

Reformation und Politik



Tagungsband, herausgegeben von
Stefan Fischer, Gerd F. Thomae und Stefan Dieter

Bauer-Verlag

Kaufbeurer Schriftenreihe Band 13
Herausgegeben von
Stadtarchiv, Stadtmuseum und Heimatverein Kaufbeuren

REFORMATION UND POLITIK



KAUFBEURER SCHRIFTENREIHE

Herausgegeben von Stadtarchiv, Stadtmuseum und
Heimatverein Kaufbeuren e. V.

Band 13

Schriftleitung: Dr. Stefan Dieter

Das Titelbild zeigt einen Ausschnitt aus einer Buchillustration zum 100. Jahrestag des Westfälischen Friedens.

Autoren, Schriftleitung und Verlag danken der Stadt Kaufbeuren für die finanzielle Zuwendung und dem Kaufbeurer Heimatverein e.V. für seine Entschlossenheit, auch diesen Band der Schriftenreihe seinen Mitgliedern als Jahresgabe zuzueignen.

Impressum:

Gesamtherstellung: © Bauer-Verlag, Thalhofen 2014

ISBN 978-3-95551-043-5

Alle Rechte, auch der Bildvergabe, sind vorbehalten.

Reformation und Politik

Tagungsband, herausgegeben von
Stefan Fischer, Gerd F. Thomae und Stefan Dieter

Mit Beiträgen von
Stefan Fischer
Stefan Dieter
Ute Gause
Reinhard Heydenreuter
Walter Sparn
Jörg Althammer
Udo Hahn
Heinrich Bedford-Strohm



BAUER-VERLAG
Thalhofen 2014

Vorwort

Kaufbeurer Symposium 2014
Reformation und Politik

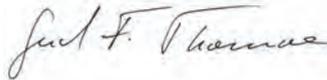
Der Anlass für dieses Symposium bestand hauptsächlich aus zwei Komponenten: Zum einen war es das Bewusstsein über das herannahende 500. Jubiläumsjahr des Beginns der Reformation in Deutschland, zum anderen, daraus folgend und darauf aufbauend, der Blick in die Geschichte der Stadt und ihrer weiteren Region – Kaufbeuren und das Allgäu. Schon vor 500 Jahren waren Religion und Politik unauflösbar miteinander verflochten und voneinander abhängig. Äußere politische Ereignisse beeinflussten das reformatorische Geschehen und die Konfession bestimmte die Politik. Die Folgen daraus, wie z. B. die innere Verfassung der Allgäuer Reichsstädte, dauerten bis ins 19. Jahrhundert, ihre prägende Kraft reicht bis in die Gegenwart. Es war das Ziel, signifikante Aspekte aus dieser ständigen Wechselbeziehung von Religion und Politik herauszustellen und zu untersuchen, ohne dabei Stadt und Region aus dem Auge zu verlieren.

Die evangelische Dreifaltigkeitskirche Kaufbeurens mit dem Evang. Kirchenarchiv, der örtliche Freundeskreis Kaufbeuren der Evangelischen Akademie Tutzing und das Stadtarchiv Kaufbeuren als Veranstalter dieses Symposiums vom 21. bis zum 23. März 2014 schätzen sich glücklich, dass namhafte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus ganz Deutschland ihre Einladung annahmen und in ihren Vorträgen, die hier nun gedruckt vorliegen, die vielfältigen Facetten dieser untrennbaren Phänomene Reformation und Politik untersuchten und darstellten.

Ein besonderer Dank gilt dem Stadtrat von Kaufbeuren, der die Durchführung des Symposiums, das hoffentlich nicht das erste und zugleich das letzte in Kaufbeuren gewesen sein wird, und die Drucklegung dieses Bandes mit großzügigen Zuwendungen unterstützte.



Thomas Kretschmar
Evangelische Dreifaltigkeitskirche
Kaufbeuren



Gerd F. Thomae
Freundeskreis der evangelischen
Akademie Tutzing e.V.



Dr. Stefan Fischer
Stadtarchiv Kaufbeuren

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| <i>Vorwort</i> | 4 |
| <i>Tagungsprogramm des Kaufbeurer Symposiums</i> | 6 |
| <i>Grüßworte</i> | 8 |
| | |
| <i>Stefan Fischer</i> | 10 |
| Politische Folgen der Reformation im Allgäu und in Kaufbeuren (1518 bis 1555) | |
| | |
| <i>Stefan Dieter</i> | 34 |
| Gegeneinander – nebeneinander – miteinander. Katholiken und Protestanten in Kaufbeuren zwischen 1555 und 1649 | |
| | |
| <i>Ute Gause</i> | 84 |
| Domestizierung oder Emanzipation? Frauen und ihre Lebenswelt(en) | |
| | |
| <i>Reinhard Heydenreuter</i> | 100 |
| Juristische Folgen der Reformation im Alltag: Inquisition und Hexenproblematik | |
| | |
| <i>Walter Sparr</i> | 122 |
| „Wie ist's möglich, dass du nicht berufen seiest?“ Die Reformation als gesellschaftliche Mobilisierung | |
| | |
| <i>Jörg Althammer</i> | 136 |
| Christliche Sozialethik und Sozialpolitik | |
| | |
| <i>Udo Hahn</i> | 150 |
| Politische Auswirkungen der Reformation | |
| | |
| <i>Heinrich Bedford-Strohm</i> | 160 |
| Reformation und Freiheit aus systematisch-theologischer Sicht | |

Tagungsprogramm des Kaufbeurer Symposiums

Freitag, 21.03.2014

- 14:00 Begrüßung durch die Veranstalter
- Moderation der Diskussion im Anschluss an die Vorträge:
 Dr. Ulrich Klinkert
- 14:15 - 15:15 Politische Folgen der Reformation
 im Allgäu und in Kaufbeuren (1518 bis 1555)
 Referent: Dr. Stefan Fischer, Stadtarchivar Kaufbeuren
- 15:15 - 16:15 Gegeneinander – nebeneinander – miteinander.
 Katholiken und Protestanten in Kaufbeuren zwischen 1555 und 1649
 Referent: Dr. Stefan Dieter, Carl-von-Linde-Gymnasium Kempten
- Kaffeepause
- 17:45 Empfang durch die Stadt (OB) im historischen Sitzungssaal
 des Rathauses
 Imbiss für Referenten und geladene Gäste im Trauungszimmer
- 20:00 Evangelische Dreifaltigkeitskirche
 Zum Geburtstag von Johann Sebastian Bach spielt das Jazz-Trio
 Olaf Kordes Salute to Bach

Samstag, 22.03.2014

- Moderation der Diskussion im Anschluss an die Vorträge:
 Dr. Stefan Dieter
- 09:00 - 10:15 Domestizierung oder Emanzipation? Frauen und ihre Lebenswelt(en)
 – Die Stellung der Frau in der protestantischen Gesellschaft
 Referentin: Prof. Dr. Ute Gause, Ruhr-Universität Bochum
- 10:15 - 11:30 Juristische Folgen der Reformation im Alltag: Inquisition
 und Hexenproblematik
 Referent: Prof. Dr. Reinhard Heydenreuter, Leiter des Archivs
 der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

11:30 - 12:45 „Wie ist's möglich, dass du nicht berufen seiest?“ – Die Reformation als soziopolitische Mobilisierung
Referent: Prof. em. Dr. Walter Sparn, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Mittagspause

Moderation der Diskussion im Anschluss an die Vorträge:
Dr. Stefan Fischer

14:30 - 15:45 Christliche Sozialethik und Sozialpolitik
Referent: Prof. Dr. Jörg Althammer, Kath. Universität Eichstätt

16:15 - 17:30 Politische Auswirkungen der Reformation
Referent: Pfr. Udo Hahn, Direktor der Ev. Akademie Tutzing

Kaffeepause

19:00 Reformation und Freiheit aus systematisch-theologischer Sicht
Festvortrag von Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm

Sonntag, 23.03.2014

09:30 Gottesdienst mit Pfr. Thomas Kretschmar in der Evangelischen Dreifaltigkeitskirche Kaufbeuren

11:00 Öffentliche Stadtführung oder Führung zu den protestantischen Hinterglasbildern im Stadtmuseum



Christus als der Felsen, auf dem die Kirche gründet, darunter auf einer aufgeschlagenen Bibelseite Martin Luther. Am Fuß des Felsens zwei protestantische Herrscher, Gustav II. Adolf von Schweden und sein Nachfolger Karl XII.

Foto: Stadtmuseum Kaufbeuren

Thomas Kretschmar

Eröffnung des Kaufbeurer Symposiums

Im Namen der evangelischen Dreifaltigkeitskirche möchte ich Sie alle ganz herzlich zu unserem ersten Kaufbeurer Symposium im Stadtsaal der Stadt Kaufbeuren begrüßen. Es soll heute und morgen um das Thema „Reformation und Politik“ gehen. Sie wissen alle, dass die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die Jahre bis zum großen Reformationsjubiläum 2017 nutzt, um uns, die evangelischen Kirchengemeinden, und Sie, die Öffentlichkeit, für das Thema Reformation zu sensibilisieren.

Warum beteiligt sich eine evangelische Kirchengemeinde aber an einem derartigen Symposium? So werden Sie fragen, verehrte Gäste und Freude. Die Antwort darauf ist ganz einfach: Zum Profil der evangelischen Dreifaltigkeitskirche gehört das Bewusstsein der Verantwortung für Geschichte und Gegenwart, weil wir seit weit über 400 Jahren das Leben in unserer Stadt mitgestalten und mitgestalten wollen.

Ich begrüße deshalb zuerst den Hausherrn, Oberbürgermeister Stefan Bosse, insbesondere weil es in diesen zwei Tagen um das Thema Reformation und Politik gehen wird und damit auch um die Frage, welchen Einfluss die Reformation auf das politische Handeln aller hat, die Verantwortung tragen. Es wäre dabei sicherlich auch einmal spannend, diese Frage für die Gegenwart zu untersuchen. Ich danke an dieser Stelle der Stadt Kaufbeuren für alle Unterstützung für unser Projekt.

Wir wollen heute aber vor allem in die Geschichte unserer Stadt schauen und überlegen, wo sich denn gerade im Zeitalter der Reformation deren Auswirkungen auf das Handeln der Verantwortlichen Stadt und Land finden lassen. Ich begrüße deshalb die beiden Referenten den heutigen Nachmittags, Dr. Stefan Fischer vom Stadtarchiv der Stadt Kaufbeuren und Dr. Stefan Dieter vom Carl-von-Linde-Gymnasium in Kempten.

Bevor ich an den Moderator unsers Nachmittags, Herrn Dr. Ulrich Klinkert, übergebe, möchte ich noch ein herzliches Dankeschön an das Vorbereitungs- und Planungsteam dieses Symposiums sagen: Dr. Stefan Fischer für das Stadtarchiv und die Stadt Kaufbeuren, Gerd F. Thomae für den Tutzingener Freundeskreis der Evangelischen Akademie Tutzing, und Frau Helga Ilgenfritz für das Archivteam des Evangelischen Kirchenarchivs Kaufbeuren.

Und nun wünsche ich dem Symposium einen erfolgreichen Verlauf!

Gerd F. Thomae

Begrüßung von Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm

Zunächst einmal sage ich Ihnen, Herr Landesbischof, ein herzliches „Grüß Gott“ und bedanke mich, dass Sie trotz Ihrer zahlreichen Verpflichtungen und Termine im Januar letzten Jahres sofort und spontan zugesagt haben, hier bei unserem Symposium nicht nur die Schirmherrschaft zu übernehmen, sondern auch die Festrede zu halten. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums freuen sich sehr darüber.

„Reformation und Politik“ ist das Motto der Reformationsdekade für dieses Jahr und für unser Symposium. „Reformation und Freiheit“ haben Sie als Thema Ihrer Rede gewählt. Was wäre politischer als die Frage nach Freiheit? Wir haben das in unserer deutschen Geschichte mehrfach leidvoll erfahren und erleben es gerade jetzt hier in Europa wieder mit. Ob es nun um die Freiheit des Einzelnen gegenüber staatlichen Eingriffen oder um die Freiheit von Völkern gegenüber Fremdbestimmung geht – der Wunsch und die Sehnsucht nach Freiheit sind universell.

Wir sind gespannt, was die evangelische Theologie in der Tradition Martin Luthers zu diesem Wunsch nach Freiheit zu sagen hat. Herr Landesbischof – Sie haben das Wort.



Stefan Fischer *1953 in München

- | | |
|-----------|---|
| 1973–1983 | Studium der Bayerischen Landesgeschichte, Neueren Deutschen Geschichte und Germanistik an der Universität München |
| 1982 | Magister Artium |
| 1983 | Promotion über „Der Geheime Rat und die Geheime Konferenz unter Kurfürst Karl Albrecht von Bayern (1726-1745)“ an der Universität München |
| 1984–1987 | Ausbildung und Examen für den höheren Archivdienst an der Bayerischen Archivschule München |
| seit 1987 | Stadtarchivar von Kaufbeuren |

Schwerpunkte:

Geschichte Bayerns, Österreichs und Böhmens in der Frühneuzeit und der jüngsten Vergangenheit; Reformationsgeschichte Bayerns; Rechtsgeschichte und Heraldik im Bayerischen Schwaben

Veröffentlichungen in Auswahl:

„... geben zuo iren ewgenn Selenheil ...“ 750 Jahre Hospitalstiftung zum Heiligen Geist in Kaufbeuren 1249-1999 (1999)

Die Stadt Kaufbeuren, Bd. 1 (Mitherausgeber und Beitrag; 1999)

Das Jahr 1848 – Demokratie und Nationalismus in Böhmen (2011)

Alte Reflexe – neue Strukturen? Betrachtungen zu den deutsch-tschechoslowakischen Beziehungen 1918-1933 (2012)

Politische Folgen der Reformation im Allgäu und in Kaufbeuren (1518 bis 1555)

Die Reformation berührte auch das Allgäu und ihre Auswirkungen sind heute noch spürbar. Die schon um 1500 ausgeprägte Vielgestaltigkeit der historischen Landschaft bewirkte auch einen höchst unterschiedlichen Ablauf der reformatorischen Ereignisse. So wird das Hauptaugenmerk meiner Ausführungen auf ausgewählten Allgäuer Reichsständen liegen, die aber durchaus für sich in Anspruch nehmen können, als *pars pro toto* zu gelten. Die Einführung – oder auch Nichteinführung – der Reformation hat in Kaufbeuren, Memmingen, der Reichsstadt Kempten und dem Fürststift Kempten zu teilweise unterschiedlichen, aber aus dieser Unterschiedlichkeit heraus auch wieder zu höchst einheitlichen politischen Ergebnissen geführt. Mit der genaueren Betrachtung dieser genannten Städte und Territorien ist auch die Region geographisch abgegrenzt, wie sie sich heute in etwa in den Gebieten der kreisfreien Städte Kaufbeuren, Kempten und Memmingen sowie den Landkreisen Ostallgäu, Unterallgäu und Oberallgäu widerspiegelt.¹



*Die Kaufbeurer
St. Martins-Kirche*

Werfen wir noch einen Blick auf die jeweilige Situation der genannten Reichsstände um 1500, bevor wir uns den Ereignissen im Einzelnen widmen: Kaufbeuren war seit dem Rudolfinischen Privileg von 1286 freie Reichsstadt und damit direkt dem Kaiser unterstellt. Die Stadt hatte in den vergangenen 150 Jahren eine außerordentliche wirtschaftliche Blüte erlebt, genoss als Stadt der Textilerzeugung einen erheblichen Ruf und war ein wichtiger Bestandteil des Fugger'schen Verlagswesens im Bereich des Tuchhandels. Die Kaufbeurer Waffenschmiede und Plattner erfreute die eifrige Nachfrage ihrer Produkte und in Größe und Ausstattung der um 1450 fertiggestellten St. Martins-Kirche zeigte sich das Bewusstsein einer in sich geschlossenen und einigen Bürgerschaft, die auf überstandene Belagerungen der Stadt in den Städtekriegen wie auch auf das Gewicht der Mitgliedschaft in den schwäbi-

¹ Eine Gesamtdarstellung der Reformation im Allgäu findet sich bis heute nur bei Franz Ludwig von Baumann: *Geschichte des Allgäus*, Bd. III, S. 7-163 und S. 334-411. Zur neueren Literatur siehe auch Adolf Layer: *Ostschwaben in der Reichsgeschichte seit dem Interregnum. Vom Interregnum bis zum Augsburger Religionsfrieden*, in: Max Spindler (Hrsg.): *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, Bd. III, 2, S. 918-927, München 1979 (weiterhin zitiert als „HdBG“).

