

Heinrich Richard Schmidt

Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang

Die deutsche Reformation ist das Tagungsthema. Aber gab es überhaupt die deutsche Reformation? War es nicht eher eine Vielzahl von Ereignisketten, die zur Umgestaltung des Kirchenwesens führten, auch zu einer Intensivierung der sittlichen Ordnung in der Folge eines umfassender verstandenen Reformvorhabens – und unter Umständen darüber hinaus zu politischen Änderungen, zu strukturellen Neugestaltungen des Verhältnisses Untertanen-Obrigkeit? Waren die unbezweifelbaren Unterschiede im Gang und in der inhaltlichen Gestalt der Reformation so tiefgreifend, daß man die Annahme einer einheitlichen Reformation verwerfen muß? Oder läßt sich Gemeinsames bestimmen, das jenseits aller Details besteht, so daß man von der Einheit in der Vielfalt sprechen könnte? Die folgende Studie unternimmt keineswegs den Versuch, diese Fragen flächendeckend für das Reich, die Eidgenossenschaft oder Graubünden zu behandeln – also für die Räume, auf die sie sich konzentriert. Es soll vielmehr versucht werden, aus Einzelbeispielen zu argumentieren.

Die Untersuchung greift dabei nur zwei Fälle aus der Frühzeit der Reformation auf, nämlich Bern und Nürnberg. Denn diese beiden Städte gelten gemeinhin als frühe Exemplare einer genuinen Obrigkeitsreformation. Damit fallen sie aus dem allgemeinen Muster heraus, wonach die Reformation anfänglich eine ‚Gemeindereformation‘ gewesen sei¹. Gab es also schon von Anfang an zwei Reformations-typen: die Gemeinde- und die Obrigkeitsreformation? Wenn diese Frage bejaht werden muß, ist die Annahme *einer* Reformation von Anfang an obsolet.

Die danach folgenden Beispiele stammen aus neueren Untersuchungen zur ‚nachreformatorischen Reformation‘, also zu lange nach den zwanziger Jahren einsetzenden Reformationsbewegungen. Diese Beispiele werden einmal präsentiert, weil über die späte Reformation wenig bekannt ist. Zum andern aber stehen sie deshalb hier zur Debatte, weil relativ verbreitet angenommen wird, die beiden Reformationsweisen (Gemeinde- und Obrigkeitsreformation) seien – wenn nicht schon von Anfang an existent – doch einander ablösende Typen gewesen: Die Ob-

¹ *Heinz Schilling*, Die deutsche Gemeindereformation, in: ZHF 14 (1987) 325–332, bes. 326–328.

rigkeitsreformation beerbt und transformiert die Gemeindereformation, die als solche im wesentlichen ein Phänomen der zwanzig Jahre ist².

Beide Beispielketten zielen darauf ab, die Validität der These einer ‚Gemeindereformation‘ als Gesamtbeschreibung für die Reformation zu prüfen. Eine Studie, die dies unternimmt, kann sich aber nicht damit zufrieden geben, die Handlungsträger für die reformatorische Umgestaltung zu ermitteln, also nach dem Handlungszusammenhang Reformation zu fragen (jeweils Teil 1 einer Fallstudie), denn die Gemeindereformationsthese ist sehr eng mit der Idee verbunden, es sei essentiell für diese Bewegung gewesen, die Kirche kommunaler Hoheit zu unterstützen und die weltliche Ordnung christlich-kommunal umzugestalten³. Damit erweist sie sich als Stiefschwester der Obrigkeitsreformationsthese, in deren Zentrum ebenfalls die Verstaatung der Reformation als Ziel (hier der Obrigkeit) steht. Waren aber tatsächlich verfassungspolitische Motive essentiell, oder waren sie nur akzidentuell mit der Reformation verbunden? Diese Frage zielt auf den Sinnzusammenhang Reformation (jeweils Teil 2 einer Fallstudie).

I. Bern

1.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Im folgenden soll stets der Versuch unternommen werden, die Anteile von Gemeinde und Obrigkeit an der Reformation nicht isoliert zu bestimmen, sondern im Kräftedreieck von Predigern, Gemeinde und Obrigkeit. Damit wird der Ansatz von Lorna Jane Abray übernommen, die das Zusammen- und Gegeneinanderwirken dieser drei Gruppen in ihrer Studie zur „People’s Reformation“ in Straßburg thematisiert hat⁴.

Der früheste reformatorisch gesinnte Prediger in Bern war der Kleinhöchstetter Pfarrer Georg Brunner⁵. Seine Predigt, die ihn auf Klage seines Dekans wegen Verleumdung und Unruhestiftung vor das Ratsgericht brachte, war stark antikleikal geprägt – er nannte Bischöfe, Kardinäle und Papst Antichristen und Teufel –

² Peter Blickle, *Die Reformation im Reich* (Stuttgart 1982) 154–160. Vgl. *ders.*, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil* (München 1985) 205–215.

³ Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800* (München 1988) 71–78.

⁴ Lorna Jane Abray, *The People’s Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg 1500–1598* (Oxford 1985). So auch Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 122, Stuttgart 1986) bes. 332–337 und die einzelnen Kapitel zur innerstädtischen Reformation in Nürnberg, Straßburg, Augsburg, Ulm und Frankfurt, die stets von einer Dreiecksbeziehung Prediger – Gemeinde – Rat ausgehen.

⁵ Die gesamte Darstellung der Berner und z.T. der Nürnberger Reformation orientiert sich an Heinrich Richard Schmidt, *Stadtreformation in Bern und Nürnberg – ein Vergleich*, in: Rudolf Endres (Hrsg.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete* (Erlangen 1990) 81–119.

und biblisch legitimiert: Brunner hatte nämlich aus der Schrift dargetan, daß etliche kirchliche Gebote nicht biblisch fundiert seien: „Si müssen je bekennen, dass ir ler, bott und gsatz nit glöben ist, sunder eigener dünckel, on bevelch gottes“⁶, nur „ius humanum“⁷. In der Schrift, so Brunner, „stat offenlich und clar und heitter, ... das alles, das nit glöben ist in den namen Jhesum, alles das sin strass und himelfart anderswo sücht, dan in dem unsichtlingen glöben in Jhesum Christum, das sig schon verurteilt zü dem ewigen tod“⁸. Brunner steigerte diese Aussage zur reformatorischen Rechtfertigungslehre: „nieman wirt uss den wercken des gsatz rechtfertigt, sunder allein uss dem glöben.“⁹

Der eigentliche Protagonist der Berner Reformation auf der Predigerseite war jedoch Berchtold Haller¹⁰. Als eher wenig charismatische Führergestalt kommt ihm das Verdienst zu, die Kirchenreformation als liturgische Umgestaltung an die Hand genommen zu haben. Seine Meßabschaffung führte Mitte 1526 eine kritische Situation herbei, in der es um Erfolg oder Scheitern der Reformation ging¹¹.

Hier ist es am Ort, nach den anderen beiden handelnden Größen der Berner Reformation oder genauer: nach den drei handelnden Größen der Berner Reformation außerhalb der Prediger zu sehen: nach Rat, Bürgerschaft und ländlicher Untertanenschaft.

Die Absichten der Berner Obrigkeit zielten in Richtung auf eine „katholische Reform“, wie sie das Mandat von 1524 postuliert, in dem es heißt: „Als ouch der gemein mann bishär durch die bapst, bischöffen und geistlichen prelaten mit dem bann, ouch dem aplass, dessglichen in eesachen und andern geistlichen händeln unbillicher wys beladen, setzen wir anfänglich wenig gloubens uf den bann, aplass, ouch das dispensieren in eesachen, ... der guten hoffnung, was mit gält recht sye, dass sölichs ane gält ouch möge beschächen. Nitdeterminer so wärden wir mit andern unsern lieben Eydgnessen über sölich des bapsts und der bischoffen missbrüch sitzen, und mit inen darin endrung und besserung thûn, als die nodturft unser und der unsern wird erhöuschen.“¹²

⁶ Rudolf Steck, Gustav Tobler (Hrsg.), Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532 (Bern 1918/23) Nr. 129, 27–38, hier: 31: 29. 8. 1522 – Handel des Pfarrers Georg Brunner.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. Vgl. Theodor de Quervain, Geschichte der bernischen Kirchenreformation, in: Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation 1 (Bern 1928) 1–300, hier: 42; zum Brunner-Handel allgemein ebd. 36–44.

¹⁰ Vgl. James W. Baker, Haller, Berchtold, in: Hans J. Hillerbrand (Hrsg.), The Oxford Encyclopedia of the Reformation 2 (New York, Oxford 1996) 208f.; siehe auch Kurt Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte (Bern 1958) 71–115.

¹¹ Vgl. Schmidt, Bern und Nürnberg (wie Anm. 5) bes. 109–117.

¹² Steck, Tobler (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 510, 155f., Zitat 156; vgl. Valerius Anshelm, Die Berner-Chronik, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, 6 Bde. (Bern 1894–1901) hier: Bd. 5, 62.

Das nächste Mandat vom 7. April 1525 verkündete die bernische Version der eigenössischen Reformartikel von Luzern, an denen der Rat mit federführend beteiligt gewesen war¹³: Stolgebühren werden abgeschafft, Priester und Ordensleute zu vorbildlichem Leben verpflichtet, dauernde Präsenz, vor allem in Todesnöten, vorgeschrieben, Absenzen verboten, Ablass und Dispense um Geld nicht mehr zugelassen, ebenso Pfründenjagd und erpreßte Testamente; geistliche Immunität in weltlichen Dingen wird zugunsten der Ratsgerichtsbarkeit aufgehoben, Ewige Zinsen und der Gütererwerb der Toten Hand werden nicht mehr zugelassen, Geistliche müssen Ungeld zahlen. Schließlich gewährte der Berner Rat auch Zugeständnisse über das eigenössische Konkordat hinaus: Niemand soll gezwungen werden, zu opfern, zu wallfahren, an Kreuzgängen teilzunehmen oder zweimal in den Fasten zu beichten. Der Glauben ans Fegefeuer wird freigestellt, heiratende Priester sollen nur die Pfründe verlieren, aber nicht ausgewiesen werden und schließlich: Die Obrigkeit allein bestimmt über Ein- und Absetzung von Priestern¹⁴. Ernst Walder titulierte diese Politik als „staatliche Kirchenreformation auf der Grundlage tradierter Glaubenslehre und Kultform“¹⁵ oder kurz als Versuch einer „katholischen Reform“¹⁶.

Weiter zu gehen war die Obrigkeit aber nicht bereit. Und sie sicherte sich die Unterstützung des Landes in ihrem Kampf gegen eine biblizistische Inanspruchnahme der Schrift. Die Antworten der Ämter auf eine Anfrage im April 1524 fielen, soweit sie noch erhalten sind, zugunsten dessen aus, was „in bruch oder übung“ ist und gegen Priesterehe, Fastenbrüche, Verwerfung der Heiligenverehrung und der Mutter Gottes, Klostersaustritte – und damit gegen den Anspruch der „Luterschen ler“, „dem allein, so durch das heilig evangelium und die göttliche geschrift, ouch das nüw und alt testament, bevestnet und gehandhabt mag wärden, anzûhangen“¹⁷.

Eine Befragung im Februar/März 1526 über die Berner Haltung Zürich gegenüber hat nur eine einzige deutlich reformatorische Stimme des Landes bei 18 dezidiert Altgläubigen ergeben¹⁸. Der Kleine Rat begann, das Land gezielt gegen eine wachsende Bewegung in der Stadt zu benutzen, die sich mit einer katholischen Reform in der Gravamina-Tradition nicht zufriedengeben wollte, sondern einen

¹³ Das Mandat bei *Steck, Tobler* (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 610, 190–195. Vgl. *Richard Feller*, Geschichte Berns, 4 Bde. (Bern 1946–1960) hier: 2, 131 und *Ernst Walder*, Reformation und moderner Staat, in: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 64/65 (1980/81) 445–583, hier: 503 und 507–510.

¹⁴ *Walder*, Reformation (wie Anm. 13) 510; vgl. dazu auch *Feller*, Geschichte Berns (wie Anm. 13) 131.

¹⁵ *Walder*, Reformation (wie Anm. 13) 506.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ *Steck, Tobler* (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 382, 98f.; Antworten ebd. Nr. 384, 101–112: 9.–17. 4. 1524.

¹⁸ Zitat ebd. Nr. 824, 270; die Ausschreibung vom 31. 1. 1526 ebd. Nr. 813, 258f.; die Antworten ebd. Nr. 824, 270–293; siehe *Peter Bierbrauer*, Korporative Freiheit und gemeindliche Integration. Die Freiheitsvorstellungen der Bauern im Berner Oberland (1300–1700) (Diss. phil. Saarbrücken 1984) 394.

christlichen Fundamentalismus vertrat¹⁹. Der Berner Chronist Anshelm kommentiert diesen sogenannten Pfingstmontagseid: Zu ihm waren „vest geneigt ... der merteil und die fürnemsten des kleinen rats, schultes, seckelmeister und verner, die stift, die klöster, insunders Predigerordens, die edlen, on Wattenwil, die Mezger sunderlich und Gerbergsellschaft; darwider der handvest verner von Wyingarten mit sampt etlichen jungen räten, burgern und der gmeind mer“²⁰.

Der Kleine Rat, die ‚Oligarchen‘, wollte die Reformation verhindern und bei einem Reformkatholizismus bleiben, der auch von den altgläubigen Orten akzeptiert wurde. Er mußte sich zu diesem Zweck aber bereits 1526 massiver Mittel bedienen, um „der gmeind mer“ bei dieser Politik zu halten. Die Koalition mit dem altgläubigen Land hat Pfingstmontag 1526 zur eidlichen Garantie der alten Ordnung durch die Anhänger der Reformation geführt.

Der Versuch des Rats, Berchtold Haller wegen Meßabschaffung (er hatte seit Weihnachten keine Messe mehr gelesen) Mitte 1526 auszuweisen, führte jedoch zum Umschwung. Die Schilderung des Chronisten Valerius Anshelm gibt die Ereignisse plastisch wieder: Haller wurde vor den Rat und die LX zitiert: „Hat die meinung, wenn er nit wölte messen, in in kraft des mandats zû vertriben. Da begêr er vor grossem rat als sinem lehenherren antwort zegeben; das im kumerlich ward nachgelassen morndes zetûn. Wie nun morndes ... der gross rat, versampt, im semlicher uneinikeit gegen enandren ufstûnd, dass ein gschrei ab dem rathus gieng, man müeste scheiden [= urteilen], die hern wârind an enandren, da lief flux ein merkliche zal redlicher man zû uss der gmeind, so daruf hat gesorget, zescheiden oder iren truwen predicanten zeschirmen; dan in alle stat die red komen, her Bertold vôrchte gwalt und wurde vertrieben.“²¹ Haller wurde mit Mehrheit das Messelesen erlassen. Seine Stelle wurde in die eines Stadtpredigers umgewandelt²². Die Unruhestifter im Großen Rat, die offensichtlich gegen Hallers Weiterbeschäftigung waren, wurden – neben 30 freiwillig austretenden – ihres Bürgerrechts für verlustig erklärt²³.

