius), in: *Studia Warmińskie* 20 (1983), S. 70–77; Józef Umiński, Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński 1504–1579 (Kardinal Stanislaus Hosius, der ermländische Bischof 1504–1579). Opole 1948; Józef Umiński, Polityczna rola S. Hozjusza (Die politische Rolle S. Hosius'). Warszawa 1938; George Huntston Williams, Stanislaus Hosius 1504–1579, in: *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland, and Poland: 1560–1600*, hrsg. v. Jill Raitt. New Haven (u.a.) 1981, S. 157–174.

²²⁰ Kosman, *Reformacja* (wie Anm. 28), S. 26. Albrecht war Hosius 1552 in Danzig und zwei Jahre später in Königsberg begegnet. Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 159.

Bindungen zu Albrecht von Mainz²²¹ hatte Albrecht Kontakte zur katholischen Partei im Reich.

In seinem Land galten indes klare Regeln. Alle Preußen mussten einen Eid auf das Evangelium lutherischer Prägung ablegen!²²² Das Luthertum wurde zur Staatsreligion. Staat und Konfession bildeten eine Einheit. Der Herzog ernannte die Pfarrer, die vom Bischof auf ihre Tauglichkeit hin geprüft worden waren. Hier wurde die Grundlage der Einheit von Staat und Kirche in Preußen gelegt, in der die Pfarrer als verlängerter Arm staatlicher Institutionen wahrgenommen und als solche auch mit Verwaltungsaufgaben betraut wurden. In Preußen wurde das *cuius regio, eius religio* praktisch aus eigener Machtvollkommenheit schon vorweggenommen.²²³

IX. Reformation im königlichen Preußen

Die erste evangelische Predigt in Preußen hielt Jacob Heege 1522 in Danzig.²²⁴ Die Reformation im königlichen Preußen hielt früh Einzug in Danzig,²²⁵ in Elbing und Thorn mit Verzögerung,²²⁶ während ihre Verbreitung auf dem Land, insbesondere in den nicht zur Stadtflur gehörenden Gebieten, vergleichsweise langsam Verbreitung fand – auch in direkter Abhängigkeit von den jeweiligen Patronatsherren und deren konfessioneller Ausrichtung.²²⁷ Zudem mangelte es an geeigne-

²²¹ Herzog Albrecht hatte sich gegen Luthers Sendschreiben gegen Simon Lemnii Epigrammata gewandt, in dem der Reformator heftige Kritik an Albrecht von Mainz übte, einem Vetter des Herzogs. „Sollte man nicht mehr bauen, denn brechen?“, so stellte Herzog Albrecht eine rhetorische Frage an Luther und bat jenen, doch auch die Folgen seines Auftritts zu bedenken. Voigt, Mitteilungen (wie Anm. 43), S. 8 ff.

²²² Mašek, Zwei Teile Preußens (wie Anm. 7), S. 128.

²²³ Ähnlich bei Albrecht von Preußen (wie Anm. 14), S. 161, schon angedacht.

²²⁴ Nach seinem Studium in Wittenberg, wo er Melanchthon begegnete, war Jacob Heege (1495–1579) von 1520 bis 1523 erster Pfarrer an der Danziger Marienkirche, anschließend wurde er Superintendent in Stolp. Vgl. G. Lippky, Die ersten Danziger Reformatoren. Teil 1, in: Danzig – westpreußischer Kirchenbrief 81 (1967), S. 5 ff.; Arnold, Luther (wie Anm. 17), S. 33 u. 41.

²²⁵ Maria Bogucka, Reformation, Kirche und der Danziger Aufstand in den Jahren 1517–1526, in: Hansische Studien 8 (1989), S. 217–224; dies., Luther und Danzig, in: Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung, hrsg. v. Günter Vogler. Berlin 1983, S. 421–428; dies., Die Wirkungen der Reformation in Danzig, in: Zeitschrift für Ostforschung 33 (1984), S. 180–195.

²²⁶ Neumeyer, Kirchengeschichte (wie Anm. 39); ders., Die evangelischen Kirchen im Königlichen Preußen, in: Handbuch der Geschichte (wie Anm. 33), S. 161–166.

²²⁷ Allein in der Marienburger Wojewodschaft verfügte der König über 50% aller Dörfer, in der Kulmer Wojewodschaft immerhin noch über 34,9% und in der

ten Seelsorgern,²²⁸ einheitlichen Glaubensnormen und lutherischer Literatur.²²⁹ Der Besitz evangelischer Werke wurde ebenso verboten wie deren Einfuhr.²³⁰ Setzten sich die ökonomisch und politisch potenten Städte über derartige königliche Gebote hinweg, fiel dies der Landbevölkerung ungleich schwerer.

pommerschen über 29,5%; vgl. Kosman, *Reformacja* (wie Anm. 28), S. 12 – mithin einen nicht unerheblichen Anteil, der der Reformation zunächst verschlossen blieb. Im Herzogtum Preußen begrüßte der Landadel Säkularisierung und Reformation zum überwiegenden Teil. Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 21.

²²⁸ So schreibt Herzog Albrecht an Martin Luther am 6. Dezember 1543 noch über den Mangel an geeigneten Seelsorgern. Tschackert, *Zur Korrespondenz* (wie Anm. 73), S. 298.

²²⁹ Speratus weiß noch 1530 darüber zu berichten, wie schwer es für die Pfarrer war, sich lutherische Bücher zu besorgen. Tschackert, *Herzog Albrecht* (wie Anm. 19), S. 40. Dies gilt nicht nur für das Herzogtum Preußen. Auch in Danzig hatte der in Kontakt zu Wittenberg stehende Pankrätius Klemme in seiner erhaltenen Bibliothek von 55 Büchern nur drei Werke von Luther. Janusz Małek, *Marcin Luter a reformacja w Prusach Książęcych i Królewskich* (Martin Luther und die Reformation im Herzoglichen Preußen und Königlichen Preußen), in: *Rocznik Teologiczny* 25 (1983), S. 91-100, hier S. 98. Als Beispiel sei auf den Drucker Hans Weinreich verwiesen, der erst in Danzig und dann in Königsberg tätig war. In den Jahren 1524-1527 druckte er 41 Bücher, davon entstammten jedoch nur zwei der Feder Luthers, darunter Luthers Schrift über die Zehn Gebote, die 1520 bei Weinreich in Danzig gedruckt wurde. Insofern zeigte das Publikationsverbot des Königs doch Wirkung. Vgl. auch Paul Schwenke, *Hans Weinreich und die Anfänge des Buchdruckes in Königsberg*. Königsberg 1896, S. 74.

²³⁰ In Thorn wurden bereits 1520 durch Sigismund bei seinem Aufenthalt sämtliche Lutherschriften verboten, was ex negativo auf deren Verbreitung schließen lässt. Arnold, *Luther* (wie Anm. 17), S. 38. Bereits 1521 jedenfalls wurden durch den päpstlichen Legaten Bischof Zacharias Luthers Schriften öffentlich verbrannt. Małek, *Marcin Luter* (wie Anm. 229), S. 98. 1526 erließ Sigismund I. ein Edikt, das Luthers Bücher, Gesänge und Gottesdienste streng verbot und jedem mit der Landesausweisung drohte, der sich diesem Edikt widersetzte; vgl. dazu *Historischer Auszug von Verenderungen der Religion in Dantzick*, (gedruckt) 1651, Autor unbekannt. *Bibliotheka Gdańska Polskiej Akademii Nauk* (Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Gdańsk) (PAN), HA 240 8, Nr. 8; Neumeyer, *Evangelische Kirchen* (wie Anm. 226), S. 166. Am 24. Juli 1520 erließ Sigismund I. der Alte ein Verbotsedikt, das sowohl die Einfuhr lutherischer Schriften wie den Besuch ketzerischer Universitäten untersagte. Am 15. Februar 1522 erließ Sigismund I. der Alte ein zweites Verbotsedikt und am 4. Februar 1534 erwirkte Cochläus bei König Sigismund I. ein weiteres Mandat, welches das Studium in Wittenberg auf das Strengste untersagte. Schließlich erließ Sigismund I. am 25. März 1540 erneut ein Verbotsedikt, wobei er neben Wittenberg auch Leipzig ausdrücklich einbezog. Gegen dieses Edikt gab es Widerspruch der Stände auf dem Landtag zu Marienburg. Im April 1543 wurde schließlich das letzte Verbot des Königs, an der Wittenberger Universität zu studieren, erlassen. Theodor Wotschke, *Polnische Studenten in Wittenberg*, in: *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slawen N.F.* (1926), H. 2, S. 169-200, hier S. 172 u. 177; Theodor Hirsch, *Geschichte des akademischen Gymnasiums in Danzig*. Danzig 1837, S. 5.

Die Reformation traf in Danzig auf ökonomisch motivierte Unruhen und wurde eine „ideelle Waffe im Kampf gegen das Patriziat“.²³¹ Den Forderungen der 48 Danziger Bürgervertreter, den Lutheranern eine Kirche quasi als Ventil der Unruhen zuzugestehen („nulla ex re acerbiores et virulentiores oriuntur dissensiones quam ex religionis instinctu“),²³² wurde vom Rat zunächst abgelehnt.²³³ Im Januar 1525 erreichte die reformatorische Bewegung in Danzig ihren Höhepunkt, nachdem es zum Predigtverbot für Mönche gekommen war und am 22. Januar zu Tumulten nach der Predigt Svenichens. Schließlich musste der Rat den Artikelbrief der Gemeinde siegeln, in dem diese die Gemeindewahl der Pröpste, die Auflösung der Klöster und eine Armenordnung forderte. Der alte Rat wurde ab- und ein neuer unter Führung von Philipp Bischof eingesetzt. Ökonomische Forderungen vermischten sich mit religiösen Erneuerungshoffnungen. Der katholische Ritus wurde abgeschafft, altgläubige Kleriker aus ihren Ämtern gedrängt, königliche Mandate missachtet und auch die Warnung Luthers vor Schwarmgeistern weitgehend ignoriert: kurzum die Bewegung in Danzig radikalisierte sich. Auch die nach Danzig geschickte königliche Ladung bewog die Danziger nicht zur Änderung der Verhältnisse.²³⁴ Zu einem Rückschlag der Danziger Bewegung kam es erst durch die direkte Einflussnahme des Königs, der 1526 die katholische Kirche und den katholischen Ritus in Danzig gewaltsam restituierte,²³⁵ und es dauerte bis 1558 – mithin länger als im Reich –, bis Danzig und die anderen Städte des königlichen Preußens ein Religionsprivileg erhielten, das die Augsburger Konfession als Glaubensgemeinschaft anerkannte und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zuließ.²³⁶ Alle Kirchen wurden dem städtischen Patronat unterstellt,

²³¹ Bogucka, Luther (wie Anm. 225), S. 422; dies., Reformation (wie Anm. 225), S. 217-224; Georg Kawerau, Der Danziger Aufstand 1525, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 11 (1884), S. 63-72; Bernd Stegmann, Bernd Stegmanns Chronik zum Aufruhr 1525, in: *Scriptores Rerum Prussicarum*. Bd. 5, Leipzig 1874, S. 546-577.

²³² St. Bornbach Chronik. PAN, MS 72, S. 91.

²³³ Bogucka, Luther (wie Anm. 225), S. 422; Hermann Freytag, *Wie Danzig evangelisch wurde*. Danzig 1902.

²³⁴ Am 15. Dezember 1525 erreichte Danzig eine königliche Ladung, die wenig Beachtung fand. PAN, HA 240 8, Nr. 8.

²³⁵ Sigismund kam mit sieben Bischöfen im Gefolge am 17. April 1526 in die Stadt, nachdem er sich seit dem 8. März in Marienburg aufgehalten hatte. Er blieb 14 Wochen, ließ Luthers Gottesdienste und Schriften strengstens verbieten und drohte Zuwiderhandelnden mit der Landesausweisung.

²³⁶ Privilegien vom 5. Juli 1557, vom 8. Juli 1557 und vom 16. Dezember 1557 finden sich bei Simson, *Geschichte* (wie Anm. 142), S. 175, 176 u. 216.

gemeine Kästen eingeführt, die Armenfürsorge neu geregelt, kurzum die Reformation umgesetzt.²³⁷

Die Reformation im königlichen Teil Preußens nahm deutlich mehr Rücksicht auf die Entwicklungen am polnischen Hof,²³⁸ als das für das Herzogtum Preußen zu konstatieren ist.²³⁹ Es lassen sich zudem erhebliche Gefälle zwischen Stadt und Land in der Ausbildung konfessioneller Identitäten wie in der Durchdringung protestantischer Glaubensbekenntnisse hervorheben.²⁴⁰ Die Normensetzungen erfolgten im königlichen Preußen erheblich später als im geschlossenen Territorialstaat des Herzogtums Preußen.²⁴¹ Hierzu trugen auch die unterschiedliche Basis und die unterschiedlichen Trägerschichten der Reformation bei. Während im Herzogtum Preußen von einer bischöflichen Reformation in einem geschlossenen Genossenschaftsverband gesprochen werden kann, mithin also eine Durchsetzung reformatorischen Gedankengutes von oben nach unten, sind im königlichen Preußen verschiedene Phasen bei der Etablierung der Reformation zu verzeichnen. War es zunächst eine Volksbewegung, die in der Frühphase

²³⁷ Hermann Freytag, Zwei Danziger Armenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 39 (1899), S. 99-130; Sven Tode, Von der Fürsorge zur Verwaltung: Frühneuzeitliche Fürsorgepolitik in Danzig, in: Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. De l'assistance à l'assurance sociale, hrsg. v. Hans-Jörg Gilomen, Sébastien Guex u. Brigitte Studer. Zürich 2002 (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte. 18), S. 167-182.

²³⁸ Michael G. Müller, Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660). Berlin 1997 (Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin), konstatiert eine direkte Abhängigkeit der reformatorischen Entwicklung in den Städten des königlichen Preußens zur Politik des Krakauer Hofes, die m.E. zumindest in einzelnen Fällen relativiert werden müsste. Vgl. hierzu meine Rezension zu Müller in: Zeitschrift für historische Forschung 27 (2000), H. 3, S. 107 ff.

²³⁹ So wurde in Danzig beispielsweise während der Anwesenheit des Königs vom 8. Juli bis 1. September ein Predigtverbot für lutherische Prediger durch den Rat erlassen.

²⁴⁰ Auf die Reformationsgeschichte der polnischen Städte wird in: Maria Bogucka, Towns in Poland and the Reformation. Analogies and Differences with other Countries, in: Acta Poloniae Historica XL (1979), S. 55-74, verwiesen. Ein Vergleich zwischen den ländlichen und den urbanen Gebieten wird allerdings noch viel zu selten angestellt. Für Preußen fehlt es zudem völlig an Studien zu reformatorischen Bewegungen im ländlichen Bereich.

²⁴¹ So wurde die Danziger Bekenntnisschrift, die Noteln, 1562 erlassen, ein geistliches Ministerium erst 1567 eingerichtet. Gustav Kötz, Die Danziger Konkordienformel über das Heilige Abendmahl, Notel genannt, und ihre Apologie (1561 bis 1567). Phil. Diss., Königsberg 1901; vgl. auch Schnaase, Die Böhmisches Brüder (wie Anm. 191), S. 33 ff.

evangelische mit gesellschaftlichen Forderungen verband,²⁴² die in einer zweiten Phase durch die gewaltsame Restitution des alten Glaubens unterbrochen wurde, setzte sich in einer dritten Phase die Stadtoligarchie an die Spitze der reformatorischen Bewegungen und spaltete diese in einer vierten Phase intrakonfessionell zwischen Lutheranern und Calvinisten.²⁴³

²⁴² Bogucka, Reformation (wie Anm. 225), S. 217-224; Jolanta Dworzaczkowa, O genezie i skutkach rewolty gdańskiej 1525/26 (Über die Entstehung und die Folgen des Danziger Aufbruchs des Jahres 1525/26), in: Roczniki Historyczne 28 (1962), S. 97-109; Hermann Freytag, Wie Danzig evangelisch wurde. Dantzig 1902; ders., Zwei Danziger Armenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 39 (1899), S. 99-130; Georg Kawerau, Der Danziger Aufstand 1525, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 11 (1884), S. 63-72; Henryk Zins, Rewolta w Elblągu w 1525 r. (Der Aufstand in Elbing im Jahr 1525), in: Zapiski Historyczne 22 (1958), S. 7-50; ders., Powstanie chłopskie w Prusach Książęcych w 1525 roku. Walki społeczne w Prusach w początkach reformacji i ich geneza (Der Bauernaufstand im Herzoglichen Preußen im Jahre 1525. Die gesellschaftlichen Kämpfe in Preußen zu Beginn der Reformation und ihre Genese). Warszawa 1953; Artikelbrief der Danziger Gemeinde vom 25. Januar 1525, abgedruckt bei: Simson, Geschichte (wie Anm. 142); Heide Wunder, Bauern und Reformation im Herzogtum Preußen, in: Bauer, Reich und Reformation, hrsg. v. Peter Blickle. Stuttgart 1982, S. 235-251; Peter Meier, Säkularisation und Reformation Preußens. Diss. phil., Leipzig 1962 (MS), S. 176.

²⁴³ Alexander G.H. Lambeck, Geschichte der Begründung und des Wachstums der Reformation in Westpreussen. Thorn 1850; Neumeyer, Bibliographie (wie Anm. 3); ders., Evangelische Kirchen (wie Anm. 226), S. 161-166; ders., Kirchengeschichte (wie Anm. 39); Hermann Freytag, Die Reformation in Westpreußen. Danzig 1904 (Hefte zur westpreußischen Kirchengeschichte. 2); Marceli Kosman, Protestantci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku (Protestanten und Gegenreformation. Aus der Geschichte der Toleranz in der Republik Polen im 16.-18. Jahrhundert). Wrocław 1978; Janusz Małek, Die Entwicklung der Reformation in Königlich-Preußen mit besonderer Berücksichtigung Danzigs, in: Zwei hanseatische Städte Bremen und Danzig im Laufe der Jahrhunderte: Materialien des wissenschaftlichen Kolloquiums vom 10./11. Dezember 1993 an der Universität Gdańsk (Danzig), hrsg. v. Andrzej Groth. Gdańsk 1994, S. 39-50; ders., Filip Melanchthon i Prusy polskie (w 500 rocznicę urodzin) (Philipp Melanchthon und Polnisch-Preußen [zum 500. Geburtstag]), in: Protestantyzm i protestanci na Pomorzu, hrsg. v. Jan Iluk u. Danuta Mariańska. Gdańsk/Koszalin 1997, S. 9-18; ders., Marcin Luter (wie Anm. 229), S. 91-100; ders., Martin Luther und die Reformation im Herzogtum Preußen, in: Studia Maritima 6 (1987), S. 31-39; ders., Philipp Melanchthon und Polnisch-Preußen, in: Melanchthon und Europa, hrsg. v. Günter Frank. Teil 1: Skandinavien und Mitteleuropa. Stuttgart 2001 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten. 6,1), S. 175-183; ders., Reformacja w Prusach Książęcych (Die Reformation im Herzogtum Preußen), in: Warmia i Mazury, zarys dziejów 2 (1985), S. 199-206. Einen instruktiven Forschungsüberblick bietet Kosman, Reformacja (wie Anm. 28), S. 1-40.

Die reformatorischen Bewegungen in Thorn und Elbing waren im Vergleich zur Danziger Entwicklung weniger nachhaltig.²⁴⁴ Von 1547/59 an sind Böhmisches Brüder in Thorn bezeugt,²⁴⁵ 1554 wurde mit Johannes Galser der erste protestantische Prediger in Thorn berufen, ein Jahr später vereinzelt das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gefeiert. Mit dem Augsburger Bekenntnis privilegiert wurden diese beiden Städte erst 1558, ein Jahr später wurde auf dem polnischen Reichstag gar beschlossen, die evangelische Predigt zu untersagen.²⁴⁶

Elbing, das nur formell ein Teil des Bistums Ermland war, stand in permanenter Auseinandersetzung mit dem gegenreformatorisch geprägten Episcopus, der 1566 die Ansiedlung von Jesuiten in der Stadt durchsetzte.²⁴⁷ Die Auseinandersetzung um die Nikolaikirche erreichte ihren Höhepunkt, nachdem der Rat das Patronat an sich zog und die Pfarrstelle protestantisch besetzte. 20 Jahre später wurde der Katholizismus dort wieder restauriert.²⁴⁸ Zur Zuspitzung in der Religionsfrage kam es ab 1593, als die Bischöfe mit polnischer Unterstützung verstärkt versuchten, wieder Einfluss auf die Besetzung der

²⁴⁴ Schramm, Danzig (wie Anm. 28), S. 125-154; Müller, Zur Frage (wie Anm. 28), S. 251-265; ders., Zweite Reformation (wie Anm. 28); Marian Pawlak, Reformacja i kontreformacja w Elblągu w XVI-XVIII wieku (Reformation und Gegenreformation in Elbing im 16. und 18. Jahrhundert). Bydgoszcz 1994; Helene Deppner, Das kirchenpolitische Verhältnis Elbings zum Bischof von Ermland zur Zeit der polnischen Fremdherrschaft (1466-1772), in: Elbinger Jahrbuch 11 (1933), S. 121-236; Alojzy Szorc, Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu (Stanislaw Hosius und die Reformation in Elbing), in: Studia Warmińskie 7 (1970), S. 35-88; S. Wądoch, Początki kontreformacji Elblągu i jego regionie (Die Anfänge der Gegenreformation in Elbing und der Region), in: Rocznik Elbląski 4 (1969), S. 9-43; Zins, Rewolta (wie Anm. 242), S. 7-50.

²⁴⁵ Paul Arndt, Die reformierten Geistlichen im Stadt- und Landkreis Thorn 1586-1921, in: Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn 47 (1939), S. 1-51, hier S. 1.

²⁴⁶ Wotschke, Polnische Studenten (wie Anm. 230), S. 173.

²⁴⁷ Deppner, Verhältnis (wie Anm. 244), S. 121-236. Stanislaus Hosius richtete sein besonderes Augenmerk auf Elbing und die Auseinandersetzung um die Nikolaikirche. Szorc, Stanisław Hozjusz (wie Anm. 219); Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, hrsg. v. Joseph Bender. Braunsberg 1868, passim; Zur Entwicklung in Elbing vgl. auch Müller, Elbing (wie Anm. 28), S. 109-128.

²⁴⁸ Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520-1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich (Rivalitäten der Katholiken mit den Lutheranern um die St. Nikolauskirche in Elbing 1520-1621. Quellen zur Geschichte der Reformation im Preußen königlichen Anteils), hrsg. v. Alojzy Szorc. Olsztyn 2002 (Universitas Warmiensis-Masuriensis Facultas Theologiae Series Historiae Ecclesiasticae); Mattek, Die preußischen Stände (wie Anm. 28), S. 241-244.

Pfarrerstellen insbesondere in den Städten zu nehmen.²⁴⁹ Eine gemeinsame Politik der Städte, die auf dem Marienburger Landtag 1595 koordiniert werden sollte, scheiterte dagegen.²⁵⁰ In Thorn sollte sich die Auseinandersetzung über die Besetzung der Pfarrstellen bis 1594 hinziehen,²⁵¹ bevor 1595 St. Johannis – nachdem die Generalsynode demonstrativ zuvor in Thorn getagt hatte – wieder in katholische Hände geriet und sich ein Jahr später die Jesuiten in der Stadt niederließen. Das Colloquium Charitativum in Thorn als interkonfessioneller Ausgleichsversuch wurde 1645 ergebnislos abgebrochen.²⁵² Als beredter Beleg für den in der Stadt weiterhin schwelenden konfessionellen Konflikt kann dessen Kumulationspunkt im Thorner Blutgericht von 1724 gelten.²⁵³

Zur Durchsetzung der Reformation im königlichen Preußen trugen die intensiven Kontakte zu Wittenberg und zu anderen reformatorisch geprägten Städten im Reich bei. Die Rekrutierung lutherischer Pre-

²⁴⁹ Als ein weiteres Beispiel kann das königliche Mandat vom 9. Juni 1592 dienen, in dem König Sigismund III. dem Leslauer Bischof das Patronat über das Danziger Brigittenkloster überträgt, um es für die Zwecke der Ketzerbekehrung zu nutzen. Simson, *Geschichte* (wie Anm. 142), Nr. 178, S. 234 f.

²⁵⁰ Michael G. Müller, „Discursus in der Religions Sache der Preußischen Städte“. Ein Dokument zur Geschichte von Konfession und Politik im Königlichen Preußen des 16. Jahrhunderts, in: *Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego* (Zwischen großer Politik und adeligem Partikularismus. Studien zur Geschichte Polens und Europas in der Neuzeit. Festschrift für Prof. Jacek Staszewski), hrsg. v. Kazimierz Wajda. Toruń 1993, S. 177-187, der eine Denkschrift des Danziger Senats vom 26. Januar 1595 interpretiert und als Quelle abdruckt.

²⁵¹ Zu den einzelnen Pfarrern vgl. J.E. Wernicke, *Thornische Presbyteriologie. Archiwum Państwowe w Toruniu* (Thorner Staatsarchiv) (APT), Kat. II, X-27; Arndt, *Geistlichen* (wie Anm. 245), S. 1-51.

²⁵² Aufforderungsschreiben zur Generalsynode in Thorn am 21. August 1595, in: *Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen*, hrsg. v. Georg Wilhelm Theodor Fischer. Teil 2, Grätz 1856; Franz Jacobi, *Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn 1645*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 15 (1895), S. 345-368 u. 485-600; Hans-Joachim Müller, *Irenik als Kommunikationsform im Umfeld des Thorner Colloquium Charitativum von 1645*, in: *Union – Konversion – Toleranz: Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. v. Heinz Duchhardt u. Gerhard May. Mainz 2000 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 50), S. 61-82; Edmund Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg* (Colloquium Charitativum in Thorn im Jahre 1645. Genese und Verlauf). Toruń 1995 (Diecezja Toruńska. Historia i teraźniejszość. 20); ders., *Colloquium Charitativum*, in: *Znak* 18 (1966), S. 1489-1501; Theodor Wotschke, *Die Lutheraner Großpolens und das Thorner Religionsgespräch*, in: *Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen* 31 (1936), S. 31-79.

²⁵³ Stanisław Salmonowicz, *Życie religijne luteranów toruńskich w XVII-XVIII wieku* (Das religiöse Leben der Lutheraner in Thorn im 17.-18. Jahrhundert), in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 34 (1989), S. 115-130.

diger seit der Frühphase der Reformation aus dem Wittenberger Umfeld Luthers verstärkte diese Entwicklung noch.²⁵⁴ Frühzeitig fand die Reformation eine Basis in der Bevölkerung, indem sich religiöse mit ökonomischen Forderungen verbanden. Luther war zudem eine der populärsten Persönlichkeiten.²⁵⁵ Die ökonomische Potenz Danzigs in den Städten königlich Preußens, die außerordentliche Bedeutung als zentraler Umschlagplatz für Polen, gab der Stadt einen gewissen Spielraum, um sich Freiheiten von der Krone zu erkaufen – auch religiöse. Das Bürgertum sah zudem im Luthertum eine Emanzipationsmöglichkeit von kirchlichen Bevormundungen und Sonderrechten. Der Protestantismus war eine rationalisierte Glaubensform, die für das Bürgertum schon aufgrund dessen eine Faszination ausübte.

Eine weitere Besonderheit in Preußen war das Fürstbistum Ermland. Dieses exempte Bistum war traditionell mit dem Danziger Patriziat verwoben, Domkapitel und Bischöfe rekrutierten sich aus dessen Reihen.²⁵⁶ Dies gilt auch für Tiedemann Giese²⁵⁷ und Mauritius

²⁵⁴ Zu den Elbinger Seelsorgern vgl. Alexander Nikolaus Tolckemitt, *Elbingsches Lehrer Gedächtnis*. Danzig 1753, S. 171 ff. Zu den Danziger Pfarrern: Ephraim Prätorius, *Das Evangelische Danzig vorstellend den Lebens-Lauff aller Evangelischen Lehrer in Danzig*. PAN Ms. 42. Zu den Studienorten der Danziger Pfarrer vgl. Sven Tode, *Ausbildungswege von Seelsorgern in Ermland und Preußen königlichen Anteils 1520–1772*, in: *Kirche und Welt in der Frühen Neuzeit im Preußenlande*, hrsg. v. Bernhart Jähnig. Lüneburg 2004 (im Druck); ders., *Die Bildung der Geistlichkeit im Danzig der Frühen Neuzeit*, in: *Evangelische Theologenausbildung im 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Markus Wriedt u. Herman Selerhuis. Mainz 2004 (im Druck). Das Lehrpersonal am Danziger akademischen Gymnasium rekrutierte sich vornehmlich aus Territorien des alten Reiches, vgl. *Księga wpisów uczniów Gimnazjum Gdańskiego 1580–1814* (Schüleraufzeichnung im Danziger Gymnasium 1580–1814), hrsg. v. Zbigniew Nowak. Warszawa/Poznań 1974 (Seria źródeł historycznych Biblioteki Gdańskiej).

²⁵⁵ Was sich sowohl in der Verbreitung seiner Flugschriften und zahlreicher Volksfeste belegen lässt, bei denen Luther popularisiert und seine Gegner verspottet wurden. Bogucka, *Luther* (wie Anm. 225), S. 426.

²⁵⁶ Teresa Borawska, *Norm und Wirklichkeit – Zum Alltagsleben ermländischer Domherren (13.–16. Jahrhundert)*, in: *Kirchengeschichtliche Probleme* (wie Anm. 139), S. 73–102; Anton Eichhorn, *Die Präläten des ermländischen Domkapitels*, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 3 (1864–66), S. 305–397 u. 529–643; Mario Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)* (im Druck) (*Prussia sacra*. 1), zugleich Phil. Diss., FU Berlin 1999 (Ms.); Andrzej Kopiczko, *Działalność społeczna kapituły dobromiejskiej (1525–1772)* (Die soziale Tätigkeit des Domkapitels von Guttstadt [1525–1772]), in: *Studia Warmińskie* 32 (1995), S. 93–102; Bruno Pottel, *Das Domkapitel von Ermland im Mittelalter. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der deutschen Domkapitel, insbesondere der des deutschen Ordensstaates in Preussen*. Königsberg 1911.

²⁵⁷ Tiedemann Bartholomäus Giese (1.6.1480 Danzig – 23.10.1550 Heilsberg), ermländischer Bischof 20.5.1549–23.10.1550. Giese entstammte einer wohlhabenden Patrizierfamilie, die aus Cleve nach Danzig übersiedelte und dort in die Ratsoligarchie aufstieg. Bereits 12-jährig studierte Giese an der Universität Leipzig, wo er

Ferber.²⁵⁸ War ersterer bereits durch sein Antilogikon²⁵⁹ als Gegner der Reformation aufgetreten, verschärfte sich die antireformatorische Position der ermländischen Bischöfe unter Mauritius Ferber und dessen Edikt vom 20. Januar 1524 deutlich. Alle Schriften Luthers wurden aus dem Bistum verbannt, jegliche evangelische Bewegung und Handlung bei strenger Strafe untersagt.²⁶⁰ Es kam zwar zu reformatorischen Bewegungen unter der Bevölkerung, vornehmlich auf die wenigen Städte, und hier insbesondere auf Braunsberg, beschränkt.²⁶¹ Das Gros der im Ermland dominierenden Landbevölkerung blieb jedoch dem alten Glauben treu. Somit war das Ermland das einzige preußische Bistum, das geschlossen katholisch blieb und unter Stanislaus Hosius²⁶² zum Hort der Gegenreformation wurde. In Braunsberg

15-jährig das Bakkalaureat erhielt. Versuche seines Onkels, des Danziger Bürgermeisters Johann Ferber, ihm 1498 eine Kanonikerstelle im Ermland zu verschaffen, scheiterten zunächst, bis Giese 1504 schließlich doch ins ermländische Domkapitel gelangte. Giese stand im engen Kontakt mit Kopernikus und positionierte sich durch sein Antilogikon, einer Gegenschrift auf Briesmanns *Flosculi*, die Giese im Dezember 1523 fertigstellte und 1524 in Krakau unter dem Decknamen „Custos Varmiensis“ veröffentlichte, als Gegner der Reformation. Nachdem sein Onkel Mauritius Ferber zum ermländischen Bischof bestimmt worden war, ernannte er Giese zum Generalofficial. Zuvor war Giese Pfarrer an der Danziger Kirche Peter und Paul (1515–1521) gewesen. Als Koadjutor konnte er sich nicht gegen den vom König favorisierten Johannes Dantiscus durchsetzen, erhielt aber zeitgleich mit diesem 1538 das Bistum Kulm. Giese legte seine programmatische Schrift „*De regno Christi*“ sowohl Erasmus von Rotterdam als auch Melanchthon zur Begutachtung vor. Nie gedruckt, sind die zwei existierenden Exemplare verschollen. 1549 wurde Giese als Bischof ins Ermland translokiert und verstarb bereits ein Jahr später dort. – Vgl. Teresa Borawska, Tiedemann Giese. Olsztyn 1984; Franz Hipler, Tiedemann Bartholomäus, in: *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 24 (1892), S. 69–76; ders., Giese, Tiedemann Bartholomäus, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 9, Leipzig 1879, S. 151–156; Władysław Pociecha, Giese, Tiedemann Bartłomiej, in: *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 7, Kraków 1948–1958; Anneliese Triller, Giese, Tiedemann, in: *NDB*, Bd. 6, Berlin 1964, S. 379.

²⁵⁸ Vgl. Anm. 88.

²⁵⁹ Tiedemann Giese, *Centum et decem assertionum, quas autor eorum flosculos appellavit, de homine interiore et exteriori αυδηλογικόν*. Cracoviae 1525; kurz nach der ersten Ausgabe erfolgte die zweite Auflage mit Randnotizen versehen und unter einem anderen Titel: ders., *Flosculorum Lutheranorum de fide et operibus αυδηλογικόν*. Cracoviae 1525.

²⁶⁰ *Urkundenbuch* (wie Anm. 1), Bd. 2, Nr. 170, S. 46; Bd. 1, S. 74 ff.; Henryk Zins, *Walka Polski o obsadę biskupstwa warmińskiego na przełomie XV i XVI wieku na tle polityki zjednoczeniowej* (Der Kampf Polens um die Besetzung des ermländischen Bistums um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Vereinigungspolitik); ders., *Początki reformacji na Warmii* (Die Anfänge der Reformation im Ermland), in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 2 (1957), S. 53–90.

²⁶¹ Walther Hubatsch, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490–1568*. Heidelberg 1960; *Luther und die Reformation* (wie Anm. 16); *Geschichte* (wie Anm. 247).

²⁶² Vgl. Anm. 219.

wurde nicht nur eines der ersten Jesuitenkollegs überhaupt gegründet, sondern auch ein Seminar für die päpstliche Mission etabliert.²⁶³ Das Ermland blieb ein katholischer Stachel im Fleisch des protestantischen Preußen.

X. Bedeutung der Reformation in Preußen für andere Länder

Die Ausstrahlung der reformatorischen Bewegung von Preußen nach Polen und Litauen ist unbestritten.²⁶⁴ Auf die Bedeutung des interkulturellen Austauschs zwischen Preußen und Polen, aber auch innerhalb Preußens zwischen Deutschen, Polen, Litauern und Prussen hat bereits Salmonowicz verwiesen.²⁶⁵ Dies gilt für das herzogliche Preußen und Herzog Albrechts persönliche Kontakte zu Łaski und Vergerio, für seine Verbindungen zu Radziwiłł und Achatius von Zehmen ebenso wie für die Städte des königlichen Preußens, die zum Königshof wie zu Vertretern der Szlachta intensive Kontakte pflegten.

²⁶³ Zu dem Jesuitenkolleg vgl. Stanisław Achremczyk, Uczniowie kolegium jezuickiego w Braniewie w latach 1694–1776 (Schüler des Braunsberger Jesuitenkollegs in den Jahren 1694–1776), in: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 158 (1982), S. 299–332; Uczniowie – Sodalisi gimnazjum Jezuitów w Braunsberdze (Braniewie) 1579–1623 (Schüler des Jesuitengymnasiums in Braunsberg [Braniewo] 1579–1623), hrsg. v. Stefan Ingot. Kraków 1998 (*Studia i materiały do dziejów Jezuitów polskich* 1); Ludwik Piechnik, Gimnazjum w Braniewie w XVI w., studium o początkach szkolnictwa jezuickiego w Polsce (Das Gymnasium in Braunsberg im 16. Jahrhundert. Studium über die Anfänge der Jesuitenschulen in Polen), in: *Nasza Przyszłość* 7 (1958), S. 5–72; ders., Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie na uniwersytet (Die Bemühungen der ermländischen Bischöfe und polnischen Jesuiten, das Kollegium in Braunsberg in eine Universität umzuwandeln), in: *Studia Warmińskie* 5 (1968), S. 67–76; *Kolegium Jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626* (Das Jesuitenkolleg in Braunsberg und seine Büchersammlung). Olsztyn 1998; Stanisław Achremczyk, Model kształcenia księży w braniewskim „Hosianum“ (Modell der Ausbildung von Geistlichen im „Hosianum“ in Braunsberg), in: *Studia Warmińskie* 34 (1997), S. 113–122; *Geschichte des Königlichen Gymnasiums zu Braunsberg während seines dreihundertjährigen Bestehens. Festprogramm. Braunsberg [1865]*.

²⁶⁴ Müller, *Late Reformation* (wie Anm. 36), S. 192–210; Marcei Kosman, Die Reformation und ihre Erben in Polen, in: *Polnische Weststudien* 2 (1983), S. 72–108.

²⁶⁵ Stanisław Salmonowicz, Prusy Królewskie i Prusy Książęce jako terytoria współzicia dwóch kultur (XVI–XVII) (Preußen königlichen Anteils und das Herzogtum Preußen als Gebiete der Begegnung zweier Kulturen [16.–18. Jahrhundert]), in: *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 27 (1982), S. 337–365. Zugleich veröffentlicht auf Deutsch: „Preussen königlichen Anteils und das Herzogtum Preussen als Gebiete der Begegnung zweier Kulturen vom 16. bis 18. Jahrhundert“, in: *Schlesien und Pommern in den deutsch-polnischen Beziehungen vom 16. bis 18. Jahrhundert*. Braunschweig 1982, S. 66–86.

Konfessionelle Identitäten führten auch zur Zusammenarbeit über Landesgrenzen hinweg und zu einer gemeinsamen Konfessionspolitik,²⁶⁶ so beispielsweise von Herzog Albrecht mit dem Wojewoden von Marienwerder, Achatius von Zehmen,²⁶⁷ und dem Danziger Bürgermeister Johann von Werden.²⁶⁸

Bis in die Habsburger Länder reichten die protestantischen Verbindungen Preußens. Inwieweit der These Michael Müllers zuzustimmen ist, dass sich die Reformation in Danzig, Elbing und Thorn weder als Teil der deutschen Reformation verstanden noch Kontakte zu den lutherischen Landeskirchen im Alten Reich oder im herzoglichen Preußen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gehalten habe, bleibt weiteren Forschungen vorbehalten. Hier sei nur auf die Rekrutierung der

²⁶⁶ Mańtek, *Zwei Teile Preußens* (wie Anm. 7), S. 129.

²⁶⁷ Richard Fischer, Achatius von Zehmen, Woywode von Marienburg, in: *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 26 (1897), S. 63-102.

²⁶⁸ Johann von Werden (1495–1554), möglicherweise nach der Geburtsstadt seines Vaters, Verden, benannt, wurde 1525 nach der Niederschlagung des Danziger Aufruhrs von Sigismund I. als Bürgermeister eingesetzt – obgleich er kein Ratsmitglied war oder ein sonstiges öffentliches Amt bekleidet hatte – und bestimmte von da an die Geschicke Danzigs bis zu seinem Tod maßgeblich. Seit der Bewirtung des Königs in Werdens Haus am Langmark unterhielt er enge Kontakte zum polnischen Hof (insbesondere zum Kanzler Szydłowiecki, der ihn und seine Brüder adoptiert hatte), den er finanziell unterstützte, wofür er die Starostei Neuenburg verpfändet bekam. Neben dem herzoglichen Amt Preußisch Mark, welches ihm Herzog Albrecht verpfändete, besaß Werden noch die Danziger Dörfer Hochzeit, Nasenhuben und Neuenhuben und gebot somit über ein stattliches Landgebiet persönlich und zeitweise als Verwalter des Danziger Landgebietes auch in dieser Funktion. Zudem war er mehrfach zum Burggrafen von Danzig ernannt worden, so 1532, 1533–1535, 1538/39, 1546 und 1551. – Vgl. Ernst Bahr, *Johann von Werden*, in: *Altpreußische Biographie*. Bd. 2, Lfg. 7, Marburg 1967, S. 789; B. Bockelmann, *Danzigs Politik in der Reformationszeit im Briefwechsel zwischen Johann von Werden und Albrecht von Preußen*. Kiel 1968; Gotthilf Löschin, *Die Bürgermeister, Ratsherren und Schöffen des Danziger Freistaates und die Patricierfamilien, denen sie angehörten, in wohlgeneigt vergönnten Ruhetagen zunächst als herzlichste Dankerweisung für dieselben chronologisch und genealogisch zusammengestellt*. Nachdr. der Ausg. Danzig 1868, Hamburg 1974 (Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreußen e.V. 29), S. 14; P.G. Schwartz, *Danzig in Bildern*. Katalog der Danziger Stadtbibliothek. Bd. 6, Danzig 1913, S. 207; J. Zdrénka, *Die Danziger Burggrafen 1454–1792/93*. Hamburg 1989 (Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreußen. 63), S. 45 f., 48 u. 99; Witold Szczuczko, Jan Werden, in: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego* (Westpreußisches Biografisches Wörterbuch), hrsg. v. Zbigniew Nowak. Bd. 4, Gdańsk 1997 (Gdańskie Towarzystwo Naukowe), S. 433 ff.; APG, 300, 29/11-13; PAN, Ms Ortm. fol. 56, 4vs-5vs; MS 599, 2vs; Ölporträt in PAN, Z I 4864.

ersten und zweiten Pfarrergeneration vornehmlich aus Wittenberg,²⁶⁹ auf die engen Kontakte zwischen Herzog Albrecht mit dem Danziger Patriziat, insbesondere mit Johann von Werden,²⁷⁰ aber auch auf die philippistische Ausformung der Danziger Bekenntnisschrift und die engen Kontakte zwischen Melanchthon, Aurifaber und Placotomus bei der Formulierung eines Danziger Schulkanons verwiesen.²⁷¹ Müller betont in diesem Zusammenhang die engen Bindungen zu den philippistischen Landeskirchen von Sachsen, Schlesien und Pommern²⁷² und spricht von der Ausformung einer eigenständigen preußischen Theologie, die Rückwirkungen auf das Alte Reich und die dortigen reformatorischen Bewegungen gehabt habe.²⁷³ Hier könnte sowohl auf Toleranz Albrechts gegenüber protestantischen Sektierern als auch auf den Osianderstreit verwiesen werden. Eine eigenständige reformatorische Position vertraten Danzig, Elbing und Thorn in ihrer gemeinsamen Einführung der *Doctrinae Melanchthonis* von 1578 und in der 1580 erfolgten Ablehnung der *Formula Concordia*.

XI. Ergebnisse und Thesen

In Bezug auf die Reformation in Preußen können wir von einer Zweiteilung der reformatorischen Bewegungen zwischen herzoglichem und königlichem Preußen sprechen, die sowohl dem Verlauf, den Trägern als auch dem Ergebnis nach zu unterscheiden ist. Während im herzoglichen Preußen eine Fürstenreformation mit territorialer Durchdringung und – abgesehen vom Osianderstreit – die Formierung eines Landeskirchensystems, ohne Widerstand der

²⁶⁹ Selbst Müller spricht in diesem Zusammenhang von einem Netzwerk kirchlicher und universitärer Kontakte, aus dem sich friedliche und gelehrte Pfarrer für Danzig rekrutierten ließen: Müller, *Late Reformation* (wie Anm. 36), S. 197. Vgl. auch Hermann Freytag, *Die Beziehungen Danzigs zu Wittenberg in der Zeit der Reformation*, in: *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 38 (1898), S. 1-135; Hermann Freytag, *Die Preußen auf der Universität Wittenberg und die nicht-preußischen Schüler Wittenbergs in Preußen von 1502 bis 1602. Eine Festgabe zur vierhundertjährigen Gedächtnisfeier der Gründung der Universität Wittenberg*. Leipzig 1903.

²⁷⁰ Berta von Bockelmann, *Danzigs Politik in der Reformationszeit im Briefwechsel zwischen Johann von Werden und Herzog Albrecht von Preussen*. Kiel 1968.

²⁷¹ Sven Tode, *Johannes Placotomus und die Schola Dantiscana – Ein klassisch-modernes Unterrichtskonzept*, in: *Beiträge zur Geschichte Westpreußens* 19 (im Druck).

²⁷² Müller, *Late Reformation* (wie Anm. 36), S. 198.

²⁷³ Müller, *Discursus* (wie Anm. 250), S. 193.

Stände²⁷⁴ oder der altgläubigen Kirche, konstatiert werden kann, entwickelte sich im königlichen Preußen die Reformation als städtisch genossenschaftliche Bewegung,²⁷⁵ die – und daher auch die Verspätung in ihrer Durchsetzung – sich gegen die Widerstände der Krone wie altgläubiger Institutionen erst durchsetzen musste, oder als adlig-regionale Bewegung, ohne nachhaltige Verankerung in der ländlichen Bevölkerung,²⁷⁶ welche den Partikularismus im königlichen Preußen begünstigte.²⁷⁷ Die Bekenntnisschriften blieben von regionaler Bedeutung, eine gemeinsame Landeskirche oder ein Konsistorium entstand hier nicht. Die Danziger Bekenntnisschrift, die *Notula Concordia*,²⁷⁸ war ein Versuch, die *Confessio Augustana* zu übernehmen und zugleich theologische Konflikte zu minimieren. Vom Rat erlassen, waren die Noteln programmatische Grundlage einer hierarchischen Kirchenstruktur, die dem Rat weitgehende Macht in Kirchenfragen zugestand, weltliche und geistige Macht gleichsam in einer Hand bündelte, so dass hier fast von einem hierarchischen Landeskirchenmodell gesprochen werden könnte.

Es ließe sich die These aufstellen, dass die bedeutenden Städte im königlichen Preußen, wie Danzig, Elbing und Thorn, die für sich jeweils die episkopale Gewalt beanspruchten, praktisch wie polnische Adlige in ihrer Bekenntnisfreiheit behandelt wurden, während im herzoglichen Preußen die erste, stark autokratische Landeskirche entstand.²⁷⁹

²⁷⁴ Eine weitere Ausnahme waren 1554 die Versuche des Herzogs, das Bischofsamt zugunsten von ihm ernannter Präsidenten abzuschaffen und damit einen Machtzuwachs zu generieren – sie scheiterten schließlich am Widerstand der Stände. Stupperich, Herzog Albrecht (wie Anm. 68), S. 21.

²⁷⁵ Wobei zunächst von einer Gemeindereformation, später (1557/58) von einer Ratsreformation in den westpreußischen Städten gesprochen werden kann. Müller, Zweite Reformation (wie Anm. 28), S. 19. Zur Ratsreformation ebenda, S. 41 ff.

²⁷⁶ Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 40 f., weiß vom katholischen Kultus zu berichten, der sich auf dem Land gehalten habe und 1527 nach einer langen Regenperiode und bei Unwettern vom Amtmann verordnet worden sei.

²⁷⁷ Schramm, Der polnische Adel (wie Anm. 143), S. 118.

²⁷⁸ Der Text der *Notula Concordia* bei APG, 300 R/Pp2, erschienen 1562 in Danzig im Druck. Vgl. Kirchenordnungen (wie Anm. 25), S. 171; Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia (wie Anm. 41), S. 690-700; Gustav Kötz, Die Danziger Concordienformeln über das heilige Abendmahl, Noteln zunächst auch ihre apologia 1561–1567. Königsberg 1901; Müller, Late Reformation (wie Anm. 36), S. 197, Anm. 10.

²⁷⁹ Hier soll nicht verkannt werden, dass es auch im herzoglichen Preußen Volksbewegungen und Bauernaufstände gab. Dennoch ist der Unterschied im Vergleich zu den reformatorischen Bewegungen im königlichen Preußen in Bezug auf die Trägerschichten signifikant.

Während im herzoglichen Preußen das Bemühen um Einbindung möglichst aller Sprachgruppen erkennbar ist, galt es im königlichen Preußen zu verhindern, dass die Reformation als Menetekel die vorhandenen Spannungen zwischen den deutsch- und polnischsprachigen Bevölkerungsgruppen verstärkte. Verhältnismäßig spät wurde in Danzig beispielsweise eine Predigerstelle an St. Annen für die polnischsprachige Bevölkerung eingerichtet.²⁸⁰

Im Preußen königlichen Anteils können die reformatorischen Bewegungen in vier Phasen eingeteilt werden, ausgehend von einer Volksreformation/Gemeindereformation in den Städten Danzig, Elbing und Thorn, während die Reformation im Herzogtum Preußen eine bischöfliche Reformation war, die sich in einer Konsolidierungsphase zu einer Fürstenreformation entwickelte. Die Einflussnahme Luthers und Melanchthons auf die Reformation im Herzogtum Preußen war ungleich größer als im königlichen Preußen. Neben den direkten persönlichen Kontakten zu Herzog Albrecht, den nach Preußen entsandten Reformatoren Briesmann, Amandus und Speratus und den intensiven Briefwechseln zwischen dem Herzog, den preußischen und den Wittenberger Reformatoren ist es die frühzeitige Bezugnahme auf Luthers Schriften und deren Verbreitung im Herzogtum, die Luthers Einfluss vergrößerte.²⁸¹ Während Albrecht die Reformation zur Stabilisierung der Herrschaftsordnung nutzte und mit Hilfe der Reformation aus einem Ordensstaat einen dynastischen Territorialstaat durch Reform von oben formte, war in Danzig die Reformation ein Vehikel für die Durchsetzung ökonomischer Forderungen der von der Stadtoligarchie ausgeschlossenen Schichten, die an den Grundfesten alter hierarchischer Ordnung rüttelten, mithin eine Reform von unten anstrebten. Vor diesem Hintergrund erwartete das Patriziat von Luther eine herrschaftsstabilisierende Funktion der oligarchischen Struktur. Schon allein hierin sehen wir die unterschiedlichen Trägerschichten reformatorischer Bewegung und die unterschiedlichen Erwartungen an Luther und seine Stellung zu beiden Entwicklungen. Im Herzogtum Preußen bot das Luthertum das politische Fundament, in den westpreußischen Städten wurde es als *Movens* gesellschaftlicher Konflikte genutzt und konnte als Stabili-

²⁸⁰ Diese Stelle wurde zudem sehr schlecht besoldet und rangierte im Ansehen als Predigerstelle mit dem geringsten Prestige – noch nach denen an den Hospitälern, im Spendhaus usw.

²⁸¹ Albrecht schrieb an Luther 22 und erhielt von diesem 39 Briefe, an Melanchthon schrieb der Herzog 64 und erhielt von jenem 58 Briefe. Mattek, Marcin Luter (wie Anm. 229), S. 94 f.; ders., Philipp Melanchthon (wie Anm. 243), S. 175-183.

sierungsfaktor erst nach Durchsetzung theologischer Grundsätze lutherischer Glaubensauffassung wirken.²⁸² Insofern erklären sich auch die zeitlichen Verschiebungen in der Normierung von Kirchenordnungen.

Schließlich erweist sich die Reformation im Herzogtum Preußen in Bezug auf die nationale Identitätsbildung als ein besonderes Ereignis. Der Deutsche Orden, der jahrhundertlang gegen die polnische Krone gekämpft hatte, sicherte sich indirekt seine Herrschaft in Preußen durch die Unterwerfung unter ebendiese Krone. Nachdem Herzog Albrecht zunächst den Lehnseid gegenüber dem polnischen König verweigert und den so genannten Reiterkrieg ausgefochten hatte, musste er sich schließlich doch zur Sicherung seiner weltlichen Herrschaft im Tag von Krakau unterwerfen – nachdem er keine Unterstützung aus dem Reich mehr erhielt, sondern vielmehr geächtet wurde. Die Belehnung Albrechts in Krakau durch Sigismund I. wurde zwar im Reich als eine demütigende Geste wahrgenommen, führte aber zur Sicherung der ersten evangelischen Landeskirche überhaupt. Mithin wurde der katholische polnische Herrscher der Geburtshelfer des evangelischen Territorialisierungsprozesses. Sigismund suchte sich gegenüber dem Heiligen Stuhl zu rechtfertigen, indem er nach Rom schrieb: „De religione nil inter nos actum.“²⁸³ Die Politik hatte über die religiösen Bindungen obsiegt. Es war das Machtinteresse Sigismunds und nicht der Glauben, der seine Entscheidung lenkte.

Auch Albrecht betrieb nicht nur aus religiösen Gründen die Umwandlung des Ordensstaates, wie Hubatsch meinte,²⁸⁴ sondern viel-

²⁸² Müller sieht die Abhängigkeit der Entwicklung in westpreußischen Städten von der polnischen Entwicklung, wobei er die Reformation im Herzogtum Preußen weitgehend außer Acht lässt. Vielmehr sieht er die Städte im königlichen Preußen weitgehend isoliert und zum Stillhalten verdammt. „Doch die Isolation, in der die reformatorische Bewegung gegenüber den anderen Ständen des Landes wie des Reiches sich einstweilen befand, gebot hier zunächst zum Stillstand.“ Müller, *Zweite Reformation* (wie Anm. 28), S. 41 u. 46. Meines Erachtens wird das Beispielhafte der reformatorischen Bewegungen im Herzogtum Preußen hier von Müller – ausgehend von seinem Blickwinkel einerseits von den Städten königlichen Preußens und andererseits vom polnischen Hof – unterschätzt. Zumindest konnte die Entwicklung im Herzogtum Preußen, ebenfalls Lehen der polnischen Krone, ermutigend wirken, wenn auch die Umstände bei der Etablierung lutherischer Kirchenstrukturen im königlichen Preußen auch komplizierter waren. Erst für die 1550er Jahre sieht Müller die Bedeutung Albrechts zur Sicherung der Reformation gegeben. Diese These bedarf m.E. weiterer Forschungen zur preußischen Reformationsgeschichte.

²⁸³ *Reformation im Ordensland* (wie Anm. 41), S. 13. Sigismunds Rechtfertigung gegenüber Clemens VII. am 20. Mai 1525. Bäumer, *Albrecht* (wie Anm. 217), S. 39.

²⁸⁴ Hubatsch, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 14 f.

mehr aus einer Gemengelage von Motiven, die zum einen die Probleme des Ordensstaates, dessen mangelnde gesellschaftliche Verankerung, den Hass, der dem Deutschen Orden entgegenschlug, ebenso beinhaltete wie die Persönlichkeit Albrechts, der sich eher als Fürst denn als Ordensvorsteher verstand und die Aussicht auf eine dauerhafte Sicherung eines dynastischen Territorialstaates verwirklichen wollte.

Im herzoglichen Preußen nahmen Landesherr, Bischöfe, Stände und Städte gemeinsam die neue Lehre an, schufen eine Landes- und Kirchenordnung, ein Gesangbuch, veranlassten Visitationen und kommunizierten über die Königsberger Druckereien reformatorisches Schriftgut²⁸⁵ – alles ohne Vorbild und jeweils als Vorreiter einer territorialen Reformation. In Preußen blieb der ermländische Bischof praktisch der einzige geistliche Landesherr durch den Verzicht der Bischöfe von Pomesanien und Samland auf weltliche Herrschaftsrechte.²⁸⁶

Die Entwicklung einer evangelischen Territorialherrschaft, wie sie sich im Reich erst im Laufe des 16. Jahrhundert entwickelt und erst nach 1648 gesichert scheint, wurde in Preußen vorweggenommen. Diese Entwicklung setzte Maßstäbe.

²⁸⁵ In Königsberg wurde 1523/24 das erste preußische Offizin auf Befehl Albrechts errichtet, 1524 eröffnete Weinreich seine Druckerei in Königsberg. Der Drucker der Lutherbibel, Hans Luft aus Wittenberg, richtete eine Filiale in Königsberg ein. Peter G. Thielen, Kultur, in: Albrecht von Brandenburg-Ansbach (wie Anm. 2), S. 29. Zu den Druckereien in Königsberg vgl. auch Schwenke, Weinreich (wie Anm. 229). Zum Verhältnis Herzog Albrechts zu Hans Luft vergleiche J. Voigt, Des Markgrafen Albrecht von Brandenburg Briefwechsel mit den beiden Malern Lucas Cranach und dem Buchdrucker Hans Luft, in: Beiträge zur Kunde Preußens 3 (1820), S. 246; Kolberg, Einführung (wie Anm. 57), S. 37.

²⁸⁶ Arnold, Luther (wie Anm. 17), S. 43.



**„Das Wort Gottes und das Heilige Evangelium
so zu predigen ..., dass daraus Liebe,
Eintracht, Friede und kein Aufruhr erwachse“.¹
Städtische Reformation und Landesherrschaft
in Livland**

von Jürgen Heyde

Im Jahre 1919 legte Leonid Arbusow den ersten Teil seiner großen Monografie „Die Einführung der Reformation in Livland“ vor, die auch heute noch durch ihren Reichtum an Detailkenntnis und deren tiefgründige Interpretation die Grundlage jeder Beschäftigung mit der livländischen Reformationszeit darstellt.² In den letzten Jahren sind ihr wieder einige neue übergreifende Darstellungen an die Seite getreten, in denen auch der mittlerweile erreichte Stand der Einzelforschungen zu diesem Thema dokumentiert ist: Heinz von zur Mühlen und Christoph Schmidt haben in ihren monografischen Beiträgen das Phänomen der livländischen Reformation in den größeren Zusammenhang der Entwicklung Alt-Livlands seit dem Mittelalter³ bzw. in den Kontext der Reformationsgeschichte des südlichen Ostseeraums⁴ eingeordnet. Alfred Ritscher setzt sich in seiner zweibändigen Geschichte der Stadt Reval „an der Schwelle zur Neuzeit“,⁵ die den

¹ Ordensmeister Wolter von Plettenberg 1524 in einem Schreiben an den Revaler Rat: „der haluen is unse boger gy Iw in dußen saken metigen und iwen predicker beuelen, sich der lesterige und schandt wordt up geistlichen personen hinfürder entholden, dath wort godes und Hillige Euangelium alze predicken ..., dat der uth leue, eindracht, frede und kein uproer erwasse“, zit. nach Joachim Kuhles, Die livländische Reformation unter vergleichenden Aspekten, in: *Comparativ* (1993), H. 1/2, S. 144-160; H. 3, S. 89-105, hier H. 1/2, S. 152 mit Anm. 54.

² Leonid Arbusow (jun.), *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*. Leipzig 1919/1921.

³ Heinz von zur Mühlen, *Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit* (etwa 1180-1561), in: *Baltische Länder*, hrsg. v. Gert v. Pistohlkors. Berlin 1994 (*Deutsche Geschichte im Osten Europas*); 2. Aufl., Berlin 2002, S. 26-172; zur Reformationszeit vgl. S. 130-153.

⁴ Christoph Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen 2000; zu Livland vgl. S. 164-220; vgl. auch ders., *Ursachen und Bedeutung der Reformation in Livland*, in: *Die baltischen Staaten im Schnittpunkt der Entwicklungen. Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. v. Carsten Goehrke u. Jürgen v. Ungern-Sternberg. Basel 2002, S. 47-58.

⁵ Alfred Ritscher, *Reval an der Schwelle zur Neuzeit. Teil 1: Vom Vorabend der Reformation bis zum Tode Wolters von Plettenberg (1510-1535)*. Bonn 1998; *Teil 2: Vom Tode Wolters von Plettenberg bis zum Untergang des Deutschen Ordens in Livland (1535-1561)*. Bonn 2001.

Zeitraum von 1510 bis 1561 umspannt, aus lokalhistorischer Perspektive ebenfalls mit der Bedeutung der Reformation auseinander. Inna Pöltsam analysiert die Einflüsse der lutherischen Reformation auf den Alltag in Livland,⁶ und Inge Lukšaitė betrachtet „Reformation und Gegenreformation in ihrer historischen Bedeutung für Litauen, Lettgallen und Kurland“.⁷

Daneben ist in der jüngeren Forschung eine Reihe von Studien zu nennen, die sich mit herausragenden Persönlichkeiten dieser Epoche befassen. Werner Trossbach geht in seinem Artikel über „reformatorische Prediger und antiklerikale Aktion“ auf drei der wichtigsten Reformatoren im Baltikum – Andreas Knopken, Sylwester Tegetmeyer und Melchior Hoffmann – ein und untersucht ihre Bedeutung im Zusammenhang mit den Bilderstürmen und der Radikalisierung der Reformationsbewegung Mitte der 1520er Jahre.⁸ Mit Melchior Hoffmanns Wirken in Dorpat und Kiel beschäftigt sich zudem Anke Andersson in einem kleinen Beitrag.⁹ Ojars Zanders beleuchtet „Luthers Beziehungen zu Livland“ und fragt nach der Rolle des Wittenbergers für die Organisation der evangelischen Kirche.¹⁰

Neben diesen Studien zu den geistigen Zentralfiguren des neuen Bekenntnisses hat Ulrich Müller kürzlich eine Biografie des Rigaer Ratssekretärs Johannes Lohmüller, dem im weltlichen Bereich eine Hauptrolle bei der Etablierung der reformatorischen Lehre zukam, vorgelegt und mit dessen livländischer Chronik „Warhaftig Histori“ eine bedeutende Quelle zum Selbstverständnis der frühen Reformation ediert.¹¹ Lohmüller und sein politisches Wirken spielen zudem

⁶ Inna Pöltsam, Einfluß der lutherischen Reformation auf den Alltag in Livland, in: *Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend / Estonian Church History in the Past Millennium*, hrsg. v. Riho Altnurme. Kiel 2001, S. 73-85.

⁷ Inge Lukšaitė, Reformation und Gegenreformation in ihrer historischen Bedeutung für Litauen, Lettgallen und Kurland, in: *Die baltischen Staaten* (wie Anm. 4), S. 59-73.

⁸ Werner Trossbach, Reformatorische Prediger und antiklerikale Aktion in pommerischen und baltischen Städten 1524/1525, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Heinrich R. Schmidt, André Holenstein u. Andreas Würzler. Tübingen 1998, S. 213-232.

⁹ Anke Andersson, Melchior Hoffmann in Dorpat und Kiel, in: *Estland, Lettland und westliches Christentum/Eestimaa, Liivimaa [sic!] ja Lääne Kristlus*, hrsg. v. Siret Rutiku u. Reinhard Staats. Kiel 1998, S. 103-117.

¹⁰ Ojars Zanders, Luthers Beziehungen zu Livland und die Organisation der evangelischen Kirche, in: *Starptautiska konference Hanza vakar – Hanza rit*, Riga, 1998 g. 8-13. junijs/International conference Hansa yesterday – Hansa tomorrow, Riga, June 8-13, 1998, hrsg. v. dems. Rīga 2001, S. 346-354.

¹¹ Ulrich Müller, Johann Lohmüller und seine livländische Chronik „Warhaftig Histori“. Biographie des Autors, Interpretation und Edition des Werkes. Lüneburg 2001 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 10).

eine zentrale Rolle in den Beziehungen Herzog Albrechts von Preußen zu Livland, denen Stefan Hartmann ein umfangreiches Regestenwerk gewidmet hat.¹²

Christiane Schuchardt hat kürzlich den wichtigsten Gegenspieler des reformatorischen Lagers, Johannes Blankenfelde, und seine „Karriere zwischen Berlin, Rom und Livland“ untersucht. Blankenfeldes Wirken in Livland war davon geprägt, dass er als Bischof von Dorpat und Reval sowie als Erzbischof von Riga die geistlichen Herrschaften gegen den Einfluss der neuen Lehre zu immunisieren versuchte.¹³ Joachim Kuhles würdigte in einem Beitrag von 2001 die weit aus differenziertere Position Wolters von Plettenberg, der den Deutschen Orden in Livland während der entscheidenden Jahre der Reformation führte. Obwohl dieser selbst zu keiner Zeit bereit war, das katholische Bekenntnis aufzugeben, sorgte er durch eine Politik des Kompromisses dafür, dass die livländische Konföderation in den Wirren des Reformationszeitalters nicht in einen Bürgerkrieg fiel, der ihr politisches Ende nur hätte beschleunigen können.¹⁴

Zu den Besonderheiten der Reformationszeit in Livland gehörte es, dass, wie Ordensmeister Plettenberg 1524 in einem Brief an den Rat der Stadt Reval feststellte, „man in allen deutschen Landen in keiner Stadt nach Wittenberg der lutherischen Lehre so rasch angehangen hat wie hier im Lande“.¹⁵ Vor allem Reval und Riga als die größten Städte des Landes hatten sich ebenso früh wie entschieden der Sache der Reformation verschrieben. Die dortigen Stadträte hatten sich an die

¹² Herzog Albrecht von Preußen und Livland. Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreußischen Folianten, bearb. v. Stefan Hartmann. Bd. 1: 1525–1534; Bd. 2: 1534–1540; Bd. 3: 1540–1551. Köln 1996–2002 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. 41. 49. 54).

¹³ Christiane Schuchardt, Johann Blankenfeld († 1527) – eine Karriere zwischen Berlin, Rom und Livland, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin (2002), S. 27–56.

¹⁴ Joachim Kuhles, Wolters von Plettenberg Haltung zur Reformation und Säkularisation Livlands, in: Wolter von Plettenberg und das mittelalterliche Livland, hrsg. v. Norbert Angermann u. Ilgvars Misāns. Lüneburg 2001 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 7), S. 33–53; vgl. auch den Beitrag von Ilgvars Misāns, Wolter von Plettenberg und der livländische Landtag, in: Ebenda, S. 55–71, sowie die etwas ältere Studie von Udo Arnold, Livland als Glied des deutschen Ordens in der Epoche Wolters von Plettenberg, in: Wolter von Plettenberg. Der größte Hochmeister Livlands, hrsg. v. Norbert Angermann. Lüneburg 1985, S. 23–45.

¹⁵ Zit. nach Kuhles, Livländische Reformation (wie Anm. 1), Teil 1, S. 150 mit Anm. 44.

Spitze der neuen Bewegung gesetzt und der evangelischen Predigt gesicherte Entfaltungsmöglichkeiten geschaffen. Genauso entschieden aber, wie die städtischen Oberen sich in ihrem Einflussbereich gegen die Anhänger des katholischen Bekenntnisses (vor allem die Mönche des Franziskaner- und Dominikanerordens) durchgesetzt hatten, gingen sie gegen zu weitgehende Reformbestrebungen vor, die in Form einer Volksreformation ihre eigene Führungsstellung hätten in Frage stellen können.

Die frühe Durchsetzung der lutherischen Lehre durch die Städte zog keine ebenso entschiedenen Schritte der übrigen Landeseliten nach sich. Weder die Ritterschaften noch die Landesherren wandten sich offiziell vom katholischen Bekenntnis ab, wenn auch die lutherische Lehre mit der Zeit sich fast durchgängig im Gottesdienst durchsetzen sollte. „Daher haben wir von Plettenbergs Tod 1535 bis zur Auflösung des Ordens 1561 die eigenthümliche Entscheidung eines durchweg protestantischen Landes, dessen ebenfalls evangelisch gesinnte geistliche und weltliche Landesfürsten dennoch, wenigstens dem Scheine nach, sich auch in kirchlicher Beziehung der Oberherrschaft des Papstes unterworfen zeigten,“¹⁶ bemerkte bereits vor über 150 Jahren Theodor Kallmeyer, einer der ersten modernen livländischen Historiografen.

Auf territorialer Ebene brachte auch das Ende der livländischen Konföderation 1561 noch keine endgültige Klärung der konfessionellen Verhältnisse. So setzte Gotthard Kettler zwar in seinem Herzogtum Kurland die Säkularisierung des Deutschen Ordens durch und machte die lutherische Kirche zur Landeskirche, doch im benachbarten Erzbistum Riga verhinderten noch 1563 die Stände eine Säkularisierung durch den Koadjutor des Erzbischofs, Christoph von Mecklenburg.¹⁷ Während die schwedische Obrigkeit in der Provinz Estland das lutherische Bekenntnis endgültig durchsetzte, kam es im Mittelteil des alten Livland, der unter polnischer Herrschaft stand, nach dem Ende des Livländischen Krieges zu einer Interimslösung. Ursprünglich war den livländischen Ständen 1561 im Privilegium Sigismundi Augusti ebenfalls garantiert worden, dass das lutherische Bekenntnis alleinige Gültigkeit in der Provinz erhalten solle, doch war das von König Sigismund II. August erteilte Privileg nicht durch den

¹⁶ Theodor Kallmeyer, *Die Begründung der evang. Lutherischen Kirche in Kurland*. Riga 1851, S. 23.

¹⁷ Vgl. Jürgen Heyde, *Zwischen Kooperation und Konfrontation. Die Adelspolitik Polen-Litauens und Schwedens in der Provinz Livland 1561–1650*, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 47 (1998), S. 544–567, hier S. 546.

Sejm ratifiziert worden. Nach dem Ende des Livländischen Krieges fühlte sich der neue polnische König, Stefan Batory, nicht mehr an diese Zusage gebunden. Die evangelische Kirche galt fortan als „*unica post ecclesiam catholicam*“.¹⁸ Erst nach dem Übergang unter schwedische Herrschaft nach 1621/29 wurde das lutherische Bekenntnis auch in der Provinz Livland endgültig durchgesetzt. Doch dies gehört nicht mehr in die Geschichte der Reformationsbewegung, denn für den Verlust der Provinz durch Polen-Litauen können nach dem heutigen Forschungsstand konfessionelle Faktoren nicht mehr als ausschlaggebend angesehen werden.¹⁹

Daher möchte ich mich im vorliegenden Beitrag auf die frühe Phase der Reformation konzentrieren, also auf die Durchsetzung des lutherischen Bekenntnisses in den livländischen Städten und die Herausbildung eines *modus vivendi*, der bis zum Ende Alt-Livlands die politisch-konfessionelle Landschaft dort prägte. Dabei wird zu fragen sein, ob die Reformation wirklich dazu diente, die alte politische Ordnung zu beseitigen, und damit auch für den Untergang Alt-Livlands zumindest mitverantwortlich ist, wie dies in der Literatur häufig angenommen wird,²⁰ oder ob das Verhalten der Städte nicht eher als Versuch zu werten ist, ihre politischen Partizipationsmöglichkeiten innerhalb der bestehenden ständischen Ordnung zu erweitern. Vor diesem Hintergrund wird die städtische Reformationspolitik sowohl gegenüber den Landesherrn als auch gegenüber der eigenen Stadtbevölkerung untersucht.

Das Ringen um kirchliche und politische Reformen zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Die Bemühungen, innere Reformen in der Livländischen Konföderation durchzusetzen, reichen weit in das 15. Jahrhundert zurück,

¹⁸ Vgl. Klaus-Dieter Staemmler, Preußen und Livland in ihrem Verhältnis zur Krone Polen 1561–1586. Marburg a.d.L. 1953, S. 78–81.

¹⁹ Vgl. Jürgen Heyde, Bauer, Gutshof und Königsmacht. Die estnischen Bauern in Livland unter polnischer und schwedischer Herrschaft 1561–1650. Köln (u.a.) 2000 (Quellen und Studien zur baltischen Geschichte. 16), S. 81–87; vgl. ders., „*Kość niezgody*“. Inflanty w polityce wewnętrznej Rzeczypospolitej w XVI/XVII wieku (Ein „Zankapfel“. Livland in der innenpolitischen Diskussion der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert), in: Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – Społeczeństwo – Kultura (Preußen und Livland zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Staat – Gesellschaft – Kultur), hrsg. v. Bogusław Dybaś u. Dariusz Makiła. Toruń 2003, S. 159–168.

²⁰ Vgl. z.B. Trossbach, Reformatorische Prediger (wie Anm. 8), S. 215; Schmidt, Ursachen und Bedeutung (wie Anm. 4), S. 57.

doch mit der zunehmenden außenpolitischen Bedrohung durch das erstarkende Großfürstentum Moskau verstärkte sich der Reformdruck gegen Ende des Jahrhunderts noch weiter.²¹ Es fehlte dabei nicht so sehr an Einsicht in die Notwendigkeit, zu wirksamen Reformen zu gelangen, allein über die einzuschlagenden Wege war kaum Einigkeit zu erzielen. Die Diskussion über Sachfragen wurde allzu häufig von Kompetenzstreitigkeiten überlagert.

So kam es 1499 auf dem Landtag von Walk zu einem Zusammenstoß zwischen den Abgesandten der Stadt Reval und dem Erzbischof von Riga.²² Die Revaler Delegierten rechtfertigten Maßnahmen, die sie gegen die Nonnen im St. Michaeliskloster unternommen hatten, unter Berufung auf das lübische Recht, welches dem Rat gewisse Aufsichtsbefugnisse über kirchliche Einrichtungen in der Stadt zubilligte. Der Erzbischof Jasper Linde hielt jedoch dagegen, dass lübisches Recht nur dort Anwendung finden könne, wo es nicht mit geistlichem Recht in Konflikt stünde. Auch in einem Streit mit der Stadt Riga 1501 stellte der Erzbischof die Gültigkeit des städtischen Rechts in Frage; er verlangte die Entfernung der antikirchlichen Bestimmungen aus dem Stadtrecht und drohte bei einer Weigerung mit dem Interdikt.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts, nach dem livländischen Sieg über Moskau, wurden die Bemühungen um eine Reform der Kirchen, Klöster und der Seelsorge auf dem Lande mit vermehrter Energie fortgesetzt. Eine Kirchenvisitation im Bistum Ösel-Wiek brachte eine lange Liste von Klagen zutage, die dringend der Abhilfe bedurften.²³ Besonders häufig wurden der Lebenswandel von Geistlichen und die Vernachlässigung ihrer seelsorgerischen Pflichten kritisiert. In den folgenden Jahren wurde hier wie in den anderen Diözesen immer wieder beklagt, dass es insgesamt nicht genügend Priester im Lande gebe, um alle Bauern betreuen zu können. Auf die Forderung, die Stände müssten mehr Mittel zur Verfügung stellen, um Priester aus dem Ausland anwerben und alle Pfarrstellen auf dem Lande besetzen zu können, entgegneten die Abgesandten der Städte auf dem Landtag zu Wolmar 1516, diese Klage „bokummert uns nicht“,²⁴ da die Seelsorge der

²¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 133-157; Reinhard Wittram, Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland 1180-1918. Grundzüge und Druckblicke. Darmstadt 1973 (zuerst München 1954), S. 41-59; Mühlen, Livland (wie Anm. 3), S. 90-137.

²² Akten und Rezesse der livländischen Ständetage. Bd. 3, bearb. v. Leonid Arbusow. Riga 1910, Nr. 12 § 49-51, S. 21.

²³ Vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 119 ff.

²⁴ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 66 § 17, S. 235.

undeutschen Bevölkerung in den Städten schließlich zufriedenstellend gelöst sei.

Auf diesem Landtag prallten die Positionen der verschiedenen Stände nicht zum ersten Mal unversöhnlich aufeinander. Die geistlichen Herren, die Prälaten, vertraten die Ansicht, dass die Reformen eine verstärkte und konsequente Umsetzung ihrer Direktiven nötig mache, und strebten daher nach größerer Machtfülle. Besonders deutlich wurde dies im Stift Ösel-Wiek, wo Bischof Kiewel seit 1515 zum einen mit Hilfe von Kirchenvisitationen die Disziplin im Klerus konsequent durchzusetzen versuchte, zum anderen aber die traditionellen Rechte der Vasallen unter Berufung auf kanonisches Recht einschränken wollte. Daraufhin kündigte ihm die Ritterschaft auf dem Manntag in Arensburg 1518 die Gefolgschaft auf.

Um ihre Ansprüche durchzusetzen, setzten die Prälaten vermehrt den Kirchenbann als Druckmittel ein. Die weltlichen Stände verwahrten sich genau dagegen, da ihrer Ansicht nach der Bann allzu häufig eingesetzt wurde, um rein weltliche Ziele wie die Durchsetzung von Steuer- und Abgabeforderungen zu erreichen.²⁵ Wie in Ösel-Wiek drängten die Bischöfe auch in anderen Territorien darauf, ihre landesherrlichen Kompetenzen zu erweitern, und beschnitten die Partizipationsmöglichkeiten der Stände. Im Bistum Dorpat verschärfte sich nach der Einsetzung von Johannes Blankenfelde in das Bischofsamt 1518 die Spannungen; der neue Bischof vermutete Absprachen zwischen den Vasallen der Stifte Dorpat und Ösel-Wiek und beantragte daher auf dem Prälatentag von Ronneburg im Juli 1521, über die „Verschwörung“ der Vasallen zu beraten.²⁶

Erste Schritte auf dem Weg zur Reformation

Unter den Beschlüssen, welche die Bischöfe bei dieser Versammlung trafen, befand sich auch die Verkündigung der päpstlichen Bannbulle gegen Martin Luther, nachdem kurz zuvor auf dem Wormser Reichstag auch die Reichsacht gegen den Reformator verhängt worden war. In Livland selbst hatte es bis dahin noch keine öffentlichen Auftritte von Anhängern der neuen Lehre gegeben. Dies sollte sich jedoch bald ändern.

²⁵ Ebenda, § 41, S. 239; § 52, S. 240.

²⁶ Ebenda, Nr. 116 § 10, S. 374; vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 154-157; zu den Umständen von Blankenfeldes Berufung in die Bistümer Reval und Dorpat vgl. Schuchardt, Johann Blankenfeld (wie Anm. 13), S. 41 f.

Im Spätsommer 1521 kehrte der Prediger Andreas Knopken²⁷ nach Riga zurück, der bereits zwischen 1517 und 1519 dort an der Petrikirche gewirkt und danach in Treptow Kontakte zu Johannes Bugenhagen²⁸ geknüpft hatte. Dort war er mit dem Gedankengut der Reformation in Berührung gekommen. Den größten Einfluss auf seine Theologie besaß jedoch Philipp Melanchthon, mit dem er in engem Kontakt stand und dessen Empfehlungsschreiben er auch mit nach Riga brachte. Seine evangelischen Predigten stießen auf wohlwollende Aufnahme bei Mitgliedern des Rats – der Ratssekretär lobte ihn in seinem ersten Schreiben an Martin Luther 1522 mit herzlichen Worten.²⁹

Als eine Art offiziellen Auftakt der Reformation kann man die erste Disputation zwischen Knopken und den Anhängern der alten Lehre ansehen, die am 12. Juni 1522 in der Rigaer Petrikirche stattfand. Bei diesem Religionsgespräch war der Rat der Stadt anwesend und drückte damit seine Sympathie für die neue Lehre in aller Öffentlichkeit aus.³⁰ Der Prediger stellte 24 Thesen vor, die er nach dem Vorbild anderer Reformatoren zumeist dem Römerbrief entnommen hatte. Er griff die alte Kirche heftig an und wandte sich gegen Werkgerechtigkeit, also die Vorstellung, durch gerechte Werke das Heil erlangen zu können, gegen Bilderverehrung und Ablasshandel; er kritisierte die unverständlichen Predigten und Gebete und betonte, dass weder Fasten noch Gesänge, Memorien und Bruderschaften, Wallfahrten oder

²⁷ Vgl. Kuhles, *Livländische Reformation* (wie Anm. 1), S. 146 ff.; Reinhard Wittram, *Die Reformation in Livland*, in: *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen*, hrsg. v. dems. Göttingen 1956, S. 35-56, hier S. 37 f.; Ralph Ruhtenberg, *Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland*, in: *Ebenda*, S. 56-76, hier S. 57 ff.; zu Knopkens Lebenslauf vgl. *Die evangelischen Prediger Livlands bis 1918. Begonnen von Paul Baerent, i.A. der Baltischen Historischen Kommission unter Mitarbeit v. Erik Amburger u. Helmut Speer* hrsg. v. Martin Ottow u. Wilhelm Lenz. Köln 1977, S. 298.

²⁸ Zu Bugenhagens Theologie vgl. Luise Schorn-Schütte, „Papocaesarismus“ der Theologen? Vom Amt des evangelischen Pfarrers in der frühneuzeitlichen Stadtgesellschaft bei Bugenhagen, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 79 (1988), S. 230-261.

²⁹ Martin Luther, *Werkausgabe. Briefe* 2, S. 590-593, hier S. 592; vgl. Kuhles, *Livländische Reformation* (wie Anm. 1), S. 148.

³⁰ Es ist nicht überliefert, wer den Anstoß für die Disputation gab: Schmidt, *Auf Felsen gesät* (wie Anm. 4), S. 168, ist der Ansicht, dass Knopken selbst die Initiative ergriffen habe; Kuhles, *Livländische Reformation* (wie Anm. 1), S. 150, hingegen sah ihn „von seinen Anhängern in Ratskreisen mit seiner Lehrauffassung an die Öffentlichkeit gedrängt“. Als sicher kann aber gelten, dass es sich dabei nicht um einen Versuch der katholischen Partei gehandelt hat, die beginnende protestantische Bewegung zurückzudrängen.

Stiftungen den Christen die Erlösung brächten, sondern allein der Glaube. Obwohl Knopken den Namen Luthers nicht erwähnte (die Thesen erschienen mit einem Vorwort Melanchthons), knüpfte er sichtlich an das *sola fide*- und *sola scriptura*-Prinzip des Reformators an.³¹ Knopken bezog auch politisch eindeutig gegen die alte Kirche Stellung: Er geißelte den Papst als „römischen Wolf“, der mit seinem Namen die Ehre Christi verdunkelt habe und unverschämterweise behaupte, er sei der Fels, der Stellvertreter Petri und das Haupt der Kirche.³² In These 20 sprach er die geistlichen Landesfürsten in Livland direkt an: „Christus untersagt seinen Jüngern Fürsten zu spielen und Gewalt anzuwenden bei den Schäflein, die er durch seinen Tod erkaufte hat. Daher mögen sich vorsehen unsere infulierten Herren, die seine Stelle einnehmen wollen, dass sie, die das Amt eines Fürsten, d.h. eines Herren mit dem Amt eines Bischofs d.h. eines Dieners und Verwalters in unnatürlicher Weise vermischen [, dass sie keines von beiden richtig ausfüllen; J. H.!] Denn Christus erkennt keine anderen Nachfolger seiner Apostel an als nur Diener, denen er untersagt hat Könige und Fürsten zu sein.“³³

Außerhalb Rigas waren zu jener Zeit noch keine reformatorischen Predigten nachzuweisen, doch auf dem Landtag zu Wolmar im selben Jahr war der protestantische Einfluss bereits deutlich zu spüren. Die Stände lehnten neue Kirchenabgaben zur Finanzierung von Reformen ab und unterstrichen, dass eine Appellation auch in kirchlichen Angelegenheiten nur an den Landtag und nicht an den Prälatentag zulässig sei. Die Bannbulle gegen Luther wurde zurückgewiesen; eine Entscheidung über die Zulässigkeit der neuen Lehre könne nur auf einem allgemeinen Konzil getroffen werden. Die Ritterschaften machten in ihrer Resolution zur Bannbulle deutlich, dass nicht den geistlichen

³¹ Die Thesen sind abgedruckt bei Otto Pohrt, Reformationgeschichte Livlands. Ein Überblick. Leipzig 1928 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte. 145), S. 114-125; vgl. auch Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 211-215; Kuhles, Livländische Reformation (wie Anm. 1), S. 148; zu Knopkens Theologie anhand seines Römerbrief-Kommentars vgl. Ruhtenberg, Beziehungen (wie Anm. 27), S. 61 f.

³² These 18: „Romanus Lupus gloriam Christi suo nomine obscuravit, se petram se vicarium Petri caputque ecclesie impudentissime mentionem ...“. Pohrt, Reformationgeschichte (wie Anm. 31), S. 123.

³³ „Non vult Christus suos discipulos agere principes neque potestatem exercere in oculos sua morte affertas. Videant proinde, cuius vices agant proceres nostri infulati, ne dum principes i.e. domini et episcopi, ministri et dispensatoris munia prodigiose commiscant, neutrum horum bene praestent, Non enim agnoscit Christus successores apostolorum nisi ministros, qui reges et principes eos esse vetuit.“ Ebenda, S. 124, mit der oben im Text angeführten deutschen Übersetzung.

Herren, sondern den Ständen als Vertretern der weltlichen Herrschaft der Vorrang gebühre, „nachdeme disse Lande nicht mit dem banne sunder deme wartlichen swerde irovert un gewonnen, willen ock derhalven mit dem banne nicht regeret nach upgehouden werden“.³⁴

Mittlerweile schritt die Institutionalisierung der Reformationsbewegung in Riga weiter voran. Nachdem im September 1522 Sylwester Tegetmeyer³⁵ aus Rostock in der Stadt eingetroffen war, setzte der Rat ihn offiziell als Prediger an der St. Jacobi-Kirche ein und bestätigte Knopkens Stellung an St. Petri. Damit maßte sich der Rat erstmalig das Recht zur Einsetzung von Priestern an, welches ursprünglich allein dem Domkapitel zugestanden hatte.

Ausbreitung und Radikalisierung der Reformationsbewegung

Mit der Anstellung Tegetmeyers setzte auch in den äußeren Formen die Abgrenzung der Protestanten von der alten Kirche ein. Andreas Knopken hatte äußerlich noch an den traditionellen liturgischen Gewändern und bestimmten Zeremonien festgehalten, wie er auch allgemein als Persönlichkeit galt, die radikalen Schritten gegenüber abgeneigt war; Johannes Lohmüller nannte ihn deswegen „Andreas Modestinus“.³⁶ Sylwester Tegetmeyer hingegen verzichtete auf Amtstracht und Liturgie, da allein die Lehre im Mittelpunkt zu stehen habe. Darüber äußerte sich allerdings auch im protestantischen Lager Unmut – der Pfarrer stehe nun vor dem Altar „gleich als ein Schmiedeknecht und Schuster“.³⁷

In der folgenden Zeit lassen sich auch in den anderen großen Städten evangelische Geistliche nachweisen. Im Frühjahr 1524 setzte der Dorpater Rat Herrmann Marsow zum Prediger ein, als ersten in Wittenberg ausgebildeten Theologen in Livland.³⁸ Der Dorpater Bischof Johannes Blankenfelde schritt energisch gegen diese Maßnahme ein,

³⁴ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 136 § 35, S. 404.

³⁵ Vgl. Wittram, Reformation (wie Anm. 27), S. 39; Kurzbiogramm Tegetmeyers in: Evangelische Prediger (wie Anm. 27), S. 447 f.

³⁶ Vgl. Kuhles, Livländische Reformation (wie Anm. 1), S. 149; ders., Die Unterdrückung der Volksbewegung und die Errichtung eines obrigkeitlichen Kirchenregiments zur Zeit der Reformation in den ostbaltischen Hansestädten, in: Neue hansische Studien 17 (1970), S. 171-190, hier S. 173; Wittram, Reformation (wie Anm. 27), S. 44.

³⁷ Klaus Deppermann, Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 45.

³⁸ Vgl. Ruhtenberg, Beziehungen (wie Anm. 27), S. 62 f. u. 70; Evangelische Prediger (wie Anm. 27), S. 330.

mit der sich der Rat ebenfalls über Vorrechte der Domherren hinweggesetzt hatte. Auf Druck des Bischofs wurde Marsow im Juni vom Rat wieder entlassen und zog nach Reval weiter. Im Zeichen der Reformation predigten jetzt nicht mehr ausschließlich ausgebildete Theologen, sondern auch Laienprediger. Das prominenteste Beispiel hierfür war der ehemalige Kürschner Melchior Hoffmann, der 1523 zunächst in Wolmar gepredigt hatte, von Ordensbeamten festgenommen und aus der Stadt ausgewiesen wurde. Darauf ging er nach Dorpat, wo kurz zuvor der Rat auf Druck des Bischofs Marsow entlassen hatte; Anfang Januar 1525 wurde Hoffmann vorübergehend gefangen genommen, aber bald wieder freigelassen. Unter den protestantischen Predigern der Stadt stieß er auf wachsenden Widerstand, da seine Predigten zunehmend eschatologische Züge annahmen; sein bilderreicher Stil sicherte ihm jedoch die Gunst der Zuhörer.³⁹ Sylvester Tegetmeyer, der kurz nach Hoffmanns Festnahme durch die bischöfliche Garde nach Dorpat berufen worden war, erwähnte diese Maßnahme in seinem Tagebuch, seiner Darstellung nach war dies der Auslöser für den Dorpater Bildersturm im selben Jahr.⁴⁰

Bereits 1523 hatte es in Riga erste Ausschreitungen gegen das dortige Franziskanerkloster gegeben, allerdings kam es bei dieser Aktion noch nicht zu Plünderungen; die Mönche wurden lediglich aufgefordert, aus dem Kloster auszutreten.⁴¹ Mitte 1524 ging der Revaler Rat ebenfalls gegen die Klöster vor und untersagte den ansässigen Domi-

³⁹ Vgl. Andersson, Melchior Hoffmann (wie Anm. 9), S. 103-108; Deppermann, Melchior Hoffmann (wie Anm. 37), S. 49 f.; Kuhles, Livländische Reformation (wie Anm. 1), Teil 2, S. 85-90; Trossbach, Reformatorische Prediger (wie Anm. 8), S. 220 f. Die Dorpater evangelischen Geistlichen verlangten von Hoffmann, er möge eine Bescheinigung Luthers beibringen, dass seine theologischen Ansichten nicht gegen das Evangelium verstießen. Hoffmann wandte sich nach Wittenberg und erhielt die geforderte Bestätigung, woraufhin er zunächst in sein Predigeramt zurückkehrte.

⁴⁰ Sylvester Tegetmeyer's Tagebuch, hrsg. v. Friedrich Bienemann, in: Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Ehst- und Kurlands 12 (1880), S. 502-505, hier S. 503 f.; vgl. dazu auch H.J. Böthführ, Einige Bemerkungen zu Sylvester Tegetmeyer's Tagebuch, in: Ebenda 13 (1886), S. 61-84, hier S. 66-70.