schen Städtebünden stolz war und sich anschickte, das eher überschaubare reichsstädtische Territorium durch Ankäufe zu erweitern.²

Die direkte Reichsstandschaft hatte die Stadt Kempten um diese Zeit wohl erreicht, Kaiser Karl IV. hatte ihr 1361 diese Entwicklung bestätigt. Aber die Stadt stand in Gegnerschaft zum Fürststift und dessen Anerkennung der städtischen Autonomie im „Ewigen Bund“ von 1379 hielt nur 30 Jahre lang. Die Stadt geriet in die Reichsacht und konnte sich erst 1434 wieder davon lösen. Der um diese Zeit machtvoll einsetzende wirtschaftliche Aufschwung zeitigte im 15. Jahrhundert zunächst wichtige Bauunternehmungen wie die St. Mang-Kirche 1426 oder das reichsstädtische Rathaus 1474 und wurde schließlich politisch gekrönt durch die Verleihung der hohen Gerichtsbarkeit und die Mehrung des reichsstädtischen Wappens mit Reichsadler und Kaiserkrone durch Kaiser Friedrich III. 1488 sowie die Gewährung des Münzrechtes 1510 durch Kaiser Maximilian I. Noch aber war um diese Zeit der Gegensatz zum Fürststift nicht vollständig ausgeräumt, das bereits damals wie auch dann in den folgenden Jahrhunderten erfolgreich verhindern sollte, dass die Reichsstadt Kempten ein eigenes Territorium ausbilden konnte.³



Das Wappen der Reichsstadt Kempten von 1488

Vollständig umschlossen war die Reichsstadt Kempten vom Fürststift Kempten, dem größten geistlichen Territorialherren im Allgäu. Entstanden aus einem königlichen Eigenkloster der frühen Karolingerzeit, erfreute sich die Abtei durch das Mittelalter hindurch der kaiserlichen und königlichen Aufmerksamkeit und erlangte noch unter den Staufern 1213 die Grafschaftsrechte der alten Grafschaft Kempten als Reichslehen. Mit dem Erwerb der vollständigen hohen Gerichtsbarkeit 1455 war der Prozess der Reichsunmittelbarkeit abgeschlossen und der Fürststift – so wurde er seit 1348 betitelt – konnte diesen Rechtsstand bis zur Säkularisation behalten. Das Territorium links und rechts der Iller hatte sich bis 1500 als durchaus geschlossener Herrschaftsbereich ausgebildet, die Reichsstadt Kempten war in ihm inkaviert. Um

Schirmherren zu gewinnen, hatte das Fürststift seit dem 14. Jahrhundert weltliche Ehrenämter seiner Verwaltung an Reichsfürsten verliehen, so war der bayerische

² Karl Schottenloher: Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585, Bd. 2, Stuttgart 1956 ff., Nr. 25208-25231a (weiterhin zitiert als „Schottenloher, Nr. N.N.“); Jürgen Kraus und Stefan Fischer (Hrsg.): Die Stadt Kaufbeuren, Bd. I, Thalhofen 1999, S. 42-71; Jürgen Kraus und Stefan Dieter (Hrsg.): Die Stadt Kaufbeuren, Bd. II, Thalhofen 2001, S. 214-322; HdBG III, 2, S. 1035.

³ Schottenloher Nr. 25218-25222; HdBG III, 2, S. 1035-1036; Volker Dotterweich u.a. (Hrsg.): Geschichte der Stadt Kempten, Kempten 1989, S. 64-70, 124-138, 167-221.

Herzog Erztruchsess und der jeweils in Tirol regierende österreichische Erzherzog der Erzkämmerer des Stiftes.⁴

Ungefähr 40 Kilometer die Iller flussabwärts liegt Memmingen. Die wohl ursprünglich alamannische Ansiedlung wurde durch einen karolingischen Königshof erweitert und, gelegen an der wichtigen Straßenkreuzung der Salzstraße von München an den Bodensee mit der Italienstraße von Füssen nach Ulm, von den Welfen zur Stadt ausgebaut. Nach dem Untergang der die Stadt weiterhin fördernden Staufer wurde der Stadt mit der Verleihung der hohen Gerichtsbarkeit der Schlussstein der völligen Reichsfreiheit zuteil. Unter der seit 1347 eingeführten Zunftverfassung nahm Memmingen im 15. und 16. Jahrhundert einen intensiven wirtschaftlichen Aufschwung: Es bildete sich zum Mittelpunkt der Barchentweberei aus und war um 1500 Sitz der „Großen Deutschen Kompanie“ der Vöhlin-Welser-Gesellschaft, die 1529 als Handelsgesellschaft in Venezuela Fuß fasste. Dieser wirtschaftliche Erfolg schlug sich auch in der Stellung Memmingens in den verschiedenen schwäbischen Städtebünden nieder, das Wort dieser Stadt war gewichtig. Überlegt und planmäßig baute die Stadt ihr reichsstädtisches Territorium zu beträchtlicher Größe aus und erfreute sich um 1500 des besonderen Aufblühens von Bildhauerei und Malerei.⁵

Aufkommen und Verbreitung der Reformation im Allgäu, die Reaktion der Reichsstände; die Rolle des Bauernkrieges, seine Auswirkungen

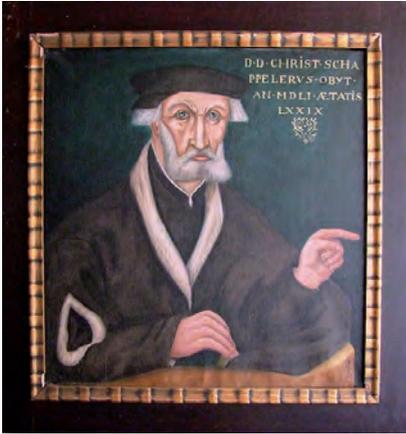
Memmingen

Die Memminger Augustinermönche dürften schon seit 1516 über die Gedankengänge Luthers im Bilde gewesen sein, da der Reformator seit seiner Romreise 1511 mit ihnen in Verbindung stand. Das hat sicher dazu beigetragen, dass sein Name in Memmingen nicht unbekannt war, als ab 1516 der Streit um die Herrschaft über das Memminger Elsbethenkloster der Augustinerinnen eskalierte, das der Prior namens Roser des Memminger Augustinerklosters seinem Kloster unterordnen wollte und die Nonnen eines unsittlichen Lebenswandels bezichtigte. Man wird in diesem Streit, der immerhin noch 1520 vom Papst zugunsten der Nonnen entschieden wurde, durchaus ein deutliches Anfangszeichen der Reformation in der Stadt sehen können, wie dies der Altmeister der Allgäuer Geschichtsschreibung, Franz Ludwig von Baumann, tat. Der Verlauf der Reformation in Memmingen braucht hier in seinen Einzelheiten nicht nacherzählt zu

⁴ Peter Blicke: Klosterherrschaft im Mittelalter. Zur Entstehung des stift-kemptischen Territorialstaats, in: Dotterweich, Geschichte der Stadt Kempten, S. 79-89 und ders.: Das Fürststift Kempten: Ein typischer Kleinstaat in der Frühneuzeit, in: Dotterweich, Geschichte der Stadt Kempten, S. 184-201; HdBG III, 2, S. 963-968.

⁵ Schottenloher Nr. 23519, 25783-25798c, 59916-59919; HdBG III, 2, S. 1037 f.; Joachim Jahn und Hans-Wolfgang Bayer (Hrsg.): Die Geschichte der Stadt Memmingen, Bd. I, Von den Anfängen bis zum Ende der Reichsstadt, Stuttgart 1997, S. 163-246.

werden, die Ausführungen von Peter Blickle und Peer Frieß sind quellengesättigt und detailliert und auch Baumanns sprachmächtige Darstellung, wiewohl den Duktus des 19. Jahrhunderts atmend, ist immer noch informativ und erhellend.⁶



Christoph Schappeler (1472-1551)

Für den Verlauf der Reformation in Memmingen spielte jedoch eine Person in den Jahren von 1520 an eine so wichtige Rolle, dass sie unbedingt der Erwähnung bedarf: Christoph Schappeler aus St. Gallen, der seit 1513 die „Prädikatur“ an der Memminger St. Martinskirche innehatte.⁷ Prädikaturen oder Prädikantenstellen waren seit der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in vielen Reichsstädten immer häufiger eingerichtet worden. Träger dieser Predigerstellen waren häufig Stiftungen, die von wohlhabenden Kaufleuten getätigt wurden. Möglicherweise drücken sie das Bedürfnis einer nach dem rationalen Wirtschaftsgeschehen handelnden und entsprechend auch intellektuell gebildeten Bevölkerungsschicht aus, sich mit dem Glauben auseinanderzusetzen.

Christoph Schappeler jedenfalls brachte für diese Prädikatur alle Voraussetzungen mit: Lizentiat der Theologie und der Jurisprudenz, rhetorisch gebildet und mit den Reformatoren in Wittenberg, Luther und Karlstadt, in ihrer Frühzeit in Verbindung stehend. Ihre Lehren hat er gekannt und geschätzt; auch wenn die Wertschätzung für ihn in Memmingen geteilt war – die einen fanden ihn wegen seines exemplarischen Lebenswandels, seiner Eloquenz und seiner Bildung als Idealbesetzung, anderen in der Stadt war er ungezügelt, populistisch, gewalttätig und demagogisch. Die Stellung, die er in Memmingen einnahm, ragte heraus und gab ihm Gelegenheit, in seinem Sinne verstärkt auf die Bevölkerung einzuwirken. So hielt der altgläubige Stadtschreiber Vogelmann im Ratsprotokoll vom 21. August 1521 fest: *„Der prediger zu Sant Martin hat vor 14 tagen ain freventliche predig gethan, von unfur wegen, auf der gassen gehept, also man straf die reichen nit wie die armen, so sie aus der burger zunft seyn, mit dem anhang, erwölls der gemaind bevelchen ... Das möchte sich zu ainer aufrur ziehen, davon ist vil und mancherley geredt und erfunden, das er uns die warhait gesagt hat, dann wir strafen nit. Aber*

⁶ Das Folgende stützt sich im Wesentlichen auf Baumann, Geschichte des Allgäus, Bd. III, S. 15 ff. und S. 334-363. Zum erwähnten Streit vgl. besonders Baumann III, S. 336. Peer Frieß: Die Außenpolitik der Reichsstadt Memmingen in der Reformationszeit (Memminger Forschungen, Bd. 4, hrsg. von Uli Braun), Memmingen 1993; ders.: Die Zeit der Ratsreformation in Memmingen, in: Geschichte der Stadt Memmingen, Bd. I, S. 419-456; Peter Blickle: Memmingen – ein Zentrum der Reformation, in: Geschichte der Stadt Memmingen, Bd. I, S. 351-418; Barbara Kroemer: Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren, in: Memminger Geschichtsblätter JG 1980, S. 1-226, Memmingen 1981; Karl Fr. Stark: Die Reformation im unteren Allgäu, Halle a. S. 1895.

⁷ Ein Bildnis Schappelers u.a. bei Baumann, III, S. 17 und Geschichte der Stadt Memmingen, Bd. I, S. 413; vgl. auch Neue Deutsche Biographie (NDB), Bd. 22, S. 563 f.

er solt nit daran hencken: er wölltz der gemaind befehlen.“ Und der Stadtschreiber führte weiter aus, daß Schappeler halt ein wenig hitzigen Charakters wäre, ansonsten aber ehrbar und respektabel, und der Rat es für das Beste hielte, wenn eine kleine Abordnung aus seiner Mitte *„mit im reden ain freuntlich red und in bitten, ain gemaind nit auff ain rat zu weisen“*, d. h. die Stadtbevölkerung in diesem Fall nicht auf die Gerechtigkeitsverantwortung des Rates hinzuweisen.⁸ Damit sah sich der Rat in seiner politischen Stellung innerhalb der Stadt berührt. Als Schappeler sich in den folgenden Monaten immer stärker in seinen Predigten auf das „reine Evangelium“ bezog und entsprechend polemisch auf die altkirchlichen Anhänger losging, führte der Rat der Stadt eine Predigtordnung ein und schrieb als weltliche Institution vor, nur nach der Schrift zu predigen, sich bei der Auslegung also allein auf die Evangelisten, Apostel und Propheten zu stützen. Schmähungen zwischen den Glaubensparteien waren streng verboten, der Rat wollte den Frieden in der Stadt gewahrt wissen. Als Schappeler sich damit konfrontiert sah, wollte er in die Schweiz zurückkehren, und beim Versuch ihn zurückzuhalten erwies es sich, dass im Memminger Rat bereits 14 von 24 Mitgliedern lutherisch gesinnt waren. Zwar hatte der Rat das Wormser Edikt noch am 30. September 1521 verkünden lassen, aber sein Vollzug scheiterte an dem immer ausgreifenderen Engagement reformatorisch gesinnter Bevölkerungsteile Memmingsens und den Predigten Schappellers, und der schon bekannte Ratschreiber Vogelmann vermerkte Ende Juni 1523 dazu verdrießlich in seinem Protokoll: *„Luthers halb ist anpracht, seine und seiner anhang bücher nit öffentlich lassen fail zu haben; hat aber nit mügen erhept werden; jedermann thun lassen was er wöll. Der theufel schlag darein“*.⁹ Die politische Institution des Rates war also religiös gespalten und die in den Ratsprotokollen häufig verwendete Formel *„man wolle nichts heißen und auch nichts webren“* dokumentiert nicht nur seine Politik des Abwartens, sondern auch eine damit zusammenhängende weitgehende Entsagung zu aktivem politischem Handeln im religiösen Bereich. In der Zwischenzeit war aber auch der Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, auf die Vorgänge in Memmingen aufmerksam geworden und empfahl in einem Schreiben an den Rat und die altgläubige Geistlichkeit vom 19. Juli 1523, zur Stärkung des Glaubens vermehrt und regelmäßig Prozessionen abzuhalten.¹⁰ Dann mahnte der Bischof den Rat, dass sich Laien doch nicht mit religiösen Unterweisungen an andere beschäftigen sollten, *„dieweil sollich schwer gros sachen zu verfechten des gemeinen ungelerten layern vernunfft und schicklichkeit weit ubertreffen“*¹¹ und der Rat dann schon damit rechnen musste, für den daraus entstehenden Aufruhr und mögliches Blutvergießen zur Rechenschaft gezogen zu werden. Außerdem wurde Schappeler vom Bischof zum 29. Januar 1524 nach Dillingen zitiert, wo er von seiner immer offensiver vertretenen lutherischen Lehre Abstand nehmen und sich für die Unflätigkeiten gegenüber altgläubigen Geistlichen rechtfertigen sollte.¹² Ahnungsvoll über die Folgen dieses Gehorsams – Kerkerhaft, um den Widerruf zu erzwingen, war bereits angewendet worden – verweigerte Schappeler sein Kommen und rief den Rat der Stadt um Hilfe an. Im Februar 1524 bannte der Bischof den Prediger und innerhalb

⁸ Zitiert nach Kroemer, Einführung der Reformation, S. 70.

⁹ Zitiert nach Friß, Außenpolitik, S. 44.

¹⁰ Kroemer, Einführung der Reformation, S. 75.

¹¹ Zitiert nach Peter Blickle, Memmingen – ein Zentrum der Reformation, S. 364.

¹² Kroemer, Einführung der Reformation, S. 83; vgl. auch für das Folgende.

von vier Wochen nahm der Konflikt reichsweite Bedeutung an: Durch den Bann war Schappeler mit der Reichsacht belegt worden und hätte nunmehr aus der Stadt verwiesen werden müssen. In dieser Situation wuchs nun dem Rat der Stadt eine entscheidende Rolle zu: Abwägend in den Konsequenzen seiner Entscheidung, musste er entweder bei einem Verweis Schappellers mit Aufruhr in der Gemeinde rechnen, dessen Folgen nicht einzuschätzen waren, oder er stellte sich beim Verbleib des Predigers gegen Kaiser und Bischof und hatte im schlimmsten Fall eine Besetzung mit kaiserlichen Truppen zu gegenwärtigen. Die Politik machte in diesem Fall etwas, was sie heute noch gerne tut: Sie fragte Juristen, wenngleich sehr bedeutende.