„Und also übtten sich die evangelischen für und für, mit der hilf Gots, einer gutwilligen gmeind, und widersins mit der bösswilligen fûnden, des uberlegnen Pfingstmentags abzekomen.“²⁴ Der Große Rat, in dem rund 270 Mitglieder aus rund 200 verschiedenen Familien saßen, also kaum ein elitäres Gremium (20%

¹⁹ Leonhard von Muralt, Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 10 (1930) 349–384, hier: 370.

²⁰ Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 146.

²¹ Zum „Stadtprediger“ vgl. Wilhelm Hadorn, Die Reformation in der deutschen Schweiz (Frauenfeld, Leipzig o.J.) 117. Siehe mit hoher Einschätzung der Zünfte die allerdings eher unwissenschaftliche Arbeit von Ernst Marti, Menschenrat und Gottestat. Geschichte der Berner Reformation (Bern 1927) 79.

²² Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 173.

²³ Ebd. 173 f.; Steck, Tobler (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) Nr. 940, 328 f.

²⁴ Anshelm, Berner-Chronik (wie Anm. 12) 174.

aller Bürger mit direkter Großratsvertretung), wurde immer mehr zum Anwalt der Gemeinde, der Zünfte, aus denen er sich rekrutierte²⁵.

Zug um Zug mehrte der Große Rat seine Kompetenzen. Er sicherte sich das Appellationsrecht in Glaubenssachen, schließlich 1528 sogar die Vorlagepflicht aller glaubensrelevanten Entscheide²⁶ und – entgegen der Tradition, und höchstens bis 1532 – das Recht, den Kleinen Rat zu wählen²⁷. 1527 wurde Kritik an Großratsentscheiden als Bruch des Bürgereids, mithin als Hochverrat, geahndet²⁸.

Dieses Gewicht des Großen Rats wog 1527 zugunsten des reformatorischen Schriftprinzips. Die Disputation vom 6. bis 26. Januar 1528²⁹ schuf dann die formelle juristische Voraussetzung für das Reformationsmandat³⁰, das schließlich auch gegen den entschiedenen Willen des Oberlandes durchgesetzt wurde.

Die ländliche Bevölkerung, die lange mit dem reformkatholischen Rat an einem Strang gezogen hatte, tolerierte weitgehend den eingetretenen Wandel. Lediglich im Oberland regte sich heftiger Widerstand. Im Eid vom 22. Oktober gelobten die Leute von Hasli, Obersimmental, Frutigen, Aeschi, Krattigen, Interlaken, Grindelwald, Lauterbrunnen, Habkern und Beatenberg bei den Heiligen, „vom alten glouben und iren friheiten nit abzeston, dan mit gewalt oder recht uberwunden“³¹. Der Sieg Berns im folgenden Krieg erzwang nicht nur die Reformation im Oberland, sondern den besiegten Landschaften, Hasli und Interlaken, wurde „aller teylen landtrecht und fryheiten abgestriekt und kraftlos“ erklärt³². Ergebnis der Reformation war ein „zentralistischer Territorialstaat autoritärer Prägung“³³.

Das darf uns aber nicht von der Erkenntnis abführen, daß diese ‚Obrigkeitsreformation‘ ein sekundärer Akt gewesen ist und daß in Bern die Gemeinde der Bürgerschaft die Handlungsoption ‚Reformation‘ erzwungen hat. Diese Einsicht widerspricht der lange Zeit dominanten Vorstellung, der Rat habe die Reforma-

²⁵ Zu den Zahlen vgl. *Richard Feller*, *Der Staat Bern in der Reformation* (Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation 2, Bern 1929) 160.

²⁶ *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1102, 369f.: 23. 1. 1527: Der Große Rat wird Apellationsinstanz in Fällen, in denen der Kleine Rat jemanden wegen der Glaubenssache ins Halseisen legt oder ausweist. Zur Wahrnehmung dieses Rechts ebd. Nr. 1202, 402f.: 8. 5. 1527 und Nr. 1319, 478f.: 9. 9. 1527. Siehe auch *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 199. Der Schlußpunkt 1528 ebd. 279: 6. 9. 1528 – Beschluß, daß „der klein rat fürahin kleins und gross in glowenssachen sölte an den grossen rat bringen“.

²⁷ So *Richard Feller*, *Der Staat Bern in der Reformation* (Bern 1929) 160 und *Muralt*, *Stadtgemeinde* (wie Anm. 19) 369.

²⁸ *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 218.

²⁹ *Hadorn*, *Reformation* (wie Anm. 21) 121.

³⁰ *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1513, 629–634, hier: 624: 7. 2. 1528.

³¹ *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 301.

³² *Steck, Tobler* (Hrsg.), *Aktensammlung* (wie Anm. 6) Nr. 1999, 883–886: 3. 11. 1528, bes. 885; siehe auch den Bericht in Nr. 2016, 894–899 vom 13. 11. 1528; vgl. *Anshelm*, *Berner-Chronik* (wie Anm. 12) 313f.

³³ *Bierbrauer*, *Freiheit* (wie Anm. 18) 441; vgl. ähnlich argumentierend – wenn auch mit stärker relativierenden Momenten – *Walder*, *Reformation* (wie Anm. 13) bes. 536 f.

tion gewollt, um die Kirche seiner Hoheit einzuverleiben, wie das Werner Näf³⁴, Ernst Walder³⁵ oder Hans A. Michel³⁶ behauptet haben. Für den Verfasser der Bernischen Kirchengeschichte Kurt Guggisberg ist es „nicht schwer, den Zusammenhang zwischen den [vorreformatischen] staatlichen Vorstößen in den Kirchenraum und dem Staatskirchentum der Reformationszeit aufzuweisen“³⁷. Die Annahme, die Reformation sei von der Obrigkeit ‚gemacht‘ worden, findet sich – neben den genannten – auch bei Theodor de Quervain, Richard Feller, Rudolf Dellsperger, Rudolf Steck und Gustav Tobler, die betonen: „Die bernische Regierung hat im Wesentlichen die bernische Reformation gemacht.“³⁸

Die Reformation als Handlungszusammenhang stellt sich gegen diese veralteten Positionen als ‚Gemeindereformation‘ dar. Erst sekundär – gegenüber dem Oberland – kann von einer ‚Obrigkeitsreformation‘ gesprochen werden. Wir müssen also zumindest drei Gruppen in der Untertanenschaft unterscheiden: die evangelischen Protagonisten, vor allem in der Bürgerschaft präsent, eine nicht zu unterschätzende ‚schweigende Mehrheit‘, die sich überwiegend in der Landbevölkerung findet, in der es offenbar nur wenige entschieden Reformatorische gab, und die altgläubige Fraktion, besonders im Berner Oberland konzentriert. Die evangelische Bewegung ist also keineswegs einheitlich, sondern nur eine Gruppe in einem Ensemble unterschiedlicher Orientierungen, in Bern aber so stark, daß sie die Obrigkeit stürzen und die Reformation einführen konnte.

1.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Bemerkenswert ist, daß in Bern keinerlei politische oder soziale Ziele als Essentials der Reformation portiert worden sind. Die Änderungen, die sich als vorübergehend erwiesen, in der Gewichtsverteilung zwischen Kleinem und Großem Rat oder die personellen Änderungen in der Ratszusammensetzung, waren weder essentiell für die Bewegung noch eigentlich Ziele, eher Mittel zum Zweck. Es erstaunt insgesamt, daß wir praktisch keine außerkirchlichen Ziele in der evangelischen Bewegung finden.

Überhaupt bleibt die Frage, warum die Gemeinde, die Bürger, die Zünfte, die einzelnen die Reformation gewollt haben, unbeantwortet. Solange man den politischen Nutzen für die Obrigkeit für das Motiv der Berner Reformation hielt, mußte man danach auch nicht fragen. Wenn aber eine breite evangelische Bewegung dafür verantwortlich gemacht wird, daß Bern evangelisch wurde, dann muß man genau diese Frage stellen: Welches Motiv hat sie ins Rollen gebracht?

³⁴ Werner Näf, Die Epochen der neueren Geschichte. Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart 1 (Aarau 21959) 249.

³⁵ Walder, Reformation (wie Anm. 13) 453 f.

³⁶ Hans A. Michel, Historische Stunden im Berner Rathaus, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 33 (1971) 139–165, hier: 148; Michel stellt ebd. 150–152 nur die Staatsführung heraus, wenn er religionspolitische Entscheidungen kommentiert.

³⁷ Kurt Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte (Bern 1958) 27.

³⁸ Steck, Tobler (Hrsg.), Aktensammlung (wie Anm. 6) IV.

Es ist sicher nicht unproblematisch, eine Person stellvertretend danach zu befragen, was alle wollten. Wenn Niklaus Manuel dennoch als Sprecher dieser Gruppe von entschiedenen Reformationsanhängern gelten darf, dann werden doch Zielvorgaben allgemeinerer Natur sichtbar³⁹. Sie sind ethisch, sozial und politisch, ohne ihren religiösen Sinn zu verlieren. Manuels Bestandsaufnahme ist trübe: „Der götzen sind so vil on zal. Schier alle menschen überall Vil gitigkeit und hürery, Gross schand und laster, büebery, Fressen, sufen und gottslesterung, Tribend ietzund alt und jung; Vergiessend das unschuldig blüt. Man tüt so frech umb zitlich güt. Eebruch ist ietzund so gemein, Niemants sins wibs gelebt allein. Schinden und schaden iederman Weist iederman, und frisch dran! Der hinderst müss ein bettler bliben, Der nit kan allen vorteil triben Mit sinem nächsten, fründ und find; Da ist die welt so mechtig gschwind, Dass sie nit anderst weist vom glouben, Dann es söll sin den nächsten rouben. Die jugent ist so gar unzogen Und was sie redt, das ist erlogen; Üppigkeit ist's, was sie tüt, Vater und müter hond's für güt Und sehend zü dem argen leben, Bis dass in' gott den lon wirt geben.“⁴⁰

Der Beseitigung der Götzenanbetung und ihrer Entfernung aus den Kirchen, die Manuel energisch fordert⁴¹, muß die Befreiung der Menschen von den inneren Götzen folgen⁴². Eine strengere Sittenzucht mit offenen Flanken zu einer allgemeineren Gesellschaftsreform wird von Manuel gefordert: Die Obrigkeit muß, weil auch sie unter der *lex evangelica* steht, Sittenlosigkeit und Verbrechen bekämpfen: „Erlücht uns alle durch dinen geist, Die oberkeiten ouch allermeist, Dass sie die schäfli füerind recht Und sich erkennind dine knecht Und nit selb weillind herren sin, Ir eigen gedicht mischhind in und dinen schäflin schüttind für!“⁴³ Wie die Kirche muß auch die Welt gereinigt werden. Fluchen, Lügen, sexuelle Zügellosigkeit, Spielen, Schlagen und Streiten „Nüts tüt, dann wider gott streben.“⁴⁴

³⁹ Ausführlicher zu Manuel bei *Heinrich Richard Schmidt*, *Elsli Tragdenknaben*. Niklaus Manuels Ansicht des geistlichen Gerichts, in: *Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff* (Hrsg.), *Kriminalitätsgeschichte* (Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000) 583–602.

⁴⁰ *Niklaus Manuel*, *Klagred der armen Götzen*, 1528, in: *Jakob Bächtold* (Hrsg.), *Niklaus Manuel* (Frauenfeld 1878) 237–253, hier: 245 f. Zum Eigennutz und der Habgier als Sünden und der Brüderlichkeit als Gottesgebot vgl. *Jean-Paul Tardent*, *Niklaus Manuel als Politiker*, in: *450 Jahre Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel* (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 64/65, Bern 1980/81) 405–431, hier: 412.

⁴¹ *Ulrich Im Hof*, *Niklaus Manuel und die reformatorische Götzenzerstörung*, in: *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 37 (1980) 297–300; vgl. *Martin Körner*, *Bilder als „Zeichen Gottes“*. Bilderverehrung und Bildersturm in der Reformation, in: *Reformiertes Erbe. Fs. für Gottfried W. Locher* 1 (Zwingliana 19/1, Zürich 1992) 233–244.

⁴² Zum Eigennutz und zur Hoffart als schwersten Sünden nach Manuel vgl. *Tardent*, *Manuel* (wie Anm. 40) 411 f.

⁴³ *Niklaus Manuel*, *Vom Papst und seiner Priesterschaft*, 1522/23, in: *Bächtold, Manuel*, (wie Anm. 40) 29–102, hier: 102.

⁴⁴ *Manuel*, *Götzen* (wie Anm. 40) 246; vgl. 248 f.

Die Obrigkeit⁴⁵ hat die Aufgabe, dem Ärgernis zu wehren⁴⁶. „O des ellenden grossen presten [= Übels], Dass wir so gar tünd uf die welt achten Und nit gedenkend, dass uns der herr heist wachen! Wer ist aber schuldig daran? Die oberkeit, es lit inen nüt daran! Sie lügend nit in das spil, ... Aber was wir förchtend, das wirt uns werden Und darzü ewigklich verderben.“⁴⁷ Manuel fordert, daß „das übel gstrafet werd Und abgestellt all schantlich berd [= Gebärde, Tat]. Man soll nit liden alles schweren, Mit ganzem ernst sol man dem weren; Wer schwert, dem sol man zungen rissen, so wurd man sich wol anderst flissen Und us der bösen gwonheit kommen, Die üch [= Euch] sunst nimmer wirt genommen.“⁴⁸

Manuel stellt damit die Obrigkeit unter die *lex evangelica*⁴⁹. Die reformierte Strenge seiner Reformforderungen erklärt sich aus seiner Weltanschauung, in der Gottes Providenz Heil und Unheil nach dem Maß zuteilt, in dem eine Gemeinschaft sich von der Sünde reinigt⁵⁰. Tut sie das nicht, wird Gott mit seinen „Tatpredigten vom Himmel herab“⁵¹ seinen Zorn kundtun. Letzten Endes wird hier eine Vergeltungskonzeption vorgetragen, die schon vorreformatorisch ist, hier aber klar an einen neuen Kanon von „guten Werken“ gekoppelt wird, der Ethik statt Ritus verlangt. Fort und fort häuft Manuel Klagen gegen die innere Verderbtheit und Sittenlosigkeit der Welt⁵², fast verzweifelt fordert er ein Eingreifen der Obrigkeit, „Damit gestraft werd gross und klein ... Damit dass gott hab wolgefallen Ab einem ieden und ab allen: so wirt man sehen, dass gott lebt, der allen übel widerstrebt.“⁵³

Manuel verlangt die Abstrafung, letzten Endes die Ausrottung des großen und des kleinen Verbrechens als Sünde wider Gott und den Nächsten. Dabei kommen mit dem Wucher auch Themen des Wirtschaftsstrafrechtes, mit dem Ehebruch, dem Fluch, der üblen Nachrede, der Gewalt, dem Streit auch Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Blick der ‚geistlichen Reformation‘. Jedes Delikt ist ein Verstoß gegen Gottes Ordnung, im Grunde Gotteslästerung. Die Verbrechens- als Sündenbekämpfung steht in einem eschatologischen Horizont, an ihnen hängen Heil oder ewiges Verderben. Die Obrigkeit wird in die gesellschaftliche wie christliche Pflicht genommen, alles Böse auszurotten. Einen davon ausgenommenen ‚weltlichen‘ Bereich sieht Manuel gerade nicht.