⁴¹ Vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 258. Arbusow geht (ebenda, S. 256 f.) auf eine weitere Episode im selben Jahr ein, die Stürmung des Franziskanerklosters im kurländischen Hasenpöth (auf dieser Grundlage wiederholt sie unkritisch Mühlens, Livland [wie Anm. 3], S. 139); sie ist enthalten in einer Anklageschrift, die der Franziskanermönch Antonius Bomhower gegen die Protestanten vorbereitet hatte und mit der er in Rom einen Prozess gegen die neue Lehre anstrengen wollte. Die Überlieferung ist jedoch nicht durch andere Quellen gedeckt, und angesichts der geringen Verbreitung, welche die Reformation bis 1523 außerhalb Rigas erst gefunden hatte, wie auch der Geschichte des Stiftes Kurland in den folgenden Jahren (vgl. Arbusow, Einführung [wie Anm. 2], S. 640 f.) auch nicht unproblematisch.

nikanern, in der Stadt zu predigen. Dabei wurde das Kloster gestürmt und zum Teil geplündert. Der Rat übernahm daraufhin die Kontrolle über das Klostergut und forderte alle Einwohner der Stadt auf, entwendetes Gut in die Obhut des Rates zurückzubringen. Das Dominikanerkloster wurde umgewidmet und sollte sich in Zukunft ausschließlich der Armenpflege widmen.⁴² Dieses Vorgehen führte zu einem heftigen Konflikt mit der harrisch-wierischen Ritterschaft, die enge Beziehungen zu den Revaler Dominikanern pflegte und in deren Kloster regelmäßig ihre Manntage abgehalten hatte. Auf ihre Initiative hin griff Ordensmeister Plettenberg in die Vorgänge ein; in einem Schreiben an den Revaler Rat forderte er, die Maßnahmen gegen die Dominikaner wieder zurückzunehmen und alle zum Luthertum übertretenen Nonnen und Mönche, die sich in der Stadt aufhielten, auszuliefern.⁴³ Im November 1524 entschloss sich auch der Rigaer Rat, das Kirchengut in der Stadt einzuziehen sowie sämtliche geistlichen Stiftungen und Bruderschaften aufzulösen.⁴⁴

Reaktionen des Ordens, der Bischöfe und der Ritterschaften

Ordensmeister Plettenberg versuchte in dieser Situation, einen offenen Konflikt zu vermeiden. Er ermahnte den Rat, die getroffenen Maßnahmen wieder zurückzunehmen, unterließ aber weitere Schritte. Im Ordensterritorium gewann die Reformationsbewegung unterdessen auch Einfluss in mittleren und kleineren Städten; bis 1525 waren evangelische Prediger in Narwa, Wenden, Wolmar, Fellin, Neu-Pernau und einigen kleineren Orten nachzuweisen. Die anderen beiden Landesherren in Livland schritten hingegen weiterhin entschieden gegen die Protestanten ein. Bischof Johannes Kiewel von Ösel-Wiek ließ die evangelischen Prediger in den Städten seines Stifts (Alt-Pernau, Hapsal, Arensburg) vertreiben. Auch Johannes Blankenfelde, der seit 1518 über die Stifte Reval und Dorpat herrschte sowie darüber hinaus im Juli 1524 die Nachfolge des Rigaer Erzbischofs Jasper Linde antrat, wandte sich noch im selben Jahr gegen die Reformation im Erzstift und ließ in Lemsal und Kokenhusen die evangelischen Prediger aus der Stadt weisen.⁴⁵

⁴² Vgl. Gotthard von Hansen, *Die Kirchen und ehemaligen Klöster Revals*. Reval 1873, S. 133-136; Nachdruck Hannover-Döhren 1973.

⁴³ Vgl. Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 351 f.; das Schreiben ist in hochdeutscher Übersetzung abgedruckt bei Hansen, *Kirchen* (wie Anm. 42), S. 137 f.

⁴⁴ Vgl. Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 399-403.

⁴⁵ Hierzu und zum Folgenden vgl. ebenda, S. 327-351.

Im Stift Ösel-Wiek wurde die Auseinandersetzung mit der protestantischen Bewegung in den Städten jedoch überschattet durch den seit langem schwelenden Konflikt zwischen dem Bischof und den Ritterschaften um die Zurückdrängung ständischer Partizipationsrechte. Vor diesem Hintergrund solidarisierte sich die dortige Ritterschaft mit den Protestanten und nahm auf dem Ständetag 1524 ein Korporationsiegel an, dessen als Umschrift gewählte Bibelstellen die Nähe zur evangelischen Bewegung ausdrückten.

Die Ritterschaften der anderen Territorien verhielten sich zunächst zurückhaltend. Dies änderte sich, als im Juni 1524 der Rigaer Rat aufdeckte, dass die rigischen Franziskaner eine Anklageschrift vorbereitet hatten, mit der sie in Rom eine Verurteilung der Protestanten erreichen wollten. Als Mittel zur Bekämpfung der neuen Lehre wurde darin die Anwendung des Kirchenbanns und die Unterwerfung unter eine rein geistliche Gerichtsbarkeit gefordert. Derartige Maßnahmen bildeten aber seit langem die Hauptkritikpunkte der ständischen Opposition gegen die geistliche Herrschaft im Lande. So fanden sich die Stände zu einer Einigung mit den Städten bereit, welche die Frage der Reformation im innerlivländischen Rahmen lösen sollte. Die Prälaten wurden aufgefordert, die evangelischen Prediger zuzulassen und in inhaltlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten die Rechtmäßigkeit ihres eigenen Standpunkts zu erweisen.

Die Interessen von Städten und Ritterschaften waren jedoch bei weitem nicht deckungsgleich. In den Ritterschaften gab es im Gegenteil große Befürchtungen gegenüber den sozialrevolutionären Elementen der neuen Lehre. Sie fürchteten, die Bauern könnten durch herrschaftsfeindliche Thesen evangelischer Prediger zur Auflehnung gegen die Gutsherren bewegt werden. Im Norden Livlands herrschte in den Jahren 1524/25 eine Hungersnot unter der bäuerlichen Bevölkerung, die bereits an einigen Orten zu Ausschreitungen geführt hatte.⁴⁶ Die Ritterschaften beschuldigten die Kaufleute, zu denen die Bauern in die Stadt kamen, um ihre Produkte zu verkaufen, diese zum Widerstand gegen die Obrigkeit zu ermuntern und damit die Ordnung im Lande zu bedrohen.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Eesti talurahva ajalugu. Bd. 1: Vanematest aegadest 19. sajandi keskpaigani (Geschichte der estnischen Bauern. Bd. 1: Von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts), hrsg. v. Juhan Kahk (u.a.). Tallinn 1991, S. 259 f.; Kuhles, Livländische Reformation (wie Anm. 1), Teil 2, S. 94 ff.; Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 432.

⁴⁷ Vgl. Schmidt, Auf Felsen gesät (wie Anm. 4), S. 185, nach Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 323; vgl. auch ebenda, S. 433.

In der zweiten Jahreshälfte 1524 gingen die Bischöfe auf die Ritterschaften in ihren Territorien zu und legten die Konflikte um die städtischen Partizipationsrechte bei. So erlangte Johannes Blankenfelde im September die Huldigung der erzstiftischen Ritterschaft, nachdem er ihr sämtliche Privilegien bestätigt und weitere Zugeständnisse gemacht hatte. Auch in Dorpat erreichte er eine Übereinkunft mit der dortigen Ritterschaft; hier fand er sich nun dazu bereit, die Forderungen nach wirtschaftlichen Zugeständnissen zu erfüllen, und schloss die Einigung ebenfalls mit der Bestätigung und Erweiterung der ritterschaftlichen Privilegien ab.⁴⁸ Ähnlich verhielt sich Bischof Johann Kiewel. Er legte den langwierigen Streit mit den Vasallen im Stift Ösel-Wiek im Dezember 1524 bei, bestätigte dem Adel darüber hinaus ein erweitertes Erbrecht und neue Privilegien.⁴⁹ Die harrisch-wierische Ritterschaft schließlich, von der Hungersnot unter den Bauern am stärksten bedroht und aufgebracht über das Vorgehen Revals gegen die Dominikanermönche in der Stadt, legte beim Ordensmeister Klage ein und forderte dessen Eingreifen, um die vorherigen Verhältnisse wieder herzustellen.⁵⁰

Gegenüber den Städten hielten die Bischöfe am entschiedenen Widerstand gegen jegliche reformatorische Einflüsse fest. In Dorpat verhinderte Bischof Johannes Blankenfelde, dass die Vertreibung Mar-sows rückgängig gemacht wurde. Als der bischöfliche Stiftsvogt zudem versuchte, Melchior Hoffmann gefangen zu setzen, kam es in der Stadt zu Unruhen – Klöster wurden gestürmt, Nonnen und Mönche vertrieben, Kirchen und die Wohnhäuser von Domherren geplündert.⁵¹ In dieser Situation schaltete sich Ordensmeister Plettenberg in den Konflikt ein. Er forderte den Rat auf, alles zu unternehmen, um den Frieden in der Stadt wieder herzustellen, verlangte aber auch Rechenschaft von Bischof Blankenfelde über dessen Rolle bei der Verhaftung Hoffmanns.⁵² Blankenfeldes Position war zu jener Zeit deutlich geschwächt, weil er verdächtigt wurde, geheime Verhandlungen mit den Russen zu führen.⁵³ Die Auseinandersetzung um die Reformationsbewegung hatte damit auch eine außenpolitische Dimension gewonnen. Im Inneren spitzten sich die Verhältnisse nun

⁴⁸ Vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 361 ff.

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 248 u. 372-376.

⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 355; Ritscher, Reval (wie Anm. 5), Teil 1, S. 118.

⁵¹ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 172 u. 173, S. 474 ff.; vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 380-385.

⁵² Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 182, S. 485.

⁵³ Ebenda, Nr. 181, S. 484 f.; vgl. auch Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 388 f.; zur Vorgeschichte ebenda, S. 390-397.

ebenfalls krisenhaft zu; nachdem sich die Städte Riga und Reval den in ihrem Einflussbereich befindlichen Klosterbesitz angeeignet hatten, drohten nun auch erste Vasallen mit diesem Schritt.⁵⁴

Durch die Säkularisierung des geistlichen Besitzes hatten die Städte den Konflikt auf eine Stufe gehoben, auf der eine Einigung mit der „alten Ordnung“ und ein Verbleib unter der Oberhoheit der Bischöfe undenkbar geworden war. Doch man verhandelte weiter, denn vor allem Ordensmeister Plettenberg drängte wegen der immer wieder aktuellen äußeren Bedrohung Livlands darauf, die innere Einheit nicht zu zerstören. In dieser Lage machten die Vertreter Rigas und Revals Plettenberg das Angebot, die alleinige Hoheit über Livland zu übernehmen, weil sie ausführten, „dat bisschuppe landt und lude besitten, regeren und wertlich herschen nicht mogen“.⁵⁵ Aber der Ordensmeister befürchtete, dass solch ein radikaler Schritt unweigerlich zu einer äußeren Intervention führen müsse, die das Land in den Abgrund stürze. In einem Brief an den Hauskomtur von Königsberg schrieb er Ende 1524, in Anspielung auf die sich anbahnende Säkularisierung in Preußen: „ehe diß land zu einem furstentumb gemacht solt werden, wilten wir alle die helß verlisen.“⁵⁶

Auch die Stände untereinander waren sich nicht einig, wie man weiter vorgehen solle. Auf dem Landtag von Wolmar 1525 verlangten die Vertreter der Stadt Dorpat eine Verurteilung Bischof Blankenfeldes wegen der Ausschreitungen in der Stadt, die Ritterschaft aber zeigte sich zurückhaltend, da der bischöfliche Stiftsvogt alle Verantwortung für die Verhaftung Hoffmanns und damit auch für die folgenden Unruhen auf sich nahm. Blankenfelde selbst klagte wiederum gegen die Stadt, weil diese den Domberg widerrechtlich durch Ratstruppen hatte besetzen lassen und nicht zum Abzug bereit war.

Am 5. Juli 1525 kam es bei einem Gottesdienst gar zu einem handgreiflichen Konflikt zwischen Anhängern und Gegnern der Refor-

⁵⁴ Vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 385 f.

⁵⁵ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 207 § 36, S. 528. Der Rigaer Stadtsekretär hatte zu diesem Landtag eine reformatorische Denkschrift verfasst: „Das Babst, Bischove und geistlich Stand kein Land und Leute besitten, vorstehn und regiren mugen, auß der heiligen Schrift voffasset“, in der er den Deutschen Orden als einzig legitime politische Macht darstellte; vgl. Hans Quednau, Johannes Lohmüller, Stadtsyndikus von Riga, ein Träger deutscher Reformation in Nordost-europa, in: Archiv für Reformationsgeschichte 36 (1939), S. 51-67 u. 253-269, hier S. 59-67; vgl. hierzu auch Kuhles, Wolters von Plettenberg Haltung (wie Anm. 14), S. 45 f.

⁵⁶ Hans Quednau, Livland im politischen Willen Albrechts von Preußen. Leipzig 1939 (Deutschland und der Osten. 12), S. 14; vgl. Kuhles, Wolters von Plettenberg Haltung (wie Anm. 14), S. 40.

mation. Als Mitglied der rigischen Delegation hatte Sylwester Tegetmeyer vom Ordensmeister die Erlaubnis zur Predigt erhalten, sofern er nicht den ganzen Gottesdienst nach protestantischem Ritus abhalte. In seinem Tagebuch schilderte Tegetmeyer nun, dass während des Gottesdienstes ein Dominikanermönch die Kanzel bestiegen und sich auf Lateinisch an die Anwesenden gewandt habe. Als daraufhin Unmutsäußerungen unter den Versammelten zu hören gewesen seien, habe er den Mönch aufgefordert, ihn (Tegetmeyer) zuerst predigen zu lassen. Dies wiederum führte zu heftigen Protesten von Vertretern der harrisch-wierischen Ritterschaft, die ihn beschuldigten, er wolle sie um Land und Leute bringen („Dü vorreder, du betreger, du wult uns drade umme landt unde lude bringen“).⁵⁷ Ein Diener des Ordensmeisters schritt ein, stellte sich im Namen Plettenbergs vor Tegetmeyer und trennte die Parteien.⁵⁸

Drei Tage später legte die harrisch-wierische Ritterschaft den Entwurf für eine Einigung vor, durch die der Deutsche Orden, die Bischöfe und die Stände sich gegenseitig auf sechs Jahre alle alten Rechte und Privilegien garantierten.⁵⁹ Dies hätte nicht nur sämtliche weiteren Reformen verhindert, sondern den Prälaten auch eine Handhabe gegeben, gegen die jüngsten Maßnahmen der Städte Riga und Reval vorzugehen, da diese noch nicht rechtlich sanktioniert waren. Trotz des Protests der städtischen Abgesandten wurde dieser Entwurf tags darauf für drei Jahre verabschiedet (ohne die Unterschriften der Städte).⁶⁰ Damit wahrte der Landtag in erster Linie die Positionen des Ordensmeisters und der Stände, doch eine wirkliche Lösung war weiterhin nicht in Sicht.

Angehörige des Rigaer Rates, allen voran der Stadtsekretär Johannes Lohmüller, nahmen nun Kontakte zu Herzog Albrecht von Preußen auf, der sich als Patron der Reformation auch in Livland anbot.⁶¹ Zugleich bemühten sie sich weiter bei Ordensmeister Plettenberg, dass er zumindest den Erzbischof von Riga aus der gemeinsamen Oberhoheit über die Stadt verdränge und die alleinige Oberherrschaft über die Stadt übernehme. Im September 1525 entschloss sich Plettenberg zu diesem Schritt; in der darüber ausgestellten Urkunde für Riga bestätigte der Ordensmeister nicht nur die bisherigen Privilegien der Stadt,

⁵⁷ Tagebuch (wie Anm. 40), S. 505.

⁵⁸ Vgl. hierzu Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 442 f.

⁵⁹ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 207 § 34, S. 525 f.

⁶⁰ Ebenda, Nr. 208, S. 532-535; vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 446 f.; Misāns, Wolter von Plettenberg (wie Anm. 14), S. 67.

⁶¹ Vgl. Arbusow, Einführung (wie Anm. 2), S. 455 ff.

sondern gab auch eine Garantie für die ungehinderte Predigt des „heiligen Evangeliums“ ab.⁶²

Die Gründe, warum Plettenberg einseitig den bisherigen Kompromiss zwischen dem Orden und dem Erzbischof aufkündigte (dem Vertrag von Kirchholm 1452, in dem die gemeinsame Oberhoheit beider Mächte über die wichtigste Stadt Livlands begründet wurde, waren jahrzehntelange Auseinandersetzungen vorausgegangen),⁶³ werden in dem Dokument nicht genannt. Leonid Arbusow sieht darin die Reaktion auf die Kontakte zwischen dem Rigaer Rat und Herzog Albrecht von Preußen;⁶⁴ nicht minder wichtig waren vermutlich die Gerüchte über Kontakte Erzbischof Blankenfeldes nach Moskau. Diese sollen bereits kurz nach Rigas Huldigung an den Ordensmeister wieder aufgenommen worden sein; der Großfürst bot Blankenfelde für 1526 seine bewaffnete Unterstützung an.⁶⁵ Ende November 1525 ließ Plettenberg auf der Versammlung der Dorpater Stände den Erzbischof anklagen⁶⁶ und setzte Ende Dezember dessen Internierung auf dem bischöflichen Schloss in Ronneburg durch.⁶⁷

Damit war die Lage aber noch keineswegs beruhigt. Im Verlauf des Jahres 1526 nahmen die Aktivitäten der Reformationsanhänger im Bistum Kurland durch die Unterstützung Preußens merklich zu.⁶⁸ Um der schleichenden Aushöhlung seiner Autorität als führende politische Kraft in Livland entgegen zu wirken, strebte der Deutsche Orden nun danach, die livländischen Bistümer seiner Oberherrschaft zu unterstellen. Im April bot Blankenfelde dem Ordensmeister die Unterwerfung an, am 15. Juni 1526 wurde die Unterstellung des Erzbischofs von Riga sowie der Bischöfe von Dorpat, Ösel-Wiek, Reval und Kurland unter den Deutschen Orden besiegelt.⁶⁹

⁶² Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 212, S. 537-540, hier S. 539.

⁶³ Vgl. Bernhart Jähnig, Das Ringen zwischen Deutschem Orden und bischöflicher Gewalt in Livland und Preußen, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 97 (2002), S. 215-237, hier S. 226-234; Manfred Hellmann, Der Deutsche Orden im politischen Gefüge Alt-Livlands, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 40 (1991), S. 481-499; Wittram, *Baltische Geschichte* (wie Anm. 21), S. 37-41.

⁶⁴ Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 458 f.

⁶⁵ Vgl. ebenda, S. 476-480; Schuchardt, *Johann Blankenfeld* (wie Anm. 13), S. 45.

⁶⁶ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 213 § 2, S. 541.

⁶⁷ Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 488 f.

⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 640 f.

⁶⁹ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Nr. 239, S. 618-622; vgl. Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 518-525.

Die Institutionalisierung der neuen Ordnung

Nach der Unterwerfung Blankenfeldes und der Garantie Plettenbergs für die evangelische Predigt schien die Reformation in den Städten nicht länger prinzipiell bedroht; zudem war im Herzogtum Preußen ein wichtiger Verbündeter gewonnen, der sich offen auch als Anwalt der Protestanten in Livland verstand. Die wichtigste Aufgabe bestand nun darin, das Erreichte auch nach innen zu sichern, denn je mehr Prediger das „reine Evangelium“ verkündeten, desto größer war die Gefahr, dass sich diese Predigten auch gegen die Ratsobrigkeit richteten, zumal die Prälatenherrschaft nicht mehr als drückende Last empfunden wurde.

Hinzu kamen Auseinandersetzungen innerhalb der Predigerschaft selbst, z.B. in Reval, wo Marsow die Autorität anderer Prediger in Frage stellte, oder in Riga, wo der Laienprediger Hoffmann die Autorität nicht durch die offizielle Bestallung durch den Rat, sondern allein aus dem Evangelium selbst ableitete. Martin Luther war bereits in seinem dritten, „allen lieben Christen in Livland samt ihren Pfarrherrn und Predigern“ zugeeigneten Sendschreiben vom Juni 1525 auf dieses Problem eingegangen, in dem er darauf aufmerksam machte, dass theologische Dispute, wie sie in jener Zeit ausgebrochen seien, ein Zeichen für die an sich heilsame Überwindung der katholischen Verkrustung sei, aber mit der Freiheit des Christenmenschen verantwortungsvoll umgegangen werden müsse.⁷⁰ Luther wandte sich in der Folgezeit stärker von den anfangs positiv bewerteten Laienpredigern ab (er hatte Melchior Hoffmann noch Mitte 1525 die Übereinstimmung seiner Predigten mit den Grundsätzen der lutherischen Lehre bescheinigt).⁷¹

Die städtischen Obrigkeiten erkannten die Bedrohung für ihre Stellung, die ihnen aus den Kirchenstürmen und der „unkontrollierten“ Tätigkeit der Laienprediger erwuchs; auch eine Radikalisierung der nichtdeutschen Bevölkerung durch die vom Rat bestellten Prediger sollte unbedingt vermieden werden. In Reval setzte der Rat den Prediger Marsow ab, nachdem dieser den Oberpastor Johann Lange und den ihn unterstützenden Rat in seinen Predigten angegriffen hatte.⁷²

⁷⁰ Viktor Grüner, *Luthers Livland gewidmetes Schrifttum*, in: *Luther-Jahrbuch* 23 (1941), S. 94-122, hier S. 113-116.

⁷¹ Vgl. Deppermann, *Melchior Hoffmann* (wie Anm. 37), S. 55 ff.

⁷² Vgl. Kuhles, *Unterdrückung* (wie Anm. 36), S. 175-178; Ritscher, *Reval* (wie Anm. 5), Teil 1, S. 124; Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 693-697.

Zum wichtigsten Mittel für die Disziplinierung von Klerikern und Bevölkerung wurden die protestantischen Kirchenordnungen. Bereits 1524 hatte Lange in Reval eine solche Ordnung erarbeitet. Der Oberpastor legte die Bestimmungen dem Rat vor und ließ sie von diesem bestätigen.⁷³ In Riga arbeitete Johannes Briesmann, ein enger Vertrauter Luthers, eine neue Kirchenordnung aus, die 1529 auch nach Reval zur Begutachtung geschickt⁷⁴ und auf dem Landtag zu Wolmar 1533 als für Riga, Dorpat und Reval verbindlich angenommen wurde. Damit war eine weitgehende Vereinheitlichung der protestantischen Doktrin erreicht: „Die kerckenordnung schal in allen dren steden myth gesengen, Ceremonien und andern glickformig und eindrechtig geholden werden, damede nicht eine ydern gudtbedunken in dem und mancherley wiese geholden werden.“⁷⁵ Die Räte behielten sich das Recht vor, in theologische Streitigkeiten eingreifen zu können, und wurden damit faktisch zur obersten Appellations- und Entscheidungsinstanz.

Ein weiteres Zeichen für die innere Festigung des neuen Bekenntnisses in den Städten war es, dass nun aus den Reihen der Protestanten, besonders der Gilden und der Schwarzhäupter, die Forderung erhoben wurde, die verbliebenen Anhänger der „alten Lehre“ durch Strafandrohung am Besuch katholischer Messen zu hindern. Der Revaler Rat kam diesem Verlangen zumindest formal entgegen und erließ in den Jahren 1531 und 1532 entsprechende Verordnungen. Es ist aber fraglich, ob sie auch umgesetzt wurden; zumindest sind keinerlei Sanktionen gegen Ratsmitglieder belegt, die weiterhin an ihrem katholischen Bekenntnis festhielten.⁷⁶

Neben der inneren Absicherung der Reformationsbewegung bemühte sich vor allem Riga auch um äußere Unterstützung. Den wichtigsten Rückhalt bildete hier das protestantische Preußen; allerdings waren die engen Kontakte zum Hof Herzog Albrechts in Riga selbst nicht unumstritten. Nach dem Tod Erzbischof Blankenfeldes und der Wahl eines Bürgerlichen zu seinem Nachfolger 1528 versuchte eine Partei im Rat unter der Führung Lohmüllers, die Unterstellung der Stadt allein unter den Orden rückgängig zu machen und die alte Doppelherrschaft wieder herzustellen, die Riga lange Zeit ein hohes Maß an Autonomie garantiert hatte. Um die Stellung des neuen Erzbischofs

⁷³ Vgl. Ritscher, Reval (wie Anm. 5), Teil 1, S. 119-122.

⁷⁴ Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 265, S. 683.

⁷⁵ Ebenda, Nr. 322, S. 833.

⁷⁶ Vgl. Ritscher, Reval (wie Anm. 5), Teil 1, S. 126 f.

zu stärken, sollte dieser sich einen fürstlichen Koadjutor wählen – und zwar Markgraf Wilhelm von Brandenburg, den Bruder Herzog Albrechts. Wilhelm selbst stand der Reformation äußerst wohlwollend gegenüber, blieb aber bis zu seinem Tode katholisch und erfüllte damit auch formell die Voraussetzungen, um die Erzbischofswürde zu übernehmen.⁷⁷ Ende Dezember 1531 schloss der Rat mit Markgraf Wilhelm und Herzog Albrecht ein Bündnis zur Erhaltung des Evangeliums, im nächsten Jahr folgten weitere ähnliche Abkommen mit evangelischen Rittern im Erzstift Riga sowie mit protestantisch gesinnten Ordensrittern und auch Gebietigern wie dem Komtur von Windau.⁷⁸

In jener Zeit war im Bistum Ösel-Wiek ein Konflikt um den 1530 gewählten Bischof Reinhold von Buxhöveden entbrannt. Markgraf Wilhelm griff in die Auseinandersetzung ein und machte eigene Rechte auf den Bischofsstuhl geltend. Daraufhin spaltete sich die Vasallenschaft in zwei gegnerische Lager, und die „Wiekische Fehde“ drohte, sich zu einem Bürgerkrieg im Nordwesten auszuweiten.⁷⁹ In diesem Konflikt, der nominell zwischen katholischen Prälatengetragen wurde, teilte sich die Anhängerschaft trotzdem in konfessionelle Lager – der eher protestantisch gesinnte wiekische Adel unterstützte den rigischen Koadjutor, während die katholisch orientierten öselschen Vasallen Buxhöveden die Treue hielten. Der Orden griff selbst nicht in die Streitigkeiten ein, doch Plettenberg sah die Einheit des Landes aufs Äußerste gefährdet. In dieser Situation entschied er sich dazu, den Protestanten entgegenzukommen, und schloss im April 1533 eine Einigung mit dem rigischen Koadjutor Wilhelm und der Stadt Riga zu gegenseitigem Schutz, in der sich die vertragschließenden Seiten versicherten, „das Wort Gottes nach Inhalt beider Testamente in ihren Herrlichkeiten und gebieten frei und ungehindert verkündigen, hören und annehmen [zu] lassen“.⁸⁰ Jede Seite konnte Prediger zur Verkündigung des Evangeliums anstellen, allerdings sollte man auf Schmähungen der Gegenseite verzichten, ansonsten sollte jeder Stand bei seinen alten Rechten verbleiben. Auch die Ritterschaften des Erzstiftes sowie des Bistums Ösel-Wiek waren in dieses Bündnis mit

⁷⁷ Vgl. Kuhles, *Livländische Reformation* (wie Anm. 1), Teil 2, S. 98 f.

⁷⁸ Vgl. Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 791 ff.

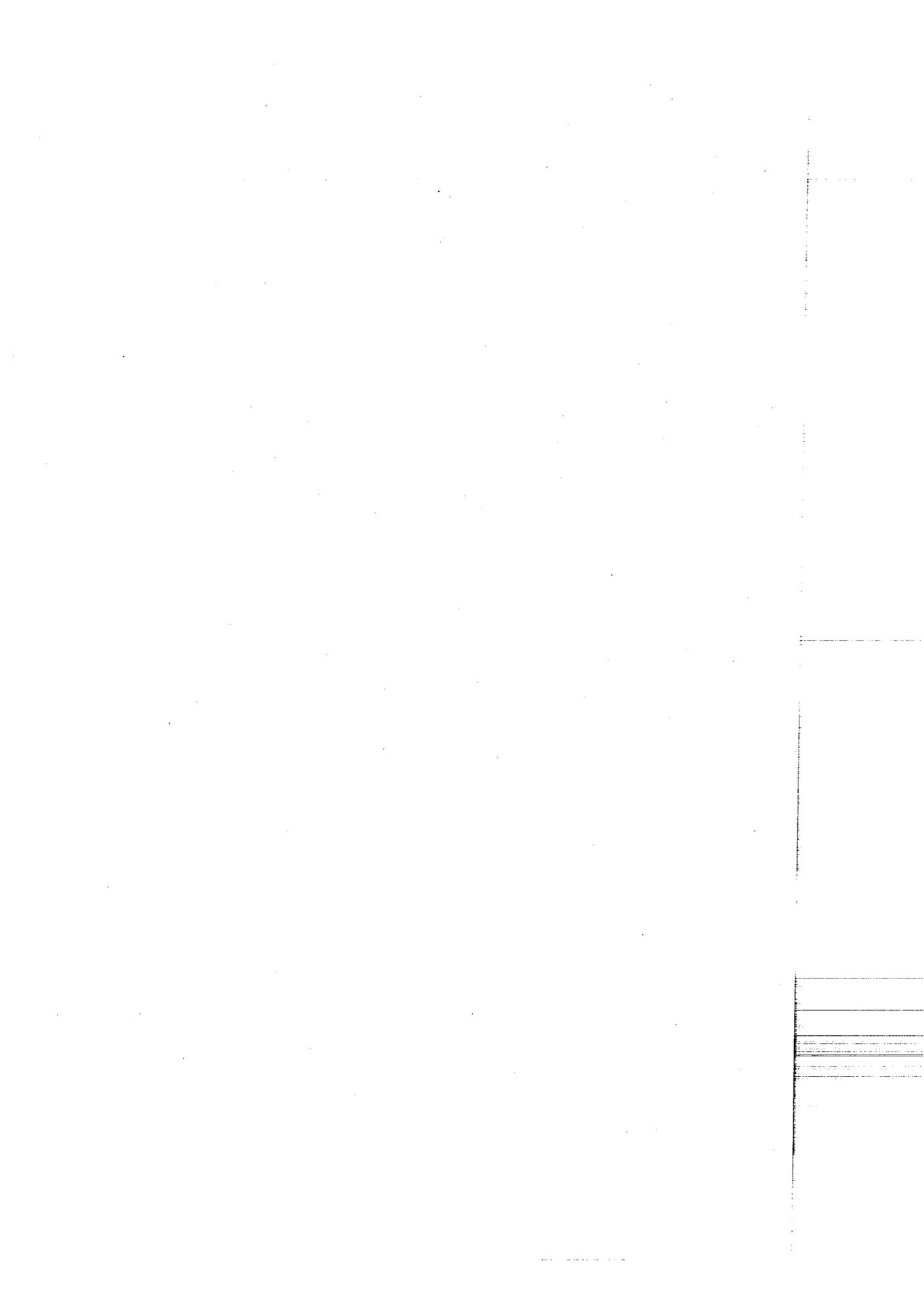
⁷⁹ Vgl. Mühlen, *Livland* (wie Anm. 3), S. 150-153; *Eesti rahva ajalugu* (Geschichte des estnischen Volkes), hrsg. v. Juhan Libe (u.a.). Bd. 2, Tartu 1933, S. 622 f.; Leonid Arbusow, *Grundriss der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands*. Riga 1918, S. 164 f.

⁸⁰ Arbusow, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 794 f.; der Wortlaut der Einigung: Akten und Rezesse (wie Anm. 22), Bd. 3, Nr. 324, S. 837 ff.

einbezogen worden, allerdings blieben die Prälaten sowie die katholisch gesinnten Ritterschaften (v.a. von Harrien und Wierland) sowie die Stadt Reval fern.

Das Ziel dieser Übereinkunft war, wie auch bei allen früheren Gelegenheiten schon, die Wahrung des Status quo. Doch nun war das protestantische Lager ein fester Bestandteil der politischen Landschaft Livlands geworden, das ebenfalls ein Interesse an der Absicherung seines Besitzstandes hatte. Die „Wiekische Fehde“ hatte gezeigt, dass die Konfession in Livland zu einem politisch bedeutsamen Mobilisierungsfaktor geworden war; allerdings liefen konfessionelle und politische Trennlinien nicht parallel. Dies machte jene „Eigenthümlichkeit“ aus, welche die konfessionelle Landkarte Livlands in den folgenden Jahrzehnten prägen sollte.

Die schnelle und entschiedene Reformation in den großen Städten des Landes hatte die überkommene ständische Ordnung Livlands nicht zerstört. Die städtischen Obrigkeiten waren in der Lage, die sozialrevolutionären Komponenten der neuen Lehre zu kontrollieren, nachdem sie kurzzeitig davon Gebrauch gemacht hatten, um die Kontrolle über den geistlichen Besitz in ihrem Einflussbereich zu erlangen. Damit gewannen die Städte ein größeres politisches Gewicht, das sie in der Folgezeit auch nutzten – aber nicht, um die alte Ordnung zu überwinden, sondern um als gestärkter Partner daran zu partizipieren. Nicht die Reformation war somit für den Untergang Alt-Livlands verantwortlich, sondern die Konflikte und die Durchsetzung von Herrschafts- und Partizipationsrechten, deren Ursprung in vorreformatorischer Zeit lag. Die Reformation verschob das politische Gewicht der einzelnen Faktoren in dieser Auseinandersetzung, war aber weder deren Ursache noch deren Lösung.



Protestanten im Moskauer Reich im 16. und 17. Jahrhundert. Die Aktualität der protestantischen Geschichte in Russland

von Olga Kurilo

Das Thema „Protestanten in Russland“ findet heute das Interesse der postsowjetischen Wissenschaft und Gesellschaft aufgrund neuer gesellschaftlicher Entwicklungen nach der Perestrojka und Veränderungen in der Reflexion der Vergangenheit. Die russische Wissenschaft erkannte die Notwendigkeit, weiße Flecken der russischen bzw. sowjetischen Geschichte, die aufgrund von Verboten in der Sowjetzeit entstanden waren, durch neue Forschungen zu beseitigen, und hat auf diesem Gebiet schon vieles aufgearbeitet.¹

Das wachsende Interesse an der Geschichte des Protestantismus und der Protestanten in Russland ist auf Veränderungen der konfessionellen Landschaft nach der politischen Wende, die oft als „religiöse Wiedergeburt“ bezeichnet werden, zurückzuführen. Dieses Phänomen umschreibt die Suche der russischen Bürger nach ihren konfessionellen Wurzeln und der Rückkehr zur religiösen Tradition. An dieser Bewegung haben auch Menschen protestantischer Herkunft teil, von denen ein großer Teil in den 80er Jahren der protestantischen Kirche beigetreten ist. Das Anknüpfen an Traditionen im postsowjetischen Russland ist aber nicht nur im Alltag der Bürger, sondern auch auf staatlicher Ebene zu beobachten. Dies wird bei der Analyse des föderalen Gesetzes „über die Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen“, das die Staatsduma am 9. September 1997 annahm, deutlich. Dieses Gesetz differenziert die Konfessionen nach ihrem Beitrag zur Geschichte und Kultur Russlands und unterscheidet religiöse Organisationen nach der Dauer ihres Bestehens im Lande. Damit wer-

¹ In den letzten Jahren wurden mehrere Werke über die Geschichte des Protestantismus in Russland veröffentlicht, u.a.: *Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii* (Abhandlungen über das religiöse Leben im modernen Russland), hrsg. v. Sergej Filatov. Moskva 2002, S. 315–360; Olga Kurilo, *Luterane v Rossii 16–20 vv.* (Lutheraner in Russland 16.–20. Jahrhundert). Minsk 2002; Olga Licenberger, *Evngeličesko-ljuteranskja cerkov' v rossijskoj istorii (XVI–XX vv.)* (Evangelisch-lutherische Kirche in der russischen Geschichte [16.–20. Jahrhundert]). Minsk 2004.

den lange existierende Traditionen staatlich legitimiert und erhalten Bedeutung.² Auf diese Weise – durch Rückkehr zur Tradition – wird versucht, den geschichtlichen Bruch, der mit der Oktoberrevolution erfolgte, zu überwinden und eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart wiederherzustellen. Diese Entwicklung trug auch dazu bei, den Protestantismus und seine Anhänger in der postsowjetischen Gesellschaft zu rehabilitieren.

Die Tatsache, dass russische Forscher sich mit der Geschichte der Reformation und des Protestantismus in Russland befassen, deutet auf ein Interesse an gesellschaftlichen Entwicklungen des Westens und kulturellen westlichen Einflüssen im Osten, eine Neugier, die die heutige Periode russischer Geschichte allgemein charakterisiert. Aus dieser Perspektive ist die Reformationszeit (16. Jahrhundert), in der Russland zu anderen europäischen Ländern lebhaft Kontakte pflegte, für das heutige Russland, das sich nach der Wende auf Europa zu bewegt hat, von großer Bedeutung.

Die russische Geschichte unterscheidet sich von der westeuropäischen durch das Fehlen einer kulturellen Revolution, die derjenigen im neuzeitlichen Europa entsprochen hätte. Russland hatte keinen Reformator wie Martin Luther und erlebte keine Reformation wie Westeuropa. Gleichwohl wurde die russische Kultur von westeuropäischem, protestantischem Gedankengut beeinflusst. Üblicherweise werden diese Einflüsse auf die Herrschaft Peters des Großen zurückgeführt. Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, die Verbreitung des Protestantismus im Russland des 16. und 17. Jahrhunderts (vor allem die Zeit von Ivan Groznyj bis zu Peter dem Großen) und seine Auswirkung auf das kulturelle Leben Russlands nachzuzeichnen. Am Beginn steht jedoch die komplexe Frage nach der Entstehung des Protestantismus in Russland im Licht der Ausdehnung des russischen Herrschaftsbereichs auf das Baltikum und des Russlandbegriffs.

² In Art. 8 des Gesetzes ist das Recht einer religiösen Organisation, in ihrem Namen die Bezeichnungen „Russland“ und „russisch“ zu benutzen, geregelt. Dieses Recht haben nur solche zentralen religiösen Organisationen, die auf dem Territorium der Russischen Föderation – staatlich anerkannt – nicht weniger als 50 Jahre existieren. Art. 9 des Gesetzes schreibt vor, dass Gründer einer lokalen religiösen Organisation nicht weniger als 10 russische Bürger sein können, die in einer religiösen Gruppe vereinigt sind und eine amtliche Bestätigung besitzen, und dass diese Gruppe auf dem Territorium nicht weniger als 15 Jahre existiert.

Protestantismus in Russland aus der Perspektive der Russland-Baltikum-Beziehung

Die Antwort auf die Frage, wann die Geschichte des Protestantismus in Russland einsetzt, ist davon abhängig, wie man den Begriff „Russland“ definiert. Russland bedeutete in verschiedenen Zeiten nicht dasselbe. Mit der Ausdehnung seiner Grenzen verwandelte sich auch seine Identifizierung³ mit verschiedenen geografischen, politischen und kulturellen Perspektiven. Die Komplexität des Begriffs führt zur Zurückhaltung bei seiner Definition, was sich z.B. in dem Befund Gerd Strickers äußert: „Der Terminus ‚Rußland‘ ist ebenso griffig wie vage. Die Bedeutungspalette von ‚Rußland‘ bewegt sich bekanntlich irgendwo zwischen konkreten Grenzen und Idee und Glaube. Aber selbst wenn man sich auf Rußland als geographischen Raum beschränkt, ist noch keine Klarheit hergestellt.“⁴

Betrachtet man die Geschichte des Protestantismus in Russland, ist es besonders wichtig zu entscheiden, ob man die Baltischen Länder, in denen ein großer Teil der Bevölkerung protestantisch war, einbezieht oder nicht. Estland, Livland und Litauen/Kurland gehörten von 1710/1721 bzw. 1795 bis 1917 zum Russischen Reich.⁵

Schon im Jahr 1521 wandte sich als erste Stadt Riga dem neuen Glauben zu, darauf folgten Reval (Tallinn) und Dorpat (Tartu). Im 16. Jahrhundert wurde mit der Übersetzung reformatorischer Literatur (Katechismus, Gesangbuch) in die Sprachen des Baltikums dort ein eigenes Schrifttum begründet. Luther selbst korrespondierte mit der Gemeinde von Riga und schrieb in mehreren Briefen „an alle Christen zu Riga, Reval und Dorpat“. Einheimische Esten, Liven, Litauer und Kuren wurden zusammen mit den führenden deutschen Schichten des Adels und des Stadtbürgertums der Reformation zugeführt.⁶

Die Unterschiede zwischen dem Luthertum im Baltikum und in Russland liegen in der früheren Verbreitung protestantischer Ideen in den baltischen Ländern, den weit engeren Beziehungen mit westeuropäischen Protestanten und, was besonders wichtig ist, in der Über-

³ Andreas Kappeler, *Rußland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München 2001, S. 41.

⁴ Gerd Stricker, *Rußland*. Berlin 1997 (*Deutsche Geschichte im Osten Europas*), S. 14.

⁵ Die baltischen Länder gehörten im 16. und 17. Jahrhundert nicht zum Moskauer Reich, obwohl die russischen Zaren schon in dieser Zeit versuchten, ihren Einfluss auf diese Gebiete auszudehnen (z.B. im Krieg Ivans IV. um Livland).

⁶ Erik Amburger, *Geschichte des Protestantismus in Rußland*. Stuttgart 1961, S. 14.

nahme des protestantischen Glaubens durch die einheimische Bevölkerung. Infolge konfessioneller Transformationen entstand im Baltikum eine überwiegend protestantische Bevölkerung. Der großen Masse der Russen blieb das protestantische Glaubensbekenntnis fremd, Protestanten stellten in den Kerngebieten Russlands immer eine Minderheit.

Die genannten Tatsachen sprechen dafür, die Geschichte der Protestanten in Russland (heutige Russische Föderation) und den baltischen Ländern (Lettland, Estland, Litauen) separat zu betrachten.

Die Baltischen Länder besaßen in ihrer Geschichte besondere Beziehungen zu Russland, und aufgrund dessen spielt der baltische Protestantismus auch eine wichtige Rolle in der Geschichte des Protestantismus in Russland. Hier ist vor allem an die Universität in Dorpat zu erinnern, an der im 19. Jahrhundert an der Theologischen Fakultät Pastoren für ganz Russland ausgebildet wurden. Bereits im 16. Jahrhundert waren erste Protestanten aus dem Baltikum nach Russland gekommen. Aus dieser Perspektive gesehen müssen die baltische Region und ihr Glaube als wichtiger Ausgangspunkt des russländischen Protestantismus angesehen werden.

Das Moskauer Reich im 16. und 17. Jahrhundert

Als die ersten Protestanten im 16. Jahrhundert in Russland eintrafen, kamen sie in einen Staat, der sich schon konsolidiert hatte: Der russische Staat hatte zu diesem Zeitpunkt seine Macht unter Beweis gestellt – Russland hatte sich von den Tataren befreit – und wurde von den westeuropäischen Ländern respektiert.

Zur Zeit der Reformation in Westeuropa wurde die Vereinigung russischer Gebiete unter der Herrschaft Moskaus abgeschlossen, nachdem die Fürstentümer Pskov (1510) und Rjazan' (1521) ihre Selbstständigkeit verloren hatten. Der russische Historiker M.N. Tichomirov bezeichnet das Jahr 1521 als Endpunkt in der territorialen Formierung des russischen Staates.⁷

Die Errichtung des Moskauer Zentralstaates unter Ivan III. (1462–1505) und Vasilij III. (1505–1533) bedeutete auch einen wesentlichen Aufschwung in der Wirtschaft, der geistigen Kultur und im Bereich der Außenpolitik. Ivan III. und Vasilij III. legten besonderes Augen-

⁷ M.N. Tichomirov, *Rossija v XVI stoletii* (Russland im 16. Jahrhundert). Moskva 1962, S. 19.

merk auf politische Kontakte zu den westeuropäischen Staaten, die ihrerseits die russischen Zaren zu erreichen suchten.⁸ Eine Folge dieser politischen Bestrebungen war der Ausbau der zwischenstaatlichen Beziehungen Russlands zu den anderen Länder Europas.

Die wirtschaftliche Entwicklung Russlands im 16. Jahrhundert führte zur Belebung des Außenhandels, bei dem Kontakte zur Hanse und zu deutschen Hansestädten eine große Rolle spielten. 1555 erhielten die Engländer ein erstes und 1567 ein zweites Handelsprivileg und damit das alleinige Handelsrecht an der Nordküste Russlands. In dem englischen Handelshof stand es den Kaufleuten frei, sich zu gottesdienstlichen Handlungen zu versammeln.⁹

Die neue Staatsmacht strebte nicht nur nach Kontakten mit Westeuropa, sondern auch nach der Ausdehnung ihres Territoriums. Somit war das Moskauer Reich im 16. Jahrhundert ein typisch frühneuzeitlicher Staat mit Expansionsbestrebungen,¹⁰ Kriege waren ein fester Bestandteil der russischen Politik. Im 16. Jahrhundert begann Zar Ivan IV. mit der Eroberung Sibiriens, im Westen führte er Krieg gegen Livland. Hierfür suchten russische Zaren Unterstützung im Westen und nahmen auch ausländische Militärfachleute in Dienst.

Auswanderungsgründe

Das Luthertum galt in Russland als ausländische Religion, da es Angehörige nichtrussischer ethnischer Gruppen vereinigte, d.h. ausländische Emigranten und ihre Nachkommen. Der Zustrom der Ausländer protestantischen Glaubens nach Russland erfolgte im 16. Jahrhundert nach der Verbreitung protestantischer Glaubensbekenntnisse in den Nachbarländern Russlands: im Baltikum, in Polen, Finnland und Schweden. Die lutherische Glaubenslehre kam vor allem über Polen und Litauen nach Russland. In diesen Ländern hatten etwa in der Mitte des 16. Jahrhunderts Hussiten, Lutheraner und Calvinisten ihre Gebetshäuser.

Es gab im 16. und 17. Jahrhundert verschiedene Gründe, weshalb Protestanten nach Russland kamen: religiöse Verfolgungen in Westeuropa, Entwicklung des Handels zwischen Russland und westeuro-

⁸ Erich Donnert, Iwan Grosny „der Schreckliche“. Berlin 1978, S. 50.

⁹ Amburger, Geschichte (wie Anm. 6), S. 15.

¹⁰ Geoffrey Hosking, Rußland: Nation und Imperium 1552–1917. Berlin 2000, S. 72 ff.

päischen Ländern und auch Kriege russischer Zaren. So beruhte die Verbreitung des Protestantismus in Russland nicht nur auf freier Entscheidung der Gläubigen, sondern auch auf Zwangsmaßnahmen gegen sie.

Eine der Hauptursachen für die Emigration der Lutheraner war der Widerstand, auf den das neue Glaubensbekenntnis von Anfang an beim römischen Papst und bei katholischen Herrschern (Kaiser und Landesfürsten) stieß. Das Wormser Edikt von 1521 verbot die Ausübung des lutherischen Glaubens, schrieb vor, lutherische Bücher zu verbrennen, und verpflichtete die Bürger, gegen die neue Glaubenslehre vorzugehen.¹¹ Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes kamen viele Hugenotten nach Russland, die gut aufgenommen wurden.¹²

Im Gegensatz dazu begünstigte die in Russland bestehende religiöse Toleranz gegenüber Protestanten den Zustrom von Lutheranern und deren Ansiedlung im Land. Sie erhielten Glaubensfreiheit, durften ihren Glauben praktizieren sowie eigene Kirchen bauen. Die Behörden gaben ganz bewusst den Lutheranern (Protestanten) den Vorzug vor den Katholiken, weil der Protestantismus eine geringere Gefahr für die orthodoxe Kirche und den orthodoxen Glauben als der Katholizismus darzustellen schien.¹³ Im Großen und Ganzen verzichteten die Protestanten darauf, Proselyten zu machen. Der Katholizismus erschien aufgrund seiner fundamentalen dogmatischen Basis, strengen Kirchenhierarchie und sehr langen Tradition der Verbreitung seiner Glaubenslehre stärker, ja bedrohlicher und genoss daher nicht die Vorteile der protestantischen Kirche. Der durch Russland reisende Ausländer de la Neville bemerkte im Jahr 1689, dass „keine Glaubensrichtung, außer der katholischen, in Moskowien auf Verbote stößt“.¹⁴

Die Verbreitung der Lutheraner in Russland wurde auch von den politischen Außenbeziehungen begünstigt, denn Russland hatte ein gespanntes Verhältnis zu den katholischen Ländern Polen und Litauen und orientierte sich mehr nach den protestantischen Ländern. Die Erweiterung der politischen Beziehungen zum Ausland führte zum

¹¹ N. Terent'ev, *Ljuteranskaja veroispovednaja sistema po simboličeskim knigam ljuteranstva* (Lutherisches Bekenntnissystem nach den Symbolbüchern des Lutherums). Kazan' 1910, S. 4.

¹² Alexander Brückner, *Culturhistorische Studien*. Bd. II: Die Ausländer in Rußland im 17. Jahrhundert. Riga 1878, S. 60.

¹³ A.N. Čanyšev, *Protestantizm* (Protestantismus). Moskva 1969, S. 191 f.

¹⁴ *Rossija XV–XVII vv. glazami inostrancev* (Russland in den Augen der Ausländer vom 15.–17. Jahrhundert). Leningrad 1986, S. 523.

Austausch von diplomatischen Missionen. Dabei reisten mit ausländischen Lutheranern auch Pastoren in das Land ein. Die diplomatischen Verbindungen wurden durch die Heirat russischer Herrscher mit Ausländerinnen gefestigt, die in der Mehrzahl lutherischen Glaubens waren, nach der Eheschließung allerdings zum orthodoxen Glauben übertraten. Durch Heirat zwischen ausländischen Besuchern oder in Russland tätigen Angestellten und örtlichen Einwohnern kam es zur dauerhaften Niederlassung von Lutheranern im Land.

Auch Kriege trugen dazu bei, dass sich die Zahl der Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert erhöhte, denn als Folge von Kriegen kamen Gebiete mit lutherischer Bevölkerung zum russischen Hoheitsgebiet hinzu und Kriegsgefangene lutherischen Glaubens verteilten sich auf russische Städte. Der Livländische Krieg während der Regierungszeit Ivan Groznyjs, in dem die Städte Narva und Dorpat in russische Hand fielen, gehört zu den Ereignissen, die für den Protestantismus in Russland bedeutende Konsequenzen hatten. Als Folge dieses Krieges kam eine große Zahl Protestanten und mit ihnen auch der erste lutherische Pastor nach Moskau.¹⁵

Die wirtschaftliche Entwicklung in Europa führte zu einer Ausweitung des Handels europäischer Länder mit Russland. Durch die Aufnahme von Handelsbeziehungen mit dem Heiligen Römischen Reich und Schweden im Jahre 1524 und mit dem Hansebund kamen mehr Kaufleute nach Russland, von denen viele Protestanten waren.

Die an westlichen Fachleuten interessierten russischen Zaren luden auch Ärzte, Apotheker, Künstler, Dolmetscher und Militärangehörige zum Dienst am Zarenhof ein. Was deren ethnische Bindung anbelangt, so handelte es sich um Schweden, Finnen, Deutsche, Dänen, Holländer, Franzosen, Engländer und andere. Sie erhielten alle die gleiche Bezeichnung „nemcy“ („Deutsche“), wahrscheinlich weil man ihre Sprache nicht verstand (der Begriff stammt von dem russischen Wort „nemoj“, „stumm“).¹⁶

Außer den allgemeinen politischen und wirtschaftlichen Gründen gab es für Ausländer auch persönliche Motive, nach Russland auszureisen. Sabine Dumschat, die sich in ihren Forschungen mit deutschen Ärzten im Moskauer Russland beschäftigt, erwähnt in diesem Zusam-

¹⁵ Amburger, Geschichte (wie Anm. 6), S. 16.

¹⁶ Der Terminus „nemcy“ hat sich übrigens in der Folgezeit als Bezeichnung für „Deutsche“ fest in der russischen Sprache etabliert. Es ist auch interessant, dass das Wort „kircha“ (vom deutschen Wort „Kirche“) eine lutherische (deutsche) Kirche bezeichnet.

menhang Abenteuerlust und Karriereträume als Wandermotive.¹⁷ Russland war damals nicht nur „terra incognita“, die das Interesse vieler Ausländer weckte, sondern auch das „Land der unbegrenzt erscheinenden Möglichkeiten“.¹⁸

„Das Kennenlernen fremder Länder scheint darüber hinaus für einen so elitären Berufsstand wie den der Doktoren eine Art Prestigefrage gewesen zu sein. Die Doktoren bezogen die höchsten Gehälter von allen Dienstleuten der zivilen Ränge.“¹⁹

Schließlich gab es für einige Ausländer weltanschauliche Gründe, nach Russland auszuwandern. Den Thüringer Dr. Laurentius Blumentrost d.Ä. und den Sachsen Laurentius Rinhuber könnte man als eine Art Missionare der frühpietistischen Bestrebungen des sächsischen Hofes bezeichnen.²⁰ Für die Auswanderung im 16. und 17. Jahrhundert spielten aber meistens mehrere Faktoren eine Rolle.

Erste protestantische Gemeinden

Die ersten Protestanten, die nach Russland kamen, waren Lutheraner und Reformierte. Der Aufbau protestantischer Gemeinden in Russland, vor allem in Moskau, wurde unter anderem durch die Entstehung kompakter ausländischer Siedlungen ermöglicht.

Die ersten Siedlungen von Ausländern in Russland entstanden offensichtlich in den Jahren der Herrschaft der Zaren Vasilij III. (1524–1533) und Ivan IV. (1533–1584). Einige Quellen erwähnen die Strelitzen-Vorstadt („Streleckaja sloboda“) in Moskau und teilen mit, dass diese unter dem Zaren Vasilij III. für fremdländische Soldaten (Polen, Litauer, Deutsche) errichtet worden sei.²¹ Damals begann auch der Zustrom unterschiedlicher Fachleute nach Russland – Handwerker, Künstler, Kaufleute und Apotheker.

¹⁷ Vgl. Sabine Dumschat, *Deutsche Ärzte im Moskauer Rußland*. Lüneburg 1998 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen im europäischen Osten. 5), S. 15.

¹⁸ Erik Amburger, *Beiträge zur Geschichte der deutsch-russischen kulturellen Beziehungen*. Gießen 1961, S. 16.

¹⁹ Dumschat, *Deutsche Ärzte* (wie Anm. 17), S. 15 u. 18.

²⁰ Ebenda, S. 17.

²¹ *Inostrancy o drevnej Moskve (Moskva XV-XVIII vekov)* (Ausländer über das alte Moskau [Moskau vom 15.–18. Jahrhundert]). Moskva 1991; *Istorija Moskvj (Geschichte Moskaus)*. Bd. 2, Moskva 1953; Michel Bourdeaux, *Opium of the people: The Christian Religion in the USSR*. London 1977; *The Concordia Encyclopedia. A Handbook of Religious Information, with Special Reference to the History, Doctrine, Work and Usages of the Lutheran Church*. St. Louis 1927.

Der Livländische Krieg (1558–1583) führte infolge der Ansiedlungen, die sich auf verschiedene Städte verteilten, zu einer besonders starken Zunahme der Zahl der Protestanten in Russland. 1559 und 1560 kamen ausländische Bewohner aus Livland nach Moskau – wobei es sich vorwiegend um Deutsche, Dänen, Schweden, aber auch Franzosen, Engländer, Schotten, Holländer und Polen handelte.

Die größte Siedlung von Ausländern entstand dort an der Jausa und erhielt den Namen „Deutsche Vorstadt“ („Nemeckaja sloboda“). Es wird angenommen, dass die „Deutsche Vorstadt“ bereits unter Ivan IV. und seinem Vorgänger Vasilij III. bestanden hat, dokumentarisch belegt ist sie aber erst für die Mitte des 16. Jahrhunderts.²² Die Bevölkerung der „Deutschen Vorstadt“ setzte sich neben ausländischen Kriegsgefangenen aus dem russischen Nordwesten und dem Baltikum aus zahlreichen Fachleuten deutscher Länder zusammen: Offiziere, Ingenieure, Handelsleute, Handwerker und Wissenschaftler. Die Mehrheit der Bewohnerschaft stammte aus dem protestantischen Europa, darunter vor allem aus deutschen Ländern.²³

Die Geschichte der ältesten evangelisch-lutherischen Gemeinde in Russland, die in Moskau entstand, beginnt mit dem Jahr 1559. Aus diesem Jahr ist der Name des ersten lutherischen Pastors, Timan Brakel, überliefert.²⁴ Die lutherische Gemeinde Moskaus war nach dem Bau der lutherischen Kirche und der ständigen Wohnsitznahme der Geistlichkeit in der Stadt endgültig etabliert. Die erste Erwähnung der in der Stadt errichteten Kirche datiert aus dem Jahre 1576.²⁵ Ihre Existenz ist dokumentarisch in einem Schreiben des Magnus Paulus belegt, das im Stadtarchiv von Reval gefunden wurde. In diesem Schreiben ist davon die Rede, dass der Großfürst (Ivan IV.) den Deutschen die Erlaubnis erteilte, hier an der reinen evangelischen Lehre der

²² Ingeborg Fleischhauer, *Die Deutschen im Zarenreich. Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft*. Stuttgart 1986, S. 23.

²³ Inostrancy (wie Anm. 21), S. 320.

²⁴ I.M. Snegirev, *O načale i rasprostranienii l'juteranskich i reformatorskich cerkvej v Moskve* (Über Entstehung und Verbreitung lutherischer und reformatorischer Kirchen in Moskau). Moskva 1862; D.V. Cvetaev, *Protestantstvo i protestanty v Rossii do epochi preobrazovani* (Protestantismus und Protestanten in Russland vor der Reformepoche). Moskva 1890; V.K. Voblyj, *P.I. Pustochod, Perepisi nase-lenija (Ich istorija i organizacija)* (Volkszählungen [Ihre Geschichte und Organisation]). Moskva/Leningrad 1940.

²⁵ Das Jahr 1576 wurde von der Evangelisch-lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS) als Geburtstag der ganzen Kirche angenommen. Im Jahr 1996 feierten Lutheraner Russlands das 420. Jubiläum des Luthertums in Russland.

Augsburger Konfession festzuhalten, und ihnen eine Kirche geschenkt wurde.²⁶

Die älteste Gemeinde in Russland mit dem Namen St. Michaelis war über 350 Jahre tätig, ungeachtet dessen, dass ihr Kirchengebäude in dieser Zeit mehrfach zerstört und wiederaufgebaut wurde.

Während der Herrschaft Ivans IV. siedelten Lutheraner auch in Vladimir, Uglič, Kostroma, Nižnij Novgorod, Tver, Kazan' und Archangel'sk. Sie kamen als Gefangene in die Städte, blieben nach ihrer Freilassung aber und lebten dort mit ihren Familien. Obwohl sich livländische Lutheraner auf eine ganze Reihe von Siedlungsorten verteilten, bildete sich nur in Nižnij Novgorod eine ständige Gemeinde mit einem eigenen Prediger.²⁷

Ivan IV. und der Protestantismus

Zar Ivan IV., der eine fundierte theologische Bildung besaß, interessierte sich auch für den protestantischen Glauben. Er führte Gespräche mit Protestanten und bat den dänischen König sogar, ihm die russische Übersetzung der Augsburger Konfession und des Katechismus Martin Luthers zu schicken.²⁸ Der Zar hatte ebenso wie später Peter I. eine große Leidenschaft für theologische Streitgespräche. Er pflegte den Hofprediger des Herzogs Magnus in theologischen Fragen anzuhören und forderte den Prediger Johannes Rokyta, Consenior der Böhmisches Brüder, der aus Prag nach Polen geflüchtet war, zu einem Streitgespräch heraus.²⁹

Die Beziehung Ivans IV. zum Protestantismus und zu den Protestanten in Russland war ambivalent. Einerseits schätzte er die Pastoren als gelehrte Leute.³⁰ Einige Religionsgespräche führte er in freundschaftlichem Geist und beurteilte die Lehre Luthers nicht streng. Nachrichten von zwei Kirchen, die der russische Zar Lutheranern im

²⁶ I. Toman, *Nemcy v Moskve. Opyt nacional'nogo putevoditelja* (Die Deutschen in Moskau. Erfahrung mit dem nationalen Wegweiser), in: *Moskovski žurnal* (1991), Nr. 12, S. 34.

²⁷ J. Schnurr, *Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen*. Evang. Teil. Stuttgart 1978, S. 2.

²⁸ Vgl. Brückner, *Studien* (wie Anm. 12), S. 67.

²⁹ Andreas Kappeler, *Ivan Groznyj im Spiegel der ausländischen Druckschriften seiner Zeit*. Frankfurt a.M. 1972, S. 168.

³⁰ F.A. Brokgauz, I.A. Efron, *Protestantizm v Rossii* (Protestantismus in Russland), in: *dies., Enciklopedičeski Slovar'* (Enzyklopädisches Lexikon). Bd. XXV, St. Petersburg 1898, S. 520 f.

Gegensatz zu den Katholiken mindestens zeitweise zugestand, zeigen auch, dass Ivan den Protestanten nicht durchweg ablehnend gegenüberstand.³¹

Andererseits hatte Ivan eine grundsätzlich feindselige Einstellung gegenüber der lutherischen Lehre und schimpfte über protestantische Pastoren und die protestantische Lehre, was sich auch in seinen Gesprächen mit Rokyta zeigte, dem er später verbot, in seinem Land weiter zu predigen.³² In seiner Regierungszeit entstanden die ersten Streitschriften gegen den Protestantismus, besonders gegen das Luthertum.

Die Komplexität seines Verhältnisses zu Protestanten hatte politische Ursachen. Die Lage der Lutheraner in Russland war in dieser Zeit zweifellos durch die politische Situation begünstigt, da Ivan IV. sich mit den Königen der lutherischen Länder Dänemark und Schweden verbündete. Der Zar versuchte, seine politische Position zu festigen, und verheiratete seine Nichte mit Magnus (1540–1583), dem ältesten Sohn Christians III. von Dänemark (1534–1559), Herzog von Holstein.

Für die Kriegsführung benötigte der Zar Militärfachleute, Soldaten und Waffen, was ihn zwang, Handelsbeziehungen zu den westeuropäischen Ländern zu unterhalten. Francesco Tiepolo (1509–1580), der eine geografische, politische und wirtschaftliche Beschreibung Moskaus verfasst hat, teilt mit, dass Ivan IV. vielen ausländischen Soldaten Quartier gewährte, die den Moskowitern in der Stadt das Schießen mit Hakenbüchsen beibrachten. Derselbe Zar lud Ingenieure und Metallgießer aus Deutschland ein,³³ unter ihm wurden Dolmetscher, Chirurgen und andere Fachleute aus dem Ausland nach Russland geholt, wodurch die Einwohnerzahl in der „Deutschen Vorstadt“ anstieg und demzufolge der Anteil der Lutheraner an der Bevölkerung wuchs.

Die den Lutheranern durch Ivan IV. erwiesenen Gunstbezeugungen fanden mit der Verwüstung der „Deutschen Vorstadt“ durch die *Opričniki* ein Ende, wobei auch die lutherische Kirche zerstört wurde. Den Anlass hierfür bot die Flucht der beiden deutschen Kriegsgefangenen Kruse und Taube nach Polen.³⁴ Die wahren Ursachen für den Sinneswandel Ivans aber lagen in der Veränderung der politischen Situation, nämlich in der Niederlage Russlands im Krieg um Livland und in der sich anbahnenden Auseinandersetzung Russlands mit dem lutherischen Schweden. Zu den militärischen Handlungen kamen die

³¹ Kappeler, Ivan Groznyj (wie Anm. 29), S. 169.

³² Ebenda, S. 168 u. 169.

³³ Inostrancy (wie Anm. 21), S. 63 f.

³⁴ Fleischhauer, Die Deutschen (wie Anm. 22), S. 25.

konfessionellen Differenzen der beteiligten Seiten. Ivan IV. beschuldigte die Livländer, „sie hätten den Auftrag des Herrn missachtet“ und „die Lehre Luthers übernommen“.³⁵

Da Zar Ivan bestrebt war, das Heilige Römische Reich deutscher Nation für die Erreichung seiner Ziele im Ostbaltikum einzuspannen, führte er auch religiöse Unterschiede als Gründe für sein Vorgehen an. In einem Schreiben an Kaiser Ferdinand I. (1556–1564) verurteilte er das livländische Luthertum und behauptete, darin liege der eigentliche Grund seines Vorgehens gegen die Ordensgebiete (des Deutschen Ordens).³⁶

Im Ganzen gesehen jedoch lebten in der Regierungszeit des Zaren Ivan IV. die Protestanten in Russland besser als in vielen anderen Ländern Europas.³⁷ Zar Ivan duldete Protestanten in seinem Reiche, besonders dann, wenn es ihm nützlich erschien.

Protestanten unter den Nachfolgern Ivans IV.

Während der Herrschaft der Zaren Fedor (1584–1598) und Boris Godunov (1598–1605) war ein weiterer Zustrom von Ausländern nach Russland zu verzeichnen. Unter dem Nachfolger Ivans IV., Zar Fedor, dienten bereits bis zu 5000 Protestanten in den russischen Truppen und nahmen dabei in der Regel Führungsposten ein.³⁸

Boris Godunov holte weitere deutsche Handwerker und Techniker sowie medizinisches Personal nach Russland. Außerdem schlug er vor, aus Deutschland, England, Dänemark, Frankreich und Italien Lehrer anzuwerben, um Sprachen unterrichten zu lassen. Er wollte Menschen bilden und wählte aus Moskauer Familien 18 Kinder aus, die er zum Sprachstudium ins Ausland schickte.³⁹ In seiner Regierungszeit wurde die erste deutsche Schule in Moskau gegründet, die der lutherischen Kirche angegliedert war und in der etwa 30 Schüler ausgebildet wurden.

Da er kein Herrscher aus der Erbfolge war, sich auf keine Hausmacht stützen konnte und in der Innen- und Außenpolitik mit der Unterstützung des Auslandes rechnete, war „Boris den Deutschen

³⁵ Čanyšev, Protestantizm (wie Anm. 13), S. 193.

³⁶ Donnert, Iwan Grosny (wie Anm. 8), S. 198.

³⁷ Brokgauz, Efron, Protestantizm (wie Anm. 30), S. 521.

³⁸ Čanyšev, Protestantizm (wie Anm. 13), S. 193.

³⁹ Inostrancy (wie Anm. 21), S. 187.

sehr zugetan“.⁴⁰ Neben völliger Bewegungsfreiheit und Bürgerrechten in Moskau, die Godunov den Ausländern in gleichem Umfang wie den russischen Kaufleuten gewährte, räumte er den Deutschen die Freiheit ein, Gottesdienste abzuhalten, eine eigene Kirche zu errichten und in ihr dem „deutschen Glauben“ zu leben.

Boris Godunov nahm Beziehungen zu anderen Ländern, darunter auch lutherischen, auf, weil er sich mit den fremdländischen Herrschern verbünden wollte. Zunächst beabsichtigte er seine Tochter dem Herzog Gustav (1568–1607), Sohn des schwedischen Königs Erik XIV. (1560–1568), zur Frau zu geben, später einem der Brüder des Dänenkönigs.⁴¹

Die politische Orientierung Godunovs auf andersgläubige Ausländer oder „Nichtchristen“, wie die Moskowiter jeden Ausländer nannten,⁴² rief den Unmut der Moskauer Aristokratie hervor und war zweifellos eine der Ursachen für das sinkende Prestige Boris Godunovs während der fortschreitenden sozialen Krise im Land.

Zeit der Wirren

Als sich in der Zeit der Wirren (*smutnoe vremja*, 1605–1613) der polnische katholische Einfluss in Russland verstärkte, wurde die Lage der Protestanten eher durch politische und wirtschaftliche als religiöse Umstände bestimmt. Die Deutschen, sowohl Moskauer Einwohner als auch angeworbene Deutsche, nahmen auf beiden Seiten an den Kriegshandlungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts teil.⁴³

Die Ereignisse der russischen Geschichte dieser Zeit wirkten sich auf die eine oder andere Weise auf die Situation der Lutheraner aus, die im Wechsel die Gunst oder den Zorn der Herrschenden zu spüren bekamen. Unter dem „falschen“ Dmitrij I. (1605–1606), der für die Ausländer Partei ergriff, war ihre Lage wesentlich besser als unter dem „falschen“ Dmitrij II. (1610).

In der Zeit der Wirren bestanden die Streitkräfte des Usurpators aus Ausländern (nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten). Die nichtorthodoxen Kirchen standen unter dem besonderen Schutz des

⁴⁰ Ebenda, S. 285.

⁴¹ *Dva svatovstva inozemnych princev k russkim velikim knjazjam v XVIII st.* (Zwei Brautwerbungen ausländischer Prinzen um russische Großfürstinnen im 18. Jahrhundert). Moskva 1868; *Inostrancy* (wie Anm. 21), S. 182 u. 288.

⁴² *Inostrancy* (wie Anm. 21), S. 290.

⁴³ Ebenda, S. 268.

falschen Zaren Dmitrij I. Unter ihm genossen die Lutheraner volle Religionsfreiheit. Die damals in Moskau lebenden Lutheraner und Calvinisten fanden sogar Einlass in die Domkirche der Stadt – die Uspenskij-Kathedrale (Mariä-Himmelfahrt-Kathedrale). Ungeachtet dessen, dass am Hof des „Lumpenzaren“ die Katholiken überwogen, wurden die Lutheraner so weit geduldet, dass Pastor Martin Bär 1606 die Erlaubnis des Herrschers erhielt, am Zarenhof die Predigt für die in dessen Dienst stehenden Deutschen zu halten, weil der Weg zur Deutschen Vorstadt für sie ein zu weiter Weg war.⁴⁴

In den im ganzen Land verbreiteten Briefen des Patriarchen Iov wurde der Usurpator als „Landsknecht, Dieb, Flüchtling aus dem eigenen Staat, Schmierfink, Lumpenzar Griška“ entlarvt, der nach Russland gekommen sei, „um die Gotteshäuser zu schänden, lateinische und lutherische Kirchen zu errichten und den Glauben der Bauern mit Füßen zu treten, die rechtgläubigen Bauern in lateinische und lutherische Ketzer zu verwandeln und ins Verderben zu stürzen“.⁴⁵

Die Lage der Protestanten veränderte sich unter Dmitrij II., als die Lutheraner Gefahr liefen, samt und sonders ausgerottet zu werden.⁴⁶ Im Jahre 1610 vernichteten dessen Leute die unter Boris Godunov erbaute lutherische Kirche in Moskau.⁴⁷

Die Romanov-Dynastie

Die 300 Jahre währende Herrschaft der Romanovs, die nach der Zeit der Wirren zur Herrschaft gelangt waren, stellte für die Protestanten eine entspannte Zeit dar und trug wesentlich dazu bei, dass die Zahl der Lutheraner in Rußland anwuchs und sich auch ihre Siedlungsgebiete ausdehnten.

Michail Fedorovič

Unter Zar Michail Fedorovič (1613–1645) ließen sich Lutheraner in Serpuchovo, Jaroslavl', Vologda und Cholmogory nieder.⁴⁸ Die Zahl

⁴⁴ Snegirev, *O načale* (wie Anm. 24), S. 8; Cvetaev, *Protestantstvo* (wie Anm. 24), S. 53.

⁴⁵ *Cerkov' v istorii Rossii (IX v. – 1917 g.)* (Kirche in der Geschichte Russlands [9. Jahrhundert bis 1917]). Moskva 1967, S. 131.

⁴⁶ Brokgauz, Efron, *Protestantizm* (wie Anm. 30), S. 521.

⁴⁷ Cvetaev, *Protestantstvo* (wie Anm. 24), S. 51.

⁴⁸ Čanyšev, *Protestantizm* (wie Anm. 13), S. 193.

der Protestanten – und damit auch der Lutheraner – nahm von Jahr zu Jahr zu. Gegen Ende der Herrschaft dieses Zaren bildeten sie etwa 1000 Familien.⁴⁹

Aufgrund der wachsenden Zahl von Lutheranern entstanden auch neue Gemeinden. Im Jahr 1626 bildete in Moskau ein Teil der Gemeindemitglieder eine neue Gemeinde und errichtete eine Kirche in der „Weißen Stadt“ („Belyj gorod“). Der bekannte russische Protestantismus-Forscher D. Cvetaev ist der Meinung, dass diese Gründung der Ursprung der heutigen lutherischen Gemeinde St.-Petri-Pauli gewesen sei.⁵⁰

Die Beendigung des Krieges mit Schweden (1615–1617) und mit Polen (1632–1634) ermöglichte es Russland, seine Beziehungen zum Ausland zu erneuern. Zar Michail Federovič entsprach dem Wunsch seines Vaters Filaret (1556–1633), sich um eine ausländische Braut zu bewerben. Die Brautbewerber des Zaren wurden 1621 zum Dänenkönig Christian IV. (1588–1648) geschickt. Im Jahr 1623 erfolgte eine neue Brautwerbung beim Schwedenkönig Gustav II. Adolf (1594–1632).⁵¹ Später war Michail Fedorovič bemüht, seine Tochter Irina mit dem dänischen Prinzen Waldemar (1622–1656) zu verheiraten. Die Aushandlung des Ehevertrages zog sich in die Länge, weil der dänische Prinz nicht gewillt war, seinen evangelisch-lutherischen Glauben zugunsten des orthodoxen aufzugeben, denn dies war Voraussetzung für die Eheschließung von Ausländern anderen Glaubens mit orthodoxen Gläubigen. Es hieß: „Bei uns [den Russen] dürfen Mann und Frau nicht unterschiedlichen Glaubens sein.“⁵²

Zur Unterstützung der orthodoxen Geistlichkeit erließ Michail Fedorovič eine Anordnung (1642/43), laut der die in der Nähe „russischer Kirchen“ gelegenen „deutschen Kirchen“ abzutragen waren. Der Erlass wurde umgesetzt und die lutherischen Kirchen, von denen sich die eine in der „Erdstadt“ („zemljanoj gorod“) und die andere in der „Weißen Stadt“ befand, wurden zerstört.

⁴⁹ Brokgauz, Efron, Protestantizm (wie Anm. 30), S. 521.

⁵⁰ Cvetaev, Protestantstvo (wie Anm. 24), S. 63.

⁵¹ S.M. Solov'ev, Istorija Rossii s drevnejšich vremen (Geschichte Russlands seit den ältesten Zeiten). Bd. 5, Moskva 1961, S. 125 ff.

⁵² A. Ikonnikova, Caricy i carevny iz doma Romanovyč (Zarinnen und Zarentöchter des Hauses Romanov). Moskva 1991.

Alexej Michajlovič

Ein weiterer Zustrom von Lutheranern nach Russland war unter der Regierung des Zaren Alexej Michajlovič (1645–1676) durch verstärkte Emigration von Protestanten aus West- und Mitteleuropa während des Dreißigjährigen Krieges zu verzeichnen, aber auch während des Krieges (1654–1667), den Russland und Polen um „Kleinrussland“ führten (und für den ausländische Militärfachleute benötigt wurden). Während der 1660er Jahre kamen nach dem Zeugnis des schottischen Diplomaten Gordon sehr viele ausländische Offiziere nach Russland, von denen einige ihre Frauen und Kinder mitbrachten. Unter Zar Alexej Michajlovič ließen sich Lutheraner in Novgorod, Pskov, Perejaslavl' und Belgorod nieder.⁵³ Ausländische Militärangehörige, die nach Kriegsende in großer Zahl nach Moskau zurückkehrten, bildeten den Kern einer neuen evangelisch-lutherischen Gemeinde in der Hauptstadt.

1662 wurde in Moskau die sächsische lutherische Gemeinde gegründet.⁵⁴ Nachdem sie entstanden war, wurde Pastor Johann Gottfried Gregorii aus Dresden 1662 nach Russland delegiert. Seine Tätigkeit förderte die Verbindung der Lutheraner aus Sachsen mit den Glaubensbrüdern in Russland. Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha (1641–1675) unterstützte die Moskauer sächsische Gemeinde ständig mit großzügigen Gaben. Mit den aus Sachsen stammenden Mitteln wurde in Moskau eine Schule für die Kinder der Lutheraner errichtet.⁵⁵ Einige Fürsten aus dem Heiligen Römischen Reich schickten im 17. Jahrhundert Geleitbriefe an den Zaren in Moskau, in denen sie Fürsprache für die Lutheraner einlegten und ihre in Russland lebenden Glaubensgenossen in Schutz nahmen.

Vor allem der lutherische Glaube war die Religion der Andersgläubigen, die ihn aus Tradition pfl egten. Auf die Frage von Herzog Ernst: „Nehmen unseren evangelischen Glauben auch heidnische Ausländer oder Vertreter anderer Nationen an?“, antwortete der Lehrer Rinhuber: „Manchmal schicken die deutschen Herrschaften tatarische oder kalmykische Kinder zur Taufe, die von Offizieren als Gefangene nach Moskau mitgebracht wurden; ich kenne ihrer fünf oder sechs. Die deutschen Herrschaften schicken ebenso ganz unter-

⁵³ Čanyšev, *Protestantizm* (wie Anm. 13), S. 193.

⁵⁴ Brokgauz, Efron; *Protestantizm* (wie Anm. 30), S. 521.

⁵⁵ N.A. Popov, *Letopis' evangeličeskich obščin v Moskve* (Chronik der evangelischen Gemeinden in Moskau). Moskva 1878, S. 17.

schiedliche Sklaven in die Schule“.⁵⁶ Im Jahr 1629 wurden sieben „einwachsene Knaben von Tataren und Türken und ein türkisches Weib“ getauft.⁵⁷ Viel höher als die Zahl der „minderjährigen Orientalen“, die in die evangelische Kirche aufgenommen wurden, war damals die Zahl der Ausländer, die zum orthodoxen Glauben übertraten.

Konversion

Unter der russischsprachigen Bevölkerung gab es keine Lutheraner. Die orthodoxe Geistlichkeit war bemüht, fremden Einfluss auf die orthodoxen Gläubigen einzuschränken. Dabei wurde sie auch durch den Zaren unterstützt. Zar Alexej bestätigte die Verordnung seines Vorgängers Michail und verbot Ausländern, von russischen Personen Höfe zu kaufen, sich in Kitajgorod, der „Weißen Stadt“ und der „Erdstadt“ niederzulassen, russisches Dienstpersonal zu beschäftigen und Kirchen in der Nähe orthodoxer Gotteskirchen zu errichten.⁵⁸

Der Erlass vom 4. Oktober 1652 „Über die Bereitstellung von Bauland in der Deutschen Vorstadt“ stellte die Siedlungsordnung für Ausländer unterschiedlicher Stände hinter der Erdstadt auf. Auf dieser Grundlage entstand in Moskau eine neue ausländische Vorstadt am rechten Ufer der Jausa. Nach dem Erlass von 1652 mussten diejenigen Deutschen, die sich nicht nach russischem Ritual taufen lassen wollten, kurzfristig mit ihrem Hab und Gut hinter das Pokrov-Tor („Pokrovskie vorota“) umsiedeln.⁵⁹

Die Praxis, Deutsche zu taufen, stammte aus der Zeit Ivans IV. und hing damit zusammen, dass die orthodoxe Geistlichkeit die Taufe in einer nichtorthodoxen Kirche nicht anerkannte.⁶⁰ Damit ein Ausländer „zum russischen Glauben“ übertreten konnte, gab es eine besondere Prozedur, die von dem Novgoroder Bischof Nifont beschrieben worden ist. Als Antwort auf die Frage eines gewissen Kirill,

⁵⁶ D.V. Cvetaev, General Baumann i ego delo. Iz žizni Moskovskoj Novo-inozemnoj slobody v XVII v. (General Baumann und seine Sache. Aus dem Leben der Moskauer Neuausländischen Vorstadt im 18. Jahrhundert). o.O. o.J., S. 53.

⁵⁷ Brückner, Studien (wie Anm. 12), S. 68.

⁵⁸ Uloženie gosudarja, carja i velikogo knjazja Alekseja Michailoviča (Gesetzbuch des Herrschers, Zaren und Großfürsten Aleksej Michajlovič). Moskva 1913, S. 234 u. 261.

⁵⁹ Cvetaev, Protestantstvo (wie Anm. 24), S. 83.

⁶⁰ Proezžaja po Moskovii. Rossija XVI–XVIII vv. glazami diplomatov (Fahrt durch Moskovien. Russland vom 16.–18. Jahrhundert aus Sicht der Diplomaten). Moskva 1991, S. 121 f., 126 u. 164.

was denn notwendig sei, wenn ein Lateiner das russische Ritual zu übernehmen wünschte, schrieb er: „Er möge sieben Tage lang in unsere Kirche kommen, man möge ihm einen neuen Namen geben, er möge gottesfürchtig jeden Tag beten, sich dann durch ein Bad reinigen, sieben Tage lang weder Fleisch noch Milchprodukte zu sich nehmen und am achten Tag, nachdem er sauber gewaschen ist, in die Kirche kommen. Für ihn sind vier herkömmliche Gebete zu sprechen, man hülle ihn in ein sauberes Gewand, setze ihm einen Kranz oder eine Krone aufs Haupt, salbe ihn mit wohlriechendem Öl, gebe ihm eine Wachskerze in die Hand; und nachdem er im Gottesdienst die heiligen Sakramente empfangen hat, ist er ein neuer Christenmensch.“⁶¹

Viele Andersgläubige waren interessiert, sich nach russischem Brauch taufen zu lassen, um „größere Freiheiten zu genießen und sich etwas zum Lebensunterhalt dazu zu verdienen“, denn man bekam dafür vom Zaren eine Belohnung.⁶²

Auch Mischehen stellten einen Grund für den Übertritt von Ausländern zum orthodoxen Glauben dar. Viele von ihnen suchten sich Ehefrauen in ihrem russischen Umfeld, weil sie die Ehe zur Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position für wichtig hielten, es nicht genügend Frauen ihres Glaubens gab und ihre familiären Verhältnisse ohne Ehefrau nicht befriedigend waren. Im Unterschied zu den Katholiken, die sich vorzugsweise um katholische Frauen bemühten, hatten die Protestanten weniger Vorbehalte hinsichtlich der Andersgläubigkeit ihrer zukünftigen Gattinnen.⁶³

Der Übertritt zum orthodoxen Glauben war für die Karriere der in Russland lebenden Ausländer wichtig, manchmal wurde auch ein Strafmaß gemildert oder eine Strafe erlassen.⁶⁴ Es darf aber auch nicht übersehen werden, dass die über einen langen Zeitraum in Russland lebenden Ausländer eine verbreitete Neigung zur Konversion verspürten. Das Verhältnis des russischen Volkes zur Annahme eines anderen Glaubens fand in Sprichwörtern seinen Niederschlag: „Den Glauben wechselt man nicht wie das Hemd“, „Ein Glaubenswechsel

⁶¹ S. Gerberštejn, *Zapiski o Moskovii* (Aufzeichnungen über Moskau). Moskva 1988, S. 96.

⁶² *Polnoe sobranie postanovleni i rasporjazeni po vedomstvu pravoslavnogo isповedaniija Rossijskoj imperii* (Vollständige Sammlung der Anordnungen des Amtes für Orthodoxe Bekenntnisse). St. Peterburg 1879–1911, hier Bd. 2, S. 364; Bd. 3, S. 29.

⁶³ Cvetaev, *Protestantstvo* (wie Anm. 24), S. 408 ff.

⁶⁴ *Polnoe sobranie postanovleni* (wie Anm. 62), Bd. 10, S. 394.

ist wie ein Umtausch des Gewissens“, „Der Leichtgläubige lässt sich leicht verführen“.⁶⁵

Dass ausländische Lutheraner in Russland nicht immer in vollem Umfang ihre Sitten und Gebräuche pflegen konnten, weil ganz einfach lutherische Pastoren und Kirchen fehlten, trug ebenfalls dazu bei, dass Ausländer den orthodoxen Glauben wählten. Denn es war gesetzlich untersagt, in einer orthodoxen Kirche für Lutheraner die Totenmesse zu lesen und Andersgläubige in einem orthodoxen Kloster oder auf orthodoxen Friedhöfen beizusetzen.⁶⁶

Die orthodoxe Geistlichkeit war angehalten, streng darauf zu achten, dass die Gemeinde die Vorschriften der orthodoxen Kirche einhielt. Strengstens untersagt war der Übertritt, von wem auch immer, zum lutherischen Glauben oder einer anderen Religion. Geistlichen war vorgeschrieben, darüber zu wachen, dass Kinder aus Ehen zwischen orthodoxen Gläubigen und Lutheranern im orthodoxen Glauben erzogen wurden.⁶⁷

Der Staat stand fest an der Seite der orthodoxen Kirche. Nach einem Gesetz des Zaren Alexej Michajlovič, das auch von Peter I. nicht aufgehoben wurde, war für die Verbreitung einer nichtorthodoxen Religion das höchste Strafmaß – die Todesstrafe – vorgesehen.⁶⁸

Kulturelle Einflüsse der Protestanten

Ausländer im Moskauer Reich waren für Russen Vermittler einer anderen fremden Kultur, die viele Angehörige der russischen Elite (Ordyn-Naščokin, Matveev, Golicyn) schätzten. Russen aus den vornehmen Kreisen übernahmen westliche Kleidung, hörten ausländische weltliche Musik und lasen ausländische Bücher. Ihre Kenntnisse der lateinischen Sprache machten Fortschritte.⁶⁹ In Häusern dieser Russen konnte man auf Interieurs treffen, die westlichen Lebensstil repräsentierten. Sie hatten sich ausländischen Luxusbedürfnissen verschrieben.

⁶⁵ V. Dal', *Poslovicey russkogo naroda* (Sprichwörter des russischen Volkes). Moskva 1862, S. 20; P.K. Simoni, *Starinnye sborniki russkich poslovic, pogovorok, zagadok i proč. XVII–XIX vv.* (Sammlungen alter russischer Sprichwörter, Redensarten, Rätsel etc. 17.–19. Jahrhundert). Lfg. 1–2, St. Peterburg 1899, S. 215.

⁶⁶ *Polnoe sobranie postanovleni* (wie Anm. 62), Bd. 2, S. 162 f.; Bd. 5, S. 514, Bd. 11, S. 420.

⁶⁷ Ebenda, Bd. 1, S. 101; Bd. 2, S. 5; Bd. 9, S. 100.

⁶⁸ Čanyšev, *Protestantizm* (wie Anm. 13), S. 194.

⁶⁹ Brückner, *Studien* (wie Anm. 12), S. 85.

Einen großen Beitrag leisteten deutsche Lutheraner beispielsweise bei der Herausbildung des russischen Theaters.⁷⁰ Dessen Geschichte beginnt Ende des 17. bzw. Anfang des 18. Jahrhunderts, als Hof- und Schultheater aufkamen. Lange vor der ersten Theateraufführung in Russland (1672) hatte Zar Alexej Michajlovič versucht, ein Theater zu gründen. Er hatte Ausländer beauftragt, in deutschen Ländern nach Fachleuten zu suchen, und Musikanten und Schauspieler aus Kurland, Schweden und Preußen eingeladen, „die es verstehen sollten, alle möglichen Komödien in Szene zu setzen“. Die Versuche, ein Theater zu gründen, misslangen jedoch, und so verfügte der Zar, nach geeigneten Leuten in der Deutschen Vorstadt von Moskau zu suchen. Die Vorbereitung des ersten Schauspiels wurde dem dort lebenden Pastor der lutherischen Kirche, Johann Gottfried Gregorii, übertragen.⁷¹ Er war deutscher Abstammung, europäisch gebildet, kannte das deutsche und holländische Theater und inszenierte mit seiner Auftragsarbeit die erste russische Theateraufführung. Das „Artaxerxes-Spiel“⁷² war von Gregorii in Zusammenarbeit mit dem Leipziger Medizinstudenten Laurentius Rinhuber in deutscher Sprache gedichtet worden. Auf Vorschlag von I.M. Kudrjavcev wurde es von Dolmetschern der Kanzlei für auswärtige Angelegenheiten des russischen Staates („Posolskij prikaz“) sofort in die russische Sprache übersetzt und von ausländischen Schülern Gregoriis in russischer Sprache vor dem Zaren aufgeführt.⁷³

Auch Einheimische suchten in der Deutschen Vorstadt um Rat, wie man denn „solche amüsanten Dinge“ bewerkstellige. Für die Inszenierung der ersten Stücke des russischen Theaters wurden nicht nur

⁷⁰ S.N. Aseev, *Russkij dramatičeskij teatr XVII–XVIII vv.* (Das russische dramatische Theater im 17. und 18. Jahrhundert). Moskva 1958; V.V. Verneke, *Istorija russkogo teatra XVII–XIX vv.* (Geschichte des russischen Theaters vom 17.–19. Jahrhundert). Moskva/Leningrad 1939; P.O. Morozov, *Istorija russkogo teatra do poloviny XVIII stoletija* (Geschichte des russischen Theaters bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts). St. Peterburg 1889; E.N. Opočinin, *Russki teatr, ego načalo i razvitie* (Das russische Theater, sein Beginn und seine Entwicklung). St. Peterburg 1887.

⁷¹ A. Mazon, *Artakserksovo dejstvo i repertuar pastora Gregorij* (Das „Artaxerxes-Spiel“ und das Repertoire des Pastors Gregorii). Moskva/Leningrad 1958 (*Trudy Otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puškinskij dom AN SSSR. XIV*), S. 357.

⁷² Bis 1954 galt „Artakserksovo dejstvo“ („Artaxerxes-Spiel“) als verloren. Im Jahre 1954 wurden zwei Drehbücher dieses Theaterstücks veröffentlicht, die bis heute aufbewahrt werden. Das erste Drehbuch stammt aus einer Bibliothekssammlung in Vologda, das zweite aus der Stadtbibliothek Lyon, Frankreich.

⁷³ *Rannjaja dramaturgija* (Frühe Dramaturgie). Bd. 1, Moskva 1972, S. 11 u. 12.

Schüler aus der Deutschen Vorstadt, sondern auch russische Jugendliche herangezogen.⁷⁴

Als wichtigste Quelle für die Sujets der ersten Theaterstücke diente die Bibel. Der protestantische Glaube der deutschen Autoren hatte einen selbstverständlichen Einfluss auf diese Sujets. Die Protestanten waren den Themen des Alten Testaments sehr zugetan, und die ausdrückliche Empfehlung Martin Luthers, für Volksschauspiele die drei Bücher des Alten Testaments – Buch Esther, Judith und Tobias – zu verwenden, war für sie in höchstem Maße bindend.⁷⁵

Die Entstehung des Theaters in Russland ist somit ein sprechendes Beispiel für russisch-deutsche Kooperation, die schon damals eine Tradition begründet hat. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Russlands erinnert man sich noch heute an die Verdienste der Lutheraner bei der Entstehung des Theaters in Russland.⁷⁶

Fazit

Das Moskauer Reich entwickelte bereits im 16. Jahrhundert intensive Beziehungen mit westeuropäischen Ländern und war damit durch Handel, politische und kulturelle Beziehungen in einen europäischen Kontext eingebunden. Obwohl die Bilder von Moskowien, die ausländische Quellen dieser Zeit vermittelten, im 16. wie auch im 17. Jahrhundert überwiegend negativ erscheinen,⁷⁷ hinderte dies Ausländer nicht, nach Russland zu gehen und dort zu arbeiten. Ein Arbeitsaufenthalt in Moskowien wurde für viele von ihnen zum Karriere-sprung.

⁷⁴ S.K. Bogojavlenskij, *Moskovskij teatr pri carjach Aleksej i Petre* (Das Moskauer Theater unter den Zaren Alexej und Peter). Moskva 1914, S. III–XXI.

⁷⁵ Morozov, *Istorija* (wie Anm. 69), S. 155.

⁷⁶ Im Jahre 1998 entstand innerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche der Wunsch, das erste Stück des russischen Theaters wieder aufzuführen; dieses Vorhaben wurde zwei Jahre später auf der Bühne eines Moskauer Theaters realisiert. Im Februar 2001 widmete der regionale Sozialfonds „Beihilfe zum Wiederaufbau der Evangelisch-lutherischen Kirche“ dem Theaterstück „Artakserksovo dejstvo“ eine ganze Nummer der Zeitschrift „Starosadski Vestnik“ (Zeitschrift für die evangelisch-lutherische St.-Petri-Pauli-Gemeinde in Moskau). Das gesamte „Artaxerserspiel“ wurde in ihr veröffentlicht und damit für alle Mitglieder der Moskauer Gemeinde zugänglich. Nach Meinung Vladimir Pudovs, Präsident des regionalen Sozialfonds, ist das Theaterstück mit seinen Aussagen auch im modernen Russland aktuell, da in ihm die Ideen der Völkerfreundschaft und Menschenrechte vermittelt würden; vgl. Starosadski Vestnik (2001), S. 6.

⁷⁷ Vgl. z.B. Adam Olearius, *Vermehrte Neue Beschreibung der Moskowitischen und Persischen Reise*, hrsg. v. Dieter Lohmeier. Tübingen 1971, S. 184.

Im 16. Jahrhundert lebten Ausländer protestantischen Glaubens nicht nur in Moskau, sondern auch in anderen Städten (Vladimir, Uglič, Kostroma, Nižnij Novgorod, Tver, Kazan', Archangel'sk). Die Hauptstadt des Reiches, Moskau, war im 16. Jahrhundert das Zentrum ausländischer Ansiedlung. Vor allem dort, am Zarenhof, leisteten hoch qualifizierte Fachleute aus dem Ausland ihren Dienst.