Conrad Peutinger
(1465-1547)

Denn Lazarus Spengler aus Nürnberg und Conrad Peutinger aus Augsburg waren angesehene und geachtete Persönlichkeiten, deren Wort Gewicht hatte. Peutinger riet dem Memminger Rat zur Mäßigung, legte aber auch dar, dass der Bann des Bischofs ohne Verhör zustande gekommen und damit rechtswidrig sei. Daraufhin beschloss der Rat, Schappeler in der Stadt zu belassen. Gleichzeitig änderte sich im Rat die Zusammensetzung: Das altgläubige Ratsmitglied Ludwig Conrater resignierte und auch der uns schon bekannte Ratsschreiber Ludwig Vogelmann legte mehr bis minder freiwillig sein Amt nieder. Ihre Nachfolger waren Anhänger Luthers und der Reformation. Im Verlauf dieses Jahres 1524 setzte sich nun die Reformation in Memmingen, begünstigt durch die Haltung des Rates, durch: Anfang Dezember wurde das Abendmahl in beiderlei Gestalt gereicht und auch die Schwörformel der Bürgermeister und Räte wurden in diesem Jahr geändert, die Anrufung der Heiligen fiel ersatzlos weg.¹³ So kam es, durch die Predigten Schappellers befeuert, zum Memminger Religionsgespräch vom 2. bis zum 6. Januar 1525, das mit einem Sieg der reformationsfreundlichen Kräfte um Schappeler endete. Das Gespräch – die Bezeichnung „Disputation“ wurde peinlich vermieden, denn Kaiser Karl V. hatte in seinem Edikt von Burgos alle Disputationen verboten – fand im Rathaus unter der Leitung des Rates, vertreten durch Bürgermeister Hans Keller, statt. Hier hatte also der Rat als weltliche Obrigkeit in geistlichen Dingen entschieden und machte sich nun daran, die reformatorischen Änderungen durchzusetzen.¹⁴ Zunächst aber holte der Rat Gutachten ein, und zwar von Conrad Sam, Prediger in Ulm, Urbanus Rhegius, Prediger in Augsburg, und den Juristen Peutinger und Rehlinger aus Augsburg. Die Stellungnahmen fielen vorsichtig, aber im Grunde zustimmend für die neue reformatorische Ordnung aus und es wurde nach ihnen verfahren: Die Gottesdienste folgten der reformatorischen Liturgie und Theologie, die Geistlichen wurden in die Zünfte aufgenommen, zur Eheschließung aufgefordert, besteuert, vor das weltliche Gericht gezogen und ihnen der Bürgereid abverlangt, die Bestallung neuer Prediger erfolgte gemeinsam durch den Rat und einen Ausschuss der Zünfte.¹⁵

¹³ Kroemer, Einführung der Reformation, S. 91.

¹⁴ Friß, Außenpolitik, S. 48.

¹⁵ Kroemer, Einführung der Reformation, S. 110 f.

Dem Rat der Stadt waren durch die Ereignisse erhebliche Kompetenzen zugewachsen, er war nun die entscheidende Stelle in Fragen der Religion, was erhebliche Auswirkungen auf die Besetzung der Pfarr- und Predigerstellen zeitigte. Überdies fiel auch die Entscheidung über die weitere Verwendung und Verwaltung der Klöster in der Stadt dem Rat zu, da das katholische Ordensleben nicht mehr aufrechterhalten werden konnte. Peter Blickle weist aber zu Recht darauf hin, dass bei all diesem Agieren in diesen Jahren der Rat lediglich den politischen Willen der Gemeinde, vertreten im Gemeindeausschuss, umsetzte. Der Gemeindeausschuss zwang den Rat, sich mit dem Bannfluch gegen Schappeler auseinanderzusetzen, der Ausschuss setzte die Abhaltung des Religionsgesprächs durch und entschied über dessen Ausgang. Und nicht zuletzt bestimmte der Ausschuss auch eine Neuformation des Rats, aus dem die Altgläubigen ausscheiden mussten. Die bestehende Zunftverfassung hatte sich anpassungsfähig genug gezeigt, um den Veränderungen Rechnung zu tragen.¹⁶



Titelblatt einer Flugschrift mit den Zwölf Artikeln der Bauernschaft von 1525

Durch den Bauernkrieg¹⁷ jedoch erhielt die Reformation in Memmingen einen schweren Rückschlag. Die Vertreter des Allgäuer, des Bodensee- und des Baltringer Bauernhaufens fanden sich im März 1525 in Memmingen zur „Christlichen Vereinigung“ zusammen. Ihr Manifest, die „Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“, ein gemäßigtes Programm, hatte der Memminger Kürschnergesele Sebastian Lotzer verfasst. Die Memminger Bevölkerung unterhielt zu den Bauern der Umgebung, aber auch zu den Bauerntruppen, die immer wieder vor der Stadt lagerten, freundliche Beziehungen, die Bauern konnten sich immer wieder verproviantieren und der Rat konnte gerade noch verhindern, dass das schwere Geschütz der Stadt an die Bauern ausgeliefert wurde.¹⁸ Aber die drohenden Verstärkungen der Bauerntuppen bei Ottobeuren und Ochsenhausen bestimmten schließlich den Rat zum Hilferuf an den Schwäbischen Bund um eine Schutzbesatzung für die Stadt, und jedem war klar,

dass der vom katholischen Bayern beherrschte Bund die Reformation in Memmingen sozusagen rückabwickeln würde.¹⁹ Dies geschah auch und von der Vertreibung reformatorischer Prediger über die Ausschließlichkeit der katholischen Messe bis zu

¹⁶ Blickle, Memmingen – ein Zentrum der Reformation, S. 381-382.

¹⁷ Zur Rolle Memmingens im Bauernkrieg vgl. besonders Blickle, Memmingen – ein Zentrum der Reformation, S. 386-412; Frieß, Außenpolitik, S. 70-78. Von der älteren Literatur immer noch einschlägig Franz Ludwig Baumann: Die Oberschwäbischen Bauern im März 1525 und die zwölf Artikel, Kempten 1871, S. 140 ff. Viele, heute nicht mehr zugängliche Details bietet Josef Edmund Jörg: Deutschland in der Revolutions-Periode von 1522 bis 1526, Freiburg i. Brsg. 1851; ebenso Günther Franz: Der deutsche Bauernkrieg, München 1933, S. 194 ff.

¹⁸ Kroemer, Einführung der Reformation, S. 122 ff.

¹⁹ Der bayerische Kanzler Leonhard von Eck bezeichnete die Städte Memmingen und Kempten wegen ihrer bauernfreundlichen Haltung als „Schelme“, gegen die er kriegerisch vorgehen wollte (Kroemer, Einführung der Reformation, S. 120); vgl. auch HdBG III, 2, S. 916 f.

Besitzpfändungen und Hinrichtungen wurde das ganze gegenreformatorische Muster durchgeführt – nur: die Bevölkerung Memmingsens blieb evangelisch. Zwar wurden die Bundestruppen im Laufe des Sommers 1525 wieder abgezogen, aber die Stadt blieb unter aufmerksamer Beobachtung des Bundes. Erst nach und nach drängte der Rat, dessen Stellung trotz aufoktrozierter Neuwahl immer fester in der Stadt geworden war, die Altgläubigen wieder zurück. Er wurde in dieser Politik bestärkt durch den Reichstagsabschied zu Speyer vom 27. August 1526. War der Rat der Stadt in den ersten Jahren der Reformation eher ausführendes Organ der Gemeinde und ihres Ausschusses, so nahm er nun seit 1525 die führende und treibende Rolle bei der Durchsetzung der Reformation ein: Die Rückholung und Einsetzung evangelischer Prädikanten wurde selbstbewusst vor dem Schwäbischen Bund vertreten, im Frühjahr 1527 verließ der letzte katholische Patronatsherr von St. Martin die Stadt, in den folgenden Monaten schlossen sich ihm auch einflussreiche katholische Familien und Geschlechter an, die Zusammensetzung des Rates wurde zugunsten der evangelischen Kräfte geändert. Im Januar 1528 führte nun der Rat nach gutachterlicher Rücksprache mit dem Konstanzer Reformier Ambrosius Blarer und der Stadt Lindau eine neue Zucht- und Kirchenordnung ein und Ende November dieses Jahres schaffte er nach Zustimmung der Zünfte die Messe nach dem alten Ritus ab. Zusammen mit Straßburg, Konstanz und Lindau bekannte sich Memmingen mit diesem Schritt eindeutig zur Reformation. Der Rat hatte sich als weltliche Institution geistlicher Kompetenzen im herkömmlichen Sinne bemächtigt und gleichzeitig seine Stellung im Stadtreform gefestigt und ausgebaut. Denn die Regelungen, die in diesem Jahr getroffen worden waren, reichten bis in die private Lebensführung der Stadtbewohner, aber Unmutsäußerungen gab es darüber nicht.²⁰

Es war die große Reichspolitik, die Memmingen vor Augen führte, dass es durch seine Religionspolitik ins außenpolitische Abseits geraten war: Die Abschaffung des alten Messritus machte in Süddeutschland unter dem Schlagwort „*Memmingen hat unserem Herrgott die Stadt verboten.*“ die Runde und zeigte sich Mitte Februar 1529, als in Ulm der Memminger Bürgermeister Hans Keller von den Beratungen des Schwäbischen Bundes ausgeschlossen wurde. Besonders die katholischen Landesherren, geistlich wie weltlich, verneinten entschieden, dass eine Stadt, die mit der alten Kirche gebrochen habe, bei den Bundesberatungen überhaupt teilnehmen könne und schickten den Bürgermeister kurzerhand wieder nach Hause. Die anderen Städte protestierten und unternahmen – nichts! Für den Memminger Rat hatte also die konsequente Durchführung der Reformation in die außenpolitische Isolation geführt und ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt wurde die kaiserliche Reichstagsproposition aus Speyer bekannt, mit der das Wormser Edikt mit aller Schärfe in Kraft gesetzt werden sollte. Die kaiserliche Ungnade, schlimmstenfalls die Reichsacht und militärische Gewalt drohten der Stadt, die sich offen wie keine andere im Allgäu zur Reformation bekannt hatte, für die aber auch eine Rückkehr zur alten Lehre nicht in Frage kam.²¹

²⁰ Vgl. dazu Peer Frieß: Die Zeit der Ratsreformation in Memmingen, in: Die Geschichte der Stadt Memmingen, Bd. I, S. 419-424.

²¹ Frieß, Ratsreformation, S. 424-426.

Unter der Leitung und dem Einsatz des Memminger Chefdiplomaten Hans Ehinger von Gottenau bemühte sich die Stadt nun um die Überwindung ihrer Isolation und um den Anschluss an das reformatorische Lager. Sie stand auf der Seite der Protestanten in Speyer, Ehinger bemühte sich in den folgenden Monaten um ein oberschwäbisches Städtebündnis und gleichzeitig um ein Heranrücken an die großen protestantischen Reichsstände Straßburg, Nürnberg, Sachsen und Hessen. Aber die Unentschiedenheit Memmingsens zwischen Zwingli und Luther verhinderte den Erfolg: Für die Lutheraner im Norden galt die Stadt als zwinglianisch, während die eidgenössischen Städte sie als lutherisch dominiert ansahen. In dieser Situation musste der Verlauf des Augsburger Reichstages 1530 eine Entscheidung bringen: Veranlasst durch die von Melanchthon entworfene „Confessio Augustana“ legte sich Memmingen auf die von Martin Bucer stammende „Tetrapolitana“ mit den anderen Städten Straßburg, Konstanz und Lindau als Glaubensbekenntnis fest. Aber der Kaiser wies die vier Städte schroff zurück und bezeichnete sie als Ketzer. Für Memmingen gab es nun bloß noch die Möglichkeit, den vom Kaiser geforderten Reichstagsabschied anzunehmen und zur alten Lehre zurückzukehren, oder aber sich der Confessio anzuschließen. Der Rat wollte die Entscheidung nicht allein treffen und ließ Bürger und Zünfte Anfang November 1530 abstimmen: Mit überwältigender Mehrheit, 751 gegen 51 Stimmen, lehnten die Bürger den Reichstagsabschied ab. Der Weg in das Schmalkaldische Bündnis und aus der Überwindung der Isolation war frei. 1531 trat Memmingen dem Bund bei, 1532 erkannte es mit anderen oberdeutschen Städten die Confessio Augustana an, 1536 unterzeichnete es die Wittenberger Konkordie. Die Außenpolitik und die Furcht vor Isolation hatten letzten Endes die interne Wahl des Bekenntnisses bestimmt. Memmingen stand nun innerlich einig fest im Lager der evangelischen Reichsstände.²²



Memmingen von Osten im Jahre 1573

²² Frieß, Ratsreformation, S. 427-430.

Kaufbeuren

Wie in Memmingen waren in Kaufbeuren²³ die Ausgangspunkte eine verlotterte altkirchliche Priesterschaft, deren Pfarrer, Prediger und Kapläne hauptsächlich durch Pfründehäufungen um ihre wirtschaftliche Existenz kämpften, was sogar der dezidiert katholische Historiker Alfred Schröder zugeben muss: *„Jabrelang waren die Pfründe Männern verliehen, die noch zur hohen Schule saßen oder im Augsburger Domstift schon eine bessere Pfründe verzehrten, während die Pfarrgeschäfte jenen jungen Vikaren oblagen, denen der Volksmund den bezeichnenden Namen ‚Mietlinge‘ beilegte.“* So hatte sich der eigentliche Pfarrer von St. Martin in Kaufbeuren, der Augsburger Domherr Johann von Wirsberg, in der Stadt kaum sehen lassen, und der von ihm eingesetzte Vikar Paul Algäu neigte alsbald der neuen Lehre zu und musste von der weltlichen Obrigkeit immer wieder energisch zur Ausübung seiner priesterlichen Pflichten ermahnt werden.²⁴

Es ist auf Grund der Quellenlage im Kaufbeurer Stadtarchiv – die reichsstädtischen Bestände sind, wie es Felix Stieve bereits 1870 beklagte, *„durch Nachlässigkeit des Kaufbeurer Magistrates fast gänzlich zu Grunde gegangen“*²⁵ – und im katholischen Pfarrarchiv nur mehr schwer zu ersehen, wann die Ideen und Schriften Luthers Eingang in die Stadt und die Köpfe der Menschen gefunden haben. So wurde der Rat der Stadt nachweisbar sieben Mal zwischen 1519 und 1535 beim bischöflichen Ordinariat in Augsburg vorstellig, damit die Missstände im Kaufbeurer Klerus beseitigt würden.²⁶ Die entsprechend erlassenen bischöflichen Dekrete und Mahnungen wurden von städtischen Ratsbeschlüssen und Mandaten begleitet, die den Bürgern und Einwohnern Kaufbeurens die Beleidigung Gottes des Allmächtigen, der reinen Jungfrau Maria und der lieben Heiligen *„mit ungeschickten Worten“* verboten und ferner alle aufhetzerischen Reden und Schmähen gegen die Geistlichen untersagten. Besonders das *„Rottieren“*, also die Versammlung und Bildung erregter Menschenmassen, war der Obrigkeit widerwärtig und der entschieden katholische Bürgermeister des Jahres 1523, Mathias Klammer, erkannte dahinter ganz offensichtlich die Anhänger Luthers.²⁷ Zwar wurde das Wormser Edikt vom 26. Mai 1521 noch ganz normal am Rathaus angeschlagen und verkündet, aber, so formuliert es Karl Alt in seiner Geschichte der Reformation und

²³ Noch in der stadtbezogenen Historiographie über die Ereignisse von Reformation und Gegenreformation spiegelt sich der harte konfessionelle Gegensatz in der Stadtbevölkerung, der sich bereits im 16. Jahrhundert herausbildet. Vgl. auf katholischer Seite dazu Antonius von Steichele und Alfred Schröder: Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben, Bd. VI, Augsburg 1896-1904 (weiterhin angeführt als BA VI), bes. S. 326-436; auf evangelischer Seite Karl Alt: Reformation und Gegenreformation in der freien Reichsstadt Kaufbeuren (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. XV), München 1932. Zu den Vorgängen der Reformation in Kaufbeuren aus neuerer Zeit einschlägig: Stefan Dieter: Das Kirchenwesen Kaufbeurens im Mittelalter, in: Die Stadt Kaufbeuren II, S. 225; Thomas Pfunder: Die evangelische Gemeinde Kaufbeurens von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Die Stadt Kaufbeuren II, S. 272-277; Stefan Dieter und Fritz Junginger: Die urbane Herausforderung. Kaufbeuren vom 16.-18. Jahrhundert, in: Die Stadt Kaufbeuren I, S. 64-69.