Die Ordnung der Welt wie das Individualverhalten stehen beide unter der Zornesdrohung Gottes, die konstant für das Weltbild auch der reformatorischen Ber-

⁴⁵ *Manuel*, Papst (wie Anm. 43) 81 zum prinzipiell geforderten Obrigkeitseingreifen.

⁴⁶ *Manuel*, Götzen (wie Anm. 40) 247.

⁴⁷ Ebd. 248.

⁴⁸ Ebd. 250.

⁴⁹ *Schmidt*, Elslí Tragdenknaben (wie Anm. 39) 586.

⁵⁰ Ebd. 587.

⁵¹ *Schmidt*, Environmental Occurences as the Lord's Immediate Preaching to us from Heaven: The Moral Cosmos of the Early Modern Era, in: *Ruth Kaufmann-Hayoz* (Hrsg.), Bedingungen umweltverantwortlichen Handelns von Individuen. Proceedings des Symposiums „Umweltverantwortliches Handeln“ vom 4.–6. 9. 1996 in Bern (Bern 1997) 35–42.

⁵² *Manuel*, Götzen (wie Anm. 40) 245–254 ununterbrochen.

⁵³ Ebd. 252.

ner Kirche ist⁵⁴. Petrus sagt im Spiel „Vom Papst und seiner Priesterschaft“: „Eigner gott und gewaltiger herr, Der gibt den himmel und sunst niemand mer, Der wirt belonen güts und böß!“⁵⁵ „Dann got vertregt nit falschen won, Er gibt dem selben sinen lon.“⁵⁶ Die Tatpredigten Gottes „Mit krieg und türe“⁵⁷ haben uns gewarnt. „Deshalb lasse jedermann den Wucher und bekehre sich, So wirt er gricht nach sim gmüet.“⁵⁸ „Lass uns nit also wider dinen willen streben, Damit wir nit verlierend das ewig leben!“⁵⁹ Individuelles und kollektives Heil sind die Zielorientierungen der Reformation der Laien, wobei Frömmigkeit und Zucht unter der väterlichen Leitung durch die Tatpredigten Gottes, des obersten Magistrats, stehen⁶⁰.

II. Nürnberg

II.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Die Nürnberger Reformation ist neben der Berner als der klassische Fall einer Ratsreformation eingestuft worden. „Im Ergebnis stellt sich die Reformation in Nürnberg dar“, hat Gerhard Pfeiffer geschlußfolgert, „als eine durch theologische Überlegungen ausgelöste Neuordnung des religiösen Lebens durch den reichsstädtischen Rat.“⁶¹

In der Tat wird im Falle Nürnbergs von Anfang an eine stärker als in Bern reformerische Grundtendenz der Ratspolitik deutlich. Die durch Luther entfachte Diskussion um die Kirche, ihre Aufgaben und ihre gesellschaftliche Stellung waren dem Rat willkommen. Die Verkündung der Reichsacht verschob er immer wieder⁶². Selbst der Ratsjurist Dr. Scheurl erklärte, „das die vnnderthanen kains wegs schuldig sein, der oberkait offenbar vngerechten gepotten gehorsam zulaiten“⁶³. Schließlich zog sich der Rat auf eine bloß formalrechtliche Anerkennung des Wormser Edikts zurück. In seiner Zensurpraxis wird jedoch eine Tendenz sichtbar, die sich in zwei Sätzen ausdrücken läßt: Öffnung der Diskussion über

⁵⁴ *Heinrich Richard Schmidt*, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Stuttgart, Jena, New York 1995) 3–11.

⁵⁵ *Manuel*, Papst (wie Anm. 43) 90f.

⁵⁶ *Manuel*, Götzen (wie Anm. 40) 253.

⁵⁷ Ebd. 253.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd. 254.

⁶⁰ Vgl. *Heinrich Richard Schmidt*, Environmental Occurrences (wie Anm. 51).

⁶¹ *Gerhard Pfeiffer*, Entscheidung zur Reformation, in: *ders* (Hrsg.), Nürnberg – Geschichte einer europäischen Stadt (München 1971) 146–154, Zitat 154.

⁶² Sie wurde wiederholt auf „weiteres Nachdenken gestellt“: Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 667, fol. 9 bzw. Ratsbuch 12, fol. 25': 31. 8. 1521, Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 668, fol. 16': 5. 10. 1521 (um weitere acht Tage verschoben) Ratsverlaß 668, fol. 22': 14. 10. (zunächst um weitere 14 Tage verschoben).

⁶³ Staatsarchiv Nürnberg, Ratsschlagbuch 3, fol. 80–83: 3. 9. 1521 – Zitat fol. 82.

eine innerkirchliche Reform bei gleichzeitiger Beseitigung ihrer friedestörenden Begleiterscheinungen. Schmähschriften und politisch brisante Veröffentlichungen, die staatliche oder kirchliche Autoritäten antasteten, wurden verboten, was auch eine Reihe von Lutherschriften traf, und schließlich wurde am 3. Januar 1522 ausdrücklich der Druck antilutherischer Pamphlete erlaubt⁶⁴.

Der Rat duldete reformatorische Ideen und hoffte auf ihren Impuls zu einer innerkirchlichen Reform, er beharrte aber entschlossen auf einer Politik der Friedenswahrung nach innen und nach außen und lehnte eigenmächtige, biblizistische motivierte Schritte ab. Er kam den Bürgern entgegen, indem er die evangelische Predigt erlaubte und gegen päpstliche und sogar kaiserliche Kritik, das sei lutherisch, verteidigte, so in der Stellungnahme der Gesandtschaft der Reichsstädte an Karl V. nach Valladolid 1523: „Dann gleichwol were nit an, den gemaynen man dürstet nach dem euangelio vnd der bibel, pette, im auch die selv zů predigen vnd hielt menschen leer für menschen leer, nit als hoch als vor jarn, darumb ... die kayserlich maiestat dye erberkayt ernenter regenten hierinn entschuldigt hette, also were inen auch kain schuld zů zümessen.“⁶⁵ Der Druck von unten wurde schon zu Anfang der 1520er Jahre so deutlich, daß nach außen der Eindruck entstand, der Rat sei seiner Entscheidungen nicht mächtig⁶⁶.

Gewährung evangelischer Predigt, Drängen auf innerkirchliche Reform sowie die Verweigerung gravierender eigener Eingriffe in die kirchliche Ordnung kennzeichnen die Nürnberger Ratspolitik⁶⁷. Die Balance zwischen der Duldung evangelischer Predigt, die in Nürnberg schon (mit der Forderung nach der Kommunion unter beiderlei Gestalt) biblizistische Konsequenzen zeitigte, und der Verhinderung eigenmächtiger Maßnahmen konnte nur unter der Bedingung gehalten werden, daß sich die Kirche selbst reformiere. Deshalb setzte der Rat mit den Ständen des 1523er Reichstages auf ein freies christliches Konzil⁶⁸.

Der Nürnberger Rat wurde in seiner Hoffnung auf eine Selbstreformation der Kirche oder eine Reichskirchenreform enttäuscht⁶⁹. Im April 1524 erhielt der Rat

⁶⁴ An Stelle detaillierter Nachweise siehe die Zusammenstellung der einschlägigen Entschiede bei *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 45–48.

⁶⁵ Stadtarchiv Ulm, A 526, fol. 2–52, hier: fol. 30 und A 675, Nr. 41: [zum 19. 8. 1523] 11. 1. 1524 – Abschied des Städtetags Nürnberg: Bericht der Spaniengesandtschaft. *Georg Schmidt*, Der Städtetag in der Reichsverfassung. Eine Untersuchung zur korporativen Politik der Freien und Reichsstädte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 113, Wiesbaden 1984) 173–177 geht auf die religionspolitischen Aspekte der Gesandtschaft nicht ein.

⁶⁶ Staatsarchiv Nürnberg, Briefbuch 83, fol. 75–76: 15. 1. 1522 – Rat an Hans Lochinger und Pankratz Wagner und ebd. fol. 76^v–77^v: 15. 1. 1522 – Die Älteren Herren an Dr. Lamparter, ebd. fol. 76^f.: 15. 1. 1522 – Kreß an Sebastian Rotenhan. Es handelt sich bei den Adressaten um Vertrauensleute am kaiserlichen Hof.

⁶⁷ Die Nürnberger Politik in Richtung auf ein Konzil wird auf dem Reichstag vom 17. 11. 1522 – 9. 2. 1523 deutlich. Vgl. *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 86–112.

⁶⁸ Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe (künftig = RTA) III, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Göttingen 21963) Nr. 117, 736–759, bes. 745–748: (9.)2.1523 – Reichsabschied. Der Beschluß für ein Konzil fol. 746.

⁶⁹ Ebd. Bd. IV, Nr. 149, 590–613: 18. 4. 1524 – Reichsabschied, bes. 603–605.

ein ungewöhnlich strenges Schreiben des Kaisers, in dem Karl V. verlangte, Nürnberg solle „vom Luthertum abstehe[n], da davon der mehrer Teil der andern im Heiligen Reich ihr Beispiel und Ursach nehmen“, widrigenfalls sie „aller ihrer ... Privilegien und Freiheiten verlustig gehen“⁷⁰.

Dadurch geriet der Rat in eine Zwickmühle. Denn gleichzeitig erreichte der Druck von seiten der Bürgerschaft seinen Höhepunkt, der seit 1523 deutlich angewachsen war. Als der päpstliche Gesandte am 3. Januar 1523 die Verhaftung der beiden Prediger in den Pfarreien, des Spitals und der Augustiner verlangte⁷¹, entschieden die als Gutachter tätigen Älteren Herren, eine Verhaftung führe zu „aufrur und vertiefung ... bei der gemein“⁷². „Es solle auch ein rate die Prediger für sich selbst mit wegschieben oder forchtsam machen, diweil es zu cleinmutigkeit und merer emporung unter der gemein furderlich sein mochte.“⁷³ Einer Verhaftung muß der Rat mit Waffengewalt wehren – hier wird ein Widerstand gegen eine Reichsexekution gefordert, „dann ein rat muss mit iren unterthanen und burgern haushalten, so alle fursten von hinnen abscheiden, das sei in guter gedechtnis zu halten“⁷⁴. Der Rat brauchte seine Widerstandsbereitschaft schließlich nicht zu beweisen, weil die Reichsstände das Ansinnen des Nuntius ablehnten. Dabei stimmten sie in ihrer Einschätzung mit der Lagebeurteilung des Nürnberger Rates überein⁷⁵.

Diese Stimmung nutzten die Pröpste und wagten nach Anfängen um Ostern 1524, als die Stadtprediger dem Augustinerprior mit der Austeilung des Abendmahls unter Brot und Wein gefolgt waren, am 1. Juni 1524 eine tiefgreifende bibli-zistische Gottesdienstreform: deutsche Sprache, Abschaffung von Seelmessen und Jahrtagen, Verzicht auf das *Salve Regina*, keine Weihe von Salz und Wasser und schließlich die Abschaffung der Messe. Die Wandlung wurde als unbiblich verworfen, Brot und Wein spendete man seither als den wahren Leib und das wahre Blut Christi, nicht als Opfer der Kirche, sondern als Verheißung der Gnade, als Zusage Gottes, durch das einmalige Opfer seines Sohnes den Menschen mit sich versöhnen zu wollen⁷⁶. Dies bedeutete, auch wenn es in der Stadt noch an einigen Orten die Messe gab, die Reformation in Nürnberg.

Diese Entscheidung zu tolerieren hieß, einen Alleingang zu unternehmen, der die städtischen Freiheiten kosten konnte. Der bisherigen Politik des Rates widersprach dieser Schritt zutiefst. Mit ihm wurde einer gesetzlichen Interpretation der Schrift Tür und Tor geöffnet, die der Rat bisher stets abgelehnt hatte. Recht wurde gebrochen, auf dem doch die Beziehungen der Stadt zum Reich ruhte. Der Kleine

⁷⁰ Zitat nach *Ernst Franz*, Nürnberg, Kaiser und Reich. Studien zur reichsstädtischen Außenpolitik (München 1930) 87f.

⁷¹ Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 685, fol. 6f.: 3. 1. 1523.

⁷² Die „Fürscheidung wider die verfolger christenlicher warheit“ ist gedruckt in: RTA III (wie Anm. 68) Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 412.

⁷³ RTA III (wie Anm. 68) Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 412.

⁷⁴ Ebd. Nr. 78, 410–416: 5. 1. 1523, hier: 413.

⁷⁵ Ebd. Nr. 79, 417–429, bes. 428: 15.1. und 19.–23. 1. 1523 – Gutachten des Kleinen und des Großen Ausschusses über die Antwort an den Nuntius.

⁷⁶ Dazu *Adolf Engelhardt*, Die Reformation in Nürnberg. Neue Beiträge zur Reformationsgeschichte, 2 Bde. (Nürnberg 1936/37) 1, 152–154.

Rat klagte die Pröpste an, sie hätten ohne „vorgende anzaigen, wissen und willen ains rats“ gehandelt, worüber die Räte „nicht gefallens [trügen] ... , möchten leiden, das damit nicht so ser geeylt, sonder mit gutem bedacht wer beschechen; dann ein rat auß vil beweglichen ursachen und angesehen kr. mt. mandat [wohl das genannte Mandat vom 15. April 1524], so aim rat siderher zukomen, nicht wenig sorgveltig, das diese verenderung, so doch dergleichen an anderen orten ausserhalb Witemperg noch nicht seyen furgenomen, gemainer stat, zuvorderst bei k. mt., auch sunst bey vil churfursten, fursten und andern stenden des reichs zu grosser beswerung, nachred und den iren zu verderplichen schaden mög raichen.“⁷⁷ Er verlangte ultimativ, „der ceremonien ains tails widerum in iren alten stand und geprauch zu stellen und pleiben ze lassen, biß man sehe, wie sich in disen fellen die leuft an andern orten nach dem willen Gottes schicken werden, und dannocht von dem rechten weg des glaubens und ewangelion mit nichten ze weichen“⁷⁸. Das verlangte „faktisch in wesentlichen Stücken die Rückkehr zum alten Gottesdienst“⁷⁹.

Der Rat konnte sich jedoch gegen die vereinigte Front der Prediger/Pröpste und der Gemeinde nicht behaupten und tolerierte schließlich die reformatorischen Maßnahmen. Die in den Kriegsherrenprotokollen dokumentierten „auffrügigen leuffte des 1524sten jars“⁸⁰ waren dafür ursächlich: Die Bürgerschaft wie die aufständischen Bauern um Forchheim und Nürnberg begannen nämlich, soziale Forderungen mit dem Evangelium zu begründen, also einen über den Bereich der Kirche sogar hinausgehenden Biblizismus zu vertreten.