Die Protestanten beeinflussten das russische Leben seit dem 16. und 17. Jahrhundert durch ihre Lebensweise und Arbeit als Spezialisten, die Gründung von Schulen und des Hoftheaters. Damit bereiteten sie Peter I. den Weg, unter dem russische Kontakte mit Westeuropa ihre Blütezeit erlebten.

Der westeuropäische protestantische Einfluss war allerdings begrenzt, da das protestantische Gedankengut fast ausschließlich in den Kreisen der russischen Elite Interesse fand. Die dominierende Position der orthodoxen Kirche und die Politik der russischen Zaren, die die territoriale Isolierung der Ausländer von der breiten Masse der Bevölkerung zum Ziel hatten, setzten der Verbreitung des Protestantismus in Russland Grenzen.

Man kann feststellen, dass auch ausländische Protestanten im Moskauer Reich Zugang zur russischen Kultur suchten und fanden. Sie übernahmen allmählich Elemente der russischen Kultur. Im 16. Jahrhundert setzte die Akkulturation der Ausländer durch Konversion und Vertrautwerden mit russischer Kultur ein. Mit der Auflösung der kompakten Siedlung in späterer Zeit wurde sie immer intensiver.

Die Protestanten waren in der Ausübung ihres Glaubens der wechselhaften Politik der Zaren ausgesetzt. Zeitweise genossen sie das Wohlwollen der Herrscher, zu anderen Zeiten wehte ihnen der Wind der Xenophobie entgegen. Zu allen Zeiten wurden sie jedenfalls als Fachkräfte zum Aufbau des Landes benötigt und leisteten dazu bedeutende Beiträge.

Im Russland des 16. und 17. Jahrhunderts stellten sie in der orthodox geprägten Umgebung eine Minderheit dar. Die Geschichte der Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert ist durch wechselnde Spannungen und Kooperation zwischen zwei verschiedenen kulturellen Welten – einer protestantischen und einer orthodoxen – gekennzeichnet, die seit langem ihre Berührungspunkte hatten und sich heute in einer neuen Phase dieser Berührung befinden.

MITTEILUNG

**Literatur, Sprache und Kultur
in Danzig und dem Ostseeraum.
Internationale Konferenz
der Historisch-Philologischen Fakultät
der Uniwersytet Gdański und des Studiengangs
Germanistik der Universität Bremen.
2.-4. Juli 2004 in Danzig**

Vom 2. bis zum 4. Juli 2004 fand in Danzig die Internationale Konferenz „Literatur, Sprache und Kultur in Danzig und dem Ostseeraum“ statt. Organisiert wurde sie von der Historisch-Philologischen Fakultät der Uniwersytet Gdański und dem Studiengang Germanistik der Universität Bremen. Sie bildete den feierlichen Abschluss eines mehr als zehnjährigen Austauschprogramms der germanistischen Institute von Danzig und Bremen, eines Austauschprogramms, das vom DAAD initiiert und finanziert wurde, und nun, nach dem Beitritt Polens zur EU, ausläuft.

Dieser Anlass bestimmte Charakter und Ziel der Tagung: Es ging darum, noch einmal die an dem Austausch beteiligten Wissenschaftler zu versammeln und aktuelle Forschungsergebnisse aus deren Wissenschaftsbereichen zu präsentieren und die Breite des Austauschs zu demonstrieren. Dabei schwang sicher auch ein Gefühl der Wehmut mit über das vorläufige Ende einer Zusammenarbeit, der in Zukunft durch politische Zufälligkeiten der finanzielle Boden entzogen sein wird.

Durch diesen Anlass erklärt sich auch die große Breite der vertretenen germanistischen Teildisziplinen, die übrigens zu einigen fruchtbaren Diskussionen führte, da nicht (womöglich konkurrierende) Spezialisten unter sich blieben, sondern Kollegen sich im freundschaftlichen, lebendigen Gespräch über die Gegenstände und Methoden ihrer jeweiligen Forschungen austauschten; interessierte, auch ungläubige, kritische Nachfragen gab es häufig, kontrollierende kaum. Inhaltlich drehte sich alles um den historischen Kontext der stattfindenden interkulturellen Begegnung: Alle Referenten konzentrierten sich auf die Begegnung deutscher Sprache und Literatur mit dem Baltikum, mit Polen und Danzig.

Im ersten Themenblock ging es um Danzig und die Ostseeregion in der deutschen Literatur und Publizistik des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die Bremer Literaturwissenschaftlerin Monika Unzeitig befragte im ersten Vortrag deutschsprachige Kosmografien der Frühen Neuzeit nach ihrem Wissen über Danzig. Es erstaunte, dass in Europakarten dieser Zeit Bremen nicht oft eingezeichnet ist, Danzig aber fast immer. Die erste Beschreibung der Stadt Danzig findet sich in Münsters Kosmografie (um 1550). Auch hier wird die Bedeutung Danzigs für den deutschsprachigen Raum ersichtlich. Der Text spricht nicht nur allgemein vom Reichtum der Stadt, sondern bemüht sich auch, aktuelle politische Geschehnisse wie die Ablösung Danzigs vom Deutschen Orden zu beschreiben.

Hans-Wolf Jäger (Bremen) referierte über ein Thema aus voraufklärerischer Zeit. Er sprach über den Petrarcismus bei der pommerschen Barockpoetin Sibylla Schwarz, die 1638 17-jährig in Greifswald starb. Jäger begann mit einer kundigen und detaillierten Beschreibung der dichterischen Eigenart Petrarcas und deren Bedeutung für die Barockautoren, etwa Opitz, um dann mit Hilfe dieser Informationen zu einer pointierten und eigenwilligen Interpretation des Schwarz-Sonetts „Liebe schont der Götter nicht“ überzuleiten. Den zunächst befremdenden Umstand, dass ein junges Mädchen nach Petrarcas Vorbild aus der Sicht des werbenden Mannes die sich entziehende Frau beschreibt, tat er nicht als bloße Stilimitation ab, sondern deutete sie als das Werben der jungen Schwarz um die Gunst der Poesie.

Ganz anders gelagert war der Vortrag von Holger Böning (Bremen). Er informierte über ein wenig beachtetes Gebiet der Literatur des späten 18. Jahrhunderts, die volksaufklärerische Publizistik, die eines ihrer wichtigen Zentren in Danzig hatte. Das hängt zusammen mit der Arbeit der „Danziger Naturforschenden Gesellschaft“, in deren Umkreis eine Fülle von Veröffentlichungen entstand. Sie beschäftigten sich mit neuen Entwicklungen in der Landwirtschaft, später auch mit medizinischen Fragestellungen. Anfangs in katechetischer, dialogischer Form gehalten, gelangte später ein unterhaltsames Element in diese didaktische Literatur.

Ein zweiter Themenblock untersuchte Phänomene der Danziger Presse zwischen Biedermeier und Nationalsozialismus. Zunächst betrachtete Małgorzata Wittenberg (Danzig) das „kulturelle und gesellschaftliche Leben Danzigs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Spiegel der damaligen Danziger Presse“. Zentraler Ort des Interesses für die Presse war das Theater, das nicht nur als Ort für Schauspielaufführungen diente, sondern vor allem als Bühne musikalischer

Darbietungen fungierte. Daneben erfreuten sich Kunstausstellungen herausragender Aufmerksamkeit. Aber auch der alljährliche Dominkanerjahrmarkt oder eine Gewerbeausstellung wurden ausführlich gewürdigt. Politische Ereignisse, und seien es so zentrale wie die Revolution von 1848, fanden dagegen höchstens eine spärliche Resonanz.

Wie nach dem Ersten Weltkrieg mit Sprache Politik gemacht wurde und welche zweifelhafte Rolle dabei insbesondere Journalisten spielten, das erkundete im zweiten Beitrag dieses Themenblocks Jan Sikora (Danzig). Die semantische Analyse von Artikeln der „Danziger Neuesten Nachrichten“, in den 1920er und 1930er Jahren die auflagenstärkste Tageszeitung der unter Völkerbundsmandat stehenden „Freien Stadt“, zeigte eine breite Palette sprachlicher Mittel auf, mit deren Hilfe es gelang, unter dem Deckmantel objektiver Berichterstattung den Völkerbund zu diskreditieren und nationalistische Stimmungsmache zu betreiben.

Mit einem Danziger Presseorgan ganz anderer Art beschäftigte sich sodann Michael Nagel (Bremen). In seinem Beitrag ging es um das Danziger „Jüdische Gemeindeblatt“ während der 1930er Jahre, das den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde Orientierung in der Katastrophe zu bieten versuchte. Zwei Aspekte machen dieses Publikationsorgan im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeindeblättern der Zeit zu etwas Besonderem: einerseits die bis 1938 relativ offene Sprache und das Fortbestehen des Blattes bis Kriegsbeginn – beides Resultat des besonderen völkerrechtlichen Status Danzigs, der für einige Zeit zumindest Restbestände von Toleranz und Pressefreiheit sicherte; andererseits die Tatsache, dass von den Leitern der jüdischen Gemeinde in Danzig das ganze Ausmaß der nationalsozialistischen Gefahr schon früh erkannt und die kollektive Auswanderung mit Hilfe des Gemeindeblattes propagiert wurde. Nagel würdigte auch Günter Grass' collageartige Erzählung „Aus dem Tagebuch einer Schnecke“, die dem „Jüdischen Gemeindeblatt“ ein literarisches Denkmal setzte.

Der dritte Themenblock beschäftigte sich mit Schriftstellerimaginationen und ihrer biografischen Verankerung. Mit dem Revolutionsbegriff von Stanisława Przybyszewska (1901–1935), der gleichfalls schreibenden Tochter des heute ungleich bekannteren Dichters Stanisław Przybyszewski, setzte sich zunächst Marion Brandt (Danzig) auseinander. Przybyszewskas für die polnische Literatur der Zeit ungewöhnliche Schwerpunktsetzung „Französische Revolution“ artikuliert ein Bedürfnis nach existenzieller Erneuerung, das von der problematischen Lebenssituation der Schriftstellerin gespeist wurde. Ihre

in der (literar-)historischen Tradition des 19. Jahrhunderts verankerte Interpretation der revolutionären Antipoden Danton und Robespierre gerät zu einer letztlich mystischen Deutung: Danton repräsentiert als Antifigur das zu überwindende Menschliche, die „Korruption“ der Revolution, während die revolutionäre Konsequenz Robespierres als das Menschliche überwindend verklärt wird.

Ein in der deutschen Erinnerungsliteratur an Ostpreußen zumeist übersehenes Œuvre, nämlich Wolfgang Koeppens autobiografische Annäherungen an seine Heimatstadt Ortelsburg, standen anschließend im Mittelpunkt der Ausführungen von Mirosław Ossowski (Danzig). Bereits der 1934/35 in den Niederlanden verfasste Roman „Die Mauer schwankt“ verwendet Ortelsburg als Sujet, freilich ohne es explizit beim Namen zu nennen. Und noch im hohen Alter kam der heute vor allem als literarischer Chronist der frühen Bundesrepublik bekannte Koeppen erneut auf den Ort seiner Jugend zurück. Als literarisches Motiv ist die kleine Provinzstadt Ortelsburg dabei stets von Ambivalenz geprägt. Dem Heraussehen in die Metropolen steht das Bewusstsein der verlorenen Heimat entgegen.

Walter Flex (1887–1917), der erfolgreichste deutsche Schriftsteller des Ersten Weltkrieges, war Thema des Vortrages von Hans Rudolf Wahl (Bremen). Flex, der immerhin den Großteil seines Militärdienstes in Polen und im Baltikum absolvierte, offenbart in seinen Schriften ein seltsam enges und leeres Bild dieser Länder. Das Besondere an diesem prototypischen Vertreter des deutschen Kriegsnationalismus im Ersten Weltkrieg ist dabei gerade nicht die klischeebeladene Kampfrhetorik, wie sie etwa schon aus der Kulturgeschichte des deutschen Nationalismus im 19. Jahrhundert sattsam bekannt ist. Sowohl in seinem einflussreichsten Werk, der autobiografisch orientierten Schrift „Der Wanderer zwischen beiden Welten“, als auch in seiner privaten Korrespondenz begegnen wir vielmehr einem Nationalismus, der den Anderen nicht zertrampelt, weil er ihn hasst, sondern weil er ihn schlicht und einfach nicht sieht. Einem Nationalismus, der blind ist gegenüber dem Leid und den Ängsten von Menschen, die nicht zur eigenen „In-group“ gehören.

Ebenfalls um literarische Blicke auf das Andere und das Eigene ging es im vierten Themenblock. Er handelte von der Gegenwart der deutschen Vergangenheit, von Günter Grass und seinem Danzig. In einer sehr persönlich gehaltenen Rückschau begab sich zunächst Martin Schönemann (Bremen) auf einen Stadtbummel durch die Heimat des Nobelpreisträgers, dessen literarische Erinnerungen ihm dabei als belletristischer Leitfaden dienen. Dabei wird eine charakteristische

Dichotomie deutlich, die Grass' Werke von der „Blechtrommel“ bis zu den „Unkenrufen“ durchzieht: Danzig ist für Grass mehr als nur eine konkrete Stadt, es ist eine literarische Metapher, die für eine letztlich unbezwingbare autoritäre Macht steht, gegen die der Autor ankämpft. Ihr werden dann vor allem die umliegende Kaschubei und Brösen als ursprüngliche Idyllen entgegengesetzt, in denen die Welt noch heil und in Ordnung ist.

Den literarischen Niederschlag des nationalen Erinnerungsdiskurses der Deutschen an den Nationalsozialismus und an das Ende des Zweiten Weltkrieges behandelten die beiden folgenden Arbeiten. Zunächst analysierte Marek Jaroszewski (Danzig) vergleichend, wie die Versenkung des Flüchtlingsschiffes „Wilhelm Gustloff“ am 30. Januar 1945 durch ein sowjetisches U-Boot in zwei fast zeitgleich erschienenen literarischen Werken dargestellt wurde: in der 2002 publizierte Novelle „Im Krebsgang“ des 1927 geborenen Zeitzeugen Günter Grass und in dem 2003 herausgegebenen Roman „Himmelskörper“ der zwei Generationen jüngerer, 1968 geborenen Schriftstellerin Tanja Dücker.

Dürfen die Deutschen ihre Opfer beklagen? Was ist der Beitrag der Literatur zur Anamnese der deutschen Geschichte? Und wie wird hier um die kollektive Erinnerung gerungen, Geschichtspolitik gemacht? So fragte anschließend Wolfgang Emmerich. Antworten lassen sich auch hier in der exemplarischen Analyse der Thematisierung von Schiffsuntergängen finden, die seit dem frühen 20. Jahrhundert ein eigenes literarisches Genre bilden und für den durch die Industrialisierung möglichen Massentod repräsentativ stehen. Von der Darstellung der Versenkung der mit KZ-Häftlingen beladenen „Kap Arcona“ in Uwe Johnsons Hauptwerk „Jahreszeiten“ über einschlägige Passagen in Walter Kempowskis Großprojekt, dem kollektiven Tagebuch „Echolot“, bis hin zu Stefan Chwins Roman „Tod in Danzig“ spannt sich dabei der Bogen. Es wird in diesem Zusammenhang deutlich, wie wichtig es ist, endlich über rechthaberische Opferhierarchien hinauszuschauen.

Stärker regionalgeschichtlich ausgerichtet und mit dem Fokus auf der Frühen Neuzeit war der fünfte Themenbereich. Er widmete sich historischen Aspekten von Didaktik und Sprache in Danzig. Zunächst referierte Marian Szczodrowski (Danzig) über Unterrichtsfragen des Danziger Schulsystems im 16. und 17. Jahrhundert. Er verortete nicht nur das Gymnasium als zentrales Element im schulischen Leben Danzigs während dieser Epoche, sondern zeichnete auch die schulische Organisation, Curricula, Unterrichtsmethoden und Lerninhalte

nach. Die bestimmende Rolle der Gymnasialprofessoren auch in einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit erfuhr hierbei eine eingehende Würdigung, ebenso die Entwicklung dieser spezifischen Form von Bildung in Danzig von der Entstehung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts über die Blütezeit im 17. Jahrhundert bis hin zum schleichenden Verfall im frühen 18. Jahrhundert. Sie hängt eng mit den Problemen der Kaufmannschaft und des Handels in der Ostseemetropole zusammen.

Andrzej Kałny (Danzig) berichtete von den ersten, in Danzig erschienenen deutsch-polnischen phraseologischen Wörterbüchern und deren Schwierigkeiten, phraseologische Wendungen zu übersetzen, wenn nur eine Teiläquivalenz oder überhaupt keine vorlag. Die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienenen Wörterbücher von Daniel Gamius und Joan Moneta behalfen sich in diesen Fällen mit Umschreibungen oder wörtlicher Übersetzung. Ebenso spannend waren seine Ausführungen über historische Verschiebungen in der Phraseologie vom 18. Jahrhundert bis heute, etwa von einer Volläquivalenz bis hin zur Nulläquivalenz. Verblüfft nahmen vor allem die muttersprachlichen Deutschen zur Kenntnis, in welcher Vielfalt von Ausformungen viele ihnen als feste Sprichwörter geläufige Wendungen noch im 18. Jahrhundert auftauchten.

Im Mittelpunkt des letzten Themenblocks standen sprachliche Wechselbeziehungen im Wandel der Zeiten. Tomasz Czarnecki (Danzig) sprach über die Einwanderung deutscher dialektaler Wörter ins Polnische. Dieses Phänomen ereignete sich zu verschiedenen Zeiten. Viele Wörter gelangten zum Beispiel durch die deutsche Kolonisation Schlesiens nach 1200 ins Polnische; andere, vor allem militärische Ausdrücke wie „cekauz“ – „Zeughaus“, kamen in neuhochdeutscher Zeit mit der k.k. Herrschaft. Er erläuterte auch die Methodik solcher Forschung, die nämlich für derartige Wortwanderungen nicht in jedem Fall genügend Belege finden kann und deshalb mitunter auch den Weg der Wortrekonstruktion gehen muss.

„Der corrumpierte städtische Jargon“ war das Thema von Armin Hetzer (Bremen). Die Predigten des Tartuer Pfarrers Georg Müller aus der Zeit um 1600 sind in einem seltsamen „Pastoren-Estnisch“ mit deutschen und lateinischen Einsprengseln verfasst. Dabei kommt es nicht nur zu einem Code-switching vom Estnischen ins Lateinische oder Deutsche an entscheidenden Predigtstellen, sondern das Estnische selbst wird durch grammatikalische Elemente aus dem Deutschen modifiziert. Beispiele sind die Verwendung des bestimmten Artikels, den es im Estnischen nicht gibt, oder die Negation durch

einen unveränderlichen Partikel statt wie im Estnischen üblich durch ein Negationsverb. Hetzer konnte mit Hilfe anderer Quellen belegen, dass es sich hier nicht um individuelle Sprachfehler handelt, sondern dass der deutschsprachige Pfarrer sich seiner überwiegend estnisch sprechenden Gemeinde in einer Mischsprache mitteilte, die gängiges Kommunikationsmittel zwischen Deutschbalten und Esten war.

Den Abschluss der Tagung bildete ein modernes, beinahe noch gegenwärtiges Thema: Agnieszka Haas (Danzig) referierte über Danziger Werftarbeiterpoesie aus der Streikzeit 1980 und deren Übersetzung ins Deutsche. Sie zeigte, welche verborgenen Schwierigkeiten sich auch bei der Übersetzung solcher Gebrauchslyrik auftun, wie gerade der für den Tageszusammenhang geschriebene Text seine Wirkung vor allem durch eine Vielzahl aktueller, teils recht schnelllebiger Anspielungen erzielt. Diese Allusionen stellen für eine Übersetzung eine besondere Herausforderung dar.

Die Fülle der Beiträge verdeutlicht die Bandbreite des wissenschaftlichen Austauschs, der mit dieser Tagung sein vorläufiges Ende fand. Natürlich wurde nicht nur wissenschaftlich diskutiert, sondern das Ereignis auch festlich begangen. So verlieh der Rektor der Universität Gdański den Leitern des Austauschprogramms, den Professoren Jäger und Böning, die Ehrenmedaille der Universität. Die Bremer revanchierten sich mit einem ihrer flüssigen Orden aus dem Ratskeller. Anschließend saß man bei einem Abendessen in Brzezno (Brösen) am Ostseestrand beisammen, wo über erste Ideen gesprochen wurde, wie die Zusammenarbeit der beiden germanistischen Fachbereiche nach dem Ende der DAAD-Förderung weitergeführt werden könne. Alle Beiträge dieser Tagung werden Ende des Jahres als Sammelband in der Bremer edition lumière erscheinen.

Martin Schönemann/Hans Rudolf Wahl, Bremen

REZENSIONEN

Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend / Estonian Church History in the Past Millennium, hrsg. v. Riho Altnurme, Kiel: Friedrich Wittig Verlag 2001, 212 S.

Kirchengeschichte fristet im Kontext der baltischen Geschichte ein Schattendasein. Umso erfreulicher ist das Erscheinen des vorliegenden Sammelbands, der aus einer im Januar 2001 in Tartu organisierten Tagung hervorgegangen ist. Zwar wurden „aus unterschiedlichen Gründen“, wie es im Vorwort heißt, nicht alle Vorträge veröffentlicht, doch behandelt die vorliegende Auswahl einen guten Querschnitt durch die Jahrhunderte. Thematisch bilden sich Schwerpunkte aus Anlass der 700-Jahr-Feier der Dominikaner in Tartu sowie zur Geschichte des 20. Jahrhunderts. Die Artikel sind in Deutsch oder Englisch verfasst – mit Ausnahme des Vorworts von Prof. em. Vello Salo, das in Estnisch und Latein publiziert wurde.

Siiri Rebane stellt die Geschichte des Dominikanerklosters in Dorpat/Tartu vor (S. 54-60) und wendet sich der interessanten Überlegung zu, ob nicht Meister Eckart als Provinzial der Provinz Saxonien, zu der ab 1303 auch Riga und Dorpat gehörten, das Baltikum besucht haben könnte. Spannende Überlegungen finden sich auch bei Reinhart Staats, der sich mit Bernhard von Clairvaux und den Zisterziensern im Baltikum auseinandersetzt (S. 62-72). Gerade Bernhard hat im Zusammenhang mit der geistigen Militia Christi der Benediktinerregel zu einem realen Kriegsdienst für Christus aufgerufen und hierbei ausdrücklich auch Verbrecher und sonstige Exkommunizierte angesprochen. Zugespitzt fragt Staats nun, ob „im Blick auf die Kriegsgräuel der Schwertbrüder (...) das alles nicht auch im Rahmen einer gewaltigen Resozialisierungsmaßnahme des Westens“ begreiflich wird (S. 70).

Unter demselben Gesichtspunkt ist Inna Põltsams Beobachtung zu sehen, derzufolge die Reformation vielen zwielichtigen Personen ermöglicht habe, „als redlicher Mensch neu aufzutreten“ (S. 82). In ihrem Beitrag über den Einfluss der lutherischen Reformen auf den Alltag in Livland (S. 73-85) kommt sie zu dem Schluss, dass die Reformation zu einer Spaltung der Gesellschaft geführt habe. Neben den Möglichkeiten, welche diese Umbruchsphase pragmatischen Krisengewinnlern bot, habe sie eine Intoleranz hervorgebracht, die manch einem zum Verhängnis wurde: Martin Luther einen „Hund“

zu nennen, ging unter den neuen Verhältnissen z.B. nicht an. Für diese Beleidigung musste der Revaler Hans Natelkoper zweieinhalb Wochen ins Gefängnis. Neben der streng überwachten Einführung neuer Verhaltensregeln blieb die Reformation Pöltsam zufolge vor allem wegen der mit ihr einhergehenden Gewalt bei den „normalen“ Zeitgenossen in bleibender Erinnerung, auch wenn dieser Eindruck alsbald durch die Exzesse des Livländischen Kriegs in den Hintergrund treten sollte.

Piret Lotman behandelt das Scheitern Heinrich Stahls als Superintendent von Ingermanland 1641–1656 bei der Konversion der orthodoxen Bevölkerung zum Luthertum (S. 86–97) vor allem im Lichte eines Kulturkonflikts. Da sich die schwedische Staatskirche nicht auf die Argumentation der mehrheitlich orthodoxen Bevölkerung einließ, die auch 30 Jahre nach dem Frieden von Stolbovo die Autorität des Metropoliten von Novgorod als bindend ansah und keine andere Sprache als das Altkirchenslavische als Liturgiesprache akzeptierte, könne man das Scheitern des Konversionsprojekts nicht auf die Person Stahls zurückführen. Der kulturelle Abstand zwischen dem „modernen“ Westen und dem „mittelalterlichen“ Osten sei unüberwindbar gewesen.

Weitere Artikel behandeln die Herrnhuterbewegung (Jouko Talonen), estnische Kirchensiegel (Tiiu Oja), den estnischen Kirchenbau im 20. Jahrhundert (Egle Tamm), das Wirken von Theodosius Andreas Harnack an der Universität Dorpat (Urmas Petti) sowie die dortigen Lehrstühle für römisch-katholische bzw. griechisch-katholische Theologie (Lea Leppik). Die vier Beiträge zum 20. Jahrhundert machen wiederum deutlich, wie viel noch zu tun ist. Mikko Ketolas viereinhalb Seiten über die Kontakte der Lutherischen Kirchen Finnlands und Estlands in der Zwischenkriegszeit können die Relevanz des Themas nur andeuten. Veiko Vihuris Arbeit über die Verhandlungen zwischen den baltischen lutherischen Kirchen und der anglikanischen Kirche in den 1930er Jahren wiederum beschäftigt sich ausführlich mit theologischen Differenzen, ohne dem Laien auf diesem Gebiet deren Bedeutung zu erklären. Riho Altnurmes Beitrag über die Lutherische Kirche Estlands während der Sowjetisierung (S. 157–165) vermag wiederum gerade durch seine ambivalenten Ergebnisse zu überzeugen. Innere Differenzen der Kirchenleute, deren liberale oder konservative Ansichten, waren für die neuen Herren zunächst ohne Belang. Kollaboration sei nicht erwünscht gewesen, sondern wurde höchstens toleriert. Letztere hing wiederum nicht von den politischen Ansichten der Pastoren ab, entscheidend war Alt-

nurme zufolge deren Fähigkeit, sich auf die neuen Umstände einzustellen. Schließlich untersucht Mikko Malkavaara die Frage der Mitgliedschaft der lutherischen Kirchen des sowjetischen Baltikums bzw. der entsprechenden Exilorganisationen in der Lutheran World Convention, die erst 1963 mit der Aufnahme beider Organisationen entschieden wurde.

Insgesamt liegt hier ein abwechslungsreicher Band vor, der Aspekte baltischer Kirchengeschichte von den Kreuzzügen bis zum Kalten Krieg untersucht und reichlich Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen bietet. Den meisten Texten, die oft reichlich kurz geraten sind, hätte eine sprachliche Überarbeitung allerdings gut getan.

Karsten Brüggemann, Tallinn

Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, hrsg. v. Matthias Asche u. Anton Schindling. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 332 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. 62).

Eine kompakte, klar strukturierte und inhaltsreiche Gesamtdarstellung der Reformation in den drei nordischen Königreichen Dänemark, Norwegen und Schweden gehört schon seit langem zu den Desideraten der Geschichtsforschung. Insofern ist es sehr zu begrüßen, dass die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum es auf sich genommen hat, nicht nur dieser Lücke in ihrer Reihe „Katholisches Leben“ ein Ende zu bereiten, sondern auch durch die Gesamtreihe eine vergleichende Übersicht der Ereignisse in ganz Europa zu ermöglichen. Dieses ist umso wichtiger, standen die Ereignisse in Skandinavien doch in einer engen personellen, aber auch kulturgeschichtlichen Verbindung zum Heiligen Römischen Reich und haben sich die Entwicklungen hüben wie drüben nachhaltig beeinflusst.

Als Bearbeiter der einzelnen Teilgebiete wurden von den Herausgebern die Greifswalder Werner Buchholz und Jens Olesen sowie der Odenser Professor Tore Nyberg gewonnen, ferner Matthias Asche, der eine summierende Einleitung zum Text verfasst hat.

Jens Olesen behandelt in seinem Teil die Königreiche Dänemark und Norwegen sowie die norwegische Kolonie Island. Die beiden König-

reiche Dänemark und Norwegen standen seit 1375 unter einer gemeinsamen Herrschaft und waren seit 1380 in Personalunion miteinander verbunden, wobei Norwegen bis zum 16. Jahrhundert mehr und mehr als ein Nebenland der Krone behandelt wurde. Insofern ist es durchaus legitim, beide Reiche in einem Kapitel nebeneinander zu behandeln. Olesen schildert ausführlich und stringent die historischen und politischen Ereignisse des beginnenden 16. Jahrhunderts, bei denen die kirchlich-religiösen Auseinandersetzungen durch die Thronkonflikte zwischen dem vertriebenen dänischen König Christian II. (reg. 1513–1523) und seinem Nachfolger König-Herzog Friedrich I. (reg. 1523–1533) überlagert wurden, weshalb die konfessionellen Fragen zugleich auch eine besondere militärische und politische Note erhielten. Diese Komponente erhielt ein besonderes Gewicht, als die konfessionellen Differenzen die Wahl eines Nachfolgers für Friedrich I. verhinderten und erst durch die so genannte „Grafenfehde“ eine neue konfessionelle und machtpolitische Lage geschaffen werden konnte.

In der politisch schwierigen Situation zu Beginn des 16. Jahrhunderts begann die reformatorische Bewegung in Dänemark auf verschiedenen Wegen Fuß zu fassen. Zum einen durch Prädikanten, die ihre Ideen auf den großen Handelsrouten und bei den Kaufleuten verbreiteten, und zum anderen vor allem durch die Familie Friedrichs I., die sich mit persönlichem Engagement einsetzte. Allerdings war die tatsächliche Durchdringung der Lande mit den reformatorischen Ideen und die Festlegung auf eine einheitliche Lehrmeinung ein langanhaltender Prozess, auch wenn mit der dänischen Kirchenordnung von 1537, der ersten lutherischen Königskrönung ebenfalls 1537 und der Wiedereröffnung der Universität Kopenhagen 1539 deutliche Signale gesetzt wurden. Jens Olesen zeichnet diese Entwicklungen detailliert nach einer der Reihe inhärenten Struktur nach, so dass auch hier die Vergleichbarkeit zu anderen Territorien durchaus gegeben ist.

Das Königreich Schweden, zu dem als Provinz auch Finnland gehörte, stellt Werner Buchholz in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Auch in Schweden bestimmten politische Konstellationen wesentlich die konfessionellen Auseinandersetzungen, vor allem die Trennung von Dänemark-Norwegen, mit denen man seit 1397 in einer Union verbunden war, und die Machtstrukturen innerhalb des Reiches, bei denen die Bergbaudistrikte zeitweise an Einfluss gegenüber dem Großadel gewannen. In Schweden war die Frage der Konfession damit zugleich auch eine innenpolitische Machtfrage, zumal es unter Sigismund Vasa (reg. 1592–1599) zu einer schwedisch-polni-

schen Personalunion gekommen war, die an der Konfessionsfrage zerbrach.

Auch in Schweden waren es vor allem Prädikanten, die in der Stockholmer Kaufmannschaft die neue Lehre verbreiteten, eine Lehre, die später von Gustav Vasa (reg. 1523–1560) politisch instrumentalisiert wurde, wobei sich die Reformation auch in diesem Königreich erst spät in allen Bereichen durchsetzen konnte.

Abschließend referiert Tore Nyberg über „Das religiöse Profil des Nordens – Die Entwicklung von Kirchlichkeit und Frömmigkeit in den skandinavischen Ländern vom Späten Mittelalter bis zum Konfessionellen Zeitalter“. Hinter diesem Titel verbirgt sich nicht nur der überaus gelungene Versuch, die Entwicklungen in den drei Königreichen miteinander zu vergleichen, sondern auch die gegenseitige Beeinflussung sowie die Beziehungen in das Heilige Römische Reich aufzuzeigen. Um dieses zu erreichen, bereitet Nyberg die historischen Fakten noch einmal kompakt auf und schafft durch die Parallelisierung neue und instruktive Einblicke.

Insgesamt bietet der Band ein äußerst gemischtes Bild. Die Einleitung von Matthias Asche ist ausschließlich eine Zusammenfassung der folgenden Texte, zumeist ohne erkennbar eigene Ausrichtung, wenn man von den Universitätsverbindungen absieht, dafür aber mit einigen historischen Ungenauigkeiten, wenn z.B. S. 15 f. die Struktur und der Ablauf der Haderslebener Reformen völlig missverstanden werden. Jens E. Olesen bemüht sich zwar, das Thema kompakt aufzubereiten, doch sind Zweifel an seiner Sichtweise der Ereignisse angebracht. So fehlt ein Hinweis auf die direkten und bedeutsamen Einflüsse, die Landgraf Philipp von Hessen auf die dänische Reformation ausgeübt hat, wie auch eine Würdigung des persönlichen Engagements Herzog Christians, des späteren Königs Christian III., der durch eine Begegnung mit Luther in Worms zu einem überzeugten Lutheranhänger geworden war. Auch ist die Konzentration auf die zwei größten Städte Kopenhagen und Malmö durchaus einseitig, lässt sie zum Beispiel die Verbreitung der reformatorischen Gedanken über die internationalen Messen und das frühe Auftreten der Prädikanten in kleineren Handelsstädten, wie z.B. Halmstad, außer Acht. Auch am Beitrag Werner Buchholz' sind Zweifel angebracht. Einerseits fehlt ihm eine gewisse innere Stringenz, ein Defizit, welches durch zahlreiche, mehrmalige und wortgleiche Wiederholungen desselben Sachverhaltes verstärkt wird. Eine gute Redaktion des Textes hätte ihn durch Streichung der Redundanzen sicherlich um ein Drittel kürzen und innerlich straffen können. Auch fehlen teilweise historisch wichtige

Fakten, die einen Überblick erst ermöglichen. So wird zum Beispiel S. 210 f. lapidar berichtet, dass das Kloster Vadstena 1593 aufgelöst wurde; warum sich aber das wichtigste schwedische Kloster so lange gegen die Reformation wehren konnte und warum es ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt aufgelöst wurde, bleibt, wie vieles andere, im Dunklen, zumal die konfessionelle Entwicklung im 17. Jahrhundert nur sporadisch behandelt wird.

Ganz anders stellt sich der Beitrag von Tore Nyberg dar. Hier findet sich nicht nur eine stringente Darstellungsweise, sondern hier werden auch die wichtigsten Fakten informativ in ihren historischen Zusammenhang gestellt, hier findet sich z.B. auch der Hintergrund der Auflösung Vadstenas (S. 302). Der Beitrag von Tore Nyberg kann insofern viele Defizite der vorangegangenen Texte ausgleichen, auch wenn dieses durchaus nicht seine Aufgabe war.

So bleibt ein gemischtes Fazit zu ziehen. Der Band ist seiner Aufgabe, eine kompakte, klar strukturierte und inhaltsreiche Gesamtdarstellung der Reformation in den drei nordischen Königreichen Dänemark, Norwegen und Schweden bis 1660 zu liefern, nur bedingt gerecht geworden, zu sehr stört das eine oder andere Defizit den Gesamteindruck. Doch ist er als Einstieg in die Thematik sicherlich dienlich und wird hoffentlich die eine oder die andere Forschung anregen.

Carsten Jahnke, Kiel

Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Thomas A. Brady unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: R. Oldenbourg Verlag 2001, 258 S. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien. 50).

Der von Thomas A. Brady herausgegebene Band ist hervorgegangen aus einem Kolloquium des „Historischen Kollegs“, das der Herausgeber als Forschungsstipendiat des Kollegs vom 9. bis 12. Mai 1999 in München veranstaltet hat. An diesem Kolloquium beteiligten sich zehn deutsche, zwei englische/schottische, zwei Schweizer Historiker und vier Historiker aus den USA. Der Band ist ein Spiegelbild der vielfältigen und zum Teil gegensätzlichen Forschungs- und Deutungs-

ansätze gegenwärtiger sozialgeschichtlicher Arbeiten zur Reformation des 16. Jahrhunderts.

Der Band aus insgesamt zehn Beiträgen (vier in englischer, sechs in deutscher Sprache) enthält in der Mehrzahl historisch-analytische Arbeiten zu Einzelthemen des 16. Jahrhunderts auf dem Hintergrund der beiden vorangegangenen Jahrhunderte, einschließlich besonders instruktiver territorial und personell vergleichender Darstellungen. – In deutender Ausführung des Buchtitels sind die Beiträge des Herausgebers Thomas A. Brady („Zur Einführung“) und seines bekannten (im Kolloquium nicht anwesenden) Lehrers Heiko A. Oberman („The long Fifteenth Century: In Search of its Profile“) und der den Band abschließende Beitrag Constantin Fasoltz der historischen Einordnung der Reformation in einen die Epochen übergreifenden, prozessual verstandenen Weg der Geschichte hin zur Moderne gewidmet.

I. Die analytisch-historischen Beiträge

Ernst Schubert (Göttingen) beschreibt den Wandel fürstlicher Herrschaft vom 15. zum 16. Jahrhundert, von den auf den Herrscher als Person bezogenen Ordnungen zu den territorialen Ordnungen und Gesetzen, dank dem Buchdruck nun in zunehmender Vereinheitlichung als Landes-Kirchen- und „Polizey“-Ordnungen. Schubert betont das Kontinuum: „Alte und Neue Kirche sind sich im 16. Jahrhundert darin einig, daß weltliche und kirchliche Ordnung im Verständnis christlicher Obrigkeit zusammengehören“ (S. 39). Gleichwohl bringt das 16. Jahrhundert neue Gewichtungen: „Das Prinzip des gemeinen Nutzens kannte zwar schon das spätmittelalterliche Fürstentum, aber erst im 16. Jahrhundert rückt dieser Leitbegriff städtischer Statuten in den Mittelpunkt der landesherrlichen Gesetzgebung“ (S. 57).

Manfred Schulze (Tübingen) zeigt in seinem Beitrag „Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment“ für die Jahre 1521–1524 am Beispiel des Kursächsischen Gesandten Hans von Planitz, „daß die säkularen Nutzeffekte der Reformation für die Obrigkeiten nicht einfach auf der Hand liegen“ (S. 90). Die Ausschreitungen Karlstadts und seiner Anhänger in Thüringen drängten zu energischen Maßnahmen. Schulze stellt fest: „Die Theologie, die von Wittenberg ausging, erbrachte über Jahre hinweg Gefahren für die Macht, sowohl durch Unruhen im Innern wie durch Pressionen von außen“ (ebenda). Planitz hatte zuerst versucht, „die Konflikte durch Hinauszögern und durch Beharren auf der eigenen Unzuständigkeit zu entschärfen“ (S. 67), konnte aber, um Kaisertreue zu bewahren, nur auf Maßnahmen gegen

die Unruhen aus Wittenberg dringen. Die aus Luthers Visitation im August 1524 resultierende Maßnahme war Karlstadts Ausweisung am 18. September 1524 (S. 87 ff.), die nach außen hin der eigenen Sicherung und dem Lutherschutz dienen konnte.

Berndt Hamm (Erlangen) will in der Frage der Geltung der „sozialen Werte“ keine Alternative von „Kontinuität oder Abbruch“ vom 15. zum 16. Jahrhundert gelten lassen, sondern will untersuchen, wo sich „Fortsetzung, Modifizierung, Forcierung und Transformation bestimmter Kräfte“ ereignet hat (S. 91). Der „gemeine Nutzen“ war „der dominierende Leitwert des bürgerlichen Gemeinwesens vor und nach 1500“ (S. 92), jedoch stets begleitet von Krisensymptomen: „Die Reformation in den Städten und auf dem Lande forciert oder intensiviert ein dezidiert christliches, vergeistlichtes Verständnis der sozialen Werte“ gegenüber der „gemeinschaftszerrüttenden Sittenlosigkeit, Habsucht und Machtgier“ der vorangegangenen Epoche (S. 93). Doch die Reformation verursachte wiederum eine „Grundlagenkrise des sozialen Zusammenlebens“ und damit eine „Krise der sozialen Werte“ durch „Zersplitterung der Stadtbevölkerung“, „metaphysische Diabolisierung des Gegners“, „Partikularisierung der Werte in ihrer Beschränkung auf einen konfessionell homogenisierten Bereich“ (S. 94 f.).

Hamm beschreibt für die Jahre 1525–1530 unterschiedliche Versuche reformatorisch eingestellter Ratsschreiber, das „Gemeinwohl“ zu gewährleisten: Im „milden oberrheinischen südwestdeutschen Klima“ auf irenische Weise Georg Maurer in Memmingen, Peter Butz in Straßburg; „zwischen Duldung und Zwang“ der Ratsherr Jakob Sturm in Straßburg; antiirenisch mit dem Ziel konfessioneller Einheitlichkeit in Nürnberg Lazarus Spengler, dort in einer Gegenposition Georg Frölich in konsequenter Entflechtung des weltlichen und geistlichen Reichs (Gegenüberstellung S. 118–122).

Heinrich Richard Schmidt (Bern) bringt in einer vergleichenden Betrachtung das spezifische Anliegen der Reformation „im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang“ zur Sprache. Er untersucht die Vorgänge in Bern als „kirchliche Gemeindereformation“ mit ethischen, sozialen und politischen Zielen, „ohne ihren religiösen Sinn zu verlieren“ (S. 130). Die Ziele für Nürnberg seien geistliche und konkret soziale Ziele gewesen einschließlich „Wirtschaftsreformen im Sinne des ‚gemeinen Nutzens‘ und der Brüderlichkeit“ (S. 138). Ihren Beweggründen nach war die Reformation hier wie dort eine „charismatische, soziale und religiöse Bewegung“, „Erneuerung der genossenschaftlichen Lebensgemeinschaft aus dem

Evangelium“, insbesondere für die Laien, in enger Verbindung zu kommunalen Prinzipien (S. 155 f.).

Susan C. Karant-Nunn (Tucson, Ariz.) beschreibt „Nichttheologische Merkmale in Modellen religiöser Praxis“ in ihren jeweiligen sozialpsychologischen Voraussetzungen, und zwar in ihren norddeutschlutherischen und in den (von kommunalen Impulsen getragenen) südwestdeutsch reformierten Ausprägungen z.B. in unterschiedlichen affektiven Zugängen, als „Andacht“ oder „inhaltliche Reflexion“. Als Beispiel für unterschiedliche emotionale Zugänge wählt Susan C. Karant-Nunn Passionspredigten lutherischer und reformierter (calvinistischer) Theologen. Konfessionell deutlich unterschieden ist die Darstellung von Gottes Gegenwart: in der bildreichen Ausgestaltung der Kirchen und im Verständnis des Abendmahls bei den Lutheranern und in der Symbolik des Lichtes für Gottes Anwesenheit im Heiligen Geist bei den Reformierten. „Calvin's God is over all the world; Luther's is still within it“ (S. 170).

Tom Scott (London) beschreibt in der Gegenüberstellung des Thüringers Martin Luther und des Tirolers Michael Gaismair Gemeinsamkeiten und aus ihrer jeweiligen Lebenswelt resultierende Unterschiede in ihren ökonomischen Auffassungen und Wertungen. Von familiär ähnlichen Voraussetzungen aus bejahen beide das Recht persönlichen Besitzes. Von seiner personal verstandenen Berufsauffassung her, die städtisch-bürgerliche und agrarische Verhältnisse im Blick hat, ist für Luther das „Nähramt“ Leitbegriff für ein Verhalten in sozialer, nachbarschaftlicher Verantwortung, kritisch gegenüber persönlichem Egoismus. In gleicher Richtung denkt Gaismair, vertraut mit kommerziellen Verhaltensweisen und Notwendigkeiten im Silberbergbau, mit dem Anliegen, dass größere Betriebe dem Territorium Nutzen bringen. Gaismair sucht eine Balance mit wirtschaftlichen Interessen in öffentlichen Kontrollen innerhalb einer visionär neuen christlichen Republik (Tirolische Landesordnung) unter Aufnahme Zwinglischer Gedanken.

Horst Wenzel (Berlin) untersucht Luthers Briefe „im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck“ im Zusammenhang von öffentlicher und privater, mündlicher und schriftlicher Übermittlung im 16. Jahrhundert, zugleich hinsichtlich der Bildkräftigkeit von Luthers Sprache und die zusätzliche argumentative Kraft der Bilder. Luthers gedruckte Privatbriefe werden „zum öffentlichen Muster für den persönlichen oder privaten Brief“, jedoch rückgebunden in die persönliche Begegnung und „eingeschrieben in die Strukturen des Buchdrucks“ (S. 229).

II. Beiträge zur Einordnung der Reformation in die europäische Geschichte

Wie Thomas A. Brady einführend anzeigt, versteht er das Buch erstens als Weiterführung der von Heiko A. Oberman aufgeworfenen Alternativfrage, ob die Reformation als Station eines bereits 200 Jahre währenden „emanzipatorischen“ Prozesses oder aber als Umwälzung („revolution“) zu verstehen sei, und zweitens als Beitrag zur These Ernst Troeltschs, dass die mit Luther eingeleiteten Veränderungen der Reformationszeit, die unter den besonderen deutschen territorialen Bedingungen nicht erfolgreich sein konnten, erst in den aus calvinistischem Geist erwachsenen Veränderungen in Westeuropa zum glücklichen Ergebnis kommen konnten. Drittens sieht Brady einen Widerspruch zwischen sozialgeschichtlichen Erkenntnissen einer Kontinuität zwischen den Jahrhunderten und der immer noch üblichen Behauptung eines Bruches zwischen „Mittelalter“ und „Früher Neuzeit“. Brady will in seinem Kolloquium empirische Erkenntnisse der deutschen Sozialgeschichte und Vertreter der älteren Auffassung von der Reformation als deutsches, europäisches und welthistorisches Ereignis ins Gespräch bringen.

Das Buch kann allerdings eine solche Verständigung über den Charakter der deutschen Reformation nicht anregen, da sich Thomas A. Brady durch seine Anlehnung an Heiko A. Oberman selbst bereits in seiner Auffassung festgelegt hat.

Heiko A. Oberman qualifiziert in seinem Beitrag zum Buch Thomas A. Brady als wichtigen Repräsentanten der englischsprachigen Welt für die „neue Sozialgeschichte des frühen modernen Europa“ in Abgrenzung zu Bernd Moellers Arbeiten zur Reformation in den deutschen Städten von 1962 und dessen These von der „frühen Reformation als Umbruch“ (Gütersloh 1998). Oberman sieht die Reformation als Ende einer langen Periode aus vier Stufen, einem „Aufschwung“ nach der großen Pest des 14. Jahrhunderts, dem Konziliarismus, der *Devotio moderna* und den Franziskanerpredigern. Die deutsche Reformation sei kein welthistorisches Ereignis, sondern der Beginn eines durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 für die Folgezeit programmierten deutschen Sonderweges. Viel wichtiger sei die Geschichte des europäischen Calvinismus und seiner Exulanten, die es auch künftig vor allem zu beachten gelte, allerdings auch nicht als „die“, sondern nur als „eine“ Reformation auf dem Wege der langfristigen individuellen und kollektiven Emanzipation.

Constantin Fasolt (Chicago) wendet sich in seinem Beitrag „Europäische Geschichte, zweiter Akt: die Reformation“ am schärfsten gegen eine „theologisch periodisierte Geschichte“ (S. 253). Kriterium für eine Periodisierung soll „die Entwicklung einer europäischen Zivilisation als ganze“ sein (S. 237). Ihren Beginn sieht Fasolt im 11./12. Jahrhundert, zunächst als „Wettbewerb zwischen Adel, Klerisei und Bürgertum um Macht und Reichtum“, in stillem Einvernehmen als Herrschaft über die Masse der Bevölkerung (S. 239). An ihre Stelle seien im 15./16. Jahrhundert dauerhafte „Machtmonopole“ getreten (S. 240), die eine neue Ausdifferenzierung einleiteten: „Aus dem Christenmenschen wurde der Italiener, der Deutsche, der Franzose, der Engländer, der Spanier, aus dem Adligen wurde der Soldat, aus dem Geistlichen der Bürokrat, 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“ (S. 242). Die Erkenntnis des Wandels „von der Kirche zur Nation“ ist für Fasolt Voraussetzung für ein „angemessenes Verständnis der Reformation“. Diesen Wandel möchte Fasolt nicht als „Säkularisation“ bezeichnet wissen, sondern als „Laizisierung“, als „Fortsetzung geistlicher Herrschaft in weltlichen Händen“ (S. 246 f.).

Die gegensätzlichen Auffassungen in diesem von Thomas A. Brady herausgegebenen Band werden am deutlichsten erkennbar an den gegensätzlichen Empfehlungen für die künftige Forschungs- und Deutungsarbeit zum Verständnis der deutschen Reformation. Constantin Fasolt empfiehlt, „die Geschichte der europäischen Gesellschaft“ zu schreiben und diese nur „gegebenenfalls in theologischer und nationaler Hinsicht zu vertiefen“ (S. 249). Reformationshistoriker sollten „von konfessionellen und nationalen Kriterien soweit Abstand nehmen, daß sie dieselben in ihren Untersuchungen der Reformation nicht mehr stillschweigend voraussetzen“ (S. 250).

Heinrich Richard Schmidt möchte „als dringendes Desiderat der Forschung anmahnen, die Reformation kulturgeschichtlich tiefer zu erfassen. Christlich zu leben und zwar als ‚sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften‘ (Andreas Holzem) 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“ (S. 157 als Schluss seines Beitrags).

Heinrich Wittram, Hemmingen

Friedrich Heyer, Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des Ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 556 S.

In seinem 96. Lebensjahr hat der emeritierte Professor für Konfessionskunde und Ökumenische Theologie an der Universität Heidelberg diese umfangreiche Darstellung zu einer Thematik vorgelegt, der er bereits vor einem halben Jahrhundert intensiv nachgegangen war: „Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945“ (Köln-Braunsfeld 1953). In diesen 50 Jahren hat sich Heyer mit vielen anderen Themen beschäftigt: schwerpunktmäßig mit den Altorientalen (früher fälschlich als Monophysiten bezeichnet) und ihrer Kirchengeschichte – vor allem mit der Armenischen, der Koptischen, auch der Äthiopischen Orthodoxen Kirche (incl. der Altorientalen in Eritrea). Ein Platz, wo sich Heyer gern aufhielt, war Jerusalem mit seinen heiligen Stätten. Überall gewann der zierliche, behende und fröhliche Mann mit den blitzenden Augen die Herzen seiner Zuhörer. Die zahlreichen Legenden, die sich viele Jahre schon um seine Person ranken, nahm er stets schmunzelnd zur Kenntnis. – Friedrich Heyer weilt noch unter uns, vermutlich aber kann er die Besprechungen dieses Buches leider nicht mehr bewusst zur Kenntnis nehmen.

Heyer gewann die Aufmerksamkeit der Hörer sehr schnell, weil er ein Meister der Anekdote war. Stets würzte er Vorträge durch kleine Skizzen – selbst erlebte oder jedenfalls gut erfundene. Diese Vorliebe für die Anekdote, für das Detail, die interessante Nebengeschichte ist in vielen seiner zahlreichen breit gefächerten Arbeiten zu beobachten.

Dass Heyer der Ukrainethematik nie untreu geworden ist, zeigt das vorliegende Werk. Es ist fast dreimal so umfangreich wie dasjenige von 1953. Offenkundig hat Heyer alles, was ihm in einem halben Jahrhundert über die Ukraine zur Kenntnis gelangt ist, gesammelt und nun in die Neugestaltung des früheren Werkes eingearbeitet. Die zitierten Titel machen einige hundert aus. Übrigens ist nur ein Teil davon in die 21-seitige Bibliografie (S. 519-539) eingeflossen. Abgesehen von den alten Passagen der alten Studie 1953 basiert der neue Band in starkem Maße auf Materialien, die nach dem Zerfall der Sowjetunion in Zeitschriften, Zeitungen, auch Monografien (Ergebnisse neuer Archivstudien!) publiziert worden sind – sie werden vor allem im letzten Teil (Kapitel VII-X), zuweilen etwas unüberlegt, ausgebreitet. Eigene neue Archivstudien liegen dem neuen Band nicht zugrun-

de. Schon erscheint manches hier Gebotene, was vor wenigen Jahren noch der Erwähnung wert schien, heute nur noch wenig relevant. – Die Darstellung endet im Wesentlichen mit dem Jahre 1995.

Dieser Band hat mit der Studie von 1953 nur noch wenig gemein. Selbst die Zeitabschnitte, die schon in der Erstfassung behandelt wurden, also bis etwa 1945/50, sind durch die erwähnten neu publizierten Materialien stark angereichert. Die in den Fußnoten zahlreich genannte neuere Literatur zur „älteren“ Zeit (1900–1945/50) verstärkt den Eindruck, man habe eine völlig neue Studie vor sich – mit anderen Worten: Es handelt sich im Prinzip um eine neue Darstellung und nicht um die Neubearbeitung eines älteren Werkes. Bei aufmerksamer Lektüre fällt eine gewisse Uneinheitlichkeit der Gestaltung, des Aufbaus einzelner Abschnitte und der Diktion auf; sie findet ihre Erklärung im Vorwort des Autors, wo die komplizierte Entstehung des Buches mit Hilfe mehrerer Redaktoren angedeutet ist, von denen anscheinend nicht alle in der Gunst des Meisters blieben. S. 16 heißt es: „Christian Weise hat viele Anhänge erarbeitet und am Text der Kapitel VI bis X mitgewirkt. An der Schlußfassung des Textes hat Christian Weise nicht mitgearbeitet.“ Dem Rezensenten war Mitte der 1990er Jahre das damalige Textfragment zur Begutachtung und Ergänzung vorgelegt worden, dabei drängte sich ihm der Eindruck relativer Disharmonie zwischen dem damaligen Mitarbeiter und Heyer auf.

Was bei der Lektüre dieses mit etwa 500 Textseiten ja doch recht umfangreichen Bandes auf Schritt und Tritt stört, ist das Fehlen von Landkarten. Keine einzige findet sich. Wer nur eine ungefähre Kenntnis der ukrainischen Geschichte hat, weiß, dass man ohne die Orientierung an Kartenmaterialien leicht den Überblick verlieren kann. Zu fast jedem Jahrhundert wäre mindestens eine historische Landkarte nötig – man denke nur (wahllos herausgegriffen) an die mit dem Namen Chmelnicki/Chmelnyc'ky verbundenen Kosakenaufstände 1648 und die bald folgenden polnisch-russischen Grenzverschiebungen in der Folge, an die Teilungen Polens und weitere Grenzveränderungen (Wiener Kongress 1815) oder an die ständigen Grenzverschiebungen vom Zusammenbruch des Zarenreiches bis 1925 oder auch an die territorialen Verhältnisse während des Zweiten Weltkrieges vor dem Hintergrund der deutschen Besetzung (Militär- und Zivilverwaltung, „Transnistrien“). Da Heyer zwangsläufig ständig mit geografischen Bezügen arbeitet, nicht jeder Leser aber die notwendigen Hilfsmittel an der Hand hat, stellt das fehlende Kartenmaterial ein echtes Manko des Buches dar. Hier hat der Verleger sicher am falschen Platz gespart.

Allgemein ist anzumerken, dass Heyer und seine Mitarbeiter ungeheuer viel in die Anmerkungen gepackt haben, vermutlich, um den Umfang nicht ins Unbezahlbare ausufern zu lassen. Neben den Literaturnachweisen finden sich Ergänzungen, Erläuterungen, inhaltliche Querverbindungen, wichtige biografische Daten, die noch einen spannenden Sonderband füllen würden. Das beginnt bereits mit den Anmerkungen 1-3 (S. 17 f.) und springt besonders ins Auge auch bei Anm. 69 (S. 75 f.) oder Anm. 72 (S. 76 f.), die eigentlich vollwertige Kapitelabschnitte bilden. – Von einer nicht sehr gründlichen Endredaktion zeugen Fälle, wo längere Textpassagen entweder in den Anmerkungen fast wörtlich wieder auftauchen, z.B. S. 39, Anm. 76, oder aber im nächsten Kapitel wörtlich wiederholt werden, z.B. S. 69. Hierzu gehören auch Spuren der Studie von 1953: Mehrfach wurden daraus Angaben übernommen, die längst obsolet sind – z.B. heißt es auf S. 92 von dem damaligen Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Auslandskirche, Metropolit Anastasij (Gribanovskij, 1873–1965): Es „floh die Hierarchie von Karlowitz unter ihrem *jetzigen* [Hervorhebung G. S.] Haupte, dem Metropoliten Anastasij (Gribanovskij), aus dem Lande“, der beim Erscheinen dieses Buches (2003) bereits 38 Jahre tot war.

Verschiedene Entstehungsphasen des Bandes meint man einzelnen Kapiteln anzumerken. Es gibt Abschnitte mit mehr oder weniger wissenschaftlicher Diktion; sie wechseln mit Passagen stärker erhebend-erzählerischen Charakters, die von blumigen (S. 23: in Westeuropa „verfocht er die Religion des Zaren“), z.T. saloppen (S. 89: „Kavalierieraid“, S. 24: „Hierarchenschub“, ebenda „Öffnung der Reliquien“ – gemeint: der Reliquienschreine; S. 43: „Überreste“ = Gebeine, S. 430: „war nun wieder ein Hierarchenkorpus von Hierarchen beieinander“; S. 431: „Kučma zog am gleichen Strick“; 395: „Klöster zu Orten geistlichen Auftankens machen“), zuweilen auch altertümelnden und „verquast“ Wendungen (S. 100: „die Rückerziehung der östlichen Katholiken zu ihrem östlichen Erbe“; S. 33, Anm. 57: „wie geeignet Frauen für das Mönchsleben sind“, S. 123: „eine irdische Abzweckung“) und vielfach auch von rhetorischen Fragen und Ausrufen (S. 430: „Aber nein! Erzbischof Petro [...] begab sich nach ...“) begleitet sind. Daneben stehen z.B. Passagen, deren kompakte Darstellung des Grauens bolschewistischer Massenmorde den Leser erschauern lässt (S. 109 f.).

Das schwierige Problem der Transkription des Russischen und mehr noch des Ukrainischen ist insgesamt gut gelöst, von gelegentlichen Inkonsequenzen und Fehlern abgesehen. Dass der Hl. Synod, also die

Kirchenregierung, durchgängig mit „Hl. Sinod“ wiedergegeben wird, ist wohl eher Ausdruck von Pseudo-Wissenschaftlichkeit denn von Notwendigkeit und steht in krassem Widerspruch zu Fällen wie der Verwendung nicht existierender Ortsnamen, z.B. „Orlov“ – das ist falsch abgeleitet vom Adjektiv „orlovskij“, was aber auf die bekannte Stadt „Orël“ zurückgeht (S. 19, Anm. 6).

Die Schreibung der Mönchs- und Bischofsnamen ist inkonsequent, was in einem Buch kirchengeschichtlichen Inhalts, verfasst von einem Theologen, nicht vorkommen sollte. Bekanntlich wählen männliche und weibliche Novizen, wenn sie die monastischen Gelübde ablegen, den Namen eines Heiligen und legen ihren Taufnamen ab. Da sich aber die Heiligennamen oft wiederholen, werden bei irgendwie hervortretenden Mönchen und Nonnen die bürgerlichen Familiennamen dem monastischen Namen in Klammern nachgestellt: Metropolit Vladimir (Sabodan), Oberhaupt der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) oder sein Gegenspieler Filaret (Denisenko), Oberhaupt des Kiewer Patriarchats – um nur einige ganz Prominente zu nennen. Neben meist korrekter Schreibung findet sich auch sehr häufig die Schreibung ohne Klammer – also Metropolit Vladimir Sabodan oder „Patriarch“ Filaret Denisenko. – Störend ist die durchgängige Verwendung des Begriffs „Oberpriester“, womit der russische „Protoerej“ gemeint ist: In der deutschsprachigen Fachliteratur hat sich dafür der Terminus „Erzpriester“ durchgesetzt. – Es ist auch ärgerlich, wenn ein Fachmann wie Heyer immer wieder schreibt, ein künftiger Bischof sei z.B. „für Staraja Russa geweiht“ worden (S. 21): Ein Mönch (in der Regel ein Archimandrit) erhält zunächst einmal die Bischofsweihe: das ist das Wichtigste. Seine künftige Funktion – Vikarbischof oder Leiter einer eigenständigen Eparchie – ist vor dem Hintergrund der Bischofsweihe zweitrangig – er wird zum Bischof, nicht aber „für Staraja Russa“ geweiht, auch wenn von vornherein klar ist, dass ihm dieser Sitz nach seiner Weihe zugewiesen wird.

Schließlich sei noch angemerkt, dass der eingangs erwähnte Hang Heyers zum Anekdotischen häufig begegnet. Zuweilen treten Analyse und Synthese hinter Geschichten und persönlichen Eindrücken sowie hinter Materialien (deren Relevanz nicht immer ganz klar wird) zurück: Dabei geht der „rote Faden“ zuweilen verloren, den der Leser dann durch Zurückblättern und nochmaliges Lesen zwischen spannenden Details selbst auffinden muss.

Die Darstellung, die eigentlich „nur“ das 20. Jahrhundert umfasst, deckt trotzdem, wenn auch nicht systematisch, mit weiten Rückblicken bei zentralen Vorgängen viele Bereiche der 1000-jährigen Kirchengeschichte der Ukraine ab. Damit werden nicht nur die das 20. Jahrhundert kennzeichnenden Prozesse, sondern auch die gegenwärtigen Entwicklungen sowohl in ihrer Abfolge als auch in ihrer inneren Logik durchschaubar. Dafür kann Heyer nicht genug gedankt werden.

Dem Buch ist ein historischer Abriss vorangestellt, der – angesichts der Komplexität ukrainischer Geschichte – mit etwas über 30 Seiten eher knapp geraten ist, den aber die erwähnten Rückblenden im Verlauf der Darstellung immer wieder komplettieren. Dabei tritt hinter den konfessionellen Spaltungen (die Unionen von Brest 1596 und Užgorod 1646) und ihren Folgen leider die schwierige Phase der Jurisdiktion Konstantinopels über die Orthodoxen in Polen-Litauen (in der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert) zurück. Das Holzschnittartige des historischen Abrisses drückt sich zuweilen in unzutreffenden Behauptungen aus wie derjenigen, dass nach dem Moskauer Landeskonzil von 1917/18 „in Gesamtrußland die [Bischofs-]Wahl an Stelle der Berufung trat“ (S. 21 mit Anm. 10). Aber irreführend ist die Behauptung doch. Heyer stellt die „demokratische“ Entscheidung des Moskauer Landeskonzils der ukrainischen autoritären Praxis (Einsetzung der Bischöfe durch die Kirchenführung) als Vorbild hin: Dabei konnte unter dem Druck der Kirchenverfolgungen im bolschewistischen „Gesamtrußland“ die Wahl der Bischöfe durch Eparchialrat, Priester und Gemeinden in Wirklichkeit nur 1918/19 und auch nur in ganz wenigen Fällen praktiziert werden; auch nach der „Wende“ hat das Moskauer Patriarchat die Einsetzung der Bischöfe durch Eparchialrat, Priester und Gemeinden nicht wieder eingeführt, sondern die Einsetzung der Bischöfe „von oben“, ohne Beteiligung der Eparchien, bewusst beibehalten – und zwar bis heute (so ausdrücklich im Statut des Moskauer Patriarchats vom Jahre 2000).

Die kirchlichen Versuche, im ukrainischen Nationalstaat (1917–1920) zu einer autokephalen, d.h. (von Moskau) völlig selbstständigen Nationalkirche, zu gelangen, waren vielgestaltig, kontrovers und kaum durchschaubar; auch bei Heyer werden die Vorgänge wegen der Vielfalt der vorgeführten Einzelzüge nicht immer ganz oder nur mit großer Mühe klar. Allein die „staatlichen“ Gebilde auf ukrainischem Boden, die jeweils eine eigene Kirchenpolitik zu betreiben und die Orthodoxen auf ihre Seite zu ziehen suchten, sind in ihrer Buntheit verwirrend. Und umgekehrt zielten die Versuche der national-ukrainisch gesonnenen Kleriker meist darauf, in einem engen Bündnis mit

einem ukrainischen Staat die Russen – auch in der orthodoxen Kirche – auszuschalten. Das Problem bestand aber darin, dass die meisten Bischöfe in der Ukraine ethnische Russen oder russifizierte Ukrainer waren, die jeglichen ukrainischen Eigenständigkeitsbestrebungen entgegenwirkten, so dass es letztlich zu verschiedenen Schismen kam.

Der erste prominente Märtyrer der Orthodoxie in der Ukraine, Metropolit Vladimir (Bogojavlenskij, geb. 1848), der bereits am 25. Januar 1918 von einem Trupp Soldaten erschossen wurde, war ein typischer Vertreter des russischen Episkopats, der alle Autonomie- und Ukrainisierungsversuche zurückwies. Seine Mörder waren aber nicht ukrainische Nationalisten, sondern demoralisierte bolschewistische Fanatiker. Metropolit Vladimir wurde am 4. April 1992 von der Russischen Orthodoxen Kirche heiliggesprochen.

Ein weiterer (der dritte) Abschnitt befasst sich vor allem mit den orthodoxen Abspaltungen vom Moskauer Patriarchat in der Ukraine in den 1920er Jahren. Diese Schismen waren einerseits nationalistischen Ursprungs: die sog. „Autokephalen“ wurden als „Selbstweiher“ verspottet, weil sie, da sich ihnen kein kanonisch geweihter Bischof zur Verfügung stellte, sich ihre ersten Hierarchen durch gemeinsames Handauflegen selbst weihten (und damit aus der sog. apostolischen Sukzession traten); da aber auch viele orthodoxe Ukrainer diese merkwürdige Form der Bischofsweihe ablehnten, kam es, jedenfalls im Gebiet von Poltava, doch noch zur Gründung einer „synodalen“ bischöflichen ukrainischen Kirche mit kanonisch geweihten Bischöfen. Zum anderen handelte es sich bei den Abspaltungen um modernistische Gruppierungen, die – ähnlich und im Zusammenhang mit den Moskauer resp. russischen „Erneuerern“ Lehre und Brauchtum der traditionellen Orthodoxie reformieren wollten (verheirateter Episkopat, Abschaffung des Mönchtums, russische resp. ukrainische Kirchensprache u.a.m.). Diese sehr ausführlich und anschaulich dargestellten Entwicklungen hatten verschiedenes gemeinsam: Zum Teil gingen sie ineinander über, waren wegen ständiger Fluktuation von Priestern, auch von Bischöfen ausgesprochen instabil; alle wurden sie mehr oder weniger offen von den Bolschewiki unterstützt bzw. gesteuert, denen es darum ging, die auch in der Ukraine nach wie vor bedeutendste Kirche – das Moskauer Patriarchat – zu schwächen, letztlich zu vernichten. Schließlich wurden alle vom Moskauer Patriarchat abgespaltenen Gruppierungen seit Ende der 20er Jahre von den Bolschewiki fallengelassen und faktisch vernichtet, nachdem sich gezeigt hatte, dass das noch verbliebene Kirchenvolk in seiner Masse der traditionellen Kirche die Treue hielt. Die Bolschewiki wechselten ihre

Taktik – zwangen den von ihnen als provisorischen Vorsteher der Russischen Kirche anerkannten Moskauer Metropoliten (seit 1943 Patriarchen) Sergij (Stragorodskij, 1867–1944) zu einer Loyalitätserklärung, die das Moskauer Patriarchat – in den Augen der Bolschewiki – zu einer sowjetischen Institution machte.

Ein besonders im Westen oft vernachlässigtes Kapitel ist den ukrainischen Gebieten auf polnischem Territorium gewidmet – sowohl und vor allem den Orthodoxen, aber auch den Griechisch-Katholischen („Unierten“), die im auf nationale Homogenität drängenden polnischen Staat unter starkem Druck standen, worauf sich die Orthodoxen, um einigermaßen existieren zu können und nicht von Kirchenschließungen und anderen Repressionen bedrängt zu sein, als „autokephale“, also unabhängige Kirche in den polnischen Staat einbinden ließ. Es handelt sich bekanntlich um jene Territorien Westweißrusslands und der Westukraine, die nach Kriegsende der Sowjetunion angegliedert worden sind.

Die Sowjet-Ukraine unter deutscher Besetzung wird auf fast 70 Seiten abgehandelt. Was Heyer auf diesem Gebiet 1953 vorgelegt hat, ist bis heute atemberaubend und in dieser Form sicher einmalig. Nach der deutschen Besetzung kam es zwischen den von den Sowjets in den Untergrund gedrängten Gruppierungen zu einem Wettlauf um die Wiedererrichtung ihrer einstigen Strukturen. Die Darstellung der Versuche orthodoxer „schismatischer“ Gruppen, über die Deutschen etwas zu erreichen, sodann die Schilderung der sich bald abzeichnenden Enttäuschung bis hin zu Partisanenkampf und regelloser Flucht mit den deutschen Armeen in den Westen sind unglaublich spannend. Die persönlichen Gespräche mit kirchlichen Funktionären, die Heyer als Offizier in der Ukraine unter zum Teil abenteuerlichen Umständen am Rande des Krieges führen konnte, sind für die Beurteilung der damaligen Lage bis heute unverzichtbar.

Die Zeit zwischen Krieg und Perestrojka (Annexion Galiziens durch die Sowjetunion, 1946 faktisches Verbot der Griechisch-katholischen Kirche und Überführung ihrer Immobilien in staatlichen resp. orthodoxen Besitz, Chruščev'sche Verfolgungen) ist vergleichsweise knapp gefasst, wohl weil diese Dinge häufig dargestellt worden sind. In den Abschnitten über die Entwicklungen während und nach der Perestrojka geht es zunächst einmal um die Wiederezulassung der von Stalin 1946 in den Untergrund gedrängten Griechisch-katholischen Kirche (1989) und um die daraus resultierenden Probleme: Faktisch verschwand danach das Moskauer Patriarchat aus Galizien, da der allergrößte Teil jener „Unierten“, deren Eltern und Großeltern 1946 in die

Orthodoxie oder aber in den Untergrund gezwungen worden waren, die Gemeinden des Moskauer Patriarchats verließ, aus dem Untergrund auftauchte und ein stürmisches Wiederaufleben der „Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche“ herbeiführte. Die Verdrängung des Moskauer Patriarchats aus Galizien und sein meist verlorener Kampf um die einst „unierten“, 1946 aber von Stalin den Orthodoxen übergebenen Gotteshäuser belastet die Beziehungen zwischen Moskauer Patriarchat und Vatikan bis heute.

Es kam seit 1989 auch zu national-ukrainischen Abspaltungen vom Moskauer Patriarchat: Bis heute ist die Ukrainische Orthodoxe Kirche/Moskauer Patriarchat hinsichtlich der amtlich registrierten Gemeinden die bei weitem größte orthodoxe Kirche in der Ukraine. Die „Ukrainische Orthodoxe Kirche/Kiever Patriarchat“ mit ihrem schillernden „Patriarchen“, dem wegen seiner Vergehen exkommunizierten früheren Exarchen des Moskauer Patriarchats in der Ukraine, Filaret (Denisenko, geb. 1929), sowie die kleine Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche sind vor allem in der westlichen und südlichen Ukraine zu Hause und machen zusammen nicht einmal die Hälfte der Gemeinden des Moskauer Patriarchats aus; auch sind sie von der Gesamtorthodoxie nicht als „kanonisch“ anerkannt. Die drei orthodoxen Kirchen stehen in scharfem Konkurrenzkampf, teilweise in scharfer Gegnerschaft zueinander. Die Griechisch-katholische Kirche gehört vor allem in der westlichen Ukraine zum ostkirchlichen Kontext und ist in deren Spannungen einbezogen. – In diesem Abschnitt kommen auch Annäherungsversuche der drei konkurrierenden orthodoxen Kirchen an die ukrainische Staatsführung zur Darstellung, wobei sich bei jedem Präsidenten neue Konstellationen ergaben.

Der vorletzte Abschnitt ist statistisch kleineren, überwiegend nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften gewidmet. Es ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass sich in der Ukraine infolge des Konkurrenzkampfes der dreigeteilten Orthodoxie die „Sonstigen“, namentlich Katholiken, Lutheraner, Baptisten, Pfingstler usw., viel ungehinderter entfalten können als in Russland oder Weißrussland, wo die russische Orthodoxie als ein Block, im engen Schulterschluss mit dem Staat, die „Sonstigen“ gut im Griff hat. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass dieser Abschnitt lediglich angehängt wurde, um den über die Orthodoxie hinausweisenden Titel des Buches zu rechtfertigen: „Kirchengeschichte der Ukraine“. Die Darstellungen hier sind skizzenhaft, die vorgelegten Fakten wirken oft zufällig und sind heute zum Teil schon überholt. Manchmal überwiegen historische Rückblicke (bei Lutheranern), manchmal fehlen sie (bei Katholiken).

– Der Schlussabschnitt (Kirchenpolitik des Staates, Zukunftsperspektiven des Staates) gibt Einblicke in das kirchliche Medien- und Bildungswesen, spricht ökumenische Aspekte an, charakterisiert die staatliche Religionspolitik und spürt vor allem dem ukrainischen Nationalismus in den Kirchen nach. Relevant ist in diesem Zusammenhang aber in erster Linie die nationale Frage.

Friedrich Heyer ist zu danken für dieses Spätwerk, das materialreich ist wie keine bisherige deutsche Darstellung der „Geschichte der Ostkirchen in der Ukraine“ (so sollte der Titel richtiger lauten, da die orthodoxen und die Griechisch-katholische Kirche im Mittelpunkt stehen). Eine Vielzahl formaler, struktureller, sprachlicher und anderer Kritikpunkte treten hinter der Vielfalt und dem Detailreichtum sowie der unerschöpflichen angeführten Literatur dieses Kompendiums zurück, das für den kirchlich interessierten Osteuropahistoriker künftig unerlässlich sein wird.

Gerd Stricker, Zürich

Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, hrsg. v. Thomas Bremer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003, 147 S. (Schriften zur Geistesgeschichte des Östlichen Europas. 27).

„In keinem osteuropäischen Land ist die Lage der christlichen Kirchen derart unübersichtlich wie in der Ukraine“ (S. 7). Mit diesem Satz leitet der Herausgeber dieses Bandes, Prof. Dr. Thomas Bremer, Leiter des Instituts für Ökumenische Theologie der katholischen Fakultät der Universität Münster, sein Vorwort ein. Die Vielfalt der christlichen Konfessionen wird in diesem Band aber auf die orthodoxen, die Griechisch- und die römisch-katholischen Kirchen eingegrenzt, wobei deren Träger – Bürger der Ukraine – und ihre Probleme im Mittelpunkt stehen.

Die vorliegende Aufsatzsammlung beschränkt sich keineswegs auf die Gegenwart, doch bildet diese die Folie, auf der man die Beiträge sehen muss. Um es vorweg zu sagen: Die Beiträge sind bemerkenswert differenziert, vielschichtig und vor allem hilfreich; sie machen die heutige Situation verstehbar. Dem Herausgeber des Bandes ist es gelungen, diese Beiträge, die zum großen Teil von ausländischen Fachkollegen auf einer Fachkonferenz in Berlin vorgetragen worden sind, in

eine hervorragend lesbare Form zu bringen (nur wer beruflich fremdsprachliche Texte in eine gute deutsche Fassung zu bringen hat, hat eine Vorstellung davon, was das Team von Thomas Bremer an Mühe, Zeit und Nerven aufgewandt hat, um diesen Band so hervorragend zu gestalten).

Wie in der Besprechung der „Kirchengeschichte der Ukraine“ von Friedrich Heyer dargelegt,¹ kreist das religiöse Leben in der Ukraine heute um zwei Zentren, wobei sich die beiden Zirkel sehr markant überlappen. Den einen Kreis bilden die drei orthodoxen Kirchen, die einander zum Teil gar nicht, zum Teil nur bedingt anerkennen: Die Ukrainische Orthodoxe Kirche/Moskauer Patriarchat mit knapp 10 000, die Ukrainische Orthodoxe Kirche/Kiever Patriarchat mit 3 200 und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche mit 1 100 Gemeinden (die beiden letzteren gelten als „unkanonisch“, weil sie als abgespaltene [schismatische] Kirchen von der orthodoxen Christenheit nicht anerkannt werden). Die hier genannten Zahlen wurden vom staatlichen Kirchenamt der Ukraine am 1. Januar 2003 veröffentlicht (S. 95 f.). Die beiden (national-)ukrainischen Kirchen machen also zusammen nicht einmal die Hälfte der Gemeinden der Ukrainischen Orthodoxen Kirche/Moskauer Patriarchat aus.

Den zweiten wichtigen Aktionskreis der ukrainischen Kirchenlandschaft bildet der Katholizismus: die starke Ukrainische Griechisch-katholische Kirche (3 300 Gemeinden), hervorgegangen aus der Union von Brest 1596, und die kleinere, überwiegend aus Polen bestehende römisch-katholische Kirche (840 Gemeinden). Wegen der tief sitzenden, aus der polnischen Geschichte und dem Zweiten Weltkrieg herrührenden gegenseitigen Verletzungen stehen sich die *ukrainische* „unierte“ und die *polnische* römisch-katholische Kirche ziemlich feindselig gegenüber: Als Papst Johannes Paul II. im Juni 2001 in der Ukraine weilte, war es ihm ein besonders Anliegen, die beiden Gruppen miteinander zu versöhnen: Ein tief greifender Erfolg seiner Bemühungen ist aber bisher nicht erkennbar.

Ein Wort sei zu den hier genannten und anderswo publizierten Religionsstatistiken gesagt, wie sie von den staatlichen Behörden der meisten GUS-Länder vorgelegt werden. Diese Statistiken nennen keine Mitgliederzahlen; ihre Angaben berücksichtigen lediglich sog. „Religiöse Institutionen“: Gemeinden, Klöster, geistliche Bildungsstätten, aber auch kirchenleitende Gremien (Bistumsverwaltungen) usw. Wie

¹ Vgl. in diesem Heft, S. 330-338.

absurd sich diese Art von Statistik zuweilen auswirkt, zeigt das folgende Beispiel: Das Moskauer Patriarchat hat seit 1989, da Gorbachev die von Stalin 1946 in den Untergrund gedrängte Griechisch-katholische („Unierte“) Kirche wieder zugelassen hat, in Galizien fast alle Mitglieder verloren: Die „krypto-unierten“ Glieder aus den orthodoxen Gemeinden des Moskauer Patriarchats sind in der Mehrzahl meist zur Griechisch-katholischen Kirche zurückgekehrt oder aber haben sich einer der neuen national-ukrainischen orthodoxen Kirchen angeschlossen. In der amtlichen Statistik jedoch ist von den faktischen Verlusten nichts zu spüren: Die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats führt seine erheblich geschrumpften Gemeinden juristisch (mit mindestens zehn Mitgliedern) weiter, um die staatliche Registrierung nicht zu verlieren. – Amtliche Statistiken können also nur als ungefähre Richtschnur dienen.

Aber auch noch aus einem anderen Grund vermitteln amtliche Angaben nur ein ungenaues Bild von den wirklichen statistischen Verhältnissen in der ukrainischen Orthodoxie. Die Fluktuation von Bischöfen und Priestern (mit ihren Gemeinden) von einer der drei orthodoxen Kirchen zu einer anderen unter ihnen war zeitweise (oder ist noch immer) ziemlich stark. Oft wissen die Gemeinden gar nicht, in welche Jurisdiktion sie ihr Priester geführt hat. Diese Jurisdiktionswechsel können von den amtlichen Statistiken in der Regel nicht erfasst werden, weil man sie ihnen oft gar nicht mitteilt. – Und kircheneigenen Statistiken gegenüber muss man mit fast noch größerer Skepsis begegnen, da sie erfahrungsgemäß nichts anderes als beeindruckende Zahlen in die Öffentlichkeit tragen sollen.

Dieser Aufsatzband bietet eine Reihe von Einzeluntersuchungen zur ukrainischen nationalen Frage mit ihren vielfältigen Facetten, dazu Untersuchungen zu Religion(en) und Kultur(en) im Kontext der Geschichte jener unterschiedlichen Territorien, die heute „Ukraine“ heißen und deren Bewohner jetzt „ukrainische“ Staatsbürger sind; damit engstens verbunden sind Beobachtungen zu den Mentalitäten in der Ukraine. Die historischen und die politischen Aspekte spielen natürlich überall eine wichtige Rolle. Dieser Band fragt dort weiter, wo Heyer in seiner eher deskriptiven Kirchengeschichte stehen bleiben bzw. wo er zu komplexe Problemfelder ausklammern musste. Anders ausgedrückt: Heyers Kirchengeschichte bietet den kirchenhistorischen Rahmen für diesen Aufsatzband. Zentrale Stichwörter bei Heyer finden hier eine inhaltliche Ausformung, finden spannende und plausible Antworten.

Überlappungen bzw. Übereinstimmungen zwischen bestimmten orthodoxen und griechisch-katholischen Feldern ergeben sich auf dem nationalen Sektor. Es gibt gewisse Beziehungen zwischen den zwei national-ukrainischen orthodoxen und der Griechisch-katholischen Kirche (letztere sieht sich in besonderer Weise als Trägerin des Ukrainertums). Hingegen steht die kanonische Ukrainische Orthodoxe Kirche/Moskauer Patriarchat solchen Annäherungen schroff ablehnend gegenüber: erstens wegen der prinzipiellen Gegnerschaft zur „unierten“ Griechisch-katholischen Kirche, zweitens wegen ihrer scharfen, grundsätzlichen Verurteilung aller Abspaltungen vom Moskauer Patriarchat: Mit solchen – a priori unkanonischen – Schismatikern verhandelt man nicht.

Bei der Verwendung der konfessionsbezeichnenden Termini muss man sich aber immer darüber im Klaren sein, dass man es nicht mit fest gefügten Blöcken zu tun hat. Im Gegenteil: Vieles ist unscharf. Selbst Priester des Moskauer Patriarchats im westukrainischen Umfeld kommemorieren zuweilen nicht den Moskauer Patriarchen von Moskau – zum Teil sind das auch ukrainische Patrioten, zum Teil wollen sie durch zu starke Betonung des Russischen den ukrainischen Nationalisten keine Angriffsflächen bieten. Generell ist in der Ukraine das Festhalten an der Moskauer Kirche nicht immer identisch mit einer pro-russischen Haltung, sondern hat auch zu tun mit kanonischen, theologischen und kirchenhistorischen (Tradition!) Erwägungen. Uneinheitlich ist aber auch die Griechisch-katholische Kirche – allein schon in der Priesterschaft sind drei Gruppen erkennbar: schlichte Priester, die nie ein richtiges Priesterseminar gesehen haben und im Untergrund durch jahrzehntelange Verfolgungen gestählt sind, hochgebildete Priester aus dem Westen mit europäischer oder amerikanischer Prägung und schließlich die junge ukrainische Priestergeneration: Jede Gruppe hat ihre eigene Mentalität; erst allmählich wachsen sie zusammen. – Ein vielfach unscharfes Profil ist auch bzw. erst recht charakteristisch für die beiden unkanonischen national-ukrainischen orthodoxen Kirchen.

Diese beiden Kirchen und die „Unierten“ machen, wie erwähnt, vorsichtige Schritte aufeinander zu; dies geschieht wohl stärker auf der hierarchischen Ebene denn an der Basis. Fasst man die Ergebnisse verschiedener Kontaktgespräche oder sonstiger Äußerungen (nicht zuletzt des griechisch-katholischen Kardinals Ljubomir Husar) zusammen, dann haben die ukrainisch-nationale und die griechisch-katholische Seite (mit unterschiedlichen Akzenten natürlich) die Vision einer großen orthodoxen Kirche in der Ukraine: Sie sehen die Zukunft der

Ostkirche in der Ukraine im Zusammenwirken und Wieder-Zusammenwachsen von Orthodoxie und Griechisch-katholischer Kirche. Immer wieder wird gerade vom Kiever Patriarchat der Versuch unternommen, den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios, in die ukrainische Streitszene hineinzuziehen und diesen zu Stellungnahmen für die Kiever zu gewinnen. Bartholomaios hält sich zurück – obgleich er die ukrainischen „Autokephalisten“ in den USA und Kanada in seine Jurisdiktion aufgenommen hat: Eine Parteinahme Konstantinopels zugunsten der „Unkanonischen“ und gar der „Unierten“ würde dem Moskauer Patriarchat eine willkommene Möglichkeit bieten, gegen den Ökumenischen Patriarchen eine neue Kampflinie aufzubauen und dessen Position weiter zu schwächen (vgl. Johannes Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine*, S. 91-106).

Verschiedene Beiträge befassen sich mit den religiösen Elementen der ukrainischen nationalen Identität (Alfons Brüning, *Orthodoxie als Element ukrainischer nationaler Identität*, S. 11-24; Oleh Turij, *Die Griechisch-katholische Kirche und die ukrainische nationale Identität in Galizien*, S. 25-32). Victor Yelensky (*Religiöse und nationale Identitäten. Die Ukraine im Fokus*, S. 33-44) äußert sich ergänzend zum Phänomen religiöser und nationaler Identitäten im ukrainischen Kontext ganz allgemein; seine Ausführungen kreisen um Fragen der Religion, Mythen, Symbole, Mentalität, Identität (Ethnos – Nation) und schließlich der Nationsbildung und Politik. So macht er die interessante Feststellung (S. 35), dass die Ukrainer ihre Identität markant weniger mit der Orthodoxie verbinden als beispielsweise die Russen. Eine solche Feststellung führt mitten hinein in die zentrale Thematik dieses Bandes: Wer ist Ukrainer – der Moskau-orientierte ukrainische Staatsbürger russischer Sprache, der national-ukrainisch gesonnene Galizier oder die Bürger eher fließender oder widersprüchlicher Identität im Süden, im Norden, in der Mitte oder auf der Krim?

Natalia Kotschan wendet sich einem weiteren höchst brisanten Problemfeld zu: „polnische“ und russische Kirche: Die ukrainischen Kirchen und fremde Identitäten (S. 107-118). Hier geht es u.a. um die Frage einer politisch oder ethnisch verstandenen Identität: So habe man in der Ukraine nach Erringen der Eigenstaatlichkeit mangels fehlender Erfahrungen auf eine ethnisch verstandene Identität gesetzt und damit tendenziell und propagandistisch gegen die „russische“ orthodoxe Kirche, also das Moskauer Patriarchat, als Repräsentantin der einstigen Herrschermacht polemisiert – in der Westukraine fiel diese Büsserrolle der „polnischen“, d.h. der römisch-katholischen Kirche

zu, die ebenfalls eine Nation repräsentiert, die einst über die Ukrainer geherrscht hat. Dieses ethnisch begründete Modell habe sich in 15-jähriger erfolgloser Polemik allmählich totgelaufen; „lupenreine“ Identitäten gibt es kaum: Heute bestimmen konfessionelle und nationale Mischehen das Bild, ebenfalls Ukrainer im russischen bzw. polnischen Umfeld bzw. mit polnischen bzw. russischen Ambitionen – und umgekehrt (z.B. ukrainisch sprechende römische Katholiken) – führen zu ethnisch unklar begründeten Identitäten. Man neige jetzt in der Ukraine stärker dem Modell einer politischen Identität zu, deren Hauptmerkmale sich aber noch herauskristallisieren müssten. Das Ukrainische als Amtssprache in allen Teilen des Landes, auch in den russischen, wurde offenkundig unter dem Vorzeichen „politisch-ethnisch“ interpretierter Identität dekretiert.

In seiner abschließenden soziologischen Untersuchung führt Ben Schennink (*Religiöse Identität als Konfliktpotential und Wege zur Lösung: ein analytischer Rahmen in Anwendung auf die Ukraine*, S. 119-133) noch einmal das den Religionsgemeinschaften innewohnende mobilisierende Konfliktpotenzial vor Augen und demonstriert es an ukrainischen Fallbeispielen. Dabei führt er aufschlussreiche soziologische Daten an, u.a. die Tatsache, dass bei den Wahlen 1998 alle christlich etikettierten Parteien zusammen gerade 3,75% der Stimmen auf sich vereinigten (S. 126). Er lokalisiert „das Konfliktpotential in der Ukraine hauptsächlich auf der Staatsebene“; es werde durch „Konflikte innerhalb der Eliten ausgelöst“, was typisch sei „für Länder im Übergang von einem autokratischen zu einem demokratischen Regime“ (S. 132). Hier setzen seine Lösungsvorschläge (vor allem Aufklärung, Bildung) an: Ob sie ausreichen zur Konfliktbewältigung, erscheint zumindest fraglich. – Zwei weitere Beiträge (Wolfgang Ullmann, *Religion und Nationalität in theologischer Sicht*, S. 45-52; Hans-Dieter Döpman, *Kirchliche Identität und kanonisches Territorium*, S. 53-67) haben keinen direkten Bezug zur Ukraine – allerdings den, dass die Ukraine vom Moskauer Patriarchat als zu ihrem „kanonischen Territorium“ gehörig deklariert wird.

Der Herausgeber einer solchen Aufsatzsammlung steht immer wieder vor dem bekannten Problem der inhaltlichen Überschneidung – je nachdem wie innig die redundanten Passagen in den übrigen Text eingeschmolzen sind. Bei einer so spezifischen Thematik wie „Religion und Nation in der Ukraine“ ist es unausweichlich, dass bestimmte Grundlinien in verschiedenen Artikeln angerissen werden. Deutliche Überschneidungen gibt es nur in den Beiträgen von Katrin Boeckh (*Staat und Kirche während der Transformation in der Ukraine*, S. 67-

90), Victor Yelensky (s.o.) und Ben Schennink (s.o.). Boeckh und Oeldemann (S. 91-106) präsentieren staatliche Statistiken: Boeckh (S. 70) vom 1. Januar 2001, Oeldemann (S. 95 f.) vom 1. Januar 2003; Statistiken mit wieder anderen Zahlen bieten Yelensky (S. 41) und Ben Schennink (S. 127), leider ohne das Bezugsjahr. Jedenfalls ist es aufschlussreich, beim Vergleich dieser Angaben die Entwicklungen der konkurrierenden Kirchen zu beobachten.

Dieser Band erfreut auch durch seine technische Perfektion, unterschiedliche Schreibungen wie Kiev und Kiew fallen da nicht ins Gewicht (eher das „Tschernoseme“ auf S. 69 bei sonstiger Verwendung diakritischer Zeichen). Ärgerlicher ist, dass hemmungslos der sprachlichen Unsitte gefolgt wird, dem Genitiv sein „-s“ zu entziehen, wie etwa S. 53 „des Baltikum“, S. 100 „des Vatikan“ und öfter. Publikationen wie diese, die inhaltlich an die Gegenwart heranreichen, sind natürlich – wenn man sie an ihrer Tagesaktualität misst – mit Abschluss des Manuskripts manchmal schon veraltet. Die Entwicklungen gehen weiter, manchmal in eine andere als die prognostizierte Richtung. So wird z.B. (S. 59) eine Vereinigung des Moskauer Patriarchats mit der Russischen Orthodoxen Auslandskirche (Sitz: New York) als „nicht in Sicht“ bezeichnet – aber: Am 23. September 2003 empfing Präsident Vladimir Putin die maßgeblichen Hierarchen der Auslandskirche in New York und betreibt seitdem die Vereinigung der Kirchen gegen nicht unerhebliche Widerstände in Moskau und New York mit Nachdruck. So weilte das Oberhaupt der Auslandskirche, Metropolit Lavr (Škurla), im Mai 2004 mit mehreren seiner Bischöfe und Kleriker in Moskau – der Vereinigungsprozess läuft auf Hochtouren. – Oder: Es konnte noch nicht vorausgehen werden, dass mit der Verlegung seines Metropolitsitzes von Lemberg nach Kiev im Frühjahr 2004 Kardinal Ljubomir Husar neue Tatsachen geschaffen hat, die die kirchliche Gesamtsituation zumindest komplizieren und der Reflexion bedürfen.