²⁴ BA VI, S. 366 f.

²⁵ Felix Stieve: Die Reichsstadt Kaufbeuren und die bayerische Restaurations-Politik. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des dreißigjährigen Krieges, München 1870, S. 101.

²⁶ BA VI, S. 366.

²⁷ BA VI, S. 367; Alt, Reformation, S. 15 ff. vgl. auch für das Folgende.

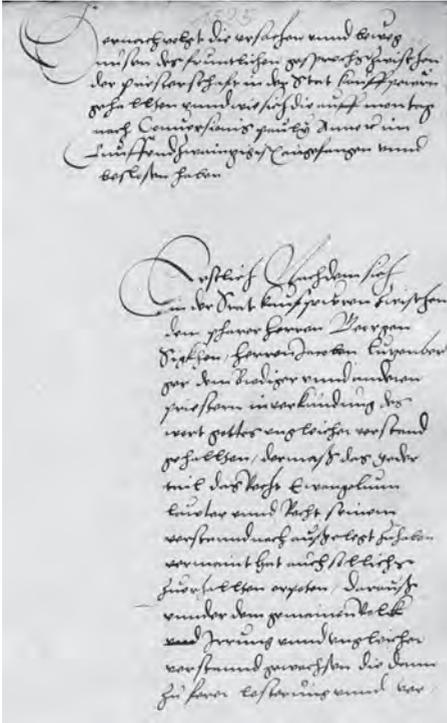
Gegenreformation in Kaufbeuren, „weder das städtische noch das kaiserliche Ausschreiben konnte die Ausbreitung der neuen Lehre unterdrücken.“ Diese neue Lehre fand nun im Spitalkaplan und Inhaber der Honoldschen Prädikatur, Jakob Lutzenberger, ihren ersten Verkünder in Kaufbeuren. Als nun auch noch mit Blasius Honold am 1. Mai 1524 ein der Reformation gegenüber aufgeschlossener Bürgermeister das Amt übernahm, gewann die Verkündung der lutherischen Lehre Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit, in der Regel begleitet von tumultartigen Szenen. So warf Lutzenberger dem ersten Kaplan am Hospital, Georg Sigk, ganz öffentlich die Verbreitung von Irrlehren und Ketzereien vor, und der Kannengießer Ulrich Winkler verlieh in Kaufbeuren der Reformation die Durchsetzungskraft seiner Fäuste, als er am 8. September 1524, einem Donnerstag und dem Festtag Mariae Geburt, in der St. Martins-Kirche dem predigenden Sigk zurief „Pfaff, du lugst!“, um ihn dann von der Kanzel zu holen und zu verprügeln.²⁸ Es ist nicht überliefert, ob bei diesem Vorfall die Obrigkeit eingriff, Sigk freilich beschwerte sich bitterlich bei seinem Bischof Christoph von Stadion über die „newverführischen Lutheranischen Mentschen“ und den „Schmach und Übertrang“, die sie ihm antun würden. Und der Augsburger Bischof, vom päpstlichen Nuntius Peter van den Vorst als „bonus, hilaris et mulierosus“²⁹ – in etwa: gutmütig, heiter und weibernärrisch – charakterisiert, wandte sich in Bezeugung des „gnädigen nachpaurlichen willens“ am 25. November 1524 an den Rat der Stadt Kaufbeuren mit der mahnenden Bitte, „der Rat wolle bei den Bürgern verschaffen, daß sie angeregten Pfarrer samt seinen Helfern in Vollziehung ihrer Actus in der Kirchen mit Schmach oder Bedrängnis unbelästiget lassen“. Zur Stärkung seiner bischöflichen Bitte verwies Stadion dann auch noch auf den Schwäbischen Bund und dessen durch die Herzöge von Bayern veranlasste strenge altkirchliche Einstellung, die „ausweist, daß die geistlichen Kur- und anderen Fürsten bei ihren geistlichen Jurisdiktionen und Chorgerichten bleiben sollen“.³⁰ Ob sich nun der Rat der Stadt diesen deutlich machtpolitischen Wink zu Herzen nahm, kann nicht mehr ergründet werden. Offensichtlich aber waren die Gemüter nicht mehr zu beruhigen, denn Lutzenberger hatte natürlich in der Zwischenzeit seine evangelischen Predigten fortgesetzt und dabei erhebliches Ansehen in der Bürgerschaft erworben.³¹ Am 8. Januar 1525 führte der uns schon bekannte handgrobe Reformationsanhänger Ulrich Winkler den nächsten Tumult in der St. Martins-Kirche herbei, bei dem ein altgläubiger Kaplan verprügelt und geschmäht wurde und bei dem es Lutzenberger trotz allen Appellierens von der Kanzel aus nicht mehr gelang, die aufgebrachte Menschenmenge zu beruhigen. Erst das Erscheinen des Bürgermeisters Blasius Honold und seine wuchtig vorgetragene Erinnerung an den Bürgereid beruhigte die Menge ein wenig. Die Anhänger der Reformation sperrten dann den unglücklichen Kaplan in der St. Michaels-Kapelle ein, wo er fast erfroren wäre, und versammelten sich im und am Zunfthaus der Weber, ca. 150 Menschen stark, und wählten aus ihrer Mitte eine achtköpfige Delegation, die dann sofort vor dem

²⁸ Evangelisches Kirchenarchiv Kaufbeuren, Acta compacta Q, S. 38; Stadtarchiv Kaufbeuren, B 103, pag. 63; s.a. Alt, Reformation, S. 16, Anm. 1; ausführliches Zitat bei Pfundner, Evangelische Gemeinde, S. 273.

²⁹ Friedrich Zoepfl: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert, München und Augsburg 1969, S. 100.

³⁰ Alt, Reformation, S. 16.

³¹ Alt, Reformation, S. 17.



Protokollseite des Kaufbeurer Religionsgesprächs von 1525

Rathaus ihre Anhörung vom Rat forderte. Honold ließ sie aber nicht vor, sondern verwies auf die Ratssitzung am nächsten Morgen, Montag, den 9. Januar 1525. Um sechs Uhr morgens – die Uhrzeit stimmt hinsichtlich der heutigen Sitzungsgepflogenheiten nachdenklich! – versammelten sich der Rat und die Abordnungen der Zünfte im Rathaus. Die Delegation vom Weberhaus unter der Führung Ulrich Winklers, dem Mann fürs Grobe, forderte die öffentliche Abhaltung eines Religionsgesprächs. Dem Sieger dieser Disputation, so erklärten sie, wolle man sich beugen.³² Der Rat beriet und entschloss sich gegen Mittag zur Abhaltung eines Religionsgesprächs im Rathaus in drei Wochen, also Ende Januar 1525. Sämtliche Geistliche der Stadt lud der Rat dazu ein, wer fernbliebe, würde sich ins Unrecht setzen. Von Memmingen wurden die Akten des eben abgehaltenen Religionsgesprächs erbeten und die Reformatoren luden Christoph Schappeler nach Kaufbeuren ein, der auch sein Kommen zusagte. Lediglich der ruchbar gewordene Verhaftungsversuch des Augsburger Bischofs,

den der damit beauftragte Markt Oberdorfer Amtmann ausplauderte, verhinderte das Erscheinen des Memminger Reformators.³³ Immerhin hatten die Reformationsanhänger in Johannes Wanner, genannt Vannius, einem gebürtigen Kaufbeurer, der in Konstanz als Domprediger und Reformator wirkte, einen gleichwertigen Ersatz gefunden. Am 30. Januar 1525 wurde nun das Religionsgespräch unter der Aufsicht des Rates der Stadt Kaufbeuren eröffnet, in dem auf evangelischer Seite Johannes Wanner und Jakob Lutzenberger, auf katholischer Seite Pfarrer Nikolaus Schweigker aus Aitrang und Georg Sigk vom Kaufbeurer Hospital auftraten. Unter den gleichen Bedingungen wie in Memmingen behielten die Reformatoren aufgrund ihrer ausgezeichneten Schriftkenntnisse die Oberhand und es ist dem späteren evangelischen Stadtchronisten Wolfgang Ludwig Hörmann die Genugtuung anzumerken, wenn er gute 300 Jahre später in seiner Kirchenchronik schreibt: „*Ein guter Anfang, die reine Evangelische Lehre in der Kaufbeurer Gemeinde weiter zu bringen*“.³⁴ Aber der Rat der Stadt blieb vorsichtig und beschloss, dass die Geistlichen das Evangelium im Sinne der Reformation verkünden, untereinander aber ohne Schmähungen und Beleidigungen miteinander umgehen

³² BA VI, S. 368-369, weist hier eindeutig dem neuen evangelischen Bürgermeister Blasius Honold die Verantwortung für die Abhaltung des Religionsgesprächs zu; zum Kaufbeurer Religionsgespräch vgl. Pfundner, Evangelische Gemeinde, S. 274, dort auch weiterführende Literatur.

³³ Näheres bei Alt, Reformation, S. 19.

³⁴ Zitiert nach Alt, Reformation, S. 27.

sollten. Über die umstrittenen Zeremonien sollte später nach Einholung auswärtiger Gutachten eine Entscheidung fallen und die Feier der Messe, der der Rat eine biblische Begründung absprach, sollte jedem Kleriker freigestellt sein, damit die Priester, die dies tun wollten, nicht in ihrem Gewissen beschwert und bei Missgönnern der Stadt Klage darüber führen würden. Dies war eine eindeutige weltlich-politische Absicherung gegenüber den misstrauischen katholischen Nachbarn in Augsburg, Irsee und Kempten, die zusammen mit den Münchner Herzögen die Vorgänge in der Wertachstadt aufmerksam verfolgten. Es war den Kaufbeuern klar, dass eine allzu forsche Einführung der Reformation unweigerlich katholische Gegenreaktionen hervorgerufen hätte, die Stand und Souveränität der Reichsstadt gefährdet hätten.

Auch die zwischenzeitlich eingeholten Gutachten aus der Feder Conrad Peutingers in Augsburg über die Handhabung des Fastentuches, des Messelesens und der Bilderverehrung sowie von Johannes Wanner und Ambros Blarer aus Konstanz über die Messfeier und Darreichung und Empfang des Sakraments raten zu vorsichtigem und behutsamen Vorgehen. *„Ehwürdig, Ehrsame und Weise sollen vor allen Dingen um einen frommen, gelehrten, erfahrenen Mann trachten“*, rieten Wanner und Blarer und fuhren fort: *„so Ihr den überkommet, der wird euch täglich wohl berichten, wie ihr euch in allen Dingen halten sollt. Ohne einen solchen Mann werdet ihr nichts Fruchtbares ausrichten.“*³⁵ Angesichts der dann wenig später eintretenden Ereignisse des Bauernkrieges klangen diese Worte wie eine Prophezeiung.

Gleichzeitig mit den innerstädtischen Entwicklungen zur Reformation hin war die ganze Region in diesen Monaten des Jahres 1525 in den Aufruhr des Bauernkrieges geraten: Im Februar überreichten die Kaufbeurer Bauern dem Rat der Stadt ihre Forderungen in der Form von elf Artikeln, von denen Karl Alt in seiner Reformationsgeschichte Kaufbeurens die Grundlage der berühmten Zwölf Artikel Memmingsens vermutet.³⁶ Die Leibeigenschaft sollte aufgehoben werden, forderten die Bauern unter anderem und beriefen sich dabei auf das göttliche Recht. Bürgermeister Blasius Honold begann mit Verhandlungen mit den Bauern und versuchte gleichzeitig einen friedlichen Ausgleich mit den Irseer und den stiftkemptischen Bauern mit ihren klösterlichen Herren. Doch das Vordringen Herzog Wilhelms IV. von Bayern beendete diese Politik und der bayerische Herzog warf dem Kaufbeurer Rat ein Sympathisieren mit den Aufständischen vor. Unter diesem Druck wurde wieder der romtreue Mathias Klammer zum Bürgermeister gewählt.³⁷ Wohl noch am gleichen Tag präsentierte Klammer den Zünften sein religiös-politisches Programm, in welchem er zunächst die eingetretenen Änderungen als kaiserfeindlich brandmarkt und die weitere Politik beschreibt: *„Da denn alhie ain klein commun, auch gemaine stat an ir nit vast vermuglich, ist in rat verstendiger laien (lein) gefunden, in der kirchen und sunst kain neuerung noch enderung fürzenemmen.“*³⁸ Wenig später fand die reformatorische Bewegung in Kaufbeuren ihr vorläufiges Ende:

³⁵ Zitiert nach Alt, Reformation, S. 30; vgl. auch für das Vorhergehende.

³⁶ Alt, Reformation, S. 33.

³⁷ Die Stadt Kaufbeuren I, S. 66.

³⁸ Zitiert nach BA VI, S. 371, Anm. 357.

Truppen des Schwäbischen Bundes wurden in die Stadt gelegt und Bürgermeister Klammer warf die Wortführer der Reformation – Kaplan Jakob Lutzenberger und Dr. Sebastian Fuchssteiner – aus der Stadt. In den nächsten Jahren zeigte sich Kaufbeuren als absolut romtreu, auch Jörg Rößlin, der Nachfolger Klammers, hielt an diesem Kurs fest. Kaiser Karl V. belohnte diese Treue mit dem Verleih des Münzrechtes 1530 und des Exemtionsprivilegs 1533.³⁹



Kaspar Schwenckfeld von Ossig
(1490-1561)

So geschlossen sich die Stadt aber nach außen der katholischen Konfession anhängig zeigte, so mehrfältig war die religiöse Entwicklung innerhalb ihrer Mauern, und der altgläubige Stadtschreiber Hans Ruf stellte 1543 in einem Brief fest: „*Es seind eine zeitlang allhie etliche Lutteraner, Schmeckheldische, Zwinglischen und teufferischen secten zusammen gelaufen, und viel anshleg und practicen gemacht.*“⁴⁰ Da die Täufer von beiden Konfessionen abgelehnt und verfolgt wurden und sie überdies den Bürgereid verweigerten, waren sie für den Rat der Stadt eine besondere Gefahr, und 1528 ließ er fünf von ihnen hinrichten, sieben mit glühenden Eisen durch die Backen brennen und ca. 40 aus der Stadt peitschen. Doch tat dies offensichtlich der Anziehungskraft ihrer Lehren keinen Abbruch, 1545 wurden erneut Täufer der Stadt verwiesen. Einer erheblichen Anhängerschaft konnte sich auch die Lehre des schlesischen Adligen Kaspar Schwenckfeld von Ossig in Kaufbeuren erfreuen. Zu ihnen zählten die Bürgermeister Anton Honold und Matthias Lauber, der Stadtschreiber Matthäus Windisch und der Prediger Matthias Espermüller. 1543 erhielt die Schwenckfeldische Richtung im Rat sogar die Mehrheit und setzte reformatorische Neuerungen durch: Das Abendmahl wurde per Ratsbeschluss (!) fortan in beiderlei Gestalt gereicht und Schwenckfeld vermittelte der Stadt mit Burkhard Schilling ihren ersten evangelischen Pfarrer, der jedoch bereits 1545 starb. Sein Nachfolger wurde dann 1546 Thomas Kirchmair, bekannt als Naogeorgus und Verfasser u. a. von reformatorischen Tendenzdramen. Beide Pfarrer galten den Lutheranern aber als Vertreter Zwinglis, so dass die konfessionelle Lage in der Stadt unübersichtlich wurde und Kaufbeuren immer weiter in die politische Isolation gedrängt wurde. Denn wie der katholische Pfarrer Wesser 1544 klagte, hätten die Menschen nach der katholischen Religionsausübung keinerlei Bedürfnis mehr und auch die Verhältnisse im katholischen Klerus hatten sich nicht ernstlich gebessert: Am 29. Oktober 1543 verließ der Rat die Stelle des Spitalgeistlichen einem katholischen Dorfpfarrer aus dem städtischen Territorium mit der Maßgabe, dass er seine Köchin

³⁹ Die Stadt Kaufbeuren I, S. 66-67.