Dagegen setzte der Rat sein Verständnis: „Und wiewol ein yeder cristenmensch durch das blut und sterben seins seligmachers in seinem gewissen gefreyt ist, zeucht sich doch dieselb freyhait dahin garnicht, von eusserlichen schuldigen purden frey zu sten.“⁸¹ Die Bauern verweigerten nämlich die Zehnten mit der Begründung, diese seien unbillig und unevangelisch, worüber sie durch die Nürnberger Prediger zu St. Lorenz und den Augustinern aufgeklärt worden seien, auch seien die Seelmessen und Vigilien, für die sie einmal bestimmt gewesen wären, ab-

⁷⁷ Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 704, fol. 13' und Ratsbuch 12, fol. 247 f.: 11. 6. 1524. Zitat nach dem Druck bei *Gerhard Pfeiffer* (Hrsg.), *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat. Juni 1524 – Juni 1525 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 45, Nürnberg 1968) RV 22, 5.

⁷⁸ *Pfeiffer* (Hrsg.), *Quellen* (wie Anm. 77) RV 22, 6. Die deutsche Gottesdienstsprache und den Kelch wollte der Rat tolerieren.

⁷⁹ *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, *Gottes Ehre und der Gemeine Nutzen*. Die Einführung der Reformation in Nürnberg, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 47 (1978) 1–26, hier: 10.

⁸⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155 b, fol. 686–719. Eine ausführliche Darstellung der Ereignisse bei *Schmidt*, *Reichsstädte* (wie Anm. 4) 154–161; vgl. auch – ohne Berücksichtigung der religiösen bzw. religionspolitischen Dimension – *Günter Vogler*, *Nürnberg 1524/25*. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt (Berlin 1982) 95–118.

⁸¹ Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155b, fol. 688–690; Druck bei *Pfeiffer* (Hrsg.), *Quellen* (wie Anm. 77) Br. 1, 259 – danach das Zitat.

gegangen⁸². „Sie gedechten ob der heiligen schrift zuhallten, daby leib vnd gut zulassen.“⁸³ Die Bürger verhinderten am 2. Juni die drohende Verhaftung einer Bauerndelegation durch den Rat. Die ‚Läufe‘ zwangen den Rat, zusätzlich zu den bisherigen Stadtsoldaten eine Eingreiftruppe von 1100 Mann auf sich zu verpflichten⁸⁴. Durch einen Eid sicherte er sich davor, daß diese Truppe auf die Idee kommen könnte, „dem gemeinen auffrurigen man vnd durstigen pöfel antzuhan-gen“⁸⁵. In dieser Situation gelang es dem Rat, die Prediger gegen eine sozialrevolutionäre Interpretation der Schrift zu mobilisieren⁸⁶.

Der plötzliche Kurswechsel des Rates in der Frage der Zeremonieänderungen kann vor dem Hintergrund dieser Ereignisse verstanden werden. Hätte der Rat sich gegen Pröpste und Prädikanten gestellt, dann wäre er einer starken Stütze in der Zeit der Unruhen beraubt gewesen, zumindest hätte sie ihn nicht in dem tatsächlichen Maß getragen. Die Gefahr des offenen Aufruhrs schätzte der Rat so hoch ein, daß er es sich nicht leisten zu können glaubte, durch die Verhinderung der Reformation einen neuen Gegensatz zur Gemeinde und den evangelischen Geistlichen zu provozieren – oder wie er selbst es Weißenburg gegenüber formulierte: Alle Räte müssen sich „das wort Gottes lieber sein lassen dann bischof oder pfarrer, damit sy auch unrue und empörung bey irer gemain verhüten mögen“⁸⁷. Am 20. August 1524 ließ der Rat die Bürgereide erneuern⁸⁸. Dies ist ein Indiz dafür, daß der Rat die Lage nun wieder im Griff hatte, aber auch dafür, daß er die Unruhen als äußerst schwerwiegend, nämlich als Aufhebung der bürgerlichen Ordnung, deren Geltungsgrund der Bürgereid war⁸⁹, ansah.

Wenn der Rat seine Duldung der Reformation gegenüber dem Bischof mit dem Hinweis auf diesen Aufruhr legitimiert, dann argumentiert er nicht mit Vorwänden: Die Pröpste haben gegen den Willen des Rates gehandelt. Doch wider sie und die Gemeinde ist der Rat ohnmächtig. Denn „gegen inen unuberwunden und unangezeigt solcher beschuldigter irrsal was beschwerlichs furzunemen, wurd einem e. rat bei meniglich nit allein hochverweislich sein, sonder inen stund auch vor, bei irer burgerschaft und gemain, di des heiligen euangelio begirig sein, zuvor als sich die leufd diser zeit an vhil orten ereugnen, einer mercklichen nachred daneben nit einer geringen beschwerd zu gewarten“⁹⁰.

⁸² Staatsarchiv Nürnberg, Amts- und Standbücher, Nr. 155 b, fol. 690.

⁸³ Ebd. fol. 692.

⁸⁴ Ebd. fol. 699'-708.

⁸⁵ Ebd. fol. 703'.

⁸⁶ Ebd. fol. 709.

⁸⁷ Pfeiffer (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) RV 161, 21 f.: 20. 9. 1524 – Rat von Nürnberg an die Gesandten von Weißenburg.

⁸⁸ Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlaß 707, fol. 2' (nicht bei Pfeiffer gedruckt): 20. 8. 1524 – Am Dienstag nach Ägidi soll man hinter die Viertelmeister und Hauptleute schwören lassen.

⁸⁹ Wilhelm Ebel, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts (Weimar 1958).

⁹⁰ Pfeiffer (Hrsg.), Quellen (wie Anm. 77) Br. 28, 271–273; 19. 7. 1524 – Instruktion für eine Gesandtschaft zum Bischof von Bamberg; ebd. Br. 29, 273–275, hier für das Zitat: 273; 22. 7. 1524 – Vortrag der Nürnberger Gesandten vor dem Bamberger Bischof; vgl. Gottfried See-

Schon im Juli hatte sich der Rat beim Statthalter wegen Nichteinhaltung des 1524er Reichsabschieds und besonders wegen der Duldung reformatorischer Maßnahmen entschuldigt, es brächte nur „pluetvergiessen, verderben, unrath und widerspennigkeit ... wo sy dieses mandat mit dem ernst exequirn solten ...“, welche widerspennigkeit sich dann dieser zeit in Nurmberg ereugen, sonderlich auch dieweil ire anstössende landschaften mit der that entporig sein“⁹¹. Die Duldung der Zeremonieänderungen begründete der Rat damit, „das die gemein zue Nurmberg zue dem wort Gottes gantz begirig worden ist, also das in eines erbern raths macht dieser zeit nit steet, inen auch keins wegs muglich ist, diese furgenomene neuerung mit einichem gewalt und zuvor on erkantnus eins christlichen conciliums irer gemein zu benemen und mit ernst abzuschaffen“⁹².

Die Reformation wurde in Nürnberg durch das Religionsgespräch vom 3. bis 14. März 1525 und dem sich daraus ergebenden Verbot der Messe abgeschlossen. Damit wurden die biblizistischen Konsequenzen aus einer im Sinne der Neugläubigen verstandenen Evangeliumspredigt auf Dauer verankert⁹³. Der Biblizismus spricht aus den Worten des Leiters dieser Veranstaltung: „nachdem aber der bock so tieff im garten genistelt hat, das die kinder auf der gassen, zu geschweygen der weyber, schreyen: schriff, schriff! wirdet für hoch notwendig, nutz und gut bedacht, das ir in diesem eurem colloquio bebst, concilia, vetter, tradicion, heiligkeit, statut, decret, geprech, gewonheit, alt herkommen und was des dings auff dem wort Gottes nicht gegrunt ist, ruhen lassen und allein furet und brauchet das hel wort Gottes, das pur euanglion und biblische schriff; dann auf diesem margk [= Markt] wirdet kein andere muntz geng noch geb sein.“⁹⁴

Straßburg gegenüber legt der Rat offen, was ihn gezwungen hat, die Reformation zu dulden, die Messe abzuschaffen und eigenmächtig eine kommunale Kirche zu errichten, deren Träger und Vorsteher exkommuniziert und der Acht des Wormser Edikts verfallen sind: Hätten wir andere Wege „können bedenken, diese sorgfeligkeit abzuwenden, wolle bei uns kein fleis, muhe erwunden haben, denen nachzuvolgen, wollen auch nit liebers, dann das die unsern zu friden und rue bewegt wern und eines andern ends erwarten hetten. Aber die haben sich in keinen weg lenger aufziehen oder stillen lassen, auch einichs conciliums oder dergleichen

baß, Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation, in: *Bernd Moeller* (Hrsg.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 190, Gütersloh 1978) 74: „Es war kein Vorwand, wenn man sich ... bei Bischof und kaiserlichem Statthalter mit dem Hinweis auf drohenden Aufruhr entschuldigte.“

⁹¹ Pfeiffer (Hrsg.), *Quellen* (wie Anm. 77) Br. 10, 261–263, hier: 262: (vor dem 22. 6. 1524) – Instruktion für die Gesandtschaft zum Statthalter.

⁹² Ebd. Br. 10, 261–263, hier: 263: (vor dem 22. 6. 1524) – Instruktion für die Gesandtschaft zu Erzherzog Ferdinand; siehe dazu auch *Schmidt*, *Reichsstädte* (wie Anm. 4) 163.

⁹³ Zum Religionsgespräch *Gottfried Seebaß*, *Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525*, mit den Akten Christoph Scheurls und anderen unbekanntenen Quellen, in: *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 34/35 (1975) 467–499; vgl. auch *G. Zimmermann*, *Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 71 (1984) 129–148.

⁹⁴ *Seebaß*, *Religionsgespräch* (wie Anm. 93) 494.

ends nit erwarten wollen, mit anzaigen, das inen an warhafter verkundung des heiligen gotlichen worts vor allem andern zum hochsten gelegen, auch keinem menschen moglich wer sie zu vergutigen, ... darumb si ir gewissen zum hochsten drunge, ... itzo als pald das wort gottes als das einich hail irer selen zu suchen, daruber sie auch ir leib und leben zu lassen begirig wern.“⁹⁵

II.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Soweit sich einzelne Forderungen der evangelischen Bürgerschaft eruieren lassen, zielen sie auf folgende Bereiche: evangelischer Gottesdienst, Heranziehung des Klerus zu den bürgerlichen Lasten, Armenfürsorge, Steuererleichterungen, Bekämpfung des Wuchers und des Fürkaufs, also Wirtschaftsreformen im Sinne des Gemeinen Nutzens und der Brüderlichkeit⁹⁶. Das haben die Nürnberger mit den Forderungen gemein, die in allen Stadtunruhen der 20er Jahre artikuliert wurden, beispielhaft genannt seien Ulm, Frankfurt und Augsburg als den neben Straßburg und Nürnberg größten Reichsstädten, die sich der Reformation zuwandten⁹⁷.

Solange der Rat sich den Anliegen der Reformation im weiteren Sinne verweigerte, drohten einzelne aus den Handwerkern sogar damit, wieder Zünfte aufzurichten, also die Stadtverfassung in antioligarchischem Sinne umzugestalten⁹⁸. Nach den Zugeständnissen in der Kirchenreformation und einer massiven Aufrüstung verstummten die Forderungen nach einem radikalen gesellschaftlichen und politischen Wandel – schon vor 1525.

Leider hat sich die Forschung um das Verständnis der Laien nicht weiter gekümmert, so als erschöpfte es sich in der Gefolgschaft den Predigern und Präpsten gegenüber oder als sei es rein wirtschaftlich oder politisch motiviert gewesen. Lediglich herausragende Gestalten, die auch literarisch tätig waren, sind hier intensiver untersucht worden. Wie im Falle Berns kann versucht werden, über sie wenigstens annäherungsweise an die Sinnfrage heranzukommen. Allerdings muß entschieden betont werden, daß die Repräsentativität dieser Autoren alles andere als gesichert ist, gerade weil sie politische Folgerungen nicht gezogen haben – anders als Teile der Bürgerschaft.

Diese beiden Figuren sind Lazarus Spengler und Hans Sachs. Eine Analyse ihrer Flugschriften zeigt die Tatsache auf, daß beide die reformatorische Erlösungs-

⁹⁵ Zitat nach *Theodor von Kolde*, Über das Kirchenwesen in Nürnberg im Jahre 1525, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 19 (1913) 57–74, hier: 62f.: 28. 3. 1525 – Der Rat von Nürnberg an Straßburg.

⁹⁶ Zur Brüderlichkeit *Hans-Jürgen Goertz*, Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: *Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein, Andreas Würzler* (Hrsg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift Peter Blickle (Tübingen 1998) 161–178.

⁹⁷ *Schmidt*, Reichsstädte (wie Anm. 4) 152–180 (zu Nürnberg) 180–209 (Straßburg) 209–220 (Frankfurt, Augsburg, Ulm).

⁹⁸ Ebd. 156. Vgl. *Vogler*, Nürnberg (wie Anm. 80) 111.

lehre sola gratia rezipiert und zum Zentrum ihres Denkens gemacht hatten. Erstaunlich mag aber scheinen, daß sie daraus einen Ethizismus deduzierten, der so zwinglich wirkt wie das sola gratia lutherisch⁹⁹.

Spengler bewegt sich in Richtung auf ein reformatorisches „Einheitsmodell der civitas christiana“, wie das Berndt Hamm formuliert hat¹⁰⁰. Die Ordnung des Diesseits konnte nur tragfähig sein, wenn sie christlich war, denn nur dann konnte sie Gott gefallen und seinen Segen genießen¹⁰¹. Spengler betont, daß man der Obrigkeit gehorchen muß, er ruft aber auch den Regierenden ins Gewissen: „Es ist ye offenbar vnd ligt am tag, das bey den heiden nit so ein vnordenlich Regiment erfunden würdt, als bey vns die sich Christen rümen. Dann da bedenkt kein Regent, das er ander zů gut vnd nutz lebe, sondern jme selbs. Nyemand wil zůherten führen, warumb jne got zů einem obern verordnet habe, vnd das nit land vnd lewt sein sind, sondern das er des lands vnd vnderthanen sey, den er auch sein verwalung vnd regierung zů nutz vnd gutem führen soll.“¹⁰²

Konkretisiert wird diese Forderung einmal im wirtschaftlichen Bereich, dann in Richtung auf eine strengere Sittenzucht. Besonders die Habgier, die sich im Fürkauf ausdrückt¹⁰³, wird von Sachs angegriffen. Die im Fürkauf manifeste Haltung des Eigennutzes, so hier die Kritik an einer halbherzigen Reformation aus dem Munde des Romanus, eines altgläubigen Kritikers, widerspricht der Idee der Nächstenliebe¹⁰⁴. Die gesellschaftlichen Mißstände sind offenbar: „secht wie Pawren/ Hantwerksleüt/ so aygennützig seind/ vnd zeucht yeder in seinen sack/ vnd ist des neyden/ hassen/ rechten/ fechten kain endt bey jn/ wölln dannoch all gůt Ewangelisch sein/ vnd ist alles vol geytz ... vom minsten biß zum maiesten“¹⁰⁵.