Dieser Band richtet den Blick primär auf die Kirchenlandschaft der Ukraine, unter den dramatischen und (nicht nur!) in der Ukraine noch immer zündenden Stichwörtern „Religion und Nation“. Was die Palette der Einzelbeiträge bietet, ist nicht nur eine kompetente, differenzierte Darstellung dieser speziellen Problematik, vielmehr bietet sie globale, aber intensive Einblicke in die geistige Situation einer in vieler Hinsicht höchst inhomogenen Bevölkerung – zwölf Jahre, nachdem die Ukraine unabhängig geworden war.

Gerd Stricker, Zürich

Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen, hrsg. v. Martin Greschat. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer 1999, 201 S. (Konfession und Gesellschaft. 19).

Ausgangspunkt dieses Bandes waren die Diskussionen über die evangelischen Kirchen Polens in der Zeit zwischen den Weltkriegen, insbesondere die nationalen Konflikte in ihnen. Vor diesem Hintergrund ist ein Großteil der Beiträge des vorliegenden Buches zu verstehen, die die Zeit zwischen 1917 und 1989 abdecken. Neben sieben wissenschaftlichen Texten steht einleitend ein allgemeiner Beitrag Richard von Weizsäckers über das deutsch-polnische Verhältnis seit 1945, den man eher als ein ausführliches Grußwort denn als eigenständige Auseinandersetzung mit dem Thema betrachten sollte.

Bernd Krebs, Historiker und evangelischer Pfarrer in Berlin, zeichnet in einem ausführlichen Text die Geschichte der verschiedenen evangelischen Kirchen in Polen unter zwei Diktaturen nach, wobei der Schwerpunkt freilich eindeutig auf den Jahren des Kommunismus zwischen 1945 und 1956 liegt. Mit dem Protestantismus der Jahre zwischen 1919 und 1939 hatte er sich bereits in einer größeren Arbeit von 1993 auseinandergesetzt. Krebs vermittelt einen sehr profunden Eindruck vom Leben der Minderheitenkirche mit all seinen Schwierigkeiten. Zu Beginn findet sich allerdings die unzutreffende Behauptung, alle politischen Lager hätten in der Zwischenkriegszeit die Umwandlung Polens in einen ethnisch einheitlichen Nationalstaat angestrebt. Eine derartige Interpretation wird den fundamentalen Unterschieden der politischen Konzepte von Sanacja und Endecja zumindest bis zum Anfang der 1930er Jahre in keiner Weise gerecht. Für die Zeit nach 1945 kann Krebs zeigen, wie sich die „siegreiche“ propolnische Strömung des Protestantismus nur mehr recht als schlecht gegen ihre Marginalisierung und die erdrückende Dominanz der katholischen Kirche behaupten konnte. So entstand die Nähe zum neuen kommunistischen Herrschaftsanspruch, der nun seinerseits massiv auf innerkirchliche Belange Einfluss zu nehmen begann. Die äußerst zwiespältige Rolle von Pfarrer Zygmunt Michelis in diesem Zusammenhang wird deutlich aufgezeigt. Die Kontakte zu den evangelischen Kirchen des Westens, besonders Deutschlands, mussten vor 1956 zurückgefahren werden, rissen jedoch nie ganz ab. Die Rückkehr Gomułkas an die Macht brachte manche Verbesserungen mit sich, doch folgte in den 1960er Jahren ein zunehmendes staatliches Misstrauen gegenüber den verstärkten Kontakten zu den Kirchen der

Bundesrepublik und der DDR. Krebs erwähnt hier die Zusammenarbeit polnischer mit ostdeutschen Stellen, leider ohne diesem Aspekt, etwa in Bezug auf eine mögliche Einflussnahme der Stasi, weiter nachzugehen.

Das Schicksal der evangelischen Christen Posens und des Südens Großpolens vor und nach 1945 untersucht Olgierd Kiec, Mitarbeiter der Posener Außenstelle der Polnischen Akademie der Wissenschaften, der bereits in den 1990er Jahren eine wichtige Studie zur Nationalitätenproblematik der evangelischen Kirchen Großpolens in der Zwischenkriegszeit vorgelegt hatte. Die Begeisterung der deutschen Protestanten über die „Befreiung vom polnischen Joch“ begann sich angesichts des einsetzenden nationalsozialistischen Kirchenkampfes zwar bald zu legen, führte jedoch in der Regel nicht zu einer Unterstützung der bedrängten polnischen Glaubensbrüder. Umgekehrt gab es nach 1945 kaum polnische Hilfe für die verbliebenen deutschen Protestanten. Diese stellten zwar weiterhin die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher, verfügten in den Gemeinden allerdings über keinerlei Rechte, weder in organisatorischer noch in sprachlicher Hinsicht.

Trotz der Beteuerungen von Geistlichen, dass polnische Evangelische aktiv gegen die Besatzer gekämpft und teilweise dabei ihr Leben verloren hätten, gelang es zunächst nicht, den eigenen kirchlichen Besitz vor den katholischen Begehrlichkeiten zu schützen, wie Kiec anhand der Schicksale einzelner Kirchengebäude zeigen kann. Noch schlechter war die Situation im Süden Großpolens, wo die wenigen polnischen Pastoren nicht über eine geeignete kirchliche Infrastruktur verfügten und mit der weiterhin bestehenden nationalen Problematik nicht zurecht kamen. Die Gemeinden etwa in den Kreisen Kempen und Ostrowo lösten sich durch die Emigrationsbewegung nach 1956 weitgehend auf, an der sich auch polnische Protestanten beteiligten: eine Entwicklung, wie sie in noch größerem Umfang zur selben Zeit in Masuren stattfand.

In einem sehr engagiert geschriebenen Beitrag skizziert der heute am Deutschen Historischen Institut Warschau tätige Andreas Kossert die Geschichte des Protestantismus in Lodz zwischen 1918 und 1956. Der rasante Bevölkerungszuwachs der Industriemetropole bedeutete auch einen Einflussgewinn der Protestanten, die 1921 etwa 50000 Menschen zählten (11% der Einwohner). Lodz wurde in dieser Zeit unter den Pastoren Adolf Eichler, Alfred Kleindienst und Oskar Wagner zu einem Zentrum deutschnationaler Gedanken. Auch wenn es zunächst nicht gelang, alle Protestanten vor Ort in diesem Sinne zu indoktrinieren, verhärteten sich die Fronten immer mehr. Nach Kriegs-

ausbruch gab es keine polnischen Gottesdienste mehr, die Geistlichen wurden verfolgt, manche später ermordet. Auch nicht NS-treue deutsche Pastoren wie der Senior der Lodzer Diözese Julius Dietrich verloren ihre Ämter. Die neue Führung äußerte keinerlei Proteste gegen die Enteignungen, Deportationen und Ermordungen von Polen und Juden. Kossert nennt als Beispiel die Erinnerungen des Pastors Arthur Schmidt, dem es nur darum ging, deutsche Bewohner vor einer Evakuierung zugunsten des neu angelegten Ghettos zu schützen, ohne ein Wort über die Juden zu verlieren. Die „Unterordnung der evangelischen Kirchenleitung unter das Primat nationalsozialistischer Rassenideologie“ trug maßgeblich zu den Racheaktionen vieler Polen an den in Lodz verbliebenen Deutschen nach dem Einmarsch der Roten Armee bei und erschwerte zusätzlich den Neubeginn des evangelischen Lebens in der Stadt nach 1945. Kossert illustriert diese mit Kirchenbesetzungen und Eigentumsfragen verbundenen Probleme anhand der Lodzer Trinitatiskirche sowie der evangelischen Gemeinde von Zgierz. Am Ende blieb die zwiespältige Bilanz, dass die evangelische Kirche auf lange Sicht zwar den Kampf um den Kirchenbesitz mit staatlicher Unterstützung für sich entscheiden und die Polonisierung vorantreiben konnte, gleichzeitig aber die Mehrzahl der Gläubigen, nämlich die verbliebenen Deutschen, auch nach deren offizieller Rehabilitierung nicht von der Ausreise abhalten konnte.

Der langjährige Leiter des Gesamteuropäischen Studienwerks Vlotho, Theo Mechtenberg, befasst sich in diesem Band mit den Polenkontakten der katholischen Kirche in der DDR. Dazu ist er nicht zuletzt wegen seiner eigenen Biografie prädestiniert, wirkte er doch über viele Jahre hinweg in der DDR, von 1972 bis 1979 auch in Polen. Zu Beginn geht Mechtenberg kurz auf die kirchenrechtlichen und -politischen Hindernisse einer Kontaktaufnahme ein, ohne in der jahrzehntealten Auseinandersetzung um die Befugnisse des national-katholischen polnischen Primas August Hlond Partei zu ergreifen. Wirkliche Begegnungen zwischen Bischöfen aus der DDR und aus Polen konnten vor der Einführung des visafreien Grenzverkehrs 1972 nur bei besonderen Gelegenheiten erfolgen, etwa während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Initiativen zur Zusammenarbeit mussten deshalb von der Basis ausgehen, wie Mechtenberg an den Beispielen des Berliner Priesters Kurt Reuter (1908–1965) und des Magdeburger Laien Günter Särchen (1927–2004) veranschaulicht. Im Folgenden weist Mechtenberg auf den oft nicht bekannten Sachverhalt hin, dass der Antwortbrief der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1965 auch von den Oberhirten der Diözesen in der DDR mitunterzeichnet

wurde. Der staatliche Druck, der hierauf folgte, beendete derartige öffentliche Stellungnahmen allerdings schlagartig. Ausführlicher geht der Verfasser auf Formen kirchlicher Polenarbeit an der Basis ein. Hierbei nennt er die ersten Gruppenfahrten in die ehemaligen Konzentrationslager auf polnischem Boden in der Mitte der 60er Jahre und ihr offizielles Verbot sowie die vielfältigen Polenseminare, die eng mit der früh verstorbenen Anna Morawska verbunden waren. Auch die Versuche zum Aufbau einer Polenseelsorge und materieller Hilfe für Polen nach 1981 schildert Mechtenberg. Alles in allem wird deutlich, wie umfangreich die Kontakte der katholischen Diaspora der DDR mit Polen letztlich gewesen sind.

Dieter Bingen, Direktor des Deutschen Polen-Instituts in Darmstadt, möchte einen Überblick über die Lage der katholischen Kirche in Polen unter den Diktaturen von 1939 bis 1989 darbieten. Für die Zeit, mit der er sich in seinen früheren Publikationen beschäftigt hat, also den Jahren ab 1970, die auch etwa zwei Drittel des Textes ausmachen, gelingt dies gut. Anschaulich gezeigt wird die Rolle des polnischen Papstes, aber auch der erstaunlichen Heterogenität der katholischen Kirche und ihrer Funktion innerhalb des kommunistischen Staates. Während die Primasse Wyszyński und Glemp in den schwierigen Jahren immer bemüht waren, unnötiges Blutvergießen zu vermeiden, fand auf anderen Ebenen eine enge Kooperation mit der Opposition statt. Als Beispiel könnte etwa das hier nicht erwähnte Verhalten des Breslauer Bischofs Gulbinowicz bei der Sicherung des Solidarność-Vermögens in den Jahren 1980–1982 dienen, das kürzlich publik geworden ist. Für die Jahre 1945 bis 1970, die im Kontext von Kirche und Staat besonders interessant sind, bringt Bingens Text keinen Erkenntniswert, der über allgemeine Fakten hinausgeht. Gerade für die Zeit des Stalinismus hätte es sicher nicht geschadet, nicht nur einen Handbuchartikel Bernhard Stasiewskis aus den 50er Jahren zu zitieren, sondern auch die Arbeiten polnischer Historiker der letzten Jahre, z.B. Antoni Dudeks Standardwerk „Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970“ (Staat und Kirche in Polen 1945–1970) (Kraków 1995), Paweł Kądziałas „Kościół a Państwo w Polsce 1945–1965“ (Kirche und Staat in Polen 1945–1965) (Wrocław 1990) oder die verschiedenen Beiträge Jan Żaryns und Mirosław Piotrowskis zu erwähnen.

Ein im Westen wenig bekanntes Schicksal hatte die polnische orthodoxe Kirche zu erdulden, worauf ihr Erzbischof Jeremiasz in seinem Text eingeht, der die Jahre 1939 bis 1957 zum Inhalt hat. Vor allem anhand des wechselvollen Schicksals des Metropoliten Dionisy wird gezeigt, wie sehr die aktuellen Geschehnisse die orthodoxe Kirche

Polens in Mitleidenschaft zogen. Gerade die 50er Jahre bedeuteten für sie eine Zeit massiver staatlicher Eingriffe und eine weitgehende Reduzierung auf die Abhaltung von Gottesdiensten.

Der abschließende Beitrag Heinrich Olschowskys hat mit den übrigen Texten außer dem behandelten Zeitraum nichts zu tun, weil er die Erfahrungen der polnischen Literatur mit zwei Diktaturen thematisiert. Warum er in diesen Band aufgenommen wurde, lässt sich rational nicht erklären. Das bedeutet nicht, dass es sich um einen schlechten Aufsatz handelt, liefert der Berliner Slavist doch einen flüssigen Überblick über 50 Jahre literarische Auseinandersetzung mit dem Kommunismus.

Bilanzierend bleibt ein zwiespältiges Urteil. Während sich vor allem die Beiträge von Kiec und Kossert nah am Forschungsstand bewegen und der Aufsatz Mechtenbergs sich durch seinen authentischen Charakter auszeichnet, hätte man dem Herausgeber geraten, für den Komplex katholische Kirche in Polen aktuellere Unterstützung zu suchen und zudem den Band nicht mit zwei thematisch randständigen Texten aufzufüllen.

Markus Krzoska, Mainz

Johannes Rudbeckius, Loci theologici. Föreläsningar vid Uppsala universitet 1611–1613 (utgivna med inledning och kommentar av Bengt Hägglund). Mit einer deutschen Einleitung: Wittenberg-Orthodoxie in Uppsala am Anfang des 17. Jahrhunderts. Lund: Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 2001, 366 S., 1 Abb. (Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. LXXXIII).

Johannes Rudbeckius (Johan Rudbeck, 1581–1646) war einer der einflussreichsten schwedischen Theologen während der Herrschaftsperiode Gustavs II. Adolf (1611–1632) und des Reichskanzlers Axel Oxenstierna (1632–1644) und darüber hinaus eine der schillerndsten Gestalten der schwedischen Großmachtperiode überhaupt. Kirchengeschichtlich prägte Rudbeckius in Schweden die erste Phase des Zeitalters der „lutherischen Orthodoxie“ – eine Zeit, die sich vor allem durch den endgültigen Durchbruch des Luthertums als Staatskirche, ein starkes Episkopat, die Formierung einer herrschaftstragenden

lutherischen Theologie schwedischer Prägung und eine streng politisch-ethische Ausrichtung auf Grundlage des Augsburger Bekenntnisses von 1530, der Lutherschen Katechismen und des Konkordienbuches auszeichnete. An der Ausformung der entsprechenden theologischen Positionen hatten Rudbeckius und die Universität Wittenberg entscheidenden Anteil.¹

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts erlebte die Universität Wittenberg eine zweite Blüte der *peregrinatio academica* schwedischer Studenten. Damit löste sie Rostock als Zentrum schwedischer Gelehrsamkeit in Deutschland ab und vermittelte gleichzeitig neue Impulse für eine spezifisch schwedisch-lutherische Theologie. Zu den schwedischen Studenten, die zu dieser Zeit in Wittenberg studierten, gehörte außer dem prominenten schwedischen Reichskanzler Axel Oxenstierna (1583–1654) auch der künftige Bischof von Västerås, Johannes Rudbeckius.

Rudbeckius ist der schwedischen Historiografie nicht unbekannt – wenn auch die meisten Darstellungen aus älterer Zeit stammen und den heutigen Anforderungen an Biografien kaum Rechnung tragen.² Er wurde in Ormesta/Närke (Mittelschweden) als Sohn eines Land-, später Stadtschreibers geboren, besuchte die Schulen in Örebro und Västerås und studierte an der (bis dahin einzigen schwedischen und nordeuropäischen) Universität in Uppsala (gegr. 1477). 1601–1603 absolvierte er Studien in Mathematik, Hebräisch und Griechisch in Wittenberg, die er mit dem Magisterexamen abschloss. Von 1604 bis 1607 bekleidete er eine Professur für Mathematik in Uppsala. Gegen

¹ Vgl. Bengt Hägglund, Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius. Aufsätze zum Studium der altlutherischen Theologie. Waltrop 2003.

² Zur Literatur vor 1918 vgl. Bibliotheca Rudbeckiana. Stockholm 1918, S. 94–103. Aus dieser Zeit sind im Einzelnen zu erwähnen: B. Rudolf Hall, Johannes Rudbeckius (Ner.). En historisk-pedagogisk studie (J.R. Eine historisch-pädagogische Studie). Diss. Uppsala, Bd. 1 (mehr nicht erschienen), Stockholm 1911; Henrika Scheffer, Johannes Rudbeckius. En kämpagestalt från Sveriges storhetstid (J.R. Ein Kämpfe aus Schwedens Großmachtzeit). Stockholm 1914. Im Übrigen: Gustav Lindberg, Johannes Rudbeckius som predikant (J.R. als Prediger). Stockholm 1927; Hans Cnattingius, Johannes Rudbeckius och hans europeiska bakgrund. En kyrkorättshistorisk studie (J.R. und sein europäischer Hintergrund. Eine kirchenrechtliche Studie). Uppsala 1946. Daneben sind nach dem Ersten Weltkrieg zahlreiche Aufsätze erschienen. Die neueste Darstellung, die zugleich eine gute Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes bietet, stammt von Gunnar Eriksson, Rudbeck 1630–1702. Liv, lärdom och dröm i barockens Sverige (J.R. 1630–1702. Leben, Gelehrsamkeit und Traum im barocken Schweden). Lund 2002; vgl. außerdem Bengt Hägglund, Johannes Rudbeckius som teolog. En introduktion till föreläsningar i dogmatik (J.R. als Theologe. Eine Einleitung zu den Dogmatikvorlesungen), in: Svensk teologisk kvartalskrift 28 (1992), S. 1–9.

die zu dieser Zeit vorherrschende Philosophie des Ramismus propagierte Rudbeckius die Lehren der neuaristotelischen Philosophie. 1607–1609 kehrte er nach Wittenberg zurück, um seine theologischen Kenntnisse zu vertiefen. 1610 lehrte er in Uppsala zunächst nur Hebräisch, 1611 erhielt er eine Professur für Theologie. Wegen einer Auseinandersetzung mit seinem theologischen Kollegen Johannes Messenius (1579–1636) um einige kirchliche Lehrpunkte, die zu Unruhen unter den Studenten führte, mussten 1613 beide Professoren die Universität verlassen. Rudbeckius erhielt eine Stellung als Prediger am Hof Gustavs II. Adolf in Stockholm und wurde Mitglied der Bibelkommission, die 1618 eine überarbeitete Neuauflage der ersten Übersetzung der Bibel ins Schwedische (1541), die sog. „Gustav Adolfs bibel“, herausbrachte. 1617 war Rudbeckius zum Doktor der Theologie an der Universität Uppsala promoviert worden. Im Jahr darauf wurde er zum Bischof von Västerås ernannt. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tod im Jahre 1646. In Västerås setzte er sich vor allem für die Schaffung eines schwedischen Bildungswesens und den Ausbau der Armenfürsorge ein. U.a. entstand hier auf Rudbeckius' Initiative das erste Gymnasium Schwedens. In der Kirchenpolitik kämpfte der Bischof insbesondere für die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat. So schuf er 1627 eine autonome Kirchenorganisation für das Herzogtum (Gouvernement) Estland und widersetzte sich vehement der Einrichtung eines *Consistorium ecclesiasticum generale mixtum*, einer zentralen Reichskircheninstitution, in der Geistlichkeit und Laien (Regierungsmitglieder) gleichermaßen die Geschicke der Kirche bestimmen sollten. Über seine Kirchentätigkeit hinaus war Rudbeckius auch als Historiker, Philosoph, Staatsgelehrter, Jurist, Naturkundler, Drucker und Verleger tätig.

Bei der vorliegenden Publikation von Rudbeckius' *Loci theologici* handelt es sich um die erste Veröffentlichung des (lateinischen) Textes überhaupt. Die *Loci* reihen sich in die üblichen Vorlesungen zur Einführung in die lutherische Dogmatik ein, wie sie der damalige Lehrkanon vorschrieb. Dabei folgte Rudbeckius formal Vorbildern aus Deutschland, blieb aber im Inhalt eigenständig – freilich auf der Grundlage der lutherisch-orthodoxen Lehren, die er in Wittenberg mitbekommen hatte. Dass die Publikation der *Loci* zu einem so späten Zeitpunkt erfolgte, hat seine besonderen Gründe. Zum einen lässt sich der Verfasser des Manuskripts nicht ohne weiteres erschließen, weil das Deckblatt des Manuskriptes verschollen ist. Zum anderen befand sich der Text geraume Zeit in privatem Besitz, hat einen längeren

Überlieferungsweg von Norrland über Berlin und Lund hinter sich und gelangte nur zufällig in die Hand des Herausgebers. Er war also nicht einfach in den öffentlichen Archiven zugänglich und einsehbar. Somit haben wir es mit einer tatsächlichen Neuentdeckung zu tun.

Der Inhalt der *Loci theologici* des Rudbeckius folgt der üblichen Ordnung zur Darstellung der lutherischen Dogmatik in drei Büchern (über Gott, die Engel und den Menschen) und in der Form eines Frage-Antwort-Katalogs (*quaestio/argumentum-responsio*), wie er aus der scholastischen Tradition überliefert ist. Die *Prolegomena*, die die Frage klären, was Theologie überhaupt sei, stellen die eigentlich selbstständige Leistung des Rudbeckius dar. Im Unterschied zu den *Loci theologici* Matthias Hafenreffers (Tübingen 1600), die als entscheidende Vorlage für Rudbeckius' Vorlesungen zu werten sind, behandelt Rudbeckius hier nicht Luthers klassische theologische Sinnerklärung (*oratio, meditatio et tentatio*); vielmehr reflektiert er über den Begriff der Theologie an sich und den Nutzen einer Darstellung der theologischen Dogmatik. Dies stellt in der schwedischen – und überhaupt in der lutherischen – Theologie der Zeit eine Neuerung dar und ist später von dem deutschen Theologen Johann Gerhard (1582–1637) im *Prooemium (De natura theologiae)* zu seinen *Loci theologici* (Jena 1625) aufgenommen und weitervermittelt worden.³ In diesem Sinne ist Rudbeckius auch zu einem Inspirator der deutschen lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts geworden.

Der Herausgeber, der bedeutende Theologiehistoriker Bengt Hägglund (Lund), hat den Text mit einer schwedischen und einer deutschen Einleitung und einigen editorischen Kommentaren im Anhang versehen. Insofern kann man die vorliegende Edition der *Loci theologici* des Rudbeckius prinzipiell als eine kritische Ausgabe auffassen. Die Einleitungen beschränken sich jedoch auf eine knappe Analyse von Rudbeckius' theologischen Positionen. Auf eine weitergehende Einbettung in den allgemeinen oder auch nur kirchenhistorischen Kontext wartet man vergeblich. Auch nähere Angaben zu den in der Einleitung genannten Persönlichkeiten bleiben dem Leser vorenthalten. Eine umfassende Einführung in Rudbeckius' Leben und eine Neubewertung seines Werkes auf der Grundlage der aktuellen historischen Forschung stellt Hägglunds Edition also nicht dar. So bleibt nur, mit sanfter, aber unverhohlener Enttäuschung dem Herausgeber zu-

³ Vgl. Johannes Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*. Tübingen 1961.

zustimmen, wenn er meint, dass die „Bedeutung des neugefundenen Textes (...) nicht am mindesten (sic!) darin (liegt), dass er einen lebendigen Eindruck vermittelt, wie man damals die dogmatische Theologie im konkreten Unterricht auf Universitätsniveau gestaltete“ (S. 28). In diesen Genuss werden jedoch nur die Fachgelehrten und Lateinkundigen kommen. Schade ist, dass der Herausgeber den Text nicht ins Schwedische oder gar in eine der großen modernen Sprachen übersetzt hat, die für das Luthertum eine Rolle spielen (Deutsch, Englisch). Gute Lateinkenntnisse sollte man zwar von jedem Historiker fordern können; einer Verbreitung der Vorlesungen des Rudbeckius unter interessierten fachfremden Lesern steht der Verzicht auf eine Übersetzung jedoch erheblich im Wege – und eine eingehende Würdigung der Lebensleistung des Västeråser Bischofs für das Luthertum der frühen Neuzeit weiterhin auf der Tagesordnung der geeigneten historischen Forschung.

Ralph Tuchtenhagen, Hamburg

Simo Heininen, Mikael Agricola raamatunsuomentajana (Michael Agricola als Bibelübersetzer). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1999, 301 S. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Tomituksia. 761).

Michael Agricola (um 1510–1557) ist als Reformator und – durch seine Bibelübersetzungen – als Begründer der finnischen Schriftsprache eine der großen nationalen Integrationsfiguren Finnlands. Tatsächlich war er nach dem sang- und klanglosen Übergang zum reformatorischen Bekenntnis unter seinem ebenso langlebigen wie persönlich unentschlossenen Vorgänger Martin Skytte der erste Bischof der nunmehr auf die Westhälfte des Landes beschränkten Diözese Åbo/Turku, der sich klar zur Reformation bekannte und der darauf auch durch einen mehrjährigen Studienaufenthalt in Wittenberg (1536–1539) vorbereitet worden war. Seit der Rückkehr aus Wittenberg 1539 Mitglied des schrumpfenden Domkapitels und Rektor der Domschule, war er vom schwedischen König Gustav Vasa in letzterem Amt ab 1548 nicht mehr gelitten. Auch die Ernennung des kompetenten und ehrgeizigen Kirchenmannes zum Bischof 1554, fast vier Jahre nach dem Tod

Skyttes, war eher Folge fehlender Alternativen als zielstrebigere Religions- und Kulturpolitik des Königs.

Michael Agricolas große selbst gestellte Aufgabe war die Übersetzung der Bibel in das Finnische, das außerhalb der vielfach schwedischsprachigen Küstenstreifen die vorherrschende Volkssprache war. Ein ähnliches Unternehmen wurde im schwedischen Mutterland nach deutschem und dänischem Vorbild von 1525 bis 1541 erfolgreich durchgeführt. In dem armen und abgeschiedenen finnischen Reichsteil fehlte allerdings der finanzielle und administrative Rückhalt der Krone; im Gegenteil, nicht einmal die durch königliche Revindikationen finanziell geschwächte Diözese konnte Übersetzung und Druck unterstützen, und so blieb Agricola nur der Weg über eine kleine – möglicherweise nur aus zwei Personen bestehende – Arbeitsgruppe von Freiwilligen sowie über Subskriptionen bei der ebenfalls verarmenden und in ihren Zukunftsaussichten völlig verunsicherten Geistlichkeit. Kein Wunder also, dass sich das Ergebnis der bereits Anfang der 1530er Jahre begonnenen Übersetzungsanstrengungen auf drei Bücher mit ausgewählten Texten aus dem Alten und dem Neuen Testament beschränkte, die 1548, 1551 und 1552 erschienen.

Der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Helsinki und spezialisiert auf das – außerordentlich quellenarme – finnische Mittelalter und das – quellenmäßig schon bedeutend besser belegte – Jahrhundert der Reformation, hat Anfang der 1990er Jahre bereits drei ganz ähnlich aufgebaute Werke über Agricolas Quellen und Übersetzungstechnik bei den Summarien und Glossen zu den Psalmen und bei den Summarien zu den (übrigen) alttestamentlichen Texten (1993) sowie über Agricolas handschriftliche Randbemerkungen in dem von ihm benutzten Psalter von Johannes Bugenhagen veröffentlicht.¹ Nunmehr also folgt, etwas breiter angelegt, die Untersuchung von Vorlagen und Übersetzungstechnik bei den eigentlichen Bibeltexten.

Agricola war bemüht, alle erreichbaren Texteditionen und Übersetzungen zum Vergleich heranzuziehen. Das „Rucouskiria“ („Gebetbuch“) von 1748 folgt bis zum Namen hin dem Vorbild der „Precationes biblicae“ von Otto Brunfels. Bei der Übersetzung der alttestamentlichen Texte stützte sich Agricola aber bevorzugt auf die schwedische Lutherübersetzung, allerdings mit der Vulgata und der deut-

¹ Simo Heininen, Mikael Agricolan salmisummaariot. Helsinki 1992; ders., Mikael Agricola Vanhan testamentin summaariot. Helsinki 1993; ders., Mikael Agricolan psalmtarin reunahuomautukset. Helsinki 1994.

schen Lutherübersetzung (vornehmlich derjenigen von 1541) stets im Hintergrund. Neben der Vulgata sind auch Einflüsse von Sebastian Münsters neuer lateinischer Übersetzung des hebräischen Urtextes von 1534 erkennbar. Der in derselben Ausgabe enthaltene hebräische Text hinterließ keine Spuren. Die Übersetzungsarbeit war also von Agricolas und seiner Mitarbeiter abgestufter sprachlicher Kompetenz abhängig. Vielleicht mehr auf Eile war es zurückzuführen, dass manchmal dieselben Stellen zweimal übersetzt wurden, wenn der lateinische und der luthersche Text sich allzu stark unterschieden. Der Psalter Davids und die „*Weisut ia ennustoxet*“ („Lieder und Prophezeiungen“) von 1551 sowie der ein Jahr später erschienene Nachtrag zu letzterem Werk mit einigen weiteren Prophetentexten folgen in Auswahl und Textgrundlage dem Psalter von Johannes Bugenhagen. Soweit Auszüge aus dem Alten Testament im Gebetbuch von 1548 bereits einmal veröffentlicht worden waren, schrieb Agricola seine alten Übersetzungen fort, lehnte sich dabei aber jetzt stärker an die lutherische Tradition (d.h. die schwedische und deutsche Lutherübersetzung) als an die lateinischen Editionen an.

Agricola hatte mit der Übersetzung des Neuen Testaments schon Anfang der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts, also vor seinem Studienaufenthalt in Wittenberg, begonnen und sie spätestens 1543 abgeschlossen. Zu einer Veröffentlichung ist es aber nie gekommen. Auch übernahm er die Texte seines Manuskripts keineswegs unverändert in die Auswahl des Gebetbuchs. Die Veränderungen gingen – wie bei den alttestamentlichen Übersetzungen – deutlich in Richtung einer Anlehnung an die lutherische Tradition, wie sie in der schwedischen und deutschen Lutherbibel vorlag. Als Ergebnis der Glossen- und Summarienuntersuchungen der früheren Bände bleibt noch zu erwähnen, dass Agricola in Ermangelung des Gegners die antikatholische Polemik seiner Quellen erheblich abmildert.

Das Buch ist wie seine Vorgänger über weite Strecken eine synoptische Zusammenstellung von Quellentexten mit tabellarischen und in Worte gefassten Aufbereitungen der Herkunftsbeziehungen der einzelnen Textstellen. Was man aber vergeblich sucht, ist die Interpretation. In den Summarienwerken von 1992 und 1993 hatte es noch geheißen, dass eine Untersuchung von Agricolas eigenen theologischen Auffassungen erst in Frage kommen könne, wenn die Quellen seiner Gedanken geklärt seien. Davon ist jetzt nicht mehr die Rede. Mit der Untersuchung der Textgrundlagen von Bibelstellen hat sich der Autor ein Stück weit von der früher angedeuteten Absicht entfernt. Auch zentrale Kategorien, über die seit mehr als zwei Jahrzehnten in der

Reformationsforschung diskutiert werden, wie Konfessionalisierung, frühmoderner Staat oder Sozialdisziplinierung, vermisst man, obwohl die Ergebnisse von Simo Heininens Arbeiten doch geradezu danach zu rufen scheinen.

Hermann Beyer-Thoma, München

Simo Heininen, Markku Heikkilä, Kirchengeschichte Finnlands. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 239 S., 5 Karten, 2 Abbildungen.

Der Kirchenhistoriker Manfred Heim gab eine schöne Beschreibung von dem Gegenstand, den es für Vertreter der Kirchengeschichte wie Simo Heininen und Markku Heikkilä zu untersuchen gilt, als er im Jahre 2000 in der Einleitung seiner „Einführung in die Kirchengeschichte“ schrieb: „Kirche ist eine geschichtliche, von Ereignissen geprägte Größe, jedoch nicht zu verstehen als ein (...) vor zweitausend Jahren fertiggebautes Schiff...“¹

Um den langen Weg der finnischen Christenheit – von den Kreuzzügen gegen die heidnischen Finnen über die Reformation und das ABC-Buch Michael Agricolas, über das Ende der Schwedenzeit und den Beginn der Zarenherrschaft, hin zu der in der Verfassung von 1919 festgeschriebenen bekenntnismäßigen Neutralität des finnischen Staates, bis zur Gegenwart des Landes und seiner sich wandelnden Kirche – besser zu verstehen, dafür schafft das 2002 auf Deutsch erschienene Buch zur finnischen Kirchengeschichte von Simo Heininen und Markku Heikkilä eine gute Grundlage.

Das Buch ist, so die beiden Kirchenhistoriker, als eine „aktuelle, anschauliche Information über die Geschichte Finnlands und des Christentums sowie über die Wirkung der Kirche auf die finnische Gesellschaft und Kultur“ zu lesen. Erschienen ist der Band beim Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, der einen seiner Veröffentlichungsschwerpunkte ganz deutlich auf die Kirchengeschichte legt. Hier fin-

¹ Manfred Heim, Einführung in die Kirchengeschichte. München 2000, Einleitung.

den auch, mittlerweile schon fast traditionell, Veröffentlichungen zur finnischen Kirchengeschichte ihren Platz.²

Auch die beiden Professoren der Universität Helsinki, Heininen und Heikkilä, waren vor der 2002 erschienenen Übersetzung ihres Überblickes zur finnischen Kirchengeschichte auf dem deutschen wissenschaftlichen Bücher- und Zeitschriftenmarkt als Autoren tätig. Vom Professor für Praktische Theologie Markku Heikkilä wurde zum Beispiel „Die europäische Baukultur im Spiegel finnischer Kirchen“ im „Internationalen ökumenischen Jahrbuch für Theologie“ 1996 veröffentlicht. Der Professor für Kirchengeschichte Simo Heininen schrieb das 1980 in Finnland auf Deutsch erschienene Buch „Die finnischen Studenten in Wittenberg in den Jahren 1531–1552“, und 1996 erschien Heininens Beitrag „Die deutsche Reformation in der finnischen Forschung“ in dem Band „Finnland und Deutschland, Forschungen zur Geschichte der beiden Länder und ihrer Beziehungen“. Weder die finnische Kirchengeschichte noch die beiden Autoren Heininen und Heikkilä sind also Neulinge auf dem deutschen Büchermarkt.

Das vorliegende Buch der beiden Wissenschaftler ist in neun Kapitel gegliedert und bietet in chronologischer Folge einen Überblick über die zentralen Ereignisse der finnischen Kirche, ihren Einfluss und ihr Wirken auf die Kultur und Gesellschaft des Landes. Die Kapitel, die sich an der Periodisierung der politischen Geschichte des Landes orientieren, berücksichtigen aktuelle Diskussionen der finnischen Kirchenhistorie, ohne dabei ältere Sichtweisen und Theorien zu vergessen. Brennende Fragen der jüngeren Vergangenheit, wie etwa die Rolle von Pastoren in der rechtsradikalen Lapua-Bewegung der Vorkriegszeit, finden genauso ihren Platz wie die Bischofschronik Juustens oder die Vorwürfe J.V. Snellmanns und die Kritik Elias Lönnrots an der Erweckungsbewegung. Aber auch wer etwas zur Gegenwart, der Struktur und gesellschaftlichen Rolle der finnischen Kirchen, hauptsächlich der lutherischen Mehrheitskirche erfahren möchte, ist mit dem Werk von Heininen und Heikkilä gut bedient.

Insbesondere die gelungene Darstellung der Erweckungsbewegungen in Finnland, aber auch die Porträts einzelner Persönlichkeiten der finnischen Kirchengeschichte sind hervorzuheben. Zwei Schwarz-Weiß-Abbildungen, vier Karten und eine Tabelle zur Religionszuge-

² So wurden, um zwei Beispiele zu nennen, bereits veröffentlicht: Geert Sentzke, *Die Kirche Finnlands*. Göttingen 1935; Eino Murtorinne, *Die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–1944*. Göttingen 1990.

hörigkeit unterstreichen den sachlich-schlichten Stil der Publikation, die im Anhang noch eine Quellen- und Literaturliste, ein Namensregister und ein Ortsregister sowie eine komplette Liste der Erzbischöfe in Finnland von 1157 bis 1998 beinhaltet.

Es handelt sich um ein aktuelles Werk zur Geschichte der finnischen Christenheit, das auch für die breite Leserschaft geschrieben wurde. Dies gilt für Finnland und – mit kleinen Einschränkungen – für die deutschsprachigen Leser, denn diese müssen über ein zumindest skizzenhaftes Vorwissen verfügen. Die Verwendung des Ausdrucks „unser Land“ am Ende des Werkes gibt meinen Eindruck ganz gut wieder; hier möchte jemand die Kirche seines Landes vorstellen. Für falsch erachte ich die Übersetzung des Titels der kirchlichen Zeitung „Kotimaa“, auf Deutsch „Vaterland“; richtig wäre der Titel „Heimat“. Ein kleiner Schnitzer ist beim Lektorat unterlaufen; die Übersetzung der rechtsextremistischen finnischen „Isänmaallinen kansanliike“ (IKL) mal mit „Patriotische Volksbewegung“ (S. 203), mal mit – durchaus korrekt – „Vaterländische Volksbewegung“ (S. 196). Was besser hätte gemacht werden können, sind die im Vorwort versprochenen und im Text auch gebotenen Quellen, die leider beim Zitieren ohne nähere Angaben stehen bleiben. Die Quellen- und Literaturliste im Anhang scheint da auch nur einige Lücken zu schließen. Insgesamt tut dies dem Werk keinen Abbruch, der Text ist flüssig, der Übersetzer Matthias Quaschnig-Kirsch hat gute Arbeit geleistet, die Autoren sind fachlich kompetent und bewandert, verfügen über internationale Erfahrungen auch und gerade im Schreiben zu Themen aus der finnischen Kirchenhistorie.

Ralf Müller, Hamburg

Martin Kaufhold, Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–13. Jh.). Darmstadt: Primus Verlag 2001, 176 S.

Die Faszination der Wikingerzeit hält bis in die heutige Zeit an. Sie gilt als eine besondere Epoche in der Geschichte Nordeuropas und umfasst etwa den Zeitraum von 750 bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. In dem Spannungsverhältnis zwischen den Wikingern als wilden Bar-

baren und den Wikingern als Kulturträgern liegt vielleicht eine der Hauptursachen für das dauerhafte Interesse an den Wikingern und ihrer Welt. Neuere Werke in deutscher Sprache, die hier einen Überblick geben könnten, sind leider rar. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, dass der junge Heidelberger Historiker Martin Kaufhold Abhilfe schaffen will. Sein Buch liefert aber keinen breiten Überblick, sondern verfolgt die Integration bzw. das Hineinwachsen Skandinaviens in das christliche Europa bis in das 13. Jahrhundert hinein. Es geht konkret um die Frage der europäischen Integration von den Karolingern bis ins skandinavische Hochmittelalter im 13. Jahrhundert (dem beginnenden Spätmittelalter in Deutschland!).

Das Leitthema wird konsequent verfolgt. In der Einleitung definiert Kaufhold bewusst, aber leider zu kurz und ohne konkrete Aussagen, sein Verständnis von Europa: „eine Wertegemeinschaft, mit einem ähnlichen Verständnis von politischer, religiöser und rechtlicher Ordnung“ (S. 10). Europa wird hier als Westeuropa mit Papst- und Kaisertum definiert. Eine tiefere Diskussion über Europa und dessen Grenzen wäre durchaus lohnenswert gewesen, besaßen die Skandinavier und deren Königshäuser doch bis zum Ende der Wikingerzeit Kontakte nach Novgorod und Kiev. Gerade die Wikinger trieben Handel mit Byzanz, einige dienten auch in der Warägergarde des Kaisers. Diese lange währenden Beziehungen zeigen deutlich, dass es noch bis zum Beginn des Hochmittelalters in Nordeuropa und speziell in Schweden und Finnland selbstverständlich war, sich in Richtung Osten zu orientieren. Diese Linie in Verbindung mit einer Reihe neuerer Forschungsergebnisse (u.a. Jukka Korpela, Christian Lübke und John Lind) lässt Martin Kaufhold jedoch unberücksichtigt.

Die Darstellung des Verfassers beginnt mit den ersten Missionen aus dem Fränkischen Reich und denen des hl. Ansgar – seinen Reisen nach Dänemark (Haithabu 826) und ins schwedische Birka. Im Jahre 826 wurde der dänische König Harald Klak in Mainz getauft. Taufpate war der Kaiser. Die Missionierung Dänemarks begann, für die neuen Gebiete war aber kein eigenes Erzbistum geplant, sondern die Bischofssitze sollten vom neuen Missionserzbistum Hamburg-Bremen (gegr. 863) abhängig sein. Kaufhold betont, dass dies trotz Rückschlägen das Konzept für die kirchliche Aufteilung des Nordens in den ersten 300 Jahren war.

Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit den frühen Wikingerüberfällen, die mit dem Angriff auf das Kloster Lindisfarne in Northumbria 793 einsetzten. Die Raub- und Plünderungszüge nahmen zu und griffen vor der Mitte des 9. Jahrhunderts auch auf das Franken-

reich über. Die Verteidigungsmöglichkeiten der Einwohner waren begrenzt. Auf die Kolonisationsgebiete in England, Danelagen und besonders die Normandie in Nordfrankreich geht Kaufhold in diesem Kapitel ausführlich ein. Der Normannen-Herrscher Rollo und seine Nachfolger wurden innerhalb weniger Generationen ins fränkische Reich integriert. Bereits in der Mitte des 11. Jahrhundert war die Normandie ein Teil des christlichen Europa geworden.

Die Gründe für die Wikingerzüge erklärte die frühere Forschung oft mit Bevölkerungswachstum, Erbstreitigkeiten und sogar einer Klimaverschlechterung. Kaufhold lehnt diese Aspekte ab, spricht stattdessen von Neugier, Abenteuer und lohnenden Zielen. Soziale und psychologische Momente wie z.B. Ruhm, Ehre und Reichtum werden auch mit einbezogen. Wichtiger wäre an dieser Stelle eine Diskussion über den Beginn der wikingschen Handels- und Plünderungsfahrten parallel zur Entstehung von Handelsplätzen und proto-urbanen Städten im Ostseeraum gewesen. Viele Forschungsergebnisse bestätigen einen frühen Handel von der Mitte des 8. Jahrhunderts an.

Das nächste Kapitel befasst sich mit den entstehenden skandinavischen Königreichen und deren Christianisierung im 10. und 11. Jahrhundert. Der überlieferte Reisebericht des Ottar von Hålogaland/Nordnorwegen gibt eindrucksvolle Einblicke in die damalige politische Geografie. Die Reichssammlung in Norwegen und die Christianisierung werden leider unzureichend behandelt. Gleiches trifft auf Schweden zu, wo die Volksstämme der Svear und Götar erst spät vereint wurden. In dem Abschnitt über die dänischen Jellinge-Könige von Gorm dem Alten bis zu Knud dem Großen († 1035) betont Kaufhold vor allem die christliche Bekehrung Harald Blauzahns und die bekannte Inschrift auf dem großen Runenstein von Jellinge.

Ein spezieller Abschnitt ist der wikingschen Expansion im Nordatlantik gewidmet. Von Island aus zogen Siedler unter Erik dem Roten noch vor der Jahrtausendwende nach Grönland und ließen sich an der Westküste nieder. Von hier aus erreichten sie das nordamerikanische Vinland. Diese Reisen blieben aber fast ohne Folgen, „die auf Europa oder auch nur auf den Norden Europas zurückwirkten“ (S. 62). Es kam zu keiner dauerhaften Besiedlung. An dieser Stelle fehlt eine Diskussion über den Namen „Vinland“ als „Weidenland“ oder „Weinland“. Warum es nicht zu dauerhaften Kolonien in der neuen Welt kam, bleibt ebenfalls offen. Vinland führt überdies zu der Frage, warum die wikingschen Beziehungen zu Russland und Osteuropa, die sich über Jahrhunderte erstreckten und deutliche Spuren in Form

von arabischem Silber und Waren hinterlassen haben, nicht erörtert werden.

Um das Jahr 1000 erreichte die Expansion der Wikinger ihren Höhepunkt. Die Argumentation Kaufholds, der die Wikingerzeit mit dem Tode Knuds des Großen enden lässt und nicht 1066, wie traditionell behauptet wird, hat ihre Berechtigung. Ob man jedoch das Ende der Wikingerzeit auf 1035, 1042 oder 1066 datiert – klar ist in jedem Fall, dass die Regierungszeit Knuds des Großen und das Ende der Wikingerzüge nach England den Übergang zum Hochmittelalter darstellen. Der bedeutende englisch-dänische König pflegte intensive Kontakte zu Rom und dem Kaiser. Dies ist ein Zeichen für die zunehmenden Beziehungen zu Europa. Kaufhold argumentiert ganz richtig, dass der Integrationsvorgang erkennbare Folgen hinterließ und im 11. Jahrhundert eine gemeinsame europäische Grundlage schuf.

Mit Island am Rande des hochmittelalterlichen Europa beschäftigt sich der Verfasser vor allem unter Einbeziehung der Sagas mit der Kolonisation und Bebauung des Landes in der Landnahmezeit ca. 870–930. Bis zum Jahre 1263 besaßen die Isländer keinen König. Streitfragen wurden auf dem Althing und auf unteren Ebenen entschieden. Im Jahre 1000 bekannten sich die Isländer zum Christentum und schafften damit den Anschluss an das christliche Europa. Ihren ersten Bischof mit Sitz in Skalholt erhielten sie rund 50 Jahre später.

Die folgenden Kapitel setzen sich mit dem Ringen um die kirchliche Hegemonie im Norden in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, dem Aufbau eigenständiger Kirchenstrukturen und der christlichen Herrschaft im 12. Jahrhundert auseinander. Klar treten die starken Unterschiede im Norden und die verschiedenen Entwicklungen in den drei skandinavischen Ländern hervor. Die Betonung liegt hier besonders auf der Rolle des Erzbistums Hamburg-Bremen und der Kirchengeschichte Adam von Bremens als beste Quelle für die Verhältnisse im Norden. Die skandinavische Kirche emanzipierte sich langsam, was vor allem an der Entwicklung der Bistumsstrukturen erkennbar ist.

Der Wunsch der nordischen Kirche nach einem eigenen Erzbistum erfüllte sich erst eine Generation später. Das Ende der Hegemonie der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen über die nordische Kirche bedeutete aber keineswegs den Beginn der Eigenständigkeit für die Kirchen in Norwegen und Schweden, denn an die Stelle des hamburgischen trat ein dänischer Erzbischof. Lund wurde 1104 zum Erzbischofssitz erhoben und stand in den folgenden Jahren als Metropole der ganzen

nordischen Kirche einschließlich Norwegen, Island und Schweden vor.

Mit dem Erzbistum Lund erlangte der Norden im 12. Jahrhundert seine kirchliche Eigenständigkeit. Dies war eine päpstliche Anerkennung der bedeutenden Fortschritte in der Christianisierung Nordeuropas, verpflichtete aber auch zum weiteren Ausbau der kirchlichen Organisation als Basis für eine solide christliche Kultur. Kaufhold ist in diesem Kapitel ein instruktiver Überblick gelungen. Die Entwicklung wird anhand zentraler Themen wie der verstärkte päpstliche Einfluss auf den Norden, die Etablierung des kanonischen Rechts und die Festigung der Königsmacht im Laufe des 12.–13. Jahrhunderts herausgearbeitet.

Unter der Überschrift „Zwischen gleicher Augenhöhe und ausgeprägter Hierarchie“ werden die europäischen Ausgleichsvorgänge des Nordens (dänische Eroberungspolitik und Christianisierung im Baltikum, schwedische Reichssammlung, starkes norwegisches Königtum im europäischen Vergleich) hervorgehoben. Kennzeichnend für Dänemark ist die Großmachtzeit im Ostseeraum bis zur Schlacht bei Bornhöved 1227 und der Kampf zwischen Königtum und Kirche. Der König stellte sich gegen den Erzbischof – die Kirche operierte mit Exkommunikation und Interdikt. Im Vergleich zu Dänemark und Norwegen vollendete der schwedische König sein Streben nach Machterweiterung in seinem Herrschaftsgebiet erst später. Eine eigene Kirchenprovinz erhielt Schweden 1164 und konnte dadurch die Verbindungen nach Finnland und ins Baltikum ausbauen. Spätestens Mitte des 13. Jahrhunderts begann der Aufbau des Königtums Schweden nach europäischem Modell. Am deutlichsten lassen sich diese europäischen Umgestaltungsprozesse in Norwegen unter König Håkon als herausragender Persönlichkeit (1247 in Bergen gekrönt) beobachten. Dieser zwang u.a. zwischen 1262 und 1264 die Isländer zur Anerkennung seiner Herrschaft. Der Handel Nordeuropas mit den Hansestädten florierte. Städte wie Bergen, Stockholm und Kopenhagen wurden bedeutende Umschlagplätze. Der hansische Handel unter der Führung Lübecks konnte sich ab 1250 mehr und mehr vom Ostsee- bis in den Nordseeraum hinein verbreiten. Diese Wirtschafts- und Kommunikationsstrukturen wurden – wie Kaufhold formuliert – in den folgenden Jahrhunderten zu einem wichtigen Faktor der Integration. Es entstand ein großer nordeuropäischer Wirtschaftsraum, der sich von Russland im Osten bis nach Flandern und England im Westen und Norwegen im Norden erstreckte.

Auch wenn die drei skandinavischen Staaten im Hochmittelalter auf diese Weise in das Ordnungssystem des mittelalterlichen Europa integriert wurden, konnten sie sich nicht aus ihrer europäischen Randlage lösen. In der Frage der Integration bleibt Kaufhold realistisch. Der Prozess der nordischen Orientierung in Richtung Europa benötigte mehr als 300 Jahre. Ob Neugier auf das Unbekannte hier wirklich maßgebend war (S. 166), ist zu bezweifeln. Die skandinavischen Gründe lassen sich vielmehr in einer Reihe ideologisch-politischer, ökonomischer und kultureller Impulse und Vorbilder finden.

Martin Kaufhold bezeichnet sein Buch als einen Essay – die markanten Linien der Entwicklung hin zu einem gemeinsamen europäischen Ordnungssystem seien „ein großes Thema für ein kleines Buch“ (S. 9). Selbstverständlich ist eine Beleuchtung aller Aspekte nicht möglich. Eine tiefgreifende Darstellung u.a. der Reichssammlung der nordischen Länder, des Einflusses der angelsächsischen auf die norwegische und schwedische Kirche und der Kontakte ins Baltikum und nach Russland (Kiever Rus') wäre lohnenswert gewesen. Dem Quellenverzeichnis sind viele zentrale Quellenwerke zu entnehmen, was positiv zu werten ist. Die Literaturliste hingegen ist leider zu kurz, viele neue bedeutende Publikationen der Forschung speziell aus Nordeuropa sucht man vergeblich. Deren Existenz ist dem Autor offenbar nicht bekannt.

Schon das Fehlen mehrerer skandinavischer Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte¹ untermauern den Eindruck, dass diese Publikation wichtige Präzisierungen vermissen lässt und die Entwicklung im Norden eher aus alter westeuropäischer Perspektive betrachtet. Trotz dieser kritischen Anmerkungen bietet das Buch einen interessanten Überblick über die Geschichte Nordeuropas vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, arbeitet die wichtigsten Entwicklungslinien heraus und befasst sich eingehend mit der Integration des Nordens in das christliche Europa. Das Buch ist sowohl für Kenner der nordischen Geschichte als auch für den interessierten Laien lesenswert.

Jens E. Olesen, Greifswald

¹ Vgl. u.a. Haja Hagerman, *Spåren af kungens män. Om när Sverige blev ett kristet rike i skiftet mellan vikingatid och medeltid*. Stockholm 1996; Norden og Europa i vikingetid og tidlig middelalder, Red. v. Niels Lund. Kopenhagen 1994; Viking og Hvidekrist. Norden og Europa i den sene vikingetid og tidligste middelalder, Red. v. Niels Lund. Kopenhagen 2000; Ole G. Moseng, Erik Opsahl, Gunnar I. Pettersen, Erling Sandmo, *Norsk historie I (750–1537)*. Oslo 1999; Peter Sawyer, *The Making of Sweden*. Alingsås 1999; Preben Meulengracht Sørensen, *Saga og samfund*. Viborg 1977.

Hans-Günter Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator*. Studien zur Biographie, hrsg. v. Volker Gummelt. Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang 2002, 438 S. (Greifswalder theologische Forschungen. 4); Ernst Volk, Dr. Pommer Johannes Bugenhagen – der Reformator im Norden. Gr. Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms 1999, 205 S., Abbildungen (Zahrenholzer Reihe. 28).*

Johannes Bugenhagen was one of the Wittenberg reformers who, through personal presence, played an important role in the Reformation of the Church in as well as outside Wittenberg. Not much is known about his childhood and youth apart from his being born in June 1485 in Wollin (Wolin) in Pomerania. At the beginning of the 16th century he was matriculated at the Artes-faculty at the University of Greifswald which he seems to have left without a degree. A few years later we meet him at the town-school of Treptow (Trzebiatow), at which he served as headmaster for several years. Following his ordination in 1509 he also taught at the Premonstratensian monastery of nearby Belbuck. In 1521 he left for Wittenberg, where he quickly was drawn into the circle surrounding Luther and Melanchthon. Two years after his arrival he was called as parish priest at Stadtkirche in Wittenberg, an office he kept until his death. At approximately the same time as his calling he started to teach at the University of Wittenberg, where he became a professor after being promoted Doctor of Theology in 1533. During the years 1527–1539, Bugenhagen spent a considerable time outside Wittenberg working on the introduction and the implementation of the new church ordinances in Northern Germany and in Denmark. Apart from shorter trips abroad, the remaining 19 years of his life were spent in Wittenberg, where he died in April 1558.

Two books about Bugenhagen have been published lately, one by Hans-Günter Leder and one by Ernst Volk.

Leder's book is a collection of twelve articles, of which eight have been published before (1984–1995) either in other composite works or in periodicals; these articles have been reprinted without any corrections or additions. The remaining four articles, probably written in the 1990s are appearing for the first time. The collection, in which the articles are placed chronologically according to the life of Bugenhagen, begins with a description of his life from birth to death, a sort of short

* Redaktion durch Mark Hatlie, Tübingen.

biography. Eight of the articles are concerned with shorter periods in the life of Bugenhagen: the time of study in Greifswald, his years in Treptow, his calling as parish priest and daily life in Wittenberg, including his activity as a preacher as well as a teacher at the university, in the years 1532–1534. Four articles describe Bugenhagen's contribution in establishing the Reformation in Braunschweig, Hamburg, Pomerania and Denmark (including Schleswig-Holstein); here the reader gains insight into Bugenhagen's negotiations with the local authorities, his contribution to the written church ordinances, and the general visitations that in most cases followed the sanctioning of the church ordinances. Of the remaining three chapters, one is concerned with Bugenhagen's "historical" treatise "Pomerania", while another analyzes the sources behind the anecdote about Bugenhagen's "conversion" to Lutheranism. The final chapter describes the relationship between Bugenhagen and the Danish king, Christian III.

As it is a collection of articles written over a number of years, repetitions as well as gaps in the lifespan of the main character are unavoidable, a condition that the author, however, is not to be blamed for.

The articles are in most cases organized as a painstaking description of the course of events during a specific period in Bugenhagen's life. In the chapters about "Pomerania" and the daily life in Wittenberg the reader, however, gains a limited insight into the writings of the reformer. Leder is very detailed in his descriptions, no stone is left unturned. It seems as if every question asked by other scholars in their studies is meticulously considered. Thus, the literature to which Leder refers is more often than not written by other scholars rather than the 16th century sources. One exception, however, are the letters written by Bugenhagen, from which Leder quotes very often.

Breaking this general pattern of composition is, however, the article on "Bugenhagens reformatorisches Wirken in Dänemark" from 1991, but the reason is not any lack of other books or articles. Admittedly, there is only one short article (written in 1987/88 by the late professor Niels Knud Andersen) in which a description and analysis of the time Bugenhagen spent in Denmark is the main subject, but there is a rich literature in Danish about the Reformation, Christian III, and the reestablishment of the University of Copenhagen, with one article of more than 100 pages from 1860–1862 by C.T. Engelstoft on the Danish Church Ordinance. This is still one of the best sources and creates a rather detailed account of the works by Bugenhagen during the years 1537–1539. Leder has not used this literature, so it is not quite

true when he claims that studies in German as well as in Danish on this subject are still lacking.

There is no doubt that for Leder Bugenhagen is “hero” figure – almost flawless: he was among the “überragenden Persönlichkeiten der Reformation”, he endowed the Danish Church and the University of Copenhagen with an inalienable reformatory character, to name just a few examples. Leder’s assessment of Bugenhagen’s importance, by the way, moved Volker Gummelt to characterize Bugenhagen as the “Begründer lutherischen Kirchenwesens im Norden Deutschlands und in Dänemark”, in the introduction to the collection, a statement, which, I am sure, will surprise German as well as Danish scholars of 16th century Reformation history a bit.

Leder’s praise of Bugenhagen does sometimes seem slightly exaggerated. It is often presented as an assertion without documentation rather than forming the conclusion of an account in which the contribution made by Bugenhagen – in relation to others – is clearly uncovered. It also makes the author reprove not only modern historians but also Bugenhagen’s contemporaries. Leder does not approve of historians who judge Bugenhagen less favourably than he does: they are, for example, accused of judging Bugenhagen with the lofty standards of modern times. Furthermore, he is not too pleased that some historians seem to have focused on Bugenhagen’s love of food, a fact that seems to derive from the name “Speckesser”, which Christian III used to address Bugenhagen in a letter from January 1542. Whatever the reason behind the use of this nickname, the letters by Bugenhagen and the contemporary portraits reveal that he did not forsake the pleasures of the table, which – in my opinion – not only makes him more human but also more interesting as a human being. On some occasions Bugenhagen was criticized by his contemporaries: among these were the Danish superintendents (bishops) who accused him of not having backed them up sufficiently in their struggle for better financial circumstances. Later on, when Moritz of Saxony had been declared Elector, Bugenhagen was accused of being disloyal to his patron of many years, the former Elector Johann Friedrich. Leder tries to explain away these – possible – flaws in Bugenhagen’s character with statements like: it was beyond Bugenhagen’s ability, his loyalty was placed elsewhere, he was a realist etc. Throughout most of his life, Bugenhagen demonstrated a certain inclination to support the most powerful party in a dispute, usually the secular authority so there is, in my opinion, little reason to exonerate him. That is, if one should

adopt a moral assessment on events that took place or persons who lived more than 450 years ago at all.

At the centre of the story, or rather the myth, about Bugenhagen's "conversion" to Luther and his teachings is the anecdote about the dinner party in 1520 in the house of the Treptow parish priest Otto Slutow, at which Bugenhagen is supposed to have been presented with a copy of Luther's "De captivitate Babylonica". According to the story, Bugenhagen is supposed to have rejected Luther's opinions out of hand and declared him a heretic. Then, according to the legend, later on, having read the book, he became convinced that Luther was right, and that conviction was the main reason for his move to Wittenberg the following year. Leder submits this story to a minute examination and through this he reveals the oldest sources behind it. There is, however, still a gap of 60-70 years between the time of the event and the dating of the oldest written source, a fact that in itself makes the story less interesting in a description – coherent or fragmentary – of the life of Bugenhagen. My main objection to including the article in this collection is, however, that the author's primary concern is the transmission of tradition at Daniel Cramer and David Chyträus respectively. This article does belong in a book about either of these two, but not in a book about Bugenhagen.

The very same anecdote surfaces in the book by Ernst Volk as well, in this case as the introductory chapter, in which the event is described in a language that would have deserved the headline "It was a dark and stormy night..." and not "Von Erasmus zu Luther". The rest of Volk's book follows more or less the normal pattern of a biography: we follow the main character from birth to death. That is: the book is just as much a description of the development of the Lutheran Reformation with Bugenhagen as one of many actors – sometimes he almost disappears in the confusion of persons – as a biography proper.

In his description of, especially, Bugenhagen's participation in the drawing up of the different church ordinances, Leder focuses very much on Bugenhagen's administration. This is not an aspect that interests Volk very much, only the Pomeranian and the Danish ordinances are the subjects of closer inspection. Instead he focuses on another aspect, the fact that Bugenhagen was a theologian. With the theological discussions and disputes of the early 16th century as the main background, he mentions several of Bugenhagen's treatises, including those on pastoral theology, as well as making some of these the subject of more detailed description and analysis. In this way, Volk has taken the preliminary steps towards a more coherent treatment of the theo-

logy of Bugenhagen in which a development can be seen, also known from some of his contemporaries: a theology that develops from a Erasmian humanism and wish for reform to a theology that reflects that of Luther.

Unfortunately the book is marred by several factual errors. For example, the Pomeranian "history" by Bugenhagen is misnamed "Pommeriania" in the text, while the correct title (Pomerania) is listed in the bibliography at the back of the book. The worst and the most errors are, however, to be found in the chapter about Bugenhagen's work as a reformer in Denmark and Schleswig-Holstein. The later Danish king, Christian III, was not yet duke of Schleswig-Holstein when he in 1521 attended the Diet of Worms, and Christian was not acclaimed king in 1533 and not at all in Schleswig. It is actually one of the points of the history of the Reformation in Denmark that no acclamation took place that year. According to Volk, one of the Danish reform-theologians, Christiern Pedersen, reached the amazing age of 124 years! And it is beyond my comprehension as to why the town of Hadersleben/Haderslev in southern Jutland is consistently referred to as Hardersleben/Harderslev. To a Danish reader these errors are annoying, but some of them could be forgiven, were the information not available in German. However, it is – Hadersleben was even part of Germany for more than 50 years. Thus, the book is occasionally marked not only by slipshod preparation but also by negligent proof-reading.

Naturally, Bugenhagen is also the "hero" in Volk's book, but the praising adjectives are fewer than in the book by Leder. At one point, however, the enthusiasm runs away with the author. In a commentary to Bugenhagen's Gospel harmonies, among which his Passion harmony is still the best known, Volk proclaims that Bugenhagen was not overshadowed by his two Wittenberg colleagues, Luther and Melanchthon. But – it was the theology of Luther, that was the direct cause of the establishment of the Evangelical-Lutheran Church, and it was the theology of Melanchthon that struck the tone of that Church for most of the second half of the 16th century – not the theology of Bugenhagen.

The books by Leder and Volk are, in spite of their common subject, very different in both content and appearance. The book by Volk has the size of a diary, easily slipped into your pocket. The language flows much more easily in Volk's book, there are fewer details and only a fraction of the footnotes found in Leder's book. It is evident that the two books are aimed at different target groups, Leder's first of all at

scholars of History or of Church History, while Volk has written his book with the interested but not necessarily university educated reader in mind. The only common feature seems to be a common wish by the authors to make Bugenhagen known to a broader audience. Both authors regard Bugenhagen – if the prefaces are to be believed – as a person disregarded in the existing literature on the Reformation, a point of view with which I disagree. He might not be the main character, but in the countless books and articles on Reformation history and theology published just during the last 50 years, both in Germany and in Denmark, Bugenhagen is a far from unknown figure.

One question to be asked is: Do these two books contain any new knowledge? Leder collects all known details in the chosen periods of Bugenhagen's life and work and presents these to the reader – the novelties are to be found in these details. In spite of the factual errors, Volk presents not only an insight into the theology of Bugenhagen, a subject that up till now is not too well researched, but also an insight into the development of his theology as it can be discerned from his earliest writings to the latest.

Paradoxically, because Volk is dealing with Bugenhagen's ideas and their development, the subtitle of the book by Leder "Vom Reformator zum Reformator" would have been a far better choice than the book's own "Der Reformator im Norden" – and vice versa.

Louise Lillie, København

Heinrich Lutz, Reformation und Gegenreformation. 5. Aufl., durchgesehen u. ergänzt v. Alfred Kohler. München: R. Oldenbourg Verlag 2002, 288 S. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte. 10); Johannes Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2002, 244 S.

Auf dem deutschsprachigen Buchmarkt liegen mehrere einflussreiche und handbuchartige Veröffentlichungen zur Epoche der Reformation und Konfessionalisierung vor, die dem wissenschaftlichen Publikum eine problemorientierte Einführung in die Forschungsdiskussionen bieten. Im Folgenden soll anhand von zwei repräsentativen und häufig benutzten Darstellungen gefragt werden, welches Wissen vermit-

telt und wie der aktuelle Forschungsstand vorgestellt wird. Zweitens wird nachgefragt, was der Leser über den Ostseeraum und Nordosteuropa, unbestritten Kernregionen einer reformatorischen Veränderung, erfährt.

Ausgewählt wurden Heinrich Lutz' erstmals 1979 erschienene und in fünfter Auflage von Alfred Kohler ergänzte Darstellung, die zudem in der in jeder wissenschaftlichen Bibliothek vorhandenen Reihe „Grundriss der Geschichte“ erschien, sowie Johannes Burkhardts 2002 erschienene synthetische Darstellung des Reformationsjahrhunderts 1517–1617, laut Klappentext eine Bilanz der gesamten Reformationsgeschichte als Medienereignis. Gemeinsam ist beiden Darstellungen, dass sie als repräsentativ für fortdauernde Tendenzen der deutschen Reformations- und Reichsforschung gelten können. Es trennt sie die Perspektive auf das konfessionelle Zeitalter, nämlich eine stärker universalistisch-katholische Akzentsetzung gegenüber einem Beharren auf national-libertären Traditionen bei Burkhardt sowie ein Paradigmenwechsel von der Politik- und Ereignisgeschichte zu einer Betonung der konfessionalisierungs- und kommunikationshistoriografischen Wende.

Lutz' klassische Studie „Reformation und Gegenreformation“ wählt in ihrem ersten, darstellenden Teil nach knappen Einführungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur einen dezidiert politik- und ereignisgeschichtlichen Zugriff, der mit einem Focus auf dem Kaisertum Karls V. und den habsburgisch-spanischen Hegemonieanstrengungen einen mittel- und westeuropäisch geprägten Zugang zum Phänomen von Reformation und Konfessionalisierung ermöglicht. Dieser Zentralperspektive mit den Instanzen Reich – Kaisertum – Universalmonarchie – Papsttum – Hegemonialanstrengungen gelingt es, umfangreiche Informationen zur Reichs- wie zur europäischen Geschichte zu vermitteln, wobei das strukturelle Gewichtungproblem zugunsten eines erweiterten „habsburgischen Reichsbegriffs“ entschieden wird. „Bezahlt“ wird diese Strukturentscheidung mit einem Verzicht auf das Paradigma der Konfessionsbildung als darstellungsleitende Instanz, die erst im zweiten Teil der Darstellung zu Grundproblemen und Tendenzen der Forschung in Abschnitten zu Interpretationsmodellen der Reformation, der bäuerlichen und städtischen Reformation(en), der katholischen Reform, des Calvinismus und des Toleranzgedankens teilweise eingelöst wird.

Burkhardts Darstellung akzentuiert – ausgehend vom Endpunkt der Feiern des Reformationsjahrhunderts – die Reformation als kommunikationsgeschichtliche Wende. Die Durchsetzung der Reformation

wird als Ergebnis von mediengeschichtlichen Neuerungen beschrieben, als welche die günstige Infrastruktur der zahlreichen deutschen städtischen Druckorte, die Ausnutzung des neuzeitlichen Informationssystems, die gedruckte Berichterstattung und ein bibliotheksgestütztes Argumentationsverfahren angesehen werden. Dies habe zu einer neuartigen reformatorischen Öffentlichkeit geführt, die im Lutherdeutsch ein Verständigungsmedium und in den Flugschriften eine Gattung gefunden habe. In einem zweiten Schritt hätten dann die lutherischen Katechismen und Bekenntnisschriften, die straffe Organisation des katholischen Kultes und die reformierte Praxis einer Lebensdisziplinierung und Kultabräumung eine Institutionalisierung paralleler und exklusiver Konfessionen auf den Weg gebracht.

Ein dritter Teil beschreibt schließlich losgelöst von konfessionellen Fragen die Verfestigung der Reichsstrukturen (Reichskammergericht, Reichskreise, Reichstag) als eine „Staatsbildung“, in der sich schon im 16. Jahrhundert ein „politisches System mit einzel- und bundesstaatlichen Zuständigkeiten“ (S. 138) herausgebildet habe. Nachteilig ist es, dass Burkhardt zwar erwägt, aber gänzlich darauf verzichtet, „die Institutionenbildung durchgehend aus der Kommunikationssituation und dem Informationsverhalten abzuleiten“ (S. 202): Geliefert werden so drei Einzelstudien, die nur lose miteinander zusammenhängen und in den gewählten Argumentationswegen teilweise konträr zueinander stehen. Die Darstellung endet nicht von ungefähr 1617, denn die Frage, ob die Konfessionsbildung nicht die Staatsbildung blockiert und nach 1618 gesprengt habe, muss so nicht erörtert werden.

Schließlich sei die Frage gestellt, was der Leser aus beiden Darstellungen zu Nordosteuropa erfährt: Lutz vermittelt zum Ostseeraum knapp gefasstes Handbuchwissen über den allgemeinen Reformationsverlauf und Versuche einer Gegenreformation (S. 42 f., 74 f.), ohne den Versuch einer Durchdringung jenseits der ereignispolitischen Ebene zu unternehmen. Bei Burkhardt kommt auch der deutschsprachige Ostseeraum nicht vor, die Darstellung ist ausschließlich auf die süd-, west- und mitteldeutschen Territorien des Reichs sowie die Habsburger fixiert. Diese Aussparung hat auch inhaltliche Gründe: In die Trias Reformation als kommunikationsgeschichtliches Ereignis – Konfessionsbildung – deutsche Staatsbildung passt insbesondere das Beispiel des Herzogtums Preußen, des ersten protestantischen Territoriums in Europa, nicht hinein. Die Durchsetzung der Reformation erfolgte hier ohne kommunikative Revolution durch eine Herrscherentscheidung und Konfessions- und Staatsbildung standen in enger Wechselwirkung.

Grundsätzlich ist die in beiden Standardwerken sichtbare Verbindung von Reichs- und Reformationsgeschichte problematisch, denn sie versperrt den Blick auf die nord- und nordosteuropäische Dimension der Reformation. Nachdenklich stimmt die Beobachtung, dass diese geografische Beschränkung gerade in dem neueren Überblickswerk dominanter wird. Zwingend ist dies allerdings nicht, denn auch Preußen oder Livland können im 16. Jahrhundert zu den locker mit dem Reich (wie auch mit der polnisch-litauischen Respublica) verbundenen Regionen gezählt werden. Voraussetzen würde dies allerdings die Berücksichtigung auch der Reichslehnstrukturen (und den Verzicht auf den Staatsbegriff) wie eine konsequent europäische (nicht zu verwechseln mit einer westeuropäischen) Orientierung. Mit einer Schrumpfung des Reformationsgeschehens auf das Territorium der heutigen Bundesrepublik ist dies nicht vereinbar.

Hans-Jürgen Bömelburg, Lüneburg

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Roderich Schmidt. Düsseldorf: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland 1999, 166 S. (Folge 3); Heinrich Wittram, In der Freiheit bestehen. Evangelische Kirchen in den baltischen Ländern zwischen gestern und morgen. Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werks 1999, 80 S. (Aus der evangelischen Diaspora: Gestalten – Ereignisse – Gedanken. 7).

Der Wiederaufbau einer breit gefächerten Kirchenarbeit auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion ist in mehrfacher Hinsicht ein interessanter Prozess, spiegeln sich doch in ihm die soziale Lage in den verschiedenen Ländern wie auch der Umgang mit ihr und den kulturellen und weltanschaulichen Grundlagen Europas. Dabei ist die Situation der Kirchen schwierig: Selbst erst im Wiederaufbau begriffen, sind ihre geistlichen, seelsorgerischen und sozialen Aufgaben angesichts des Primats der Ökonomie, der in den ersten zehn Jahren der wieder gewonnenen staatlichen Freiheit dem Zusammenbruch des Kommunismus folgte, enorm. Ein großer Teil der Bevölkerung ist ohne Stütze den Anforderungen des neuen Lebens auf Dauer nur schwerlich gewachsen; doch ist die Kirche selbst auf Hilfe angewiesen,

um helfen zu können: Doch was kann sie außer sozial-humanitärer Hilfe an Zielen, Visionen und Stütze bieten? Die politische Wende im Osten war und ist für die internationale Kirchengemeinschaft eine besondere Aufgabe, ein Prozess, bei dem alle Beteiligten voneinander zu lernen haben und der das Wesen der Kirche, ihr Selbstverständnis neu formen muss. Am Anfang jedoch müssen Verstehen und Wissen für- und voneinander stehen.

Der Ausgangspunkt der dritten Folge der „Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte“ ist konservativ: Er richtet sich gegen das Vergessen der gemeinsamen evangelischen Vergangenheit, die für das Zusammenwachsen Deutschlands und für die Neudefinition des Verhältnisses zum ehemals „deutschen Osten“ auf kulturell-geistlicher Basis hilfreich sei. Doch wie weit trägt diese Tradition heute noch, und kann die protestantische Kirche hier tatsächlich als integratives Element wirken? Bischof Eduard Berger äußert sich dazu einleitend äußerst selbstkritisch (S. 1-8). Ohne eine Überwindung des aus der Zeit der Staatskirche stammenden kleinstaatlich-föderalen Aufbaus und ohne eine übergeordnete, Norm gebende Struktur könne die protestantische Kirche den Anforderungen, die an eine Zukunft gestaltende Weltkirche im globalen Rahmen gestellt würden, kaum gerecht werden.

Ob Probleme der Art, wie sie die Neuorganisation des Kirchenwesens nach 1945 mit sich brachte, in einem umfassenden, überregionalen Rahmen besser hätten gelöst werden können, ist müßig zu diskutieren. Anhand von Peter Masers erhellendem Beitrag über die Evangelische Kirche der Union (EKU) und die Vertriebenen (S. 27-49) könnten aber doch Konsequenzen für bevorstehende ähnliche Situationen gezogen werden. Das Flüchtlingsproblem gehörte nach dem Ende des Krieges zu den vordringlichen Aufgaben der von den Siegermächten stark unterstützten Kirchen in Deutschland. Während die „Leibsorte“ professionell organisiert wurde, bereitete die „Beheimatung“ der aus den Kirchenprovinzen der ehemaligen Ostgebiete stammenden Flüchtlinge in den aufnehmenden Landeskirchen große Probleme. Die vollständige Ein- bzw. Unterordnung unter die Landeskirchen sollte die Gründung von ex-ostdeutschen Kirchen in den alten Landeskirchen verhindern, grenzte jedoch *de facto* die ehemals eigenständigen Kirchen und ihre Diener aus der Kirche aus. Erst die drohende Kirchentrennung führte zur Wahrnehmung des Problems und zur Gründung entsprechender Ausschüsse und Komitees in der EKD und EKU sowie zur Konsolidierung der Ostkirchen in einem eigenen Konvent. Während Fragen der „Ostpfarrrerversorgung“ schnell gelöst

werden konnten, kam es infolge der Ost-Denkschrift der EKD zu schwerwiegenden Auseinandersetzungen um das „Recht auf Heimat“ und somit um die „politische Diakonie“. Erst die Perestrojka und die Wende 1990/91 lösten das innerkirchliche Problem, indem die weiterhin heimatgebundenen, politisch aktiven Aussiedler und ihre Nachfolger die Möglichkeit erhielten, aus ihrer Isolation durch gesamtkirchlich und gesellschaftlich anerkanntes Engagement in ihren Heimatländern aktiv zu werden.

Die Hilfswelle aus dem Westen traf auf Kirchen, die erst für sich entscheiden mussten, welche der Entwicklungen der vergangenen 50 Jahre sie von den westlichen Kirchen übernehmen wollten. Diesen Prozess der evangelischen Kirchenentwicklung seit 1987 beschreiben Juris Rubenis für die Kirche Lettlands (S. 76-89), Tamara Schmidt für die evangelische Kirche in Litauen (S. 90-93) und Burchard Lieberg für die Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands (S. 94-100). Neben allen Parallelen in diesen Entwicklungen bestehen Unterschiede zwischen den jeweiligen Kirchen vor allem, was ihren Status gegenüber der katholischen Kirche und die Art der Kontakte mit der internationalen Kirchengemeinschaft anbelangt. Neben aller von außen kommenden notwendigen Hilfe im Schulungs-, Missions-, Diakonie- und Sozialwesen liegt es letztlich an den einzelnen Kirchen selbst, ihr Selbstverständnis in Fragen der Ökumene und im Umgang mit den unterschiedlichen Auffassungen innerhalb der evangelischen Kirche und in den verschiedenen Gemeinden zu definieren und mit anderen Meinungen umzugehen. Dies ist jedoch ohne tief reichende Kenntnis der Geschichte und der augenblicklichen Situation des Gegenübers nicht möglich.

Vorbildlich sind daher der von Heinrich Wittram, Förderer der baltischen Kirchen(geschichte) bereits in zweiter Generation, vorgelegte Überblick über die Schwerpunkte baltischer Kirchengeschichte (S. 63-73) im zuerst angezeigten Sammelband sowie sein ausführlicheres Büchlein „Evangelische Kirche in den baltischen Ländern“. Erschienen ist es in der Schriftenreihe des Gustav-Adolf-Werkes, das als Diasporawerk ebenso wie der Martin-Luther-Bund in Erlangen auf eine lange Tradition der Baltikumhilfe zurückblicken kann. Wittrams Ton ist seine langjährige Arbeit als Gruppenvorsitzender des Gustav-Adolf-Werkes, während der er sich umfangreiches Wissen über die Diaspora-Kirchen inner- und außerhalb Europas hat aneignen können, sowie eine respektvolle und kenntnisreiche Verbundenheit mit dem kirchlichen Leben im Baltikum anzumerken: Er vermeidet es, den deutschbaltischen Einfluss und die umfangreichen Projekte und Fi-

nanzierungshilfen (S. 76 f.) des Werkes überzubetonen, und spricht Besonderheiten, wie etwa die vorchristlichen Elemente der baltischen Folklore, und problematische Entwicklungen gelassen an, ohne vorschnell zu urteilen. Nach einem kurzen, informativen Überblick über die Geschichte und Gegenwart der drei Staaten zeichnet er die Grundzüge der baltischen Kirchen- und Kulturgeschichte vom 12. Jahrhundert bis 1991 nach. Dieser wohl primär als Informationsschrift für das Diasporawerk gedachte Überblick kann Liebhabern wie auch Kennern des Baltikums nur zur Lektüre empfohlen werden (S. 15-35), ist doch die Geschichte der baltischen Kirchen gerade im 20. Jahrhundert mit ihren internationalen und interkonfessionellen Kontakten und politischen Standortbestimmungen ein spannendes und lohnendes Forschungsfeld. Hier wie auch im knappen statistischen Überblick über Konfessionen und Kirchen im Baltikum (S. 39-44) werden die Grundzüge der Entwicklungen in Litauen ebenso miteinbezogen wie die der katholischen und orthodoxen Kirche. Dieses weite Gesichtsfeld wird von genauen Angaben zu den einzelnen Pfarreien ergänzt, was die Aufbauarbeit der Kirchen seit der Perestrojka (S. 47-64) verdeutlicht. Detailliert informiert Wittram über den Stand der Gemeindegarbeit, Aus- und Weiterbildung, Diakonie und Ökumene in den drei Staaten, die allesamt internationale Unterstützung erfuhren und erfahren. Von unschätzbarem Wert ist diese gerade, was Sozialeinrichtungen für die sozial Schwächsten und die Rettung von renovierungsbedürftigen Kunstschatzen anbelangt. Während der Kontakt zur Exilkirche, der seit 1989 möglich war, in Estland zur einverständigen Zusammenarbeit führte, provozierte die konservative Haltung der Kirche in Lettland weit reichende Kontroversen um die Frauenordination. Zusammenfassend sei nach der Zeit der nationalen Spannung und der kommunistischen Interpretation seit etwa einem Jahrzehnt eine positive Einstellung zur Kirche und zur christlichen Kultur auszumachen, die Sirje Kivimäe mit den Worten zusammenfasst: „Estentum – das bedeutet Luthertum, historische Denkmäler, Restaurierung von alten Bauten, die estnische Sprache und Literatur, zunehmend auch bewußt die positive Bewertung der ehemaligen deutschen Kultur Estlands.“¹ Wie begrüßenswert dieses Bekenntnis zur eigenen

¹ In ihrem Beitrag „Estland ohne die Deutschbalten“, in: Die Deutsch-Balten, hrsg. v. Wilfried Schlau. München 1995 (Studienbuchreihe der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat. 6), S. 150.

Kulturgeschichte auch ist, aktive und zahlende Mitglieder werden durch Kulturarbeit und Suppenküchen allein kaum zu werben sein.

Ulrike Plath, Mainz

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Christian-Erdmann Schott. Folge 4, Düsseldorf: Archiv der evangelischen Kirche im Rheinland 2001, 198 S.; Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. i.A. des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte u. i.V.m. dem Ostkirchen-Institut Münster v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Christian-Erdmann Schott. Folge 5: Die Anfänge der Diakonie im östlichen Europa, Münster 2002, 280 S.

Seit den 1990er Jahren fördert der Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte die Kenntnis der (nicht nur deutschen) evangelischen Kirchen jenseits des ehemaligen Eisernen Vorhangs. Dem dienen nicht zuletzt die von ihm herausgegebenen „Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte“. Auch die vierte und fünfte Folge dieser Zeitschrift enthalten Aufsätze und Buchbesprechungen, deren Themen vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart reichen.

Folge 4 beginnt mit einem Beitrag zur Reformationsgeschichte: Eniko Böröcz (Budapest) erinnert an eine Schrift Luthers nach Osteuropa vom November 1526, die vier Trostpsalmen an Königin Maria von Ungarn (S. 1-11. Die Schrift steht in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers in Band 19, S. 542-615). Maria (1505–1558), eine Schwester des Kaisers, hatte ihren Mann Ludwig II. von Ungarn wenige Monate zuvor in der Schlacht bei Mohács gegen die Türken verloren. Ungarn war bis auf einen kleinen Rest im Nordosten ein Vasall des Osmanischen Reichs geworden, es war innerlich zerrissen zwischen politischen und konfessionellen Parteien. Maria hatte einen Humanistenkreis um sich gesammelt und galt als Sympathisantin der in Ungarn sonst verbotenen und verfolgten Reformation. Luther legt Maria die Psalmen 37, 62, 94 und 109 aus und erweist sich wieder einmal als Meister der Schriftauslegung und der Seelsorge. Gottesfurcht und Menschenfurcht, Bekenntnis, Verfolgung und Leiden, Flucht oder Martyrium, Streit um den Glauben und Ausbreitung der Botschaft der

Liebe und Versöhnung sind die großen Themen der Auslegung. Obwohl Maria auch später nie öffentlich evangelisch wurde, hat sie, so Böröcz, mehr von der Botschaft Luthers verstanden und (auch 1531–1556 als Regentin der Niederlande) mehr für die Reformation getan, als ihr gemeinhin zugestanden wird.

Christian-Erdmann Schott (Mainz) erinnert an Samuel Friedrich Lauterbach, einen fast vergessenen Geschichtsschreiber Polens (S. 12–27). Lauterbach (1662–1728), polnischer Patriot, Deutscher, lutherischer Pfarrer in Fraustadt/Wschowa, nach Schotts Beschreibung ein eigenwilliger und durchaus sympathischer Geist, schrieb eine etwa 800 Seiten starke „Pohlische Chronicke, Oder Historische Nachricht von dem Leben und Thaten aller Hertzoge und Könige in Pohlen“, die 1727 erschien. Das Werk gehört noch der Epoche vor der Aufklärung an. Die Geschichtsschreibung will belehren, von Helden- und von Untaten erzählen (Lauterbach bedauert, dass diejenigen Deutschen, die nicht das Glück hätten, Untertanen der polnischen Krone zu sein, diesbezüglich so wenig über Polen wüssten), und über allem will sie das Walten Gottes in der Schöpfung und in der Geschichte zeigen. Kritisches Quellenstudium im späteren Sinne gibt es noch nicht. Lauterbachs Methode ist es vielmehr, alle verfügbaren Nachrichten über Personen und Ereignisse der ruhmreichen polnischen Vergangenheit zusammenzustellen, glaubwürdige wie unglaubwürdige. Dies trug ihm später den Ruf ein, ein wenig verlässlicher Anekdotensammler zu sein, doch noch Schillers „Demetrius“ hat Lauterbach als Quelle. So sehr Lauterbach auch die Vorzüge des polnischen Staates preist – den an Gesetz und Gewissen gebundenen freiheitlichen Geist, den Stolz und hohen Sinn des polnischen Edelmanns –, so sehr warnt er auch vor den Gefahren dieses Systems – Parteienkämpfe, Intrigen, mangelnde Rechtssicherheit –, Gefahren, die in der Tat wenige Jahrzehnte nach Lauterbachs Tod wesentlich zum Untergang des polnisch-litauischen Staates beitragen sollten.

Weiter enthält der Band den zweiten Teil der Chronik der evangelisch-lutherischen Gemeinde zu Wollstein von 1602–1839, am 10. August 1839 vollendet durch den Wollsteiner Pfarrer Heinrich Gerlach (S. 37–70). Teil 1 der Chronik war in den Beiträgen zur ostdeutschen Kirchengeschichte 3 (1999), S. 122–141, erschienen, Teil 3 folgt in Folge 5, S. 169–219. Wollstein/Wolsztyn liegt in Großpolen, westlich von Posen/Poznań. Wir erfahren viel über die kleinen und großen Ereignisse im Gemeindeleben: Unglück und Glück der Menschen, Streit und Frieden, Schriftwechsel mit Behörden, Feuer und Wiederaufbau, Ausgaben und Einnahmen. Erstaunlich ist, wie wenig Auf-

sehen die politischen Wechsel machen, durch die Wollstein mehrfach an neu begründete Territorien fiel: 1793 kam die Stadt durch die zweite Teilung Polens an die preußische Provinz Südpreußen, 1807 mit dem Frieden von Tilsit an das Großherzogtum Warschau, 1815 nach dem Wiener Kongress an das preußische Großherzogtum Posen. Zum ersten heißt es nur, 1793 hätten die Verfolgungen durch die Katholischen aufgehört, doch sei die Uneinigkeit in der Gemeinde dadurch nur umso betrübender hervorgetreten (Folge 4, S. 55), zum zweiten, dieser Regierungswechsel sei zwar unerfreulich gewesen, doch sei der Verfolgungsgeist des polnischen Katholizismus unter der Warschauer Regierung nicht wiedergekehrt (ebenda, S. 64); das dritte findet gar keine eigene Erwähnung mehr. – Der Abschreiber der Chronik hätte wohl besser getan, die originale Rechtschreibung und Zeichensetzung beizubehalten; in modernisierter Form lässt der Text den Leser zunächst im Unklaren, ob er die Chronik selbst oder einen kommentierten Auszug vor sich hat.

In die jüngste Vergangenheit führt der Beitrag Malwine Masers (Telgte): Sie berichtet über die nun abgeschlossene Geschichte der „Ostkirchlichen Information“ (OKI) (S. 85-91). Diese Zeitschrift erschien seit 1954 (bis ca. 1965 noch unter anderen Namen) als Organ des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Dieser, 1946 gegründet, 2000 aufgehoben, vertrat die Pfarrer und Gemeinden der Heimatvertriebenen gegenüber den Landeskirchen, er wirkte als Hilfswerk und Sprachrohr der Vertriebenen einerseits zur Wahrung ihrer Identität, andererseits zu ihrer Eingliederung in die westdeutsche Gesellschaft. Die OKI also berichteten über die kirchliche Vertriebenen- und Aussiedlerarbeit, brachten aber auch Nachrichten von den Kirchen hinter dem immer undurchlässigeren Eisernen Vorhang. Ihre Einstellung 2000 hinterlässt eine schmerzliche Lücke.

Klaus Burba (Münster) erzählt (S. 28-36), wie er anlässlich der Enthüllung einer deutschen und polnischen Gedenktafel an einem Friedhof in Marienburg in Westpreußen/Małbork am 19. September 1998 in seiner Konfirmationskirche St. Georgen predigte und wie der 19. September zu einem festen Termin für ein jährliches Treffen der Marienburger mit gemeinsamem Gottesdienst wurde, alter und neuer Marienburger, deutscher und polnischer, evangelischer und römisch-katholischer. Dann veröffentlicht er eine Predigt, die er beim Bundestreffen der Marienburger 1999 in Magdeburg gehalten hat, eine Predigt nicht nach einem biblischen Text, sondern nach Liedern aus dem Marienburger Gesangbuch von 1756, dessen Verse er von

menschlichen Nöten und Freuden und göttlichem Trost in die Gegenwart sprechen lässt.

Christian-Erdmann Schott berichtet – wie schon in Folge 2 (1997) der Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte (vgl. meine Rezension in: Nordost-Archiv VII [1998], S. 687) – von der Arbeit der Johanniter in den neuen Bundesländern; dieses Mal zieht er eine zehnjährige Bilanz (S. 71-84): Misstrauen sei den Johannitern zunächst von der Bevölkerung entgegengebracht worden, der nicht nur das Christentum, sondern auch Veranstaltungen der Johanniter wie Rittertage fremd seien, aber auch von Pfarrern, in deren Gemeinden die Johanniter die Trägerschaft der diakonischen Einrichtungen übernahmen. Bei Ordenshäusern, die nach der Enteignung durch die DDR in der Treuhänderschaft der Kirche oder Diakonie waren und nun wieder von den Johannitern übernommen wurden, sei der christlich-kirchliche Charakter auch in der DDR-Zeit erhalten worden. Anders bei Einrichtungen wie Feierabendheimen, die von den Kommunen und Landkreisen übernommen worden seien: Hier war kein Platz z.B. für Andachten vorgesehen, Seelsorger waren traditionell unerwünscht. Mit den Einrichtungen habe man auch die dort beschäftigten Mitarbeiter übernommen, die meist nicht kirchlich gebunden waren (nicht aus bewusster Feindschaft, sondern weil sie ganz ohne Christentum aufgewachsen waren). Während die Malteser, die römisch-katholische Schwesterorganisation der Johanniter, sich 1992 entschlossen hätten, auf weitere Übernahmen nichtkatholischer Einrichtungen zu verzichten, um ihr Profil zu behalten, sei es die Strategie der Johanniter zu versuchen, Mitarbeiter (ohne Druck, sondern durch das Vorbild) für den Glauben zu gewinnen. – Nach zehn Jahren Osterweiterung seien die Johanniter in den neuen Ländern zwar noch nicht zu Hause, aber man müsse doch dankbar sein für das, was inzwischen (auch an Vertrauen) habe aufgebaut werden können.