⁴⁰ Die Stadt Kaufbeuren I, S. 67 und II, S. 276; zu den Schwenckfeldern und Täufern in Kaufbeuren grundlegend Stefan Dieter: Die Reichsstadt Kaufbeuren in der frühen Neuzeit (Kaufbeurer Schriftenreihe Bd. 2), Thalhofen 2000, S. 57-100.

und seine Kinder nicht mit in die Stadt bringe.⁴¹ Es wundert nicht, dass Pfarrer Wesser von seinem Amt resignierte und die in der Stadt verbliebenen Katholiken wie „*irrende Schafe*“, wie es der Chronist Wolfgang Ludwig Hörmann schildert, zurückließ.⁴²

Die Dominanz der Schwenckfelder aber war sowohl den katholischen wie auch den evangelischen Reichsständen ein Dorn im Auge, beide verurteilten die Lehren Schwenckfelds und der Täufer als ketzerisch. Der Reichstag in Worms befasste sich im März 1545 mit den konfessionellen Zuständen in Kaufbeuren und die Stadt lief Gefahr, deshalb die Reichsexekution zur Beseitigung dieser Lage auf sich zu ziehen, verbunden mit dem Verlust der Reichsstandschaft. Die Wittelsbacher begannen, sich für diesen Fall bereitzuhalten, aber den mittlerweile protestantischen Reichsstädten in der Nachbarschaft, Memmingen, Kempten, Ulm und Augsburg, konnte dieses Vorgehen nicht gleichgültig sein, hätte es doch eine erhebliche Schwächung ihrer politischen Position in der Region bedeutet. Also schickte man Delegationen und Prediger in die Wertachstadt, die sich aber zunächst sehr eigensinnig zeigte und erst am 5. August 1545 die Confessio Augustana per Ratsbeschluss annahm. Auf dieser Grundlage organisierte nun der Rat das Kaufbeurer Kirchenwesen im protestantischen Sinne neu und entzog den verbliebenen katholischen Geistlichen durch die Neugestaltung des Pfründewesens die wirtschaftliche Existenz.⁴³

Politische Erwägungen veranlassten den Rat ebenfalls, sich eng an den Schmalkaldischen Bund zu halten, eine förmliche Aufnahme in den Bund fand aber nicht statt, da den Kaufbeuern die daraus entstehenden finanziellen Forderungen zu hoch waren und das drohende Herzogtum Bayern zu nah war.⁴⁴ Immerhin trat die Stadt jetzt ganz offiziell im Reich auf der Seite der Protestanten auf und holte sich in Augsburg Ratschläge, wie die Dörfer in ihrem Territorium am besten zu reformieren wären. Aber die neuen Bundesgenossen rieten erschrocken ab, das nachbarliche Einvernehmen mit den katholischen Reichsständen und dem Herzogtum Bayern wäre viel höher zu bewerten.

In einem aber unterschied sich Kaufbeuren von den anderen evangelischen Reichsstädten im Allgäu: Mochten die Katholiken zahlenmäßig noch so zusammengeschmolzen sein, ganz verschwanden sie aus der Stadt nicht. Das Interesse der katholischen Nachbarn an ihrem Verbleib in der Stadt war zu groß. Der reformatorische Impetus in Kaufbeuren hatte sich in den entscheidenden Jahren nach 1525 sozusagen in Täufer, Schwenckfelder und Protestanten lutherischer wie zwinglianischer Richtung verzert-

⁴¹ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 10.

⁴² Zitiert nach Die Stadt Kaufbeuren, II, S. 277; im Einzelnen vgl. Alt, Reformation, S. 73.

⁴³ Die Stadt Kaufbeuren I, S. 68; Alt, Reformation, S. 63-72.

⁴⁴ Stefan Dieter, Kaufbeuren in der frühen Neuzeit, S. 100.

telt. Auch eine Einigung der reformatorischen Richtung auf die Augsburger Confession vermochte die Entwicklung zur gemischt-konfessionellen Stadt nicht zu verhindern.⁴⁵

Kempten (Stift und Stadt)

Die Reformation im katholischen Fürststift Kempten fand nicht statt. In der Reichsstadt aber, zur Gänze vom Stift umschlossen, fand das Gedankengut Luthers, von Memmingen her kommend, Aufnahme.⁴⁶ Es waren Sixtus Rummel, der Pfarrer der reichsstädtischen St. Mang-Kirche, der dortige Prediger Jakob Haistung und vor allem sein Predigerkollege Mathias Waibel von der Stiftskirche St. Lorenz. Mit Recht kann vermutet werden, dass besonders Haistung und Waibel seit 1520 im reformatorischen Sinne predigten und ein Ende des Ablasshandels, die Predigt in deutscher Sprache und das Abendmahl in beiderlei Gestalt forderten. Bei der großen Prozession am 10. Mai 1523, als die Gebeine der Stiftsheiligen Gordianus und Epimachus von der Lorenzkirche in die Marienkapelle auf der Schweigwiese getragen wurden, predigte Waibel zu diesem Anlass gegen den Ablass, der gegen Bargeld an diesem Tag den zahlreichen Gläubigen angeboten wurde. Die Stiftsherren waren darüber außerordentlich erbost, denn sie waren am Ablasshandel prozentual beteiligt. Mit dem in diesem Jahr zur Regierung gekommenen Fürstabt Sebastian von Breitenstein wagte Waibel bereits früh die Auseinandersetzung und forderte in seinen Predigten den Fürstabt auf, seinen feudalen Lebensstil ebenso zu beenden wie die nepotistische Förderung des fürstächtlichen Sohnes Pelagius, und gemäß der Schrift, Titusbrief Kap.1, Vers 7 ff. (*„Ein Bischof soll untadelig sein als ein Haushalter Gottes.“*⁴⁷) der Abtei vorzustehen. Dies führte besonders beim Bruder des angegriffenen Abtes zu gewalttätigen Reaktionen und Waibel entging nur knapp durch das Eingreifen des reichsstädtischen Bürgermeisters Gordian Seuter und des Ratsschreibers dem drohenden Dolche. Zunächst musste sich Waibel in der Reichsstadt verstecken und verlor sein Amt in St. Lorenz. Jedoch wurde er von der Stadt bei St. Mang angestellt und konnte, hochgeachtet bei der Bevölkerung, seinen Seelsorgedienst fortsetzen. Zusammen mit den schon genannten Reformgeistlichen Rummel und Haistung versuchte nun Waibel in seiner neuen Stellung, den seit August 1523 als Guardian und Prediger im Franziskanerkloster Lenzfried wirkenden, aus Basel und Nürnberg als Defraudant vertriebenen Observanten Johannes Winzler, der eifrig gegen die Reformation und für den Ablass predigte, für eine in Kempten einvernehmliche neue Lehre zu gewinnen.⁴⁸ Es kam zu einem Streitgespräch über die Anrufung

⁴⁵ Über die Auswirkungen der gemischten Konfessionalität vgl. Stefan Dieter: Evangelische Kirche, Gemeinde und Frömmigkeit in Kaufbeuren um 1604, in: Schlaglichter. Fünf Vorträge zum Protestantismus in Kaufbeuren, hrsg. von Freundeskreis der Evangelischen Akademie Tutzing e.V., Kaufbeuren 2004, S. 7-30, und Stefan Fischer: Das Jahr 1704 – Weltenbrand und Reichsstädtidylle, ebenda S. 31-56; Duane J. Corpis: Crossing the boundaries of belief, Charlottesville & London 2014.

⁴⁶ Baumann III, S. 369; Herbert Immenkötter: Stadt und Stift in der Reformationszeit, in: Dotterweich (Hrsg.): Geschichte der Stadt Kempten, S. 168; die Darstellung folgt im Wesentlichen den Ausführungen Baumanns und Immenkötters. Vgl. auch Johann Baptist Haggenmüller: Geschichte der Stadt und gefürsteten Grafschaft Kempten, Bd. II, Kempten 1847, S. 1 ff.

⁴⁷ Zitiert nach Immenkötter, Stadt und Stift in der Reformationszeit, S. 169.

⁴⁸ Immenkötter, Stadt und Stift in der Reformationszeit, S. 170; Baumann III, S. 137.

und Fürbitte der Mutter Gottes und der Heiligen sowie über die Klostersgelübde, das jedoch keine befriedigende Lösung brachte. Der Streit wurde dann schriftlich fortgesetzt, bis ihn die Ereignisse des Bauernkrieges in Kempten stoppten. Ein evangelisches Übergewicht scheinen aber die Reformatoren in Kempten bis dahin nicht erwirkt haben zu können, denn noch im August 1525 forderte Erzherzog Ferdinand von Innsbruck aus die Stadt Kempten auf, bei der alten Religion zu bleiben, den neuen Predigern kein Gehör zu schenken, sondern sie vielmehr aus der Stadt auszuweisen.⁴⁹

In der Zwischenzeit aber hatte der Bauernkrieg neue Fakten geschaffen. Am 24. Februar 1525 hatten sich die stiftkemptischen Bauern den übrigen aufständischen Allgäuer Bauern angeschlossen, enttäuscht und wütend über die vergeblichen Verhandlungsversuche mit dem sturen und selbtherrlichen Fürstabt Sebastian von Breitenstein. Dieser hatte seine wehrlose Stiftsstadt bereits verlassen und sich auf der Burg Liebenthann bei Obergünzburg verschanzt, wo er seit dem 2. April vom Obergünzburger Bauernhaufen belagert wurde. Am 3. April plünderten die stiftkemptischen Bauern unter der Führung des Knopfs von Leubas das Kemptener Kloster und zogen dann weiter vor die Festung, in der sich der Fürstabt unter Vermittlung reichsstädtisch-kemptischer Ratsherren am 11. April gegen freien Abzug ergab. Sebastian von Breitenstein bat in der Reichsstadt Kempten sozusagen um Asyl, erhielt es auch und sah sich Anfang Mai in der Reichsstadt am Ende seiner Herrschaft: Bürgermeister Gordian Seuter und der Rat der Stadt nötigten ihm im „Großen Kauf“ vom 6. Mai 1525 für 30 000 fl. alle Herrschafts-, Gerichts- und sonstigen Rechte ab, die das Fürststift in und über die Reichsstadt noch hatte⁵⁰ – und das waren nicht wenige, Baumann benötigt



Gordian Seuter (gest. 1534)

bei der stichwortartigen Aufzählung zwei ganze Druckseiten! Damit waren die jahrhundertelangen Streitigkeiten zwischen Stift und Stadt beendet, die Stadt Kempten konnte sich nun wirklich als freie Reichsstadt fühlen. Um zu verhindern, dass das Stift bei einer Änderung der politischen Lage von dem Kauf zurückträte, brachte die Reichsstadt den Betrag fast aus dem Stand in seiner Gesamtheit auf. Dabei wurden Privatvermögen herangezogen und vor allem Kirchensilber eingeschmolzen mit der Begründung, durch die eingeführte Reformation wären Monstranzen, Kelche und Reliquienschreine überflüssig geworden.

Es war wohl der vorsichtigen Ratspolitik unter Gordian Seuter geschuldet, dass nach dem blutigen Ende des Bauernkrieges sich ein allmählicher Übergang zum evangelischen Bekenntnis in der Stadt vollzog. Baumann gibt an, dass Kempten ab 1528 als reformatorische Stadt gelten könne und im Jahr darauf protestierte sie gleich anderen evangelischen Reichsständen gegen den Abschied des Speyerer Reichstages. Jene

⁴⁹ Baumann III, S. 370.

⁵⁰ Immenkötter, Stadt und Stift in der Reformationszeit, S. 171; Johann Baptist Haggenmüller: Geschichte der Stadt und gefürsteten Grafschaft Kempten, Bd. I, Kempten 1840, S. 529-533.

Stadtteile, die zur stiftischen Pfarrei St. Lorenz gehörten, wurden 1527 nach St. Mang umgepfarrt. Kempten nahm im Juli 1530 die Augsburger Confession an und Bürgermeister Seuter versuchte noch Ende 1530 vergeblich, die Stadt vom Anschluss an den Schmalkaldischen Bund abzuhalten. Seuter legte danach seine Ämter nieder, verließ die Stadt und starb 1534 in Ottobeuren, wo er auch im Kloster begraben worden ist.⁵¹

Der Schmalkaldische Krieg und die protestantischen Reichsstände im Allgäu, die kaiserlichen Eingriffe in die Verwaltung und Ausblick auf den Augsburger Religionsfrieden

Man kann nicht sagen, dass das Allgäu sich in seiner Fläche mehrheitlich der Reformation zugeneigt hätte; es waren die drei Reichsstädte, in denen sich die Lehren Luthers und die evangelische Konfession durchgesetzt hatten. In den großen territorialen Herrschaften des Hochstifts Augsburg, des Fürststifts Kempten, der Klöster Irsee und Ottobeuren war die katholische Kirche nach wie vor fest verankert. Ebenso blieben im Norden die bayerischen Herrschaften um Mindelheim und Türkheim fest bei der römischen Kirche. Für heutige Verhältnisse lagen die drei protestantischen Reichsstädte nicht weit auseinander – um 1550 waren es Tagereisen, die unternommen werden mussten, wollte man sich direkt austauschen oder gar zu Hilfe kommen. Außerdem: Nur Kempten und Memmingen hielten sich im Lager der Schmalkaldener, Kaufbeuren, dem die Mitgliedsbeiträge zu hoch dafür waren, erhoffte sich von diesem Bund zwar auch Unterstützung, war sich aber durchaus seiner Randlage bewusst. Die nächsten großen evangelischen Territorien aber waren weit entfernt, bei einem eindeutigen Übergewicht des kaiserlich-katholischen Lagers im Reich konnte das erhebliche Auswirkungen auf Stellung und Verfassung der Städte haben.

Noch vor dem kaiserlichen Sieg am Mühlberg am 27. April 1547 hatten sich die Allgäuer protestantischen Reichsstädte dem Kaiser beugen müssen, dessen erfolgreicher Donaufeldzug 1546 ihnen die isolierte Lage so recht vor Augen führte. Zwar mussten ihre Gesandten nicht wie die Ulmer Räte eine halbe Stunde vor dem Kaiser auf dem Bauch liegen und um Verzeihung bitten, aber entsprechenden kaiserlichen Maßnahmen zur Wiederherstellung der alten Verhältnisse konnten sie nichts entgegensetzen.

Karl V. verfolgte die reformatorischen Entwicklungen und die Annahme des Protestantismus in den Allgäuer Reichsstädten aufmerksam, noch während des Donaufeldzuges konnte er die Städte, die sich kaisertreu, d. h. in seinen Augen katholisch und jene, die von ihm abgefallen, d.h. protestantisch geworden waren, auswendig mit vielen Details memorieren.⁵² Für Karl lag das Ausgreifen des Luthertums in den Städten hauptsächlich an den Stadtverfassungen, die eine zu große Herrschaft der Zünfte in den Stadtregimentern zuließen. Trotz anderweitiger Beispiele war es für ihn

⁵¹ Baumann III, S. 371-373; Max Förderreuther: Gordian Seuter, Kempten 1925.