Die Konzeption Spenglers und Sachs' steht im Horizont einer schon vorreformatorischen Vergeltungstheologie. „Dann wie konndt ich doch glauben, das mir der, den ich so groblich on unnderlaß belaidig und davon auffzuhörn nit willens pin, sollt gnad mittailen und die straff der ubertretung nachlassen, der ich nit ge-

⁹⁹ Heinrich Richard Schmidt, Die Ethik der Laien in der Reformation, in: Bernd Moeller, Stephen Buckwalter (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199, Gütersloh 1998) 333–370, bes. 368–370.

¹⁰⁰ Berndt Hamm, Lazarus Spengler und Martin Luthers Theologie, in: Volker Press, Dieter Stieverman (Hrsg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit (Stuttgart 1986) 124–136, hier: 135.

¹⁰¹ Berndt Hamm, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation (Göttingen 1996) 156.

¹⁰² Lazarus Spengler, „Verantwortung vnd auflösung etlicher vermeinter Argument ...“, 1523, in: Otto Clemen (Hrsg.), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 2 (Nieuwkoop 1967) 341–413, hier: 375.

¹⁰³ Hans Sachs, „Ein Dialogus ... den Geytz ... betreffend“, 1524, in: ders., Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got, hrsg. v. Gerald H. Seufert (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9737[3], Stuttgart 1984) 93–117, hier: 99 f.

¹⁰⁴ Sachs, Geytz (wie Anm. 103) 106 f.

¹⁰⁵ Ebd. 110 f.

denk abzusteuen?“ (Spengler¹⁰⁶) Wenn „der todt herzügeet vnd gottes zorn vnd gericht vor augen erscheint“¹⁰⁷, werden nur diejenigen, die auf Gottes Wort gebaut haben, eine befriedigende Antwort geben können¹⁰⁸. Beispielsweise wird derjenige, der sich nicht zu Christus bekehrt, sondern der alten Lehre anhängt, in Gott „gewißlich eynen strengen richter finden“¹⁰⁹.

Die Urteilsgrundlage im Jüngsten Gericht sind die Werke der Nächstenliebe. Das allernötigste Werk, „das Christus fodern [sic] wirt am letzten vrtayl/ math. xxv. [sind] nemlich die werck der barmhertzigkayt/ Jch bin hungerich gewest/ vnd ihr hant mich nicht gespeiset etc.“ (Sachs)¹¹⁰. Es ist aber nicht das äußerliche Werk, sondern die Gesinnung, die über Heil oder ewigen Tod entscheidet¹¹¹. „Derhalb vrtailt got nach dem hertzen“¹¹², nicht nach „eüsserlichen ertichten wercken“¹¹³. Wer aber keine guten Werke tut, kann nicht erlöst sein. Der Kontext der Vergeltungstheologie wird nicht verlassen. „Die gotlosen aber [weiß Gott] zum tag des Gerichts zů peinigen.“¹¹⁴

Kontinuität und Umbruch verbinden sich in dieser Ethik: Geleitet von der vor-reformatorischen Providenzvorstellung wird doch eine neue Dimension erreicht, in der allein ethisch gutes Handeln das Prädikat eines ‚guten Werkes‘ verdient: Die Ethisierung und Entritualisierung des Konzepts der Guten Werke sind für dieses Verständnis von Evangelium zentral. Und: Es wird kein Gegensatz zwischen solagrata-Prinzip und eben dieser Ethisierung empfunden. Die Divergenzen zwischen Luther und Zwingli in diesem Punkt sind bei den Laien nicht sichtbar.

III. Der Fall Graubünden

Haben wir bisher städtische Gemeinwesen betrachtet, wenden wir uns nun der ländlichen Gesellschaft zu. Dabei sollen neuere Erkenntnisse aus einem Raum vorgestellt werden, der kaum herrschaftlich verfaßt ist und die in den Reichsstädten festgestellte ‚Gemeindereformation‘ in Reinkultur wachsen sieht: Graubün-

¹⁰⁶ *Lazarus Spengler*, Stellungnahme zum rechten Verhalten angesichts der Türkenbedrohung, nach 28. 3. 1522, in: *ders.*, *Schriften 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525*, hrsg. v. *Berndt Hamm, Wolfgang Huber* (Gütersloh 1995) 244–254, hier: 248, Zitat 18–20.

¹⁰⁷ *Spengler*, Verantwortung (wie Anm. 102) 357.

¹⁰⁸ Ebd. 358 f.

¹⁰⁹ *Lazarus Spengler*, „Die Hauptartikel, durch die gemeine Christenheit bisher verführt worden ist“, 1522 in: *Adolf Laube, Annerose Schneider, Sigrid Looß* (Hrsg.), *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)* 1 (Vaduz 1983) 156–185, hier: 160.

¹¹⁰ *Hans Sachs*, „Ein gesprech von den Scheinwercken der Gaystlichen...“, 1524, in: *ders.*, *Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got*, hrsg. v. *Gerald H. Seufert* (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9737[3], Stuttgart 1984) 73–92, hier: 81.

¹¹¹ Ebd. 87.

¹¹² Ebd. 85.

¹¹³ Ebd. 87.

¹¹⁴ *Sachs*, *Geytz* (wie Anm. 103) 117, hier: 115.

den. Denn herrschaftliche Strukturen innerhalb der Dorf- oder Gerichtsgemeinden sind hier erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts deutlicher. Bis dahin ergibt sich das Bild einer ‚langen Reformation‘. Sie verspricht zudem gerade wegen ihrer Andersartigkeit Einsichten in die Ziele der evangelischen Bewegung über das schon gesicherte Maß hinaus.

III.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Seit den Ilanzer Artikeln von 1524 und 1526 lag es in dem Recht jeder bündnerischen Dorfgemeinde, ihre Religion frei zu bestimmen. Es handelte sich damit um eine ‚demokratische‘ Variante des Prinzips ‚cuius regio, eius religio‘¹¹⁵. Die Kirchengemeinden stellten ihre Pfarrer auf Vertragsbasis an und säkularisierten die Güter ihrer Pfründen, und zwar nicht nur die reformierten, sondern auch die katholischen¹¹⁶.

Bemerkenswert erscheint am Fall Graubünden neben der geradezu schleichen Einführung der Reformation im Vollzug eines allmählichen Überzeugungsprozesses die Tatsache, daß die Kirchenhoheit sowohl bei reformierten wie katholischen Gemeinden von Anfang an gegeben war, also keineswegs als Ziel der Bewegung angesehen werden kann. Sie kann von daher auch die Konversion nicht motiviert haben. Immacolata Saulle, die zur Zeit neben Randolph Head beste Kennerin der Bündner Kirchengeschichte, folgert: „Die Gemeindereformation konnte auch dort stattfinden, wo die Kirche bereits vor 1525 kommunalisiert war ... Gerade die Ereignisse in Graubünden zeigen aber, daß die reformatorische Botschaft nicht auf ein Kampfmittel um eine kommunale Kirche reduziert werden kann ... Die Bündner Gemeinden mußten nicht evangelisch werden, um den Pfarrer selber zu wählen, die Kirchengüter durch eigene Vertreter zu verwalten und die geistliche Gerichtsbarkeit zurückzudrängen. Wenn sie es trotzdem taten, ist dies auf die Entscheidung jeder einzelnen Kirchengemeinde zurückzuführen, die aus religiöser Überzeugung oder aus Gründen anderer Natur handelte.“¹¹⁷

Der zweite bedeutsame Aspekt liegt in der Tatsache, daß die Kirchenzucht in Graubünden in reformierter Strenge und unter Einschluß des Bannes praktiziert worden ist. Eine neue Studie zur Praxis dieser Sittenzucht zeigt, daß dabei die Gemeinde selbst der handelnde Partner einer drängenden Geistlichkeit blieb und daß sich ein tiefer Dissens über die Notwendigkeit von Zucht und Bann nicht nachweisen läßt¹¹⁸.

¹¹⁵ Vgl. *Randolph Head*, *Early Modern Democracy in the Grison Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470–1620* (Cambridge 1995) 68–80, 90.

¹¹⁶ *Immacolata Saulle-Hippenmeyer*, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600* (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 7, Chur 1997) 286–288, Zitat 288.

¹¹⁷ *Immacolata Saulle-Hippenmeyer*, *Gemeindereformation – Gemeindekonzessionalisierung in Graubünden*. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion, in: *Schmidt, Holenstein, Würgler* (Hrsg.), *Gemeinde* (wie Anm. 96) 261–280, hier: 279.

¹¹⁸ *Heinrich Richard Schmidt, Thomas Brodbeck*, *Davos zwischen Sünde und Verbrechen*.

III.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Die Ziele der Reformation in der ländlichen Gesellschaft Graubündens können mit Saule also zunächst negativ bestimmt werden: Weder die Kirchenhoheit noch wirtschaftliche oder politische Forderungen motivieren die Bündner Reformation, sondern allein die Selbstthematisierung einer christlichen Gemeinde im Horizont der göttlichen Gebote und unter den Auspizien von göttlichem Zorn oder göttlichem Segen. Die sozialregulativen Funktionen dieser christlichen Ethik sind dabei natürlich nicht von der Hand zu weisen. Dennoch ist die religiöse Dimension im engeren Sinne hier besonders klar zu erkennen: Sie treibt zur Reformation.

Die Ziele der Reformation können nämlich auch positiv bestimmt werden. In den Dienstverträgen reformierter Gemeinden wurde vom Pfarrer verlangt, das reine Wort zu verkündigen, die Katechese und christliche Leitung der Gemeinde der Gläubigen zu besorgen, die Laster öffentlich zu tadeln und zu bestrafen, die Sünder persönlich zu rügen und in aller Gefahr der Gemeinde beizustehen. Exemplarisch zeigt die Nachbarschaft Fläsch 1612, daß die Gemeinde vom Pfarrer eine strenge Kirchenzucht verlangte: Er soll „vff vnser kirchen vnd gmaind sehen vnd wachen mit lehren wehren straffen vermannen vnd trösten nach laut der hailigen schrift“¹¹⁹. Auch an Davos wird deutlich, wie sehr die Gemeinde in den Grenzen auch ihrer finanziellen Möglichkeiten bereit war, Opfer für die Erhaltung der Seelsorge und der Unterweisung und christlichen Erziehung zu bringen¹²⁰.

„Sehr stark,“ sagt Immacolata Saule, „wurde ... die Aufsichtsfunktion des Pfarrers hervorgehoben. Dieser mußte seine Gemeinde nicht nur unterrichten, sondern auch moralisch ‚führen‘. Darunter verstanden die Gläubigen die Ermahnung und Bestrafung der Sünder, die privat zu rügen und vor der ganzen Gemeinde zu tadeln und zur Besserung aufzurufen waren. Durch die öffentliche Bloßstellung der Sünder schaltete sich die Kirchgemeinde als Kontrollinstanz ein. Ein Sünder konnte den Zorn Gottes auf die Gemeinschaft lenken. Alle Mitglieder unterstanden deshalb der Pflicht der gegenseitigen Kontrolle, um nicht als Kollektiv die Huld Gottes zu verlieren. Eine Gemeinde, welche unwürdige Glieder zum Abendmahl zuließ, machte sich vor Gott strafbar.“¹²¹ Sollte der Pfarrer seine Pflichten nicht einhalten, so wollte die Gemeinde ihn entlassen. Die Gemeinde übernahm somit im protestantischen – zum Teil aber auch im katholischen – Bünden die Funktion des Bischofs. Sie urteilte über die Lehre, die Sündenzucht und

Eine Langzeitstudie über die Tätigkeit der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit (1644–1800) in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Graubünden (1998) 143–183.

¹¹⁹ Zitat nach *Saule-Hippenmeyer*, Nachbarschaft (wie Anm. 116) 234.

¹²⁰ Ebd. 270 f.: „Auf eine gute Seelsorge legten die Davoser also großen Wert. Sie suchten einen guten Prediger und waren dafür bereit, einen überdurchschnittlichen Lohn zu zahlen. Trotz der Schwierigkeiten, einen geeigneten Geistlichen zu finden, gaben sie sich nicht schnell zufrieden und unterließen es nicht, die von der Churer Synode empfohlenen Kandidaten persönlich zu prüfen, bevor sie sie anstellten.“ Allg. ebd. 234–238.

¹²¹ Ebd. 235.

die Amtsführung ihrer Pfarrer. Dorfinstanzen entschieden (auch im katholischen Bünden zwischen 1540–1620) über Ehe und Moral sowie über alle organisatorischen Fragen der Kirche¹²².

Ein Blick in die Praxis der nachreformatorischen Kirchenzucht¹²³ bestätigt die zentrale Rolle der Zucht für die Herstellung einer rechten Ordnung im Verhältnis zu Gott. Die eingangs zitierte Passage, wonach es geradezu im Wunsch der Gemeinde gelegen habe, daß ihr Pfarrer sie zu Sittlichkeit erziehe und Gottes Willen lehre, deutet an, daß Sittenzucht nicht einfach als obrigkeitliche Sozialdisziplinierung eingetreten sein kann, sondern einem christlichen Heiligungswunsch der Gemeinde entsprochen hat – unabhängig von der Tatsache, daß der Wunsch nicht immer die Wirklichkeit war.

Wieder ist die Seelsorge eingebettet in eine Konzeption, in der Gott providentiell in der Geschichte regiert, seine Kinder straft und belohnt, je nach ihrem Verhalten. Ein Gegensatz zur reformatorischen Erlösungslehre wird auch hier nicht empfunden. Gottes Zorn bleibt die konzeptionelle Mitte der Sittenzucht¹²⁴. Was jenseits dieses Aspekts an individuellem Glaubensleben und innerer Religiosität zum Sinn der Reformation gerechnet werden kann, läßt sich nicht sagen, weil dazu praktisch keine Studien vorliegen. Die Seele und das Gewissen, die Innerlichkeit, die Kultur des Betens und Hörens des Wortes ist außerhalb der bisherigen Forschung geblieben.

IV. Ostschwaben und Altbayern

Der Fall Graubünden hat uns schon über das Jahr 1525 hinaus geführt. Hier hat keine Obrigkeit existiert, die die gemeindereformatorischen Impulse hätte beerben und in ihrem Sinne umdeuten können. Wie war es aber in herrschaftlich geprägten Regionen? Hat die Reformation nach dem Scheitern ihrer gesellschaftsverändernden revolutionären Ausläufer im sogenannten Bauernkrieg einen anderen Charakter angenommen? Ist sie zu einer Fürstenreformation verkommen? Hat sich die Gemeindereformation nur als Impulsgeber für den allerersten Anfang betätigt und ist danach ausgelaufen? Für die Beurteilung der Frage nach den Trägern und nach deren Interessen ist ein Blick ins spätere 16. Jahrhundert wichtig.