Im längsten Beitrag des Bandes zeichnet Richard Heimann (Hamburg) den Weg der Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland auf der einen und Polen und der Tschechoslowakei bzw. Tschechien auf der anderen Seite nach (S. 92-161). Nach der Vorgeschichte (Zerschlagung der Tschechoslowakei und Polens durch die Deutschen 1938/39, Krieg und Vertreibung, Kalter Krieg, sozial-liberale Ostpolitik) geht der Weg, auch anhand zahlreicher Grafiken und Statistiken, über die Rolle der östlichen Nachbarn bei der Wiedervereinigung (hier war Polen in einer anderen Lage als die Tschechoslowakei, da es durch die Lösung der deutschen Frage seine territoriale Integrität in Frage gestellt sehen konnte), die Freundschaftsverträge

von 1991 und 1992, die deutschen Minderheiten und die Vertriebenen und ihre Verbände, Städtepartnerschaften und wirtschaftliche Beziehungen bis hin zur (bei Erscheinen des Artikels noch in der Zukunft liegenden) NATO- und EU-Osterweiterung. Heute seien alle – auch im Eigeninteresse – um gute Nachbarschaft bemüht. Die Verhältnisse Deutschlands zu Polen und Tschechien seien insofern asymmetrisch, als das Verhältnis zu Polen politisch problemfrei, menschlich aber mit Vorurteilen belastet sei, indem sich das Bild der Deutschen von den Polen in den 90er Jahren von einem der Freiheitskämpfer zu einem der Autodiebe eingetrübt habe; das deutsch-tschechische Verhältnis sei hingegen von solchen Vorurteilen frei, doch seien die institutionellen Beziehungen vor allem wegen der mächtigen Verbände der Sudetendeutschen schwieriger. – Insgesamt wird man Heimann für den sehr instruktiven Aufsatz danken. Problematisch scheinen mir die als Leitmotiv vorangestellten Sätze: „Die Beziehungen Deutschlands zu Polen und der Tschechoslowakei im 20. Jahrhundert waren größtenteils von Feindschaft geprägt. Die Feindschaft war das Resultat der aggressiven deutschen Politik nicht nur im 20. Jahrhundert.“ Das ist doch ein recht einseitiger Rundumschlag! Ausgeblendet wird, was es seit Jahrhunderten und sogar während des Kalten Krieges an guter Nachbarschaft und Solidarität gab, ausgeblendet wird die schwierige Lage der deutschen Bevölkerungsgruppe in Polen und besonders der Tschechoslowakei zwischen den Weltkriegen; ausgeblendet wird schließlich, dass die Geschichte der Deutschen in Ostmitteleuropa und ihrer Vertreibung im Ostblock ein Tabuthema war, über das strenger geschwiegen wurde, als das je mit den NS-Verbrechen im Westdeutschland der Nachkriegszeit der Fall war, und dass auch dort noch viel an Vergangenheitsaufarbeitung zu leisten ist. – Da sich im wiedervereinigten Deutschland ja auch die Geschichte der DDR fortsetzt, wäre es ein Thema für eine weitere Studie zu klären, inwiefern das damalige Verhältnis der DDR zu ihren Bruderstaaten noch fortwirkt.

Folge 5 der Beiträge hat ein gemeinsames Thema: die Anfänge der Diakonie im östlichen Europa. Er dokumentiert eine internationale Tagung, die der Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) im Oktober 2001 in Dzingelau/Dzięgielów veranstaltete (zum Tagungsort Dzingelau vgl. unten). Die Diakonie, das zeigt sich in den Beiträgen, hatte viele Wurzeln: christliche Liebestätigkeit, die es seit je gab, Nachbarschaftshilfe und Fürsorge für Arme, Witwen und Waisen im christlichen Geist, die Philanthropie der Aufklärung, besonders aber die Er-

weckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und die mit der Industrialisierung immer brennenderen sozialen Probleme.

Gerd Stricker (Zürich) beklagt in seinem Referat über die Diakonie der lutherischen Kirche in Russland bis 1917 (S. 86-113) zunächst, dass es in Deutschland keinen Lehrstuhl für evangelische Kirchengeschichte Osteuropas gebe; russische und russlanddeutsche Forscher wendeten sich zwar in jüngster Zeit diesem Gebiet zu, doch fehle ihnen meist das Verständnis für kirchliche Dinge. – Der Gegenstand des Referates beginnt mit den seit dem 16. Jahrhundert als „Entwicklungshelfer“ nach Moskau gerufenen Deutschen, die bald eigene evangelische Gemeinden bildeten und schon im Nordischen Krieg die von Peter dem Großen aus dem Baltikum deportierten Glaubensgenossen freundlich aufnahmen. Wohltätigkeit war zunächst (auch in den Kolonistendörfern) kaum institutionell geregelt und nie übergemeindlich organisiert, sie fand als Selbstverständlichkeit in den Gemeinden statt. Seit etwa 1750 begann sich die Armenfürsorge in Moskau zu institutionalisieren, Einrichtungen für Witwen und Waisen wurden gegründet, seit 1845 dann, angeregt von den „Liebeswerken“ in Deutschland, diakonische Einrichtungen im modernen Sinn: zuerst in Moskau ein Hilfsverein für die Armen der drei evangelischen Gemeinden, es folgten Armenschulen, Frauenvereine, Krankenhäuser und anderes, in den Städten und auf dem Land. In Petersburg spielte die (1832 vom Zaren organisatorisch in die lutherische Kirche eingegliederte) reformierte Gemeinde eine Vorreiterrolle. Ein Dekret Lenins vom 23. Januar 1918 enteignete mit den Kirchen auch die Diakonie. – Strickers Referat wird ergänzt durch den Vortrag von Gisela Athanasia Schröder (Falkensee bei Berlin) über die Anfänge der Diakonie der Russisch-Orthodoxen Kirche (S. 114-123). Diese wurde nicht zuletzt durch aus Deutschland gebürtige Großfürstinnen angeregt wie die 1918 ermordete Elisabetha Fedorovna (geborene Prinzessin von Hessen-Darmstadt), aber auch durch die Initiative einzelner Priester. Nach dem Vorbild der Diakonissen wurden Schwesternschaften gestiftet, die sich der Armen- und Krankenpflege widmeten.

Arnulf Baumann (Wolfsburg) berichtet über die Anfänge der Diakonie unter den deutschen Siedlern in Wolhynien, Galizien und Bessarabien (S. 57-66). Deren Geschichte endete 1939/40 mit ihrer Umsiedlung „heim ins Reich“ als Folge des Hitler-Stalin-Paktes; die Gebiete gehören heute zur Ukraine und zu Moldawien. Auch hier ging der Gemeindediakonie und der Anstaltsdiakonie die Nachbarschaftshilfe voraus: Wer von den Siedlern unverschuldet in Not war, hatte Anspruch auf die Hilfe der Familie, Nachbarschaft oder

Dorfgemeinschaft. Die Gemeindediakonie entwickelte sich aus den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gebildeten karitativen Frauenvereinen. Anstalten zur Pflege geistig und körperlich Behinderter und Kranker, die nicht in ihren Familien gepflegt wurden, wurden auf Initiative von Pfarrern gestiftet; sie kümmerten sich auch um Bedürftige, die nicht zur Gemeinde gehörten. Eine gesamtkirchliche Diakonie entwickelte sich nur in Ansätzen.

Christian-Erdmann Schott macht in seinem Beitrag auf die führende Rolle Schlesiens für die Geschichte der Diakonie in Deutschland aufmerksam (S. 67-75). Hier seien aber nicht die Pfarrer die Vordenker gewesen, sondern Adelige wie Baron Hans Ernst von Kottwitz und Gräfin Friederike von Reden; die diakonische Bewegung habe den Umschwung von einer Pfarrer- und Untertanenkirche hin zu einer Kirche des Laienengagements eingeleitet. Dass nicht die Pfarrer die Initiatoren gewesen seien, liege daran, dass sie oft selbst sehr arm gewesen seien und auch nicht den freien Gestaltungsspielraum des Adels gehabt hätten. In den 1830er Jahren setzte dann die diakonische Tätigkeit auf breiter Front ein – diesmal auch mit Beteiligung der Pfarrer. Schwerpunkte waren die „Rettungshäuser“ für Verwahrloste, bei denen es mehr noch als um die Linderung materieller Not um die Erziehung und geistliche Leitung ging, und die Diakonissenmutterhäuser. Das erste Rettungshaus wurde 1833 in Goldberg/Złotoryja gegründet, das erste Mutterhaus 1850 in Breslau/Wrocław. Bis 1863 wurden in Schlesien noch acht weitere Mutterhäuser errichtet, mehr als in jedem anderen deutschen Territorium. Dass auch der 1852 in Preußen restituierte Johanniterorden maßgeblichen Anteil an der Geschichte der Inneren Mission gehabt habe, werde leider meist übergangen; er hat seit 1853 allein in Schlesien acht Kranken- und Siechenhäuser aufgebaut. Zur Koordinierung der vielfältigen Arbeit gab es seit 1863 einen Provinzialverein für Innere Mission.

Riho Altnurme (Dorpat/Tartu) referiert über das Gebiet der heutigen Republik Estland, seinerzeit die Ostseeprovinz Estland und die nördliche Hälfte Livlands. Auch hier gab es schon vor der eigentlichen Zeit der Diakonie Einrichtungen wie das 1817 gegründete Martin-Luther-Waisenhaus in Reval/Tallinn. Auf Johann Hinrich Wicherns berühmte Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 hin wählte die livländische Synode 1850 ein Komitee zur Milderung der geistigen und zeitlichen Sorgen, es folgte die Gründung eines Diakonissenmutterhauses in Reval (1867) und von Vereinen wie den Dorpater St. Johannes-Verein (1907). Nach der Unabhängigkeit Estlands gab es neben dem Verein für Innere Mission der estnischen Kirche auch

Vereine der Deutschen. Die 1940 von den Sowjets verbotene öffentliche Arbeit der Diakonie wurde 1992 wieder aufgenommen, koordiniert vom Diakoniezentrum (Diakooniakeskus) in Reval. – Das Referat von Heinrich Wittram (Hemmingen) über Livland und Kurland (S. 19-30) überschneidet sich teilweise mit dem Altnurmes. In Riga/Rīga und anderen Städten gab es seit dem 18. Jahrhundert wohl-tätige Bürgervereine. Zum Initiator der Inneren Mission wurde der Rigaer Pastor Wilhelm Hillner (1813–1868); er empfahl den deutschen Pastoren, sich an der Armenpflege, die den Kommunen und Bauern-schaften oblag, zu beteiligen. Seit 1866 wurden Diakonissenanstalten in Riga, Mitau/Jelgava und Libau/Liepāja gegründet, dann auch eine Gemeindediakonie in einer Gemeinde bei Riga mit eigenem Pfarrer. Nach der Jahrhundertwende bemühte man sich um einen Zusammen-schluss der Kräfte der Inneren Mission. Den russischen Behörden war die Innere Mission suspekt, da sie Missionierung, also Abwerbung Orthodoxer befürchteten. Einwände gegen die Institutionalisierung und Professionalisierung der Diakonie hatte der u.a. durch seine „Moralstatistik“ bekannte Dorpater Theologe Alexander von Oettingen: Er warnte vor einer Abwertung der familiären und nachbar-schaftlichen Liebestätigkeit. – In die lettische Gegenwart führt der Beitrag von Iveta Berkolde (Riga) (S. 10-18): Sie berichtet, wie die let-tische lutherische Kirche seit der Diakoniekonferenz von 1993 die Diakonie wieder aufgebaut hat, unterstützt von der Nordelbischen und der Norwegischen Kirche. An der Spitze der Diakonie stehen der Diakoniausschuss, der die theologischen Grundlagen der Arbeit legt, und das Diakoniezentrum, das die Ausbildung organisiert und die dia-konische Arbeit koordiniert und beaufsichtigt. Die Arbeit geschieht auf Gemeindeebene und in gemeindeunabhängigen Projekten (Tele-phonseelsorge, Suppenküchen, Krankenhausarbeit, Arbeit an Straßen-kindern usw.).

Vom Teschener Gebiet handelt der Vortrag von Herbert Patzelt (München) (S. 45-56). Hier, im Osten des österreichischen Schlesien (heute zwischen Polen und Tschechien geteilt), lebten Deutsche, Tschechen, Polen und slawische Slonzaken. Der Protestantismus hatte sich bis zum Toleranzedikt Josefs II. halten können; in milden Stiftungen, Schulen und Waisenanstalten äußerte sich ein vom Pietismus inspiriertes tätiges Christentum. Der Ausbau des Ostrau-Karwiner Kohlebeckens zu einem der größten Industriegebiete Euro-pas stellte die Gemeinden vor neue Probleme (Bevölkerungsexplosion durch Zuzug von Arbeitskräften, Verelendung und Entwurzelung der Arbeiterschaft, Entfremdung auch des Bürgertums vom Christentum)

und ließ zahlreiche diakonische Vereine und Institutionen entstehen. – Hieran schließt sich der kurze Vortrag der Diakonissin Lidia Gottschalk an: Sie berichtet über das Diakonissenhaus Dzingelau, ihr Diakonissenhaus, das zugleich ja Ort der Tagung war (S. 31 ff.). Dzingelau liegt im Teschener Gebiet, nach dem Ersten Weltkrieg fiel es an Polen. Der polnische evangelische Pfarrer Karol Kulisz (1873–1940) gründete hier in den 20er Jahren (wie auch schon in Patzelts Vortrag kurz erwähnt) ein Diakonissenhaus und gab ihm den Namen Eben-Ezer (nach 1. Sam 7,12). Die Deutschen vertrieben im Zweiten Weltkrieg die Schwestern und ersetzten sie durch NS-Schwestern. 1945 konnten die Schwestern zurückkehren, sie leiteten ein Kinderheim und ein Alten- und Obdachlosenheim. 1955 nahm der Staat ihnen gegen Entschädigung Grundstück und Kinderheim; die Diakonissen arbeiteten als Kranken- und Altenpflegerinnen weiter. 1986 wurde ein neues Mutterhaus eingeweiht. Nach der Wende wurde das Kinderheim zurückgegeben; es soll in ein Seniorenheim umgebaut werden, wenn das nötige Geld gesammelt ist.

Die Anfänge der Diakonie in der Provinz Posen waren durch eine doppelte Diaspora-Situation bestimmt: die evangelische Diaspora unter Katholiken, die deutsche Diaspora unter Polen. Davon handelt der Vortrag von Olga Kiec (Posen) (S. 34-44). In der Stadt Posen wurde 1849 ein Verein für Innere Mission gegründet, 1874 ein erstes Diakonissenkrankenhaus errichtet; der Provinzialverband für die Innere Mission entstand erst 1878, später als in den anderen preußischen Provinzen. Spezialisierte Mitarbeiter der Inneren Mission kümmerten sich mit mehr oder weniger Erfolg um Berufsgruppen, für die die Teilnahme am Gemeindeleben sonst schwierig war wie Soldaten, Flussschiffer und Kellner, eine Landmission bemühte sich um die als Kolonisten angeworbenen Deutschen. Die Diakonissenstationen gehörten zu den wenigen Begegnungsorten zwischen Deutschen und Polen, Protestanten, Katholiken und Juden. Auch im unabhängigen Polen blieben sie, trotz gelegentlicher Angriffe der nationalistischen Presse Polens, gefragte Anlaufstellen.

In Böhmen und Mähren, über das Josef Smolík (Prag/Praha) berichtet (S. 124-129), beginnt die Geschichte der Diakonie mit dem kaiserlichen Protestantentum von 1861, das die Ausbildung protestantischer Theologen und Diakonissen in Deutschland ermöglichte. Schon Anfang der 60er Jahre wurden in Kaiserswerth 20 Tschechinnen zu Diakonissen ausgebildet. Vier evangelische Kirchen, Lutheraner, Reformierte, freie Reformierte und Herrnhuter, gründeten 1903 zusammen einen Verein für Diakonie. Der Aufbau der Diakonie hatte mit fi-

nanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber auch mit der Ablehnung durch die mehrheitlich römisch-katholische Öffentlichkeit. In der Tschechoslowakei – Lutheraner und Reformierte hatten sich zu einer unierten Kirche der Böhmisches Brüder zusammengeschlossen – wurden die Diakonissen nicht mehr an deutschen Mutterhäusern ausgebildet; sie besuchten Kurse für Krankenpflege und Sozial- und Familienrecht. Mit der kommunistischen Machtübernahme 1948 übernahm der Staat alle Sozialarbeit und Krankenhäuser. Nach 1989 wurde wieder eine Diakonie aufgebaut, allerdings ist der Diakonissenstand verschwunden; die Arbeit der Diakonissen verrichten nun Pflegeschwestern, die meist keine Kirchenmitglieder sind.

Die Diakonie in der Slowakei – das Thema des Referats von Milan Petrula (Pressburg/Bratislava) (S. 76-85) – beginnt in der deutschen evangelischen Gemeinde in Preßburg. Sie hatte am Ende des 18. Jahrhunderts zwei Waisenhäuser und ein Krankenhaus errichtet; aus letzterem wurde in den 1890er Jahren ein Diakonissenkrankenhaus, gleichzeitig wurde eine Gemeindediakonie, 1914 eine Diakonissenanstalt gegründet. All das fiel 1945 an die slowakische Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (A. B.). Slowakische Gemeinden hatten aber auch selbst diakonische Einrichtungen aufgebaut: 1912 ein überkonfessionell-evangelisches Diakoniehhaus namens Vieroslava in Ó-Tura/Stará Turá mit Kinderheim, Altenheim und Krankenhaus und 1930 eine Gemeindediakonie der Evangelischen Kirche A. B. in Liptov Szent Miklos/Liptovský Mikuláš, bei der 1935 auch ein Diakonissenmutterhaus eröffnet wurde. Nach der kommunistischen Machtergreifung wurden alle Gemeinschaften aufgelöst; die Einrichtungen konnten durch Verschleppung ihrer Auflösung aber zum Teil noch bis in die späten 50er Jahre weiter arbeiten. Die Evangelische Kirche A. B. gründete die Diakonie 1991 neu; zurzeit gibt es neun Diakoniezentren.

Ein längerer Aufsatz von Wolfgang Wunsch (Petersdorf/Petresti), eine Kurzfassung seiner wissenschaftlichen Hausarbeit zum Zweiten Theologischen Examen in der Berlin-Brandenburgischen Kirche (S. 130–165), gehört wohl nicht mehr zur Tagung in Dzingelau, behandelt aber ebenfalls das Thema Diakonie, nämlich die Diakonie im Umfeld der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien. Unter den Siebenbürger Sachsen gab es neben der Nachbarschaftshilfe schon vor der Reformation auch institutionalisiertes diakonisches Handeln (ein Krankenhaus in Hermannstadt/Sibiu ist schon 1292 belegt). 1992 wurde ein Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien gegründet, dessen Zweck zunächst aber weniger die Zentralisierung und

Koordinierung der zahlreichen Aktivitäten seit 1989 war als die Notwendigkeit, einen Trägerverein für die Altenarbeit zu finden. Ein Problem ist, dass das geplante neue Religionsgesetz für Rumänien zur Regelung der Verhältnisse zwischen Kirchen und Staat und der staatlichen Unterstützungen noch nicht verabschiedet werden konnte, weil die orthodoxe Kirche für sich eine gegenüber den anderen Kirchen privilegierte Stellung als National- oder Staatskirche beansprucht. Wünsch berichtet von einer Fragebogenaktion, die er unter Pfarrern und Gemeindeältesten durchgeführt hat und in der er nach deren Einschätzung der diakonischen Arbeit fragt, nach dem Sinn, dem gegenwärtigen Stand und Wünschen für die Zukunft. Allgemein wurde die Wichtigkeit der Arbeit als Erkennungszeichen der christlichen Kirche betont und auch die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Kirchen gut geheißen; verschieden beurteilt wird die Frage, wie eng die diakonische Arbeit in die Arbeit der jeweiligen Ortsgemeinde einzubinden sei bzw. wie unabhängig sie von den Ortsgemeinden sein sollte. Als Hauptproblem der Gegenwart wird einerseits die soziale und finanzielle Unsicherheit weiter Bevölkerungskreise, besonders der Rentner, angesehen, andererseits das Hemmende der staatlichen Bürokratie. Für die Zukunft wünscht man sich die Erschließung neuer Arbeitsfelder und die Gewinnung weiterer engagierter Mitarbeiter. Zum Schluss stellt Wünsch ausgewählte diakonische Projekte vor, so die Diakonie in Mediasch/Medias und Heltau/Cișnădie, die beide, bei enger Zusammenarbeit mit den dortigen Gemeinden, doch unabhängig sind. Für Mediasch wurde 1992 ein Diakonieverein gegründet. In Heltau werden über 100 Familien regelmäßig mit Essen und Kleidern unterstützt. Vorbildlich sei die gute Zusammenarbeit der verschiedenen Arbeitsbereiche untereinander.

Neben dem schon erwähnten Schluss der Wollsteiner Gemeindechronik enthält der Band schließlich noch Kurzberichte von Rita Scheller (Hannover) und Arnulf Baumann über die Arbeit der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE), des Konvents der zerstreuten evangelischen Ostkirchen und der evangelischen Hilfskomitees für Osteuropa (S. 220-235). Nach der Auflösung des Ostkirchenausschusses 2000 ist die EKMOE jetzt offenbar der Dachverband der verschiedenen Vereine und Hilfskomitees, die sich der Geschichte und Gegenwart der evangelischen Kirche östlich von Deutschland widmen (das schließe ich jedenfalls aus dem Berichteten). Wie erwähnt, wurde die Tagung in Dzingelau vom Fachausschuss für Kirchengeschichte der EKMOE durchgeführt. 2002 sollte eine weitere Tagung in Prag zum Thema Pietismus gehalten wer-

den. Mitglied in der EKMOE ist der Konvent der zerstreuten evangelischen Ostkirchen, der Spitzenverband der Hilfskomitees. Letztere fingen an als Landsmannschaften der ausgesiedelten oder vertriebenen Protestanten aus den jeweiligen Ostgebieten (aufgezählt werden Hilfskomitees für das Baltikum, Ostpreußen, Danzig-Westpreußen, Polen, Posen, Pommern, Schlesien, das Sudetenland, die Slowakei, Galizien, Siebenbürgen und Bessarabien). Heute geht es vor allem um Partnerschaft und Hilfe für die evangelischen Kirchen und die deutschen Minderheiten vor Ort. Die Komitees sind zumeist auch selbst Mitglieder der EKMOE.

Zum Schluss bleibt nichts als den beiden Bänden viele interessierte Leser zu wünschen.

Simon Gerber, Berlin

Viktoria Pollmann, Untermieter im christlichen Haus. Die Kirche und die ‚jüdische Frage‘ in Polen anhand der Bistumspressen der Metropole Krakau 1926–1939. Wiesbaden: Harrassowitz 2001, XII, 456 S., Literaturverzeichnis, Personenregister (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. 9).

Wenige europäische Beziehungsgeschichten sind so kontrovers wie das Verhältnis zwischen Polen und Juden im 20. Jahrhundert. Jüngst hat diese Kontroverse in der Debatte um den Mord an den Juden von Jedwabne im Juli 1941 einen neuen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Zu den umstrittenen Punkten darin gehörte, inwieweit die Gewalttaten gegen Juden im Sommer 1941, zu denen es nicht nur in Jedwabne kam, ihre Ursache im Verhalten der Juden in der Zeit der sowjetischen Okkupation Ostpolens oder aber in langfristigeren Vorurteilsstrukturen und Wahrnehmungen von Juden hatten. Viktoria Pollmanns Arbeit stützt die letztgenannte These. Sie zeigt, wie im katholischen Diskurs die Juden zum Gegenbild des von der Kirche vertretenen Entwurfs polnischer nationaler Identität wurden und wie in der katholischen Publizistik antisemitische Stereotype Verbreitung fanden.

Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung stehen die Bistumsblätter der Metropole Krakau. Dazu gehörten neben dem Erzbistum Krakau die Diözesen Kattowitz, Tschenschow, Kielce und Tarnów. Außerdem

hat Pollmann eine in Krakau erscheinende Tageszeitung, die sich im Besitz der katholischen Kirche befand, in die Auswertung einbezogen. Die in erster Linie für die einfachen Bevölkerungsschichten bestimmten Bistumsblätter können, so Pollmann, als Sprachrohr des jeweiligen Bischofs gelten, so dass es zulässig erscheint, die darin vertretenen Ansichten der Kirche als Institution zuzuschreiben.

Die Arbeit behandelt in einem ausführlichen einleitenden Kapitel die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Voraussetzungen der kirchlichen Interpretation der „Judenfrage“ in der Zwischenkriegszeit und stellt den polnischen Fall in einen gesamteuropäischen Zusammenhang. Die Verfasserin zeigt, dass die Deutung des gesellschaftlichen und kulturellen Wandels des 19. Jahrhunderts als Bedrohung, die in der katholischen Kirche insgesamt vorherrschte, in ihrem polnischen Zweig nicht zuletzt dadurch, dass die Kirche im preußischen und russischen Teilungsgebiet unter dem Druck der antipolnischen Politik der beiden Teilungsmächte stand, besonders ausgeprägt war. Der Ultramontanismus mit seiner Ablehnung des Liberalismus und der gleichzeitigen Stärkung der Autorität der kirchlichen Hierarchie setzte sich in der polnischen Kirche nachhaltiger als andernorts durch. Das Gefühl der Bedrohung durch die Kräfte der Moderne beförderte eine dualistische Weltanschauung, in der schließlich die Juden als vermeintliche oder tatsächliche Nutznießer aller aus Sicht der Kirche umstürzlerischen Bewegungen zum Inbegriff all dessen wurden, was die Kirche zu bedrohen schien.

Die aus der Romantik stammende Idee von der besonderen geistigen Mission des polnischen Volkes nahm im polnischen Ultramontanismus, in den sie vorwiegend über die 1842 in Rom gegründete katholische Gemeinschaft der „Zmartwychstańcy“ vermittelt wurde, eine konservative Wendung. Hier wurde die polnische zu einer katholischen Mission und entstand die Auffassung, dass die polnische Nation nur als katholische Nation überleben könne. Die Juden wurden, wie Pollmann zeigt, schon im ultramontanen Diskurs des 19. Jahrhunderts zum Inbegriff der „anderen“ des „Polak-katolik“: „Wer ein Vaterland ohne Gott, Kirche und Tradition sucht – sucht ein jüdisches Vaterland, eines für Menschen ohne Glauben, für Freimaurer“, hieß es bereits in den 1850er Jahren im „Przegląd Lwowski“ (S. 80). Im Begriff des Juden bündelte sich tendenziell alles, was die katholisch-polnische Identität und die Stellung der Kirche und des Glaubens zu bedrohen schien. Die Funktion eines solchen Judenbildes sieht Viktoria Pollmann im Anschluss an Olaf Blaschkes Forschungen zum Katholizismus im Kaiserreich in einer „Kohärenzmaximierung“ des katholi-

schen Milieus in Verbindung mit einer ‚Komplexitätsminimierung‘ auf der Suche nach den Ursachen der Übel dieser Zeit“ (S. 180).

„Żydo-Polska“, ein „Judeo-Polen“, wurde in der Zwischenkriegszeit zum Gegenbild des von der Kirche angestrebten „Polens für Christus“, „Polska Chrystusowa“. Mit der Revolution in Russland, den sozialen Spannungen in Polen selbst und mit dem polnisch-sowjetischen Krieg 1920, der den wieder entstandenen polnischen Staat existenziell bedrohte, verbreitete sich das Stereotyp der „żydo-komuna“. Die Studie zeigt, wie sich darin die älteren Bedrohungsvorstellungen und Theorien über freimaurerische oder freimaurerisch-jüdische Verschwörungen mit der Deutung der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg verbanden. Verschwörungstheorien, die offenbar von den „Protokollen der Weisen von Zion“ inspiriert waren, fanden auch im polnischen Episkopat Resonanz. Der Bolschewismus, der mit den Juden identifiziert wurde, wurde im katholischen Diskurs zur Verkörperung des Antichristen (S. 188-212).

Darüber hinaus kann die Verfasserin zeigen, dass die Bistumsblätter die ganze thematische Spannbreite des Antisemitismus der Zwischenkriegszeit abdecken. So warben diese Schriften, die vor allem für die einfacheren Bevölkerungsschichten auf dem Lande und in den Städten bestimmt waren, für die Verdrängung der Juden aus dem Wirtschaftsleben und befürworteten, wie im Übrigen in den 30er Jahren bis auf die Sozialisten alle polnischen politischen Parteien, die Emigration der Juden – wohin auch immer. Zwar wandten sich die katholischen Publizisten gegen Gewalt gegen Juden. Wenn es aber zu Gewaltakten kam – und diese ereigneten sich in den 30er Jahren in wachsender Zahl –, dann tendierten sie dazu, diese auf das Verhalten der Juden zurückzuführen und den Vorfällen damit eine Rechtfertigung zu verschaffen. Der universale Anspruch der Kirche, durch den die von ihr vermittelte Heilsbotschaft auch für Juden offen war, bewirkte, dass die katholische Kirche und ihre Publizistik eine gewisse Distanz zu rassistischen Ideen bewahrten. Thesen über eine in Jahrhunderten geprägte „jüdische Psyche“ bildeten allerdings die Grundlage dafür, dass manchen kirchlichen Publizisten auch im Fall der Konversion eine Assimilation von Juden an die polnische Nation nicht wünschenswert erschien. Damit bestand eine deutliche Nähe zu Rassevorstellungen.

Viktoria Pollmanns Studie zeigt, wie tief der Antisemitismus in der katholischen Kirche Polens verwurzelt war. Er stand in einem engen Wechselverhältnis mit dem Aufschwung des Antisemitismus in der polnischen Gesellschaft Mitte der 1930er Jahre. Er spiegelte sich in der Zahl entsprechender Beiträge in den von Pollmann untersuchten

Zeitungen wider (Statistiken dazu im Anhang S. 419-426). Einerseits wirkte die gesamtgesellschaftliche Situation auf die kirchliche Publizistik ein, andererseits gehörte die Kirche aber zu den wichtigsten Trägern des Antisemitismus.

Nicht zuletzt dank Pollmanns Studie sind das antisemitische Denken innerhalb der katholischen Kirche und der Antisemitismus in der katholischen Publizistik der Zwischenkriegszeit mittlerweile relativ gut erforscht. In geringerem Maße gilt dies aber trotz der wichtigen Grundlagen, die Pollmann im ersten Teil ihrer Studie dafür skizziert, für das Verhältnis von Kirche und Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ein Desiderat bleiben für beide Epochen Forschungen darüber, was tatsächlich in den Gemeinden geschah und welche Rolle Priester für die Verbreitung antisemitischen Gedankenguts spielten. Zumindest für die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, so scheint es, wird die Bedeutung der Kirche als Trägerin des Antisemitismus gegenüber der Nationaldemokratie, der er meist in erster Linie zugeschrieben wird, unterschätzt.

Insgesamt stellt Viktoria Pollmanns Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der polnischen katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert und zur Geschichte des Antisemitismus dar. Ihre Bedeutung ist umso mehr hervorzuheben, als die kirchengeschichtliche Forschung in Polen die Frage nach dem kirchlichen Antisemitismus bisher weitgehend ignoriert hat.

Kai Struve, Leipzig

Susanne Rau, Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln. Hamburg/München: Dölling und Galitz 2002, 674 S. (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas. 9).

Die städtische Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit wurde bisher als Quellencorpus für die Geschichts- und Erinnerungskultur des konfessionellen Zeitalters selten herangezogen. Geschah dies doch, so beschränkten sich Studien auf die Geschichtsschreibung einer Stadt, die dann auch für konfessionelle Fragestellungen ausgewertet wurde

(Klaus Graf).¹ Der Hintergrund für diese Abstinenz ist in dem schwierigen Zugang zu dem Quellencorpus zu suchen: Die städtische Geschichtsschreibung der frühen Neuzeit wurde zumeist nicht gedruckt und ist in zahlreichen (vielfach anonymen) Handschriften und Redaktionen überliefert, deren Abhängigkeitsgrad und Rezeption spezifische Probleme aufwerfen. Aufgrund dieser vielfältigen Detailprobleme schien eine vergleichende Studie mit thematischer Schwerpunktsetzung lange Zeit außerhalb der Möglichkeiten eines monografischen Forschungsprojektes zu liegen.

Die Dissertation von Susanne Rau sucht diese Begrenzung zu sprengen und geht von dem Grundgedanken aus, wonach „konfessionelle Ereignisse eine stark strukturierende Wirkung“ (S. 57) für Erinnerung und Gedächtnis der städtischen Kulturen besaßen. Sie wählt dafür aus den ca. 25 Großstädten des Alten Reichs das lutherische Hamburg, das katholische Köln, das zunächst nach Wittenberg orientierte, dann reformierte Bremen sowie das protestantische und dann von der Gegenreformation erfasste gemischtkonfessionelle Breslau aus. Untersucht werden also protestantische wie katholische städtische Gedächtnisse, wobei ein Schwerpunkt auf der humanistisch-reformatorischen Geschichtstradition liegt (S. 93-115). Parallel werden auch katholische „Reaktionen“ insbesondere anhand des Kölner Beispiels untersucht. Insgesamt leuchtet diese Anordnung ein, denn sie erlaubt es, konfessionelle Geschichtsbilder kontrastiv herauszuarbeiten.

Die – leider infolge von Exkursen und Einschüben unübersichtliche – Darstellung lässt sich in sechs aufeinander aufbauende Schritte gliedern: Zunächst wird die spätmittelalterliche Überlieferung als konstruktive Folie für jede einzelne Stadt gesichtet (S. 72-82), bevor in einem zweiten Schritt die reformatorischen Ereignisse als „neue Herausforderungen“ für die Konfliktbewältigung und Traditionsbildung der Städte beschrieben werden. Es folgen Skizzen der konfessionsgeschichtlichen Entwicklung der Städte (S. 144-190), ein notwendiger Schritt, da die Autorin anschließend die Frage nach einer prägenden Wirkung der konkreten Konfessionsgeschichte für die jeweilige städtische Erinnerung stellt (S. 198-326): Je nach konfessionsgeschichtlicher Entwicklung wähle die städtische Erinnerung unterschiedliche Schwerpunkte und narrative Muster.

¹ Vgl. z.B. Klaus Graf, *Gmünder Chroniken im 16. Jahrhundert*. Schwäbisch Gmünd 1984.

In dem zunächst durch eine lutherische und dann durch eine reformierte Konfessionsentwicklung geprägten Bremen wählten die städtischen Geschichtsschreiber zunächst heterogene, konfessionell geprägte Akzente, bevor sich durch die Stadtchronik Johann Renners ein integrierendes Bild durchsetzte, das die Reformation(en) als einen kontinuierlichen Prozess beschrieb und die städtische Erinnerung des 17. Jahrhunderts beherrschte. Dagegen griff die Breslauer Stadtgeschichtsschreibung aus Legitimierungsaspekten zu dem Mittel, die Einführung der Reformation vorzudatieren und als im Einverständnis mit den Bischöfen erfolgt darzustellen. Nichtlutherische Komponenten wurden in wachsendem Maße ausgeblendet, da in der Berufung auf den frühen lutherischen Charakter der Reformation ein Argument gegenüber gegenreformatorischen Ansprüchen gesehen wurde. Als Wendepunkt zum Schlechteren und als sinnfälliges Element für den Beginn der „schlimmen Zeit“ wählte die protestantische Chronistik den Einzug der Jesuiten (1638/59).

In der Hamburger Stadtgeschichtsschreibung führte die unangefochtene lutherische Bekenntnisbildung sehr früh dazu, dass die Reformation als datierbare Reihe von notwendigen Abschaffungen und Veränderungen erinnert wurde, die zudem durch reformatorische Dank- und Jubelfeste (1617, 1655, 1717) symbolisch dargestellt werden konnten. Konträr dazu steht die Kölner Stadtgeschichtsschreibung, die in den Reformationsversuchen nur gescheiterte Versuche eines Aufruhrs sah und früh mit der Gleichsetzung neue Lehre = Luthertum = Täufertum arbeitete. Gegenüber solchen Bedrohungen wurden Konsistenz und Kontinuität vor allem durch die Beschreibung der unerschütterlichen Kölner Sakraltopografie dargestellt.

In der zukünftigen Forschung ist zu diskutieren, ob die Reformation in der städtischen Geschichtsschreibung tatsächlich als solch starker historischer Bruch wahrgenommen wurde, wie dies die Studie feststellt. Rau spricht in Aufnahme von Zeitkonzepten Alessandro Cavallis mehrfach von einem „Nullpunktmuster“, das die protestantische Geschichtsschreibung Bremens, Hamburgs und Breslaus bestimmt habe. Dem steht allerdings das Selbstverständnis der Reformation als Wiederherstellung der alten reinen Lehre entgegen, das „Nullpunkte“ ausschloss und vor dem Hintergrund der städtischen Kontinuität auch ohne die Metapher vom Neubeginn auskam.

An diesen zentralen Teil schließt Rau einen Abschnitt mit biografischen Skizzen zu den jeweiligen städtischen Geschichtsschreibern, deren Bildungsvoraussetzungen und Schreibsituationen, den Orten städtischer Erinnerung sowie der Zirkulation und Rezeption der

Geschichtswerke in der städtischen Öffentlichkeit an (S. 327-480). Inwieweit dieser kompandienartige Züge tragende Teil erforderlich ist, ist diskutabel. Hervorgehoben sei jedoch der Abschnitt zur städtischen Festkultur (S. 480-500), in dem die Konsequenzen der unterschiedlichen Formen städtischer Erinnerung für die jeweiligen emotional-sinnlichen Inszenierungen städtischer Vergangenheit demonstriert werden: Während in Hamburg in den Reformationsjubiläen prägnant Stadtgeschichte erinnert werden konnte, wurde in Breslau das Jubiläum 1617 zurückhaltend begangen, während in Bremen die Bet- und Fasttage eine wenig konkrete Erinnerung beschworen.

Insgesamt ist die Darstellung von Rau eine Fundgrube für vergleichende Studien zur konfessionellen Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit. Hervorgehoben werden muss, da dies zu diesem Forschungsfeld noch nicht die Regel darstellt, dass die Autorin auch die polnischsprachigen Veröffentlichungen zur Breslauer Stadtgeschichte zur Kenntnis nahm. Leider wird jedoch die Lesbarkeit durch zahlreiche Exkurse, eine teilweise wenig konsistente Darstellung und ein unvollständiges Register erschwert, was Anlass zu einer – in dieser Form übermäßig scharfen – Polemik gab.² Der Wert der Studie liegt in dem vergleichenden Blick auf konfessionelle Prägungen und differierende Muster städtischer „eingebildeter Geschichte“ – eine Perspektive, die auch für die städtischen Zentren Nordosteuropas (etwa Danzig, Königsberg, Riga und Reval) mit Gewinn aufgenommen werden könnte.

Hans-Jürgen Bömelburg, Lüneburg

² Gregor Rohmann, Rezension von: Susanne Rau, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*. München/Hamburg: Dölling und Galitz 2002, in: *sehpunkte* 3 (2003), Nr. 6 [15.06.2003], URL: <http://www.sehpunkte.historicum.net/2003/06/1770.html>. Dort auch die Replik der Autorin und Duplik des Rezensenten.

Wolfgang Reinhard, *Probleme deutscher Geschichte 1495–1806. Reichsreform und Reformation 1495–1555*. 10., völlig neue bearb. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 2001, 414 S. (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte. 9).

Es liegt gut in der Hand, dieses Buch. Die neue Gebhardt-Reihe ist in einem praktischen Format gehalten, in angenehmem Leinen gebunden, ordentlich geheftet, so dass die Seiten beim Lesen nicht ständig auseinandergedrückt werden müssen. Ein Lesebändchen erhöht das Vergnügen. Leicht ist es, die Seite zu markieren, an der man eine Pause einlegen möchte. Das Visuelle hingegen kommt ausgerechnet im Medienzeitalter wenig auf seine Kosten. Zwar ist die Typografie lesefreundlich gestaltet, was bei der heutigen Buchproduktion ein eigenes Lob verdient. Geografische und historische Karten jedoch müssen im 24. und für 2005 angekündigten Band nachgeschlagen werden, worauf freilich allein das Deckblatt auf seiner Rückseite verweist. Als einzige visuelle Hilfe findet sich die sinnvoll vereinfachte Stammtafel der Habsburger auf dem Vorsatzblatt. Sonstige Abbildungen wie Organigramme, welche die Problematik der Reichsverfassung oder den Verlauf eines Reichstags veranschaulichen könnten, werden nicht geboten. Nach einem Vorwort zur Reihe, dem Abkürzungsverzeichnis und einer rund 25-seitigen Bibliografie der Literatur und Quellen beginnt – endlich – der Text.

Ein Buch für die Hand also, und dies auch im übertragenen Sinne. Was Wolfgang Reinhard als Großmeister der Frühneuezeitforschung Interessierten und Studierenden hier an die Hand gibt, ist eine beeindruckende Überblicksdarstellung. Jeweils zur Einleitung oder zum Abschluss eines Kapitels gelingt es Reinhard auf elegante Weise, auf engstem Raum (internationale) Forschungsdiskussionen und historio-graphische Entwicklungen anschaulich zu skizzieren, wobei die Auseinandersetzung mit den früheren Auflagen des Gebhardt recht viel Raum einnimmt. Trotz bisweilen heftig geführter Debatten über Modernisierung oder Konfessionalisierung hält er sich dabei von jeglicher Polemik oder konfessionsbedingter Parteilichkeit fern. Die theoretischen Hintergründe der neueren Geschichtsschreibung weiß Reinhard anschaulich zu beschreiben. In wenigen Worten umreißt er den Einfluss von Foucault, Elias, Bourdieu und White auf die Frühneuezeitforschung. Dass Reinhard theoretische Positionen jedoch nicht nur referiert, sondern selbst konsequenter Theoretiker sein kann, zeigt seine Periodisierungsdiskussion. Die Frage, wie sich die Frühe Neu-

zeit als Epoche bestimmen lässt, setzt er einer „schonungslosen“ Dekonstruktion bisheriger Periodisierungskonventionen aus. Zwar weist Reinhard den bekannten Epochenbezeichnungen die notwendige Funktion zu, als Kurzformel der Verständigung zu dienen, doch zieht er den Schluss, dass „von der historischen Totalität eines Zeitalters (...) definitiv weder bei der konventionell so genannten ‚Frühen Neuzeit‘ noch bei ihren wie immer begrenzten Unterabschnitten die Rede sein“ kann (S. 64). Daher entscheidet sich Reinhard konsequent für einen pragmatischen Frühneuzeitbegriff: Er definiert die „Frühneuzeit als die Schnittmenge zwischen Mittelalter und Neuzeit“ (S. 76), Europa als den „historischen Einflussbereich der lateinischen Kultur“ (S. 74) und das Alte Reich als Teil dieser Kultur.

Wer ein Handbuch schreibt, setzt sich der Gefahr aus, zu didaktischen Zwecken unangemessen stark zu vereinfachen und zu generalisieren. Die Studierenden sollen schließlich wissen, auf welche Erkenntnisse sie setzen können. Reinhard vermeidet diese Falle. Systematisch deckt er den klischeeartigen Charakter geschichtswissenschaftlicher Topoi wie etwa denjenigen vom Dualismus zwischen Kaiser und Reich bzw. von Fürsten und Landständen auf. Immer wieder veranschaulicht er, wie die historischen Entwicklungen sozial, regional und historiografisch differenziert werden müssen. Er frustriert daher diejenigen systematisch, die wissen möchten, was denn nun stimmt. Denn Reinhard argumentiert nicht zwischen den Polen „richtig“ und „falsch“, sondern innerhalb eines Spektrums von „überzeugender“ und „weniger überzeugend“. Er weigert sich also, vermeintliche historische Wahrheiten zu vermitteln, um statt dessen die gesichert unsicheren Erkenntnisse der Forschung in ihrer Vielfalt zusammenzutragen. Pointierte Formulierungen helfen, sich auf diese verunsichernde Pluralität, die zu eigenständigem Denken anregt, einzulassen.

Das ideale Handbuch als solches ist wohl bislang noch nicht geschrieben. Auch dieses Handbuch hat seine Schwächen. Die insgesamt klare Strukturierung des Stoffes ist nicht überall immer zwingend. So behandelt Reinhard z.B. das Verhältnis von Bauern und Herren unter der Rubrik „ländliche Welt“ getrennt von der ökonomisch-rechtlichen Situation der Bauern, die er dem Kapitel „Bauernkrieg“ zuordnet. Auffällig ist ferner, dass Reinhard zwar die Bedeutung der Policy und der Juristen für die Entwicklung des frühneuzeitlichen Staates mehrfach hervorhebt, die Arbeiten von Michael Stolleis jedoch keine ausdrückliche Erwähnung finden. Ein solches Verschweigen, das sich auch über das Personenregister erstreckt, befremdet, zumal dieses

andere wichtige lebende Historiker berücksichtigt und damit eine schnelle historiografische Orientierung erlaubt.

Reinhard's Ausdrucksweise kann zuweilen rhetorisch überzogen oder soziologisch gespreizt wirken. Manchmal werden Begrifflichkeiten vorausgesetzt, die Studierenden oder dem anvisierten „breiten Publikum“ (S. X) doch eher unbekannt sein dürften. Wer von ihnen weiß schon, was beispielsweise das Reislaufen ist oder wofür die Engelsburg steht? Das sonst ausführliche und hilfreiche Orts- und Sachregister übersieht solche Begriffe oder verweist auf die Seiten, in denen die Begriffe lediglich erwähnt, nicht aber erklärt werden.

Ähnliche Zweifel lassen sich bezüglich der theologischen Grundkenntnisse anmelden, die Reinhard voraussetzt. Reinhard übergeht die Tatsache, dass ein nicht unbedeutender Teil seiner Leserschaft mit dem Christentum nicht mehr vertraut ist oder es überhaupt nicht kennt. Studierenden, welche – eine Erfahrung aus eigenen Seminaren – bereits die Zehn Gebote nicht aufzuführen wissen, fehlen die Grundlagen, um komplizierte theologische Aussagen wie die von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne weitere Kommentierungen zu verstehen. Möglicherweise werden zukünftige Handbücher, die sich mit Fragen der Religion im Abendland beschäftigen, so etwas wie eine Kurzeinführung in die Lehren des Christentums bzw. Judentums oder zumindest ein Glossar anbieten müssen. Britische Textbooks jedenfalls scheuen bereits heute vor solchen Hilfestellungen nicht zurück.

Handelt es sich bei den obigen Bemerkungen um eher kleinere Monita, scheinen mir folgende Einwände schwerer ins Gewicht zu fallen: Irritierend sind begriffliche Inkonsistenzen. Wer festhält, dass es schwer oder unmöglich sei, exakt zu bestimmen, was beispielsweise „Diskurs“ sei (S. 43), verblüfft, wenn er den Diskursbegriff zuvor in aller Selbstverständlichkeit verwendet. Genauso überraschend ist die Rede vom „Menschen der Antike“ (S. 52), nachdem Reinhard den Versuch, „eine Art kulturelles Basisphänomen in Gestalt eines ‚Renaissance‘- oder ‚Barock-Menschen‘ zu etablieren“ (S. 47), als gescheitert eingestuft hat. Ebenso stellt sich die Frage, ob Reinhard seiner eigenen Definition des jüngeren Kulturbegriffs als „alltäglichen Lebensvollzug einer Gruppe samt seiner häufig unbewussten symbolischen Artikulation“ (S. 97) treu bleibt, wenn er die folgenden Faktoren für den Konfessionalisierungsprozess ausmacht (S. 98): Abgrenzung der Glaubensgemeinschaften nach außen durch Glaubensbekenntnisse, Homogenisierung der Gemeinden nach innen durch Ausbau und Monopolisierung des Bildungswesens, konfessionelle Propaganda, Disziplinierung der Gläubigen, Intensivierung konfessions-

spezifischer Riten und Sprachregelungen. Reinhard's Blick richtet sich damit derzeitigen Forschungstendenzen entsprechend vorwiegend auf Institutionen, Amtsträger und kirchlich verankerte Glaubensvollzüge. Der Alltag der Gläubigen hingegen findet wenig Beachtung. Unbefriedigend ist ferner die Argumentation mit den nicht nur mikro- und makro-, sondern auch mesohistorischen Ebenen geschichtlicher Entwicklungen. Ist der „mikrohistorische Wille zur Macht“, der nicht so sehr von Personen, sondern von Dynastien getragen worden sei (S. 93), noch mikrohistorisch oder gehören Jahrhunderte lange dynastische Interessen nicht vielmehr zu den „makrohistorischen Rahmenbedingungen“? Wieso bewegen sich fürstliche Räte, die von der Steigerung der Fürstengewalt profitieren, auf der „Mesoebene des politischen Systems“ (S. 94), wenn sie mittels Krieg, Religion und Patriotismus – mikro oder makro? – die Ausweitung der fürstlichen Herrschergewalt betreiben? Reinhard selbst scheint von seinem Modell nicht recht überzeugt zu sein. Jedenfalls zieht er in der weiteren Argumentation sein Dreischichtenmodell nicht mehr heran.

In die gleiche Richtung geht die Kritik hinsichtlich der konventionellen politik- und ereignisgeschichtlichen Teile des Handbuchs. Gekonnt erzählt Reinhard von den vielen Reichstagen, kriegerischen Verwicklungen, diplomatischen Machenschaften, vertrackten Heiratsplänen und gescheiterten Religionsgesprächen. Lässt sich aber heute noch so erzählen, als ob Foucault, Bourdieu und White (oder andere) doch keine Spuren in der Geschichtswissenschaft hinterlassen hätten? Dieses Dilemma zwischen der Notwendigkeit, Studierende und Interessierte darüber zu informieren, was „passiert“ ist, und dem Problem, wie wir Geschichtsschreibung betreiben können, ist weiterhin aktuell. Freilich beansprucht auch Reinhard nicht, dieses Problem zu lösen.

Reinhard's Überblicksdarstellung wird diejenigen zu Recht enttäuschen, die eine simple Form von Geschichtsschreibung suchen. Diejenigen jedoch, die neugierig darauf sind, wo die historischen Probleme liegen, werden viele Anregungen in diesem Buch finden. Vielleicht fühlen sie sich selbst einmal dazu animiert, an der Geschichte der Frühen Neuzeit mit zu schreiben. Denn Reinhard entlässt seine Leserinnen und Leser nicht mit einem verwirrenden „alles ist möglich“, sondern mit einem stimulierenden „mehreres ist möglich“. Wie wohl dereinst im Anschluss an das gelungene Werk Reinhard's eine 11. überarbeitete Auflage des neunten Gebhardt-Bandes aussehen wird?

Francisca Loetz, Zürich

Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. New York: Oxford University Press 2000, 211 S. (Oxford Studies in Historical Theology).

Humanismus und Reformation waren zwei Phänomene, die das geistige Leben nördlich der Alpen im 16. Jahrhundert wesentlich prägten. Sie existierten dabei nie unabhängig voneinander, sondern ihr Einfluss beruhte auf einem ideologischen Wechselspiel. Bernd Moeller spricht noch davon, dass die religiöse Umbruchsbewegung nur durch die intellektuellen Errungenschaften der neuen Gelehrsamkeit lebensfähig werden können. Mit Berechtigung lässt sich auch die Perspektive der These ändern und umgekehrt die Wirkung der Reformation auf den Humanismus in Betracht ziehen. Diesen Weg beschreitet Erika Rummel mit der vorliegenden Studie, indem sie der Konfessionalisierung – die bewusste Durchsetzung und Konsolidierung einer Glaubensrichtung sowie Abgrenzung von anderen Ausprägungen – die Rolle des Motors in der besagten Beziehung zuspricht. Die Autorin verwendet den Begriff nach dem Muster, wie er in der Theologischen Realenzyklopädie definiert ist. Sie projiziert den Vorgang der Konfessionalisierung, der bisher vornehmlich im politischen und gesellschaftlichen Bereich untersucht worden ist, auf die geistesgeschichtliche Ebene. Hier manifestiert er sich nach Rummels Überzeugung insofern, als die reformatorische Bewegung humanistische Konzepte für ihre Zwecke instrumentalisiert und manipuliert habe, was zu unterschiedlichen Reaktionen der Gelehrten führte. Als räumlicher und zeitlicher Rahmen des Buches ist bewusst das Heilige Römische Reich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewählt, um der Situation sowohl in den Ursprungslanden als auch in der konstruktiven Phase der Reformation vor dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 nachzugehen.

In den frühen Jahren der Reformation wurde der christliche Humanismus, wie ihn Desiderius Erasmus prägte, von der zeitgenössischen Publizistik in direkte Verwandtschaft zur religiösen Bewegung gesetzt und der holländische Gelehrte mit gewisser Berechtigung zu deren Vordenker stilisiert, was selbst bis in die moderne Historiografie anhält. Erika Rummel, die bereits mehrere Studien zu Erasmus veröffentlicht hat, möchte jedoch nicht eine weitere Bewertung der Problematik vornehmen, sondern verfolgt einen dokumentarischen Ansatz. Sie beabsichtigt, eine authentische Schilderung der damaligen Situation aus dem Blickwinkel der betroffenen Intellektuellen zu erreichen.

Folglich werden die Stimmen der Akteure in thematischen Zusammenhängen präsentiert. Die Autorin steht an dieser Stelle bereits vor der Schwierigkeit, die Persönlichkeiten, die sie zu Wort kommen lässt, in den Kategorien Humanisten oder Theologen ohne eine zu starke Reduzierung ihrer tatsächlichen Interessen und akademischen Voraussetzungen unterzubringen. Obwohl Erasmus 1506 den Grad eines Doktors der Theologie von der Universität Turin verliehen bekam, gilt er sowohl seinem Selbstverständnis als auch der Einschätzung der Zeitgenossen folgend unumstritten als der Prototyp des humanistischen Gelehrten. Philipp Melanchthon hingegen, der wegen seines Einsatzes für die Verbreitung säkularer Gelehrsamkeit als „Praeceptor Germaniae“ bekannt wurde, konnte keinen theologischen Abschluss vorweisen. Dennoch zählt er, bedingt durch seine leidenschaftliche Unterstützung Luthers und die Abfassung des Augsburger Bekenntnisses (1530), zur Elite der reformatorischen Theologie.

Humanisten sahen sich tatsächlich immer wieder mit der Instrumentalisierung ihres Gedankenguts durch die Verfechter der Reformation konfrontiert, ohne dass sie eine solche Bezugnahme unbedingt billigten. Desiderius Erasmus durchlebte wohl am eindringlichsten dieses Dilemma. In seinen Schriften übte er Kritik an der Voreingenommenheit der konservativen Scholastik und der Selbstüberschätzung des Klerus. Frömmigkeit sollte nach Erasmus' Verständnis stärker in die persönliche Sphäre des Gläubigen rücken und sich von überzogenen Ritualen der Kirche lösen. Dazu gehörte auch die Bibellectüre, wodurch alle Christen aus erster Hand die Grundlagen ihrer Religion erfahren und nicht einer Auslegung der Geistlichen blind vertrauen sollten. Erasmus selbst rekonstruierte das Neue Testament getreu dem humanistischen Grundsatz „ad fontes“ aus einer textkritischen Verbindung des griechischen Urtexts, der Vulgata und den kirchenväterlichen Kommentaren in der Edition unter dem Titel „Novum Instrumentum“ (1516). In der Tat kehrten diese Maximen alle bei der reformatorischen Publizistik wieder.

Neben Erasmus lassen sich noch weitere kritische Vertreter des Gelehrtenstandes finden. So griff Agrippa von Nettesheim bereits in seinem Werk „De occulta philosophia“ (1510) den Klerus an. Alle wiesen jedoch eine Gemeinsamkeit auf: ihre dauernde Verbundenheit mit der alten Kirche. Ihnen waren die Missstände bewusst, und sie konnten scharf gegen sie argumentieren, nur für einen Bruch mit Rom plädierte keiner. Im Gegenteil, Erasmus distanzierte sich vehement von der Reformation und bestritt die Wirkung seines Schaffens auf jegliche religiöse Doktrin. Während der ersten Aufregung um die Lehren Mar-

tin Luthers musste er selbst Anfeindungen von konservativen Theologen erdulden, was ihn anfänglich zu einer Position zwischen den Fronten bewegte. Er suchte sogar zwischen Papst und Luther zu vermitteln, immer unter dem Aspekt einer Entkräftung der Vorwürfe gegen die eigene Person. Obwohl Erasmus eine Distanz zur reformatorischen Bewegung stets betonte, wollte er dennoch seine Unabhängigkeit in der konfessionellen Kontroverse wahren. Nur war es ihm auf Dauer nicht möglich, einer öffentlichen Stellungnahme zu Luther aus dem Weg zu gehen. 1524 erschien schließlich „*De libero arbitrio*“, womit er einen entsprechenden Beitrag leistete.

Agrippa von Nettesheim plädierte für Toleranz in Bezug auf die Interpretation religiöser Angelegenheiten, ohne vom katholischen Glauben abzufallen. Er vertrat in diesem Zusammenhang die These, dass ein zu energisches Vorgehen der Kirche gegen Luther, der anfänglich lediglich das Fehlverhalten von Mönchen und Prälaten kritisiert habe, an dessen Zerwürfnis mit Rom Mitschuld trage. Es war tatsächlich die fehlende Kompromissbereitschaft der orthodoxen Theologie, die das intellektuelle Klima noch zu bestimmen glaubte, wodurch Humanismus und Reformation in einem Lager vereint wurden. Die humanistischen Gelehrten provozierten als Freidenker die Tradition der Scholastik. Ihre Beschäftigung mit antiker Philosophie öffnete ihnen alternative Muster für das Verständnis der Welt. Der wiederentdeckte Platonismus forderte den schon christlich etablierten Aristotelismus heraus. Generell bedeutete die Suche der Humanisten nach den Ursprüngen jeglichen Wissens, die mit Hilfe einer Kenntnis der alten Sprachen keine Schwierigkeiten bereitete, die Gefahr eines Autoritätsverlusts auch der Kirchenväter und gängigen Biblexegese. So bot der Humanismus bereits ohne Inanspruchnahme durch die Reformation eine Angriffsfläche für konservative Theologen.

Für die Humanisten galt Bildung als oberstes Gebot, um den Menschen zu formen. Es sollte ein Individuum entstehen, das Moral hochschätzte und in der Gesellschaft selbstverantwortlich agierte. Die Antike avancierte hierbei zum verbindlichen Vorbild. Den Kern des humanistischen Bildungsprogramms konstituierte eine Verbindung von philologischen, historischen und philosophischen Studien mit den traditionellen freien Künsten. Dieses Ideal sahen Gelehrte – allen voran Erasmus – gefährdet durch die angebliche Beschränkung der reformatorischen Lehrauffassung auf „*dogmata et linguae*“.

Die Bildungskontroverse veranschaulicht Rummel unter anderem auch am Beispiel der Universität Erfurt. Hier werden die Grenzen ihres Ansatzes, eine mehr oder weniger wertfreie Darstellung zeitge-

nössischer Diskussion zu übermitteln, besonders deutlich. In den Jahren 1522 bis 1526 erlebte Erfurt einen dramatischen Rückgang der Immatrikulationen. Die Hauptschuld für diese Entwicklung schrieben verschiedene Quellen der religiösen Uneinigkeit und damit verbundenen Ablehnung von Gelehrsamkeit, die das einstige Zentrum humanistischer Studien erschütterten, zu. Es muss jedoch in Betracht gezogen werden, dass der katastrophale Einbruch erst ab 1522 auftrat, als an der Universität mehrheitlich eine katholische Gesinnung herrschte, was den Vorwurf ein Stück weit entkräftet. Darüber hinaus wäre eine bloße Reduzierung der Ursachen auf die konfessionelle Ebene im Hinblick auf die reichsweite Ausdehnung des Studentenschwundes, wofür auch demografische, finanzielle und politische Gründe verantwortlich waren, zu einseitig. Die Situation der Universität Heidelberg während der Regierungszeit des entschieden lutherischen Kurfürsten Ottheinrich (1556–1559) zeigt, dass die Reformation keineswegs negativ auf das geistige Klima wirken musste, denn dort erlebte der Humanismus mit der Universitätsreform von 1558 sogar einen neuen Höhepunkt. Karlstadt, der mit zunehmender Radikalisierung nachweislich antiintellektuelle Ambitionen hegte, stand nicht für die gesamte Bewegung; Melancthon bewies, dass Glauben und Gelehrsamkeit vereinbar waren. Solche Überlegungen, die den Rahmen des Diskurses sprengen und die Hintergründe erforschen, sind in Rummels Konzept nicht vorgesehen.

Obwohl die Reformatoren sich anfänglich sehr stark auf den Humanismus beriefen, entdeckten sie dennoch Strömungen, die nicht mit ihren Lehren konform gingen. Dazu gehörten Skeptizismus und Nikodemismus. Beide verkörperten den humanistischen Drang nach Unabhängigkeit und Vermeidung jeglicher Festlegung in konfessionellen Fragen. Rummel widmet ihnen aus diesem Grund jeweils ein Kapitel. Zahlreiche Humanisten bewunderten den syrischen Satiriker Lukian, dessen Werke sie übersetzten. Er symbolisierte den Zweifler, der selbst dem Tun der Götter kritisch gegenüberstand. In ähnlicher Weise äußerten sich skeptizistische Ansätze in humanistischen Schriften, die die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen auch auf das Göttliche ausdehnten. Die Autorin nimmt exemplarisch Bezug auf Erasmus, Agrippa und Sebastian Castellio. Sie reflektierten zwar alle über mögliche Auswege, gerieten aber mit ihrer *ars dubitandi* in Konflikt zur evangelischen Theologie, die solcher Einschränkung die Erleuchtung durch den Heiligen Geist und die Eindeutigkeit der Bibel entgegensetzte. Zusätzlich störte die Reformatoren ein damit verbundener Unwille zur Entscheidung für eine der beiden Alternativen des

christlichen Glaubens. Im schlimmsten Fall würden sich diese Humanisten zu Nikodemiten entwickeln, die ihren Glauben nicht preisgäben. Johannes Calvin sprach sich entschieden dagegen aus und unterstellte den Gelehrten Gleichgültigkeit als Hauptmotiv für solches Verhalten. Sie waren Protestanten im katholischen Deckmantel wie Urbanus Rhegius, der aus Sorge um seinen Lebensunterhalt nicht offen bekannte, oder Wolfgang Capito, der die eigene Karriere nicht gefährden wollte und Diplomatie im Religionskonflikt favorisierte. In den Augen überzeugter Protestanten wie Katholiken konnte dieser Weg nicht annehmbar sein.

Rummel schlägt mit einer Beschreibung des unterschiedlichen Verhaltens von Humanisten gegenüber dem Prozess der Konfessionalisierung eine Brücke zwischen den Kapiteln über Skeptizismus und Nikodemismus. Einige Gelehrte beugten sich dem Druck, der von ihrem sozialen Umfeld ausging. Der Aufenthalt in der Reformation nahe stehenden Städten wurde sonst zur Bedrohung. Freundschaft war für die Humanisten ein hohes Gut, das sie intensiv pflegten und die konfessionelle Entscheidung ebenfalls beeinflussen konnte. In vielen Fällen begegneten humanistische Gelehrte jedoch der Konfrontation durch die Reformation, wenn eine neutrale Haltung nicht mehr möglich war, mit einer Abkehr von der religiösen Debatte. So konzentrierte sich Beatus Rhenanus nur noch auf philologische Studien, die in der Publikation von seinem großen Geschichtswerk „*Rerum Germanicarum*“ mündeten.

In den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts identifiziert die Autorin in der humanistischen Publizistik die Tendenz zur Vermittlung eines Ausgleichs zwischen den Konfessionen, der auf Konsens beruhen sollte. Erasmus formuliert diese Vorstellung am eindringlichsten in „*De sarcienda ecclesiae concordia*“ (1533). Ein Dialog müsse nach Grundsätzen der Rhetorik in gegenseitiger Achtung stattfinden und zur Eintracht führen. Hier plädiert er wie so oft in seinen Schriften für Toleranz und Frieden, die Eckpfeiler der Humanität. Der Ansatz des Erasmus beruht auf erkenntnistheoretischen Überlegungen, die von späteren Fürsprechern einer Einigung nicht in Betracht gezogen wurden. Vielmehr spiegelt die unter erasmistischem Einfluss entworfene Kirchenordnung für Jülich-Kleve-Berg, die Herzog Johann III. 1532 erließ, eine vorrangig politische Motivation auf Ausgleich wider und vertritt Georg Witzel die Ansicht, dass der Konflikt nur mit Hilfe einer historischen Rekonstruktion der urkirchlichen Lehren zu lösen sei.

Erika Rummels Studie lebt in erster Linie von der bemerkenswerten Fülle des Quellenmaterials. Sie filtert aus den Schriften und Korrespondenzen der zeitgenössischen Autoren deren Standpunkte zur Beziehung von Humanismus und Reformation heraus, die besonders von persönlichen Erfahrungen geprägt waren. Folglich kann die Autorin ein breites Spektrum an Ideen und Empfindungen berücksichtigen. Im Verlauf der Darstellung wird deutlich, dass der Prozess einer Konfessionalisierung nicht ungehindert verlief. Humanistische Protagonisten wehrten sich gegen die Instrumentalisierung ihres Denkens durch die Reformation, und deren Verfechter erkannten die Grenzen einer Anwendbarkeit der neuen Gelehrsamkeit für ihre Zwecke. Tatsächlich verwendet Rummel den Begriff Konfessionalisierung anachronistisch, wie sie in den Vorbemerkungen eingesteht, und möchte die Wurzeln des Phänomens bereits in dem von ihr veranschlagten Untersuchungszeitraum nachweisen. Eine solche Einschränkung sollte aber schon im Titel des Buches erkennbar sein. Letztendlich bleiben durch den dokumentarischen Ansatz die Kontroversen zwischen Humanisten und Reformatoren offen, was die Autorin zwar bewusst in Kauf nimmt, aber nicht unbedingt vorteilhaft für die Aussagekraft ihrer Arbeit ist.

Marco Neumaier, Heidelberg

Maike Sach, Hochmeister und Großfürst. Die Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden in Preußen und dem Moskauer Staat um die Wende zur Neuzeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002, 488 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. 62).

Im späten 15. Jahrhundert gelangte das erstarkte Moskau in das Blickfeld des Westens, dessen Bündnisangebote bei den Großfürsten Ivan III. (1462–1505) und Vasilij III. (1505–1533) auf sorgsam abwägendes Interesse stießen. Ausgesprochen positiv stand Moskau einem gemeinsamen Vorgehen gegen Polen-Litauen gegenüber, da die Gewinnung von dessen ostslavischen Gebieten das Hauptziel der russischen Außenpolitik bildete. Unter diesem Vorzeichen kam es 1490 und 1514 zu Bündnissen zwischen den Rjurikiden und dem Hause

Habsburg, das mit den Jagiellonen – der in Polen-Litauen herrschenden Dynastie – um Böhmen und Ungarn konkurrierte. Weniger Beachtung fand bisher, dass auch der Deutsche Orden in Preußen zu einem Partner Moskaus wurde. Dem lag ebenfalls eine gemeinsame Gegnerschaft gegen die Jagiellonen zugrunde, denn der Orden erstrebte die Revision des Zweiten Thorner Friedens (1466), in dem er dem König von Polen den besten Teil seines bisherigen Gebiets hatte überlassen müssen und in dem der Ordensmeister zu einem Treueid gegenüber dem polnischen Herrscher verpflichtet worden war.

In der vorliegenden Kieler Dissertation wird die Entwicklung des preußisch-russischen Verhältnisses im ausgehenden 15. und ersten Viertel des 16. Jahrhunderts untersucht und in den Kontext der zwischenstaatlichen Beziehungen im östlichen Europa eingeordnet. Über die bereits im späten 19. Jahrhundert veröffentlichten Quellen aus den Archiven des Moskauer Außenamtes (*Posol'skij prikaz*) und des Deutschen Ordens hinaus hat die Autorin dafür eine große Fülle an weiterem gedruckten und ungedruckten Quellenmaterial herangezogen, und sie hat die in deutscher, polnischer und russischer Sprache vorliegende Literatur sorgfältig rezipiert. Am wichtigsten davon war die knappe Darstellung, die Kurt Forstreuter im Rahmen seines Buches „Preußen und Russland von den Anfängen des Deutschen Ordens bis zu Peter dem Großen“ (1955) geboten hat. Fairerweise vermerkt die Verfasserin recht oft, dass Urteile dieses Historikers zutreffend sind. Berechtigte Kritik übt sie dagegen häufig an dem sowjet-russischen Autor Vladimir Baljazin, der eine Dissertation über das Thema verfasst hatte, mitunter aber auch an Hans Uebersberger, dessen bekanntes Werk über Österreich und Russland wegen der engen Verflochtenheit der preußischen mit den habsburgischen Russlandbeziehungen nicht selten heranzuziehen war.

Nachdem Ivan III. bereits in den 1490er Jahren ergebnislos Kontaktaufnahmen mit Preußen beabsichtigt hatte, reiste im Jahre 1510 mit Christoph Schleinitz erstmals ein preußischer Gesandter nach Moskau, der den dorthin geflohenen litauischen Magnaten Michail Glinskij dazu veranlassen sollte, dem damaligen Waffenstillstand zwischen Russland und Litauen entgegenzuwirken. Mit Glinskij, der zeitweilig in Deutschland gelebt hatte und den Schleinitz persönlich kannte, gelangt aus Anlass dieser Episode ein interessanter politischer Akteur in das Blickfeld. Im Jahre 1512 begannen in der Tat militärische Auseinandersetzungen zwischen Moskau und Litauen. Deshalb konnten Kaiser Maximilian I. und Albrecht von Brandenburg-Ansbach, seit 1511 Hochmeister des Deutschen Ordens, mit Aussicht auf Erfolg

den Plan einer großen antijagiellonischen Union verfolgen, und in diesem Sinne schlossen Maximilian und Vasilij 1514 ein Bündnis ab. Schon im Folgejahr einigten sich jedoch die Habsburger mit den Jagiellonen, wobei Maximilian die Anwartschaft auf Böhmen und Ungarn erhielt, während er auf die Unterstützung Moskaus verzichtete und die Bestimmungen des Thorner Friedens von 1466 bestätigte.

Der Hochmeister Albrecht verfolgte das Ziel der Revision jenes Friedens jedoch weiter und steuerte mit Hilfe seines Rates und Vertrauten Dietrich von Schönberg auf ein Kriegsbündnis mit Moskau zu, das im März 1517 abgeschlossen wurde. Davon erhofften sich die Partner vor allem Chancen für die Eroberung der jeweils beanspruchten Gebiete Polen-Litauens. Anfang 1520 begann Albrecht den so genannten „Reiterkrieg“ gegen Polen, der sich ungeachtet der Zahlung russischer Subsidien bald als aussichtslos erwies und 1521 mit einem auf vier Jahre bemessenen Waffenstillstand beendet wurde. Der zuvor lebhafteste Gesandtschaftsaustausch zwischen Königsberg und Moskau dauerte nur noch bis 1522. Nachdem sich Albrecht dem Luthertum zugewandt hatte, wandelte er 1525 bekanntlich den Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum unter polnischer Lehnshoheit um. Sonderbeziehungen mit Moskau kamen nun nicht mehr in Frage, und erst zur Zeit Peters des Großen gab es wieder ähnlich dichte preußisch-russische Beziehungen, wie sie um 1517 bestanden hatten.

Auf die Behandlung von Einzelheiten des Reiterkrieges – der letzten militärischen Auseinandersetzung zwischen dem preußischen Deutschordenszweig und Polen – verzichtet die Verfasserin sinnvollerweise, weil dazu neuere Darstellungen von Marian Biskup und Jan Tyszkiewicz vorliegen. Ansonsten ordnet sie das preußisch-russische Verhältnis weit ausgreifend in die Zusammenhänge ein. So finden sich in dem Buch Rückblicke auf die Geschichte der beiden Beziehungspartner, ferner die Berücksichtigung der gesamten Außenbeziehungen Preußens und Russlands in der fraglichen Zeit und eine hier im gegebenen Umfang nicht unbedingt zu erwartende Einbeziehung der Ostpolitik des livländischen Ordenszweiges, die zu derjenigen Preußens im Gegensatz stand, weil Moskau für Livland potenziell der gefährlichste Gegner war. Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass die Autorin anhand des preußischen und weiteren Materials die gegenseitige Wiederentdeckung Russlands und des Westens eingehend thematisiert. Wie sie fein aufzeigt, war Preußen für Moskau über die politisch-militärischen Ziele hinaus als Erkundungsterrain und als Station im Verkehr mit dem Westen wichtig.

Nicht akzeptabel ist die regelmäßige Bezeichnung des polnischen Königs, der aufgrund der bestehenden Personalunion zugleich Großfürst von Litauen war, als „König von Polen-Litauen“. Wie sonst oft ist auch bei Sach zu lesen, dass vor Peter dem Großen kein russischer Herrscher das Ausland aus eigener Anschauung kannte (S. 132). Indessen nahmen die Zaren Ivan IV. (1530–1584) und Aleksej Michajlovič (1629–1676) an russischen Feldzügen in Livland teil, und der letztere hielt sich in der Zeit des Russisch-polnischen Krieges von 1654–1667 auch in Litauen auf. Eine Falle, in die Historiker nicht selten tapen, ist die in den Quellen anzutreffende Ähnlichkeit der Namensformen von Polozk und Pleskau/Pskov; im 15. Jahrhundert gab es keinen Vertrag Rigas mit Pskov, sondern Rigaer Vereinbarungen mit Polozk (S. 66). Auch kann die Haltung Wolters von Plettenberg, der 1494 livländischer Ordensmeister wurde, nicht ohne weiteres als Mitursache für das Scheitern eines zeitlich davor liegenden Verhandlungsangebots Ivans III. an Preußen und Livland betrachtet werden (S. 426). Solche kleinen Versehen fallen aber gegenüber den großen Vorzügen der Darstellung in keiner Weise ins Gewicht. Die auf breitester Materialbasis ruhende, sehr eindringliche und gut formulierte Arbeit erweitert und verfeinert unser Bild von den Ost-West-Beziehungen an der Wende zur Neuzeit in starkem Maße. Das hier Geleistete verdient hohe Anerkennung.

Norbert Angermann, Buchholz i.d. Nordheide

Christoph Schmidt, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 341 S.

Die Reformation war für viele Länder und Völker ein Meilenstein, der den Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit kennzeichnete – auch für Polen, Preußen, Litauen und Alt-Livland. Es ist allerdings ein wagemutiger Versuch, alle diese Länder unter ein Dach oder zwischen zwei Buchdeckel zu bringen, selbst wenn dies ein Beispiel für vergleichende Geschichtsforschung sein sollte. Schmidt hat sich eine sehr schwere Aufgabe vorgenommen, denn es ist schon fast unmöglich, die Quellen- und Literaturbasis zu vergleichen. Der Verfasser hat völlig Recht, wenn er am Anfang des Buches schreibt, dass „ihre (livländische, deutschbaltische, lettische, sowjetische?) Historiographie den-

noch tiefgehende Brüche auf(weist)“ (S. 17). Am Ende des Bandes – im Quellen- und Literaturverzeichnis – finden wir eine Erklärung dafür, nämlich in der Unproportionalität der ausgewerteten Forschungen über Polen und Preußen auf der einen und über Livland auf der anderen Seite. Doch dieses Buch bietet keinen Vergleich, so dass die Auswertung noch größere Schwierigkeiten bereitet. Bei dem Polen gewidmeten Teil stürzt sich der Verfasser auf eine große Menge alter wie auch neuer Forschungen, doch bei Alt-Livland treffen wir hauptsächlich nur auf die „Klassiker“, zumeist aus dem 19. Jahrhundert.

Um in der Buchbewertung konkret zu bleiben, soll hier nur dem kleineren, doch für den Rezensenten als Historiker aus Lettland interessantesten Teil des Buches von Christoph Schmidt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Reformation in Livland möchte Schmidt „aus der Perspektive dreier Akteure“ betrachten, doch während uns die ersten beiden bekannt sind – Städte und Adel –, so stellen sich bei der Erwähnung der estnischen und lettischen Bauern, die „zur Sprache“ kommen sollen, erste Fragen ein: Waren diese besondere, wichtige Akteure in dem zu untersuchenden Prozess? Oder stellt deren Untersuchung nur eine Reverenz gegenüber den nationalen Elementen dar, um eine „neue Sicht“ auf die Geschichte des Baltikums zu demonstrieren? Der Versuch, die Mission bei Esten und Letten während der Reformation ausführlich zu beschreiben, erweist sich als plakative, aber leider unnütze Höflichkeitsgeste gegenüber den autochthonen Bevölkerungsgruppen, denn deren eigentliche Reformation sollte erst 200 Jahre später zusammen mit der Herrnhuter Brüdergemeine nach Livland kommen.

Städte – hauptsächlich die großen Städte Alt-Livlands wie Riga, Reval und Dorpat – standen an der Spitze der livländischen Reformation. Und hier ist Schmidts Beschreibung sehr wichtig, wie Andreas Knopken die Ideen der Reformation (oder auch nur des Humanismus) zu den Rigensern brachte. Dass Knopken bei seiner ersten Ankunft in Riga nur vereinzelt Interesse an den von ihm propagierten Ideen fand, war nach Schmidts Meinung Ausdruck der „Isolation in der Kaufmannsgemeinde Rigas“ (S. 166). Man sollte jedoch bedenken, dass die Stadtgemeinde Riga sehr rational ausgerichtet war – Handel und Kaufmannschaft mit ihren spezifischen Interessen bestimmten die Aktionen der Stadt. Es wäre naiv, von diesen Leuten eine für Geistliche und Gelehrte günstige Stimmung zu erwarten. So bleibt die Bewertung der ersten rigischen Disputation weiterhin strittig. Weist die Vermutung L. Arbusows angesichts des unentschiedenen Ergebnisses nicht doch auf die Gleichgültigkeit der rigischen Kaufleute gegenüber

theologischen Fragen hin? Für die livländischen Städte bildete die Reformation eine ungemein günstige Gelegenheit, die eigene Selbstständigkeit zu erreichen bzw. auszudehnen, und erst in diesem Moment erblickten die Kaufleute positive Seiten in den neuen lutherischen Ideen für sich selbst.

Schmidt akzentuiert die Abläufe der Reformation in Livland sehr genau und korrigiert die Aussage Lohmüllers über die Verbreitung reformatorischen Gedankenguts: Nicht „ganz Livland dürste nach der reinen Lehre“, sondern nur Riga (S. 169), und hier vor allem die Kaufleute der Stadt.

Als einen entscheidenden Wendepunkt in der Reformation der livländischen Städte kann der Zeitraum vom 20. bis 23. Oktober 1522 betrachtet werden, weil in diesen Tagen „in die bisherige Kirchenordnung die entscheidende Bresche geschlagen und das alleinige Recht der Pfarrherrn auf Stellenbesetzung durchbrochen“ (S. 171) wurde. Die Stadt – also die Ratsleute, vorwiegend Kaufleute – setzten das Recht durch, selbst die Prediger in die städtischen Kirchen zu berufen und deren Lohn zu bestimmen. Die Reformation ermöglichte es den Rigensern, kirchliche Ausgaben zu senken – und gleichzeitig konnten sie die Rivalen der vorangegangenen Jahrzehnte (Orden und Erzbischof) in ihrer Entwicklung entscheidend beeinträchtigen.

Nicht viel anders verlief die Reformation in Estland. Nur wenige Jahre später erfuhren die Einwohner der Stadt Reval von Luthers neuer Lehre, und der Konflikt, der in diesem Zusammenhang ausbrach, war noch trivialer: ein Streit zwischen Stadt und Kirche (Dominikanerorden) über erb- und testamentlose Güter.

Noch deutlicher entschied sich der livländische Adel – der Verfasser erkennt hier, dass „aus ganz und gar weltlichen Dingen“ (S. 181) der Adelsstand sich der Reformation zuneigte. Die bisweilen ähnlichen Interessen von Städten und Adel hatten nicht immer ein stabiles Fundament der Zusammenarbeit bewirkt. Zu oft wechselte der Adel seine Position, was Schmidt als „nicht sehr überraschend“ einordnet (S. 185). Doch kann eine solche Inkonsequenz auch als Schwäche des Adelsstandes interpretiert werden.

Doch zurück zu den Letten und Esten. Das Bemühen des Autors, diese Bevölkerungsgruppe auch in den großen Städten – Riga und Reval – als Elemente der Reformation zu untersuchen, ist verständlich, doch die Mühe ist vergeblich. Dort finden wir nur einen kleinen Teil – denn die meisten Letten und Esten waren immer nur Bauern gewesen und hatten auf dem Lande gelebt. Wenn man die Ausbreitung der Reformation im Blick hat, muss man zugestehen, dass es fast aus-

schließlich um Stadtbewohner ging – eine ganz andere Gesellschaftsschicht als estnische und lettische Bauern. Ein Bauernkrieg, ausgelöst durch reformatorische Bestrebungen, war in Alt-Livland ein völlig illusorisches Unterfangen, denn die Bauern hatten gelernt, allem, was aus dem Westen, aus dem Heiligen Römischen Reich, kam, zu misstrauen und die weitere Entwicklung zunächst abzuwarten.

Die Position des Ordensmeisters Wolter von Plettenberg zu untersuchen, ist ein interessantes Unterfangen. Schmidt sucht nach Motiven für seine tolerante Haltung gegenüber der Reformation (S. 190 ff.), doch vergisst er darüber, dass Plettenberg – im Gegensatz zu seinem preußischen Großmeister – zu alt war, um sich für die Reformation und damit für die Säkularisierung zu entscheiden.

Unter der Überschrift „Livland wird polnisch“ versucht Schmidt die Frage zu klären, ob es in Livland eine Gegenreformation gab mit dem polnischen König Stefan Batory und den Jesuiten als Protagonisten. Es wird nicht ganz deutlich, ob Livland das Ziel der jesuitischen Expansion war, oder nicht vielmehr doch Schweden bzw. Moskau (S. 215). Dass die „livländische Karte“ bei weitem nicht die wichtigste war, zeigt ein Blick auf die livländischen Bischöfe. Nur der letzte – Otto Schenking – arbeitete in Livland, doch auch er floh während des schwedisch-polnischen Krieges 1600–1629 und blieb seinem Bistum über zehn Jahre lang fern. Andere – wie Dymitr Solikowski, Aleksander Mielinski oder Patritius Nidecki – betraten nie Livlands Boden oder waren so schwach, dass von Zeitgenossen überliefert ist, der Bischof habe „völlig nutz- und zwecklos in Livland gelebt“.¹

Das Buch von Christoph Schmidt leistet einen guten Beitrag für die Forschung zur Reformation und Nachreformationszeit im osteuropäischen Raum. Der interessierte Leser findet bekannte Sachverhalte und neue Sichtweisen und Interpretationen wie auch nützliche Hinweise für noch ausstehende Forschungen.

Gvido Straube, Rīga

¹ Vgl. G. Straube, Die „polnische Gegenreformation in Livland – Ziele und Realitäten“, in: Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością (Preußen und Livland zwischen Mittelalter und Neuzeit). Toruń 2003, S. 119.

Eberhard Völker, Die Reformation in Stettin. Köln (u.a.): Böhlau Verlag 2003, 261 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. 38).

Eberhard Völkers Untersuchung der Stettiner Reformationsgeschichte stellt sich in den Zusammenhang der verfassungsgeschichtlichen Stadtforschung und fußt – trotz des Verlustes des Stettiner Stadtarchivs 1945 – auf umfangreichen Archivstudien, insbesondere im jetzigen Archiwum Państwowe w Szczecinie; sie wertet die erreichbaren historisch-chronistischen Darstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts (Thomas Kantzow, Jakob Runge, Reichskammergerichtsakten u.a.) sowie die deutsche und polnische Literatur vollständig aus. Der Wert des vorliegenden Buches liegt nicht zuletzt in den vielfältigen Vergleichen der Stettiner Ereignisse und Entwicklungen des 16. Jahrhunderts mit den gleichzeitigen Geschehnissen und Kräfteverhältnissen in anderen norddeutschen Hansestädten im „Kräftedreieck zwischen Bürgerschaft, Rat und Landesherrn“ (S. 1).

Sein erstes Hauptthema widmet Eberhard Völker der in Stettin vorfindlichen politischen Dominanz des Landesherrn am Ort, und zwar einschließlich der damals für die Stadt zentralen Bemühungen, eine möglichst große Unabhängigkeit der Stadt von den pommerschen Herzögen zu erreichen (S. 46-57). Völkers erstes Interesse gilt daher der Frage, „wie sich das Bestreben nach Bewahrung einer gewissen Unabhängigkeit mit den reformatorischen Strömungen verbindet oder kreuzt, oder auch, wie weit beide getrennt voneinander verlaufen und welche dabei jeweils dominant war“ (S. 2).

Völkers Ausführungen zeigen, dass der Rat der Stadt im Verbund der Hansestädte eine gewisse Machtstellung erringen konnte, obgleich Herzog Bogisław erst 1518 durch die Erweiterung des Herzogsschlusses und die Betonung seiner Gerichtsbefugnisse den herzoglichen Machtbereich ausdehnen konnte. Die eigene Politik des Rates zeigte sich 1522 in einer schriftlichen Anfrage an Martin Luther, ob die Domherren zu Recht von den bürgerlichen Lasten befreit seien. In seiner Antwort betonte Luther, die Geistlichen hätten diese Lasten mit zu tragen. Schon dieser Schriftwechsel kann als Vorbereitung der späteren Einführung der Reformation gewertet werden. Im Schatten der politischen Gegensätze konnte sich die reformatorische Bewegung aus der Initiative des Rates heraus entwickeln. Die Berufung des lutherischen Predigers Paul vom Rode aus Quedlinburg an die Stettiner Jakobikirche 1523 und bald darauf weiterer Prediger (darunter Niko-

laus Decius) „ermöglichte zeitweise dem Rat, eine gewisse Geschlossenheit von Rat und Bürgerschaft gegen den Landesherrn herzustellen“ (S. 237).

Völker beschreibt detailliert die noch vielgestaltigeren Macht-konstellationen und wechselnden Machtgewinne im Zeitraum von 1523–1534 nach dem Tode des Herzogs Bogisław X. 1523: 1. Die Söhne Bogisław's, Georg und Barnim, vertraten unterschiedliche Positionen. Georg blieb bis zu seinem Tode 1531 Anhänger der alten Kirche, Barnim (der schon 1518/19 in Wittenberg Luther kennen gelernt hatte) verhielt sich abwartend, so dass das Herzogtum sich in den territorialen Bündnissen zunächst zwischen den Fronten positionierte. 2. Besondere Komplikationen entstanden durch die mehrfachen Unruhen in der Stadt: durch die sozialen Unruhen 1524, über die in den letzten Jahrzehnten polnische Historiker Forschungen vorgelegt haben, und dann durch die tumultuarischen religiösen Auseinandersetzungen 1526 auf Anstiften des Dr. Johann Amandus. In der gemeinsamen Ablehnung der Tumulte fanden der Rat der Stadt und die Bürgerschaft zusammen und sahen in der dauerhaften Berufung lutherischer Prediger Sicherungen für Frieden und Einigkeit in der Stadt. 3. Zusätzliche Streitpunkte beschäftigten die Stadt in den Auseinandersetzungen des Rates mit ihrem machtbetonten Bürgermeister Hans Stoppelberg, durch schwierige Verständnisprozesse zwischen Rat und Bürgerschaft und durch einen Huldigungsstreit zwischen Rat und Herzögen, bei dem der Rat das Junktim vertrat, die Huldigung nur gegen die Bestätigung der Privilegien der Stadt leisten zu wollen.

Diese vielfältigen Komplikationen in wechselnden Kräfteverhältnissen und mit einer Vielzahl von Streitschriften hatten endlich ein Ergebnis: „Der eigentliche Durchbruch der Reformation in Stettin geschah 1531 durch einen neuen Aufruhr in der Bürgerschaft, mit der sich der Rat um der Eintracht in der Stadt willen verband“ (S. 239). Die formelle Entscheidung fiel 1534: Herzog Barnim vollzog auf dem Treptower Landtag den Übertritt zur Reformation. Johannes Bugenhagen, der gebürtige Treptower und Verfasser vieler reformatorischer Kirchenordnungen, erhielt von den Herzögen Barnim und Philipp den Auftrag, zusammen mit den berufenen Predigern zu diesem Landtag die Grundzüge einer neuen Kirchenordnung vorzulegen. Die Ereignisse und Ergebnisse dieses Landtages und der ersten Stettiner Kirchenvisitation 1535 beschreibt Völker an Hand der historischen Darstellung Thomas Kantzows, der Pommerschen Landtagsakten und der von Hellmuth Heyden veröffentlichten Protokolle der pommerschen Kirchenvisitationen. 1540 konnte der Streit zwischen Landes-

herrschaft und Stadt durch einen Vergleich weitgehend beigelegt werden. Die Herzöge waren in Stettin zeitlich die letzten, die sich für die Reformation in der Stadt einsetzten (S. 243), doch sie festigten nun ihre obrigkeitliche Stellung im Bunde mit den evangelischen Predigern und deren Stützen in Bürgerschaft und Rat. Letzte Widerstände gegen die neue Lehre im Rat fanden erst auf dem Landtag 1548 ihr Ende, als sich die Vertreter Stettins gegen die Annahme des Interims aussprachen (S. 234 f.).

In der Arbeit Eberhard Völkers wird in der Tat deutlich, dass die Reformation in der Stadt Stettin alles andere als ein „geradliniger Prozeß“ (S. 236) gewesen ist. Dass sie ihren Anfang nahm in einer Anfrage des Rates bei Luther, ist in einer Hansestadt nicht ganz so singulär, wie Völker (S. 3) annimmt, wenn man die Initiative des Stadtssekretärs Johannes Lohmüller zur Reformation in Riga 1522 zum Vergleich heranzieht.¹ Zu Recht fasst Eberhard Völker das Ergebnis seiner Forschungen wie folgt zusammen: „Die Reformation in Stettin begann mit dem Interesse für die Lehren Luthers in der Bürgerschaft und hatte von Anfang an auch Freunde in Rat und Landesherrschaft. Sie festigte sich mit Hilfe des Rates und geriet durch deren Ausbleiben wieder in Schwierigkeiten, sie konnte das Feld schließlich behaupten durch Rückhalt an der Landesherrschaft“ (S. 236). Der Historischen Kommission für Pommern ist zu danken, dass sie die Veröffentlichung dieser heute wenig bekannten Ereignisse des 16. Jahrhunderts ermöglicht hat.

Heinrich Wittram, Hemmingen

¹ Vgl. Baltische Kirchengeschichte, hrsg. v. Reinhard Wittram. Göttingen 1956, S. 38 f. Zur Person Johannes Lohmüllers vgl. zuletzt Ulrich Müller, Johann Lohmüller und seine livländische Chronik „Warhaftig Histori“. Biographie des Autors, Interpretation und Edition des Werkes. Lüneburg 2001 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 10).

John Witte jr., *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press 2002, 337 S.

John Witte jr. ist Jonas Robitscher-Professor für Rechtswissenschaften und Ethik am interdisziplinären Zentrum für Religionsstudien der Universität Emory in Atlanta. Seine Leitung des dortigen Programms der Universität „Law and Religion“ sowie seine vielfältigen Arbeiten zur Rechtsgeschichte, zur Entwicklung religiöser Freiheitsrechte und zur Geschichte des Eherechts zeigen Wittes breit gefächertes Interesse an Berührungspunkten von Recht und Theologie. Davon profitiert auch die vorliegende Einführung in die rechtlich-theologischen Aspekte der Reformation Martin Luthers.

Witte beschreibt den Wandel der Reformation von einer rein innerkirchlichen Bewegung zu einer Bewegung, die Gesellschaft, Politik und Recht der Zeit maßgeblich beeinflusste. Den Grund für die nachhaltige Bedeutung der Reformation auch als Neubeginn einer Epoche sieht Witte in der Verbindung der theologischen mit den juristischen Reformen der 1530er Jahre. Erst durch die juristische Festschreibung der Reformen erhielt die Reformation ihre zum Teil bis heute reichende Wirkung und Bedeutung, so die zentrale These. Die Juristen verhalfen der Reformation zu ihrer wahren Tragkraft. Zwar polemisierte Luther selbst anfänglich gegen eine Verbindung von Recht und Theologie und signalisierte gerade durch seine wohlbekanntete Verbrennung von Büchern des kanonischen Rechts 1520 den endgültigen Bruch mit Rom, doch erkannten er und seine Anhänger durch die Unruhen der 1520er Jahre bald die Notwendigkeit einer rechtlichen Basis zur Durchführung der Reformation. „The reality was that Luther and the other theologians needed the law and the jurists, however much they scorned them. It was one thing to deconstruct the framework of medieval Catholic law. It was another thing to reconstruct a new Lutheran framework of law, politics and society with only this theological sword in hand. (...) It was thus both natural and necessary for the Lutheran reformation to move from theology to law“ (S. 4).