⁵² Ferdinand Seibt: Karl V. Der Kaiser und die Reformation, Berlin 1990, S. 185.

undenkbar, dass sich patrizische Geschlechter für reformatorisches Gedankengut anfällig zeigen konnten. So trugen für ihn die Zünfte und ihre Herrschaft die Hauptschuld an der Verbreitung des Luthertums in den Städten. Jetzt, auf dem Höhepunkt seiner weltlichen Macht, wollte er dafür sorgen, dass diese nicht nur zum alten Glauben zurückkehrten, sondern dass auch eine erneute Reformation schon auf Grund der Herrschaftsstruktur nicht mehr stattfinden konnte.⁵³ Die Reichsstädte des schwäbischen Reichskreises boten sich für dieses Vorgehen an, Karl wollte in dieser Region mit den bedeutenden Reichstädten Augsburg und Ulm an der Spitze das Stadtreformgesetz einer genau begrenzten „Städtelandschaft“ nach einheitlichem Grundkonzept ändern und statt einer mehr oder weniger genossenschaftlich strukturierten Zunftverfassung eine herrschaftlich-obrigkeitliche Ordnung setzen.⁵⁴ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Eingabe der Augsburger Patrizier an Karl V. von 1547/48, in der sie vom Kaiser eine Änderung der Augsburger Verfassung erbaten und Nürnberg als Vorbild hinstellten: *„[E]ntgegen siehet man in der Statt Nürnberg, die die Erbarne Geschlecht der Erbarkeit Verwaltung gehabt und tragen, viel ein bessere Administration und Bescheidenheit in Geistlichen Sachen und weltlichen Policeyen, dann wo Pöbell und Pöbell überhand haben und fürziehen, namblich ein viel mildern leidentlicheren Weg Reformirter Religion, welchs gestalt noch viel Christlicher Ceremonien in Übung gehalten ... also daß billich darob ein Exempel zu nehmen.“* Es wäre klar zu erkennen, fahren die Augsburger Patrizier fort, *„daß die Geschlecht der Erbarkeit und nicht der unverständige Pöbell die Stadt regieren soll, dann durch das die Obrigkeit daselbst von Erbarne Geschlechtern besetzt ist.“* Die Städte, in denen solchermaßen geherrscht worden wäre, hätten sich des Abfalls vom Kaiser enthalten und wären in Frieden und Ruhe verblieben.⁵⁵ In der Praxis sah das nun so aus, dass in drei besagten Reichsstädten, die offiziell die evangelische Lehre angenommen hatten, im Oktober 1551 der kaiserliche Rat und Commissarius Dr. Heinrich Haas erschien und die Verwaltung und das Regiment der Städte neu ordnete: Die Zünfte in ihrer Mitwirkung wurden ausgeschaltet, alle Legislativ- und Exekutivmacht wurde dem sogenannten „Geheimen Rat“ in die Hand gegeben, dem die Bürgermeister und je nach Größe der Stadt 2 bis 5 geheime Räte angehörten; dieser konnte um die Personen des Stadtgerichts erweitert werden, er hieß dann meistens „Kleiner Rat“ und dieser erweiterte sich bei Bedarf durch die Hinzuziehung von angesehenen Bürgern zum „Großen Rat“, der damit auch die Funktionen der „Gemein“, also der früheren Versammlung aller Bürger, übernahm. Im Volksmund hießen der Geheime und der Kleine Rat bald bloß noch „Hasenrat“ nach dem kaiserlichen Commissarius und seine Mitglieder waren die „Hasenräte“.⁵⁶ Alle diese sollten nach des Kaisers Willen katholisch sein, auch wenn das, wie aus Donauwörth berichtet, für die Administration nachteilige Folgen haben

⁵³ Peter Eitel: Die Auswirkungen der Reformation auf die Stadtrepubliken Oberschwabens und des Bodenseeraumes, in: Wilhelm Rausch (Hrsg.): Die Stadt an der Schwelle zur Neuzeit, Linz 1980, S. 57.

⁵⁴ Eberhard Naujoks (Hrsg.): Kaiser Karl V. und die Zunftverfassung. Ausgewählte Aktenstücke zu den Verfassungsänderungen in den oberdeutschen Reichsstädten (1547–1556), Stuttgart 1985; Ludwig Fürstenwerth: Die Verfassungsänderungen in den oberdeutschen Reichsstädten zu Zeit Karls V., Diss. Göttingen 1893.

⁵⁵ Zitiert nach Bernd Moeller: Reichsstadt und Reformation (Neuausgabe), Tübingen 2011, S. 131.

⁵⁶ Naujoks, Karl V. und die Zunftverfassung, S. 175–181 (Memmingen), S. 182–187 (Kempten), S. 188–192 (Kaufbeuren).

konnte: „*Etliche unter den jetzt eingesetzten Bürgermeistern und Geheimen können weder schreiben noch lesen; aber man hat sie nicht desto minder sonst ehrlich und redlich befunden, daß sie zu diesen Ämtern vor andern tauglich sind.*“⁵⁷ Außerdem versprach sich der Kaiser von diesen „Ratserneuerungen“ eine beschleunigte Umsetzung des Augsburger Interims in den Allgäuer Reichsstädten, immerhin fand erst am 25. August 1551 in Kempten die letzte evangelische Predigt statt und die evangelischen Prädikanten begannen die Stadt zu verlassen, nur um im nächsten Jahr wiederzukehren und den evangelischen Kirchendienst wiederherzustellen.⁵⁸



Kaiser Karl V. nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 (Kopie nach Tizian)

Karl V. ist mit seinem Bestreben, durch die Ratserneuerung die katholische Herrschaft in den Städten zu befestigen, gescheitert; die Patrizier und Kaufleute, die nun hauptsächlich das Sagen hatten, beugten sich zwar seiner weltlichen Macht, solange sie vorhanden war, um nach dem Fürstenaufstand 1552 umso schneller wieder zur protestantischen Konfession zurückzukehren. Ein Rückkehr zu den alten Zunftverfassungen fand jedoch nicht statt, die sich selbst ergänzende patrizische Herrschaft sah sich als gottgewollte Obrigkeit und der Stadtbürger geriet immer mehr zum Untertan, der alljährlich bis zum Ende des Alten Reiches seinen Gehorsamseid dem Rat und dem Bürgermeister schwören musste. Eine Bürgerabstimmung wie in Memmingen über Annahme oder Ablehnung des Speyerer Reichstagsabschiedes 1530 fand in Zukunft nicht mehr statt.⁵⁹

In den protestantischen Reichsstädten des Allgäus gewann nun gemäß dem lutherischen Sendschreiben von 1524 „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ das Schulwesen einen erheblichen Aufschwung. Es wurden deutsche und Lateinschulen eingerichtet, Behörden dafür – Scholarchate – errichtet, Lehrer angestellt und besoldet und vom Rat bestraft, wie es dem Kaufbeurer Lateinlehrer Simon Leutner 1567 geschah, der eingesperrt wurde, weil er das Tänzelfest nicht einen, zwei oder drei Tage, sondern deren zehn feuchtfröhlich gefeiert hatte und sich dabei „*ungebührlich erzeiget*“.⁶⁰ Nebenbei: Dieser Strafeintrag ist die erste Erwähnung des Kaufbeurer Tänzelfestes in amtlichen Quellen. Die Studenten aus den Allgäuer Reichsstädten orientierten sich nach Norden und Westen zu den protestantischen Universitäten. In der Regel studierten die Juristen an den nord- und mitteldeutschen hohen Schulen, die Theologen zog es auch an die protestantischen Hochschulen in Württemberg und der Pfalz. Hier entwickelte sich in den reichsstädtischen Führungsschichten ein ausgesprochener Nord-Süd-Austausch, der sich vom

⁵⁷ Moeller, Reichsstadt und Reformation, S. 141.

⁵⁸ Baumann III, S. 373.

⁵⁹ Moeller, Reichsstadt und Reformation, S. 141-144.

⁶⁰ Stadtarchiv Kaufbeuren, B 101/I, f. 411.

übrigen bayerisch-schwäbischen Usus, der sich an den katholischen Universitäten Ingolstadt, Salzburg und – wenn man will – Dillingen orientierte, unterschied.

Im außenpolitischen Bereich war die Einigkeit der schwäbischen Städte spätestens seit 1527 dahin. Ravensburg, Kaufbeuren, Überlingen, Wangen, Pfullendorf, Buchhorn und Buchau blieben zumindest vorläufig katholisch, die anderen Städte wandten sich immer eindeutiger der Reformation zu. Aber auch innerhalb des protestantischen Lagers gab es diversifizierende Strömungen, wodurch der Einfluss der Städte, gemessen an ihrer wirtschaftlichen und militärischen Stärke, erheblich vermindert wurde. Dies zeigte sich besonders auf dem Augsburger Reichstag von 1530 bei der Frage der Annahme der *Confessio Augustana*. Der Ulmer Bürgermeister Bernhard Besserer, einer der Führer im Lager der protestantischen Städte, zugleich aber auch ein großer Zauderer, bemerkte im September 1530 resigniert: „*Die Städt gingen um wie die Gäns, wußten nit, worum sie da waren*“.⁶¹ Eine besondere Belastung erfuhr das Verhältnis der Reichsstädte zum Kaiser, ihrem Stadtherrn. Natürlich waren die Städte traditionell besonders reichstreu, aber die harte Reaktion des Kaisers auf dem Augsburger Reichstag 1530 zeigte ihnen deutlich, dass die Reformation in den eigenen Mauern unweigerlich bei Karl V. zur Konfrontation mit dem Reichsoberhaupt hinauslaufen musste. Die Reaktion Karls nach dem Sieg über die Schmalkaldener belegte die betroffenen Reichsstädte Kempten und Memmingen nicht nur mit Geldbußen, sondern alle, also auch Kaufbeuren, mit einer aufoktroierten Ratsverfassung. Damit war das politische Vertrauen der Städte in den katholischen Kaiser erschüttert und ihre weiterhin gezeigte Reichstreue resultierte nicht zuletzt aus der resignierenden Erkenntnis, dass es sonst niemand mehr gab, der sich um ihre Reichsfreiheit kümmern würde.

Am Vorabend des Augsburger Religionsfriedens stellte sich die Situation im Allgäu so dar, dass die Reformation lediglich in den Reichsstädten Memmingen, Kempten und Kaufbeuren eingeführt worden war und auch durch das Interim nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Dabei war die Situation in den Reichsstädten durchaus verschieden: Kempten konnte noch als die konfessionell einheitlichste Stadt gelten, jedoch war das evangelische Bekenntnis durchaus auf die Stadt beschränkt. Umschlossen vom katholischen Fürststift endete an den Stadttoren die Augsburger Konfession, Andersgläubige hatten die Stadt verlassen. Da die Reichsstadt kein außerstädtisches Territorium besaß, stellte sich für sie auch nicht die Frage der weiteren Verbreitung der evangelischen Lehre. Als unmittelbare evangelische Nachbarstädte zählten Isny, Memmingen und Kaufbeuren, die innerhalb einer Tagesreise noch zu erreichen waren. In Memmingen hatte sich eine bescheidene Minderheit an Katholiken halten können, die Stadt galt aber als evangelischer Reichsstand. Sie hatte in den vergangenen zwei Jahrzehnten sogar versucht, die Reformation in ihrem Territorium durchzusetzen, war damit aber nicht weit gekommen, weil sowohl die Empfindlichkeiten der katholischen Nachbarn, als auch die oft verwickelten Herrschaftsrechte der Hoch- und Niedergerichtsbarkeit und der Grundherrschaft berücksichtigt werden musste. Die evangelischen Glaubensbrüder in Ulm, Kempten, Biberach a. d. Riß konnten innerhalb einer

⁶¹ Zitiert nach Peter Eitel, *Auswirkungen der Reformation*, S. 56.

Tagesreise Beistand leisten. In Kaufbeuren jedoch blieben die Katholiken immerhin zahlreich genug, dass die Stadt spätestens seit dem Augsburger Religionsfrieden als gemischt konfessionell galt, auch wenn die Evangelischen sich in einer manchmal erdrückenden Überzahl befanden und den Rat der Stadt fast nach Belieben dominierten. Die großen katholischen Nachbarn das Hochstift Augsburg, das Fürststift Kempten, das Kloster Irsee und das ewig vigilante Herzogtum Bayern, verhinderten eine auch nur scheinbare Bedrückung der Katholiken. So war auch die Verbreitung der Reformation in den reichsstädtischen Umlandgemeinden unterblieben, um hier keine Konflikte entstehen zu lassen. Der einzige innerhalb einer Tagesreise erreichbare evangelische Reichsstand war die Reichsstadt Kempten, ansonsten lag die Wertachstadt ziemlich isoliert. Besonders der Dreißigjährige Krieg zeigte für alle drei Reichsstädte die üblen Folgen einer Situation, als protestantischer Reichsstand ohne weitere Unterstützung durch Umland oder mächtigen Nachbarn, nur mit dem katholischen Kaiser als Stadtherrn den wechselnden Kriegszügen ausgesetzt zu sein. Für die protestantischen Reichsstädte dauerte es lange, bis sie die Schäden und Verheerungen wieder aufgeholt hatten. Überdies hatte Kaufbeuren mit seiner Parität zu kämpfen – die Reichsstadt zählte zwar zum *Corpus Evangelicorum* der Reichsstandschaft, galt aber als paritätische Stadt. Die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten führten letzten Endes zum Aufbau einer doppelten, konfessionell geschiedenen Verwaltung und zeigten manches Mal schon fast groteske Erscheinungen, wenn beispielsweise die Schlachten des Siebenjährigen Krieges zwischen den protestantischen Preußen und den katholischen Österreichern in der Kaiser-Max-Straße prügelnd von den Bürgern nachvollzogen wurden.⁶²

Fast alle politischen Folgen der Reformation haben sich im 19. und besonders im 20. Jahrhundert verwischt. Für den aufmerksamen Kenner der jeweiligen Stadtgeschichte sind aber manche Folgen noch heute spürbar.

⁶² Stefan Fischer: *Das Jahr 1704 – Weltenbrand und Reichsstadtidylle*, S. 37; Fritz Junginger: *Geschichte der Reichsstadt Kaufbeuren im 17. und 18. Jahrhundert*, Neustadt a. d. Aisch 1965, S. 156-161.



Stefan Dieter *1968 in Kaufbeuren

- 1989-1995 Studium der Fächer Geschichte, Evang. Theologie und Germanistik (Lehramt Gymnasium) in Erlangen, Marburg und Augsburg
- 1999 Promotion über „Die Urkunden der Stadt Kaufbeuren 1501 bis 1551“ an der Universität Augsburg
- 1999-2004 Gymnasiallehrer in Erlangen und Augsburg
- 2004-2008 abgeordnet ans Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus
- seit 2009 Mitarbeiter in der Schulleitung des Carl-von-Linde-Gymnasiums Kempten

Schwerpunkte:

Geschichte der Stadt Kaufbeuren, Geschichte der Reformation und des konfessionellen Zeitalters

Veröffentlichungen in Auswahl:

- Die Urkunden der Stadt Kaufbeuren 1501 bis 1551 (zusammen mit Günther Pietsch; 1999)
- Die Reichsstadt Kaufbeuren in der frühen Neuzeit (2000)
- Die Stadt Kaufbeuren, Bände 1 bis 3 (Mitherausgeber und Beiträge; 1999 bis 2006)
- Verschwundene Geschichte. Auf den Spuren des KZ-Außenlagers Kaufbeuren.
In: Holocaust – Literatur – Didaktik (2012)

Gegeneinander – nebeneinander – miteinander

Katholiken und Protestanten in Kaufbeuren zwischen 1555 und 1649

Als der Greifswalder Jurist Joachim Stephani im Jahre 1612 die Wendung „*cuius regio, eius religio*“ prägte,¹ gelang es ihm, eine der Kernregelungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 auf eine griffige Formel zu bringen – eine Formel, die so prägnant ist, dass sie sich bis heute gehalten hat. Gemeint ist damit die Regelung, dass jeder Fürst im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation den Bekenntnisstand seiner Untertanen festlegen durfte: entweder evangelisch-lutherisch oder römisch-katholisch.² Doch war mit Stephanis Formel natürlich nicht alles zusammengefasst, was das Augsburger Vertragswerk hinsichtlich der Religionsfrage zu sagen hatte. Insbesondere für die Reichsstädte, in denen mitunter Katholiken und Protestanten auf engstem Raum nebeneinander lebten, gab es im Augsburger Religionsfrieden eine eigene Kompromissregelung, den sogenannten ‚Städteartikel‘. Dieser nahm die Reichsstädte gerade von dem aus, was mit „*cuius regio, eius religio*“ beschrieben ist, denn er bestimmte:

„Nachdem aber in vielen Frei- und Reichsstetten die bede Religionen, nemlich unsere alte Religion und der Augspurgischen Confession Verwandten Religion, ein Zeit hero im Gang und Geprauch gewesen, so sollen dieselbigen hinfüro auch also pleiben und in denselben Stetten gehalten werden, und derselben Frei- und Reichsstett Burger und andere Einwoner, geistlich und weltlichs Stands, friedlich und ruhig bei- und neben einander wonen und kein Teil des anderen Religion, Kirchengepreuch oder Ceremonien abzutun oder ine darvon zu tringen understen, sonder jeder Teil den andern laut dieses Friedens bei solcher seiner Religion, Glauben, Kirchengepreuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch seinen Haab und Güttern und allem andern, wie hie oben beder Religion Reichsstend halb verordnet und gesezt worden, ruwiglich und friedlich bleiben lassen.“³

Damit stellten die Reichsstädte einen Sonderfall im Rahmen des Augsburger Religionsfriedens dar: Die jeweils schwächere Konfession genoss einen Minderheitenschutz, was wiederum für die Stadtobergkeit das ‚ius reformandi‘ ausschloss, also das Recht festzulegen, zu welcher Konfession sich die Bürgerschaft bekennen sollte. Dagegen sollten die Angehörigen der beiden Konfessionen auf dem engen Stadtraum die jeweils Andersgläubigen achten und den inneren Frieden wahren. Dies war leichter

¹ Manfred Herling, Die Universität 1539 bis 1815, in: Horst Wernicke (Hrsg.), Greifswald. Geschichte der Stadt, Schwerin 2000, S. 191-208, hier: S. 196.

² Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter. Deutsche Geschichte 5, Göttingen 1983, S. 46f.

³ Zit. nach: Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648, Wiesbaden 1983. S. 1.

gesagt bzw. geschrieben als getan: Denn der Städteartikel enthielt mit seinen Regelungen nichts anderes als die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung und Gleichberechtigung der beiden anerkannten Konfessionen.⁴ Für den Menschen des konfessionellen Zeitalters, wie die Epoche zwischen dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem Westfälischen Frieden von 1648 bezeichnet wird, war dies jedoch kaum vorstellbar: Denn zum einen beanspruchten die Vertreter jeder christlichen Konfession, im Besitz der absoluten theologischen Wahrheit zu sein, und sprachen zugleich den anderen jeglichen Wahrheitsgehalt ab. Zum anderen war insbesondere in der städtischen Bürgerschaft das spätmittelalterliche Leitbild der Einheit von politischer und Sakralgemeinde tief verwurzelt: Jeder Einzelne fühlte sich als Glied des Ganzen mitverantwortlich für das Wohlergehen, ja für das Heil der Gesamtgemeinde.⁵ Gleiches galt für die Organe der städtischen Verwaltung: Sie trugen ihrem Selbstverständnis nach unmittelbare geistliche Verantwortung und sahen sich verpflichtet, um des Heils der Stadtgemeinde willen gegen alle und alles einzuschreiten, was die vermeintlich göttliche Ordnung – und damit war auch die Einheit im Glauben gemeint – innerhalb ihres Wirkungsbereichs behinderte oder gar bedrohte.⁶

Demgegenüber verordnete der Städteartikel des Augsburger Religionsfriedens den Reichsstädten den Status der Bikonfessionalität von oben herab, sah dabei aber keinerlei Regelungen vor, wie beispielsweise die öffentlichen Ämter, namentlich die des Rats, mit Katholiken und Protestanten zu besetzen waren. Demzufolge ist es nur zu gut verständlich, dass diese Bikonfessionalität den damaligen Reichsstädtern als höchst unnatürlich, dem Heil ihrer jeweiligen Stadt abträglich und von außen gegen ihren Willen aufgezungen erscheinen musste – bewirkte sie doch die Aufhebung des Einklangs von Bürger- und kirchlicher Gemeinde innerhalb der Mauern der Stadt.⁷ Die Bikonfessionalität in den deutschen Reichsstädten entstand damit gegen den Willen der Bevölkerung aufgrund eines Patts zwischen dem evangelischen und katholischen Lager, wurde gleichwohl aber von Kaiser und Reich durchgesetzt und garantiert.⁸

In der Folge warf ihre konkrete Umsetzung eine Unzahl von Fragen und Problemen in den Reichsstädten auf, die es zu lösen galt. Aus der Vielzahl der Problemkreise seien im Folgenden am Beispiel Kaufbeurens drei herausgegriffen, die das Gegeneinander, Nebeneinander und Miteinander der Konfessionen auf engstem Raum besonders gut verdeutlichen:⁹ die Auseinandersetzungen um die konfessionelle Verteilung der Ratsstellen, das Ringen um die öffentliche Präsenz der Konfessionen und das jeweilige religiöse Verständnis der damaligen Zeitläufte.

4 Warmbrunn, *Zwei Konfessionen*, S. 2..

5 Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180, Gütersloh 1962, S. 11f..

6 Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, S. 13.

7 Warmbrunn, *Zwei Konfessionen*, S. 2 und S. 128-130.

8 Rolf Kießling, *Vom Ausnahmefall zur Alternative – Bikonfessionalität in Oberdeutschland*, in: Carl A. Hoffmann u.a. (Hrsg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005, S. 119-130, hier: S. 124.

9 Vgl. dazu: Kießling, *Vom Ausnahmefall zur Alternative*, S. 124ff.

Die Auseinandersetzungen um die konfessionelle Verteilung der Ratsstellen

Die Karolinische Wahlordnung von 1551



Kaiser Karl V. (reg. 1519 bis 1556)

Die rechtliche Verankerung der Bikonfessionalität in den Reichsstädten im Zuge des Augsburger Religionsfriedens war nicht die erste Beeinträchtigung, die deren Selbstverständnis als Genossenschaftsverband erfuhr: Wenige Jahre zuvor hatte Kaiser Karl V. im Schmalkaldischen Krieg die protestantischen Stände besiegt, unter denen sich viele Reichsstädte befanden. Der Kaiser ging davon aus, dass der in den meisten Reichsstädten vorherrschende Protestantismus und deren genossenschaftliche, auf Mitwirkung der Zünfte angelegte Verfassung zwei Seiten derselben Medaille seien. Um nach seinem Sieg prokaiserliche und papstreue Zustände herzustellen, sollte beides – Protestantismus und Zunftverfassung – abgeschafft werden.¹⁰ So setzte Karl V. zwischen 1548 und 1552 in den meisten Reichsstädten die sogenannte ‚Karolinische Wahlordnung‘ durch, mit deren Hilfe eine Patriziatsoligarchie installiert wurde, von

deren Mitgliedern der Kaiser annahm, dass sie romorientiert seien oder zumindest „*der alten waren cristennlichen Religion am nechsten*“ standen.¹¹ Selbst Reichsstädte, die gar nicht am Krieg beteiligt gewesen waren, wie beispielsweise Kaufbeuren,¹² wurden von den Änderungen nicht verschont.

In Kaufbeuren wurde die neue Verfassungsordnung am 12. Oktober 1551 von einer kaiserlichen Kommission installiert. Die neuen Statuten bestimmten in ihren Eckpunkten Folgendes:¹³ Der ‚Kleine Rat‘ bestand aus drei Bürgermeistern und neun Ratsmitgliedern; die Bürgermeister und zwei Mitglieder des Kleinen Rats bildeten den ‚Geheimen Rat‘, der die laufenden Geschäfte führte.¹⁴ Der aus 14 Personen bestehende ‚Große Rat‘ trat

¹⁰ Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation. Deutsche Geschichte 4*, Göttingen 31988, S. 177.

¹¹ Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, S. 177

¹² Stefan Dieter, *Die urbane Herausforderung. Von den Ereignissen der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg (1520 bis 1618)*, in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), *Die Stadt Kaufbeuren I: Politische Geschichte und Gegenwart*, Thalhofen 1999, S. 64-71, hier: S. 68.

¹³ Vgl. dazu Dieter, *Die urbane Herausforderung*, S. 68f.

¹⁴ Zwischen dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts und dem Dreißigjährigen Krieg bestand der Kleine Rat phasenweise aus zwei Bürgermeistern und zehn Ratsmitgliedern (vgl. Ratslisten im Anhang); entsprechend saßen in dieser Zeit neben den beiden Bürgermeistern drei Mitglieder des Kleinen Rats im Geheimen Rat.

nur selten zusammen und sollte die gesamte Stadtgemeinde repräsentieren, weswegen dieses Gremium auch ‚Gemeinde‘ genannt wurde. Somit lag die eigentliche Macht in der Stadt in den Händen des Kleinen Rats und dem aus ihm hervorgehenden Geheimen Rat. Diese Organe gingen nicht aus Wahlen im eigentlichen Sinne hervor, sondern ihre Zusammensetzung ergab sich aufgrund eines komplizierten Modus, der sicherstellte, dass die Macht des Patriziates nicht in Frage gestellt wurde.¹⁵

Gewisse Schwierigkeiten bereitete es der Kommission in Kaufbeuren, die Stellen der Ratsgremien, insbesondere aber des Kleinen Rats, mit Personen zu besetzen, die den Vorstellungen des Kaisers entsprachen, also gleichzeitig Patrizier und Katholiken waren: *„Wir habend aber“* – so heißt es etwas resigniert im Kommissionsbericht an den Kaiser – *„in der gantzen Stat uber zwen Burgern [hier: Patrizier], die zu dem Regiment zu gebrauchen, nit funden, deshalb wir es bey der Gemein [hier: nichtpatrizische Bürger] bleyben lassen mussten.“*¹⁶ Zwar hieß es in dem Bericht weiter, die schließlich mit Ämtern betrauten Personen *„sollen alle Catholici sein“*,¹⁷ doch war dies so offenkundig wohl nicht: Denn dem Ratsherrn Blasius Gerhart musste eigens das Versprechen abgenommen werden, *„sich der alten catholischen Religion gleich den andern geheimen und kleinen Rhat zu halten“*.¹⁸ In den Folgejahren zeigte es sich, dass das Bestreben, ausschließlich Katholiken mit den Ämtern zu betrauen, angesichts der konfessionellen Verhältnisse in der Bürgerschaft nicht durchführbar war.

Dennoch legten beide Konfessionsparteien größten Wert darauf, im Kleinen Rat, der die Geschicke der Stadt maßgeblich bestimmte, eine beherrschende Stellung einzunehmen. Dabei wechselten sich Zeiten des friedlichen Nebeneinanders mit Phasen erbitterter Auseinandersetzungen ab. Dieses Problem war nicht auf Kaufbeuren beschränkt: Auch in anderen gemischtkonfessionellen Reichsstädten, wie beispielsweise in Augsburg, Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg, kam es bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges immer wieder zu Auseinandersetzungen um die konfessionelle Verteilung im Kleinen Rat.¹⁹

Im Archiv der Stadt Kaufbeuren sind für die Zeit zwischen 1551 und 1648 leider keine durchgehenden Ratsbesetzungslisten überliefert. Da die konfessionelle Besetzung der Stellen des Kleinen Rats – und er ist gemeint, wenn im Folgenden allgemein von ‚Rat‘ gesprochen wird – jedoch für die Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken von großer Bedeutung war, haben sich über weite Strecken des Betrachtungszeitraums in Akten und Chroniken entsprechende Namenslisten erhalten.²⁰ Da

¹⁵ Robert Zech, Das Stadtrecht von Kaufbeuren. Allgäuer Heimatbücher 41, Kempten 1951, S. 37f.

¹⁶ Eberhard Naujoks, Kaiser Karl V. und die Zunftverfassung, Stuttgart 1985, S. 190

¹⁷ Naujoks, Kaiser Karl V., S. 189.

¹⁸ Naujoks, Kaiser Karl V., S. 190.

¹⁹ Vgl. dazu: Warmbrunn, Zwei Konfessionen.

²⁰ Insbesondere sind zu nennen: Kath. Pfarrarchiv St. Martin Kaufbeuren, V 128 (darin: Ratsbesetzungslisten 1558 bis 1581 und 1583 bis 1588); Evang. Kirchenarchiv Kaufbeuren, Anlage 107 (Chronik des Martin Geirhalder, im Folgenden: Geirhalder-Chronik; eine Transkription wurde mir dankenswerterweise von Jürgen Kraus zur Verfügung gestellt); Stadtarchiv Kaufbeuren, B 101/I und II (sog. Hörmann-Chronik, Bände 1 und 2).

den damaligen Zeitgenossen, auf die diese Aufzeichnungen zurückgehen, die Konfession der jeweiligen Amtsinhaber bekannt war,²¹ fehlen leider in der Regel diesbezügliche Angaben. Den Nachgeborenen bleibt nichts anderes übrig, als diese mittels weiterer Quellen mühsam zu ermitteln – zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere das Kirchstuhlbuch der evangelischen Dreifaltigkeitskirche von 1605, das Steuerbuch von 1623/25 sowie Angaben in genealogischen Studien.²² Eine Übersicht über die Besetzung des Kleinen Rats und die Konfession seiner Mitglieder zwischen 1551 und 1649 findet sich im Anhang.

1555 bis 1582: Die allmähliche Protestantisierung Kaufbeurens als Konzept der evangelischen Ratsmehrheit

Der Städteartikel des Augsburger Religionsfriedens – das wurde bereits festgestellt – krankte aus der Sicht der gemischtkonfessionellen Reichsstädte daran, dass er keinerlei Ausführungsbestimmungen beinhaltete, wie die für die damalige Auffassung widernatürliche Bikonfessionalität praktisch umzusetzen sei. So stand zwar fest, dass dem Rat das Recht, die Reformation einzuführen, nicht zustand,²³ doch wie war beispielsweise zu verfahren, wenn die überwiegende Zahl der Bürger der evangelischen Gemeinde angehörte, dieser aber weder ein Pfarrer noch ein ihrer Größe angemessenes Gotteshaus zur Verfügung standen?²⁴ Durfte der Rat dann einen Pfarrer berufen und der Gemeinde eine Kirche zuweisen? Genau dies waren die drängendsten kirchenpolitischen Probleme in Kaufbeuren, denen man sich unmittelbar nach dem Abschluss des Religionsfriedens ausgesetzt sah.

²¹ Dies überrascht angesichts der Größe Kaufbeurens nicht: Die Stadt zählte damals zwischen 2.500 und 3.300 Einwohner, war also recht überschaubar (vgl. Fritz Junginger, Die Bevölkerung Kaufbeurens. Herkunft, Entwicklung und Veränderung, in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren III: Sozialgeschichte, Wirtschaftsentwicklung und Bevölkerungsstruktur, Thalhofen 2006, S. 170-191, hier: S. 174, Graphik 1, und S. 177, Graphik 2).

²² Thomas Pfundner, Die evangelischen Einwohner Kaufbeurens nach dem Kirchstuhlbuch von 1605, in: Genealogie 23, Jg. 46 (1997), S. 744-753 und Genealogie 24, Jg. 47 (1998), S. 43-52; Thomas Pfundner, Das Kaufbeurer Steuerbuch der Jahre 1623/24/25, in: Das Rätsel von St. Martin. Archäologische Argumente, Indizien und Hypothesen zur Frühgeschichte der Stadt Kaufbeuren, Kaufbeurer Schriftenreihe 4, Thalhofen 2002, S. 80-93; von den genealogischen Studien ist v.a. zu nennen: Anne Metzler, Kaufbeurer Passionsspiel 1562, Kaufbeurer Osterspiel. Textausgabe mit Einleitung und Spielerbiographien, Augsburg 1994; von den weiteren Quellen insbesondere: Kath. Pfarrarchiv Kaufbeuren, V 119 und V 127 (darin eine Zusammenstellung kath. Bürger 1588 in Abschrift aus dem 18. Jhd.).

²³ Kießling, Vom Ausnahmefall zur Alternative, S. 121.

²⁴ Bis 1558 standen der evangelischen Gemeinde, zu der sich damals etwa 80% der Bürger Kaufbeurens bekannten (das waren etwa 400 Familien; Karl Alt, Reformation und Gegenreformation in der freien Reichsstadt Kaufbeuren, Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 15, München 1932, S. 97), lediglich die Liebfrauen-Kapelle am Markt und die St. Sebastians-Kapelle am Friedhof zur Verfügung (Thomas Pfundner, Die evangelische Gemeinde Kaufbeurens von der Reformationszeit bis zur Gegenwart, in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren II: Kunstgeschichte, Bürgerkultur und religiöses Leben, Thalhofen 2001, S. 272-322, hier: S. 278).



*Martin Luther (1483 bis 1546;
Hinterglasbild aus dem Stadtmuseum Kaufbeuren)*

Ein Blick in den Städteartikel des Augsburger Vertragswerks offenbart die Zwangslage des Rates: Darin heißt es, dass „*jeder Teil den andern laut dieses Friedens bei solcher seiner Religion, Glauben, Kirchengepreuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch seinen Haab und Güttern und allem andern [...] ruwiglich und friedlich bleiben lassen*“²⁵ solle. Dies wurde dahingehend ausgelegt, dass keines der Bekenntnisse in seinem Besitzstand beeinträchtigt werden durfte. Daran fühlte sich der mehrheitlich protestantische²⁶ Rat natürlich gebunden, doch musste er gleichzeitig auch auf die Verhältnisse in der Stadt reagieren. Daher entschloss man sich zu der Strategie, nach außen hin die Friedensbestimmungen zu wahren, im Inneren aber die Protestantisierung der Stadt wenn nicht aktiv zu betreiben, so doch durch entsprechende Maßnahmen zu fördern, um auf diese Weise die erwünschte konfessionelle Homogenität zu erreichen. Am Beispiel der genannten Pfarrer- und Kirchenfrage soll dies kurz verdeutlicht werden.