¹²² *Randolph Head*, „Nit alß zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind“: Kommunalismus zwischen den Konfessionen in Graubünden, 1530–1620, in: *Peter Blickle, Beat Kümin* (Hrsg.), *Kirche, Kultur und kommunale Entwicklung. Studien zur Geschichte der Landgemeinde im Zeitalter der Reformation (Bauern und Reformation; in Vorbereitung)* Ms. 4 und 24 (zum katholischen Bünden).

¹²³ *Schmidt, Brodbeck*, Davos (wie Anm. 118) 181–183.

¹²⁴ Vgl. *Jean Delumeau*, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* (Reinbek 1989) 341; vgl. ebd.: „Der Zusammenhang zwischen Verbrechen und göttlicher Strafe noch auf Erden wurde für die abendländische Mentalität immer mehr zur Selbstverständlichkeit.“

IV.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Auch der folgende Ausflug nach Ostschwaben führt uns „back to the future of the Reformation“. Rolf Kießling hat eine gründliche Studie zu diesen Fragen für eine Region (Ostschwaben) mit evangelischer und eine mit katholischer Herrschaft (Altbayern) vorgelegt, in der er untersucht, wie sich hier die evangelische Bewegung nach 1525 gestaltet hat¹²⁵.

Die Annahme einer Peripetie 1525 lässt sich eindeutig falsifizieren¹²⁶. Memminger Dörfer richteten in den dreißiger Jahren mehrfach Bitten an den Rat, sie mit Predigt und Abendmahl zu versorgen¹²⁷. Einzelne erboten sich sogar, wenn der altgläubige Pfarrer nicht ginge, einen evangelischen Prediger auf eigene Kosten anzustellen¹²⁸. Von den nicht reichsstädtischen Gebieten kann gegenwärtig nur zu Pfalz-Neuburg ein genauerer Befund erhoben werden: Eine ausgesprochen reformatorische Neigung, längst ehe der Pfalzgraf sich für die Reformation entschied, ist dabei bemerkenswert. In den Teilgrafschaften Oettingen-Oettingen und Oettingen-Harburg lassen sich sogar dörfliche Initiativen für die Einführung evangelischer Verkündigung, des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, der deutschen Taufe etc. festmachen (Löpsingen 1538, Ebermergen 1540/41, Hohenaltheim 1540, Aufkirchen 1541)¹²⁹.

Für die reformatorischen Anfangserfolge in Altbayern war wohl der Freiraum entscheidend, den die Zugehörigkeit zu adligen Hofmarken, mit Niedergericht und eigener Policey versehenen adligen Immunitäten, schuf, waren doch viele aus dem Adel selbst dem Protestantismus zugeneigt¹³⁰. Wir stoßen hier auf eine Form, die wir vielleicht als ‚Ständereformation‘ bezeichnen können, insofern Landstände mit relativer Autonomie als subalterne Magistrate zusammen mit ihren Untertanen Reformation gegen den Landesherrn initiierten. Stände als Träger der Reformation sind als Phänomen in der neueren Forschung praktisch nicht präsent, verdienen aber größere Aufmerksamkeit¹³¹.

Man darf wohl die initiative Rolle der Adligen dabei auch nicht zu hoch veranschlagen, diese jedenfalls nicht in einen künstlichen Gegensatz zu ihren Gemeinden stellen. Rolf Kießling folgert in seiner Analyse: „Gemeinde und Herrschaft

¹²⁵ Rolf Kießling, Die Reformation auf dem Land im Spannungsfeld von Obrigkeit und Gemeinde. Beobachtungen zu Ostschwaben und Altbayern, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 89 (1996) 49–74.

¹²⁶ Ebd. 53.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd. 53 f.

¹²⁹ Ebd. 58 f.

¹³⁰ Ebd. 66.

¹³¹ Vgl. den neuen Sammelband von Joachim Bahlcke, Arno Strohmeier (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Stuttgart 1999). Zur Rolle der Stände beim Übergang zur Reformation (etwas irreführend häufig als „Adelskonfessionalisierung“ oder „Ständekonfessionalisierung“ bezeichnet) beide Aufsätze von Müller, Bahlcke, Heilingsetzer und Winkelbauer sowie die Diskussionsbilanz von Michael G. Müller (ebd. 413–418).

zogen am gleichen Strang.“¹³² Als in der freien Reichsgrafschaft Haag 1555 der evangelische Prädikant entlassen wurde, der katholische Priester vor Ort aber den Kelch verweigerte, ergriff die Gemeinde Schwindkirchen selbst die Initiative und bemühte sich beim Grafen Ladislaus Fraunberger um einen neuen Prädikanten, den man auch selbst besolden wollte, solange es nötig wäre – alles vor der offiziellen Reformation der Grafschaft 1559¹³³.

Das hier vorgefundene Muster einer auch gegenüber ständischer Herrschaft aktiven Gemeinde wird quellenmäßig in Ortenburg besonders klar sichtbar: Die bei der offiziellen Einführung der Augsburger Konfession 1563 vorgelegte Supplik der Untertanen, die allerdings aus der Feder des neuen Prädikanten stammte, besonders aber die 1566 von den Untertanen wegen der Erschwerung der evangelischen Messe an den Kaiser gerichtete Supplik verdeutlicht, wie sehr hier der Gottesdienst im Zentrum des Begehrens stand¹³⁴.

Und die Gemeinde blieb nach 1525 eine Trägerin der Reformation¹³⁵. „Die Gemeindereformation reichte ... weit in den Prozeß der ‚Konfessionalisierung‘ hinein“, sagt Kießling¹³⁶. Aber das war sie eben in Korrespondenz mit der Obrigkeit: Es gab einen „gewissen Konsens zwischen Herrschaft und Gemeinde, der für den ländlichen Raum überraschend erscheint“¹³⁷. Neu zu betonen ist dabei aber die Rolle der intermediären Gewalt der Stände¹³⁸. Hier fußte der Konsens zwischen Herrschaft und Gemeinde gerade auf dem gemeinsamen Gegensatz zur Territorialobrigkeit – ein Phänomen, das geradezu den Typus ‚Ständereformation‘ postulieren läßt, in dem Untertanen und mediate Adelsgewalten gemeinsam Reformation machen. Im folgenden kann auf die bislang in der Forschung wenig berücksichtigte Bedeutung der Stände nicht näher eingegangen werden. Für die Niederlande¹³⁹, insbesondere aber auch für den ostmitteleuropäischen Raum ist die Ständereformation prägend gewesen. Es soll der Hinweis genügen, daß in Österreich, Böhmen, Mähren, Polen und Siebenbürgen die Reformation als kommunale oder als Ständereformation im beschriebenen Sinn einer gegen die Territorialobrigkeit gerichteten konzertierten Aktion von Untertanen und Adel/Ständen verstanden werden muß, daß sich also der Fall Bayern weit in den ostmitteleuropäischen Raum hinein verlängern läßt¹⁴⁰.

¹³² *Kießling*, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 66.

¹³³ Ebd. 66 f. – Rekatholisierung nach 1566.

¹³⁴ Ebd. 67.

¹³⁵ So auch *Rolf Kießling* ebd. 73.

¹³⁶ Ebd. 74.

¹³⁷ Ebd. 71.

¹³⁸ Betont auch *Rolf Kießling* ebd. 71 f.

¹³⁹ Vgl. *Ernst Walter Zeeden*, Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556–1648 (Propyläen Geschichte Europas 2, Frankfurt a. Main, Berlin 1982) 104–120; *Olaf Mörke*, „Konfessionalisierung“ als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 16 (1990) 31–60.

¹⁴⁰ Vgl. u. a. *Heinrich Richard Schmidt*, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (München 1992) bes. 30–35 (zu Österreich); siehe auch *Thomas Winkelbauer*, Sozialdisziplinierung und

IV.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Selbst nach dem Scheitern des Bauernkrieges wirkte in Ostschwaben die Vorstellung des Evangeliums als Urkunde göttlichen Rechts an einigen Orten fort, so wenn die Böhringer 1531 Todfall, Hauptrecht und Frondienste mit dem Argument ablehnten, sie widersprächen dem Evangelium¹⁴¹. Das scheint aber nicht im Vordergrund gestanden zu haben.

Für Altbayern kann das Überwiegen ‚rein religiöser‘ Motive mit noch größerer Bestimmtheit postuliert werden. Die bekannte Kelchbewegung kann mittels des Visitationsberichts von 1558/60 über die bayerischen Teile der Diözesen Freising, Chiemsee, Passau und Salzburg eingeschätzt werden. Sie muß nach neueren Forschungen¹⁴² als breite Bewegung bezeichnet werden, die erst 1570/71 mit massiven Mitteln unterdrückt werden konnte. Die dissidenten Befunde, die in den Visitationsberichten erhoben wurden, reichten von der Forderung nach dem Altarsakrament unter beiderlei Gestalt¹⁴³ über die nach der Taufe in Deutsch bis zum spontanen Anstimmen protestantischer Kirchenlieder. Brigitte Kaff errechnet einen Anteil von bis zu 71 % aller Pfarreien, die durch die evangelische Bewegung erfaßt worden waren. Die Rezeption der neuen Lehre vollzog sich hier über intellektuelle Führer: einzelne Prediger, zum Teil Vikare, aber auch über Laien wie Lehrer, Wirte, Handwerker, Buchführer¹⁴⁴.

Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZHF 19 (1992) 317–339; zu Böhmen, Mähren, Polen und Siebenbürgen vgl. auch die Beiträge in: *Bahlcke, Strohmeyer* (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa (wie Anm. 131) sowie die Arbeiten von *Joachim Bahlcke* und *Winfried Eberhard* insgesamt; z. B. *Joachim Bahlcke*, Modernization and State-Building in an East-Central European Estates' System: the Example of the Confoederatio Bohemica of 1619, in: *Parliaments, Estates and Representation 17* (1997) 61–73; *Winfried Eberhard*, Reformatorische Gegensätze, reformatorischer Konsens, reformatorische Formierung in Böhmen, Mähren und Polen, in: *Joachim Bahlcke, Hans Bömelburg, Norbert Kersken* (Hrsg.), Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten vom 16.–18. Jahrhundert (Leipzig 1996) 187–215 (Begriff ‚ständische Konfessionalisierung‘ ebd. 204). Zu Siebenbürgen speziell: *Krista Zach*, Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650), in: *Bahlcke, Strohmeyer* (Hrsg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa (wie Anm. 131) 367–391.

¹⁴¹ *Kießling*, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 55 f. Die Tatsache, daß etliche Dörfer auch bei der Messe zu bleiben begehrten, soll hier nicht näher thematisiert werden. Sie spricht aber für die Annahme, daß die Gemeinden weiterhin aktiv an ihrer seelsorgerlichen Betreuung interessiert waren und nicht einfach den obrigkeitlichen Oktroi erwarteten.

¹⁴² Vgl. *Brigitte Kaff*, Volksreligion und Landeskirche. Die evangelische Bewegung im bayerischen Teil der Diözese Passau (*Miscellanea Bavarica Monacensia* 69, München 1977); *Anton Landersdorfer*, Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560 (Münchner theologische Studien 26, St. Ottilien 1986); *Reiner Braun*, Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558 (Studien zur Theologie und Geschichte 6, St. Ottilien 1991).

¹⁴³ Über deren Registrierung durch die Kommunikantenzählungen kann die Zahl der Evangelischen geschätzt werden – *Kießling*, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 63.

¹⁴⁴ Ebd. 64.

Auf revolutionäre oder auch nur gesellschaftspolitische Forderungen gibt es keine Hinweise, „davon hatte sich die jeweilige Fixierung der Vorbilder, auf die man zurückgriff, schon längst entfernt, wohl aber auf eine Verankerung in der Ortsgemeinde“, schließt Rolf Kießling¹⁴⁵. Ein Beispiel für viele ist der Markt Rothalmünster, wo der Rat die Einkünfte von drei Benefizien für die Anstellung eines evangelischen Predigers ausgab sowie für zwei Schulmeister, die den Nürnberger Katechismus lehrten¹⁴⁶.

Die Ziele liegen offenkundig im Religiösen: „es wellen die paurn allein das evangelium haben“ heißt es im Landgericht Erding¹⁴⁷. Sekundär speiste sich hieraus ein aggressiver Antiklerikalismus, der die katholischen Pfarrer zur Selbstbewaffnung greifen ließ. Als der Herzog 1560 das Auslaufen in protestantische Gebiete verhindern wollte, kam es auch im Landgericht Dorfen zu einer Versammlung aus der ‚Gmein‘ mit der Bildung eines sechsköpfigen Ausschusses, der vom Landesherrn das freie Wort Gottes verlangte und diese Petition mit „alle evangelischen christen aus etlich und 40 pfarren in undern Bayern, so bisher dem wort gottes anhengig gewest“ unterzeichnete¹⁴⁸.

Ob dennoch ein wichtiges Ziel darin bestanden hat, die „Kommunalisierung“ der Kirche zu erreichen, wie Kießling meint¹⁴⁹, ist meines Erachtens nicht so ganz klar zu beantworten. Man könnte auch sagen, daß diese Kommunalisierung Mittel zum Zweck war, nämlich evangelischen Gottesdienst und evangelisches Sakrament nicht dem Zufall der Fremdbestimmung über den Pfarrer der Gemeinde zu überlassen. Dietrich Kurze hat ja ebenfalls eine Stufenfolge festgestellt von Beschwerde über ungeeignete Seelsorge, über die Bitte um Ersatz an die für die Pfarreibesetzung zuständige Stelle bis zur ultima ratio: der Forderung nach freier Pfarrerwahl und kommunalem Patronat¹⁵⁰. Wichtig in unserem Zusammenhang ist die Trägerschaft der Gemeinde aber dennoch, besonders angesichts der Tatsache, daß damit eine Konstellation aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts noch bis weit in die nächsten Dezennien hinein fortbestanden hat.

In diese Richtung argumentiert dann auch Rolf Kießling. Er interpretiert die erhaltenen Willenserklärungen der ländlichen Gemeinden jedenfalls religiös: Sie zielten auf am Evangelium orientierte Verkündigung und Gottesdienstgestaltung unter Ausrichtung auf das Luthertum – und nicht auf eine diesseitsbezogene Sozialreform, wodurch – wie 1525 im Bauernkrieg – die weltliche Ordnung am Evangelium orientiert und transformiert worden wäre¹⁵¹.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd. 65.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd. 68.

¹⁵⁰ Vgl. Dieter Kurze, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6, Köln, Graz 1966) 314–324.

¹⁵¹ Kießling, Reformation auf dem Land (wie Anm. 125) 70.