Die Hinwendung zum Recht war keine Verleugnung der reinen Lehre Luthers, sondern stellte ihre pragmatisch bedingte Weiterführung dar. Durch das Recht wurden die theologischen Ideen in ein Ordnungsgefüge eingebettet, welches die Ideale Freiheit und Gleichheit mit der Notwendigkeit von Verantwortlichkeit und Autorität in Einklang brachte. Hierin sieht Witte auch das genuine Innovations-

potenzial der lutherischen Lehre, die mit mittelalterlichen Traditionen brach. Für Witte ist die gesellschaftliche Erneuerung der Reformation die solide Basis des „christian republicanism“ (S. 9) und markiert den Beginn des christlichen Wohlfahrtsstaates.

Spätestens hier wird deutlich, dass Witte die gesellschaftlich-rechtliche Dimension der Reformation eher positiv bewertet. Der Autor versteht sein Werk denn auch als eine Ergänzung der unter anderem von Ernst Troeltsch vertretenen Auffassung, das Luthertum sei von seiner Konzeption her keine gesellschaftlich relevante Bewegung, die überdies dem mittelalterlichen Denken im besonderen Maße verpflichtet sei. Ebenso führe die besondere Stellung des Individuums in Luthers Theologie zu einer apolitischen Haltung seiner Anhänger. Der Untertitel von Wittes Studie ist eine Anspielung auf Troeltschs Klassiker „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (in der engl. Übersetzung: „The social teachings of the Christian Churches“) von 1912 (vgl. S. 23-27). Auch die Weiterentwicklung der These Troeltschs durch einige Nachkriegshistoriker, die in der von Luther propagierten starken Stellung des Landesherrn und der damit verbundenen Fügung in herrschaftliche Gewalt sogar die Ursache für die spätere Akzeptanz des nationalsozialistischen Führerkults durch die lutherisch geprägten Deutschen sahen, will Witte widerlegen. Dass die Thesen Troeltschs teilweise bis heute wirken, zeigt u.a. der von Thomas A. Brady mit herausgegebene Sammelband zur europäischen Geschichte, der die lutherische Reformation aus sozialgeschichtlicher Perspektive nicht als Wendepunkt der Geschichte gelten lässt¹ (vgl. Witte, S. 19). Es wäre jedoch falsch anzunehmen, Witte verträte eine einfache Gegenposition. Die Stärke seiner Studie liegt vielmehr in der Differenziertheit, mit der er die Errungenschaften der Reformation Luthers betrachtet. Vorsichtig analysiert er, welche Aspekte der Reformation ihre Entwicklung vor allem spätmittelalterlichen Reformbemühungen oder der kanonischen Rechtstradition verdanken und welche Aspekte grundlegend neu sind und in dieser Form ohne das reformatorische Gedankengut nicht denkbar gewesen wären. Seine These entwickelt er in sieben Kapiteln, die von einem Vorwort und einer Schlussbetrachtung eingerahmt werden.

In den beiden ersten Kapiteln schildert Witte einführend das Verhältnis von kanonischem Recht und weltlichem Recht (Kapitel 1) und die Aneignung und ‚Umkehrung‘ des kanonischen Rechts in weltli-

¹ Handbook of European History: 1400–1600, hrsg. v. T.A. Brady (u.a.). Bd. 1, Leiden/New York 1994.

ches Recht durch führende lutherische Juristen in den 1530er Jahren (Kapitel 2). Die Krisen der 1520er Jahre ließen viele Reformer ihre anfängliche Skepsis gegenüber dem kanonischen Recht vergessen. Sie begannen, das kanonische Recht in großen Teilen zu übernehmen. Doch diese Aneignung zeigt keineswegs, dass die Reformation rechtlich gesehen lediglich mittelalterliche Entwicklungen weiterführte, sondern in ihrem Kern innovativ war. Die partielle Aneignung des kanonischen Rechts erfolgte in einer pragmatischen Neuauslegung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Folgerichtig besteht Wittes nächstes Kapitel aus einer äußerst differenzierten und klaren Erläuterung der Zwei-Reiche-Lehre, einem besonders gelungenen Kapitel des Buches. Witte kommt zu dem Schluss, dass Luthers Theologie weit reichende gesellschaftliche, politische und rechtliche Neuerungen implizierte. Gesellschaftlich bedeutete sie einen Umsturz der bisherigen traditionellen Hierarchien, politisch verlor die Kirche durch sie die Macht an das weltliche Oberhaupt und rechtlich forderte sie die Auslegung und Festschreibung des Naturrechts durch den Landesherrn.

Diese Implikationen der Zwei-Reiche-Lehre wurden weiterentwickelt in den unterschiedlichen Theorien Philipp Melanchthons, Johannes Eisermanns und Johann Oldendorps, die Witte im folgenden Kapitel analysiert. Diese Lutheraner gingen insofern über Luther hinaus, als sie eine eigene evangelische Gesellschaftsordnung schaffen wollten, also Berührungspunkte der beiden Reiche zuließen. Dabei fassten sie die Bibel als grundlegenden Leitfaden für das weltliche Recht auf, griffen auch auf das spätmittelalterliche kanonische Recht als Quelle des protestantischen weltlichen Rechts zurück und betonten die erzieherische Wirkung des Rechts, welches einen Untertan auf den rechten spirituellen Weg führen konnte. Wenn auch die Erörterung weniger bekannter Reformatoren wünschenswert gewesen wäre, so wird dies durch den äußerst nuancierten Vergleich der drei Lutheraner ausgeglichen, der die Spannbreite möglicher Folgerungen aus Luthers Lehre illustriert.

Die folgenden Kapitel befassen sich auf verschiedenen Ebenen mit der Umsetzung lutherischer Theorien in die Praxis der Kirchenordnungen. Die Kirchenordnungen enthielten vor allem Bestimmungen für die Bereiche (1) Religion, Kirche und Liturgie, (2) öffentliche Moral, (3) Armenfürsorge und andere Formen sozialer Wohlfahrt, (4) Familie und Heirat sowie (5) öffentliche Bildung und Erziehung. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts griffen zwar teilweise die Reformen des Rechtswesens des 15. Jahrhunderts auf bzw. übernahmen Regelungen aus dem kanonischen Recht, doch stellten sie insbeson-

dere für die Bereiche der Wohlfahrt, der Ehe und des Schulwesens ein in sich neues Reformmoment dar, welches allein durch die Theologie Luthers bedingt war. Witte belegt diese These in den zwei letzten Kapiteln anhand des Eherechts und des Bildungswesens. Hier trägt sein Ansatz Früchte, die Reformation sowohl aus theologischem als auch aus juristischem Blickwinkel zu betrachten. Nach einer ausführlichen Darstellung der Tradition des Eherechts bzw. der Schulbildung geht Witte auf die neue lutherische Theologie der Ehe bzw. der Bildung ein. Auf diesen theologischen Grundlagen bildeten sich die juristischen Neuerungen zwangsläufig heraus. Die Zwei-Reiche-Lehre bedingte z.B. im Schulwesen den Wechsel von kirchlicher zu weltlicher Trägerschaft; an die Stelle der kirchlichen Ausbildung trat ein säkulares Schulwesen, an die Stelle scholastischer Texte das Studium der Bibel. Bildung war nicht mehr nur dem besonderen Stand der Kleriker vorbehalten, sondern sollte allen Christen ermöglicht werden. Ihre rechtliche Festschreibung fanden diese neuen Prinzipien in den Statuten der Ratsschulen bzw. der Landes- oder Fürstenschulen.

Wittes Studie ist dank ihrer klar gegliederten Argumentation und durch die jedem Kapitel folgenden Zusammenfassungen sehr eingängig. Die Einzelstudien zu Luther, Melanchthon, Eisermann und Oltendorp sind aus umfangreichem Quellenmaterial gearbeitet, und auch die deutschsprachige Literatur wurde in hohem Maße beachtet. Wittes Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Analyse der rechtlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen der Reformation. Er zeigt, wie aus dem anfänglichen Spannungsverhältnis von Theologie und Recht eine zwar pragmatisch bedingte, jedoch erfolgreiche Symbiose entstand. Vielleicht hätte ein Vergleich mit den rechtlichen Lehren des Calvinismus die Grundthese der Bedeutung der rechtlichen Lehren des Luthertums noch hervorgehoben. Doch hier schließt inzwischen auch die neue Studie von Wittes geistigem Mentor, dem die vorliegende Studie gewidmet ist, zumindest teilweise an.² Auch hätten die negativen gesellschaftlichen Folgen der Reformation, die aus der starken Stellung des Landesherrn resultierten und die in ähnlicher Form wie Eheklauseln und staatlicher Fürsorge bis heute wirken, etwas stärker ins Blickfeld gerückt werden können. Hier hätte man sich eine weitere Erläuterung der in der Einleitung vertretenen These, die starke Stellung des Landesvaters sei eher ein Garant für einen „christian republi-

² Harold J. Berman, *The legal revolution II: The impact of the protestant reformations on the western legal tradition*. Cambridge, Mass. (u.a.) 2004.

canism“ als für eine quietistische Haltung der Untertanen, gewünscht. Insgesamt ist Wittes Studie jedoch eine gelungene Einführung aus einer hochinteressanten Perspektive.

Elisabeth von Glinski, Heidelberg

Andrej Angrick, *Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941–1943*. Hamburg: Hamburger Edition 2003, 796 S., zahlreiche Abbildungen; Christopher Browning, *Die Entfesselung der ‚Endlösung‘. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942. Mit einem Beitrag von Jürgen Matthäus*. München: Propyläen 2003, 832 S.; Willy Peter Reese, *„Mir selber seltsam fremd“. Die Unmenschlichkeit des Krieges. Rußland 1941–1944*, hrsg. v. Stefan Schmitz. München: Claassen 2003, 284 S., 27 Abbildungen.

Der Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion und die Vernichtung des europäischen Judentums stehen in einer engen, bis heute in der Historiografie umstrittenen Verbindung. Dass mit dem Beginn des Angriffs auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 auf deutscher Seite eine geradezu mörderische Radikalisierung erfolgte, die nicht nur die nationalsozialistische Judenpolitik, sondern weitere ideologische oder ‚rassische‘ Feinde betraf, steht indes außer Frage. Die vorzustellenden Bücher zeichnen die Wege in den Massenmord aus verschiedenen Perspektiven nach.

Christopher Browning, einer der profiliertesten Holocaust-Forscher, hat eine Gesamtdarstellung der NS-Judenpolitik zwischen 1939 und 1942 vorgelegt, die zugleich den ersten veröffentlichten Teilband eines von der zentralen israelischen Gedenk- und Forschungsstätte Yad Vashem mit dem Titel „The comprehensive History of the Holocaust“ herausgegebenen Reihenwerkes darstellt. Browning behandelt damit eine, ja die entscheidende Phase, denn: „In der kurzen Zeitspanne zwischen Herbst 1939 und Herbst 1941 vollzog die nationalsozialistische Judenpolitik einen Entwicklungssprung von erzwungener Emigration zur ‚Endlösung‘...“ (S. 13). Es geht also um die ‚Entscheidungsfindung‘, die dann 1942 in den systematischen Massenmord an der in deutscher Hand befindlichen jüdischen Bevölkerung einmündete, zu dessen Symbol die Vernichtungslager im besetzten Polen

wurden. Folgerichtig lässt der Autor seinen Band im März 1942 enden, als in Chelmno und Belzec die ersten Morde durch Gas verübt wurden.

Die Anforderungen an einen im Rahmen einer ‚comprehensive history‘ geschriebenen Band sind hoch, denn nichts anderes als ein Standardwerk wird erwartet – und Browning kann die Ansprüche, um dies gleich vorweg zu nehmen, zu großen Teilen erfüllen. Das einleitende Kapitel, das sich dem gesamteuropäischen Antisemitismus, aber auch der spezifischen deutschen Spielart widmet, besticht durch kurze und präzise Formulierungen. Auch wenn Browning altbekannte Erkenntnisse aufbereitet, etwa das anfängliche Unbehagen der Wehrmacht wegen der Morde in Polen im Herbst 1939, findet er die richtige Balance zwischen Details und dem Blick auf das Hauptthema. So weist er beispielsweise relativ früh darauf hin, dass die schwierige Durchführung der gigantischen Umsiedlungsaktionen den Tätern die ‚Erfahrung‘ vermittelt habe, dass in vielen Fällen Mord einfacher sei als eine Umsiedlung (S. 64). Deutlich wird, wie sehr die Akteure sich durch das Scheitern ihrer Vorhaben unter Entscheidungsdruck setzten und sich immer mehr radikalisierten; es ist sicherlich kein Zufall, dass der Chef der Umwandererzentrale in Posen, SS-Sturmbannführer Rolf-Heinz Höppner, im Juli 1941 in einem Schreiben an Adolf Eichmann als ‚humanste Lösung‘ empfahl, die nicht mehr arbeitsfähigen Juden vor Winteranbruch „durch irgendein schnell wirkendes Mittel zu erledigen“, um ihnen den Hungertod zu ‚ersparen‘ (S. 465). Folgerichtig stellt Browning die verschiedenen Umsiedlungspläne im besetzten Polen unter die Überschrift einer „‚Endlösung‘ durch Vertreibung“ (S. 65). Der Autor gibt eine interessante, auf der Höhe der Zeit befindliche Darstellung zu den Ghettos im Generalgouvernement und zur Situation der deutschen und westeuropäischen Juden bis in den Sommer 1941. Im Kapitel „Vorbereitung auf den ‚Vernichtungskrieg‘“ (S. 316) weist Browning völlig zu Recht darauf hin, dass von einem „langwierigen, schrittweisen Entwicklungsprozeß“ (S. 316) auszugehen sei, bei dem die „Vorbereitungen auf das ‚Unternehmen Barbarossa‘ eine verhängnisvolle Kette von Ereignissen in Gang“ setzten: „(...) und der mörderische ‚Vernichtungskrieg‘ führte dann rasch zum systematischen Massenmord, zuerst an den sowjetischen und bald darauf auch an den anderen europäischen Juden“ (S. 318).

Dem Beginn der Judenmorde nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion widmet sich Jürgen Matthäus, dessen Kapitel überzeugend und kritisch die schwierige Forschungslage beleuchtet: „Mit dem Angriff auf die Sowjetunion wurde, chronologisch und regional

uneinheitlich, die Schwelle zur ‚Endlösung‘ an der Peripherie überschritten“ (S. 428). Matthäus gelingt es, die unterschiedlichen Motive, die die Mörder vor Ort antrieben, zumindest anzudeuten: die ‚Praktiker‘ vor Ort waren, so eine Erkenntnis der neueren Forschung, eben nicht nur gehorsame Befehlsempfänger, sondern durchaus Teil einer „unsystematischen dialektischen Interaktion wechselseitiger Radikalisierung zwischen zentralen und lokalen Behörden“ (S. 317). So überzeugend die Darstellung im Allgemeinen ist, so unbefriedigend ist sie zu Litauen, da hier die neuere Forschung souverän ignoriert wird. Weder lassen sich autochthone litauische Pogrome vor (!!!) Ankunft der deutschen Truppen zweifelsfrei nachweisen, wie von Matthäus vertreten (S. 392), noch meuterte das 297. litauische Territorialkorps in Kaunas (sondern in Vilnius), noch stimmt die pauschale Behauptung, die Litauische Aktivistenfrente habe in ihren antisemitischen Flugblättern litauischen Kollaborateuren mit der Sowjetmacht nur Gnade in Aussicht gestellt, wenn sie mindestens einen Juden töteten. Litauische Historiker haben den Hintergrund schon lange geklärt: Der obige Satz ist als handschriftlicher Zusatz nur auf einem einzigen Flugblatt der LAF nachweisbar.

Brownings eigene Ausführungen zur Verbindung von ‚Vernichtungskrieg‘ und ‚Endlösung‘ (S. 449-535) schildern den Sachverhalt aus einer anderen Perspektive als Matthäus, was für den Leser nochmals eindrücklich verdeutlicht, wie schwierig die Rekonstruktion der ‚Entscheidungsfindung‘ ist, zugleich aber einen anregenden Blick auf die aktuelle Forschungsdebatte gewährt.

Leider weicht diese kritische Darstellung im Folgenden sehr stark der eindringlichen Verfechtung des eigenen Interpretationsansatzes durch den Autor: Er lässt keinen Zweifel, dass die endgültige Entscheidung zur Ermordung *aller sowjetischen* Juden und schließlich *aller europäischen* Juden gefällt wurde, als die Sieges euphorie über den vermeintlichen schnellen Sieg über die Sowjetunion im Hochsommer und während eines ‚zweiten Siegestaumels‘ im September und Oktober 1941 auf dem Höhepunkt war. Es gibt jedoch beachtenswerte Forschungsansätze, die die Entscheidung zum Holocaust eben nicht mit dem vermeintlich positiven Kriegsverlauf, sondern mit dem Scheitern des ‚Unternehmens Barbarossa‘ in Verbindung bringen. Im Rahmen einer ‚comprehensive history‘ des Holocaust stellt Browning nach Empfinden des Rezensenten die eigene Interpretation zu stark in den Mittelpunkt und schenkt anderen Überlegungen zu wenig Aufmerksamkeit. Brownings ‚Euphorie-These‘ stellt *ein* mögliches Szenario dar, im Buch wird es jedoch zum allein verbindlichen. Da diese Fragen

den Kern des Buches ausmachen, bleibt eine gewisse Enttäuschung zurück, die nur zum Teil durch die vorzügliche Aufbereitung des Stoffes aufgehoben wird.

Mit einem Teil der ‚Endlösung‘ auf sowjetischem Boden beschäftigt sich Andrej Angrick, der eine – im wahrsten Sinne des Wortes – erschöpfende Monografie zur Einsatzgruppe D des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD geschrieben hat. Seit langem galt als Desiderat der Forschung die Fortführung der von Hans-Heinrich Wilhelm zur Einsatzgruppe A vorgelegten Arbeit¹ für weitere der mobilen Mordkommandos, nicht zuletzt deswegen, weil den Einsatzgruppen beim Weg in den Holocaust eine besondere Bedeutung zukommt (wie Christopher Browning und Jürgen Matthäus in dem eben besprochenen Band gezeigt haben).

Angrick hat die Einsatzwege und Aufgaben der EG D und ihrer Einsatz- und Sonderkommandos akribisch und quellennah rekonstruiert und eine beeindruckende Forschungsleistung vorgelegt. In einer detaillierten Nacherzählung der Ereignisse und Verbrechen, die die Angehörigen der EG D zwischen 1941 und 1943 verübten, offenbart sich vor allem die entsetzliche ‚Alltäglichkeit‘ und ‚Normalität‘ von Massenmord. Wichtig auch, dass der Autor in diesem Zusammenhang den Blick nicht nur auf das Jahr 1941 richtet, sondern auch die Aktivitäten der EG im Kaukasus während der deutschen Sommeroffensive 1942 darstellt und die unter dem Deckmantel der ‚Partisanenbekämpfung‘ verübten Verbrechen schildert. Doch darf man die EG's nicht nur als mobile Tötungsmaschinen verstehen, denn die Kommandos der Sicherheitspolizei waren auch für politische Berichterstattung und Aktionen zuständig, so z.B. beim Umgang mit den Russlanddeutschen auf der Krim (S. 254-307) oder beim ‚Unternehmen Zeppelin‘, dem Einschleusen von ehemaligen russischen Kriegsgefangenen als Agenten hinter die russische Front (S. 477-485).

Im Rahmen seiner chronologischen Darstellung unterbricht Angrick den Ablauf der Ereignisse am Ende des Jahres 1941, um ein Soziogramm der Mitglieder der EG D zu entwerfen (S. 386-452). Mit großer Spannung liest man die entsprechenden Passagen, denn die Täterforschung hat in den letzten Jahren große Fortschritte erzielt und bildet immer mehr einen Schwerpunkt der Forschung. Doch: dieser besonders wichtige und zentrale Teil des Buches umfasst gegenüber den deskriptiven Kapiteln nur etwa 70 Seiten, während z.B. allein die

¹ Hans-Heinrich Wilhelm, Die Einsatzgruppe A der Sicherheitspolizei und des SD 1941/42. Frankfurt a.M. 1996.

Darstellung zur „Operation ‚Blau‘ – Hitlers ‚Zweiter Feldzug‘: das deutsche Heer im Kaukasus“ (S: 545-669) fast 125 Seiten beansprucht. Aufgrund der Quellenlage (hauptsächlich Akten zur strafrechtlichen Ahndung nach 1945) hielt es der Autor für nicht „sinnvoll, eine groß angelegte Sozialstudie über das Personal der Einsatzgruppe D zu entwerfen“ (S. 388), denn die „Selbstdarstellungsquellen der Täter“ (ebenda) seien dazu nicht geeignet. Jedoch will Angrick die „Ausnahmen von der Regel, das Ausscheren aus dem Kodex“ (ebenda) untersuchen und eben doch eine „kollektive Biographie (...) ausgehend von exemplarischen Karrieren“ (ebenda) skizzieren. Allerdings will sich beim Lesen der einzelnen biografischen Absätze ein Gesamtzusammenhang nur schwerlich einstellen, sieht man einmal davon ab, dass die Mannschaften wohl alle als Notdienstverpflichtete in der Heimat entbehrlich schienen und über besondere handwerkliche Fertigkeiten (Lkw-Fahrer, Mechaniker usw.) verfügten: Ob dies bereits die euphemistische Bezeichnung eines „uniformen Sozialprofils“ verdient, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls bleibt die Darstellung weit von einer kollektiven Biografie entfernt. Das gilt – *mutatis mutandis* – auch für die Anführer, obwohl Quellenlage und die geringere Anzahl die Stringenz der Darstellung unterstützen. Dabei bestätigt das Ergebnis, dass das Leitungspersonal erst spät in die NSDAP fand, aber bereits früh einen nationalistisch-völkischen Hintergrund und oft akademische Bildung (Jura) aufwies (S. 417), durchaus andere jüngere sozialgeschichtliche Forschungen zum Nationalsozialismus. Auch dass auf mittlerer Ebene eine kleinbürgerliche Herkunft keine Seltenheit darstellte, stellt nicht unbedingt eine Überraschung dar, vielleicht schon eher Angricks aporische Feststellung, die soziale Herkunft der unteren Führungsebene sei so heterogen, dass man keine verbindlichen Gemeinsamkeiten entdecken könne. Damit aber bleibt nur noch wenig von einer kollektiven Biografie übrig.

Im folgenden Kapitel widmet sich der Autor dem „Mensch hinter der Uniform“ (S. 429-450); hinter der unglücklichen Kapitelüberschrift verbirgt sich die zentrale Frage, wie die Mörder mit ihren Taten umgingen und welche Motivation sie trieb. Leider kommt die Argumentation über simple Einteilungen (wenige ‚Exekutionsverweigerer‘, eine ‚breite Masse‘ mit ‚dickem Fell‘ und einige ideologische Überzeugungstäter) nicht hinaus (S. 433). Die von Christopher Browning in seinem ‚Polizeibataillon 101‘² so glänzend rekonstruierte Motivsuche,

² Christopher Browning, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die Endlösung in Polen*. Reinbek 1993.

die ein Bündel von Ursachen zusammenfasste, findet bei Angrick nicht statt. Es überrascht, dass der Autor überhaupt nicht auf eines der zentralen Strukturmerkmale eingeht, dem die Täter unterlagen: Zweifellos hat die militärisch-maskuline Zwangsgemeinschaft eine besondere Gruppendynamik erzeugt, der der einzelne nur schwer ausweichen konnte. Stattdessen geht der Autor einer seltsamen Frage nach: „Entsprach die Abstammung der Herren über Leben und Tod überhaupt den rassistischen Normen und Ausleseverfahren der SS?“ (S. 438). Angrick betont, in der einen oder anderen Täterbiografie seien Schwierigkeiten mit der ‚Erbgesundheit‘ der ‚Sippe‘ belegt (S. 438-442), auch habe es bei manchen Eheplänen Schwierigkeiten gegeben, da die Braut nicht den Vorstellungen der SS-Führung entsprochen habe (S. 443 ff.), aber er lässt den Leser völlig im Unklaren, welche Bedeutung und Relevanz diese Passagen für die Taten der EG D haben. Es drängt sich natürlich die Vermutung auf, die eigene Unzulänglichkeit im Hinblick auf das ideologisch-rassistische Idealbild habe einen Motivationsfaktor beim Massenmord dargestellt. Bei Angrick taucht die Argumentation nur ex negativo auf: „es wird im dunkeln bleiben, ob später beim auswärtigen Einsatz einer von ihnen mit sich selbst ins Gewissen ging, an die eigene Erfahrung und sich selbst eingestand (...), daß die Bestimmung angeblich rassistischer Merkmale ein reiner Willkürakt und der Rassenhaß das Produkt einer entfesselten mörderischen Phantasie und Erziehung war“ (S. 442). Wer zuvor von den Taten der EG D gelesen hat, die Angrick so beeindruckend und bedrückend darstellt, kann nur das Gegenteil vermuten!

Und so bleibt alles in der Schwebe: „stellt sich die Einsatzgruppe D nicht etwa als homogener, sozial geschlossener Verband dar. Vielmehr setzte sich diese Einheit in ihrer Summe aus zum Teil konträr verlaufenden (bzw. weiter verlaufenden) individuellen Biographien zusammen. Dessen ungeachtet entfaltete die Einsatzgruppe eine erschreckend ‚homogene‘ Wirkung...“ (S. 450). Einen Ansatz für die Lösung dieses entscheidenden Rätsels bleibt Angrick den Lesern leider schuldig.

Die Enttäuschung über den schwachen sozialgeschichtlichen Teil ergibt sich zum einen daraus, dass die jüngst erschienene Geschichte einer deutschen Infanteriedivision zeigt, wie man sich kollektiven Biografien und Erfahrungen annähern und auch Motivationsbündel aufzeigen kann,³ zum andern daraus, dass Angrick ja eine hervorra-

³ Christoph Rass, „Menschenmaterial“: Deutsche Soldaten an der Ostfront. Innenansichten einer Infanteriedivision 1939–1945. Paderborn (u.a.) 2003.

gende Arbeit geschrieben hat, was die Ereignisgeschichte und die Details anbelangt. In der Rekonstruktion jeder Verästelung des Geschehens ist ein Buch entstanden, das unter der quantitativ und qualitativ ungleichgewichtigen Behandlung von Ereignissen und Strukturen leidet – und nichtsdestotrotz eine Arbeit, die einen Forschungsfortschritt darstellt.

Aus völlig anderer Perspektive nähern wir uns ein weiteres Mal dem ‚Unternehmen Barbarossa‘, wobei *prima facie* eine Primärquelle vorzustellen ist: die Aufzeichnungen eines jungen deutschen Soldaten, der von 1941 bis 1944 an der Ostfront kämpfte und im Sommer 1944 bei Minsk den Tod fand.

Der Abiturient Willy Peter Reese (geb. 1921), literarisch begabt und interessiert, versuchte sein Erleben zu verarbeiten, indem er Tagebuch schrieb und während der Heimaturlaube seine Notizen als Grundlage für ein Manuskript mit dem Titel „Russische Abenteuer – Ein Bekenntnis aus dem Großen Kriege“ benutzte. Wir haben es also weniger mit einer historischen Quelle denn mit einem literarischen Versuch zu tun, der sich bewusst in eine Nachfolge von Ernst Jünger und (was die Aussage betrifft) Erich Maria Remarque stellt. Nirgends wird die literarische Absicht deutlicher als in der konsequenten Vermeidung militärischer Dienstgrade und in der durchgängigen Anonymisierung der Kameraden: in Reeses Krieg fehlen zentrale Versatzstücke der militärischen Organisation: „wir“ oder „einer“ ersetzt die Erwähnung von Kameraden (S. 131: „Einer unserer Gruppe hatte einen Volltreffer erhalten. Wir sammelten seine Glieder aus dem Schnee...“; S. 76: „Mein Kamerad fiel.“); auch die Vorgesetzten des Gefreiten Reese tauchen nicht auf, sondern werden hinter unpersönlichen Wendungen verborgen (S. 77: „Ein Befehl war da, keine Gefangenen zu machen... Am Abend kam ein erregter Befehl zum Aufbruch.“).

Der literarische Anspruch erlaubt eigentlich keine historische Wertung, aber eben das macht die Wirkung des Buches aus: es ist der Versuch eines jungen Deutschen, das Geschehen eines Vernichtungskrieges psychisch zu verarbeiten, die eigene Abstumpfung gegen Tod, Mord, Grausamkeit und das eigene Mitmachen zu analysieren und den mörderischen ‚Alltag‘ zu verstehen. Willy Peter Reese ist kein Nazi: „Nichts konnte meinem Wesen mehr widersprechen, als dass ich Soldat werden musste, (...) dass ich das Waffenhandwerk lernen und eines Tages auch kämpfen sollte, kämpfen für eine Weltanschauung, die ich hasste, in einem Krieg, den ich niemals wollte, und gegen Menschen, die meine Feinde nicht waren“ (S. 28). Am Ende des nicht vollendeten Manuskripts tritt uns ein anderer Willy Peter Reese entgegen:

„Jahre stürmten einher, der Tod jagte über die Erde, Gott und Sterne starben im Abendland, und auf der Welt war Krieg. Ich war Soldat in Gefahren und Schmerzen, Wanderer, Abenteurer im All. Aber ich liebte das Leben“ (S. 217).

Die Normalität der Unmenschlichkeit und den Alltag der Grausamkeit schildert Reese in einfachen und eben deswegen beeindruckenden Worten: „Wir richteten uns für längere Zeit ein. Die Frauen trieben wir aus ihren Wohnungen und pferchten sie in den schlechtesten Häusern zusammen. Schwangere und Blinde mussten mit hinaus. Verkrüppelte Kinder jagten wir in den Regen, und manchen blieb nur ein Stall oder eine Scheune, wo sie neben unseren Pferden lagen. Wir (...) gepflegten uns selbst. Kartoffeln, Brot und Fett fanden wir immer (...) Sonst lebten wir aus dem Vollen und dachten nicht an die Hungersnot, die nach uns kam. Komsolmjanskoje hieß das Dorf“ (S. 62 f.).

Als Herausgeber hat Stefan Schmitz im Vor- und Nachwort die nötige Einführung zum deutschen Vernichtungskrieg und zum persönlichen Hintergrund von Willy Peter Reese gegeben, so dass der Leser den Text einordnen kann. Beklemmend bleibt, dass Reese unter den Millionen von Deutschen in der Sowjetunion sicherlich einer der ganz wenigen war, die – auch gegenüber sich selbst – nicht die Augen verschlossen und sich völlig im Klaren waren, welche Art von Krieg im Osten im Namen des deutschen Volkes geführt wurde. Warum bildeten Menschen wie Reese die absolute Ausnahme?

Alle drei vorgestellten Werke tragen trotz einzelner Schwächen auf jeweils spezifische Weise dazu bei, den Kenntnisstand zum Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion und zum Holocaust zu erweitern. Ein deutscher Gefreiter, der 1944 in diesem Krieg den Tod fand, hat in einem Gedicht aus dem Jahre 1942 literarisch verarbeitet, was die Geschichtsschreibung seit nunmehr fast 60 Jahren zu beschreiben und zu interpretieren hat (S. 242 f.):

*Die Juden ermordet,
als brüllende Horde
nach Russland marschiert,
die Menschen geknebelt,
im Blute gesäbelt,
vom Clowne geführt,
sind wir die Gesandten
des allwärts Bekannten
und waten in Blut.*

*Wir tragen die Fahnen
der arischen Ahnen:
sie stehen uns gut.
Wir saufen und huren,
vandalische Spuren,
bezeichnen den Pfad,
wir toben und schreien,
am Blocksberg und feiern,
im närrischen Rat.*

*Wir protzen und lügen,
wir fluchen und siegen,
wir herrschen im Bund:
der Mensch ist ein Muskel,
die Fratze bepustelt,
und sonst nur ein Hund.
Der Geist ist vernichtet,
wir machen Geschichte
für elftausend Jahr,*

*wir stürzen die Reiche
das dritte nur bleibe
der rasenden Schar.
Wir opfern und dienen
mit viehischen Mienen
dem Gott unserer Zeit,
vom Narren erkoren,
zum Morde geboren,
dem Satan geweiht.*

Joachim Tauber, Lüneburg

Seraina Gilly, *Der Nationalstaat im Wandel. Estland im 20. Jahrhundert*. Bern (u.a.): Peter Lang 2002, 676 S., Abbildungen (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich. 97).

Spätestens seit dem Beitritt der baltischen Republiken in die Europäische Union ist auch in Westeuropa zunehmend bekannt, dass die baltischen Staaten nicht aus dem Zerfall der Sowjetunion neu entstanden sind, sondern völkerrechtlich wie psychologisch unmittelbar an die Nationalstaaten der Zwischenkriegszeit anknüpfen. Ein historischer Vergleich beider Unabhängigkeitszeiten bietet sich also unmittelbar an. Allerdings ist er aufgrund der sehr unterschiedlichen historischen Bedingungen nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches und dem der Sowjetunion ein schwieriges Unterfangen. Seraina Gilly hat sich dieser ehrgeizigen Aufgabe für die Republik Estland gestellt.

Die Klammer von Gillys Untersuchung bildet das nationale Prinzip, dessen Entstehung beziehungsweise Wiedererstarben beiden Unabhängigkeitszeiten vorausging. Doch ist damit nur das primäre Forschungsobjekt benannt. Der methodische Zugriff auf das Thema Nationalität bleibt undeutlich. Zwar beginnt die Arbeit mit einer umfangreichen Zusammenfassung der wichtigsten Modelle von Modernisierung und Nationalstaatsentwicklung, die einen *äußeren* Rahmen zur Interpretation der Ereignisse bieten könnten. Doch werden die in der methodischen Einführung gesetzten Ansprüche in den Einzeluntersuchungen kaum eingelöst. Gleichzeitig bleibt auch die *innere* Seite, also die Genese subjektiver Einstellungen, Denk- und Deutungsmus-

ter und Identitäten, die für jede Gruppenbildung elementar ist, weitgehend unbeachtet. Auf diese Weise erschöpft sich die Behandlung weitgehend in einer deskriptiven Darstellung der institutionellen und sozio-ökonomischen Entwicklung Estlands. Die konzeptionellen Grundkategorien der nationalen Entwicklung werden dagegen allen methodischen Einleitungen zum Trotz als gegeben hingenommen. Dabei führt die unhistorische und letztlich essentialistische Verwendung von zeitgenössischen Begriffen wie „estnischer Geist“, „Deutschtum“ u.ä. mitunter zu handfesten Widersprüchen. Was etwa war die estnische nationale Emanzipation während der Russifizierungszeit: Ausdruck eines von St. Petersburg geschürten „Rassenhasses“ (S. 81) oder eine vom entstehenden estnischen Mittelstand geführte Emanzipationsbewegung gegen einen „Zustand politischer Unterdrückung“ (S. 88)? Hier wäre eine Historisierung der verwendeten Kategorien dringend angeraten gewesen.

Insgesamt gelingt es Gilly kaum, die Beziehungen zwischen institutionellen Strukturen, politischen Konzepten und ihren Auffassungen durch die Bevölkerung lebendig werden zu lassen. So erfahren wir in den Abschnitten über die Minderheitenpolitik beider Republiken viel über die Gesetzgebung, wenig aber über die sie betreffenden Diskussionen und die Praxis ihrer Anwendung. Und das Kapitel über die Landreform der 1920er Jahre sagt viel über die Umverteilung des Bodens, aber nichts über die tatsächlich noch auf Jahre hinaus gültigen Gruppenbildungen der „Alt-“ und „Reformbauern“, die sich in ökonomischen Begriffen nicht mehr ausdrücken ließen. Wenn es an anderer Stelle heißt, die Genehmigung von Parteien in der Spätperestrojka sei die Basis „für die Wiedereinführung der für eine Demokratie unentbehrlichen *civil society*“ gewesen (S. 382), wird ein Grundproblem der Arbeit überdeutlich: Die Zivilgesellschaft lässt sich eben nicht durch Verwaltungsakte, Institutionen und Gesetze *einführen*. Wie sich aber das neue Staatsbürgertum als *Haltung* in der Bevölkerung verbreiten konnte, bleibt in Bezug auf beide Republiken offen. Auch das vergleichende Kapitel am Ende des Buches kann diese konzeptionellen Mängel nicht wettmachen. Mangels klar herausgearbeiteter Vergleichskategorien und Rückgriff auf die eingangs aufgestellten Modelle werden die Befunde eher nebeneinander gestellt als verglichen. Eine abschließende, durchaus lesenswerte Diskussion der positiven und negativen Aspekte der Globalisierung bleibt wiederum von den vorherigen Kapiteln weitgehend isoliert.

Zwischen Kapitel III und IV klafft ein Loch: die Zeit der sowjetischen Besatzung. Wo eben noch von Kommunikation und Rundfunk

der Zwischenkriegszeit die Rede war, findet sich der Leser plötzlich in der Darstellung eines Landes wieder, das im Begriff ist, sich aus der Sowjetunion zu lösen. Zwar werden einzelne Informationen später nachgereicht, doch offenbart die Vorgehensweise ein grundsätzliches Problem des Vergleiches der ersten und zweiten Republik: Lassen sie sich wirklich nebeneinander stellen, ohne der Sowjetzeit ein größeres Gewicht beizumessen? So bleiben die ersten Schritte bei der Herauslösung aus dem Sowjetsystem blass, weil sie als dualistischer Widerstreit zweier Prinzipien – der nationalen Unabhängigkeit und der zentralistischen Union –, nicht aber gleichzeitig als Krisenerscheinung innerhalb letzterer interpretiert werden. Entsprechend werden Konflikte zwischen dem oppositionellen Kongress und dem Parlament dargestellt, die Verschiebungen und Machtkämpfe innerhalb der KP Estlands aber unberücksichtigt gelassen. Dass Politiker wie Savisaar oder Rütel selbst kommunistische Spitzenfunktionäre waren, wird damit vollständig ausgeblendet.

Bei allen genannten Schwächen ließe sich das Buch aufgrund der riesigen Fülle an Material noch als Handbuch begreifen. Leider sind jedoch auch einer solchen Nutzung des 676 Seiten starken Bandes deutliche Grenzen gesetzt. Dies beginnt mit der etwas unübersichtlichen Organisation der Darstellung, die weder zeitlich konsekutiv aufgebaut ist noch einer klaren systematischen Argumentationsstruktur folgt. Auch wurde sehr zum Nachteil der Übersichtlichkeit auf zusammenfassende Abschnitte an Kapitelenden zumeist verzichtet.

Störender noch ist die Tatsache, dass der Stand der verwendeten Literatur trotz eines umfangreichen Literaturverzeichnisses als veraltet bezeichnet werden muss. Eine Reihe der im Verzeichnis aufgeführten Titel findet sich im Textteil nicht wieder, ein Mangel, der kaum durch die Tatsache aufgewogen wird, dass im Textteil auf einige Titel verwiesen wird, die man im Literaturverzeichnis vergeblich sucht. Die Abschnitte über die Nationalbewegung und die estnische Republik sind zu großen Teilen an älteren Überblicksdarstellungen entlang gearbeitet und bieten daher wenig Neues. Doch auch die Kenntnis der älteren Literatur ist mangelhaft. So wird die Entwicklung der Nationalbewegung nachgezeichnet, ohne die grundlegenden Arbeiten Ea Jansens¹ zu berücksichtigen. Die Darstellung der Parteienlandschaft

¹ Vgl. z.B. Ea Jansen, „Sakala“ kaastööliste sotsiaalsest ja kutselisest jagunemisest (Über die soziale und professionelle Gliederung der Mitarbeiter von „Sakala“), in: Eesti NSV TA Toimetised – Ühiskonnateadused 14 (1965), S. 433-452; Seltsid ja ühiskonna muutumine. Talupojajühiskonnast rahvusriigini. Artiklite kogumik (Vereine und die Veränderung der Gesellschaft. Von der Bauerngesellschaft zum Nationalstaat. Aufsatzsammlung), hrsg. v. ders. u. Jaanus Arukaevu. Tallinn 1995.

der Zwischenkriegszeit nutzt nicht die Untersuchung von Graf,² und auch die Charakterisierung der Verfassungsentwicklung nach 1934 bietet mit Verweisen auf Meissner, v. Knorring, v. Rauch und Uibopuu³ kaum etwas Neues. Ebenso verhält es sich mit dem Kapitel über die landwirtschaftliche Entwicklung, das sich vor allem auf Meyer-Willudda und Kaur⁴ stützt, Ruusmann⁵ jedoch vollkommen unberücksichtigt lässt und Kõll⁶ zwar nennt, aber offenbar nicht nutzt.

Die Darstellung der zweiten Unabhängigkeitszeit krankt dagegen daran, dass einige Kapitel offenbar schon einige Jahre vor Erscheinen des Buches abgeschlossen worden waren. Dies führt zu einschneidenden Verkürzungen. Wenn das Kapitel über die Integration der Russen in der zweiten Republik auf dem Stand Mitte der 1990er Jahre stehen bleibt, so vermittelt dies ein falsches Bild der Minderheitenpolitik in Estland. Denn der entscheidende Übergang zu einer aktiven Minderheitenpolitik durch das Forschungsprogramm VERA und ihre erstmalige programmatische Formulierung fand eben in der zweiten Hälfte der 90er Jahre statt. Auch das Landwirtschaftskapitel (S. 482 ff.) bleibt auf dem Stand von 1997 und deckt daher wesentliche Entwicklungen der Konsolidierung der estnischen Landwirtschaft nicht mehr ab.

Außerdem finden sich im Text zu viele Inkonsistenzen: Wie kann die *de jure*-Anerkennung Estlands durch Polen und Finnland „als erstes“ erfolgt sein, wenn einen Satz vorher von der schon erfolgten Anerkennung durch Sowjetrußland die Rede ist (S. 107)? Und wie war die

² Mati Graf, *Eesti rahvusriik. Idee ja lahendus: ärkamisajast Eesti Vabariigi sünnini* (Der estnische Nationalstaat. Ideen und Lösungen: Von der Zeit des nationalen Erwachens bis zur Geburt der estnischen Republik). Tallinn 1993.

³ Boris Meissner, *Die Erfahrungen* (im Literaturverzeichnis nicht nachgewiesen!); Gustav v. Knorring, *Krisenjahre in Estland*, in: *Baltische Hefte* 8 (1962), S. 86-95; Georg von Rauch, *Zur Krise des Parlamentarismus in Ostmitteleuropa zwischen den beiden Weltkriegen*. Marburg a.d.L. 1967; Henn-Jüri Uibopuu, *Die Entwicklung des Freistaates Estland*, in: *Die baltischen Nationen Estland – Lettland – Litauen*, hrsg. v. Boris Meissner. Köln 1991, S. 110-138.

⁴ Erich Meyer-Willudda, *Wirtschaftsgeographie von Estland*. Stuttgart 1938; Uno Kaur, *Wirtschaftsstruktur und Wirtschaftspolitik des Freistaates Estland 1918–1940*, in: *Commentationes Balticae* 8/9 (1960/61), S. 83-256.

⁵ Trotz mitunter phrasenhafter sowjetischer Interpretationen noch immer grundlegend: Ants Ruusmann, *Talurahva klassistruktuurist Eestis 1940. a. sotsialistliku revolutsiooni eelõhtul* (Die Klassenstruktur der Bauern in Estland 1940 am Vorabend der sozialistischen Revolution), in: J. Kahl, E. Laasi, A. Ruusmann, *Eesti talurahvas teel sotsialismile* (Die estnische Bauernschaft auf dem Weg zum Sozialismus). Tallinn 1965, S. 130-195.

⁶ Anu-Mai Kõll, *Peasants on the World Market. Agricultural Experience of Independent Estonia 1919–1939*. Stockholm 1994 (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia. 14).

Flucht von 6 000 Esten und einigen tausend Estlandschweden der größte Bevölkerungsverlust während der deutschen Besatzungszeit, wenn einen Satz vorher zu lesen ist, dass 15 000-25 000 Esten in der deutschen Wehrmacht gefallen waren (S. 273) (im Übrigen handelte es sich tatsächlich um Mitglieder von Polizei- und Grenzschutzbataillons, später von Einheiten der Waffen-SS).

Hinzu kommt eine Reihe klarer Sachfehler: Die auf Deutsch als In-grier bezeichnete finnische Volksgruppe ist nicht mit den *Ischoren* (estn. Isurid) zu verwechseln, sondern werden auf Estnisch als *ingerlased* bezeichnet (S. 113). Die Deportationszahlen vom März 1949 (S. 276) werden schon lange nicht mehr auf 80 000 oder 90 000 geschätzt, sondern nach gründlicher Auswertung verschiedener Quellen auf etwa 30 000.⁷ Lennart Meri ist keineswegs ein *ungelesener* Historiker (S. 386), sondern machte 1953 seinen Abschluss an der historischen Fakultät der Universität Tartu! Auch die Darstellung der „Rubel-affäre“, über die Ministerpräsident Mart Laar im Jahr 1995 stürzte, ist grundfalsch: Der Skandal bestand nicht darin, dass alte Rubelscheine *unter Wert* nach Čechenien verkauft wurden, sondern in der Illegalität des ganzen Unternehmens.

In diesem Zusammenhang ist auch die hohe Zahl falsch geschriebener estnischer Termini besonders im Fußnotenapparat und Literaturverzeichnis zu vermerken, die noch zu verschmerzen wäre, betreffe sie nicht auch wichtige Eigennamen. Wenn aus Kreutzwald Kreuzwald wird, aus Tarand Tarant (S. 386) und aus Godipõõ Gboõõ (S. 389), wenn Einseln zu Einslin (S. 390), Thiele zu Theile (S. 579) und Jesimann zu Jesimann mutiert und Päts als Pats, Pillau aber als Püilau (S. 657) auftritt, so spricht das nicht nur für eine mangelhafte Redaktion des Bandes, sondern schmälert seine Nutzbarkeit als Handbuch wesentlich. Auf weitere Tippfehler in der Wiedergabe estnischsprachiger Literaturtitel sei hier nicht weiter eingegangen.

So ist der Band in seiner komparativen Perspektive zwar einzigartig und stellt die derzeit umfangreichste Überblicksdarstellung über zwei unterschiedliche Phasen der estnischen Eigenstaatlichkeit dar. Doch fehlt es an konzeptionellem Zusammenhalt, und man ist im Einzelfall gut beraten, ergänzende Literatur zu Rate zu ziehen.

David Feest, Berlin

⁷ Eine konzise Zusammenfassung der Diskussion mit weiterer Literatur findet sich bei Aigi Rahi, 1949. aasta märtsiküüditamine Tartu linnas ja maakonnas (Die Märzdeportationen von 1949 in der Stadt und dem Landkreis Tartu). Tartu 1998, S. 110f.

Eckhard Hübner, *Ferne Nähe. Die Beziehungen zwischen Schleswig-Holstein und Russland in Mittelalter und Neuzeit*. Heide: Verlag Boyens & Co. 2003, 95 S., Abbildungen.

Der Besuch Präsident Putins auf Schloss Gottorf in Schleswig kurz vor Weihnachten 2004 aus Anlass des deutsch-russischen Gipfeltreffens hat die engen historischen Beziehungen zwischen Schleswig-Holstein und Russland kurzfristig wieder ins Bewusstsein gerufen – historische Verbindungen, die angesichts der Kriege des 20. Jahrhunderts zwischen Deutschen und Russen allgemein in Vergessenheit geraten und nur noch historisch Interessierten bekannt waren. Das steht in krassem Gegensatz zu der Tatsache, dass es zwischen den beiden „Enden des Ostseeraumes“ über mehrere Jahrhunderte, angefangen im Hochmittelalter, eine besonders enge und überwiegend friedliche Verbindung gab, wie es zwischen keinen anderen Regionen in diesem Teil Europas der Fall war. Es ist das Verdienst dieses Büchleins, dies auf prägnante und anschauliche Art zu vergegenwärtigen. Zunächst waren es die wirtschaftlichen Interessen der deutschen Kaufleute, die nach der Neugründung Lübecks durch Heinrich den Löwen in der Mitte des 12. Jahrhunderts und der Festigung der sächsischen Herrschaft im südöstlichen Holstein den lukrativen russischen, d.h. Novgoroder Markt für das westliche Europa erschlossen und durch diesen Zwischenhandel ihren Reichtum begründeten. Novgorod gehörte zu den ersten Vertragspartnern der neu gegründeten Fernhandelsstadt Lübeck. Die Achse Lübeck-Novgorod wurde eine der bedeutendsten Wirtschaftsverbindungen im Hanseraum, und das Hansekontor in Novgorod, der Peterhof, war einer der vier wichtigsten Außenposten der Hanse (neben London, Brügge und Bergen). Der Einfluss der Hansekaufleute blieb dabei nicht auf den Warenaustausch beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf die Gestaltung der Rechtsverhältnisse und insbesondere auf kulturelle Bereiche. Die enge Verbindung Lübecks mit Russland setzte sich – trotz zeitweiliger Unterbrechung – auch nach der Schließung des Novgoroder Kontors durch Ivan III. 1494 zu beiderseitigem Nutzen fort. Lübeck vermochte noch lange Zeit der Kristallisationspunkt für Kontakte Richtung Osten zu bleiben, und für Delegationen und Wissbegierige aus Russland war es weiterhin bevorzugter Anlaufpunkt.

Mit der Darstellung der Entwicklung dieser intensiven Beziehung nimmt das Büchlein von Eckhard Hübner seinen Ausgangspunkt, und es endet in der Zeit des so genannten dänischen Gesamtstaates, der im

18. Jahrhundert erst eigentlich durch machtpolitischen Verzicht der Gottorfer auf dem Zarenthron zustande gekommen ist. Der Autor unternimmt einen sehr kenntnisreichen, mit klug ausgewählten Abbildungen illustrierten Streifzug durch diese rund sieben Jahrhunderte ferner Nähe, wobei zwei historische Schwerpunkte ausführlicher betrachtet werden: Neben der Hansezeit, d.h. eigentlich den lübeckisch-russischen Kontakten, sind es die Beziehungen in der frühen Neuzeit im Zeichen der Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft im Ostseeraum zwischen Dänemark, Schweden und Russland, in denen Schleswig und Holstein – also dem Gottorfer Staat – eine besondere Rolle zufiel. Den Abschluss bildet die Zeit der Napoleonischen Kriege mit der anschließenden machtpolitischen Neuordnung im Norden. Hübner vermag es, auf anschauliche und prägnante Weise darzustellen, wie das enge Verhältnis zwischen den Häusern Romanov und Holstein-Gottorf gerade die nordeuropäische Politik des 18. Jahrhunderts nachhaltig prägte. Diese dynastischen Verbindungen werden neben den Lübecker Handelsverbindungen als die Glanzlichter einer besonderen Beziehungsgeschichte herausgestellt, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts währte, um sich dann in veränderten machtpolitischen Zusammenhängen „ziemlich abrupt“ aufzulösen.

Es handelt sich um ein sehr informatives, mit leichter Feder geschriebenes Büchlein, in dem man auch eine ganze Menge über die russische Geschichte erfährt. Dabei ist die Darstellung nicht auf die politische und Wirtschaftsgeschichte beschränkt. Gerade auch die Beschreibung der vielschichtigen kulturellen Kontakte verdient hervorgehoben zu werden. In diesen Zusammenhang gehört beispielsweise das Wirken des Mathematikers, Astronomen und Reiseschriftstellers Adam Olearius sowohl am Gottorfer wie am Zarenhof in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Dessen weltberühmter Gottorfer Globus ging 1713 als Geschenk an Peter den Großen. Eine Nachbildung konnte Vladimir Putin bei seinem Besuch im Dezember 2004 in Gottorf bewundern.

Robert Bohn, Kiel

Die Integration des südlichen Ostseeraumes in das Alte Reich, hrsg. v. Nils Jörn u. Michael North. Köln (u.a.): Böhlau Verlag 2000, VIII, 554 S. (Quellen und Forschungen zur Höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich. 35).

Der vorliegende Sammelband ist das schriftliche Ergebnis eines 1996–1999 von der Volkswagenstiftung geförderten Forschungsprojektes über die „Integration des südlichen Ostseeraumes in das Alte Reich“. Dieser Titel verheißt mehr, als die Beiträge leisten können. Tatsächlich geht es eher um mögliche, aber nicht immer erfolgte, versuchte, aber nicht immer geglückte Integrationen in das Alte Reich. Dennoch haben die Autoren versucht, einige Schneisen in dieses bisher kaum zureichend erschlossene Stück Geschichte des norddeutschen Raumes zu schlagen. Das damit in Sichtweite gekommene Forschungsfeld muss allerdings von künftigen Autoren noch weiter beackert und fruchtbringend bestellt werden.

„In der traditionellen deutschen Frühneuzeitforschung war und ist der Ostseeraum kein Thema“, stellt Michael North in seinem Beitrag zur „Integration im Ostseeraum und im Heiligen Römischen Reich“ (S. 1-11) fest. Inzwischen stimmt diese Einschätzung nicht mehr ganz. Zahlreiche Aktivitäten zur Erarbeitung einer Geschichte des Ostseeraumes – vor allem in Greifswald, Berlin, Kiel, Flensburg und Hamburg – haben auch die frühe Neuzeit und die Gebiete an der südlichen Ostsee erfasst. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, dass der Norden des Reiches – nach den Vorgaben des Forschungsprojekts: die Hansestädte Hamburg und Lübeck, die Herzogtümer Holstein, Mecklenburg, Pommern und Sachsen-Lauenburg sowie die Bistümer Lübeck, Ratzeburg, Schwerin und Kammin – in mehrfacher Hinsicht als „reichsfern“ (North, S. 1) aufgefasst wurde und die Frage einer möglichen Reichsintegration während der frühen Neuzeit weiterhin relevant ist.

Im vorliegenden Fall lag ein besonderes Gewicht auf der Untersuchung rechtlicher Integrationsvorgänge durch die staatliche Gerichtsbarkeit und Verwaltung an der südlichen Ostseeküste, aber auch politische Integrationsvorgänge wie etwa die Beziehungen dieser Gebiete zum deutschen Reichstag oder zwischen Hanse und Kaiser, schließlich die Strukturen der Steuerzahlung und die Frage nach „regionalen“ Identitäten und Perzeptionen spielen eine Rolle.

Michael Norths Beitrag bietet eine allgemeine Einführung in das Thema des Forschungsprojekts. Dabei formuliert er am Ende als Auf-

gaben „für eine künftige Erforschung des Kommunikationssystems ‚Altes Reich‘“ die Untersuchung der Kommunikationsstrukturen und -medien, die zwischen dem „Reichsnorden“ einerseits und der Zentrale des Reiches, den „außerreichischen“ Landesherren im Ostseeraum (Dänemark, Schweden) und den anderen Mächten im Ostseeraum (Polen-Litauen, Russland) – und zwar auf den Gebieten Wirtschaft, Wissenschaft und Recht – im Zeitraum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert bestanden haben.

Mit der „Reichsgerichtsbarkeit in den Ostseeländern“ beschäftigt sich ein Beitrag von Bernhard Diestelkamp (S. 13-38). Die quellengestützte Arbeit berücksichtigt Lübeck, Livland, Preußen, Pommern, Mecklenburg, Holstein und Sachsen-Lauenburg und kommt zu einem entsprechend differenzierten Ergebnis: Während sich viele Hansestädte eher dem Lübecker Oberhof als der Reichsgerichtsbarkeit zugehörig wussten, lösten Livland und Preußen ihre jurisdiktionellen Bindungen zum Reich, bevor sich die Reichsjustiz hier etablieren konnte. Schwedisch-Pommern erhielt nach 1648 mit der Gerichtsbarkeit für die schwedischen Reichsgebiete eine eigene oberste Gerichtsbarkeit, nämlich das „Wismarer Tribunal“. Für Hinterpommern und Mecklenburg – wie auch für Holstein und Sachsen-Lauenburg – ergibt sich, nicht zuletzt aufgrund der verfügbaren Quellen, ein eher diffuses Bild hinsichtlich der Frage, welche Obergerichtsbarkeit im Einzelfall zuständig war bzw. akzeptiert wurde.

Der sehr lange Beitrag von Tobias Freitag und Nils Jörn „zur Inanspruchnahme der obersten Reichsgerichte im südlichen Ostseeraum 1495–1805“ (S. 39-141) hingegen kommt zu dem überraschend klaren Ergebnis, dass man im Norden, was seine Hinwendung zur obersten Gerichtsbarkeit des Reiches betraf, keineswegs von „Reichsferne“ sprechen könne. Vielmehr zeige sich im Vergleich mit anderen Reichsterritorien sehr deutlich, dass die Inanspruchnahme der obersten Reichsgerichte ganz und gar dem Reichsdurchschnitt entsprach. Der Widerspruch, der sich hier zum Beitrag von Diestelkamp ergibt, ist deutlich, wird allerdings von den Herausgebern seltsamerweise nicht aufgelöst, ja nicht einmal kommentiert.

Es folgen zwei Fallstudien von Nils Jörn (S. 143-184 u. 185-233), die sich mit Karrieremustern der mittleren Schicht von Amtsträgern an obersten Reichsgerichten beschäftigen. Jörn formuliert hier die These, dass Aufsteiger aus bescheidenen sozialen Verhältnissen durchaus Chancen hatten, in den Reichsgerichten Karriere zu machen, während gleichzeitig begüterte Aspiranten an ebendieser Aufgabe scheitern konnten. Als lesender Interpret darf man dies wohl so verstehen, dass

die obersten Reichsgerichte bei ihren Mitarbeitern juristische Kompetenz und Bewährung im Arbeitsalltag höher bewerteten als ständischen Rang und außerjuristische Verdienste. Sie werden damit als Institutionen sichtbar, die im Rahmen einer noch weitgehend ständisch-starren Sozialordnung ein gewisses Maß an vertikaler sozialer Mobilität ermöglichten und verwirklichten.

Nils Jörns Beitrag zu „Stand und Aufgaben bei der Erforschung der Geschichte des Wismarer Tribunals“ (S. 235-273) resümiert die bisherige Forschung und macht Vorschläge zur weiteren Erforschung dieser Institution. Dabei denkt er vor allem an das Stockholmer Hofgericht bzw. das Reichskammergericht und deren Rolle als mögliche Vorbilder für die Organisation des Wismarer Tribunals, aber auch an eine oder mehrere Geschichten seines Gerichtspersonals und juristischen Alltags.

Martin Krieger thematisiert in seinem Beitrag das Verhältnis von südlichem Ostseeraum und Deutschem Reichstag vom 16. bis 18. Jahrhundert (S. 275-309). Dabei geht es ihm vor allem um die Repräsentation der nördlichen Reichsstände auf den Reichstagen. Er unterscheidet eine Periode von 1500 bis ca. 1550, in der sich die nördlichen Reichsstände in einem Zustand der „Reichsferne“ präsentierten, während ab 1550 eine langsame Integration in das Reich und seine politischen Gremien einsetzte, die bis dessen Ende am Beginn des 19. Jahrhunderts immer deutlicher und konkreter zu Tage trat.

Es folgen Nils Jörns „Beobachtungen zur Steuerzahlung der Territorien des südlichen Ostseeraumes in der Frühen Neuzeit“ (S. 311-391). Sie lassen keine signifikanten Abweichungen der Stände in den nördlichen Territorien von der Steuerzahlung der Stände des übrigen Reiches erkennen. Auf diesem Feld herrschte also, um das Anliegen der Autoren aufzunehmen, volle Integration.

Einen ganz anderen und differenzierter zu beurteilenden Aspekt dagegen beleuchtet Jörns Beitrag über die „Versuche von Kaiser und Reich zur Einbeziehung der Hanse in die Anstrengungen zur Abwehr der Türken im 16. und 17. Jahrhundert“ (S. 394-423). Anders als die norddeutschen Steuerzahler und Rechtsucher erwies sich die Hanse in der Frage der Kriegsfinanzierung, denn hierum ging es vor allem, als widerspenstig und wenig kooperationsbereit. Allein die wendischen Hansestädte erhofften sich davon gewisse Vorteile und fanden sich zur Unterstützung der Türkenabwehr des Kaisers bereit. Im 17. Jahrhundert fielen aber auch diese Subsidien weg. Das hatte freilich auch mit den internen Problemen der Hanse in dieser Zeit zu tun. Die Zeit ihrer wirtschaftlichen Erfolge war vorbei, sie fiel organisatorisch lang-

sam auseinander und war infolgedessen für die Türkenhilfe kaum mehr zu gebrauchen.

Integrationsmuster und politische Identitäten in Grenzregionen des Alten Reiches am Beispiel von Holstein und Schwedisch-Pommern (S. 425-472) thematisiert ein Beitrag von Olaf Mörke. Diese beiden Territorien erweisen sich vor allem deshalb als interessant, weil sie neben ihrer Eigenschaft als Reichsterritorien auch noch „Nebenländer“ oder „Provinzen“ anderer Reiche, nämlich Dänemarks (Holstein) und Schwedens (Pommern) waren. Die Frage, welches jeweilige Reich die größere Integrationskraft besaß und Holstein bzw. Pommern politisch an sich binden konnte, beantwortet Mörke recht eindeutig zugunsten der nichtkaiserlichen Reiche, wenn auch im Falle Pommerns mit leichten Einschränkungen. Auch hier fragt man sich als Leser natürlich, wie sich dieser Befund mit den Ergebnissen der anderen Beiträge des Sammelbandes verträgt und was jeweils als „Integration“ und – damit eng verbunden – identitätsbildend bezeichnet werden kann.

Der letzte Beitrag, von Wolfgang E.J. Weber, über den „südlichen Ostseeraum im Spiegel der Reichspublizistik“ (S. 473-536) behandelt vorzugsweise die „Tagespublizistik“ und „geographisch-historisch-statistische Schriften“ über den Reichsnorden. Bedeutsam scheint mir hier die Tatsache, dass in zahlreichen publizistischen Schriften eine Integration der nördlichen Gebiete erwünscht war und diese Tendenz auf dem Hintergrund einer fortschreitend schärferen schwedenkritischen Haltung nach dem Westfälischen Frieden, vor allem gegenüber Schwedisch-Pommern, zu beobachten ist. Diesen Vorgang sieht Weber neben Humanismus, Reformation und Franzosenhass als eine der Quellen für ein entstehendes deutsches Nationalgefühl an, das nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches zum Durchbruch kam.

Insgesamt bietet der Sammelband ein nuanciertes und damit notwendigerweise recht heterogenes Bild von der „Integration des südlichen Ostseeraumes in das Alte Reich“. Es zeigt sich, dass *die* Integration kein einheitlicher oder gar intentional-systematischer Vorgang war, sondern auf unterschiedlichen Ebenen des politischen und juristischen Handelns und der entsprechenden institutionellen Strukturen unterschiedliche Ergebnisse produzierte und auf unterschiedlichen Ebenen unterschiedliche Geschwindigkeiten entwickelte. Diese Einsichten sind ein Anfang. Das machen auch die Ergebnisse der Einzelbeiträge mit ihren zahlreichen Hinweisen auf Forschungsdefizite deutlich. Es steht zu hoffen, dass weitere Forschungen auf diesem

Gebiet unser Bild von der Stellung der deutschen Ostseeländer gegenüber dem Reich nach und nach komplettieren.

Ralph Tuchtenhagen, Hamburg

Preußens Herrscher. Von den ersten Hohenzollern bis Wilhelm II., hrsg. v. Frank-Lothar Kroll. München: Verlag C.H. Beck 2000, 364 S., 10 Abbildungen.

Terminologisch bietet der Titel des hier vorzustellenden Buches einige Probleme, denn Preußen war die längste Zeit über, nämlich vom Mittelalter bis ins frühe 18. Jahrhundert, nur eine Landschaft an der Ostsee, die im Anklang an mittelalterliche Chronisten in der Landesgeschichte vielfach als „Preußenland“ bezeichnet wird. Die Bezeichnung „Preußenland“ wird benutzt, um es vom Königreich Preußen zu unterscheiden, das es bekanntlich erst seit der Königsberger Krönung von 1701 gegeben hat. Dessen Name wurde erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts zum Oberbegriff für die Gesamtheit der Territorien unter der Herrschaft der Hohenzollern. Für die Zeit vor 1701 werden in dem hier vorzustellenden Buch die Markgrafen von Brandenburg und Kurfürsten des Reichs behandelt, seit die Hohenzollern erstmalig mit der Mark 1415 belehnt wurden. Der Buchtitel hätte zutreffender „Brandenburg-Preußische Herrscher“ lauten sollen. In diesem Sinne folgerichtig trägt der einleitende Beitrag des Herausgebers die Überschrift „Stufen und Wandlungen der Fürstenherrschaft in Brandenburg-Preußen“ (S. 9-25). Schon seit der Antike gibt es historiografische Beispiele, Geschichte durch eine Abfolge von Herrscherbiografien darzustellen. Auch in dem hier vorzustellenden Werk werden die einzelnen brandenburg-preußischen Herrscher nicht nur in lexikonähnlichen Artikeln, sondern in Aufsatzform dargestellt, wobei die Länge der Aufsätze im Ganzen zur Gegenwart hin zunimmt. Zuvor bemüht sich der Herausgeber die große Entwicklungslinie aufzuzeigen, um der Summe der 13 folgenden Aufsätze eine Einheit zu geben.

Auch die ersten drei Aufsätze, die eine Zeit von mehr als zwei Jahrhunderten vor dem Großen Kurfürsten darstellen, fassen vier bzw.

drei der frühen Hohenzollernherrscher zusammen. So behandelt Dieter J. Weiß unter der Überschrift „Die ersten Hohenzollern in der Mark (1415–1499)“ Friedrich I., dessen Söhne Friedrich II. und Albrecht Achilles sowie dessen ‚brandenburgischen‘ Sohn Johann Cicero. Es wird gezeigt, wie die Hohenzollernfürsten bis zu Burggraf Friedrich VI. von Nürnberg eine mittlere Machtstellung unter den deutschen Fürsten hatten erringen können. Als Parteigänger des 1410 neugewählten deutschen Königs Siegmund erhielt er bald die Verweiserschaft über die Mark Brandenburg, 1415 während des Konstanzer Konzils folgte die endgültige Belehnung. Damit war er unter die Kurfürsten aufgerückt. Das war ein bedeutender Machtgewinn, auch wenn Brandenburg noch für längere Zeit als das schwächste Kurfürstentum anzusehen ist. Dass dies nicht auf Dauer so blieb, ist die historische Leistung der in diesem Buch vorzustellenden Herrscher. Dabei fiel dies den Hohenzollern nicht in den Schoß, wie gerade der erste Beitrag zeigt, weil diese ersten Herrscher ihr neues Kurfürstentum als Nebenland nach ihren fränkischen Stammländern ansahen. Das erschwerte die Auseinandersetzung mit den brandenburgischen Ständen, die zuvor in dem wittelsbachisch-luxemburgischen Jahrhundert nur eine schwache Landesherrschaft gewohnt waren. Die Voraussetzungen verbesserten sich erst, als nach dem Tode von Albrecht Achilles dessen ältester Sohn Johann Cicero allein für das Kurfürstentum zuständig wurde, während die beiden jüngeren Brüder in den fränkischen Ländern blieben.

„Die brandenburgischen Kurfürsten im Jahrhundert der Reformation (1499–1598)“, nämlich Joachim I., dessen Sohn Joachim II. und Enkel Johann Georg, behandelt Helmut Neuhaus. Brandenburg war inzwischen das nach der Fläche größte und geschlossenste Territorium im Norden des Reichs, dessen Entwicklung die längeren Regierungszeiten ihrer Kurfürsten zugute kamen. Brandenburg wurde eine bedeutendere Macht, denn Joachims I. Bruder Albrecht hatte als Erzbischof von Mainz (und Magdeburg) im Zeitalter Kaiser Karls V. eine weitere Kurstimme inne. Beide Brüder waren eine Stütze der Altgläubigen, ehe sich unter Joachim II. die Reformation – zwar gegenüber Kursachsen und Preußen etwas verspätet – rasch durchsetzte. Gegen Ende des Jahrhunderts war Brandenburg streng lutherisch.

An dieser Stelle hätte ein Kapitel über die preußischen Herzöge Albrecht, seinen Sohn Albrecht Friedrich und dessen fränkischen Vetter Georg Friedrich folgen sollen, der als erster Vormund für seinen Vetter nach Preußen gekommen war. Stattdessen folgen unter der Überschrift „Zwischen Luthertum und Calvinismus (1598–1640)“ aus

der Feder von Axel Gotthard die nächsten Kurfürsten, nämlich Joachim Friedrich, Johann Sigismund und Georg Wilhelm. Die beiden ersten hatten ebenfalls die Vormundschaft in Preußen wahrzunehmen. Entscheidende Änderungen vollzogen sich unter Johann Sigismund, der 1613 den berühmten Konfessionswechsel in schwieriger Zeit durchführte. Dennoch verfocht er mit einem Teilerfolg die Erbanprüche im Westen des Reichs, mit denen die Hohenzollern ihre Herrschaft im Rheinland und in Westfalen begründeten. Nach dem Tode Albrecht Friedrichs gelang es auch, in dem von der Krone Polen lehnsabhängigen Herzogtum Preußen die Erbfolge anzutreten. Es wird gezeigt, wie sich Georg Wilhelm in den gut zwei Jahrzehnten seiner Regierungszeit während des Dreißigjährigen Krieges als sehr leidensfähig erwies, so dass er das unzusammenhängende Herrschaftsgebiet noch wenig festigen konnte.

Das änderte sich erst, als 1640 dessen Sohn Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst, die Regierung übernahm, mit dem sich Heinz Duchhardt beschäftigt. Von nun an können die Mitarbeiter dieses Bandes auf eine reiche Literatur und umfangreiche Quellen zurückgreifen. Daher sollte es beim Großen Kurfürsten nur darum gehen, einige Akzente zu setzen. Hinsichtlich der Anwendung des Absolutismusbegriffs wird zwar eine stärker werdende Neigung zur Regierung aus dem Kabinett beobachtet, dem aber relativierend andere Maßnahmen gegenübergestellt werden. Dennoch ist dem Kurfürsten zuzugestehen, dass es ihm gelang, durch die Schaffung neuer Behörden die Macht der Stände einzuschränken. Die Frage nach der historischen Größe dieses Kurfürsten droht dem Vf. unter den Fingern zu zerrinnen. Es bleibt eben doch die Feststellung, dass dieser Kurfürst unter den nicht leichten äußeren und inneren Bedingungen seiner Herrschaften mehr erreichen konnte als andere zeitgenössische Fürsten.

Wolfgang Neugebauer stellt sich der schwierigen Aufgabe, den Nachfolger Friedrich III./I. (1688–1713) zu charakterisieren. Schwierig ist die Aufgabe, weil es trotz der umfangreichen Literatur und der zahlreichen Untersuchungen zu Einzelthemen, die anlässlich des Jubiläums der Königskrönung vor wenigen Jahren erschienen, keine moderne wissenschaftliche Biografie dieses Fürsten gibt. Vf. weist mit Recht darauf hin, dass das Verständnis erschwert wird, weil schon der eigene Sohn und auch der Enkel dem hochbarocken Regierungsstil kein Verständnis entgegenbrachten. Dabei war es Friedrichs besondere Leistung, dass er die außenpolitischen Möglichkeiten zielstrebig und mit längerem Atem ausnutzte, um zunächst für das bereits unter dem Großen Kurfürsten lehnsunabhängig gewordene Preußen die

Königskrone zu erwerben und von anderen Staaten anerkennen zu lassen. Die Bewertung fällt hier freundlicher aus als in der älteren Geschichtsschreibung. Hinsichtlich der staatswirtschaftlichen Entwicklung verweist Vf. auf manche Übergänge zum Nachfolger.

Mit Friedrich Wilhelm I. (1713–1740) wendet sich Peter Baumgart der wohl zentralen Gestalt der brandenburg-preußischen Herrscher-geschichte zu. Dabei hatte er sich mit einer Reihe von Vorurteilen und unterschiedlichen Bewertungen auseinanderzusetzen. Neben einem cholerosen Temperament und despotischen Umgangsformen ist eine religiös durch den Pietismus bestimmte Grundhaltung herauszustellen, die vor allem die Innenpolitik bestimmte. Mit einer äußerst sparsamen Ausgabenpolitik reformierte er das Heerwesen und schuf grundlegende Veränderungen in der staatlichen Verwaltung und Wirtschaft. Die Einrichtung des Generaldirektoriums 1723 als oberste Einheitsbehörde für diese Aufgaben ist nur die auffälligste Erscheinung. Deutlich wird die persönliche Auffassung Friedrich Wilhelms I. von seinem Herrscheramt herausgearbeitet, die sich deutlich vom barocken Lebensstil seiner fürstlichen Zeitgenossen unterschied. Im Innern setzte er sich insbesondere in der Steuerpolitik gegen die Stände durch. Angeführt wird die Einführung des Generalhufenschuß im vormaligen Herzogtum Preußen mit Hilfe des Grafen Truchseß von Waldburg. Dieser Region kam besonders die religiöse Grundlegung seiner Wirtschaftspolitik zugute, als nach Pest und Staatsbankrott ein „Retablissement“ betrieben wurde.

„Friedrich II., der Große (1740–1786)“ ist das Thema von Johannes Kunisch, der diesem König inzwischen ein umfangreiches Buch gewidmet hat. Auch bei diesem Herrscher hatte der Vf. sich mit einer Vielzahl von Beurteilungen zu beschäftigen, wobei er herausstellt, dass es sich um den begabtesten und vielseitigsten der preußischen Könige – und Herrscher wird man ergänzen müssen – handelte. Die einzelnen Lebensabschnitte sowie sein Handeln und Denken haben die widersprüchlichsten Bewertungen erfahren – von der Kronprinzenzeit in Rheinsberg bis zum „Alten Fritz“. Vf. stellt nicht in Abrede, dass Friedrichs Schaffen auf künstlerisch-kulturellem Gebiet letztlich doch nur ‚traditionalistisch‘ gewesen sei. Er gibt jedoch zu bedenken, dass nach des Königs eigener Meinung dies von ihm nur zur ‚Zerstreuung‘ betrieben worden sei, also nicht das Wesentliche seiner Herrschaft gewesen sei. Friedrichs einzigartigen Rang unter den Fürsten seines Zeitalters sieht er in seinem Verständnis des Herrscheramtes. Dazu wird erörtert, dass Friedrich anders als seine Gegner die schlesischen Kriege als König und Feldherr zugleich führen konnte.

Die Frage, ob der König zu seinem Vorgehen das Recht gehabt habe und wie sich hier die Frage nach seiner Größe stelle, wird mit einem Zitat von Thomas Mann verständlicherweise offen gelassen.

Es folgt Friedrichs Neffe Friedrich Wilhelm II. als König, mit dem sich David E. Barclay beschäftigt. Politisch veränderte sich in seinem Jahrzehnt nicht allzu viel, so dass Preußen im Zeitalter der Französischen Revolution auf die damit entstandenen Fragen allzu wenig reagierte, ja ‚antiquiert‘ wirkte. Vom Vf. herausgestellt wird die kulturelle Blüte dieser Jahre.

Dessen Sohn und Nachfolger war Friedrich Wilhelm III., der hier von Thomas Stamm-Kuhlmann, dem Verfasser einer umfangreichen Biografie dieses Königs (1992), vorgestellt wird. Was sich unter dem Vater schon andeutete, wird unter dem Sohn deutlicher, dass die Könige zunehmend ihren Einfluss auf die Politik ihres Staates verloren, obwohl Zivil- und Militärkabinett bis zum Ende der Monarchie bestanden. Es wird darauf hingewiesen, dass dieser König trotz seiner langen Regierungszeit von 43 Jahren verhältnismäßig wenig bekannt ist. Er war der Ehemann der Königin Luise, er stand im Schatten der Reformer des preußischen Staates wie Stein, Hardenberg, Schön, Scharnhorst und andere, die die Befreiungskriege gegen Napoleon zu einem glücklichen Ende führten. Obwohl er sich für tolerant gehalten habe, konnte oder wollte er nach 1815 nicht verhindern, dass reaktionäre Kreise wieder stark an Boden gewannen, ohne sich ganz durchzusetzen. Testamentarisch versuchte dieser König, seine Nachfolger auf die absolutistische Staatsform festzulegen.

Erster Nachfolger war sein ältester Sohn Friedrich Wilhelm IV., den Winfried Baumgart, ein besonderer Kenner des zeitgenössischen Krimkrieges, behandelt. Es ist sicher richtig, ihn in erster Linie als Künstlernatur vorzustellen, der vielfach als der Romantiker auf dem preußischen Königsthron angesehen wird. Politik machte er aus Pflichtgefühl und äußerer Notwendigkeit. Ungern setzte er sich mit dem aufkommenden Liberalismus und Nationalismus auseinander. Er war wieder ein königlicher Bauherr, wobei er die Ausführung seiner skizzenhaften Vorstellungen seinem Architekten Schinkel und dessen Schülern überließ. Als König war er vom Gottesgnadentum seines Herrscheramtes überzeugt, so dass er sich nicht dazu durchringen konnte, eine Verfassung zu erlassen; auch nach dem Revolutionsjahr 1848 blieb es schließlich nur bei der oktroyierten Verfassung. Das hinderte ihn auch daran, von der Frankfurter Nationalversammlung 1849 die Kaiserkrone anzunehmen. Die Skizzierung seiner Außenpolitik in

den Jahren des Krimkrieges macht seine skurrile Politik besonders deutlich.

Da Friedrich Wilhelms gesundheitlicher Zustand ihn nötigte, die Regierungsgeschäfte aufzugeben, hatte sein nächstjüngerer Bruder Wilhelm zunächst als Prinzregent, seit 1861 als König die Nachfolge zu übernehmen. Jürgen Angelow nimmt sich eines Monarchen an, der erst in einem Alter von über 60 Jahren sein Amt antreten konnten und ein Alter von fast 91 Jahren erreichte. Vf. verfolgt verhältnismäßig ausführlich vor allem den militärischen, aber auch politischen Weg des späteren deutschen Kaisers. Als wichtige Fähigkeit des Prinzen und späteren Herrschers wird gesehen, dass er sich rechtzeitig zurücknehmen konnte, wenn andere besser waren. Das zeigte sich besonders, als er nach der Übernahme der Regierung in Bismarck seinen Minister und Kanzler fand, mit dem er als „erfolgreiches Duo“ die bekannte Politik über die Einigungskriege zum deutschen Kaisertum mitgestalten konnte. Sehr zu beachten sind die abschließenden Ausführungen zur Popularität, die der „alte Kaiser“ in seinem Alter in weiten Kreisen genoss.

Friedrich III. ist als der 99-Tage-Kaiser in die Geschichte eingegangen, weil ein Kehlkopfkrebsleiden ihm keine längere Regierungszeit erlaubte. Hans-Christof Kraus hatte daher fast gänzlich das Leben eines Kronprinzen darzustellen, dessen Lebensweg, auch an der Seite einer englischen Prinzessin, zu mancherlei Hoffnung in den liberalen Kreisen Preußens und des Reichs Anlass gegeben hatte. Angesichts des Heeresverfassungskonflikts 1862, als Friedrich nicht bereit war, seinem abtretungsbereiten Vater als neuer König zu folgen, wird die Frage aufgeworfen, ob er wirklich ein Liberaler gewesen sei. Er habe sich zwar, als er noch nicht regierte, mit liberalen Vorstellungen beschäftigt, doch führt Vf. eine Reihe von Zeitzeugen an, die bei längerer Regierungszeit eher eine restaurative Einstellung des Kaisers vermuteten.

Die schwierigste Persönlichkeit, Wilhelm II., behielt sich „anstandshalber“, könnte man sagen, der Bandherausgeber Frank-Lothar Kroll selbst vor. Der letzte Kaiser habe zwar das nach ihm benannte Wilhelminische Zeitalter stark geprägt, aber er habe nicht über die persönlichen und verfassungsmäßigen Voraussetzungen verfügt, um das von ihm verbal geforderte Gottesgnadentum seines Herrscheramtes auch wirklich ausfüllen zu können. Als ungünstig für die Persönlichkeitsentwicklung wird herausgestellt, dass das Verhältnis zu seinen Eltern schon sehr früh gestört war. Für seine Pflichtauffassung lebenslang prägend wirkte sein calvinistischer Hauslehrer. Skizziert wird

seine für einen künftigen Monarchen durchaus sinnvolle Ausbildung, die einem unausgeglichenen Charakter gegenübergestellt wird. Eine oftmalige Entscheidungsschwäche stand zu seinem Anspruch als Kaiser in Widerspruch. Auf diesem Hintergrund werden die politischen Ereignisse bis zum Ersten Weltkrieg und dem Ende der Monarchie besprochen. Ein abschließender Abschnitt ist den gut zwei Jahrzehnten im niederländischen Exil gewidmet.

In einem Anhang folgt kapitelweise eine kumulative Anführung der wichtigsten Quellen und Literatur. Eine Zeittafel, eine Stammtafel und ein Personenindex beschließen einen Band, der im Gespräch mit der jüngsten Forschung die brandenburg-preußischen Herrscher aus dem Hause Hohenzollern gut lesbar vorstellt.

Bernhart Jähnig, Berlin

Markus Krzoska, Für ein Polen an Oder und Ostsee. Zygmunt Wojciechowski (1900–1955) als Historiker und Publizist. Osnabrück: fibre 2003, 482 S., 4 Fotos, 5 Abbildungen (Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau. 8).

Noch vor wenigen Jahren wäre eine deutsche Studie über einen der wirkungsmächtigsten Historiker der frühen Volksrepublik Polen wohl vor allem als Politikum betrachtet worden. Dass eine solche Vermutung auf die Studie von Markus Krzoska offensichtlich nicht zutrifft, kann als ein Zeichen für den fundamentalen Wandel gesehen werden, der sich in den deutsch-polnischen Historikerbeziehungen in den vergangenen Jahren vollzogen hat, selbst wenn es mitunter noch zu Rückfällen in überwunden geglaubte Zeiten kommt. Man kann es freilich auch anders sehen: Bis in die letzten Jahre überwog in der polnischen Geschichtswissenschaft doch die Zurückhaltung gegenüber einer traditionskritischen Betrachtung der polnischen „Westforschung“ und ihrem Verhältnis zur Staatsmacht. Der Begriff „Westforschung“, den Markus Krzoska in seiner Studie aufgreift, ist in die deutsche Diskussion als Analogiebildung zur stark politisierten (deutschen) „Ostforschung“ eingeführt worden, während in der polnischen Diskussion der schwer übersetzbare Begriff „myśl zachodnia“ überwiegt, der jedoch deutlich über den Bereich der Geschichtswissenschaft hinausgeht.

Krzoska präsentiert in seiner Berliner Dissertation eine intellektuelle Biografie Zygmunt Wojciechowskis, der trotz seines frühen Todes 1955 ein umfangreiches historiografisches und publizistisches Œuvre hinterlassen hat und darüber hinaus die treibende Kraft in der Formierung der polnischen Westforschung seit 1944 gewesen ist. Der Verfasser stützt sich vor allem auf die publizierten und unpublizierten Texte von Wojciechowski, darüber hinausreichende archivalische Quellen hat er partiell einbezogen. Dass er keinen Zugang zu den Archivalien des von Wojciechowski um die Jahreswende 1944/45 gegründeten West-Instituts in Posen hatte, ist bedauerlich und erstaunt ein wenig. Da die dortigen Bestände jedoch nicht sehr umfangreich sind, tut diese Tatsache der Biografie keinen größeren Abbruch.

Die Studie gliedert sich in drei große Abschnitte: In einem ersten Teil skizziert Krzoska zunächst die polnische Geschichtswissenschaft bis 1939 und geht auf Wojciechowskis wissenschaftliche und politische Vorbilder ein. Im zweiten Abschnitt behandelt er das wissenschaftliche Werk, und der dritte Abschnitt befasst sich mit Wojciechowskis publizistischen Schriften und beleuchtet sein Wirken im Untergrund während des Zweiten Weltkriegs sowie im westwärts verschobenen, sozialistischen Nachkriegspolen.

Wissenschaftlich wie politisch war Wojciechowski vom Lemberger Milieu der 1920er Jahre geprägt. Er gehörte zu einer Generation polnischer Historiker, die nicht mehr an deutschsprachigen Universitäten studiert hatten und die sich insbesondere von der galizischen Tradition der „Stańczyken“ distanzierten. Als Historiker der mittelalterlichen Verfassungsgeschichte sah sich Wojciechowski vor allem in der Tradition Oswald Balzers, dem er auch in seiner patriotischen Einstellung folgte. Darüber hinaus, so vermutet Krzoska, war Wojciechowski von den nationalen Spannungen zwischen Polen und Ukrainern geprägt worden. Der Fokus auf die ethnische Nation ließ ihn zu einem Anhänger der Nationaldemokratie Roman Dmowskis werden, von dem er sich 1934 allerdings abwandte. Als Wojciechowski 1925 an die Universität Posen berufen wurde, kam er in das Zentrum der sich formierenden polnischen Westforschung, an der er seit den 1930er Jahren maßgeblich beteiligt war. Sein zentraler Beitrag – das unterstreicht auch der Titel von Krzoskas Studie – war die historische Herleitung eines in seinem Schwerpunkt nach Westen verschobenen polnischen Staates an Oder und Ostsee. Dass Wojciechowski diese Idee noch in Lemberg skizziert hatte, ist von Andrzej Feliks Grabski bereits betont worden; bei Krzoska wird aber deutlich, dass sich diese *idée fixe* mit einer erstaunlichen Beharrlichkeit durch die Arbeiten Wojciechowskis

über alle politischen Brüche zieht. Den Auslöser zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Anfängen des polnischen Staates unter Mieszko gab dabei die Kontroverse mit der deutschen Ostforschung und insbesondere Albert Brackmann. Gegen die von der Ostforschung erhobenen Gebietsansprüche auf den „deutschen Volks- und Kulturboden“ setzte Wojciechowski in seinem grundlegenden Text über die polnischen Mutterländer von 1933 die geostrategische Bedeutung der Flussläufe von Oder und Weichsel und insbesondere ihrer Mündungen sowie der zwischen ihnen sich erstreckenden Ostseeküste. Inwieweit Wojciechowski bei den ersten Überlegungen für ein Groß-Pommern-Konzept auf Überlegungen von Historikern und Publizisten wie Aleksander Majkowski, Józef Kisielewski und Gerard Labuda zurückgreifen konnte, wäre noch eine genauere Untersuchung wert. Wojciechowski ging es vor allem um die Einheit von Staat und Nation in der Frühphase polnischer Geschichte, die er als Orientierungspunkt für die Gegenwart nachdrücklich betonte. Sein Zugriff war somit kein primär volksgeschichtlicher, sondern basierte neben geopolitischen Überlegungen vor allem auf einem verfassungsgeschichtlichen Ansatz. Dieser Grundgedanke zieht sich auch durch die Publikationen Wojciechowskis bis zu seinem wohl bekanntesten Buch über „Polen – Deutschland. Zehn Jahrhunderte Kampf“.

Aus dieser Hartnäckigkeit der Thesen Wojciechowskis wird zugleich deutlich, dass, bei allem Betonen der Inbesitznahme des preußischen Ostens, die massenhafte Vertreibung der deutschen Bevölkerung keine originäre Idee Wojciechowskis war; diese Ereignisse waren für ihn – trotz aller nachträglichen Unterstützung bei der Eingliederung der Westgebiete in den polnischen Staat – eben doch eine Folge der Kriegsergebnisse.

Der Grundüberzeugung von der Notwendigkeit der Westgebiete für Polen folgend, hatte Wojciechowski 1944 den Bruch mit der Londoner Exilregierung vollzogen und die Zusammenarbeit mit der Lubliner Regierung gesucht. Daraus entstand das Posener West-Institut, das trotz aller ideologischen Kontroversen und politischen Intrigen nicht nur die Phase des Stalinismus, sondern auch die der Annäherung zwischen (West-)Deutschland und Polen und ebenso die Wende von 1989 überstanden hat.

Krzoskas Verdienst ist es, die wissenschaftlichen und politischen Konzeptionen Wojciechowskis sachlich dargelegt und die bislang bekannten Informationen in einen geordneten Kontext gestellt zu haben. Daran schließt sich dann die Frage nach der Rolle Wojciechowskis innerhalb der polnischen Geschichtswissenschaft wie der

deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte an. Seine Wirkung beruhte weniger auf seinen wissenschaftlichen Forschungen, wo er offensichtlich nicht Schule bildend war, sondern auf seinen wissenschaftlich-organisatorischen Aktivitäten als *spiritus rector* der Westforschung, die bis 1939 zumindest ansatzweise zu erkennen sind und seit 1944 eindeutig seine Tätigkeit bestimmten. Daher hätte der Rezensent nach der Lektüre der Studie gerne noch mehr über die Entstehung des West-Instituts erfahren, insbesondere über seine Kritiker und alternativen Konzepte, denn erst daraus würde sich die Bedeutung Wojciechowskis in einem breiteren Kontext der frühen Volksrepublik erschließen lassen.

Vor dem Hintergrund dieser Studie erscheinen biografische und institutionelle Vergleiche zwischen deutscher Ostforschung und polnischer Westforschung dringend geboten. Offensichtlich begünstigten die Verhältnisse in der ersten und zweiten Nachkriegszeit die Führungsrolle „politischer“ Historiker, seien es Albert Brackmann und Hermann Aubin deutscherseits, und vor allem Zygmunt Wojciechowski polnischerseits, und bislang steht auch eine parallele Betrachtung des Posener West-Instituts und des Marburger Herder-Instituts noch aus.

Jörg Hackmann, Greifswald

Antti Kujala, *The Crown, the Nobility and the Peasants 1630–1715. Tax, rent and relations of power.* Helsinki: SKS 2003, 293 S.

Die schwedische Großmachtzeit ist eines der zentralen Themen der schwedischen Geschichtswissenschaft und zieht immer wieder das Interesse der Historiker auf sich. War das Schweden des 17. Jahrhunderts ein Machtstaat oder ein Verhandlungsstaat? Die bisherige Erarbeitung des Modells der Wechselwirkung von Staat als Herrscher und dessen Untertanen beruht vorwiegend auf Forschungen zum Gerichtssystem und zur Gerichtspraxis. Die Lunder Historikerin Eva Österberg, eine der überzeugtesten Anhänger der Konzeption des „Verhandlungsstaats“, vertritt die Meinung, dass die Untertanen – obgleich der Staat und gemeindliche Institutionen keineswegs als gleichgestellte Partner anzusehen sind – auch ihrerseits auf die Herrschenden einen Einfluss ausgeübt hätten, nicht nur umgekehrt. Nur unterbäuerliche Schichten

seien nach Österberg völlig wirkungslos geblieben. In der jüngeren Forschung zur Wechselwirkung von Staat und seinen Untertanen wird die Besteuerung zumeist nur am Rande behandelt. Den Kern der ersten nicht-muttersprachlichen Monografie¹ des finnischen Historikers Antti Kujala (Helsinki) bildet allerdings gerade die Besteuerung der Untertanen als eine der Möglichkeiten der Machtausübung durch den Staat. Da die größte Steuerlast dem Bauerntum aufgebürdet wurde, steht im Mittelpunkt von Kujalas Untersuchung die Frage, ob und inwieweit die Bauern ihre Lage als Untertanen der Adligen und des Königs selbst beeinflussen bzw. zu deren Verbesserung beitragen konnten (S. 16). Die Chancen der Bauern, ihr Leben zu meistern, werden vor allem aufgrund der Steuern und anderer Leistungen (z.B. Frondienste) sowie aufgrund der Wirtschaftlichkeit der Bauernhöfe eingeschätzt. Kujalas Blick konzentriert sich auf die Gültigkeit des Modells der Wechselwirkungen im 17. Jahrhundert und Anfang des 18. Jahrhunderts.

Die Untersuchung befasst sich mit Finnland (in erster Linie mit den Provinzen Åbo, Björneborg, Nyland und Tavastehus im südwestlichen Teil Finnlands). Insofern als die Unterschiede zwischen Schweden und Finnland nicht allzu groß waren, gelten die Forschungsergebnisse auch für andere schwedische Hoheitsgebiete (S. 33). Das Buch beruht auf einer umfassenden Historiografie sowie auf verschiedenen in Finnland und Schweden (vor allem in den Nationalarchiven) befindlichen Materialien.

In der Einführung gibt der Verfasser einen Überblick über das Steuersystem, was zum Verständnis der anschließenden Abhandlung von wesentlicher Bedeutung ist. Die drei Hauptkapitel handeln von den Beziehungen zwischen dem Adel und dem Bauern einerseits und zwischen dem Staat und dem Bauern andererseits. Sowohl die Analyse der Pachthöhe und der von den Bauern eingetriebenen Steuern als auch die Behandlung der Bauer-Adel-Verhältnisse beruht auf detaillierten regionalen Fallstudien zu einzelnen Gutshöfen (Hitå, Bjärnä, Jockies, Elimä, Kumogård u.a.m.).

Der Studie von Kujala zufolge ließ der Adel sich in seinem Handeln nicht nur von wirtschaftlichen Überlegungen leiten, sondern auch von

¹ Zwei der drei früheren Monografien Antti Kujalas behandeln die Geschichte Finnlands am Anfang des 20. Jahrhunderts, die dritte befasst sich mit Finnland im Nordischen Krieg: Antti Kujala, *Miekka ei laske leikkiä: Suomi sursessa pohjan sodassa 1700–1714* (Das Schwert scherzt nicht. Finnland im Nordischen Krieg 1700–1714). Helsinki 2001.

„moralischen“ Verpflichtungen, die auf gegenseitigen Interessen des Adels und der Bauern beruhten. So testeten die Gutsherren bei der Festsetzung der Pacht, wie hoch sie die geforderten Leistungen steigern konnten, ohne dass die Bauern sich zur Wehr setzten. Sobald die neuen Forderungen auf heftigen Widerstand stießen, seien sie eingeschränkt worden. Auf diese Weise kam eine inoffizielle soziale Verständigung zustande. Insofern als die Stellung der schwedischen Adligen im Vergleich zu der ihrer Standesgenossen im restlichen Europa relativ schwach war, erreichten die Bauern mit ihren Beschwerden über die zu hohen Leistungsforderungen und über die Ungerechtigkeiten vor den Gerichten bzw. bei den Beamten gelegentlich auch einen gewissen Erfolg. Die Misshandlung von Bauern wird in erster Linie mit den baltischen Adligen in Zusammenhang gebracht, deren Hände in den Ostseeprovinzen durch keinerlei gesetzlich festgeschriebene Rechte der Bauern gebunden waren. Von den Bauern erhielten sie dafür den Spitznamen „livländische Hunde“ (S. 108). Zugleich sei es den Bauern in einer Gerichtssache gegen die baltischen Gutsherren eher gelungen, zu ihrem Recht zu kommen, während es ihnen gegen die schwedischen Adligen gewöhnlich viel schwerer fiel, sich durchzusetzen. Die Gutsherren konnten einen zu starken Druck auf die Bauern auch deswegen nicht ausüben, weil viele Bauernhöfe leer standen, so dass die Bauern die Möglichkeit hatten, bei Gelegenheit die Flucht zu ergreifen und in einen anderen Hof zu ziehen bzw. sich gar ein anderes Beschäftigungsfeld zu suchen. Zur Druckausübung auf die Bauern standen dem Gutsherrn verschiedene Mittel zur Verfügung: Er konnte den Bauern als Soldaten rekrutieren lassen; falls ein Landwirt wegen seiner Schulden die erbschaftlichen Rechte auf seinen Bauernhof verloren hatte, verschlechterte dies wesentlich seinen rechtlichen Status, weil ihm dadurch die schützende Hand der Krone entzogen wurde, wenn der Gutsherr ihm immer neue und höhere Leistungen auferlegen wollte; einem verschuldeten Bauern konnte der Gutsherr auch den Bauernhof kündigen. Die Pachtschulden banden den Landwirt dermaßen an seinen Hof, dass er in seiner Stellung nicht wesentlich von einem Hörigen zu unterscheiden war (S. 102).

Zur Erreichung ihrer Ziele setzten die Bauern ihrerseits Beschwerden und Einsprüche ein oder weigerten sich, die Abgaben zu leisten. Da die Parteien äußerst ungleich gestellt waren und ein öffentlicher Widerstand für den Schwächeren zumeist schlecht ausging, habe das einfache Volk einer Revolte die „Waffen der Schwachen“ vorgezogen (S. 109). Kujala gelangt zum Schluss, dass die von dem amerikani-

schen Anthropologen James C. Scott beschriebenen Widerstandsformen der malaysischen Bauern aus den 1970er Jahren mit den finnischen Umständen im 17.–18. Jahrhundert besser vergleichbar seien als die Unruhen und Revolten der Bauern und Unterschichten, die im restlichen Europa zu der gleichen Zeit vonstatten gingen (S. 26). Die finnischen Bauern appellierten nach Kujala an das Wohlwollen und Zuvorkommen der Adligen und waren bemüht, einen öffentlichen Aufruhr zu vermeiden. Die Bauern hätten allerdings ein geringeres Risiko vorgezogen, indem sie unter der schützenden Hand der Herrschenden standen. Wenn ein Bauer bei einem Adligen in Schulden geraten war, konnte ein Teil seiner Schulden gelegentlich getilgt werden; zumindest wurde er bei der Eintreibung der Schulden mit gewisser Großzügigkeit behandelt: Dem Schuldner wurde Zeit gelassen, anstatt ihm bei Fälligkeit seiner Schulden sofort den Hof zu entziehen.

Entsprechend den allgemeinen Trends der neueren Agrargeschichte nimmt die vorgestellte Arbeit den akteursbezogenen Standpunkt ein. Kujalas Grundthese, dass der Bauer auch in der ständischen Gesellschaft ein Subjekt gewesen sei, wirkt in der schwedischen Geschichtsschreibung nicht so neu wie z.B. im deutschen Kontext, in dem der Bauer nach einer bis zu den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts vorherrschenden Meinung (zumindest in den Gebieten, in denen es Gutsherrschaft gab) nur selten handelnd in den Ablauf der Ereignisse eingegriffen habe. In Schweden konnten die Bauern sich für ihre Rechte z.B. durch ihre Repräsentation im *Riksdag* einsetzen, wo sie neben anderen Ständen Sitz und Stimme hatten, wenn auch dies nach der Meinung vieler skeptisch gesinnter Historiker keine wesentlichen Ergebnisse erbrachte.

Mit Hilfe der Reduktion hatte die Krone nicht gerade die Absicht, die Lage der Bauern zu verbessern, sondern verfolgte vielmehr das Ziel, Staatsfinanzen zu sanieren und eine neue effiziente Heeresorganisation aufzubauen. Karl XI. forderte eine rigorose Eintreibung von Steuern. Er bestand darauf, keine Steuerermäßigungen zuzulassen. Dies habe enorme Schulden nach sich gezogen, die erst ab den 1690er Jahren gelegentlich reduziert wurden. Kujala zufolge habe die Reduktion die Lage der Bauern vorläufig keineswegs verbessert (S. 153). Sie hätten daraus erst nach dem Nordischen Krieg einen Nutzen gezogen. Zu dieser Zeit hatte die autokratisch geprägte königliche Macht ihre Bedeutung verloren und der Staat war auf den Status einer europäischen Macht zweiten Ranges herabgesunken. Kujala tendiert also dazu, die Gültigkeit des Modells der Wechselwirkung im Bereich der Besteuerung bei den Beziehungen Adel-Bauern für bedeutender

zu halten als in den Bauern-Staat-Beziehungen. Unter der autokratischen Regierung von Karl XI. seien die Interessen der Bauern von der königlichen Macht weniger berücksichtigt worden als vom Adel (S. 155 f.). „Der Machtstaat handelte und die Gesellschaft fügte sich“ (S. 179). Jedoch sollte nicht vergessen werden, dass die Steuererträge von der königlichen Macht nicht nur zu ihrem eigenen Wohl verwendet wurden, wie dies bei dem Adel der Fall war, sondern auch zur Verstärkung der Staatssicherheit, womit den Interessen aller Untertanen gedient war.

Im abschließenden Teil des Buches „Probleme der Autokratie“ wird ein kurzer Überblick über die Zahl der Bauern am Ende des 17. Jahrhunderts, über die Wirtschaft allgemein und über die wirtschaftliche Lage der Bauern in den Jahren 1694–1713 sowie über die Steuerkürzung am Ende des Jahrhunderts und ihre erneute Erhöhung zur Zeit des Nordischen Krieges gegeben.

Die spannendsten Folgerungen des Schlusskapitels, wenn auch nicht ganz ausreichend fundiert, finden sich im Unterkapitel „Krise der Autokratie“. Als der Staat im Jahre 1713 nicht mehr imstande war, seinen Pflichten nachzukommen und seine Untertanen in Finnland vor den Angriffen der feindlichen Heere zu verteidigen, seien Unzufriedenheit und Ungehorsamkeit der Bauern besonders stark angestiegen. Die Bauern hatten aufgehört, Steuern zu bezahlen und die Armee zu unterstützen. Die Zahl der Desertierungen nahm zu. Im Buch wird behauptet, dass die Ungehorsamkeit gegen staatliche Forderungen sehr viel stärker wurde, als dies bei den Forderungen des Adels der Fall war. Als das politische System und die Effizienz der Gesellschaft den Erwartungen der Bauern bezüglich der Staatsmacht nicht mehr entsprachen, wurde auch deren Legitimität von ihnen nicht mehr anerkannt. Nach Meinung des Verfassers beweisen die außergewöhnlichen Verhältnisse im Jahr 1713 noch deutlicher als seine vorangehende Behandlung, dass die Gesellschaft im 17. Jahrhundert nicht nur auf Zwang beruhte, sondern gleichermaßen oder noch mehr auf der Tatsache, dass die herrschende Ordnung für einfache Leute einen gewissen Grad an Legitimität bewahrt hatte. Obwohl die Bauern mehr Pflichten und weniger Rechte hatten als andere Stände, seien sie nicht nur als gebender Teil der Gesellschaft anzusehen, sondern auch als einer, der ebenfalls seine eigenen Interessen vertreten konnte (S. 188).

Das vorgestellte Buch verdient Beachtung nicht nur wegen der wesentlichen Forschungsergebnisse, die zur Erweiterung der bisherigen Erkenntnisse über die finnische (und schwedische) Agrargeschichte beitragen, sondern auch dank einer fließenden und mitreißenden Er-

zählweise, die durch eine geschickte Verflechtung von narrativen und reflektierenden Teilen zustande kommt, sowie dank den zahlreichen gelungen ausgewählten Illustrationen.

Kersti Lust, Tartu

Deutscher Osten 1939–1945. Der Weltanschauungskrieg in Photos und Texten, hrsg. v. Klaus-Michael Mallmann, Volker Rieß u. Wolfram Pyta. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 205 S., 84 Abb.; **Orte des Grauens. Verbrechen im Zweiten Weltkrieg**, hrsg. v. Gerd R. Ueberschär. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 270 S., 1 Karte.

Im vergangenen Jahrzehnt hat die Forschung zu den nationalsozialistischen Gewaltverbrechen vor allem durch Regionalstudien wichtige Impulse erhalten. Je exakter die Rekonstruktion der deutschen Besatzungsherrschaft vor Ort erfolgte, desto klarer wurde, dass praktisch alle beteiligten zivilen und militärischen Institutionen in die Verbrechen involviert waren. Dabei kommt den Beständen der Zentralen Stelle der Justizverwaltungen in Ludwigsburg, die seit 1958 für die Vorermittlung bei NS-Verbrechen zuständig war und ist, eine besondere Bedeutung zu: Die Vernehmungsprotokolle von Zeugen und Verdächtigen bilden einen zentralen Fundus zu einzelnen Orten und Einheiten. Zugleich stellt der Ludwigsburger Komplex aus quellenkritischer Sicht besondere Herausforderungen an den Historiker: Die besondere Situation einer juristisch-polizeilichen Einvernahme von Personen (meist Jahrzehnte nach den Geschehnissen), denen aus vielerlei Motiven (Selbstbelastung, Kameradschaft usw.) nicht unbedingt daran gelegen war, erschöpfend Auskunft zu geben, ist bei der Verwendung der Materialien immer mit zu bedenken. Dies gilt *mutatis mutandis* auch für die Gattung der Feldpostbriefe, deren Quellenwert von der äußeren und inneren Zensur abhängt. Aussagen und Erinnerungen der überlebenden Opfer wiederum mangelt es oft an präzisen Angaben zu Zeitpunkt, Tätern usw., auf die eine historische Rekonstruktion angewiesen ist.

Als die juristische Untersuchung von deutschen Gewaltverbrechen sich ihrem Ende näherte, wurde in den Räumen der Zentralen Stelle eine „Forschungsstelle Ludwigsburg“ der Universität Stuttgart ge-

schaffen; als erste Veröffentlichung der Forschungsstelle ist nun der Band zum Deutschen Osten 1939–1945 erschienen. Die Herausgeber, an ihrer Spitze Klaus-Michael Mallmann, haben den Stoff in drei Hauptkapitel gegliedert: Mentalitäten (S. 11-57), Tattorte (S. 59-126), Einheiten (S. 127-171). „Das ungeheure Geschehen wird nicht analytisch beschrieben, sondern aus der Erlebnisperspektive der Täter, Opfer und Zuschauer ausschnittartig beleuchtet. Primär bietet der Band also sinnliche Anschauung in einer akteurszentrierten Perspektive, konfrontiert mit der Mentalität der Täter, läßt einen Blick zu in ihre Köpfe, auf ihre Antriebe und Motive“ (S. 8).

Dieses Ziel haben die Herausgeber aber nur teilweise erreicht, wie vor allem bei den „Mentalitäten“ deutlich wird. Bar jeglichen Kommentars reihen sich Briefauszüge, Tagebucheintragen und Befehle aneinander, die dem Leser ohne Interpretationsansatz präsentiert werden; in den Anmerkungen finden sich die Archivsiglen ohne jede weitere Erläuterung der vorgestellten Quelle. In chronologischer Reihenfolge kommen Offiziere, Unteroffiziere, Mannschaften, Polizeiangehörige, Verwaltungsangestellte und Überlebende zu Wort, die wenigstens Dokumente stammen dabei aus Vernehmungen nach 1945. Es fehlen jegliche biografische Angaben, dabei wäre erst vor dem persönlichen Hintergrund eine Einordnung des publizierten Dokuments möglich. Die Aussage „Als Menschen kann man diese Leute nicht bezeichnen“ bedeutet wenig, wenn man nur erfährt, ein Soldat Heinz S. habe diesen Brief am 6. August 1941 an seine Mutter geschrieben. Wie alt war Heinz S., aus welchem sozialen Umfeld stammte er, engagierte er sich in NS-Gruppierungen, in welchem Abschnitt der Ostfront und bei welcher Einheit war er eingesetzt? Der Tätertypus, der dem Leser präsentiert wird, ist der des sadistischen, brutalen Massenmörders, der seine Taten aus Überzeugung und teilweise mit Freude vollbringt. Und damit beginnt das eigentliche Problem des Bandes, denn dieses Täterbild, das hat die Forschung seit geraumer Zeit klar herausgearbeitet, trifft nur für einen Bruchteil derjenigen zu, die den ideologischen Vernichtungskrieg im Osten exekutierten. Die von Ulrich Herbert in seiner Bahn brechenden Biografie zu Werner Best aufgezeigte „Generation der Sachlichkeit“, deren ‚seriöser Antisemitismus‘ sich nicht im Hass auf Einzelpersonen und in Pogromen erschöpfte, sondern ein Teil ihrer ‚völkischen Weltanschauung‘ wurde, kommt in den Mentalitäten nicht vor.¹ Letztlich fehlen auch die ‚nor-

¹ Vgl. Ulrich Herbert, Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989. 3. Aufl., Bonn 1996, S. 42-69, 203-224.

malen Männer', die als Mitläufer zu Tätern wurden, wie Christopher Browning² und seit kurzem auch Christoph Rass³ gezeigt haben. Der betrunkene Gestapobeamte, den ein Zeuge, wie er 1962 zu Protokoll gab, seinen 1000. Genickschuss feiern sah, repräsentiert diejenige Tätergruppe, auf die nach 1945 die deutsche Gesellschaft alle Schuld projizierte, um sich nicht der viel weiter gehenden Beteiligung, Zustimmung und Billigung am Massenmord stellen zu müssen. Die Dokumente der Mentalitäten illustrieren diese frühe Deutung, sie führen aber nicht über sie hinaus.

Die Schwächen des Bandes zeigen sich auch in den Rubriken „Tatorte“ und „Einheiten“. Obwohl die Anmerkungen nun teilweise etwas ausführlicher sind, drängen sich dem Leser immer wieder Fragen auf, die die Herausgeber nicht beantworten. Im Falle der Judenmorde in Dubno (S. 100-104) kommt dem Gebietskommissar Brocks (Foto S. 102) eine wichtige Rolle zu. Leider wird zu Brocks nur ausgesagt, er sei 1930 der NSDAP beigetreten. Was ergaben die Ludwigsburger Ermittlungen zu Brocks, wie gestaltete sich sein Leben nach 1945, falls er den Krieg überhaupt überlebte? Der damit angesprochene grundsätzliche Mangel der Edition zeigt sich überdeutlich im Fehlen jeglichen Registers – bei einem Quellenband ein eigentlich nicht zu entschuldigendes Versäumnis.

Insgesamt liegt die Vermutung nahe, die Herausgeber seien der Meinung gewesen, die Quellen sprächen für sich. Dies gilt auch für die Fotos, die ja einen zentralen Bestandteil des Bandes ausmachen. Aber auch das Bildmaterial wird unkommentiert präsentiert, eine nähere Information zu den Bildern ergibt sich erst bei einem lästigen Hin- und Herblättern zum Abbildungsnachweis (S. 199-204), der ebenfalls spärlich ausgefallen ist und oft wenig weitere Erkenntnisse bietet.

So bleibt als Fazit festzuhalten, dass die editorischen Grundsätze den Wert des Bandes massiv mindern und das eigentliche Ziel, die Motivation der Täter darzustellen, nur für eine Teilgruppe eingelöst werden kann. Dies ist umso bedauerlicher, als die Herausgeber ein weit über Fachkreise hinausgehendes Publikum ansprechen und vor allem „Träger der Jugend- und Erwachsenenbildung“ (S. 8) erreichen wollen. Eben dieser Personenkreis hätte eine kritische und ausführliche Kommentierung verdient gehabt, und sicherlich wäre auch eine Aus-

² Christopher R. Browning, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die Endlösung in Polen*. Reinbek 1994.

³ Christoph Rass, *„Menschenmaterial“: Deutsche Soldaten an der Ostfront. Innenansichten einer Infanteriedivision*. Paderborn (u.a.) 2003.

wahlbibliografie nützlicher gewesen, als wichtige Arbeiten in einem knappen Anmerkungsapparat am Ende des Buches zu verstecken.

Sowohl im „Deutschen Osten 1939–1945“ als auch im von Gerd R. Ueberschär betreuten Band „Orte des Grauens“ ist ein Kapitel den Ereignissen in Kaunas gewidmet. Im Band mit den Ludwigsburger Beständen wird eine Zeugenaussage von 1962 zu einem der scheußlichsten und bekanntesten Verbrechen im Juni 1941, dem öffentlichen Massaker im Garagenhof der litauischen Genossenschaft Lietūkis zitiert, die die Morde dem berühmten Partisanenführer Klimaitis zur Last legt, und zwar vor dem Eintreffen der ersten deutschen Einheiten (S. 64: „Der Einmarsch der Deutschen fand am 24.6.41 statt und zwar nachmittags. Am gleichen Tag, einige Stunden vorher hat u.a. K. die erwähnten Aktionen durchgeführt. Gesehen habe ich das nicht selbst, aber Freunde ... haben es mir erzählt“). Diese Aussage haben die Herausgeber in ihren Band aufgenommen, obwohl die folgenden Dokumente allesamt von Wehrmachtssoldaten stammen, die die Morde am 27. Juni 1941 mit eigenen Augen gesehen haben. Die Deutschen waren zum Zeitpunkt des Verbrechens bereits in der Stadt, wie ja auch die Fotos vom Tatort beweisen, und bislang wurde Klimaitis in keiner Darstellung des Massakers erwähnt. Jürgen Matthäus, der den Beitrag zu Kaunas in „Orte des Grauens“ übernommen hat (S. 83-91), schildert den Sachverhalt völlig zutreffend, sieht man von einem Schreibfehler (Lietukas statt Lietūkis) ab (S. 84). Vergleicht man die beiden Darstellungen zu Kaunas, so ist dem Aufsatz von Matthäus der Vorzug zu geben, er kann den Tatort in die allgemeine Vernichtungspolitik einordnen, er zeigt die sich gegenseitig aufschaukelnden antisemitischen Stimmungen in Teilen der litauischen Bevölkerung und die Absichten der deutschen Sicherheitsorgane auf, die schließlich zu grauenhaften Pogromen und systematischem Massenmord eskalierten, er bietet kurze Quellen- und Literaturhinweise und beleuchtet die Ereignisse nach 1945. Hinzu kommt, dass im „Deutschen Osten“ nur auf die Tage im Juni 1941 eingegangen, aber das Ghetto in Kaunas mit keinem Wort erwähnt wird. Im direkten Vergleich zeigen sich die Schwächen in besonders eklatanter Weise, die auch durch die „Verknüpfung von Bildnarrativ und Selbstzeugnissen“ (so der Text auf dem Umschlagrücken) des „Deutschen Ostens“ nicht wettgemacht werden können.

Gerd R. Ueberschär hat in seinen Band Tatorte aufgenommen, „die sowohl gegen das gewohnheitsmäßige und vertraglich geregelte Kriegsrecht als auch gegen das humanitäre Völkerrecht verstießen“ (S. XI). Von den 26 Beiträgen ist die große Mehrzahl (21) deutschen

Verbrechen gewidmet, wobei das Spektrum von Auschwitz bis Oradour-sur-Glane reicht. Den Schwerpunkt hat der Herausgeber auf Schauplätze im südosteuropäischen Raum gelegt, da zum einen für den Vernichtungskrieg in Polen und in der Sowjetunion bereits auf verschiedene Publikationen verwiesen werden kann, zum anderen die Verbrechen im südeuropäischen Raum (vor allem in Italien) erst jüngst durch wichtige Veröffentlichungen ins gesellschaftliche Bewusstsein gerückt sind.

Kann man diese Argumentation ohne weiteres nachvollziehen, so überrascht andererseits die durchaus problematische, unter dem Oberbegriff ‚Kriegsverbrechen‘ jedoch zweifellos zutreffende Aufnahme von Tatorten wie Dresden 1945 oder Nemmersdorf 1944, die in einem Band mit Auschwitz oder Lidice vereint sind. Leider äußert sich der Herausgeber nicht zu dieser zu Missdeutungen Anlass gebenden Auswahl. Zweifellos besteht ein Unterschied zwischen dem staatlich angeordneten und exekutierten rassistischen Massenmord an Millionen Juden und dem Mordbrennen deutscher Gebirgsjäger in Griechenland, die, nachdem griechische Partisanen 80 ihrer gefangenen Kameraden hingerichtet hatten, beim ‚Bandenkampf‘ zu einer Soldateska wurden; es besteht ein Unterschied zwischen der ideologisch motivierten und von der obersten sowjetischen Führung angeordneten Exekution von kriegsgefangenen polnischen Offizieren 1940 und den Massenverbrechen der Roten Armee an der deutschen Zivilbevölkerung 1944/45. Allein eine Strukturierung in Staatsverbrechen (z.B. Auschwitz, Katyn), Befehls- (z.B. Fosse Ardeatine, Dresden) und Exzesstaten (z.B. Oradour-sur-Glane, Nemmersdorf), so unscharf und teilweise überlappend diese Kriterien auch sind,⁴ hätte der Binnenstruktur des Buches Kontur verliehen. Zudem wäre eine zentrale Gliederung wie in dem von Gerd R. Ueberschär gemeinsam mit Wolfram Wette herausgegebenen Band „Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert“⁵ in „Deutsche Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg“ und „Andere Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert“ sinnvoll gewesen. Die Anordnung der Beiträge in alphabetischer Reihenfolge unter-

⁴ Für eine Typisierung immer noch unverzichtbar Herbert Jäger, Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1982 (Erstausgabe 1967).

⁵ Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Wolfram Wette u. Gerd R. Ueberschär. Darmstadt 2001. In seinem Vorwort bezieht sich Ueberschär auf diesen Band, als dessen „detailliertere Ergänzung (...) für bestimmte Schauplätze“ (S. XI) der vorliegende Band zu betrachten sei.

streicht dagegen die vom Herausgeber zweifellos nicht beabsichtigte ‚Gleichheit‘ der Tatorte.

Die Geschlossenheit des Bandes wird durch die in Umfang und Form identisch konzipierten Beiträge erreicht. Wichtig ist dabei, dass alle Autoren auch einen Blick auf die Zeit nach 1945 werfen, sei es nun, um die Symbolik des Tatorts aufzuzeigen oder die juristische (Nicht-)Aufarbeitung zu skizzieren, und jedem Beitrag Quellen- und Literaturhinweise beigegeben sind. Die durchweg hohe Qualität macht es schwer, einzelne ‚Orte des Grauens‘ hervorzuheben, vielleicht sind es bislang in der Bundesrepublik wenig oder gar nicht bekannte Verbrechen, die am meisten bewegen, da sie die ‚Alltäglichkeit‘ inhumaner Gewalt dokumentieren: die Brutalität, mit der die deutsche Wehrmacht ‚unnötige‘ russische Zivilisten in Lager verfrachtete, um sie bei einer Frontbegradigung ‚halbverhungert‘ der Roten Armee zu überlassen (Hans-Heinrich Nolte: *Osariči* [eigentl. *Azariči*; Anm. d.Red.], S. 187-194), oder das mörderische Vorgehen deutscher Einheiten gegen ehemalige italienische Verbündete in Kephallonia (Gerhard Schreiber, S. 92-101) sind zwei besonders eklatante Beispiele. Einzig Bernhard Fisch scheint mit den Vorgaben des Herausgebers teilweise nicht zurechtgekommen zu sein, denn sein Aufsatz verliert sich manchmal in einer Aneinanderreihung verschiedener und sich teilweise widersprechender Zeugenaussagen. Bei dem beschränkten Umfang des Beitrages überrascht es, dass Fisch eine ganze Seite lang der Frage nachgeht, ob die toten Zivilisten in Nemmersdorf nicht von Rotarmisten, sondern von SS-Männern ermordet worden seien, um der NS-Propaganda Material an die Hand zu geben. Die Indizien (Anwesenheit von SS-Einheiten im Operationsgebiet, schnelle Abordnung eines hochrangigen SS-Arztbes nach Nemmersdorf) sind aber wenig aussagekräftig und stehen in deutlichem Widerspruch zur 1997 erschienenen Monografie des Autors über die Morde. Dort heißt es nämlich noch: „Zum anderen war nachweisbar keine SS am Ort. Aber da im klassischen Feindbild der SS jede Schweinerei unterstellt wurde, mußte sie folglich auch in diesem Fall präsent gewesen sein.“⁶

Beide Bücher machen betroffen, sie schildern Massenmord in seiner konkreten Form, sie nennen Täter und Opfer, zeigen auf, wie leicht es offensichtlich war und ist, Menschen zu gnadenlosen Mördern zu machen. Beide Bücher werden ihren Weg machen, wobei beim ‚Deutschen Osten‘ die editorischen Schwächen und fehlenden Kom-

⁶ Bernhard Fisch, *Nemmersdorf, Oktober 1944. Was in Ostpreußen geschah*. Berlin 1997, S. 177.

mentierungen allzu leicht vor allem im Bereich der politisch-historischen Bildung zu einem kontraproduktiven Effekt führen können, während die ‚Orte des Grauens‘ in den Einzelbeiträgen hervorragend informieren, aber unter dem Diktum Verbrechen gegen Kriegsrecht und humanitäres Völkerrecht Tatorte vereinen, die ohne Begründung besser nicht auf eine Stufe gestellt worden wären.

Joachim Tauber, Lüneburg

The Sovietization of the Baltic States 1940–1956, hrsg. v. Olaf Mertelsmann. Tartu: Kleio Ajalookirjanduse Sihtasutus 2003, 254 S., Abbildungen, Tabellen.

Im Mai 2003 fand im beschaulichen estnischen Küstenort Haapsalu eine internationale Konferenz zur Sowjetisierung des Baltikums statt, deren Vorträge als Grundlage des vorliegenden Sammelbandes dienten. Der Konferenzort mag zu einem gewissen estnischen Übergewicht der Artikel beigetragen haben, denn von den 14 Texten behandeln sechs den nördlichen der drei baltischen Nachbarn, jeweils zwei Autoren stellen ihre Ergebnisse in Bezug auf Lettland und Litauen vor. Abgesehen von Walter C. Clemens' allgemeinen Überlegungen zum Schicksal der Völker des Baltikums unter der sowjetischen Okkupation blickt nur Jeremy Smith in seinem Beitrag über die unterschiedlichen Reaktionen auf die Bildungsreform unter Chruščev in der Estnischen bzw. der Lettischen SSR über das jeweils gewählte Untersuchungsland hinaus. Andererseits behandelt gerade dieser Text eher das innersowjetische Problem der Beziehungen zwischen Zentrum und (nationaler) Peripherie als die eigentliche Sowjetisierung und sprengt daher den ohnehin recht generös gewählten chronologischen Rahmen dieses Bandes. Da sich nur wenige Autoren in die Zeit nach Stalins Tod 1953 verirren, macht die im Titel genannte Zäsur „1956“ ohnehin keinen richtigen Sinn. Um Smith mit seinem zeitlich bereits die abgeschlossene Sowjetisierung beispielhaft diskutierenden Beitrag einzuschließen, hätte man also ruhig „1940–1960“ angeben können. Wie dem auch sei, Komparatistik, d.h. eine Antwort auf die Frage, inwieweit Entwicklungen in der einen Republik übertragbar sind auf die anderen, ist von den Beiträgen dieses Sammelwerks nicht zu erwarten,

aber das ist auch schon die schärfste Kritik, die einem angesichts der grundsätzlich überzeugenden Qualität der Arbeiten einfällt.

Nicht nur die untersuchte Region, auch die angewandten Methoden könnten unterschiedlicher kaum sein. Hier zeigt sich jedoch gegenüber mancher theoretischen Schattenboxerei, wie vorteilhaft methodischer Pluralismus sein kann. Neben faktenorientierten Arbeiten etwa zur britischen Sicht der sowjetischen Okkupation, sozialgeschichtlichen Untersuchungen – zum quantitativen Elitenwechsel, zur Implementierung des Terrors auf dem Lande –, einem wirtschaftshistorischen, einem kirchengeschichtlichen sowie einem literaturwissenschaftlichen Text finden sich hier Arbeiten, die sich mit Fragestellungen der neueren Kulturgeschichte auseinandersetzen. „Culture matters“ deklariert Walter C. Clemens (S. 27) als Schlüssel zum Verständnis, warum die Völker des Baltikums Terror und Sowjetisierung überlebt hätten; Kultur im weitesten Sinne als Ausdruck menschlicher Verhaltensformen bietet auch den Hintergrund der Untersuchungen von Timofei Agarin und Rüdiger Ritter zu Litauen sowie von Marie Alice L'Heureux über die sowjet-estnische Architektur.

Doch der Reihe nach. Clemens schildert (S. 19-42) eindrücklich die Macht der Kultur bei der Sicherung des Überlebens der Völker des Baltikums. Mehr als die sozialökonomische Entwicklung der drei Länder vor 1940 habe deren kulturelle Grundlage dank der Konsequenzen der Reformation und der Festigung kultureller (nationaler) Identitäten im 19. Jahrhundert zu einer „self-organized fitness“ beigetragen (S. 41), aufgrund derer fremder Repression begegnet werden konnte. Gerade auch im Vergleich zu anderen Regionen der Sowjetunion hätte sich in der *Sovetskaja Pribaltika* die lange Lesetradition positiv bemerkbar gemacht, so dass das Eigene bewusst bewahrt werden konnte. Zu ergänzen wäre freilich, dass nicht nur Lesefähigkeit allein, sondern in erster Linie die Verarbeitung des Gelesenen, die Auseinandersetzung mit verschiedenen literarischen Traditionen hierfür entscheidend war – im Gegensatz zum erst unter sowjetischer Herrschaft alphabetisierten russischen Lesepublikum, dessen Erwartungshaltung an Literatur mehr von den Schablonen des Sozialistischen Realismus eingeschränkt gewesen sein dürfte.

Craig Gerrard setzt sich mit der Londoner Haltung zur Lage im okkupierten Baltikum am Ende des Zweiten Weltkriegs auseinander (S. 43-53). Im Gegensatz zur idealistischen Atlantik-Charta von 1942 machte Außenminister Anthony Eden Stalin Anfang 1944 deutlich, dass niemand den sowjetischen Anspruch auf die durch Hitlers Angriff „verlorenen“ Baltischen Sowjetrepubliken bestreite. Chur-

chill, der sich in seinen Memoiren später für die Unabhängigkeit des Baltikums stark machte, verwies damals darauf, dass Stalins Forderungen nach territorialem Zuwachs sogar hinter den Grenzen vor 1914 zurückblieben, somit offenbar unerwartet defensiv ausfielen. Schließlich einigte man sich 1945 auf die Sprachregelung, die baltischen Staaten seien *de facto* und nicht *de jure* inkorporiert worden. Gerrard macht hierfür nicht zuletzt eine gerade auch im Gegensatz zu Finnland und der Tschechoslowakei deutlich werdende indifferente Haltung der britischen Politik gegenüber den baltischen Ländern aus.

Dmitrii Smirnovs Beitrag zur Perspektive der heutigen russischen Gesellschaft (S. 55-62) bleibt demgegenüber leider recht blass. Seine Ausführungen bieten zwar hübsche Beispiele dafür, dass die baltischen Sowjetrepubliken in der sowjetischen Binnenperspektive stets als etwas Fremdes, „Europäisches“ betrachtet worden sind, doch hat dies wenig mit seiner Ausgangsthese der „partiellen Akzeptanz einer moralischen Schuld“ (S. 55) in der Gesellschaft der Russländischen Föderation zu tun. Seine grundsätzlich richtige Beobachtung, dass russische Historiker die Sowjetisierung des Baltikums als Teil des Stalinismus in der UdSSR betrachten, widerspricht dieser These zudem zumindest zum Teil, wird doch die Zugehörigkeit Estlands, Lettlands und Litauens zu Stalins Reich damit nicht zwangsläufig in Frage gestellt. Und solange die offiziöse Darstellung der Geschichte des Russischen Außenministeriums zum Juni 1940 nur zu sagen hat, dass die Sowjetunion im Baltikum „ihre Positionen gefestigt“ habe,¹ ist ein Schuldbekennnis in den entscheidenden Kreisen der Politik ohnehin nicht zu erwarten.

Sehr dicht dagegen präsentiert sich die feine Studie von Geoffrey Swain zum „Latbjuro“ 1944–1947 (S. 63-84), das zunächst vom Moskauer Politbüro als Beobachtungsinstanz für die schleppende Übernahme der Macht in Lettland eingerichtet worden war, aber zunehmend die Initiative an sich zog wie z.B. bei der Durchführung der Landreform oder der Bekämpfung der „Waldbrüder“. Unter der Leitung von Nikolaj Šatalin, der übrigens auch als erster Leiter des parallel eingerichteten „Ēstbjuros“ fungierte,² garantierte es in allen

¹ Očerki istorii Ministerstva inostrannykh del Rossii 1802–2002 gg. v 3-ch tomach (Abriss der Geschichte des Ministeriums für auswärtige Angelegenheiten Russlands 1802–2002 in 3 Bänden). Moskva 2002, hier Bd. 2: 1917–2002 gg., S. 262.

² Eestimaa Kommunistliku Partei keskkomitee organisatsiooniline struktuur 1940–1991 (Organisationsstruktur des Zentralkomitees der Estnischen Kommunistischen Partei 1940–1991), hrsg. v. Enn Tarvel. Tallinn 2002, S. 39 ff.

Fragen die Beibehaltung der orthodox sowjetischen Linie und disziplinierte die lettischen Genossen auch in Bezug auf den Strom von Russland-Letten, der sich nun in die Funktionsetagen des neuen Staates ergoss. Sie wenigstens wussten genau, in welche Richtung es gehen sollte, wie Swain pointiert festhält: „Their knowledge of the future more than compensated for any ignorance they might have of Latvia's immediate past“ (S. 83). Genauso eng an den Quellen erarbeitet ist Irēna Salenices Text über Lehrer in Daugavpils (S. 197-206). Ihr gelingt es, den umfangreichen Elitenwechsel deutlich zu machen, der auf dem Gebiet der Erziehung „junger Kader“ die Sowjetisierung beschleunigen sollte. 1945/46 waren nur noch 7% der Lehrer im Schuldienst der Stadt, die 1939/40 dort unterrichtet hatten; der Bestand an Lehrkräften hatte sich insgesamt um die Hälfte verringert. Während 1945 noch über die Hälfte der 139 Lehrer ihre Ausbildung im unabhängigen Lettland erhalten hatten, sank deren Zahl 1947 bereits auf 36,2%. Demgegenüber stieg die Anzahl derjenigen steil an, die in der Sowjetunion ausgebildet wurden – von ca. 20% auf 57,3%. Interessant dürfte es sein, das Schicksal dieser Gruppen während der Deportationen von 1949 zu untersuchen.

Auch Anu-Mai Kõlls konzentrierter Beitrag über die Kulakenverfolgung in Landkreis Viljandi (S. 127-149) kann sich auf umfangreiche Archivstudien stützen. Als Ausgangsthese nimmt sie an, dass die Exekutoren der kommunistischen Politik „ordinary men“ gewesen seien. Zumindest auf lokaler Ebene dürfte es diesen allerdings nicht bewusst gewesen sein, dass die von ihnen mehr oder weniger gehorsam zusammengestellten Listen von Kulaken später als Grundlage für die Deportationen dienten. Demgegenüber dürften sie durchaus begriffen haben, wie Kõll mit Recht festhält, dass sie an einem Prozess der sozialen Exklusion teilhatten, der zum wirtschaftlichen Ruin und politischer Verfolgung der betroffenen Nachbarn führen konnte (S. 133). Kõlls lokale Perspektive auf die Ereignisse ermöglicht ihr darüber hinaus zu dokumentieren, wie unterschiedlich die Identifikation und Verfolgung von „Kulaken“ in den von ihr ausgewählten Bezirken abgelaufen ist. Energischen Maßnahmen einer gehorsamen Bürokratie standen andernorts langsame und unwillige Reaktionen seitens der ausführenden Organe gegenüber, und selbst die Begründungen für die Stigmatisierung eines Bauern als „Kulak“ variierten von Ort zu Ort: Mal waren sie dezidiert politisch (NS-Kollaborateur), mal ökonomisch (Hofgröße), vielfach finden sich in den Akten auch nur stereotypische Formulierungen. Interessanterweise protestierten nahezu alle Betroffenen als Reaktion auf die für „Kulaken“ bestimmte Steuer-

erhöhung gegen diese Einstufung. Dieser Protest wurde in Estland tatsächlich ernst genommen, so dass sich in den ausgewählten Bezirken auf diesem Wege immerhin 17% von der Stigmatisierung befreien konnten und das ganze Verfahren um ein Jahr verzögert wurde. Fast noch bemerkenswerter ist jedoch, dass sich im Zusammenhang mit diesen Berufungsverfahren in den Archiven ungleich mehr Unterstützungsschreiben finden lassen als Denunziationen. Unter den Bittgesuchen befinden sich Briefe von Parteimitgliedern, hochdekorierten Soldaten sowie Mitarbeitern der Organe und ehemaligen, auf dem Hof der „Kulaken“ beschäftigten sowjetischen NS-Kriegsgefangenen, die ein hohes persönliches Risiko eingingen, um Freunde oder Familienmitglieder zu retten.

Der Herausgeber wiederum beschäftigt sich zum wiederholten Male mit der Frage, ob es in Sowjet-Estland eine Art „Wirtschaftswunder“ gegeben hat, wie es die sowjetischen Statistiken mit erkennbarer Absicht verkündeten (S. 151-169). Sowjetische Statistiken mit sowjetischen Statistiken zu widerlegen und dabei die Standards der Marktwirtschaft anzulegen ist methodisch eine Gratwanderung, bei der man zwangsläufig der Verlockung unterliegt, solche Daten als verlässlich zu deklarieren, die die eigene These stützen. So muss auch Mertelsmann zugeben, dass seine Ergebnisse nicht mehr als „rough estimations“ bieten können (S. 153). Insgesamt könne man aber feststellen, dass es keine stalinistische Industrialisierung in Estland gegeben habe, sondern lediglich eine stalinistische Rekonstruktion der Industrie. Mertelsmanns Untersuchung zufolge ergab sich folgendes Bild: Es gab kaum Verbesserungen in der Infrastruktur. Zwar stieg die Zahl der in der Industrie Beschäftigten an, doch waren die Arbeiter meist geringer qualifiziert und schlechter motiviert als vor 1940. Schließlich mangelte es auch an realen Investitionen, v.a. in Bezug auf Ausrüstung und Maschinen. Dass Mitte der 1950er Jahre die Industrie deutlich mehr produzierte als die Landwirtschaft, lag an den desaströsen Folgen der Kollektivierung, nicht an der triumphal fortschreitenden Industrialisierung, wie sie die Statistiken zu spiegeln vorgeben.

Hinzu gesellten sich die typischen Probleme der sowjetischen Industrie: Quantität war wichtiger als Qualität, und die Konsumgüterproduktion fiel kaum ins Gewicht. Daher erscheint Mertelsmanns „serious question“, wer denn den behaupteten Zuwachs an Industriegütern konsumiert habe, wo doch die Bevölkerung aufgrund der real gesunkenen Löhne nicht in Frage gekommen sei, als rhetori-

sche Finte (S. 155).³ Denn auch der Autor weiß, dass „Staat und Militär“ enorme Mengen verbraucht haben, ohne freilich Zahlen dazu zu nennen. Die leider undokumentierten Rekurse auf „collective memory“ helfen hier auch nicht weiter, da die Zeitgenossen dazu tendierten, ihre Vorkriegserfahrungen auf die Nachkriegszeit zu übertragen und daher mit subjektivem Recht davon ausgehen konnten, dass Wirtschaftswachstum die Läden füllt. Nicht so in der Sowjetunion. Deutlich führt Mertelsmann dem Leser jedoch die ökonomische Fälscherfabrik der Statistik vor Augen, so dass der Gesamtplan stets erfüllt werden konnte, selbst wenn in 45% der Einzelprodukte dies offenkundig nicht gelang. Korruption, Missmanagement und Betrug führten dazu, dass 1949 eine Möbelfabrik dabei erwischt wurde, ihre Produktion statistisch um ganze 54% vergrößert zu haben. Hier liegt ohne Zweifel auch der wahre Kern des sowjetischen „Wirtschaftswachstums“: die statistischen Methoden. So wurde bei der Umstellung der Kronenpreise auf sowjet-typische Rubel-Fixpreise der offizielle Umtauschkurs von 1 Krone zu 1,25 Rubel genutzt – Mertelsmann zufolge wäre ein Kurs von 1:6 weitaus realistischer gewesen.

Die beiden Artikel von Ritter (S. 85-110) und Agarin (S. 111-126) drehen sich um die Frage des Performanzproblems sowjetischer Herrschaft in der Litauischen SSR. Mit Recht betont Ritter eingangs, dass die sowjetischen Funktionäre sich keineswegs als brutale Unterdrücker, sondern als Agenten einer „sozialistischen Mission“ sahen und neben der offenkundigen Gewalt gegen die „Feinde“ der übrigen Bevölkerung ein Identifikationsangebot machten. So interessant sich die Frage nach der Akzeptanz des neuen Regimes anhört, mit dem zumindest 1939/40 viele Hoffnungen der Elite verbunden waren (hatte es nicht die alte Hauptstadt Vilnius zurückgebracht?), so konventionell ist die Antwort: Am Ende der 1940er Jahre sei das Angebot einer sowjet-litauischen Identität gescheitert, denn der Aufbau des Sozialismus sei als Russifizierung verstanden worden. Von nun an habe nur das Gewaltmonopol des Staates die Sowjetmacht erhalten und die Versuche, litauische Kultur zu fördern, hätten nur die nationale Opposition bestärkt und im Endeffekt die nationale Identität gefestigt. Ritter

³ Eine vergleichbare rhetorische Finte erlaubt sich der Autor bei der Behauptung, die Anzahl an Industriearbeitern habe sich den offiziellen Statistiken zufolge „nahezu verdoppelt“ („nearly doubled“, S. 155). Tatsächlich geht es um einen Anstieg um ca. drei Viertel (75%, von 73 000 auf 127 000); ein Zuwachs, der allerdings immer noch entscheidend höher ausfällt, als der vom Autor als realistisch angenommene Anstieg um „one-fourth“ die gewünschte Aussage gegen die offiziellen Statistiken mithin nicht ändert.

übersieht dabei allerdings die zumindest theoretische Möglichkeit, dass spätere Generationen aufgrund des staatlichen Erziehungsmonopols doch zumindest partiell auf das sowjetische Identifikationsangebot eingingen.

Leider zerfasern Ritters Ausführungen zusehends, da er sich schlicht zu viel vorgenommen hat: die Beziehungen zu Polen, die Vernichtung der Juden, Stalins Nationalitätentheorie und die Rolle der Geschichte als Legitimation der sowjetischen Herrschaft. Seine Überlegungen zu Stalins Nationalitätentheorie z.B. zeigen letzten Endes nur, dass letztere nur dann funktionierte, wenn es der Sowjetmacht diente. Die Versuche, sie ernst zu nehmen und ihre Widersprüche aufzuzeigen – wobei nur vergessen wird, darauf hinzuweisen, dass auch die Deportationen der Esten, Letten und Litauer nach Sibirien Stalins Vorstellungen einer „Territorialisierung der Nation“ (R.G. Suny) widersprachen –, erübrigen sich damit eigentlich. Abschließend kommentiert Ritter zynisch, wie dankbar die Litauer der Sowjetmacht heute sein können, denn schließlich war sie es, die den „dirty job“ der Vilnius-Frage gelöst und die litauisch-polnisch-belorussischen Siedlungsgebiete „entwirrt“ habe.

Agarin entwirft demgegenüber eine post-koloniale Perspektive auf die Litauische SSR, wobei es ihm in Bezug auf den Begriff „kolonial“ nicht um Gleichsetzung mit der klassischen Definition von Kolonialherrschaft, sondern um Ähnlichkeiten in Zielen und Handlungen geht: die Sowjetunion sei keine „(socialist) imperialist“ Macht gewesen, aber im Prozess der Sowjetisierung hätten sich gewisse Ähnlichkeiten mit der Machtausübung von „(capitalist) imperialist“ Ländern gezeigt (S. 114 f.). Im Gegensatz zu Ritter sieht Agarin das Ziel der sowjetischen Integrationsbemühungen nicht in der „Eroberung der Köpfe“, sondern in der Verbreitung der pragmatischen Überzeugung, dass Litauen nur eine sozialistische Zukunft haben könne. So kommen bei ihm die Prozesse zur Sprache, welche dafür sorgten, dass ein Großteil der Bevölkerung am System teilhatte: soziale Mobilität und Expansion des Bildungssystems. Letzten Endes ist jedoch auch für ihn, kaum überraschend, die Sowjetisierung gescheitert, wofür er die gängigen Gründe nennt: die Verbundenheit der Litauer mit Westeuropa, ihre Erfahrung mit der Eigenstaatlichkeit sowie ihre linguale Identität. Gerade die sowjetische Sprachpolitik identifiziert Agarin dabei als typisch kolonial, da durch die Propagierung des Russischen die öffentliche Sphäre der kolonialisierenden Macht vorbehalten blieb und die lokale Sprache in den privaten Raum zurückgedrängt wurde. Die kulturpolitischen Konzessionen an die Litauer hingegen hatten,

und hier stimmt Agarin, wenn er auch vorsichtiger formuliert, Ritter zu, nur den Effekt, die eigene Kultur und vorsowjetische Tradition attraktiver zu machen.

Mit einem zumindest theoretisch perfekten Beispiel für Stalins Nationalitätentheorie beschäftigt sich Glenn Eric Kranking: den Estlandschweden (S. 171-186). Sie lebten geschlossen an der Küste und auf den Estland vorgelagerten Inseln, hatten sich Kultur und Sprache bewahrt und waren zudem noch meist arme Bauern oder Fischer. Aber trotz aller propagandistischen Anstrengungen des Regimes hielt es sie nicht im Sowjetstaat und sie flohen oder emigrierten während der deutschen Besatzung. Kranking beschränkt seine Analyse auf das in schwedischer Sprache 1940/41 erschienene Wochenblatt „Sovjet-Estland“, welches er treffend als „Fibel“ charakterisiert, die den Schweden den Sozialismus nahe bringen sollte. Wie stets wurde hierin die leidvolle Vergangenheit beschworen, vor der die sowjetische Gegenwart, in der alle Nationen die gleichen Rechte hätten, leuchten sollte. Ob jedoch, wie Kranking bemerkt, eine fünfteilige Porträtserie verschiedener Gemeinden, im Frühjahr 1940 erschienen, in der schlichte Fotos und Berichte den friedlichen und fleißigen Alltag schilderten, völlig ideologiefrei gewesen ist, darf bezweifelt werden. Schließlich war die Präsentation glücklicher Arbeiter und Bäuerinnen im Sinne des Regimes schon Werbung genug; früher ging es ja per definitionem allen viel schlechter. Gleichzeitig musste sich die Tallinner Parteiführung jedoch den Misserfolg ihrer Agitation eingestehen, da immer mehr Stimmen unter den Schweden laut wurden, die den Exodus befürworteten. Auch Steuervergünstigungen, die deutlich machten, für wie wichtig man diese kleine Gruppe gerade auch im Hinblick auf die Propaganda in Schweden und Westeuropa hielt, konnten nichts mehr ändern. Die Ambivalenz der sowjetischen „affirmative action“ (Terry Martin) wurde jedoch deutlich, als auch 36 Schweden zu den im Juni 1940 Deportierten gehörten und sich unter ihnen auch der Lehrer Tomas Gärdström befand, der kurz zuvor zwei schwedischsprachige Lehrbücher fertiggestellt hatte, also zu denen gezählt hatte, die sich zu einer Kooperation mit dem neuen Regime bereit gefunden hatten.

Auch die restlichen Studien beschäftigen sich mit Estland, fügen aber wiederum jeweils neue Perspektiven hinzu. Riho Altnurme beschäftigt sich thesenartig mit der Sowjetisierung der Evangelischen Kirche (S. 187-195), die zunächst zwar weniger einer antikirchlichen Kampagne ausgesetzt war, der aber auf administrativem Wege rasch deutlich gemacht wurde, dass ihr Platz in der Gesellschaft vom

Gehorsam gegenüber dem Staat abhing. So musste die Kirche staatliche Feiertage und sogar Stalins 70. Geburtstag Ende 1949 mit Gottesdiensten preisen, während die eigentlichen kirchlichen Unterweisungen mehr und mehr in den Untergrund gedrängt wurden. Spätestens nach den Deportationen jedoch hatte sich die offizielle Kirche mit ihrer neuen Rolle abgefunden. Ab Mitte der 1950er Jahre trat die Kirche auch in den Dienst der sowjetischen Außenpolitik, indem sie internationale kirchliche Zusammenkünfte mit Vertretern beschicken durfte, deren Arbeit freilich stets vom politischen Kontext abhängig war.

Während die Kirche keine legale Chance hatte, das Monopol des Staates in der Erziehung der Jugend zu brechen, war die Schulpolitik der Union Ende der 1950er Jahre ein Thema, bei dem die nationale Peripherie ihre Kräfte mit der Moskauer Zentrale maß, wie Jeremy Smith zu berichten weiß (S. 237-252). Chruščëvs Schulreform strebte danach, die Quantität des Sprachunterrichts zu verringern. Die estnische Führung entfachte eine republikweite Diskussion in der Presse, bei der zumindest darin Konsens erreicht wurde, dass der Unterricht in einer dritten Sprache – neben Estnisch und Russisch – beizubehalten sei. Ein höflicher Brief des Ersten Sekretärs Käbin mit den estnischen Vorstellungen blieb in Moskau zwar unbeantwortet, doch kam es zu keinem weiteren Konflikt, als die Republik ihr 3-Sprachensystem fortsetzte. Die weniger kompromissbereite Haltung der lettischen Parteiführung in dieser Frage, die inhaltlich mit den estnischen Kollegen übereinstimmte, konnte am Vorabend der Säuberungen die Spannungen nur anheizen. Für Smith ist diese Episode ein deutliches Anzeichen dafür, dass die Beziehungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie zumindest Ende der 1950er Jahre keineswegs festen Regelungen unterworfen waren und dass jede einzelne Republik in gewissem Rahmen durchaus eigenen Handlungsspielraum besaß.

Kommen wir noch einmal zum Bereich der (Hoch-)Kultur zurück, die bekanntlich „national in der Form, sozialistisch im Inhalt“ zu sein hatte. Cornelius Hasselblatt untersucht dieses Diktum anhand fünf ausgewählter Romane aus der sehr eingeschränkten literarischen Produktion der ersten Jahre sowjetestnischer Literatur (S. 227-236). Die Mehrheit der hier untersuchten Texte verankert Hasselblatt in der Tradition des kritischen Realismus, wobei manche sozialistischen Elemente künstlich hineinoperiert worden seien, um der Verurteilung durch die Kritik zu entgehen. Die reinen sozrealistischen Werke hingegen seien in der Minderheit und, wie man ahnt, vorhersehbar, spannungsarm und damit handwerklich misslungen gewesen. Mit dem

Erscheinen von Rudolf Sirges heftig diskutiertem Roman „Land und Volk“ („Maa ja rahvas“) sei 1956 schließlich das Ende aller Versuche eingeläutet worden, die „Literatur in das Prokrustesbett des ‚sozialistischen Realismus‘“ zu zwingen (S. 235). Insgesamt charakterisiert Hasselblatt die frühe Phase der estnisch-sowjetischen Literatur pointiert als nicht nur national in der Form, sondern auch national im Inhalt.

Hasselblatts interessanter abschließender Hinweis auf die Nischenfunktion der so genannten „Küstenliteratur“ als Refugium (S. 235) wird leider mit der absurden Begründung entwertet, die Russen hätten ja keine Küste und könnten nicht über das Meer und Fischer schreiben, so dass der Sozialistische Realismus für diese Themen kein Modell zur Verfügung gestellt habe. Aber haben die Russen nicht reißende Flüsse und riesige Binnenmeere und angeln jede freie Minute? Ist Gončarovs „Fregatte Pallas“ kein Buch über das Meer? Und wo ist eigentlich der Unterschied zwischen einer landwirtschaftlichen Kolchose und einem Fischereikombinat? Warum soll sich nicht auch ein armer Fischerjunge von seinen reaktionären, unwissend-dumpfen Eltern emanzipieren und die dem Aufbau des Sozialismus ergebene Tochter des fortschrittlichen Kombinatsschefs ehelichen und später als Held der Arbeit die Versorgung der Hauptstadt mit Fischprodukten sicherstellen? Was als Schlusspointe in einer mündlichen Präsentation noch angehen mag, wirkt in der schriftlichen Fassung in der Tat „too simplistic“. Könnte nicht „Küstenliteratur“ gerade deshalb außergewöhnlich gewesen sein, weil die estnische Küste nun plötzlich hochsensible Grenzzone war und estnische Fischer qua Beruf immer schon (gefährliche!) Auslandskontakte hatten, die Kontrollmechanismen hierfür aber schlicht noch nicht eingeübt waren?

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Hasselblatt kommt Marie Alice L'Heureux in ihrer Arbeit über die sowjetestnische Architektur mit ihrem politischen Projekt der Verherrlichung des Systems (S. 207-226). Wie im Falle der Literaten mangelte es auch in der Architektur Ende 1944 an sowjetisch geschulten, erfahrenen Kräften. Trotz des Aderlasses an Experten durch Krieg, Deportation und Flucht waren von den 43 im November 1945 von der Architekturverwaltung der Estnischen SSR registrierten Architekten immerhin 16 schon vor 1940 tätig gewesen. Alar Kotli, einer ihrer prominentesten Vertreter, der für manch ein repräsentatives Gebäude des von den Sowjets als „faschistisch“ gebrandmarkten Regimes von Präsident Konstantin Päts verantwortlich gewesen war, stand bis 1950 dem Architektenverband

vor.⁴ Ob aber nun, wie L'Heureux schreibt, „design styles“ sich nicht einfach aufgrund einer neuen Ideologie änderten (S. 207), oder ob nicht eher davon ausgegangen werden kann, dass die Unterschiede in der architektonischen Repräsentation autoritärer/totalitärer Regimes Mitte des 20. Jahrhunderts gar nicht so groß waren, sei als Frage in den Raum gestellt. Interessanterweise wurden noch 1948 sozialistische Projekte auf internen Versammlungen als „formalistisch“ kritisiert, was von offizieller Seite etwas hilflos mit der Aufforderung, marxistisch-leninistische Abendkurse zu besuchen, gekontert wurde.

L'Heureux gelingt es, bei den von ihr untersuchten Wettbewerbsbeiträgen führender Architekten deutliche Anzeichen für Kontinuität aufzuzeigen, wobei es für die Zukunft der Architektur von entscheidender Bedeutung war, dass ältere, bereits vor 1940 aktive Kollegen mit den Jüngeren zusammenarbeiteten und letzteren eine Vorstellung der vorsowjetischen Bautraditionen vermitteln konnten. Zwar wurde letzten Endes wenig von dem verwirklicht, was – ob perfekt sozialistisch-realistisch oder nicht – als Vorschlag eingereicht wurde. Doch haben manche Architekten durchaus versucht, durch die Form auch den Inhalt weitgehend als national zu codieren. Insgesamt ist L'Heureux ein Einblick in einen faszinierenden Forschungsgegenstand zu verdanken, von dem man sich auch in vergleichender Perspektive einen großen Erkenntnisgewinn versprechen kann. Aber hätte man die irreleitende Anm. 11 nicht korrigieren können (S. 210), in der behauptet wird, die „Estonian Soviet Socialist Republic“ – unter diesem Namen erst 1940 gegründet – hätte durch Beschluss eines vom Volk gewählten „National Council of Estonia“ vom 28. November 1917 aufgehört zu bestehen?⁵

Insgesamt markiert dieser Sammelband durchaus einen großen Fortschritt bei der Erforschung der Sowjetisierungsprozesse im Baltikum, schon durch die Vorstellung von Forschungsergebnissen in englischer Sprache – eine Auswahlbibliografie zum Thema wäre mit Sicherheit eine Fundgrube geworden, aber sie fiel wahrscheinlich dem erstaun-

⁴ Kotlis Nachfolger in diesem Amt war allerdings der aus Russland gekommene Otto Keppe und nicht, wie L'Heureux in Anm. 76 (S. 225) schreibt, Harald Arman. Eesti Nõukogude Entsüklopeedia (Estnische Sowjetenzyklopädie). Bd. 2, Tallinn 1987, S. 241.

⁵ Zwar hatte sich an diesem Tag der aus begrenzt freien Wahlen hervorgegangene „Landtag“ („Maapäev“) zum „Träger der höchsten Macht“ in Estland erklärt, doch war er kurz darauf von der sowjetischen Administration für abgesetzt erklärt worden. Letztere verlor erst durch den Vormarsch der deutschen Truppen im Februar 1918 ihre Macht in Estland.

lichen Tempo der Publikation zum Opfer. Der Band zeigt die verschiedenen Wege auf, die von der aktuellen Forschung beschritten werden. Noch ist die Perspektive der Forschungen recht eng. Wie könnte es weitergehen? Interessant wäre in jedem Fall eine Gruppenbiografie über die aus den alten Sowjetrepubliken gekommenen Exekutoren der Sowjetisierung. Wie Salenice andeutet, dürften die meisten von ihnen keineswegs mit der Absicht in die baltischen Republiken gekommen sein, die indigene Bevölkerung zu unterjochen, zu russifizieren oder gar zu deportieren. Auch sie waren in der unmittelbaren Nachkriegszeit auf der Suche nach lebenswerten Bedingungen, die sie schließlich im Baltikum fanden. Was sie dort konkret fanden und wie sie den mehr oder weniger großen Kulturschock verarbeitet haben, würde unsere Kenntnis der Sowjetisierung in einem entscheidenden Punkt voranbringen: Wie wurden „ganz normale Männer“ zu „Stalins willigen Exekutoren“? Kölls Studie zeigt, dass die Quellen durchaus ergiebig sein können. Sicher ist, das betonen sowohl Swain als auch Smith, dass die aus Russland zugezogenen Esten, Letten und Litauer eine Vermittlungsrolle zu spielen hatten, da sie nicht nur Russisch konnten, sondern auch das Sowjetsystem kannten. Wie weit ging ihre Treue zur Parteilinie? L'Heureux berichtet von dem russlandestnischen Architekten Voldemar Meigas, der auf Versammlungen stets seine estnische Abstammung betonte und in seiner Arbeit estnische Themen präferierte. Ironischerweise wurde ausgerechnet er einmal dafür von offizieller Seite kritisiert, dass eins seiner Projekte keinerlei „eigene nationale Prinzipien“ vermittele.

Die Forschung ist zum Teil immer noch, wie Hasselblatt mit Recht hervorhebt, in Schwarz-Weiß-Schemata verstrickt, vor allem was die scheinbar deutliche Differenzierung von Russen und Esten in „Täter“ und „Opfer“ angeht. Studien zur Kooperationsbereitschaft mit den neuen Herren unter den „Opfern“ fehlen. Wie viele Esten/Letten/Litauer wurden zu „Tätern“? Wann beginnt „Täterschaft“, wann geht es um das eigene Überleben? Trotz einiger in dieser Besprechung vermerkter Ausnahmen ist auch dem vorliegenden Band dieses Erbe noch deutlich anzumerken. So bleibt eine Untersuchung der „positiven“ Elemente der Sowjetisierung, der sozialen Mobilität durch Karrieremöglichkeiten für neue Eliten (noch) aus. Eine solche Arbeit müsste aber über die unmittelbaren Jahre der Sowjetisierung hinausgehen und sich vor allem auf die nachstalinistische Entwicklung konzentrieren. So bleibt z.B. die Frage, inwieweit die massenhaften Parteieintritte in späteren Jahren wirklich der Absicht dienten, die Partei von innen heraus zu verändern – oder ging es doch in erster Linie nur um die Wah-

rung der persönlichen Karrierechancen? Wann endete angepasste Opposition und wann begann Anpassung an das Regime? War das Ende der Waldbrüder-Guerilla gleichbedeutend mit „nationaler“ Resignation oder gab es hier und dort nicht auch schlicht Erleichterung, weil eine indirekte Bedrohung für die eigene, wie stark auch immer angepasste Existenz aufgehört hatte?

Smirnovs Hinweis, dass die russischen Forscher die Sowjetisierung des Baltikums nur im Spiegel des gesamtsowjetischen Stalinismus sehen, könnte fruchtbar gemacht werden, indem man genauer als bisher untersucht, inwieweit Stalins Politik der 1930er Jahre eins zu eins im Baltikum (und den anderen „wiedervereinigten“ Gebieten) umgesetzt wurde. Zwar gab es wohl tatsächlich keinen „Masterplan“, wie Mertelsmann in seiner Einleitung bemerkt. Aber die Rahmenbedingungen – ob aus Ratlosigkeit, um nichts falsch zu machen, oder aus ideologischer Borniertheit – setzten eindeutig die 1930er Jahre ohne Rücksicht auf mögliche Lehren, die man etwa aus den katastrophalen ökonomischen Folgen der Kollektivierung der Landwirtschaft in Russland hätte ziehen können. Wenn dies tatsächlich „unintended consequences“ gewesen sein sollen, wie Mertelsmann meint, dann dürfte man der sowjetischen Führung wohl eine spezielle Form kollektiven Gedächtnisverlusts attestieren. Ist dies nicht eher ein Hinweis darauf, dass es eben weniger auf qualitative ökonomische Entwicklungen ankam, sondern schlicht auf die durch die Ideologie als sakrosankt geltende Produktionsform? Wie alles in der Sowjetunion war auch die Ökonomie nicht auf die „irdische“ Gegenwart gerichtet, sondern auf die „leuchtende Zukunft“ im paradiesischen Sozialismus. Wer diesen irrationalen Faktor bei der Sowjetisierung nicht mit einberechnet, muss sich dafür kritisieren lassen, dass er womöglich fremde Maßstäbe anlegt, die mit der theoretischen sowjetischen Wirklichkeit nichts zu tun hatten. Zwischen der „dekretierten“ und der „gefühlten“ Realität lagen in diesem System eben Welten.

Und noch eine letzte semantische Anmerkung. Die Antizipation der Zukunft war eine der genuinen „Leistungen“ der sowjetischen Ideologie, weshalb die Ereignisse im Juni 1940 eben nicht „later“, wie Mertelsmann schreibt, sondern bereits in weiser Voraussicht vorher als „Revolution“ bezeichnet wurden.⁶ Moskaus Emissäre Ždanov, Vyšinskij und Dekanosov wussten eben genau, was Genosse Stalin in Tallinn, Riga und Kaunas organisiert haben wollte; schließlich erinnert

⁶ 1940 god v Ėstonii. Dokumenty i materialy (Das Jahr 1940 in Estland. Dokumente und Materialien). Tallinn 1990.

uns Swain daran (S. 65), dass Stalin zufolge das Rigaer Proletariat eine derartig wichtige Rolle in der Geschichte der Sowjetunion gespielt habe, wie sonst nur die Petrograder Klassenbrüder. Und war das Baltikum nicht schon immer russisch? Na also!

Karsten Brüggemann, Tallinn

Riga. Portrait einer Vielvölkerstadt am Rande des Zarenreiches 1857–1914, hrsg. v. Erwin Oberländer u. Kristine Wohlfart. Paderborn (u.a.): Verlag Ferdinand Schöningh 2004, 288 S., Abbildungen.

Dem mit dem Riga des 19. und frühen 20. Jahrhunderts befassten Historiker stellt sich diese ökonomisch und demografisch über sich hinauswachsende Stadt als „eine Stätte der Völkerbegegnung“ (S. 29 des vorliegenden Buches) dar; Orte und Ebenen des Austausches und der Verständigung unter den verschiedensprachigen Stadtbewohnern gab es jedoch, wie sich bei näherem Hinsehen zeigt, nur wenige. „Denn trotz vielfältiger Kontakte in der Arbeits- und Geschäftswelt blieben die Angehörigen der verschiedenen Nationalitäten in der Alltagswelt, d.h. im privaten und gesellschaftlichen Bereich, weitgehend unter sich.“ Diesen Befund Erwin Oberländers wird man als Anstoß zur Herausgabe, als Prämisse wie auch als Kernaussage der Aufsatzsammlung verstehen dürfen, die im Folgenden zu besprechen ist. In ihr stellen lettische und deutsche Autorinnen und Autoren für den genannten Zeitraum, konsequent separierend, „Das Riga der Letten“, das der Deutschen, der Russen, Juden, Polen, Litauer und das der Esten vor. „Das Riga der Letten“ wird von Oberländers Mitherausgeberin Kristine Wohlfart abgehandelt.

„Rigas Aufstieg zur multinationalen Wirtschaftsmetropole“ – so überschreibt Oberländer seinen Einleitungsbeitrag, in dem er zunächst die allgemeine Situation des Zarenreichs seit dessen Niederlage im Krimkrieg betrachtet. Der Akzent liegt auf dem Streben der autokratischen Herrscher Russlands nach wirtschaftlich-technologischen Reformen und ihrem Mangel an Bereitschaft, ihr Imperium zugleich politisch zu reformieren. Neben dieser wesentlichen Ursache für die späteren Revolutionen von 1905 und 1917 thematisiert der Autor die Überwindung der lange Zeit chronischen Kapitalarmut des Russischen Reiches, ehe er sich spezifischen Vorteilen für die ökonomische

Entwicklung Rigas zuwendet, darunter der Gründung des dortigen Polytechnikums 1862, die die Abhängigkeit vom Zuzug ausländischer Fachkräfte mindern half. Aufgrund seiner in der Folgezeit gewonnenen doppelten Bedeutung als Exporthafen und als Industriestandort habe Riga Wirtschaftskrisen wie in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts sowie in den Jahren von 1899 bis 1903 vergleichsweise gut überstehen können, so Oberländer.

In ihrer Eigenschaft „als Handelsmetropole“ und „als Industriemetropole“ wird die Stadt dann jeweils gesondert vorgestellt. Diesen hervorragend lesbaren Zusammenfassungen wirtschaftshistorischer Daten fehlt es nicht an Originellem, denn vor dem Ersten Weltkrieg nahm Riga nicht nur den ersten Rang unter den Holzexporthäfen der Welt ein; vielmehr war es schon vorher auch zum „wichtigsten Eierexportplatz des Reiches“ (S. 17) aufgestiegen: Eier, hauptsächlich nach England geliefert, machten ab etwa 1895 um die 15% des Rigaer Exportguts aus.

Unter „Veränderungen in der Stadt“, wie eine weitere Zwischenüberschrift lautet, begreift Oberländer nicht nur die 1857 begonnene Niederlegung der Festungswälle, die die Stadtväter zu der bis heute erkennbaren Prachtentfaltung entlang neuer Boulevards nutzten, sowie die spätere Entstehung der Rigaer Jugendstilbebauung, sondern im Kontrast dazu ebenso die unzumutbaren Wohnverhältnisse, mit denen viele einfache Arbeiter auszukommen hatten und die sich noch um die Jahrhundertwende immer weiter verschärften. Nicht einmal vom Ausbau der innerstädtischen Verkehrsverbindungen profitierte die zugewanderte Arbeiterschaft in ähnlichem Maße wie die besser gestellten Bewohner der Innenstadt – Umstände, die wie eine (vielleicht kaum erwartete) Spiegelung der geringen Teilhabe insbesondere der zwischen 1867 und 1913 anteilmäßig von einem Viertel auf zwei Fünftel der Gesamtbevölkerung angewachsenen Rigaer Letten an der Stadtregierung anmuten.

Oberländers Einführung schließt mit Verweisen auf Parallelen zwischen Riga und den damals ebenfalls an der Peripherie des Reiches gelegenen städtischen Zentren Lodz, Kiev, Odessa, Tiflis und Baku. Allen war gemein, dass in ihnen noch um 1850 eine andere ethnische Gruppe die relative oder absolute Mehrheit stellte als im jeweiligen Umland sowie dass ebendiese ethnische Gruppe in den folgenden Jahrzehnten ihre Mehrheitsposition einbüßte.

Um die Letten, die entsprechend in Riga die vormalig auch quantitativ dominierenden Deutschen vom Spitzenplatz in der Bevölkerungsstatistik verdrängten, geht es im ersten der nachfolgenden sieben Auf-

sätze. Kristine Wohlfart verdeutlicht, dass durchaus nicht alle Rigaer Letten wie selbstverständlich über Lettischkenntnisse verfügten, dass aus mangelndem Verlangen, dies zu ändern, anfangs nur sehr zurückhaltend lettische Schulangebote wahrgenommen wurden sowie dass die allmähliche Aneignung von lettischer Sprachkompetenz sich eher bei Männern und in deren Gesprächen untereinander vollzog als auf Seiten der Frauen. Bis 1905, so die Autorin, sei in Innenstadtstraßen nahezu kein Lettisch zu hören gewesen, danach vielleicht unter Restaurantbesuchern, nicht jedoch zwischen Gast und Kellner. Wohlfart zählt eine Reihe amüsanter, im heutigen Wortschatz nicht mehr präsenter Nachahmungen deutscher Wörter und Ausdrücke im Lettischen auf (S. 42) und lässt auch sonst ausgiebig, oftmals ohne eigene Kommentare und Resümees, ihre Quellen sprechen. Mit der Zwischenüberschrift „Vereine“ betritt die Autorin ihr eigentliches Fachgebiet; sie beschließt dieses Unterkapitel indes mit einem längeren Exkurs in die Rigaer Jugendstilarchitektur. Im Zusammenhang mit dem ihr bestens vertrauten „Rigaer Letten Verein“ – entstanden als Hilfsverein nach einer Hungersnot in Estland 1867 – gelingt Wohlfart eine überaus lebendige Schilderung des üblichen Empfangs seiner Mitglieder durch den Gutsherrn auf Dahlen, Baron Loewis of Menar, im Anschluss an einen seinerzeit alljährlichen Bootsausflug auf der Düna (S. 58). Bestandteil ihres Beitrags sind auch Zusammenfassungen der Biografien diverser recht prominenter Letten (etwa des Malers Jānis Rozentāls). Sie dehnen die Darstellung ein wenig, fügen sich jedoch alles in allem passend in sie ein.

Ein Leser ohne fundiertes Vorwissen zur Topografie Rigas wird sich mit einer Stilblüte konfrontiert glauben, wenn es auf S. 47 heißt, dass wohlhabendere Letten sich zunehmend in den „teuersten Bezirken niederließen – in der Innenstadt und besonders im Stadtzentrum“. Die Seiten später folgende Aufklärung, inwiefern die beiden Termini bei Riga nicht für Identisches stehen, hätte man vorziehen können. War ein Irritationseffekt womöglich gewollt?

In dem überreichlich mit statistischen Angaben gespickten Beitrag von Markus Lux über „Das Riga der Deutschen“ lässt sich zur 700-Jahr-Feier der Stadt 1901, einem in Bezug auf den damaligen Umgang zwischen Deutschen, Letten und Russen aufschlussreichen Ereignis, erfreulicherweise mehr finden als im vorausgegangenen Beitrag. Dass das Stadtjubiläum dort so knapp erwähnt wird, reduziert andererseits die Menge an unvermeidlichen Wiederholungen zwischen den einzelnen Aufsätzen (welche freilich nur ein das gesamte Buch verschlingender Leser bemerkt). Lux lässt indes auch innerhalb seines Beitrags

die mehrfache Einführung ein und derselben Information zu: Gleich dreimal ist – ohne Querverweise – von der Mitbegründung der Korporation „Fraternitas Baltica“ durch das spätere Stadthaupt George Armitstead zu lesen, nämlich in den Abschnitten „Die kommunale Verwaltung“, „Stadthaupt George Armitstead“ und „Hochschule und Korporationen“ (S. 89, 92 und 105). Einen Schwerpunkt in letzterem Unterkapitel, sehr zu Recht aber auch anderswo im Beitrag von Lux bildet die Russifizierung der Ostseeprovinzen Ende des 19. Jahrhunderts.

Die auf S. 111 angesprochene „*Rigaer Rundschau*, die bis 1939 erschien (...)“ hieß in Wahrheit „Rigasche Rundschau“ und zählte zu den seinerzeit führenden deutschsprachigen Zeitungen im östlichen Europa. Eine marginalere sprachliche Feinheit, die immerhin hätte erwähnt werden *können*, betrifft das einflussreiche Rigaer Börsenkomitee, das in Lux', aber auch in anderen der vorliegenden Aufsätze Erwähnung findet, ohne dass man erfährt, dass es in Riga traditionell „*der Börsen-Comité*“ hieß, also als Maskulinum aufgefasst wurde.

Auffallend disparat sind die drei Teile, in die Vladislavs Volkovs seine Ausführungen über „Das Riga der Russen“ gliedert und deren erster überschrieben ist mit: „Begegnung mit Riga“. Treffend formuliert Volkovs (S. 117): „Riga bedeutete (...) in den Jahrzehnten beschleunigter Modernisierung ein Mosaik aus lokalen sprachlichen, religiösen, historischen, nationalen und sogar landschaftlichen Räumen.“ Als Beleg für die Wahrnehmung einer derartigen Räume-Vielfalt präsentiert der Autor eine bemerkenswerte Auswahl literarischer Zitate aus der Feder durchgereister wie auch ortsansässiger Russen. Sujet eines Teils dieser Textzeugnisse ist ausschließlich die Moskauer Vorstadt, die sich nach Volkovs als „eine deutliche Antithese zum übrigen Riga“ darstellte; andere Auszüge gelten eher der Düna als der an ihr gelegenen Stadt. Dort, wo von der Stadt die Rede ist, geht es wiederholt um eine seltsame Kulissenartigkeit, die Russen an Riga empfanden. Nachvollziehbar machen diesen Eindruck die dazu zitierten Worte Alexander Herzens über seine wie einen Kulissenwechsel erlebte Reise vom Gouvernement Pskov in das so gegensätzliche, zugleich aber so nahe benachbarte Livland.

Im mittleren Drittel des Beitrags werden „Russische Rigenser“ vorgestellt, darunter viele, die ausgezeichnete, was nach Volkovs „als Krönung des unternehmerischen und beruflichen Wirkens“ galt: Wohltätigkeit. Etliche dieser Personen porträtiert der Autor ausführlicher; von anderen nennt er kaum mehr als den Namen und einen für bestimmte Zwecke, meist zugunsten des Bildungswesens oder der So-

zialfürsorge, gespendeten Betrag. Volkovs' Ehrgeiz, jedweden Textfund für den Aufsatz zu verwerten, wird beim Blick auf seine Anmerkungen erklärlich; diese weisen auf die eingehende Durchforstung von rund 40 Jahrgängen seiner Hauptquelle, der Zeitung „Rižskij Vestnik“ („Rigaer Bote“). Während die verschiedenen Rubelsummen indes bloße Zahlen bleiben, fällt in Volkovs' Beitrag das statistische Material umso interessanter aus: Man liest etwa (S. 139), dass 1890 „19% der Einwohner Rigas, aber 43% der Analphabeten“ Russen waren oder dass Frauenberufstätigkeit bei keiner Rigaer Nationalität so ausgeprägt war wie bei der russischen mit 38% (1897).

Auf den verbleibenden 15 Seiten beschäftigen Volkovs „Russische Nation und politische Differenzierung“ und dabei zunächst die Frage, auf welchen Widerhall die Slawophilen-Bewegung in Riga stieß. Ihr Vordenker Jurij Samarin hatte von 1846 bis 1848 selbst in dieser Stadt gelebt. Versuche, den ‚russischen Nationalcharakter‘ zu ergründen, füllten später auch im „Rižskij Vestnik“ viele Spalten. Im Weiteren wendet Volkovs sich, das besondere Nationengefüge der baltischen Provinzen berücksichtigend, der Formierung von Liberalen und Konservativen sowie schließlich der (zahlenmäßig in Riga allerdings nur wenigen) Nationalliberalen nach der Revolution von 1905 zu. Erkennbares Bemühen um Leserefreundlichkeit zeichnet Volkovs' Beitrag insofern aus, als dieser Autor reichlich Gebrauch vom Prinzip des vorliegenden Bandes macht, Fußnoten für Begriffserklärungen zu reservieren, während alle Anmerkungen kompakt am Buchende versammelt sind.

Hilfreich ist diese Art des Fußnoten-Gebrauchs auch bei der Lektüre von Svetlana Bogojavlenskas Abriss über „Das Riga der Juden“. Er zeichnet nach, wie zögerlich Juden in Riga überhaupt ein Niederlassungs- sowie 1858 schließlich das Immobilienerwerbsrecht zuteil wurde, und skizziert die Rolle von Schlock (lett. Sloka), dem einzigen Ort im Gouvernement Livland, in dem Juden sich zuvor hatten registrieren lassen können. Von der Genese der jüdischen Gemeinde und ihrer Schulen leitet die Autorin über zum Dauerstreit zwischen „kurländischen Juden“, für die bei einer Rabbinerwahl nur ein deutschsprachiger Kandidat in Frage kam, und ihren russenfreundlichen Glaubensgenossen, darunter dem lange vergeblich um das Rabbineramt bemühten Aaron Pumpjanskij, der Hinwendung zum Russischen als der Sprache des Herrschers, dessen Untertan man sei, forderte. Auch im Zusammenhang mit den jeweils kurzlebigen jüdischen Zeitungen, die in Riga erschienen, war Sprache offenbar ein zentrales Problem; wurden sie auf Jiddisch gedruckt, erwiesen sie sich jedenfalls,

wie Bogojavlenskaskas weiteren Ausführungen zu entnehmen ist, als wenig absatzträchtig. Die Autorin geht auf noch mehr örtliche Facetten des Nebeneinanders von Mitnagdim und Chassidim ein, ferner auf die Begeisterung baltischer Juden für den Zionismus und auch auf „Wirtschaftsaktivitäten der Juden in Riga“; immerhin partizipierten Juden um die Jahrhundertwende stark am Erfolg des Rigaer Holzhandels. Bogojavlenska versäumt es zum Glück nicht, abschließend, nachdem zuvor des Öfteren von Pogromen die Rede war, an einem konkreten Fall darzustellen, wie sich ein Pogrom entzünden und welchen Verlauf es nehmen konnte. Als Beispiel dienen ihr antijüdische Übergriffe während des Revolutionsjahrs 1905.

Die Beiträge von Ēriks Jēkabsons, der sowohl über „Das Riga der Polen“ als auch über das der Litauer schreibt, beziehen im Gegensatz zu allen vorangegangenen auch die Zeit des Ersten Weltkriegs mit ein. Daneben stützen sie sich in stärkerem Maße als diese auf Akten des Historischen Staatsarchivs Lettlands (Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs). Dies zahlt sich einerseits aus; andererseits verleitet gründliches Aktenstudium freilich genauso wie die akribische Durchsicht von Presse-material (vgl. oben) dazu, einen Aufsatz-Text mit mancherlei Quisquilien anzureichern.

Weit überproportional vertreten war die polnische Nationalität, gemessen an ihrem Anteil an der Stadtbevölkerung, unter den Studierenden am Polytechnikum – den Angaben Jēkabsons' zufolge in Spitzenzeiten, 1879, mit über 44% (S. 193). Ausführlich widmet sich der Autor den polnischen Korporationen wie der „Arconia“. Nicht zuletzt hier wirkte sich aus, dass die Polen von anderen in Riga anzutreffenden Nationalitäten die hohe Zahl Adliger in ihren Reihen unterschied, was mit dem niedergeschlagenen polnischen Aufstand von 1863 zusammenhing – neben dem Motiv der Arbeitssuche einem zusätzlichen Anlass, als junger Pole in eine aufblühende Großstadt wie Riga überzusiedeln.

Die Folgen des Aufstandes verstärkten zugleich die Zuwanderung von Litauern. Für deren Situation auch in Riga war das 1864 verhängte Verbot, in lateinischen Lettern litauische Texte zu drucken, ein prägendes Moment. Wie man bei Jēkabsons erfährt (S. 217), gehörte zu den Leidtragenden sogar ein Zensor. Er schritt 1898 gegen Plakate, die auf Litauisch die erste litauischsprachige Theateraufführung in Riga ankündigten, nicht ein und verlor daraufhin sein Amt. Die Aufhebung des Druckverbots 1904 eröffnete dem Emanzipationsstreben der Litauer erstmals gleiche Möglichkeiten wie dem der Letten und Polen. Zur Publikation litauischsprachiger Zeitungen in Riga kam es zu-

nächst allerdings immer noch nicht, da es nun hieß, es gebe vor Ort keinen des Litauischen mächtigen Zensor. Erst 1909 entstand die Zeitung „Rygos Garsas“ (bei Jėkabsons frei mit „Rigaer Echo“ übersetzt), deren Auflage nach weiteren fünf Jahren beachtliche 13000 Exemplare betrug (S. 230). Der Verdacht, dass Jėkabsons an anderen Stellen Wörter wie „viel“ und „zahlreich“ etwas großzügig benutzen dürfte, bestätigt sich auf S. 232, wo mit „zahlreich“ eine konkrete Ziffer verbunden ist: „In Riga wurden auch zahlreiche litauische Bücher verlegt, z.B. sechs im Jahre 1910.“

Der Autor beschreibt, wie man litauischerseits auf religiösem Gebiet aufgrund des einenden katholischen Bekenntnisses mit den Polen gemeinsame Wege ging, auf denen es gleichwohl auch Reibungen gab (etwa in der Frage der Gottesdienstsprache), und wie andererseits im weltlichen Spektrum am ehesten die Letten litauische Initiativen stützten, wenn es sich beispielsweise um die Bereitstellung der Räumlichkeiten für eine Theaterdarbietung handelte. Finanzmittel für die Errichtung eines eigenen Gebäudes für kulturelle Zwecke erhoffte man sich derweil von den Deutschen, was im Vorfeld von Stadtverordnetenwahlen zu einer – wenngleich umstrittenen – prodeutschen statt zu einer proletarischen Wahlempfehlung im „Rygos Garsas“ führte. Ob ein Litauer im damaligen Riga sich politisch-gesellschaftlich an der Seite der Deutschen oder der Letten sah, hing nach Jėkabsons davon ab, welcher sozialen Schicht er angehörte (S. 235); „wertvolle moralische und materielle Unterstützung erhielten“ die örtlichen Litauer nach Worten des Autors letztlich vor allem von den Letten (S. 240).

Die Behandlung der Esten durch Valters Ščerbinskis auf gut sieben Seiten scheint mit dieser Kürze den bis zuletzt geringen Anteil der Esten an der Stadtbevölkerung widerspiegeln zu wollen: Mit 1,8% erreichte er unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg seinen Höchstwert (S. 242). Eine vor diesem Hintergrund umso interessantere Information ist es, dass unter den Lettischen Schützen immerhin 3,6% in Wahrheit *estnische* Schützen waren (Anm. 37 auf S. 273), was 1916 in absoluten Zahlen 402 estnischstämmige Schützen und Unteroffiziere bedeutete (S. 247). Wohnhaft wurden die nach und nach zugewanderten Esten bevorzugt in ansonsten lettisch geprägten Stadtbezirken – am konzentriertesten zwischen Alter und Neuer Gertrudenkirche, also in einem bestimmten Teil der Petersburger Vorstadt, und auch in jeweils einem bestimmten Teil der Moskauer Vorstadt sowie des Gebietes jenseits der Dūna. Ščerbinskis schreibt den Esten ein im damaligen Riga überdurchschnittliches Bildungsniveau zu und bezieht dies auf ihren Alphabetisierungsgrad von 79% (ermittelt bei der Volks-

zählung von 1897). Akzentuiert wird auch die Zahl von 22,5% russisch-orthodoxer Glaubensangehöriger unter den Rigaer Esten, wobei der Hinweis auf Rigas orthodoxes geistliches Seminar als Station im Leben des späteren estnischen Staatsoberhauptes Konstantin Päts (kurz erwähnt auf S. 247) gern ausführlicher hätte ausfallen dürfen. Die estnischsprachigen Begriffe und Literaturangaben in und zu Ščerbinskis' Beitrag sind nicht frei von Schreibfehlern – die lettischsprachigen allerdings auch nicht ganz.

Bezüglich der sprachlichen Aufbereitung des vorliegenden Bandes, der auch auf Lettisch veröffentlicht wurde, bleibt in Rechnung zu stellen, dass die meisten Aufsätze aus dem Lettischen übersetzt werden mussten. Die Leistung der Übersetzerin verdient Anerkennung, und das auch, weil nicht allzu viele Buchstabenauslassungen, -verwechslungen und Interpunktionsfehler unterliefen. Bei Wiedergaben in indirekter Rede mischt sich vereinzelt unnötige Umständlichkeit in die ansonsten korrekte Sprache (z.B. auf S. 166, 183 und 187). Dass fremdsprachliche Vorlagen zugrunde liegen, bleibt spürbar. Latente Lettizismen enthält nicht zuletzt der Beitrag über „Das Riga der Letten“; möglicherweise wurde er parallel auf Deutsch und auf Lettisch erarbeitet.

Wenn dem Buch eines gelingt, so ist es die Bewusstmachung, welche enorme Bedeutung für die Nationalitäten im Riga der Zeit um 1900 dem Vereinswesen zukam. Bewusstsein hierfür stellt sich schlicht dadurch ein, dass bei der Mehrzahl der Beiträge ganze Passagen sich wie die Chroniken und Tätigkeitsberichte von Vereinen lesen. Durchaus typisch in dieser Hinsicht sind die (auf eine der zweifellos bedeutsamen und für die damalige ‚Vereinslandschaft‘ mit charakteristischen Spar- und Vorschusskassen bezogenen) Sätze (S. 227): „Bei der Gründung verfügte sie über 44 Mitglieder, deren Zahl bis Ende 1912 auf 171, von denen ungefähr 70 Litauer waren, und bis zum März 1913 auf 258 anstieg. Bis zu dieser Zeit hatte die Kasse bereits finanzielle Transaktionen im Wert von über 136292 Rubeln getätigt [sic]; ihr Sicherheitskapital betrug 14 444 Rubel.“ Die vom Leser eventuell eher erwarteten Schilderungen von Lebensumständen – Milieuskizzen gleichsam – nehmen im Vergleich dazu weit weniger Textanteil ein und haben innerhalb des Bandes am ehesten in Kristine Wohlfarts Aufsatz über die Letten Eingang gefunden.

Der Ertrag genau dieser Abschnitte bei Wohlfart wiederum hätte bei konsequenterer Gestaltung des Anhangs noch gesteigert werden können. Letzterer umfasst neben einem Personenregister einen Stadtplan der zentralen Teile Rigas aus der behandelten Zeit sowie ein höchst

nützliches deutsch-lettisches Verzeichnis der in den Texten vorkommenden Straßennamen. Hier hätte sich angeboten, in entsprechender Weise auch alle erwähnten Namen von Vororten und umliegenden Ortschaften deutsch-lettisch aufzulisten; denn auch deren Namen erscheinen in sämtlichen Texten sinnvollerweise so, wie sie seinerzeit amtlich lauteten, also deutsch. Alternativ zu einem solchen Verzeichnis hätte wenigstens eine Planansicht des kompletten Stadtgebietes mitgeliefert werden können. So aber fällt es vermutlich nicht jedem Leser leicht – zumal wenn er kein Lettisch versteht –, etwa das „Rotdünische“ oder gar „Schreyenbusch“ (das heutige Čiekurkalns) zu lokalisieren, solange er nur Pläne aus jüngerer Zeit zur Hand hat.

„Portrait einer Vielvölkerstadt (...)“ nennt das besprochene Werk sich im Untertitel. „Portrait der Völker einer Stadt“ wäre nach dem, was einleitend formuliert und im Weiteren inhaltlich geboten wird, vielleicht präziser gewesen. Zentraler Bezugspunkt ist in den meisten Beiträgen nun einmal weniger ein Stadtraum als vielmehr die jeweilige Nationalität und dabei vor allem die unter den ihr Angehörigen vollbrachte, von je einigen wenigen getragene Integrationsleistung.

Andreas Fülberth, Kiel

Eva-Clarita Onken, Demokratisierung der Geschichte in Lettland. Staatsbürgerliches Bewußtsein und Geschichtspolitik im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit. Hamburg: Krämer 2003, 294 S.