Die im Ulmer Land feststellbare Kontinuität auch dieses Verständnisses von christlicher Freiheit als weltlicher Freiheit kann demgegenüber – eben anders als 1525, als diese Idee im Vordergrund stand – nicht als ubiquitär angesehen werden¹⁵². Vielleicht muß man von hier aus sogar zurückfragen, ob nicht der Blick auf das Sensationelle, nämlich die Revolution des gemeinen Mannes, das Elementare zu stark unterbelichtet, das in der Suche nach dem individuellen und kollektiven Heil lag, und daraus eine – wie Berndt Hamm es sieht – ganzheitliche Lebensgestaltung aus dem Glauben herleitete, die – lang gezielt – die Gesellschaft ins Visier nehmen konnte, aber eben nicht als verfassungsstürzende Revolution einherkommen mußte. Man darf den normativen Anspruch für das Leben aus dem Evangelium hoch schätzen, auch wenn er sich nicht mehr revolutionär gebärdete. Im einen wie im anderen Fall erscheint 1525 nicht mehr als der alles zerstörende Bruch. Das Ziel der Verchristlichung hatte eben revolutionäre wie evolutionäre Potenz.

Die in den letzten Teilkapiteln vollzogene Öffnung, die Reformation als langen Prozeß zu betrachten und von daher zu analysieren, soll abschließend an Straßburg und Esslingen fortgesetzt werden.

V. Straßburg

V.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Für Straßburg hat Thomas Brady¹⁵³ auf den Gegensatz zwischen Predigern und Gemeinde auf der einen und dem oligarchischen Rat auf der anderen Seite hingewiesen, der sich sowohl in der Handlungsorientierung wie in der Sinnorientierung im Kontext der Reformation ausgewirkt habe: Der Rat wollte die Reformation zurückstellen, jedenfalls außenpolitischen Verwicklungen so weit wie möglich aus dem Weg gehen. Wenn sie schon unumgänglich wäre, sollte sie in den Bahnen eines gesellschaftspolitisch möglichst neutralen Protestantismus eingeeht werden. Prediger und Gemeinde dagegen vertraten Positionen, die über die Individualethik hinaus auch die gesellschaftliche Ordnung der *lex Christi* unterwerfen wollten.

Der Rat war schließlich durch den Druck der Massenbewegung, politisch geordnet durch die Zünfte und die einzelnen Kirchgemeinden, zur Reformation gezwungen. Er unterlag also in dieser Phase der Koalition von Predigern und Gemeinem Mann¹⁵⁴. Die weitere Entwicklung machte die in der zwinglischen Orientierung der Gemeinde und der Prediger¹⁵⁵ angelegte Option des *Turning Swiss*

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ *Thomas A. Brady, Jr.*, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg. 1520–1555* (Leiden 1987) bes. 12–15, 199–246, 292–294.

¹⁵⁴ *Abray*, *People's Reformation* (wie Anm. 4) 40.

¹⁵⁵ *Thomas Kaufmann*, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528* (Tübingen 1992).

dann aber zunichte¹⁵⁶. Stattdessen erzwangen die Umstände, zusammen mit der konservativen Einstellung des Rates, die Einordnung in ein fürstlich dominiertes Bündnis¹⁵⁷ und die Anlehnung an das Luthertum. Das Interim wurde angenommen, weswegen Bucer die Stadt verließ, enttäuscht durch die Weigerung des Rates, seine Pläne einer gottgefälligen Stadt¹⁵⁸ durch eine stärkere und vor allem kirchenautonome Sittenzucht forciert anzugehen.

Die endgültige Gestalt der Straßburger Reformation ist, so sieht man hier klar, durch die Interaktion der drei Faktoren Rat, Prediger, Gemeinde – sozusagen als Resultante aus diesem Kräfteparallelogramm – zu verstehen.

Lorna Jane Abray hat die „lange Reformation in Straßburg“ intensiv studiert und bis gegen Ende des Jahrhunderts verfolgt. Sie bezieht sich genau auf diese Interaktion, wenn sie von der „Peoples' Reformation“ spricht¹⁵⁹. Sie unterscheidet drei Zeitabschnitte: die 1520er Jahre, in denen der Gemeine Mann im Zusammenwirken mit den zwinglianischen Predigern die Reformation erzwingt, die Zeit von den 1530er bis in die 1570er Jahre, in denen der Magistrat die Veralltäglichere der charismatischen Bewegung betreibt und die Kirche seiner Hoheit inkorporiert. Seine politischen Rücksichten verhindern in dieser Zeit die Versuche einer absoluten evangelischen Neugestaltung des Lebens¹⁶⁰. In dieser Phase verfolgte der Rat nach Abray eine Doppelstrategie: Einmal suchte er in einer „alliance of authorities“¹⁶¹ seine eigene Stellung als Obrigkeit zu festigen, zugleich aber in einem Bündnis mit den Laien die Tendenzen eines „neuen Papsttums“ zu blockieren¹⁶².

Doch damit war nicht das letzte Wort gesprochen. Paradoxerweise war es gerade die endgültige Dominanz des orthodoxen Luthertums in der Stadt, die den Pfarrern wieder eine Machtposition verschaffte, durch die sie eine Klerikerreformation gegen den Laiensupremat durchsetzten, abgeschlossen durch die Kirchenordnung von 1598¹⁶³.

Abrays Modell, das ich ungeachtet der Frage, ob ihre inhaltliche Deutung des Geschehens voll überzeugt, hier übernehme, ist das einer „balance of power“ zwischen den drei handlungsrelevanten Gruppen¹⁶⁴.

¹⁵⁶ Thomas A. Brady, Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire, 1450–1550* (Cambridge u.a. 1985).

¹⁵⁷ Heinrich Richard Schmidt, *Der Schmalkaldische Bund und die oberdeutschen Städte bis 1536. Ein Beitrag zur politischen Konfessionalisierung im Reich*, in: *Zwingliana* 18 (1989) 36–61.

¹⁵⁸ Gottfried Hammann, *Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft* (Stuttgart 1989) bes. 64–77.

¹⁵⁹ Abray, *People's Reformation* (wie Anm. 4).

¹⁶⁰ Ebd. 45–58, 86 f., 93–103.

¹⁶¹ Ebd. 61.

¹⁶² Ebd. 61 f.

¹⁶³ Ebd. 12, 224 f.

¹⁶⁴ Ebd. 43–49 und 63–65.

V.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Zu voller Harmonie kam die von Abray als „People’s Reformation“ benannte Konstellation nie, weil die Ziele der interagierenden Gruppen nur teilweise kongruent waren: Die evangelischen Prediger setzten in gewisser Weise Geiler, Erasmus und die christlichen Humanisten in ihrem Umfeld fort¹⁶⁵, indem sie Orthodoxie und Orthopraxie im Sinne der Verwirklichung eines wahrhaft christlichen Lebens verbanden¹⁶⁶. Abray betont die auch während der Lutheranisierung wirksame Zielkonstanz¹⁶⁷. Der Klerus setzte „perfection as a standard“ und versuchte, den Alltag zu sakralisieren¹⁶⁸.

Die Laien, so deutet das Abray, suchten in der neuen Lehre Heilssicherheit¹⁶⁹, religiöse und finanzielle Entlastung¹⁷⁰, eine einfache Religion jenseits aller Spitzfindigkeiten, die auf der Einsicht ruhte, daß Gott durch Christi Opfertod und Auferstehung dem Gläubigen Erlösung und Heil gewiß mache¹⁷¹. Zugleich, so die ganzheitliche Glaubenskonzeption, fordert Gott Gehorsam von seinen Kindern und belohnt durch sein aktives Eingreifen alle, die ihm folgen, und straft all jene mit seinem Zorn, die ihm widerstehen¹⁷². Eine permanente Reformation im Sinne strenger Askese, wie sie die Kleriker wollten, lag nicht unbedingt im Sinne der Laien.

Der Rat wählte die Reformation nach Abray als das kleinere Übel in der Alternative von Beharrung und Revolution¹⁷³. Er unterlag aber schließlich der andauernden und erfolgreichen Indoktrination der Laien durch die Prediger, unter deren Druck die Laienfront zusammenbrach¹⁷⁴. Man kann das auch anders sagen: Die Konfessionalisierung schuf eine religiöse Neuorientierung im Sinne eines geistlich definierten und dominierten Mentalitätswandels.

Soweit Abray. Bemerkenswert ist die Annahme, wenn sie denn zutrifft, die Laien hätten sich der Reformation auf Dauer wegen ihrer Heilslehre, die sich auf das *sola fide* und das *sola gratia* konzentrierte, zugewandt. Daß sie daraus aber eine ganzheitliche, auch die Orthopraxie als ethisch-sittliches Verhalten prägende Glaubenskonzeption vertreten haben, könnte plausibel machen, weshalb der Übergang von den zwinglischen Anfängen in die lutherische Kirche so relativ problemlos vonstatten gegangen ist: wegen der von Anfang an gegebenen Einheit von *sola-gratia-* und *lex-Christi-Idee*. Nicht vereinbar ist diese Annahme mit der These von Mark Edwards, wonach die *sola-gratia-Idee* anfangs gerade nicht rezipiert worden sei, sondern ein stark ethisch-biblizistisches Glaubensverständnis.

¹⁶⁵ Ebd. 33.

¹⁶⁶ Ebd. 66 f., 75–78.

¹⁶⁷ Ebd. 76.

¹⁶⁸ Ebd. 192 (Zitat) 212.

¹⁶⁹ Ebd. 184.

¹⁷⁰ Ebd. 32.

¹⁷¹ Ebd. 177–181 und 184 zum *sola gratia*, 128 und 144 zur Simplizität.

¹⁷² Ebd. 170, vgl. 82.

¹⁷³ Ebd. 33–40.

¹⁷⁴ Ebd. 75, 79, 100–103, 136 f., 150–156 und 161.

Neuere Studien¹⁷⁵ stützen dagegen die Annahme einer allgemein verbreiteten sola-gratia-Idee plus normativer Zentrierung¹⁷⁶. Dazwischen muß gar keine Diskrepanz bestehen.

VI. Esslingen

VI.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Die folgenden Ausführungen fußen auf einer Studie von Tilman Schröder, die sich zur Aufgabe gestellt hat, die staatliche Indienstrafe der protestantischen Kirche durch die Obrigkeit bis zum Ende des Ancien Regimes zu verfolgen: Die Reformation spielte dabei eine Schlüsselrolle. Sie ermöglichte, sagt Schröder, was „im Wesen der sich ausbildenden obrigkeitlichen Administration begründet“ lag, nämlich „alle Lebensbereiche der Bürger rechtlich zu durchdringen und zu reglementieren“¹⁷⁷. Mit der Zuchtordnung von 1598 „setzte der Rat seine unumschränkte obrigkeitliche Gewalt im Bereich der Sitten- und Kirchenzucht durch“¹⁷⁸.

Die Faktenlage ist meines Erachtens nicht so monodirektional: Die Reformation vollzog sich gegen den Willen des Rates durch den Druck der Zünfte, die zunächst auch eine ratsunabhängige Kirchenzucht durchsetzten¹⁷⁹. Der Rat wollte selbst nämlich keineswegs die Reformation vorantreiben, obwohl das im postulierten Zielhorizont der Verobrigkeitlichung geradezu unumgänglich gewesen wäre. Vielmehr war sein einziges Zugeständnis die Duldung des evangelischen Kaplans Haselböck 1526, mit der der „wachsende Druck der reformatorischen Bewegung“ abgefangen werden sollte¹⁸⁰.

Blarers Kirchenzucht sowie die Einrichtung eines anfangs unabhängigen Ehegerichts griffen tief in die Kompetenzen des Rates ein, gemeindliche statt magistrale Kirchengemeinschaft schien sich verwirklichen zu lassen¹⁸¹. Dies war klar „ein Erfolg der Zünfte, aus deren Reihen die Zuchtherren und Eherichter gewählt wurden“¹⁸². Es kam sogar zu verfassungspolitischen Veränderungen: Die Ratsneuwahlen von 1533 sicherten den Zünften eine Mehrheit, die sie zum Abbau patrizischer Privilegien nutzten. Die Entmachtung der Zünfte ist durch den Eingriff des Kaisers in die Regimentsverfassung 1552 dann von außen gekommen, ebenso

¹⁷⁵ Schmidt, Ethik der Laien (wie Anm. 99) 333–370.

¹⁷⁶ Berndt Hamm, Die Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) 241–279.

¹⁷⁷ Tilman M. Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen. Grundlagen – Geschichte – Organisation (Sigmaringen 1987) 56.

¹⁷⁸ Ebd. 161.

¹⁷⁹ Ebd. 59–122 zur Reformation, 109–112 zur Kirchenzucht.

¹⁸⁰ Ebd. 76.

¹⁸¹ Ebd. 109–112.

¹⁸² Ebd. 110; vgl. 112.

wie die Erzwingung des Interims¹⁸³. Es kam bei den Interims-Unruhen sogar kurzfristig zu einer erneuten Zunftherrschaft und zur Abschaffung des Hasenrates. Der Rat konnte seine Herrschaft zwar wiedererlangen, mußte aber unter dem Druck der Bevölkerung 1564 das Interim wieder abschaffen.

Die dialektische Struktur der Reformation hätte auch in die Konfessionalisierung hinein sichtbar gemacht werden können. Sie zeigt sich jedenfalls in der Krise um die Abschaffung des Interims¹⁸⁴, in den pietistischen Streitigkeiten¹⁸⁵ oder im Baderaufstand 1729¹⁸⁶.

VI.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Über den Sinnzusammenhang der Reformation erfahren wir in dem Buch Schröders nichts. Das ist auch verständlich, wenn man die Rolle der politischen Obrigkeit so absolut setzt. Kirchenhoheit ist dann das einzige Motiv, das als solches sichtbar gemacht wird. Dabei könnte über die gegen den Rat eingeführte Sittenzucht, getragen durch die Zünfte, die bei ABray dominante Sicht, die Laien hätten den leichten Weg gewählt und Zucht eher verabscheut, hier deutlich in Frage gestellt werden. Zucht und Zorn Gottes scheinen vielmehr eng zusammenzugehören. Das Heil der Gemeinschaft hängt an ihrem gottgefälligen Wandel, an ethisch guten Werken – auch und gerade nach der Reformation.

VII. Die Reformation als Sinnzusammenhang – ein Ausblick via Konstanz

Dieser Aspekt ist von Wolfgang Dobras in seiner Studie zu Konstanz besonders herausgearbeitet worden. Obwohl die Stadt insofern atypisch ist, als hier zwei Ratsmitglieder (Konrad Zwick, Thomas Blarer) mit ähnlich enthusiastischer, geradezu prophetischer Haltung die Reformation prägten, wie sie sonst allenfalls für Kleriker oder radikale Laien, nicht aber für Obrigkeiten typisch ist, zeigen die Ratsvorträge, mit denen die Gemeinde auf die gemeinsamen Ziele der Reformation eingeschworen wurde, die Dominanz der Providenzvorstellung für die Reformation und ihre Betonung der Sittenzucht¹⁸⁷. Die eigenen Sünden als Ursache der Strafe Gottes, wie sie in der Niederlage während des Schmalkaldischen Krieges offenbar wurde, verbunden mit der nur auf den ersten Blick paradoxen Beto-

¹⁸³ Ebd. 139–142.