Onkens politikwissenschaftliche Arbeit, 2001 als Dissertation an der Freien Universität Berlin eingereicht, untersucht die „Rolle der Geschichte, ihre Wahrnehmung und Deutung im Prozeß der Demokratisierung“ (S. 11) und wählt als Beispiel die Republik Lettland, um „den Prozeß der politischen Emanzipation und der kognitiven Demokratisierung einer postsozialistischen Gesellschaft“ (S. 14 f.) nachzuzeichnen. Lettland erscheint der Autorin besonders interessant, da die geopolitische Lage dieses Staates als kleiner Nachbar eines unruhigen Russland nach wie vor brisant sei, die Geschichte des Landes mit seiner kleinen, verspäteten und „unhistorischen“ (S. 15) Kulturnation der Letten in besonderer Weise die Extreme des 20. Jahrhunderts widerspiegle und Lettland mit seiner multiethnischen Bevölkerungszusam-

mensetzung als Folge einer unkontrollierten sowjetischen Migrationspolitik in besonderem Maße individuelle Wahrnehmungen und kollektive Handlungsweisen beeinflusse und präge.

Ferner habe Lettland in den 90er Jahren das schwierige Dilemma der Gleichzeitigkeit einer fünffachen Transformation lösen müssen: die der Demokratisierung, der marktwirtschaftlichen Reformen, der nationalen Identitäts(neu-)findung, des multinationalen Zusammenlebens und der transnationalen Integration in ein sich wandelndes Europa. Damit verbunden sei es in Lettland darum gegangen, „die bisher das kollektive Selbstverständnis der Letten dominierenden geschlossenen ethnokulturellen Merkmale wie Abstammung, Traditionen und Mythen durch politische und dadurch offenere Identifikatoren wie die Verfassung, den Rechtsstaat und demokratische Grundwerte von Meinungsfreiheit und Pluralismus zu ergänzen“, also „um nichts mehr und nichts weniger als die Herausbildung einer breiten öffentlichen Kultur von Toleranz und Akzeptanz der Unterschiede“ (S. 18).

Onken untersucht diesen Wandlungsprozess, der – verglichen mit den Ereignissen auf dem Balkan – erstaunlich friedlich verlief, indem sie sich auf die Elitendiskurse zwischen 1988 und 1999 konzentriert, wobei eine Besonderheit darstellt, dass besonders zu Beginn der Transformation Machteliten und Reflexionseliten häufig identisch waren.

Die Autorin arbeitet in zwei Schritten: Im ersten beleuchtet sie die Debatten über Nation und Nationalstaat im Kontext neuerer Theorien und Konzepte der Nation und des postsowjetischen Nationalismus, vor allem die Thesen Ghia Nodias und David Millers, denen zufolge der postsowjetische Nationalismus durchaus in liberalem Sinne als Motor der Demokratisierung („nationalism to get the democratic enterprise started“) zu gelten habe und Nationalismus nicht durchweg als schädlich für Demokratie angesehen werden müsse; in einem zweiten Schritt reflektiert sie Geschichte, Gedächtnis und Identität, um danach die Möglichkeiten und Mechanismen der politischen Inanspruchnahme von Geschichte in der jungen lettischen Demokratie darzustellen. Sie beschränkt sich dabei auf die Analyse aktueller Geschichtsdebatten bezogen auf drei Phasen der Zeitgeschichte Lettlands (die erste Unabhängigkeitszeit 1920–1940, die stalinistische und nationalsozialistische Besatzungszeit 1940–1953 sowie die „Taufwetterperiode“ unter Chruščev und die „Stagnation“ unter Brežnev 1953–1985) und verknüpft diese mit Fragestellungen nach Diktatur und Nationalismus, Kollaboration und Widerstand sowie personellen und strukturellen Kontinuitäten bzw. individueller Verantwortung. Na-

tionsdiskurse werden mit Geschichtsdiskursen verbunden und in den Zusammenhang von Demokratisierung und politischer Integration in einem multinationalen Staat gestellt – insgesamt eine überaus reizvolle Aufgabe, die die paradigmatische Besonderheit gerade Lettlands für die angesprochenen historischen und politikwissenschaftlichen Fragestellungen herausstellt. Als Quellen standen Onken wissenschaftliche Zeitschriften, Tages- und Wochenzeitungen, Parlamentsprotokolle, Gesetze, Umfragen und Statistiken Lettlands zur Verfügung. Der Untersuchungszeitraum endet 1999, da mit der Einladung Lettlands zu den EU-Beitrittsverhandlungen sowie einer spürbaren Liberalisierung des neuen Staatsbürgerschaftsgesetzes die Transformationsphase im engeren Sinne als abgeschlossen gelten könne.

Nach einem Überblick über unterschiedliche theoretische Ansätze aus dem Umfeld des „linguistic turn“ und dessen postmodernen Schulen, die für Begriffe wie Identität, Gedächtnis und Geschichtswissenschaft bedeutsam sein mögen – selbstverständlich werden auch die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann erwähnt –, skizziert Onken eine instruktive „kurze Geschichte der lettischen Historiographie“ (S. 122-150) und macht deutlich, dass, bedingt durch die Brüche der jüngeren Geschichte des Landes, eine moderne, plurale Geschichtswissenschaft erst seit Ende der 80er Jahre in Lettland existiert.

Den Abschluss der Untersuchung bilden die Darstellung von Forschung und Diskussion des national-autoritären Regimes unter Kārlis Ulmanis (1934–1940), die Debatten um Kollaboration und Widerstand in den Jahren 1940–1953 sowie die Auseinandersetzungen mit der sowjetischen „Normalität“ zwischen 1960 und 1985.

Einige Überlegungen sollen an dieser Stelle den Eindruck von Plausibilität, den die Arbeit hinterlässt, schmälern. Unklar bleibt, wie so häufig bei postmodernen Rekursen, inwieweit Begriffe wie Abstammung, Tradition, Kultur, Nation ideelle Konstrukte sind, Demokratie, offene Gesellschaft, Rechtsstaat und Grundwerte jedoch nicht; falls sie es aber doch sind, fehlt die Begründung, warum die Autorin ganz offensichtlich Sympathien für letztere hegt, für erstere aber nur, wenn sie für letztere bedeutsam sind. Ähnliches gilt für „das Gefühl einer existenziellen Bedrohung des lettischen Volkes“ (S. 63), das als Beweggrund für eine restriktive Sprachenpolitik zugunsten des Lettischen diagnostiziert wird: Liegen nicht möglicherweise der subtil suggerierten Empfehlung einer multikulturalen Lösung ethnischer Konflikte zwischen Letten und Russen ebenso Bedrohungsängste zugrunde?

Generelle Zweifel gelten der politischen Reichweite der beschriebenen Diskurse. Sicherlich hatten sie mobilisierende Wirkung auf die

Bevölkerung, und diese hat mit ihren „Manifestationen“ für den nötigen Druck von der Straße gesorgt, die eigentlichen Entscheidungen für den politischen Weg Lettlands zwischen 1987 (der ersten Demonstration am Freiheitsdenkmal in Riga) und 1995 (der Nacht-und-Nebel-Aktion der Antragstellung auf EU-Mitgliedschaft nach den Wahlsiegen rechtspopulistischer und postsowjetischer Wahlbündnisse bei den Parlamentswahlen vom Oktober) fielen in einer kleinen, überschaubaren Gruppe von Juristen und Politikern, unabhängig von „Diskursen“, und in Abhängigkeit vor allem von der völkerrechtlichen Doktrin der staatlichen *de jure*-Kontinuität der Republik Lettland über den 14. Juni 1940, dem Beginn der Besatzungsregime, hinaus. Eine der Schlüsselfiguren des lettischen Transformationsprozesses hat die Arbeits- und Denkweise dieser kleinen Gruppe ansatzweise in „persönlichen Anmerkungen“ beschrieben.¹

Zu guter Letzt wäre es wünschenswert gewesen, und dies bleibt Desiderat der Forschung, die lettischen Diskurse mit den Debatten der anderen in Lettland lebenden Volksgruppen, allen voran der Russen, zu kontrastieren und sie vor dem Hintergrund der postkolonialen Diskurse in Russland selbst – das den Verlust seiner Westgebiete innerhalb von 75 Jahren gleich zweimal zu beklagen hat – neu zu gewichten. Möglicherweise sind weniger lettische nationale Mythen bzw. deren Reflexionen als vielmehr eine bleibende geopolitische Situierung Lettlands, revisionistisch gestimmte Minderheitengruppen sowie ungebrochene Begehrlichkeiten der großen Konnation im Osten geschichtsträchtiger, als der „linguistic turn“ glauben macht.

Allen Unkenrufen verwöhnter, auch deutscher Besserwisser zum Trotz wird jedoch deutlich, dass es in Lettland trotz schmaler Ressourcen gelungen ist, innerhalb weniger Jahre differenzierte Vergangenheitsdiskurse zu installieren, die einen Vergleich mit deutscher Vergangenheitsbewältigung in den ersten 15 Jahren nach Kriegsende durchaus standhalten dürften. Diese Debatten ausführlich, kenntnisreich und vollständig vorgestellt und kommentiert zu haben, ist das einstweilen bleibende Verdienst der vorliegenden Arbeit.

Detlef Henning, Lüneburg

¹ Egils Levits, Valsts atjaunošanas koncepcijas attīstība (personiskas piezīmes) (Die Entwicklung der Konzeption zur Wiederherstellung des Staates), in: 4. maijs. Rakstu, atmiņu un dokumentu krājums par Neatkarības deklarāciju (Der 4. Mai. Sammelband mit Aufsätzen, Erinnerungen und Dokumenten zur Unabhängigkeitsdeklaration), hrsg. v. Fonds Latvijas Vēsture. Rīga 2000, S. 266-294.

Armin v. Ungern-Sternberg, „Erzählregionen“. Überlegungen zu literarischen Räumen mit Blick auf die deutsche Literatur des Baltikums, das Baltikum und die deutsche Literatur. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2003, 1009 S.

„Ich gebe nicht nur zu, daß meine Analyse begrenzt ist, sondern ich wollte es so, ich habe es ihr auferlegt.“ Mit diesen auf Michel Foucault zurückgehenden Worten leitet Armin v. Ungern-Sternberg seine Dissertation ein. Dass diese mit ihren rund 1000 Seiten schlichtweg zu lang geraten ist, vermag aber auch dieser Anflug von Selbstironie nicht zu entschuldigen – wenn man das Eingangszitat denn überhaupt als solche auffassen darf.

In seinem *opus magnum* entwickelt Ungern-Sternberg eine neue Methode zur Analyse der Tiefenschichten literarischer Raumstrukturen. Er sträubt sich damit gegen einen oberflächlich verstandenen Begriff von Regionalität, wie er ihn etwa hinter der Untersuchung des lokalen Literaturmarkts und Elitengeschmacks oder regionalen Mentalitätsvorstellungen vermutet, und baut die textimmanente Räumlichkeit zu einer dritten literaturwissenschaftlichen Klassifikationsebene neben Gattung und Stil aus. Diese methodischen Überlegungen führt er anhand der Konstruktion des baltischen Raums in der primär deutschbaltischen Literatur exemplarisch vor. Da diese jedoch wenig bekannt ist und bislang nicht umfassend wissenschaftlich bearbeitet wurde, steht Ungern-Sternberg vor dem Dilemma, zugleich sammeln und dokumentieren, als auch analysieren und methodisch Neues bieten zu wollen. In einem Wurf versucht er somit, eine Phänomenologie des literarischen Raums, eine Quellensammlung und ein allgemein verständliches regionales Lesebuch zu schreiben – ein Anspruch, an dem er letztendlich scheitert.

Fast noch schwerer als diese konzeptionelle Überladung wirken sich jedoch seine wenig präzise und ausufernde Gedankenführung und Sprache aus, die bereits bei der methodischen Herleitung der Fragestellung im ersten Teil des Buches (S. 28-139) unnötig Komplexität und Verwirrung schaffen. Das langsame und umständliche Heranpirschen an das Phänomen ‚Regionalität‘ in der Literatur ist aber nicht zuletzt auch im problematischen Verhältnis der Literaturwissenschaft und Germanistik zu ihr begründet. Von der Romantik bis 1945 wurden beide von regional-volkstümlichen Ideen und Mentalitätsvorstellungen korrumpiert, die es auch in der Nachkriegszeit schwer machten, einen neuen Zugang zu diesem Thema zu finden. Auch wenn

die Region seit den 70er Jahren im allgemeinen ‚Aufstand der Provinzen‘ auch aus linker Perspektive wieder zu einem In-Thema wurde und schließlich mit der Wende, als das Interesse an ‚Heimat‘ und ‚Räumen‘ wuchs, vollends rehabilitiert schien, blieb das Tabu der literarischen Regionalität bzw. der regionalen Aspekte literarischer Werke bestehen. Und so konstatiert Ungern-Sternberg eine weiterhin klaffende Forschungslücke: „Was als regionaler Aspekt von literarischen Werken zu gelten hätte, worin Kriterien zur Bestimmung literarischer Regionen bestehen können, welche Maßstäbe man anlegen, ja, wonach man überhaupt suche sollte, ist heute, wie vor knapp hundert Jahren (...), weitgehend ungeklärt“ (S. 106). Und so hat auch er Schwierigkeiten, das unklare und schwer definierbare Phänomen des ‚geistigen‘ Raums in den Griff zu bekommen. Seine als Zusammenschau der verbreitetsten Raumstereotype vom Baltikum beginnende Untersuchung, die zu ihrer De- und anschließenden literarischen Rekonstruktion führt, dreht sich thematisch im Kreis. Immer wieder werden redundante Motive eingehend beschrieben, ohne dass diese langatmige Erzählstruktur analytisch gerechtfertigt erscheint.

Seine Darstellung beginnt mit einem ausführlichen Landschaftsportrait des Baltikums, gezeichnet nach den Vorlagen deutschbaltischer Romane (S. 140-483). Wir erfahren, dass erst nach der Umsiedlung Klischees, wie etwa das der „geliebten Heimat“ und des „weiten Landes“, die im 18. Jahrhundert noch als karg, bedrohlich oder langweilig skizzierte ‚nordische Elementarlandschaft‘ positiv umdeuteten. Doch blieben diese Raumstereotype zumeist ohne konkreten Bezug zur Landschaft. Ungern-Sternberg deutet das mit dem deutschbaltischen ‚Heimatgefühl‘, das nicht im Naturraum, sondern in der Siedlungsleistung und Lebenseinstellung der Deutschen gründe (S. 360). Durch diese Loslösung vom primären Landschaftsbezug wird der ‚baltische Raum‘ zu einem imaginären Betätigungsfeld, dessen homogene literarische Überzeichnung aus zeitgenössischer Perspektive sofort als Fiktion entlarvt werden konnte, aus heutiger Sicht jedoch erst als solche dekonstruiert werden müsse. Was nicht weiter schwer zu fallen scheint, fehlt doch jeglicher Bezug zur Lebensrealität: das städtische Leben, Industrialisierung und Politik, das gesamte soziale und nationale Konfliktpotenzial, mithin alle wesentlichen Aspekte der multikulturellen, baltischen Lebenswelt werden konsequent nicht thematisiert. Selbst die Umsiedlung fand in der letzten großen deutschbaltischen Romanwelle in den 50er und 60er Jahren keinen Widerhall.

Den Fixpunkt der deutschbaltischen Lebenswelt bildet in den Romanen der Gutshof. Er bildet die Kulisse, vor der die massiven

sozialen Unterschiede zwischen den Deutschbalten verschwinden und alle zu deutschen Aristokraten werden. Erst in der kommunikativen Vernetzung Gleichgesinnter gewinnt das Land an Gestalt. Die bedrohte deutschbaltische Existenz wird literarisch als homogene Einheit konstruiert, die gefeit ist vor allen drohenden Brüchen von außen und innen, und so ist kein Platz für existenzielle Sorgen und Ängste. „Fast drängt sich der Eindruck auf, im Baltikum herrschten ewige Ferien“ – dieser Satz (S. 189) bringt die literarische Fiktion der baltischen Lebenswelt auf den Punkt: die Protagonisten arbeiten, analysieren oder kritisieren nicht, sie bewegen sich nicht fort und verändern sich nicht – es bleibt literarisch bei der Beschwörung des immer Gleichen in der ländlichen Häuslichkeit.

Trotz dieser Stilisierung des adeligen Landlebens kann die ‚baltische Literatur‘ nicht als ‚Herren- oder Kolonialliteratur‘ klassifiziert werden, wie in den 30er Jahren behauptet wurde, und dies aus einem seltsamen Grund: „In baltischen Romanen haben wir es sozusagen mit Herrenmenschen ohne ‚Untermenschen‘ zu tun: einer elitären Minderheit, die gar keine Minderheit ist, sondern eine Gruppe ohne wirkliches Gegenüber. Daß es ‚Herrenmenschen‘ sind, würde man oft nicht ahnen, würde es einem nicht ausdrücklich gesagt“ (S. 194). Trotz der überwältigenden demografischen Mehrheit der Letten und Esten in Stadt und Land werden diese in den Romanen ebenso ausgeklammert wie alle nichtadeligen Deutschen, wodurch die Literatur einen eigenartigen ‚doppelten Minderheitencharakter‘ erlangt. Das Fehlen eines fremden Gegenübers im Inneren mache die baltische Literatur daher eher zu einer ‚Kolonistenliteratur‘, werden Fremdenängste doch allein nach außen gegen Rußland, Europa und zunehmend das Deutsche Reich gerichtet. Selbst während der Revolution von 1905 wird der offene Konflikt im Inneren literarisch als höfliches und verständnisvolles Geplauder auf der Veranda des Gutshofs umgesetzt, und auch nach 1945 ändert sich an dem freundlich-patriarchalen Grundton nichts.

Trotzdem könne man die Romane nicht der Minderheiten- oder Provinzialliteratur zuordnen, fehle ihnen dafür doch das Rückgrat, die Realität der gesamtbaltischen Existenz nachzuzeichnen, Probleme anzusprechen und nach Lösungen zu suchen. Ungern-Sternberg zeigt Verständnis für dieses Phänomen: Würde die Stilisierung des inneren Zusammenhalts durch kritische oder allein schon realistische Töne Risse bekommen, würde die Einheit der Provinzen und damit ihre behauptete Eigenständigkeit und Autonomie in Nichts zerfallen: „Der baltische Raum ist ein (...) Panzer; sein Gerüst verträgt keine wirkliche

Handlung“ (S. 262). Hinter diesem Panzer wirkten die Deutschen jedoch verzagt und von Ängsten vor dem herannahenden Ende ihrer Existenz gepeinigt.¹ Auch die zeitliche Perspektive des baltischen Raums ist daher seit der inneren Umstrukturierung durch die Bauernbefreiung von 1816/19 auf die ruhigste Epoche der Geschichte begrenzt. Während am Ende des Jahrhunderts die Unterwerfung des Landes noch kritisch reflektiert wurde, wird das Mittelalter im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert trotz seiner Popularität in der Romantik und trotz literarischer Vorlagen im benachbarten Ostpreußen ebenso ausgeklammert wie die wichtigen Umbruchs- und Reformjahre um 1800. Statt historische Entwicklungslinien aufzuzeigen und zu hinterfragen, wird das ‚Baltische Biedermeier‘ oder ‚Livländische Stillleben‘ als „fiktive, zeitlose Epoche eines siebenhundertjährigen Ruhezustands“ und damit als konfliktfreie Traumzeit und bewusste Gegenwart zur politisch und sozial bedrohten Gegenwart aufgebaut (S. 293). Die Realität von Krieg, Revolution, Enteignung, Emigration und das Leben als Minderheit werden auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgeklammert. Weiterhin steht der Gutshof im Zentrum des (Nicht-) Geschehens und so bleibt „alles beim alten“ (S. 344). Erst nach der Umsiedlung häufen sich Rückgriffe auf das Mittelalter, um so – nach Ungern-Sternbergs Interpretation – die Landnahme literarisch zu wiederholen. Doch findet eine weiterführende Vergangenheitsbewältigung nicht statt. An den Balten mit ihrem schrulligen Charakter rauscht die Geschichte vorbei, sie werden nicht angeklagt und keines Versagens bezichtigt. „In ihrer Literatur sind die Balten sozusagen ihr eigener Raum“ (S. 349), der zwar „Veränderungen, aber keinen wirklichen Wechsel“ kennt (S. 351).

In dem absoluten Fehlen jeglichen Realitätsbezugs sieht Ungern-Sternberg nun die typischen Eigenschaften der literarischen Erzählregion des Baltikums. Doch von was für Voraussetzungen, von welchen Quellen geht er aus? Er stützt sich in erster Linie auf zumeist deutschsprachige und zum guten Teil deutschbaltische Romane. Dass er trotz dieser sehr speziellen Auswahl immer wieder von der ‚baltischen Literatur‘ insgesamt spricht, ist daher im doppelten Sinne irreführend. Zum einen legt der Begriff ‚baltisch‘ nach heutigem Sprach-

¹ Diese Untergangssängste wurden in den Romanen nicht direkt ausgedrückt, vgl. S. 233, 264, 279, 341, 351 f., 695. Vgl. auch Ulrike Plath, *Untergang oder Reform: Die Deutschen im Baltikum zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Perceptions of Loss, Decline and Doom in the Baltic Sea Region – Untergangsvorstellungen im Ostseeraum*, hrsg. v. Jan Hecker-Stampehl (u.a.), Berlin 2004 (*The Baltic Sea Region: Northern Dimensions – European Perspectives*, 1), S. 299-322.

gebrauch nahe, dass er über die deutschen Quellen hinaus die Regionalliteratur des Baltikums insgesamt behandelt. Zwar setzt er mehrmals dazu an, sich mit dem Begriff ‚baltisch‘ und der sprachlichen und nationalen Vielfalt der Region auseinanderzusetzen, doch vermisst man eine tiefgreifende kritische Reflexion des Wortgebrauchs und des eigenen, die nationale Spaltung der Gesellschaft fortschreibenden Ansatzes. Dass es nämlich sehr wohl möglich ist, sich mit dem grundlegenden Problem der inklusiven oder exklusiven Regionalität des Baltikums kritisch und innovativ auseinanderzusetzen, zeigte erst kürzlich der estnische Literaturwissenschaftler Jaan Undusk in seiner vieldiskutierten Anregung, den regionalen Autonomiegedanken als einigendes Band zwischen Esten/Letten und Deutschen anzusehen.² Die wissenschaftliche Reflexion der baltischen Erzählregion kann also auch ganz andere Wege beschreiten. Doch auch in der Reduzierung auf die deutschsprachige Literatur nimmt der Autor erneut eine nicht weiter begründete und – wie ich meine – verfälschende Auswahl vor. Der Teil der Literatur, den er für entscheidend erachtet, ist rein fiktiv-poetischer Natur und unterliegt damit einer gänzlich anderen Logik und Erzählstruktur als etwa die politische Publizistik der Aufklärung oder das Genre der Autobiografien und Memoiren. Ungern-Sternberg ist sich des entscheidenden Unterschieds zwischen den Genres wohl bewusst (S. 207), wildert aber zur Untermauerung seiner Thesen immer wieder gerne in fremden Gefilden und verwässert dadurch seinen analytischen Ansatz. Nach Belieben zitiert er aus der deutschbaltischen Publizistik und Geschichtsschreibung und aus jenem für das Baltikum typischen Mischgenre aus Erinnerung, Länder- und Reiseberichten,³ ohne ihre Raumstrukturen insgesamt zu analysieren. Dabei wäre die Beschränkung auf Romane problemlos möglich gewesen, hätte er diese nur anfangs deutlicher gemacht, sich von Verallgemeinerungen auf die ‚baltische Literatur‘ insgesamt ferngehalten und seine Ergebnisse, ihren Aussagewert und ihre Begrenztheit kritisch hinterfragt.

² Jaan Undusk, *Ajalootõde ja metahistoorilised žestid. Eesti ajaloo mitmest moralist* (Die Wahrheit der Geschichte und die metahistorischen Gesten. Über die vielfältige Moral der estnischen Geschichte), in: *Tuna* (2000), H. 2, S. 114-130. Die weitere Diskussion wurde in den Folgeheften von „Tuna“ ausgetragen.

³ Ulrike Plath, *Nichts Neues im wilden Osten? Die baltischen Provinzen Rußlands im Blick deutscher Reisender und Migranten um 1800*, in: *Die Welt erfahren. Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis heute*, hrsg. v. Arnd Bauerkämper (u.a.). Frankfurt (u.a.) 2004, S. 43-69, hier S. 45 ff.

Wie schwierig bereits der regionale Bezug der Romane zu fassen ist und wie wenig es weiterhilft, von ‚deutschbaltischer Literatur‘ bzw. ‚deutschbaltischen Romanen‘ zu sprechen, macht Ungern-Sternberg glaubhaft deutlich: So verurteilt er zu Recht die älteren Ansätze, deutschbaltische Zugehörigkeit über Geburt, Heirat oder Sympathie zu definieren.⁴ Für ihn liegt das eigentlich (Deutsch-)Baltische eben darin, gerade nicht (deutsch-)baltisch sein zu wollen und damit einen spezifisch eigenen literarischen Raum zu erschaffen (S. 526-538). Interessanterweise wurde dieser Raum nicht für den lokalen (deutsch-)baltischen Lesemarkt geschaffen. Nach dem Aufschwung der aufklärerischen Literatur gegen Ende des 18. Jahrhunderts nahm das Interesse an Literatur in den Ostseeprovinzen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts merklich ab. Anhand der Inventarlisten der Bibliothek des Gutshofs Palmse weist Ungern-Sternberg nach, dass neben der vorherrschenden französischen Literatur deutsche Schriften kaum vertreten und unter ihnen (deutsch-)baltische so gut wie nicht vorhanden waren. Der einheimische Adel las kaum, und für die eingewanderten Hofmeister und wenigen Aufklärer war die lokale Lektüre zu provinziell. Geschrieben wurde zunehmend für Deutschland, wo die Romane allerdings aufgrund ihres dort fehlenden Regionalcharakters wenig rezipiert wurden. Sie bewegten sich also auch, was ihre Leserschaft anbelangte, im luftleeren Raum. Umso dringender wäre ein Abgleich mit den übrigen literarischen Genres der deutschsprachigen Literaturlandschaft des Baltikums nötig gewesen. Doch dem entzieht sich Ungern-Sternberg.

Trotz der damit letztlich unbefriedigenden Quellengrundlage überzeugt sein Ansatz zu einer quellenorientierten Phänomenologie des literarischen Raumes (S. 558-565). In Anlehnung an die Raumgestaltung in der darstellenden Kunst plädiert er für eine penible Untersuchung der dargestellten Räumlichkeit und damit auch der Lücken und leeren Räume, des Verdrängten und Verschwiegenen. In einem Modell unterscheidet er sechs Ebenen der literarischen Raumgestaltung, die in zwei Bereiche untergliedert sind. Inhaltlich unterscheidet er den dargestellten Raum, die Raumausgestaltung und die dadurch erzeugte Atmosphäre, formal die Raumbezüge der Textstruktur, die Gliederung und zuletzt die vom Leser selbst assoziativ erzeugte Raumvorstellung. Leider führt Ungern-Sternberg diesen zentralen Teil seiner Arbeit nicht näher aus und lässt ihn daher nicht die Be-

⁴ Vgl. S. 485-522.

deutung gewinnen, die ihm vom Aufbau der Arbeit her hätte zukommen müssen.

Auf das baltische Beispiel übertragen zeigt das vorgestellte Modell seine Schlagkraft, können mit ihm doch direkte und indirekte Regionalbezüge von der Titelgestaltung bis hin zur Erzählstruktur analysiert werden. So zeigt sich, dass der Beginn ‚deutschbaltischer Romane‘ zumeist induktiv von der Zentralperspektive des Gutshofs her gestaltet wird, von wo aus der Raum sich weitet; seltener führt der Roman deduktiv auf den Gutshof hin. Dadurch und durch das Fehlen isoliert stehender Räume würden laut Ungern-Sternberg Begegnung und Austausch zum Ausdruck gebracht, was stilistisch im Ton des Konversationsromans fortgesetzt werde (S. 643-649). Der Gutshof selbst, der am Anfang und Ende jeder Bewegung steht und damit jede weitere Bewegung ausschließt, reduziert sich wiederum auf eine einzige riesengroße gläserne Veranda. Dies könne als Symbol des Entgegenkommens und der Offenheit im gesellschaftlichen Umgang in jener halbfiktiven, regional nicht näher definierbaren Welt des ländlichen Adels gedeutet werden (S. 658-670). Bewusst blieben somit Landschaftsbeschreibungen aus, und nur wo tatsächlich Fremdheit erzeugt werden sollte, finden sich Motive des hohen Nordens oder Ostens. Innerhalb dieses seltsam schwebenden, charakterlosen baltischen Raumes herrschen die Utopie der Homogenität und aristokratische Gleichartigkeit aller Einwohner, der Raum selbst ist zeitlos, krisen- und kriegsresistent. In diesem Bündel von Eigenschaften sieht Ungern-Sternberg den ‚Genotyp‘ der baltischen Literaturlandschaft, der nun komparatistisch mit anderen Räumen verglichen werden könnte. Doch hätte er es besser bei dieser Aussage zum Charakter der baltischen Romanlandschaft belassen sollen. Zu wenig nachvollziehbar ist die Bedeutung des komparatistischen Anhangs für sein Modell und zu ungenau werden seine Ausführungen zum deutschen Bild des Baltikums gerade für das 18. und 19. Jahrhundert.⁵

⁵ Vgl. insgesamt S. 719-875 und für das 18. Jahrhundert separat Armin v. Ungern-Sternberg, „Die Grenzen, so man diesem Lande giebet, sind sehr unterschieden“. Zur Stellung des Baltikums in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Die Stadt im europäischen Nordosten: Kulturbeziehungen von der Ausbreitung des Lübschen Rechts bis zur Aufklärung. Beiträge anlässlich des „II. Internationalen Symposiums zur Deutschen Kultur im Europäischen Nordosten“ der Stiftung zur Förderung Deutscher Kultur (Aue-Stiftung) Helsinki vom 10. bis 13. September 1998 in Tallinn, Estland, hrsg. v. Robert Schweitzer u. Waltraud Bastman-Bühner. Helsinki (u.a.) 2001 (Veröffentlichungen der Aue-Stiftung. 12), S. 253-279.

Nach Ungern-Sternberg gehörte das Baltikum aus deutscher Sicht seit der Frühen Neuzeit bis in das 20. Jahrhundert hinein unveränderlich zum Osten. Mit dieser statischen Aussage ignoriert er die grundlegenden Arbeiten von Hans Lemberg⁶ und Larry Wolff⁷ zur geographischen Topografie Osteuropas im 17.–19. Jahrhundert und zeigt damit grundsätzliche Lücken, was den aktuellen Forschungsstand anbelangt. Erst ab den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts begann man nämlich, das Baltikum als ein an Russland verlorenes Gebiet anzusehen, davor gehörte Nordosteuropa eher zum Norden denn zum Osten.⁸ Es ist daher weder inhaltlich noch methodisch möglich, den wichtigen Reisebericht von Aurelio Buddeus⁹ aus dem Jahr 1849 als Zeugnis für frühere Zeiten zu zitieren. Viel grundsätzlicher stellt sich jedoch die Frage, ob seine Unterscheidung von ‚baltischer Literatur‘ und der deutschen Sicht auf das Baltikum so überhaupt sinnvoll ist. Ungern-Sternberg erwähnt die Grundwerke der baltischen Aufklärung von Hupel bis Merkel, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass die meisten von ihnen als deutsche Akademiker ein- und nicht wenige von ihnen nach kürzerer oder längerer Zeit wieder nach Deutschland zurückgewandert sind. Das eigentlich „Deutschbaltische“ verschwimmt also bereits in Hinsicht auf die Autoren. Er vermeidet anscheinend bewusst, die Publizistik der Aufklärung auf ihren Raumcharakter hin zu analysieren. Hätte er dies getan, wäre seine ‚baltische Erzählregion‘ nämlich ganz anders und weit vielschichtiger ausgefallen, finden sich doch hier all die in der fiktiven Welt der Romane ausgeklammerten historischen, sozialen und nationalen Brüche, die Gesellschaftskritik und die historische Dimension sehr wohl. Auch wird der hier begonnene kritische Diskurs über 1816/19 hinaus weitergeführt, so dass ein wahrer ‚Gegendiskurs‘ zur Traumwelt der Romane besteht. Ihn zu umreißen und damit den eigenen Ansatz zu präzisieren, verpasst Ungern-Sternberg.

Wiederum lediglich für die Romane und unter Ausklammerung der breiten publizistischen Auseinandersetzung Deutschlands mit dem Baltikum trifft zu, wenn Ungern-Sternberg konstatiert: „Genaugenommen müßte man sogar feststellen, daß eine genuin poetische Sicht

⁶ Hans Lemberg, Zur Entstehung des Osteuropabegriffs im 19. Jahrhundert. Vom „Norden“ zum „Osten“ Europas, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 33 (1985), S. 48-91.

⁷ Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment*. Stanford, Calif. 1994.

⁸ Vgl. Plath, *Nichts Neues* (wie Anm. 3), S. 43-69.

⁹ Nicht Buddens, wie Ungern-Sternberg fehlerhaft angibt, vgl. S. 732.

des Baltikums überhaupt nicht zu existieren scheint, oder höchstens insofern, als wir vom Land noch weitaus weniger erfahren, als den Zeitgenossen eigentlich bekannt war – und von baltischen Autoren in Romanen gestaltet wird. ‚Balten‘ treten nirgends auf, von Esten oder Letten ganz zu schweigen. Die Stellung des Baltikums reduziert sich auf eine bloße Folie anderer Interessen“ (S. 738). Trotz der Erwähnung einiger (Deutsch-)Balten bei Schiller, Theodor Gottlieb v. Hippel und E.T.A. Hoffmann entfernte sich das Baltikum um 1800 immer weiter aus der deutschen Literatur. Es dient nicht mehr selbst als noch so peripherer Schauplatz des Geschehens, sondern der Balte kommt als ferne, altmodische, menschenfreundliche oder auch unheimliche Gestalt, als Fremder also, nach Deutschland. Da es die ‚baltische Literatur‘ verpasste, sich selbst zu beschreiben, wird das Baltikum im 19. Jahrhundert zusehends von dem sich ausbildenden Stereotyp vom fernen und wilden Osten geschluckt und scheidet schließlich ganz aus dem Repertoire der Erzählregionen in der deutschen Literatur aus. Trotz einer kurzen Phase der Wiedereingliederung während des Ersten Weltkrieges über die Adaption ostpreußischer Erzählstrategien war das Entgleiten baltischer Themen nicht mehr zu stoppen. Bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg fiel das Baltikum in totale Vergessenheit: „In aller Regel werden nicht einmal Lenz oder Herder, geschweige denn Kotzebue mit dem Baltikum assoziiert. Den wenigsten Germanisten ist Merkel ein Begriff; Bergengruen und Edzard Schaper sind aus den Hauptseminaren längst verdrängt und werden wie die anderen formkonservativen Autoren der 1950er Jahre im Erbschaftsfall in die Antiquariate abgeschoben, sofern nicht einfach weggeworfen“ (S. 860). Nur vereinzelt tauchten Balten im Zusammenhang der Vertriebenen-Problematik auf, zumeist als männliche, dem Baron Keyserling nachempfundene exotische und kontextungebundene Einzelpersonen.

Die hier vorgestellte ‚baltische Erzählregion‘ zeichnet sich also durch ein besonderes Maß an Nicht- und schemenhafter Halbexistenz aus. Doch bleibt die Frage, ob sie von einer anderen Perspektive aus betrachtet nicht sehr wohl an Konturen gewinnen würde. Es ist Ungern-Sternbergs grundsätzliche Erkenntnis, dass Erzählstrukturen nicht regional vorgeprägt, sondern freiwillig übernommen werden – es reiche aus, den beschriebenen Genotyp der baltischen Erzählregion zu reaktivieren, um als ‚baltischer Autor‘ zu gelten. Diese „Freiwilligkeit“ in der Übernahme von literarischen Identitäten verleitet ihn jedoch dazu, vorschnell die Ansätze der Fremdheitsforschung abzuurteilen (S. 891 ff.). Es ist richtig, mit der Konstatierung regionaler Men-

talitäten sollte man vorsichtig umgehen, sie gehören kritisch hinterfragt und dekonstruiert – dennoch ist es unbestreitbar, dass sie existieren und das Miteinander (negativ) prägen. Auch die Übernahme alternativer Erzählstränge und Identitäten schützt nicht davor, zur Konstruktion des jeweils verbalisierten Ichs – so zeitgebunden es auch immer sein mag – andere auszuschließen. Und so sei hier abschließend auf die von ihm auf S. 889 vage angedeutete ‚deutschbaltische Ideologie‘ und ihren möglichen regionalen Bezug eingegangen. Kann man etwas „typisch Deutschbaltisches“ in der bewussten Ausklammerung der Esten und Letten aus dem Erzählraum der Romane erkennen? Steht Ungern-Sternberg mit seiner einseitigen Quellenauswahl und Fragestellung – auch bei ihm bilden Esten und Letten nicht mehr als einen ‚dunklen Hintergrund‘¹⁰ – nicht möglicherweise selbst in dieser literarischen Tradition, die er analysiert? Äußerst seltsam und wenig nachvollziehbar wirkt seine Argumentation, dass „gerade weil“ Esten und Letten nicht vorkommen, sie in der Welt des Romans stets „vorhanden“ und auch strukturell von erheblicher Bedeutung“ seien (S. 202), oder anders formuliert: „Gerade weil Esten und Letten im literarischen Raum des Baltikums ausgespart werden, mithin auch nicht als Fremde in Erscheinung treten, gehören sie – paradoxerweise, doch eindeutig – mit dazu“ – eindeutiger mithin als der deutsche Bauer in Mecklenburg oder Bayern „als Reflexion des eigenen“ (S. 247). Dass der ‚(deutsch-)baltische‘ Roman aus „Höflichkeit“ die sozialen und nationalen Abgründe ausspart, kann ebenso schwerlich nachvollzogen werden. Eher schon überzeugt der Ansatz, hinter diesem Ausblenden das Unvermögen (deutsch-)baltischer Autoren zu sehen, eine Erzählstrategie zu finden, die der komplexen baltischen Lebensrealität gerecht werden konnte. Auch die publizistischen Quellen und Reiseberichte des 18. und 19. Jahrhunderts greifen zur Charakterisierung des nationalen und sozialen Gefüges häufig auf Vergleiche zur Sklavenherrschaft in Übersee zurück und zeigen sich somit nicht in der Lage, eine eigene Sprache zu finden.¹¹ Auch literarisch scheitern die Deutschbalten daran, eine allgemeine regionale, also tatsächlich ‚baltische‘ Utopie zu entwickeln.¹² Statt dessen wird die Fiktion einer ho-

¹⁰ Ungern-Sternberg zitiert S. 201 Vegesack (vgl. Siegfried v. Vegesack an Otto v. Taube, 21.10.1965, in: Ders., Briefe 1914–1971, hrsg. v. Marianne Hagengruber. Grafenau 1988, S. 518).

¹¹ Wenig hierzu bei Ungern-Sternberg, S. 208–212; vgl. auch Plath, Nichts Neues (wie Anm. 3).

¹² Es scheint tatsächlich den Esten und Letten überlassen zu bleiben, auf diesem Gebiet neue Wege zu beschreiten, und man kann mit Spannung erwarten, wie sich Jaan Undusks Ansatz (vgl. Anm. 2) in Zukunft weiterentwickeln wird.

mogenen und ausschließlich deutschen Welt aufgebaut, die alles Unangenehme und In-Frage-Stellende verdrängt (S. 695 ff.). Ob man hinter dieser Verdrängung nun eine Mentalität, eine Ideologie oder eine Erzählstrategie sehen will, ändert an der Tatsache des offensiven Ausblendens nichts. Ungern-Sternberg muss sich die Frage gefallen lassen, ob er mit seinem methodischen Ansatz und seiner Begrifflichkeit, die ‚baltisch‘ immer wieder als ein Synonym für ‚deutschbaltisch‘ ansieht, nicht diese Tradition fortschreibt.

Vielleicht könnte man tatsächlich hinter der langatmigen Annäherung an die Region, den immer erneuten Fragestellungen, Selbstvergewisserungen und der nicht eben übersichtlich aufgebauten Gliederung eine gewisse Befangenheit in dem überlieferten deutschbaltischen Raumverständnis und den nicht ganz gelungenen Versuch sehen, sich daraus analytisch zu befreien. Eine striktere Beachtung der historischen Entwicklungsstränge hätte geholfen, Zuordnungsfehler zu vermeiden, und ein konsequenterer systematischer Aufbau hätte das Lesen erleichtert. Schließlich verdrießen Ungenauigkeiten in der ohnehin unübersichtlichen Nummerierung der zahllosen Unterkapitel, so wiederholt sich Unterpunkt I.B.b/1β (!). Auch der Text selbst erschließt sich nicht einfach, sondern will in seinen aufeinander aufbauenden und zumeist umständlichen Argumentationskreisen insgesamt gelesen und verstanden werden. Dabei ist die Fülle von ausführlichen und umständlich in den Schreibfluss eingebauten Zitaten und Nebenbeobachtungen, die allesamt einer strafferen und kompakteren Erzählweise hätten weichen können und müssen, nicht mehr vertretbar. Dieses Vorgehen ist umso ärgerlicher, als auch ein – bei der Menge der zitierten Literatur dringend nötiges – Register fehlt. Das Literaturverzeichnis weist Lücken auf, und eine Reihe von Komma- und Rechtschreibfehlern,¹³ Ausdrucksmängeln¹⁴ sowie die ungenaue Recherche¹⁵ runden den Eindruck ab, dass diese Dissertation vor der Drucklegung noch einmal gründlich hätte überarbeitet, gekürzt und gestrafft werden müssen. Doch dafür wäre ein kritischer Kommentar von außen in Person eines kundigen Lektors nötig gewesen, der diesem Buch offensichtlich fehlt.

¹³ U.a. die wiederholt falsche Schreibweise von „Eesti Vabarik“ auf S. 225 und S. 331.

¹⁴ U.a. „das Baltikum gehört zu den sogenannten ‚jungen Völkern‘“, S. 733.

¹⁵ So ist Johann Georg Kohl nicht nur als Reisender im Baltikum gewesen, sondern hat sieben Jahre in Kur- und Livland als Hauslehrer gelebt (S. 727), und die Esto- und Lettophilie nahm nicht bereits in den 1830er Jahren ihr Ende, wie auf S. 288 behauptet.

Was also ist die ‚baltische Erzählregion‘, die uns Ungern-Sternberg vorgeführt hat? „Wer den Dichter will verstehen, / muß in Dichters Lande gehen“ – auf dieses Goethe-Zitat baut der Autor seine methodischen Überlegungen auf (S. 27). Es beschleicht einen bei der Lektüre des Buchs die Vermutung, dass Ungern-Sternberg in der literarischen Peripherie der ‚(deutsch-)baltischen‘ Romane einen ganz persönlichen deutschbaltischen Metaort wiederentdeckt, dem er über 1000 Seiten hinweg eine Bedeutung zuschreibt, die ihm nicht unbedingt gebührt. Gewiss nicht in dieser Länge.

Ulrike Plath, Mainz

Auswahlbibliografie zur Reformation in den Ostseeländern

von Ralph Tuchtenhagen unter Mitarbeit von
Carl Eric Brinkmann, Nils Heber und Ralf Müller

Die Literaturliste enthält eine Auswahl der wichtigsten Literatur aus der Zeit nach 1945. Von der älteren Literatur wurden nur einige für die Forschung unentbehrliche und bisher nicht ersetzbare Titel berücksichtigt.

Königreich Dänemark, Island, Färöer

- J. Oskar Andersen: Overfor kirkebruddet. Den første lutherske bevægelse og Christiern II's Forhold dertil. København 1917
- Niels Knud Andersen: Confessio Hafniensis. København 1954
- Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, hrsg. v. Mathias Asche u. Anton Schindling. Münster 2003 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. 62)
- Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund, hrsg. v. Leif Grane u. Kai Hørby. Göttingen 1990
- Færingar – Frænder. Sprog, Historie, Politik, Økonomi, hrsg. v. Anders Øllgaard. København 1968
- Hans Valdmær Gregersen: Reformationen i Sønderjylland. Aabenraa 1986
- Jon Helgason: Islands Kirke. Fra dens Grundlæggelse til vore Dage. 2 Bde., København 1922–1925
- Kai Hørby: Reformationens indførelse i Danmark. København 1968
- Vilborg Audur Isleifsdóttir-Bickel: Die Einführung der Reformation in Island 1537–1565. Die Revolution von oben. Frankfurt a.M. 1996 (Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. 708)
- Erkki I. Kouri: La réforme royale en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 131–158
- Erkki I. Kouri: La consolidation du luthéranisme en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 159–192
- Martin Schwarz Lausten: Christian 2. mellem paven og Luther. Tro og politik omkring „den røde konge“ i eksilet og i fangenskab (1523–1559). København 1995
- Martin Schwarz Lausten: Christian den 3. og kirken (1537–1559). Studier i den danske reformationskirke. Bd. 1, København 1987
- Martin Schwarz Lausten: Den hellige Stad Wittenberg. Danmark og Lutherbyen Wittenberg i reformationstiden. København 2002

- Martin Schwarz Lausten: König und Kirche. Über das Verhältnis der westlichen Obrigkeit zur Kirche bei Johannes Bugenhagen und König Christian III. von Dänemark, in: Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung, hrsg. v. Hans-Günter Leder. Berlin 1984, S. 144-167
- Martin Schwarz Lausten: Reformationen i Danmark. København 1987
- Martin Schwarz Lausten: Religion og politik. Studier i Christian III's forhold til det tyske rige i tiden 1544-1559. København 1977
- Johannes Lindbäk: Pavernes forhold til Danmark under kongerne Kristiern I og Hans. København 1907
- Poul G. Lindhardt: Nederlagets mænd. Det katolske bispevældes sidste dage i Danmark. København 1968
- Henrik Lundbak: „...Såfremt som vi skulle være deres lydige borgere“. Rådene i København og Malmø 1516-1536 og deres politiske virksomhed i det feudale samfund. Odense 1985
- Thorkild C. Lyby: Vi evangeliske. Studier over samspejlet mellem udenrigspolitik og kirkepolitik på Frederik I's tid. Aarhus 1993
- Melanchthon und Europa. 1. Teilband: Skandinavien und Mitteleuropa, hrsg. v. Günter Frank u. Martin Treu. Stuttgart 2001 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten. 6/1)
- Jens E. Olesen, Leif Søndergaard: Folkelige bevægelser i reformationstiden. Odense 1993
- Jens E. Olesen: Flyveskrifter og politisk propaganda i reformationstiden, in: Folkelige bevægelser i reformationstiden, hrsg. v. dems. u. Leif Søndergaard. Odense 1993, S. 10-57
- Reformations-perspektiver, in: Acta Jutlandica LXII:3 (Teologisk serie. 14). Aarhus 1987
- Hermann Schlyter: Die Bedeutung der Rostocker Reformation für die Reformation in Malmö, in: Lutherjahrbuch (1973), S. 9-106
- Georg Schwaiger: Die Reformation in den nordischen Ländern. München 1962
- Torben Svendrup: Hans Tausen. Den danske Luther. København 1994
- The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995
- University and Reformation. Lectures from The University of Copenhagen Symposium, hrsg. v. Leif Grane. Leiden 1981
- John F. West: Færøerne. En nation og dens historie. København 1974
- Christian Westergaard-Nielsen: Islands Bibel 400 Aar, in: Gardar 15 (1984), S. 21-30

Finnland (s. auch Schweden)

- Kaarlo Arffman: Reformaatio vai restituuio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta. Helsinki 1994

- Kaarlo Arffman: Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa. Reformaatioliikkeen torjuneiden yliopistojen kannanotot 1521–1528. Helsinki 1990 (Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia. 3)
- Wim Blockmans: Uskon voima. Eurooppa. Porvoo/Helsinki 1995
- Gottfried Fitzer: Mitä Luther todella sanoi. Porvoo/Helsinki 1970
- C.H. Gardberg, Simo Heininen, P.O. Welin: Ecclesia Aboensis. Turun tuomiokirkko 1300–2000. Helsinki 2000
- Markku Heikkilä, Erkki Lehtinen: Suomen varhais historian ja ristiretkikauden kuvasta uskonpuhdistus- ja suurvalta-aikana. Helsinki 1968 (Historiallisia tutkimuksia. 75)
- Simo Heininen, Markku Heikkilä: Kirchengeschichte Finnlands. Göttingen 2002
- Simo Heininen: Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531–1552. Helsinki 1980 (Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft. A19)
- Kari Kopperi: Renessanssin Luther. Johdatus reformaation aatehistoriaan. Helsinki 1994
- Erkki I. Kouri: La consolidation du luthéranisme en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 159-192
- Erkki I. Kouri: La réforme royale en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 131-158
- Poul Georg Lindhardt: Kirchengeschichte Skandinaviens. Göttingen 1982
- Lennart Pinomaa: Voittava usko. Lutherin aatemailman peruspiirteet. Porvoo/Helsinki 1972
- Hanna Pirinen: Luterilaisen kirkkointeriöön muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527–1718). Helsinki 1996
- Kauko Pirinen: Keski aika ja uskonpuhdistuksen aika. Porvoo/Helsinki 1991 (Suomen kirkon historia. 1)
- Anna-Maija Raittila: Suomen kirkkohistoria. 9. Aufl., Helsinki 1972
- Tapani Ruokanen: Evangelisch-lutherische Kirche in Finnland. 2. Aufl., Helsinki 1987

Livland

- 400-aastane eesti raamat. Wanradt-Koell'i katekismus 1535. aastast, hrsg. v. Paul Johansen u. Hellmuth Weiss. Tallinn 1935
- Kaja Altof-Telschow: Der Katechismus von Wanradt und Koell und seine Zeit, in: Eesti vanimad raamatud Tallinnas. Die ältesten estnischen Bücher in Tallinn (Reval). Tallinn 2000
- Anke Andersson: Melchior Hoffman in Dorpat und Kiel, in: Estland, Lettland und westliches Christentum. Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte. Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus. Eesti-saksa

- uurimusi baltimaade kirikuloost, hrsg. v. Siret Rutiku u. Reinhart Staats. Kiel 1998, S. 103-118
- Leonid Arbusow: Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland. Leipzig 1921; Nachdruck Leipzig 1964
- W. Brachmann: Die Reformation in Livland. Riga 1950
- Erich Donnert: Bemerkungen zur Frage der Reformation und der Volksbewegungen in Livland, in: Die frühbürgerliche Reformation in Deutschland. Referat und Diskussion zum Thema Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476-1535, hrsg. v. Gerhard Brendler. Berlin (Ost) 1961, S. 145-151
- Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend. Estonian church history in the past millennium, hrsg. v. Riho Altnurme. Kiel 2001
- E. Grislis: Recent trends in the study of the Reformation in the city of Riga, Livonia, in: Journal of Baltic Studies 7 (1976), S. 145-169
- V. Grüner: Luthers Livland gewidmetes Schrifttum, in: Luther-Jahrbuch 23 (1941), S. 94-122
- F. Hörschelmann: Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands. Leipzig 1896
- Paul Johansen: Ein lutherisches Schreiben über den Vorstoß der Gegenreformation nach Livland 1582, in: Zeitschrift für Ostforschung 12 (1963), S. 699-708
- Paul Johansen: Gedruckte deutsche und undeutsche Messen für Riga 1525, in: Zeitschrift für Ostforschung 8 (1959), S. 523-532
- Wilhelm Kahle: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. Leiden/Köln 1959
- Wilhelm Kahle: Symbiose und Spannung. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Inneren des Russischen Reiches und der Sowjetunion. Erlangen 1991
- Joachim Kuhles: Zur ideologischen Differenzierung der reformatorischen Bewegung im Ostbaltikum, in: Weltwirkungen der Reformation. Bd. 2, hrsg. v. M. Steinmetz. Berlin (Ost) 1969, S. 377-390
- Joachim Kuhles: Die livländische Reformation unter vergleichenden Aspekten, in: Comparativ (1993), H. 1/2, S. 144-160; H. 3, S. 89-105
- Joachim Kuhles: Die Unterdrückung der Volksbewegung und die Errichtung eines obrigkeitlichen Kirchenregimentes zur Zeit der Reformation in den ostbaltischen Hansestädten, in: Neue Hansische Studien 17 (1970), S. 171-191
- Joachim Kuhles: Studien zur sozialen Lage der Volksmassen und zu den Volksbewegungen zur Zeit der Reformation in Livland. Leipzig 1967
- Erkki O. Kuujo: Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland. Helsinki 1953 (Annales academiae scientiarum Fennicae. 79,2)
- K. Laantee: The beginning of the Reformation in Estonia, in: Church History (December 1953), S. 269-277

- Aleksi Lehtonen: Die livländische Kirchenordnung des Johannes Gezelius. Helsinki 1931 (Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar. 32)
- Ulrich Müller: Johann Lohmüller und seine livländische Chronik „Warhaftig Histori“. Biographie des Autors, Interpretation und Edition des Werkes. Lüneburg 2001 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 10)
- Werner O. Packull: Melchior Hoffman's experience in the Livonian Reformation: the dynamics of sects formation, in: *Mennonite Quarterly Review* 59 (1985), S. 130-146
- O. Pohrt: Reformationsgeschichte Livlands. Ein Überblick. Leipzig 1928
- Toomas Pöld [Pöld]: Protestantische Bibelübersetzungen in Nordosteuropa, in: *Kirche im Osten* 11 (1968), S. 65-74
- H. Quednau: Johannes Lohmüller. Stadtsyndikus von Riga. Ein Träger deutscher Reformation in Nordosteuropa, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 36 (1939), S. 51-67 u. 253-269
- Gotthold Rhode: Die Reformation in Osteuropa. Ihre Stellung in der Weltgeschichte und ihre Darstellung in den „Weltgeschichten“, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 7 (1958), S. 481-500
- Riga, in: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hrsg. v. Emil Sehning. Bd. 5, Leipzig 1913; Neudruck Aalen 1970, S. 8-17
- Alfred Ritscher: *Reval 1510-1535. Vom Vorabend der Reformation bis zum Tode Wolters von Plettenberg*. Bonn 1998
- Ralph Ruhtenberg: Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland, in: *Baltische Kirchengeschichte*, hrsg. v. Reinhard Wittram. Göttingen 1956, S. 56-76
- Johannes Schildhauer: Reformation im Ostseeraum und beginnender Kampf um das *Dominium maris Baltici* im 16. Jahrhundert, in: *Neue Hansische Studien*, hrsg. v. Konrad Fritze, Eckard Müller-Mertens, Johannes Schildhauer u. Erhard Voigt. Berlin 1970, S. 19-35
- Christoph Schmidt: *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen 2000
- Sylvester Tegetmeier: *Father of the Livonian Reformation. A fragment of his diary*, hrsg. v. W.O. Packull, in: *Journal of Baltic Studies* 16 (1985), S. 343-356
- Sylvester Tegetmeier: *Tagebuch*, hrsg. v. F. Bienemann, in: *Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands* 12 (1875), S. 502-505
- Werner Trossbach: *Reformatorsche Prediger und antiklerikale Aktion in pommerschen und baltischen Städten 1524/1525*, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Heinrich R. Schmidt, André Holenstein u. Andreas Würzler. Tübingen 1998, S. 213-232
- Heiki Valk: *About the religiosity and mentality of the Estonians in the 13th-17th centuries: sources and problems*, in: *Estland, Lettland und westliches Christentum. Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte. Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus. Eesti-saksa uurimusi balti-*

- maade kirikuloost, hrsg. v. Siret Rutiku u. Reinhart Staats. Kiel 1998, S. 91-102
- Reinhard Wittram: Die Reformation in Livland, in: Baltische Kirchengeschichte, hrsg. v. dems. Göttingen 1956, S. 35-56

Mecklenburg

- Christa Cordshagen: Die mecklenburgischen Kirchenvisitationsprotokolle des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Studienhefte zur mecklenburgischen Kirchengeschichte 7/1 (1994), S. 2-15; 7/2 (1994), S. 2-21
- J. ten Doornkaat Koolman: Die Täufer in Mecklenburg, in: Mennonitische Geschichtsblätter 18 (1961), S. 20-32
- Gert Haendler: Mecklenburg, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22, Berlin 1992, S. 310-318
- Thomas Kaufmann: Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1560 und 1675. Gütersloh 1997
- Ernst Koch: „Zwinglianer“ zwischen Ostsee und Harz in den Anfangsjahren der Reformation (1525–1532), in: Zwingliana 16 (1983–85), S. 517-522
- Kersten Krüger: Frühmoderner Staat und Konfessionalisierung. Visitationen in Mecklenburg nach der Reformation, in: Menschen in der Kirche. 450 Jahre seit Einführung der Reformation in Mecklenburg, hrsg. v. Helge Bei der Wieden. Rostock 2000, S. 65-86
- Mecklenburg zur Zeit der Reformation in Dokumenten des Staatsarchivs Schwerin, hrsg. v. Christa Cordshagen. Schwerin 1983 (Kleine Schriftenreihe des Staatsarchivs Schwerin. 12)
- Nikolaus Gryse, Historia von Lehre, Leben und Tod Joachim Slüters mit anschließender Chronik, hrsg. v. Sabine Pettke. Rostock 1997
- Sabine Pettke: Der Umgang mit den Altgläubigen in Mecklenburg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Menschen in der Kirche. 450 Jahre seit Einführung der Reformation in Mecklenburg, hrsg. v. Helge Bei der Wieden. Rostock 2000, S. 93-111
- Sabine Pettke: Zur Rolle Johann Oldendorps bei der offiziellen Durchführung der Reformation in Rostock, in: Zeitschrift für Reformationsgeschichte 101. Kanonische Abteilung 70 (1984), S. 339-348
- Thomas Rudert: Die mecklenburgischen Kirchenvisitationen des 16. und 17. Jahrhunderts als landesherrlicher Versuch zur Konstruktion sozialer Ordnungen, in: Historie und Eigen-Sinn. Festschrift Jan Peters, hrsg. v. Axel Lubinski (u.a.). Weimar 1997, S. 297-328
- Karl Schmaltz: Kirchengeschichte Mecklenburgs. Bd. 2, Schwerin 1936
- Heinrich Schnell: Die mecklenburgischen Kirchenordnungen, in: Mecklenburgische Jahrbücher 63 (1898), S. 207-209

- Heinrich Schnell: Die mecklenburgischen Kirchenordnungen, in: Mecklenburgische Jahrbücher 64 (1899), S. 6-33
- Heinrich Schnell: Mecklenburg im Zeitalter der Reformation 1503–1603. Berlin 1900 (Mecklenburgische Geschichte in Einzeldarstellungen. 5)
- Franz Schrader: Mecklenburg, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 2, hrsg. v. Anton Schindling u. Walter Ziegler. Münster 1990, S. 166-180
- Christel Schütt: Kirchenvisitationsprotokolle aus der Zeit zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg, in: Vorträge zur mecklenburgischen Familienforschung 3 (1993), S. 3-7 u. 24-35
- Werner Trossbach: Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten, Wismar, Rostock und Stralsund, in: Archiv für Reformationsgeschichte 88 (1997), S. 118-165
- Eike Wolgast: Die Reformation im Herzogtum Mecklenburg und das Schicksal der Kirchengemeinden, in: Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, hrsg. v. Johann Michael Fritz. Regensburg 1997, S. 54-70
- Eike Wolgast: Die Reformation in Mecklenburg. Rostock 1995

Moskauer Großfürstentum

- Erik Amburger: Geschichte des Protestantismus in Rußland. Stuttgart 1961
- D.V. Cvetaev: Protestantstvo i protestanty v Rossii do epochi preobrazovaniya. Moskva 1889
- C. Davey: The Orthodox and the Reformation 1450–1600, in: Eastern Churches Review (1966), S. 8-15
- Erich Donnert: Reformationsbewegung und Anfänge des Protestantismus in Russland, in: Weltwirkungen der Reformationen. Bd. 2, hrsg. v. M. Steinmetz. Berlin (Ost) 1969, S. 330-366
- Walter Kirchner: Russia and Europe in the age of the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 43 (1952), S. 172-186
- Aleksandr I. Klibanov: Reformacionnye dviženija v Rossii. Moskva 1960
- Olga Kurilo: Luterane v Rossii XVI–XX vv. Minsk 2002
- Olga Licenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov' v rossijskoj istorii (XVI–XX vv.). Minsk 2004
- R.M. Mainla: Die ersten Auseinandersetzungen der russischen Theologie mit dem Protestantismus, in: Ostkirchliche Studien 11 (1962), S. 131-160
- Michael Schippan: Alternative reformatorische Strömungen in Rußland, in: Wegscheidungen der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. G. Vogler. Weimar 1994, S. 415-438
- Joachim Schnurr: Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen, Evangelischer Teil. Stuttgart 1978
- I.M. Snegirev: O načale i rasprostranienii ljuteranskich i reformatorskich cerkvej v Moskve. Moskau 1862

- Günther Stökl: Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Rußland, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 7 (1959), S. 413-430
 Günther Stökl: Einflüsse der Reformation auf russischen Boden im Verlauf des 16. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 13 (1975), S. 34-45

Norwegen (s. auch Königreich Dänemark)

- Absolon Pedersson Dagbok og Oration om Mester Geble, hrsg. v. K. Valkner. Oslo 1963
 Ole Kolsrud: Folket og reformasjonen i Noreg, in: *Studier i norsk historie 1537 – ca. 1800*, hrsg. v. S. Imsen u. S. Supphellen. Oslo 1981, S. 112-135
 Erkki I. Kouri: La consolidation du luthéranisme en Scandinavie, in: *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles* (hg.v. John Miller), Paris 1997, S. 159-192.
 Kouri, Erkki I.: La réforme royale en Scandinavie, in: *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles*, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 131-158
 Trygve Lysaker: Nidaros erkebispestol og bispesete 1153–1953. Del I/2: Trondhjems stift og Nidaros bispedømme 1537–1953: reformasjon og enevelde 1537–1804. Trondheim 1987
 Ingun Montgomery: A Reformation without reformer. The realisation of the Reformation in Norway, in: *Church and people in Britain and Scandinavia*, hrsg. v. Ingmar Brohed. Lund 1996 (*Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*. 36)
 Bernt T. Oftestad, Harald Rasmussen, Jan Schumacher: *Norsk kirkehistorie*. 2. Aufl., Oslo 1993
 Reformationen i Norden. Kontinuitet och fornyelse, hrsg. v. Carl-Gustav Andren. Lund 1973
 Reformationens konsolidering i de nordiska landerna 1540–1610, hrsg. v. Ingmar Brohed. Oslo 1990
 J. Schreiner: Hanseaterne og Norge i det 16. aarhundred, in: *Studier i norsk historie 1537 – ca. 1800*, hrsg. v. S. Imsen u. S. Supphellen. Oslo 1981, S. 275-299
 The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995
 K. Valkner: Reformasjonens innforelse i Bergen, in: P. Juvkam, Bjorgvin Bispestol: *Byen og bispedømmet*. Oslo 1970, S. 167-181

Polen, Litauen, Preußen, Kurland

- Udo Arnold: Luther und Danzig, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 21 (1972), S. 94-121

- Udo Arnold: Luther und die Reformation im Preußenland, in: Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa, hrsg. v. Ulrich Hutter. Sigmaringen 1991, S. 27-44
- Inge Auerbach: Reformation und Gegenreformation in Polen-Litauen und Kurbskijs Übersetzungswerk, in: Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen. Bd. 9, hrsg. v. H.-B. Harder. Gießen 1990, S. 53-125
- O. Bartel: Calvin und Polen, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 45 (1965), S. 93-108
- O. Bartel: Filip Melanchton w Polsce, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 6 (1961), S. 73-89
- O. Bartel: Marcin Luther w Polsce, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce 7 (1962), S. 27-50
- R. Bäumer: Albrecht von Brandenburg und die Einführung der Reformation in Preußen, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 48 (1996), S. 24-44
- Marian Biskup: Stadt und Reformation am Beispiel von zwei königlich-preussischen Städten (Elbing und Thorn), in: Hansische Studien 8 (1989), S. 203-216
- Maria Bogucka: Die Wirkungen der Reformation in Danzig, in: Zeitschrift für Ostforschung 42 (1993), S. 195-206
- Maria Bogucka: Luther und Danzig, in: Martin Luther. Leben. Werk. Wirkungen. Berlin 1983, S. 421-428
- Maria Bogucka: Reformation, Kirche und der Danziger Aufstand in den Jahren 1517-1526, in: Hansische Studien 8 (1989), S. 217-224
- Maria Bogucka: Towns in Poland and the Reformation. Analogies and differences with other Countries, in: Acta Poloniae Historica 40 (1979), S. 55-73
- C. Davey: The Orthodox and the Reformation 1450-1600, in: Eastern Churches Review (1966), S. 8-15
- Die Reformation im Ordensland Preußen 1523/24. Predigten, Traktate und Kirchenordnungen, hrsg. v. Günther Stökl. Ulm 1966
- M.V. Dmitriev: Pravoslavie i reformacija. Reformacionnye dviženija v vostočno-slavjanskich zemljach Reči Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI. Veka. Moskva 1990
- J. Domanski: Der Einfluss des Erasmianismus und die Reformation in Polen, in: Acta Poloniae Historica 55 (1987), S. 41-56
- J. Dworzaczkowa: Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce. Poznań 1995
- L. Hein: Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Kongreß 1570. Leiden 1974
- Z. Ivinskis: Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten 1569, in: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 12 (1967), S. 7-45

- A. Jobert: *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648*. Paris 1974
- T. Kallmeyer: *Die Begründung der evangelisch-lutherischen Kirche in Kurland durch Herzog Gotthard*, in: *Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Ehst- und Kurlands* 6 (1851), S. 1-221
- E. Kneifel: *Die Gründe des Verfalls der Reformation in Polen*, in: *Gestalten und Wege der Kirche im Osten*. Ulm 1958, S. 74-84
- Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hrsg. v. Joachim Bahlcke. Stuttgart 1999
- M. Kosman: *Die Reformation und ihre Erben in Polen*, in: *Polnische Weststudien* 2 (1983), S. 72-108
- M. Kosman: *Programme of the Reformation in the Grand Duchy of Lithuania*, in: *Acta Poloniae Historica* 35 (1977), S. 21-50
- S. Kot: *La Réforme dans le Grand-duché de Lithuanie*. Bruxelles 1953
- K. Kotula: *Der Protestantismus in West- und Nordpolen*, in: *Deutsch-Polnische Hefte* 7 (1964), S. 145-150
- K. Lepszy: *Die Ergebnisse der Reformation in Polen und ihre Rolle in der europäischen Renaissance*, in: *Renaissance und Humanismus*. Bd. 2, Berlin 1962, S. 210-219
- Stanisław Litak: *Od reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin 1994
- Inge Lukšaitė: *Reformation im Großfürstentum Litauen und in Kleinlitauen*. Vilnius 2000
- Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, hrsg. v. Reinhard Golz u. Wolfgang Mayrhofer. Münster 1996 (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, 8)
- J. Mañek: *Das Herzogtum Preußen und die Reformation in Polen*, in: *Probleme der Reformation in Deutschland und Polen*. Rostock 1983, S. 24-40
- Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen und Wechselwirkungen*, hrsg. v. Ulrich Hutter. Sigmaringen 1991 (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte, 8)
- Melanchthon und Europa. 1. Teilband: Skandinavien und Mittelosteuropa*, hrsg. v. Günter Frank u. Martin Treu. Stuttgart 2001 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 6/1)
- A. Musteikis: *The Reformation in Lithuania. Religious fluctuations in the sixteenth century*. New York 1988
- M. Pawlak: *Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVII wieku*. Bydgoszcz 1994
- S.A. Podošin: *Reformacija i obščestvennaja mysl' Belorussii i Litvy. Vtoraja polovina XVI–načalo XVII v. Minsk* 1970
- Reformation und Frühaufklärung in Polen*, hrsg. v. P. Wrzecionko. Göttingen 1977

- J. Sawicki: Ein unbekanntes Konkordat? Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Polen zur Zeit der Reformation, in: *Acta Poloniae Historica* 29 (1974), S. 29-49
- Christoph Schmidt: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland. Göttingen 2000
- Gottfried Schramm: Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation in Polen 1517-1558, in: *Historia Integra*, hrsg. v. Hans Fenske. Berlin 1977, S. 125-153
- Gottfried Schramm: Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607. Wiesbaden 1965
- Gottfried Schramm: Lemberg und die Reformation, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 11 (1963), S. 343-350
- Gottfried Schramm: Lublin und das Scheitern der städtischen Reformation in Polen, in: *Kirche im Osten* 12 (1969), S. 33-57
- Gottfried Schramm: Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 17 (1969), S. 187-214
- Gottfried Schramm: Reformation und Gegenreformation in Krakau, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 19 (1970), S. 1-41
- A. Schwarzenberg: Besonderheiten der Reformation in Polen, in: *Kirche im Osten* 1 (1958), S. 52-64
- A. Starke: Zur Reformationsgeschichte Polens, in: *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954), Sp. 595-602
- Bernhard Stasiewski: Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse. Münster 1960
- Christoph Strohm: Johannes a Lasco (1499-1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe. 14)
- Robert Stupperich: Weg und Charakter der Reformation im Deutschen Osten. Leer i. Ostfr. 1967
- Janusz Tazbir: Die Reformation in Polen und das Judentum, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 31 (1983), S. 386-399
- Janusz Tazbir: Die Stellung der polnischen Gesellschaft zur Reformation, in: *Jahrbuch für Geschichte* 23 (1981), S. 123-140
- Janusz Tazbir: *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*. Wrocław 1996
- The Reformation in Eastern and Central Europe*, hrsg. v. A. Pettegree. Aldershot 1996
- The Reformation in Eastern and Central Europe*, hrsg. v. Karin Maag. Aldershot 1997
- E. Treulieb: Die Reformation der kurländischen Kirche unter Gotthard Kettler, in: *Baltische Kirchengeschichte*, hrsg. v. Reinhard Wittram. Göttingen 1956, S. 77-86
- Oskar Wagner: Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 35 (1986), S. 18-61

- Theodor Wotschke: *Geschichte der Reformation in Polen*. Leipzig 1911; Neudruck 1971
- E.W. Zeeden: *Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen*, in: Ders.: *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart 1985, S. 192-221

Pommern

- Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. v. Emil Sehling. Bd. 7: *Die außerwelfischen Lande*. o.O. 1963
- Die pommersche Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1535. Schwerin 1996
- Klaus Harms: *Jakob Runge. Ein Beitrag zur pommerschen Reformationsgeschichte*. Ulm 1961
- Hellmuth Heyden: *Kirchengeschichte Pommerns*. Köln-Braunsfeld 1957 (Osteuropa und der deutsche Osten. III,5)
- Hellmuth Heyden: *Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns*. Köln (u.a.) 1965 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe 5, Forschungen zur pommerschen Geschichte. 12)
- Thomas Höth: *Das Kirchenwesen der Hansestadt Stralsund nach dem Durchbruch der Reformation*. Diss. Greifswald 1992
- Johannes Bugenhagen und die Reformation in Pommern. Texte, hrsg. v. der Evangelischen Landeskirche durch Norbert Buske. Greifswald 1985
- Hans Günther Leder, Norbert Buske: *Reform und Ordnung aus dem Wort. Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern*. Schwerin 1996
- Werner Trossbach: *Reformatorsche Prediger und antiklerikale Aktion in pommerschen und baltischen Städten 1524/1525*, in: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Heinrich R. Schmidt, André Holenstein u. Andreas Würigler. Tübingen 1998, S. 213-232
- Werner Trossbach: *Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten, Wismar, Rostock und Stralsund*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 88 (1997), S. 118-165
- Verpflichtendes Vermächtnis. Ökumenisches Bugenhagen-Gedenken in Greifswald aus Anlaß der Reformation im Herzogtum Pommern vor 450 Jahren und des 500. Geburtstages des Reformators D. Johannes Bugenhagen, Pomeranus*, hrsg. v. der Evangelischen Landeskirche. Greifswald. Greifswald 1985
- Eberhard Völker: *Die Reformation in Stettin*. Köln 2003

Schleswig, Holstein

- Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, hrsg. v. Walter Göbell unter Mitarbeit von Annemarie Hübner und Hans-Joachim Ramm. Neumünster 1986 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1. Reihe. 34)
- Karsten Giltzau: Die Reformation in Schleswig, in: 850-Jahre St.-Petri-Dom, 1134–1984, hrsg. v. Christian Radtke u. Walter Körber im Auftrage der Evangelisch-Lutherischen Domgemeinde Schleswig, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1. Reihe 33 (1984), S. 229-238
- Walter Göbell, Annemarie Hübner: Die Haderslebener Artikel von 1528. Einführung in die Haderslebener Artikel von 1528. Philologische Untersuchung und Übersetzung der Haderslebener Artikel von 1528, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe 39/40 (1983/84), S. 11-59
- Hans V. Gregersen: Reformationen i Sønderjylland. Aabenraa 1986 (Skrifter, udgivne af Historisk Samfund for Sønderjylland. 63)
- K. Harms: Das Domkapitel zu Schleswig von seinen Anfängen bis zum Jahr 1542. Kiel 1914 (Schriften des Vereins für Kirchengeschichte 1. Reihe, Heft 7)
- Wolf-Dieter Hauschild: Die Reformation als religiöse und politische Neuorientierung der Stadtgemeinschaft, in: Lübeckische Geschichte, hrsg. v. Antjekathrin Grassmann. Lübeck 1997, S. 377-390
- Erich Hoffmann: Der Landtag zu Kiel (1533) und der Niedergang des ständischen Wahlrechtes in den Herzogtümern Schleswig und Holstein, in: Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann, hrsg. v. Hartmut Boockmann, Kurt Jürgensen u. Gerhard Stoltenberg. Neumünster 1980, S. 557-576
- Erich Hoffmann: Spätmittelalter und Reformationszeit, in: Geschichte Schleswig-Holsteins. Bd. 4/2, Neumünster 1990, S. 394-469
- Erich Hoffmann: Flensburg von der Reformation bis zum Ende des Nordischen Krieges 1721, in: Flensburg. Geschichte einer Grenzstadt, hrsg. v. der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte. Flensburg 1966 (Schriften der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte. 17), S. 73-188
- Wilhelm Jensen: Herzog Christian von Schleswig-Holstein und Landgraf Philipp von Hessen. Zur Geschichte der Reformation in Schleswig-Holstein, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe 10 (1950), S. 8-19
- Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. Bd. 2 (1517–1721), hrsg. v. Ernst Feddersen. Neumünster 1970 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 1. Reihe. 9)
- Ulrich Lange: Stände, Landesherr und große Politik – Vom Konsens des 16. zu den Konflikten des 17. Jahrhunderts, in: Geschichte Schleswig-Hol-

- steins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. dems. Neumünster 1996, S. 153-265
- W. Martensen: Zur Einführung der Reformation in Angeln, in: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 2. Reihe 6 (1914), S. 97-126
- Jörg Mißfeldt: Staat und Kirche in Dithmarschen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 2. Reihe 45 (1992), S. 43-136
- Albert Panten: Von der Reformation bis zur Erteilung des Stadtrechtes (1527-1603), in: *Geschichte Husums von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hrsg. v. der Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte. Husum 2003 (*Schriften der Gesellschaft für Husumer Stadtgeschichte* 3), S. 49-76
- Volquart Pauls: *Geschichte der Reformation in Schleswig-Holstein*, in: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* (1922), Sonderheft 1
- Eckart Reblin: Aus der Reformationgeschichte der Stadt Schleswig, in: *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte* 32 (1987), S. 105-139
- Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*. Bd. 3: Reformation. Neumünster 1982 (*Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 1. Reihe. 28)
- Wolfgang Seegrün: Schleswig-Holstein, in: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*. Bd. 2: Der Nordosten. Münster 1990 (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 50), S. 140-164
- Helmut G. Walther: Von der Holstenstadt der Schauenburger zur Landesstadt des holsteinischen Adels (1242 bis 1544), in: *Geschichte der Stadt Kiel*, hrsg. v. Jürgen Jensen u. Peter Wulf. Neumünster 1991, S. 13-58

Schweden

- Åke Andrén: *Sveriges kyrkohistoria*. Bd. 3: Reformationstid. Stockholm 1999
- K.A. Appelberg: *Bidrag till belysande af kyrkans rättsliga ställning i Sverige och Finland från reformationen intill kyrkolagen 1686*. Helsingfors 1900
- Hans Cnattingius: *Den centrala kyrkostyrelsen i Sverige 1611-1636*. Stockholm 1939
- Hans Cnattingius: *Uppsala möte 1593. Konturer av en kyrkokris*. Stockholm 1943
- Sven Göransson: *Svensk stormaktsväldet och kyrkoenheten i Europa*, in: „Då ärat ditt namn...“. Om Sverige som stormakt i Europa, hrsg. v. Sveriges Radio. Stockholm 1966, S. 77-94

- Berndt Gustafsson: Kyrkligt liv och skola under tidigare vasatiden, in: Den svenska historien. Bd.5: Sverige blir en stormakt, hrsg. v. Gunvor Grenholm. Stockholm 1983, S. 56-61
- Simo Heininen: The early Reformation in Scandinavia, in: Church and people in Britain and Scandinavia, hrsg. v. Ingmar Brohed. Lund 1996 (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis. 36), S. 123-130
- Harald Hjärne: Reformationsriksdagen in Västerås. Stockholm 1893
- J.G.H. Hoffmann: La réforme en Suède 1523-1572 et la succession apostolique. Neuchâtel/Paris 1945
- Hjalmar Holmquist: Reformationstidevarvet 1521-1611. Del 1 (1521-1572), Stockholm 1933 (Svenska kyrkans historia, hrsg. v. Hilding Pleijel u. Hjalmar Holmquist. 3/1)
- Hjalmar Holmquist: Die schwedische Reformation 1523-1531. Leipzig 1925 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 139)
- Hjalmar Holmquist: Från reformationen till romantiken. Stockholm 1953 (Handbok i svensk kyrkohistoria. 2)
- Hjalmar Holmquist: Reformationstidevarvet 1521-1611. Del 2 (1572-1611). Stockholm 1933 (Svenska kyrkans historia, hrsg. v. Hilding Pleijel u. Hjalmar Holmquist. 3/2)
- Erkki I. Kouri: La consolidation du luthéranisme en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 159-192
- Erkki I. Kouri: La réforme royale en Scandinavie, in: L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles, hrsg. v. John Miller. Paris 1997, S. 131-158
- Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686. 6 Bde., Stockholm 1872ff.
- Lars-Olof Larsson: Gustav Vasa. Landsfader eller tyrann? Falun 2002
- Magnus Nyman: Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina. Uppsala 1998
- Melanchthon und Europa. 1. Teilband: Skandinavien und Mitteleuropa, hrsg. v. Günter Frank u. Martin Treu. Stuttgart 2001 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten. 6/1)
- Erik Petrén: Kyrka och makt. Bilder ur svensk kyrkohistoria. Lund 1990
- Birgit Stolt: „Gottes reines Wort“. Die Reformation in Schweden. „Guds rena ord“. Reformationen i Sverige, in: Schweden und Deutschland. Begegnungen und Impulse. Tyskland och Sverige. Möten och impulser, hrsg. v. Martin Grass (u.a.). Stockholm 1999, S. 39-48
- The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform, hrsg. v. Ole Peter Grell. Cambridge 1995
- Uppsala domkyrka 1435-1985. Utställning i Uppsala universitetsbibliotek 24 maj - 15 september 1985. Uppsala 1985 (Uppsala universitetsbiblioteks utställningskataloger. 17)

Die Autoren der Abhandlungen

Dr. Ole Peter Grell, Department of History, The Open University, Walton Hall, Milton Keynes MK7 6AA, Great Britain, e-mail: O.P.Grell@open.ac.uk

Reader in History in the Department of History, the Open University, Walton Hall, Milton Keynes. Main research interests are in sixteenth and seventeenth century cultural, religious and social history, where the author has written extensively on the Scandinavian Reformation, Calvinist emigration from the Netherlands and the role and significance of the foreign Reformed communities in sixteenth and seventeenth century England; considerable interest in early modern health care and poor relief and the social history of medicine in the period. Among the main recent publications are: Calvinist Exiles in Tudor and Stuart England. Aldershot 1996; (with A. Cunningham:) The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe. Cambridge 2000; (Co-editor with A. Cunningham and R. Jutte:) Health Care and Poor relief in 18th and 19th Century Northern Europe. Ashgate 2002; (Co-editor with A. Cunningham and B. Roeck:) Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Southern Europe. Ashgate 2005.

Dr. Jürgen Heyde, Institut für Geschichte, Osteuropäische Geschichte, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle a.d.S., E-Mail: heyde@geschichte.uni-halle.de

Geboren 1965, Studium der Osteuropäischen Geschichte, Slavistik und Mittleren Geschichte in Gießen, Mainz, Warschau und Berlin, Promotion 1998 an der FU Berlin, 1998–2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Historischen Institut Warschau, seit November 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Universität Halle-Wittenberg; Mitglied des Redaktionskomitees der „Eesti Ajalooarhiivi Toimetised“, Tartu und der Zeitschrift „Tuna“, Tallinn. Forschungsschwerpunkte: Jüdische Geschichte im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Polen, Beziehungsgeschichte zwischen Polen-Litauen und dem Baltikum in der Frühen Neuzeit. Zahlreiche Veröffentlichungen zur baltischen Geschichte: Bauer, Gutshof und Königsmacht. Die estnischen Bauern in Livland unter polnischer und schwedischer Herrschaft 1561–1650. Köln (u.a.) 2000 (Quellen und Studien zur baltischen Geschichte. 16); zugleich Diss., Freie Universität Berlin 1998; Polnische Forschungen zur Geschichte

der baltischen Länder – historische Entwicklung und aktuelle Tendenzen, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 52 (2003), H. 1, S. 52-84; „Kość niezgody“. Inflanty w polityce wewnętrznej Rzeczypospolitej w epoce wojen północnych („Ein Zankapfel“. Livland in der innenpolitischen Diskussion der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert), in: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – Społeczeństwo – Kultura* (Preußen und Livland zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit. Staat – Gesellschaft – Kultur), hrsg. v. Bogusław Dybaś u. Dariusz Makliła. Toruń 2003, S. 159-168; Zwischen Kooperation und Konfrontation: Die Adelspolitik Polen-Litauens und Schwedens in der Provinz Livland 1561–1650, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 47 (1998), S. 544-567.

Prof. Dr. Esther-Beate Körber, Denkstraße 12, 12167 Berlin.

Geboren 1957, Studium der Geschichte, Germanistik und Pädagogik in Tübingen, 1986 Promotion zum Thema „Görres und die Revolution“, 1985–1990 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Kommunikationswissenschaften der Freien Universität Berlin, 1993 Habilitation in Neuerer Geschichte mit der Arbeit „Öffentlichkeiten der Frühen Neuzeit. Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen 1525 bis 1618“. Berlin/New York 1998 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte. 7), 1994–1998 Oberassistentin am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 1999 Gastwissenschaftlerin in Augsburg, 2000 Ernennung zur apl. Professorin, 2002/03 Vertretung einer Professur für Neuere Geschichte und Didaktik der Geschichte an der Universität Duisburg, seither Lehraufträge an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Frühen Neuzeit, Kommunikationsgeschichte, preußische Geschichte. Publikationen u.a.: Deutschsprachige Flugschriften des Dreißigjährigen Krieges 1618 bis 1629, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 3 (2001), S. 1-47; Habsburgs europäische Herrschaft. Von Karl V. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Darmstadt 2002 (Geschichte kompakt. Neuzeit); Preußen und Preußentum vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Beiträge des Kolloquiums aus Anlass des 65. Geburtstages von Ernst Opgenoorth am 12.2.2001 (Herausgeberin mit Jürgen Frölich und Michael Rohrschneider). Berlin 2002.

Dr. Olga Kurilo, Wolframstr. 5, 12105 Berlin, E-Mail: olga_kourilo@web.de

1985–1990 Studium der Geschichte am Moskauer Staatlichen Institut, 1995 Promotion, 1995–2001 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie und Anthropologie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau, Archivaufenthalte und Feldforschungen in Russland (Moskau, St. Petersburg, Saratov, Omsk, Novosibirsk), seit 1997 Forschungs- und Hochschulprojekte in Deutschland (Bonn, Berlin, Frankfurt a.d.O.). Forschungsschwerpunkte: Protestantismus in Russland, Russlanddeutsche, Migration und Integration. Ausgewählte Publikationen: Die Bedeutung der Religion für die Integration der Russlanddeutschen in Deutschland, in: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 41 (1998), S. 127-145; Der konfessionelle Faktor bei der Integration und Desintegration der russischen Gesellschaft in der heutigen Zeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (2000), Nr. 2, S. 142-159; Lutheraner in Russland (16.–20. Jahrhundert). Minsk 2002.

Eva Louise Lillie, Livjaegergade 20, DK-2100 Kopenhagen, e-mail: ell@teol.ku.de

Born in 1949, graduated from the University of Copenhagen in 1979/81 (History and History of Art), Editor at a publishing firm in Copenhagen for 12 years. In 1993 employed as an external lecturer at the Institute of Church History, the Faculty of Theology, University of Copenhagen, and in 1995 attached to the Centre for the Studies of Art and Christianity. In 2004 employed as an assistant lecturer at the aforementioned institute. Publications: Articles on the history of the Church and on medieval and early post-Reformation art. Member of the board of the Society for Danish Church History and co-editor of the society's annual Kirkehistoriske Samlinger.

Prof. Dr. Jens E. Olesen, Lehrstuhl für Nordische Geschichte, Ernst Moritz Arndt-Universität, Bahnhofstr. 51, 17489 Greifswald, E-Mail: olesen@uni-greifswald.de

Geboren 1950, Studium der Geschichtswissenschaft, Politikwissenschaft und Nordischen Literatur an der Universität Aarhus, Forschungsaufenthalte u.a. in Oslo, Stockholm und München, Forschungsstipendiat, wissenschaftlicher Mitarbeiter und Assistent, Studienrektor (Universität Odense), seit 1996 Inhaber des Lehrstuhls für Nordische Geschichte an der Universität Greifswald. Forschungsschwerpunkte: Spätmittelalter und Frühe Neuzeit (Reformation,

Dominium Maris Baltici), 19.–20. Jahrhundert, Skandinavismus und Bildungsgeschichte. Ausgewählte Publikationen: Rigsråd – Kongemagt – Union. Studier over det danske rigsråd og den nordiske kongemagts politik 1434–1449 (Reichsrat – Königsmacht – Union. Studien über den dänischen Reichsrat und die nordische Politik des Königstums 1434–1449). Diss., Aarhus 1980; Die Urkunden König Christophers von Bayern 1440–1448. Kopenhagen 1986; Flyveskrifter og politisk propaganda i reformationstiden (Flugschriften und politische Propaganda in der Reformationszeit), in: (zusammen mit Leif Søndergaard): Folkelige Bevægelser i Reformationstiden (Volksbewegungen in der Reformationszeit). Odense 1993, S. 10-57; (zusammen mit Herbert J. Langer): Eine deutsch-schwedische Adelsfamilie im Ostseeraum. Das „Geschlechterregister“ der Mörner 1468–1653. Greifswald 2001; (zusammen mit Ivo Asmus u. Heiko Droste): Gemeinsame Bekannte. Schweden und Deutschland in der Frühen Neuzeit. Münster/Berlin 2003; *Studia Nordica Greifswaldensia*. Greifswald 2004.

Joanna Ostaszewska-Nowicka, Ul. Widok 37, PL-11-700 Mragowo, Polen, E-Mail: joannanowicka@web.de

1996–2001 Studium der Litauischen Philologie am Lehrstuhl für Orientalistik und Baltologie der Adam-Mickiewicz-Universität Poznań, 1999 Litauische Studien an der Fakultät für baltische Philologie der Universität Vilnius, 2001–2005 Doktorstudium am Orientalistischen Institut der Adam-Mickiewicz-Universität Poznań mit dem Thema „Zum Sprachsystem der deutschen Sprache der so genannten altpreussischen Sprachdenkmäler (etwa 14. Jahrhundert – 1561) – eine strukturelle Studie“; 2003–2005 Stipendiatin der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. an den Universitäten in Halle a.d.S. und Köln, 2004 Stipendiatin der Lietuviškos knygos-Stiftung Vilnius, Preisträgerin im internationalen Wettbewerb für die Übersetzung der litauischen Sprache und Literatur. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der deutschen Sprache in Preußen (13. Jahrhundert bis heute), Sprach- und Kommunikationsgemeinschaften der Ostseeküste, Multilinguismus in Preußen, Geburt und Entwicklung der Nationalsprachen in Preußen, Sprach- und Kulturraum der ethnisch baltischen Territorien, linguistische Theorien. Publikationen, u.a. (mit Tomasz Wicherkiewicz): Žemaitisch und Latgalisch als europäische Regionalsprachen, in: *Munera Linguistica et Philologica Michaeli Hasiuk dedicata*, hrsg. v. Józef Marcinkiewicz u. Norbert Ostrowski. Poznań 2001, S. 175-188; *Lietuvos mediniai kryžiai ir koplytėlės – Lietuvos etnografi-*

nis fenomenas (Volksholzkreuze und Kapellchen – ein litauisches Phänomen), in: *Žemaičių žemė* (2004), Nr. 1 (42), S. 22-25; Les croix de Lituanie selon l'album d'Adomas Varnas, in: *Cahiers Lituaniens* (2004), Nr. 5, S. 39-43.

Dr. Jörg Rathjen, Bülowstr. 19, 24105 Kiel, E-Mail: joergrathjen@web.de

Geboren 1966, Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Osteuropäischen Geschichte und Soziologie in Kiel, 1997–1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Historischer Atlas Schleswig-Holstein seit 1945“, 2001 Promotion zu einem Thema der frühneuzeitlichen Geschichte Schleswig-Holsteins, 2002/03 Angestellter der Gesellschaft für Schleswiger Stadtgeschichte, z.Zt. Arbeit an einer Firmengeschichte. Forschungsschwerpunkte: schleswig-holsteinische Landesgeschichte, bes. Frühe Neuzeit. Publikationen u.a.: Schleswig im Spätmittelalter. 1250–1544, hrsg. v.d. Gesellschaft für Schleswiger Stadtgeschichte. Husum 2005; Soldaten im Dorf. Ländliche Gesellschaft und Kriege in den Herzogtümern Schleswig und Holstein 1625–1720: eine Fallstudie anhand der Ämter Reinbek und Trittau. Kiel 2004; Die geteilte Einheit – Schleswig-Holstein zwischen König und Herzog 1490–1721, in: Schleswig-Holstein von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Eine Landesgeschichte, hrsg. v. Jann Markus Witt u. Heiko Vosgerau. Hamburg 2002, S. 167-211.

Dr. Sven Tode, Güntherstr. 51, 22087 Hamburg, E-Mail: sven.tode@uni-hamburg.de

Geboren 1964 in Hamburg, Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, der Alten Geschichte und Geografie in Hamburg und Norwich. Stipendiat der Friedrich-Ebert-Stiftung, Magister Artium 1989 und Promotion 1993 an der Universität Hamburg, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Potsdam (1996–1998) und an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt (2000–2003). Publikationen zur Geschichte der Frühen Neuzeit mit den Schwerpunkten Altes Reich und Polen. Habilitationsprojekt zur Geistlichkeit in Danzig und Ermland 1520–1772.

Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg, E-Mail: eike.wolgast@urz.uni-heidelberg.de

Geboren 1936, Studium der Geschichte, Philosophie und Klassischen Philologie (Latein) in Göttingen und Heidelberg, 1963 Promotion in

Göttingen, 1973 Habilitation für Mittlere und Neuere Geschichte in Göttingen, seit 1976 ord. Prof. für Neuere Geschichte an der Universität Heidelberg, 2004 emeritiert; Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Kommission für geschichtliche Landeskunde Baden-Württemberg, der Historischen Kommission für Mecklenburg. Forschungsschwerpunkte: Politische und Geistesgeschichte des 16. und des 20. Jahrhunderts. Publikationen u.a.: *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*. Gütersloh 1977; *Thomas Müntzer*. Göttingen 1981, 2. Aufl. 1988; *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648*. Stuttgart 1995; *Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter*. Heidelberg 1998; *Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit 1945/46*. Heidelberg 2001.