¹⁸⁴ Ebd. 139–156.

¹⁸⁵ Ebd. 196–207 zum ersten pietistischen Streit 1690–1694; 196–207: der zweite pietistische Streit 1703–1709.

¹⁸⁶ Ebd. 208.

¹⁸⁷ Wolfgang Dobras, Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531–1548 (Gütersloh 1993) 117–163.

nung der Tatsache, „der Glaube sei ‚ain gnad und werck allain Gottes“¹⁸⁸, überzeugte die Gemeinde. „Der Krieg wurde als Strafergericht Gottes über die Sündhaftigkeit der Menschen verstanden; dem Zorn Gottes hoffte man durch eine Erneuerung des sittlichen Lebens entgegen zu können. Mit Gottes Hilfe glaubte man, dadurch einen positiven Ausgang des Krieges herbeiführen und die Belastungen des Krieges, wie etwa eine Belagerung, abwenden zu können.“¹⁸⁹

Rat, Gemeinde und Prediger waren in dieser Vorstellung mehr als an irgendeinem anderen Ort geeint¹⁹⁰. Gerade weil die mäßigende, letzten Endes systemstabilisierende Wirkung der Obrigkeit hier ausblieb, kam es zur Katastrophe, dem Verlust der Reichsfreiheit und der reformierten Kirche¹⁹¹. Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist vor allem die Tatsache, daß sowohl die Prediger, sozusagen von Amts wegen, als auch die ‚sozialdisziplinierende‘ Obrigkeit zu diesem Argumentationsmuster griffen und daß beide damit auf Resonanz bei der Gemeinde trafen, weil genau dieser Gedanke schon traditionell im Zentrum von deren Weltdeutung stand¹⁹². Dobras formuliert knapp: „Der Gedanke vom Zorn Gottes über der Stadt spielte in der Vorstellungswelt der Bürger eine existentielle Rolle.“¹⁹³

Wir dürfen dieses Motiv aber nicht für unlutherisch oder typisch reformiert oder gar für katholisch-werkgerechtlich halten. Für Württemberg hat Sabine Holtz die Dominanz der Figur des rächenden Gottes ebenfalls herausgearbeitet und sogar davon gesprochen, eine neue Werkgerechtigkeit sei in den Musterpredigten der Tübinger Professoren, die sie untersucht hat, zutage getreten¹⁹⁴. Es hat den Anschein, als ließe sich die Sinnorientierung an der *providentia dei*¹⁹⁵ flächendeckend nachweisen¹⁹⁶.

VIII. Zusammenfassung

VIII.1. Die Reformation als Handlungszusammenhang

Aus den wenigen Stichproben in Bezug auf die Reformation als Handlungszusammenhang ergeben sich einige verallgemeinerungsfähige, das heißt essentielle, Grundbestandteile, die ‚typisch‘ genannt werden können:

¹⁸⁸ Ebd. 131; vgl. 132: „Der Glaube könne nicht aus menschlicher Kraft erlangt werden, sondern allein aus Gottes Gnade.“

¹⁸⁹ Ebd. 139.

¹⁹⁰ Ebd. 147–150.

¹⁹¹ Ebd. 149.

¹⁹² *Delumeau*, Angst (wie Anm. 124), bes. 148 f., 182–199, 340–357.

¹⁹³ *Dobras*, Ratsregiment (wie Anm. 187) 157.

¹⁹⁴ *Sabine Holtz*, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Tübingen 1993) bes. 104 f., 273–283, 320–326 und öfter.

¹⁹⁵ *Dobras*, Ratsregiment (wie Anm. 187) 157: Zum Schluß des Ratsvortrages vom 8. Dezember 1547 „mahnte der Rat die Bürger, der *providentia dei* zu vertrauen“.

¹⁹⁶ *Heinrich Richard Schmidt*, Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 15 (Berlin 1993) 65–120, bes. 65–72.

Typisch ist die Vorseilung der Gemeindereformation vor der sekundären Obrigkeitsreformation, die von Bob Scribner deshalb auch als veralltägliche Institutionalisation der ursprünglichen Bewegung verstanden wurde¹⁹⁷. Denn genau das wollte die reformatorische Bewegung: die gesetzliche Verankerung der neuen Lehre und Kirche durch die Obrigkeit. Ein Gegensatz zwischen Obrigkeits- und Gemeindereformation muß deshalb nicht zwingend angenommen werden und auch nicht zum Ausgangspunkt der Analyse gemacht werden. Das gilt dann, wenn man die Engführung der Gemeindereformation auf deren revolutionäre Potenz und damit auf Süddeutschland und die Zeit vor 1525 aufbricht, auch für Norddeutschland, wie Heinz Schilling meines Erachtens überzeugend postuliert¹⁹⁸. Und das gilt auch für die großen Territorien wie Sachsen oder Hessen, wo lokal Entscheidungen vorweggenommen worden waren, die erst spät obrigkeitlich sanktioniert und dann – wie in Bern – zum Teil gegen Widerstände andernorts durchgesetzt wurden¹⁹⁹.

Hier soll für eine differenzierende Öffnung der Gemeindereformationsthese plädiert werden und dafür, sie zeitlich und räumlich erheblich auszudehnen²⁰⁰. Statt von einem Antagonismus ist eher von einer Interaktion zwischen Obrigkeit, Gemeinde und Predigern auszugehen. An die Stelle eines monokausalen Erklärungsmusters muß ein vernetztes treten.

Dies bedeutet nicht, daß vor Ort mitreißend gepredigt werden mußte. Der Fall Graubünden zeigt vielmehr, daß erst die Reformation am Ort war, dann kamen die Prediger, die die Gemeinde rief. Die Bürger und Bauern haben – an anderen Orten, in Flugschriften – erst die Botschaft der neuen Lehre gehört, ehe sie Reformation machten. Die innere Umorientierung ging voraus. Trotz der eventuell nur papierenen Präsenz der Predigten der neuen Lehre muß die Reformation als cha-

¹⁹⁷ Robert W. Scribner, *Paradigms of Urban Reform: Gemeindereform or Erastian Reformation?*, in: *Leif Grane, Kai Hørby* (Hrsg.), *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund* (Göttingen 1990) 111–128.

¹⁹⁸ Schilling, *Gemeindereformation* (wie Anm. 1) bes. 327.

¹⁹⁹ Vgl. zu Hessen: *Manfred Rudersdorf*, *Hessen*, in: *Norbert Schindling, Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 4: Mittleres Deutschland* (Münster 1992) 254–288; 258 attestiert Rudersdorf Hessen den Charakter einer „typischen deutschen Fürstenreformation“; 270f. die Charakterisierung, die hessische Reformation und Kirche – in einem insgesamt sehr obrigkeitsorientierten Beitrag – sei „nach 1526 schrittweise ‚von unten nach oben‘ (Sohm) gewachsen“. Sie „besaß also nur bedingt den Charakter einer obrigkeitlich gelenkten Kirche“. Zum ernestinischen Sachsen: *Thomas Klein*, *Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete*, in: *Norbert Schindling, Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 4: Mittleres Deutschland* (Münster 1992) 8–39, bes. 18 (Wittenberger Rat und Gemeinde, Studentenschaft); ebd. 16ff. zu weiteren Initiativen von unten; zum albertinischen Sachsen siehe *Heribert Smolinsky*, *Albertinisches Sachsen*, in: *Norbert Schindling, Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung 2: Der Nordosten* (Münster 1990) 8–32, bes. 13f. Insgesamt muß aber darauf hingewiesen werden, daß die Handbuchreihe relativ stark politikgeschichtlich verfährt und daher obrigkeitlichen Perspektiven weiten Raum gibt.

²⁰⁰ So auch Kießling, der auch den Lech überschreiten möchte: *Kießling*, *Reformation auf dem Land* (wie Anm. 124) 73.

rismatische Bewegung apostrophiert werden, in der die Prediger die Position der Führer einnahmen, die Gemeinden und die Obrigkeiten in durchaus unterschiedlicher Weise die Rolle der Gefolgschaft. Mit dem Konzept der charismatischen sozialen und religiösen Bewegung²⁰¹ könnte möglicherweise der Handlungszusammenhang Reformation insgesamt besser theoretisch erfaßt werden.

VIII.2. Die Reformation als Sinnzusammenhang

Der Sinn, den die Beteiligten in der Reformation sahen, kann nicht vordergründig auf Verstaatlichung der Kirche oder auf deren Kommunalisierung als Rechtsakt reduziert werden. Beides sieht, und hier stimme ich dem Urteil von Andreas Holzem ausdrücklich zu²⁰², säkulare Motive als hinreichende oder wesentliche Beweggründe für die Menschen an, welche die evangelische Bewegung formten. „Die Erneuerung der genossenschaftlichen Lebensgemeinschaft aus dem Evangelium“²⁰³, das war ein Essentiale der Reformation. Dennoch führt – wie das Graubünden, aber auch die Innerschweiz zeigt – der Kommunalismus nicht geradewegs in die Reformation. Trotz der Kommunalisiertheit der Kirche auch unter katholischen Vorzeichen, wie sie die Ilanzer Artikel möglich machten, die Reformation zu wollen, heißt klar: Die Reformation brachte mehr als die Kirchenhoheit.

Soweit man das aus der Forschung sieht ist eine Verschmelzung von sola gratia und normativer ethischer Deutung des Wortes Gottes überall festzustellen, wo die Reformation Anklang fand. Um diese beiden Mittelpunkte kreist das Sinnverständnis, das die Laien der Reformation gaben. Die Erneuerung des einzelnen wie der Gemeinschaft aus dem Heil schaffenden und einen fundamentalen Wandel der Personen und der Welt herbeiführenden Evangelium ist in allen Fällen die Leitidee.

Die potentiell revolutionären Weiterungen in dem Sinne, daß die neue Lehre auch neue gesellschaftliche Praxis à tout prix werden sollte, ist in der zentralen Stellung der lex Christi für die Ethik der Laien²⁰⁴ angelegt. Dennoch ist nicht nur der Impetus einer unbedingten totalen gesellschaftlichen Revolution ‚evangelisch‘. Er ist andererseits aber auch nicht akzidentiell, sondern eng an den Wesenskern der Reformation angelagert. Über das Ideal der Brüderlichkeit²⁰⁵ und der Genossenschaftlichkeit, welche für die evangelische Ethik zentral waren, bestand

²⁰¹ Dirk Käsler, *Revolution und Veralltäglicdung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse* (München 1977); zur charismatischen Herrschaft nach Weber und zur „Veralltäglicdung des Charismas“ ebd. 150–192.

²⁰² Andreas Holzem, *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: ZKG 110 (1999) 53–85, hier: 66 und 681.

²⁰³ Gottfried W. Locher, *Die Theologie Zwinglis – Bucers – Calvins*, in: *Peter Blickle u. a.* (Hrsg.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 500. Geburtstages Huldrych Zwinglis vom 26. bis 30. März 1984* (Zürich 1985) 91–106, hier: 99; Dobras, *Ratsregiment* (wie Anm. 187) 149.

²⁰⁴ Schmidt, *Ethik der Laien* (wie Anm. 99) bes. 347–355, 369 f.

²⁰⁵ Goertz, *Brüderlichkeit* (wie Anm. 96).

eine enge Verbindung zu kommunalen Prinzipien. Aber das darf wohl nicht zu eng verfassungspolitisch gesehen werden. Obrigkeit wurde nirgends negiert, als verantwortliche Gestalterin einer rechten Ordnung war sie vielmehr gefragt. Welche Gestalt die Obrigkeit auch immer besaß, erschien weniger wichtig als die Frage, ob sie diese Aufgabe erfüllte. Erst wenn das verneint werden mußte, geriet die protestantische Ethik in ein Handlungsdilemma zwischen Obrigkeitseghorsam nach Römer 13 und *lex Christi*.

Der Weg zum neuen Menschen oder zur neuen Gesellschaft konnte auch evolutionär in Angriff genommen werden. Angezielt war er allemal. Aber den Bauernkrieg zum eigentlich reformatorischen Schauplatz zu machen, greift wohl zu kurz. 1525 ist die Reformation jedenfalls nicht untergegangen. Denn sie hat nicht ihr Wesentliches verloren, weil dieses Wesentliche nicht im Weg, sondern im Ziel, der Brüderlichkeit, lag. In diesem Ziel ist revolutionärer Gehalt – angesicht einer herrschaftlich geprägten Welt – wie evolutionäre Zielverfolgung gleichermaßen vereinbar.

Mit der Einbeziehung der *providentia dei* in Gestalt des Gotteszornes, die meines Erachtens ebenfalls zu den Essentialien der reformatorischen Bewegung gehört hat, erfassen wir einen bislang wenig beachteten Orientierungspunkt dieser Bewegung, der nur scheinbar unreformatorisch ist. An ihm wird auch der Aspekt von Kontinuität und Wandel erreicht, unter dem die Tagung steht. Die Kontinuität der Figur des rächenden Gottes und der Vorstellung, gute Werke könnten ihn besänftigen und Heil in dieser und der nächsten Welt schaffen, geht einher mit einer normativ-ethischen Zentrierung²⁰⁶. Die Orientierung an der *lex Christi* verbindet sich eng mit der Idee, die Gnade sei als Heilszusage und Kraftübertragung ein reines Geschenk Gottes. Die guten Werke werden zu natürlichen Früchten des Glaubens. Und sie werden rein ethisch verstanden. Rituelle, pekuniäre und andere äußerliche ‚Gute Werke‘ werden verworfen. Oder wie Weber es gesagt hat: „Dies, der absolute ... Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und ... alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.“²⁰⁷ Die große Ethisierung im Zuge der Reformation²⁰⁸, durch die das Christentum das gesamte Alltagshandeln zu prägen unternahm, ‚verweltlichte‘ die Religion so sehr, daß am Ende christliches Handeln nur noch als ethisches Handeln verstanden wurde.

²⁰⁶ Hamm, Reformation als normative Zentrierung (wie Anm. 176).

²⁰⁷ Max Weber, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung (Gütersloh 61981) 123.

²⁰⁸ Vgl. auch Hamm, Reformation als normative Zentrierung (wie Anm. 176) bes. 262; vgl. Berndt Hamm, Das Gewicht von Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (Hrsg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. Festschrift Hans-Christoph Rublack (Frankfurt u. a. 1992) 163–196, bes. 182–187 zur ‚Vorgeschichte‘ dieser Ethisierung seit dem 15. Jahrhundert.

Ich möchte aber nicht mit diesem Zitat enden, sondern als dringendes Desiderat der Forschung anmahnen, die Reformation kulturgeschichtlich tiefer zu erfassen. Sie sollte deren Einbettung in gelebtes und gedeutetes Leben ernst nehmen und zu ihrem Gegenstand machen. Christlich zu leben, und zwar „als sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften“²⁰⁹, 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.

²⁰⁹ Holzem, Konfessionsgesellschaft (wie Anm. 202) 85.