Auf das mehrmalige und massive Drängen der evangelischen Bürgerschaft nach einem eigenen Pfarrer reagierte der Rat 1557 mit einem Schreiben an König Ferdinand mit der Bitte um weitere Anweisungen. Der empfahl, bei der ‚alten‘, d.h. katholischen Konfession zu bleiben, doch konnte dies keine befriedigende Antwort sein, um die Situation in der Stadt zu beruhigen. Daher schaltete der Rat, auch um sich gegenüber dem Reichsoberhaupt abzusichern, die Nachbarstädte Augsburg, Kempten, Memmingen und Ulm mit der Bitte um Vermittlung ein. Der daraufhin geschlossene Vergleich zwischen den beiden Konfessionsparteien in der Stadt sah vor, einen evangelischen Pfarrer anzustellen und im Gegenzug den Katholiken das größte Gotteshaus der Stadt, die St. Martins-Kirche, zu belassen. Beide Seiten mussten sich darüber hinaus gemäß dem Wortlaut des Städteartikels verpflichten, einander in der Ausübung ihrer Religion nicht

²⁵ Zit. nach Warmbrunn, *Zwei Konfessionen*, S. 1.

²⁶ Vgl. Ratslisten im Anhang.

zu behindern.²⁷ Im Ergebnis bekamen die Protestanten durch Vermittlung von vier Reichsständen, auf die sich der Rat berufen konnte, einen Pfarrer.

Auch bei der Lösung der Frage nach einem geeigneten Gotteshaus für die evangelische Gemeinde wurde der Rat zunächst nicht selbst aktiv, sondern wartete die Entwicklung ab: Schon kurz nach seiner Anstellung wurde der evangelische Pfarrer Tilmann vorstellig, um auf die Platzprobleme seiner Gemeinde in der bisher genutzten Liebfrauen-Kapelle hinzuweisen. Zunächst wiegelte der Rat zwar ab, doch ließ er sich schließlich drängen und bewirkte einen abermaligen Vergleich zwischen den Konfessionsparteien: Demnach wurde den Protestanten 1558 ein Mitbenützungsrecht in der St. Martins-Kirche eingeräumt und die beiderseitigen Gottesdienstzeiten darin gegeneinander abgegrenzt. Zwar waren gegenseitige Störungen die beinahe naturgemäße Folge, doch als auf eine Beschwerde des katholischen Pfarrers hin der Kaiser die strikte Einhaltung der Vereinbarung anmahnte, kam dies einer Bestätigung des Simultaneums gleich.²⁸ Im Ergebnis bekamen die Protestanten mit allerhöchster Billigung ein Gotteshaus, das ihnen genügend Raum bot.

Als im Jahr 1577 nicht nur die evangelische Geistlichkeit, sondern auch Bürgermeister und Rat namens der Stadt schließlich die lutherische Konkordienformel unterzeichneten, und in jenen Jahren die Katholiken nur noch etwa 10 Prozent der Bürgerschaft ausmachten,²⁹ kann im Wesentlichen von einer Übereinstimmung von protestantischer Gemeinde und Bürgergemeinde gesprochen werden.³⁰ Die Strategie des Rates – Konformität mit den Augsburger Bestimmungen nach außen, Förderung der Protestantisierung nach innen – ging zunächst also auf.³¹ Möglich war dies nicht zuletzt aufgrund der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse im Kleinen Rat: Für die Zeit zwischen 1557/58 und 1565/66 können jährlich mindestens sieben evangelische Mitglieder nachgewiesen werden, zwischen 1567/68 und 1581/82 schwankte die Relation zwischen den Konfessionen zwischen 8 : 4 und 10 : 2 zugunsten der Protestanten.³² Gleichzeitig waren die katholischen Ratsmitglieder offenbar zu einer weitgehend störungsfreien Zusammenarbeit mit ihren evangelischen Kollegen bereit: So wird Daniel Rembold, der von 1567 bis zu seinem Tod 1591 im Rat saß, als „*zwar Catholisch aber friedliebend*“³³ charakterisiert. Der Gastwirt Diepold Schwarz, Ratsmitglied von 1573 bis 1589, wie-

²⁷ Felix Stieve, *Die Reichsstadt Kaufbeuren und die Bairische Restaurationspolitik*, München 1870, S. 22f.; Alt, *Reformation*, S. 95.

²⁸ Stieve, *Die Reichsstadt Kaufbeuren*, S. 24; Alt, *Reformation*, S. 97.

²⁹ Stieve, *Die Reichsstadt Kaufbeuren*, S. 30.

³⁰ Stefan Ehrenpreis, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576-1612*, Göttingen 2006, S. 213.

³¹ Dies ist beispielsweise auch im Hinblick auf die Protestantisierung der deutschen und lateinischen Schule (Stieve, *Die Reichsstadt Kaufbeuren*, S. 24 und S. 28) sowie die Ausweitung der evangelischen Gottesdienste in der St. Martins-Kirche, der Spitalkirche und der St. Dominikus-Kapelle (Stieve, *Die Reichsstadt Kaufbeuren*, S. 27; Pfundner, *Die evangelische Gemeinde*, S. 278) festzustellen.

³² Die Konfession der übrigen Mitglieder zwischen 1557/58 und 1565/66 ließ sich bislang nicht ermitteln; zu den einzelnen Jahren vgl. die Ratslisten im Anhang.

³³ Hörmann-Chronik zu 1589.

derum war Vorsteher der fast ausschließlich protestantischen Herrenzunft,³⁴ und Bartholomäus Probst, Ratsmitglied von 1574 bis 1597, spielte im Jahr 1562 als einer von zwei Katholiken beim Kaufbeurer Passions- und Osterspiel mit, einer Aufführung der evangelischen Gemeinde mit insgesamt 123 Darstellern.³⁵

1582 bis 1625: Die Gefährdung des Ratskonzepts im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges

Seit Mitte der 1570er Jahre begann die integrative Kraft, die den Augsburger Religionsfrieden in den Jahren nach 1555 auszeichnete, allmählich zu erlahmen: Die zunehmende Formierung der konfessionellen Blöcke brachte gleichzeitig eine verschärfte gegenseitige Abgrenzung der Religionsparteien mit sich, die auf nahezu alle Gebiete des gesellschaftlichen und politischen Lebens ausstrahlte.³⁶ So erklärt es sich zum Beispiel, dass die von Papst Gregor XIII. im Jahre 1582 angeordnete Kalenderreform auf den heftigen Widerstand der Protestanten stieß: Ihnen ging es nicht um wissenschaftliche Berechnungen des Sternenlaufs, sondern um die Leugnung der päpstlichen Autorität auch über das eigentlich konfessionell neutrale Feld der Zeitrechnung.³⁷ Speziell in den gemischtkonfessionellen Reichsstädten bedeutete die Diskussion um die Einführung des Gregorianischen Kalenders einen tiefen Einschnitt.³⁸ Teils kam es zu heftigen Auseinandersetzungen um die Annahme des neuen Kalenders, wie beispielsweise in Biberach und Dinkelsbühl, teils brachen – ausgehend von der Kalenderfrage – bereits latent vorhandene Spannungen zwischen den beiden Konfessionsparteien in voller Schärfe aus, wie beispielsweise in Augsburg³⁹ und Kaufbeuren. Dort war es das Problem der konfessionellen Besetzung des Kleinen Rates, das zunächst ein Nebenthema war, im weiteren Fortgang der Ereignisse jedoch immer größere Dimensionen annahm und bald zu einem zentralen Gegenstand der weiteren Vorgänge wurde.

³⁴ Eduard Zimmermann, Kaufbeurer Wappen und Zeichen. Allgäuer Heimatbücher 40, Kempten 1951, S. 331. – In diesem Zusammenhang ist Stefan Dieter zu präzisieren, der als Aufnahmekriterium für die Herrenzunft in jener Zeit die evangelische Konfession annimmt: Offenbar war für Katholiken nicht automatisch der Zugang zu dieser Vereinigung verschlossen (vgl. Stefan Dieter, Die reichsstädtische Gesellschaft und Wirtschaft in den Umbrüchen des konfessionellen Zeitalters, in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren III: Sozialgeschichte, Bevölkerungsentwicklung und Wirtschaftsstruktur, Thalhofen 2006, S. 46-71, hier: S. 47).

³⁵ Metzler, Kaufbeurer Passionspiel, S. 257, S. 261 und S. 274.

³⁶ Axel Gotthart, Der Religionsfrieden und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation 1555-1648, in: Carl A. Hoffmann u.a. (Hrsg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, Regensburg 2005, S. 71-83, hier: S. 71f

³⁷ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S. 88f.

³⁸ Warmbrunn, Zwei Konfessionen, S. 384.

³⁹ In Augsburg handelte es sich um den Zwist um das Berufsrecht der Prädikanten (Warmbrunn, Zwei Konfessionen, S. 360-375).

In Kaufbeuren verhängte der evangelisch dominierte Rat mehrere Maßnahmen zur Beibehaltung des alten Kalenders⁴⁰ – Maßnahmen, die angesichts der geringen Zahl der Katholiken in der Stadt⁴¹ zwar durchaus verständlich, jedoch dem konfessionellen Frieden wenig zuträglich waren. Eine diesbezügliche Beschwerdeschrift des katholischen Pfarrers Heinz an den Bischof von Augsburg⁴² hatte schließlich die Einsetzung einer kaiserlichen Kommission zur Folge, die im Wesentlichen aus Delegierten des Bischofs von Augsburg und des Herzogs von Baiern bestand und im September 1588 in Kaufbeuren ihre Arbeit aufnahm.⁴³ Zwar wurde unmittelbar vor Beginn der Untersuchung der Blick des Kaisers auch auf die konfessionelle Verteilung der Sitze im Rat gelenkt,⁴⁴ mangels kaiserlicher Weisungen begnügte sich die Kommission jedoch mit der Versicherung des Kaufbeurer Rates, die Karolinische Wahlordnung sei „*sovil wegen der qualität der personen möglich*“ immer eingehalten worden.⁴⁵

Es waren die bairischen Räte, die in der Folgezeit das Thema weiterverfolgten: Kurz vor der Ratswahl 1589 wurden sie davon unterrichtet, dass in Kaufbeuren mehrere Ratsstellen neu zu besetzen seien. Diese Gelegenheit nahm der bairische Herzog zum Anlass, den Kaiser zu drängen, zunächst eine Einstellung der Ratswahl zu verfügen, um später die ledigen Stellen mit Katholiken besetzen zu können. Doch begnügte man sich am Kaiserhof damit, ein Schreiben nach Kaufbeuren zu senden, in dem die Einhaltung der Wahlordnung angemahnt wurde.⁴⁶ Um guten Willen zu demonstrieren, wurde dort zwar nicht die Anzahl der katholischen Ratsmitglieder erhöht, doch wurde die dritte Bürgermeisterstelle mit dem Katholiken Daniel Rembold besetzt und ein verstorbener katholischer Ratsherr wurde durch dessen ebenfalls katholischen Stiefsohn ersetzt.⁴⁷

Damit konnte zwar der Kaiser in Prag, nicht jedoch der Herzog in München zufriedengestellt werden. Gegenüber seinen Mitkommissionären forderte er im Januar 1590 einen massiven Eingriff in die poltischen Verhältnisse Kaufbeurens: Da genügend geeignete Katholiken in der Stadt vorhanden seien, müsse der Rat gemäß der Karolinischen Wahlordnung umgehend mit diesen besetzt werden; darüber hinaus solle der Kaiser das

⁴⁰ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 36: Der Rat verhängte ein Arbeitsverbot an den Feiertagen des alten Kalenders und verpflichtete die katholischen Kinder, an den Festtagen ihrer Konfession die Schule zu besuchen.

⁴¹ Die Zahl der katholischen Bürger betrug 1584 nur noch ca. 10% (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 30).

⁴² Ein weiterer wichtiger Klagepunkt betrifft die Probleme im Zusammenhang mit dem Simultaneum der St. Martins-Kirche (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 44).

⁴³ Einzelheiten dazu bei Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 38ff

⁴⁴ Offenbar hatten die Jesuiten in Landsberg kurz vor Beginn der Untersuchung in Kaufbeuren die bairischen Delegierten darauf hingewiesen, dass in Kaufbeuren der Rat nicht mit Katholiken besetzt sei, was ihrer Meinung nach dem Wortlaut der Karolinischen Wahlordnung widersprach (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 46).

⁴⁵ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 52.

⁴⁶ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 58.

⁴⁷ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 66f.

Amt des Stadtammanns⁴⁸ an sich ziehen und einem Katholiken übertragen.⁴⁹ Kurze Zeit später starb der katholische dritte Bürgermeister Rembold; zwar kam bei der Wahl des Jahres 1591 sein Sohn in den Rat, doch dritter Bürgermeister wurde ein Protestant. Da zusätzlich ein katholischer Rat für sein Amt nicht mehr zur Verfügung stand und dieser durch einen evangelischen ersetzt wurde, änderte sich das Verhältnis der Konfessionen im Kleinen Rat von 9 : 3 auf 10 : 2 zuungunsten der Katholiken.⁵⁰ Als der bairische Herzog dies erfuhr, drängte er erneut beim Kaiser auf eine Kommission, doch verlief die Angelegenheit im Sande.⁵¹

Das Verhältnis zwischen dem katholischen und evangelischen Bevölkerungsteil Kaufbeurens war durch die Kommission von 1588 schwer in Mitleidenschaft gezogen worden: Zu Beginn von deren Tätigkeit hatte der katholische Rat Daniel Rembold noch bezeugt, dass *„ihme und andern Katholischen bishero kein Leyd sondern alle Ehre und Freundschaft von E.E. Rat und Gemeind widerfahren seie, dahero er verhoffe und bitte, man werde und wolle beede Religionen im frieden nebeneinander erhalten und hinkommen lassen“*.⁵² Demgegenüber wird für den Beginn des 17. Jahrhunderts von großer Feindseligkeit zwischen den Konfessionsparteien und gegenseitigen Drohungen berichtet.⁵³ So war bald die nächste Eskalationsstufe erreicht: Im Jahr 1600 wandten sich der Pfarrer Schenk und der katholische Rat Andreas Retter an den bairischen Herzog und baten um eine Erneuerung der Kommission von 1588. Als man protestantischerseits davon erfuhr, schlugen die Emotionen hoch: Retter wurde als katholischer Wortführer aus dem Rat entfernt und durch einen Protestanten ersetzt, sodass nur noch ein Katholik in diesem Gremium saß.⁵⁴

Tatsächlich kam es im Oktober 1601 zu einer Erneuerung der Kommission durch den Kaiser: Diesmal sollte sie explizit auch die Umstände der bisherigen Ratswahlen und die Ämterbesetzung untersuchen. Zugleich sollte bis zu einer endgültigen Entscheidung keine Ratswahl mehr stattfinden.⁵⁵ Rechtzeitig vor Eintreffen der Kommission im Februar 1602 hatte der Rat diesmal evangelische Beistände aus Württemberg, Kempten, Memmingen und Ulm zu Hilfe geholt, denen es zu verdanken war, dass die katholische

⁴⁸ Im Jahre 1357 kaufte der Rat der Stadt Kaufbeuren vom Landvogt von Oberschwaben für 300 lb h zunächst auf fünf Jahre das Recht zur selbstständigen Bestellung des Stadtammanns; dieses Recht wurde von den Landvögten nicht mehr zurückerworben und blieb fortan gegen die Zahlung einer jährlichen Gebühr beim Kaufbeurer Rat (vgl. dazu Helmut Lausser, Die urbane Formung. Vor- und Frühgeschichte Kaufbeurens, in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren I: Politische Geschichte und Gegenwart einer Stadt, Thalhofen 1999, S. 10-41, hier: S. 33f.).

⁴⁹ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 59.

⁵⁰ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 67. Im Gericht saß damals nur ein Katholik, im Großen Rat waren es zwei. Dies blieb so bis 1601, als die Zahl der Katholiken in Gericht und Großem Rat abermals sank: War in ersterem nun kein Katholik mehr vertreten, so war es in letzterem nur noch einer (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren S. 67).

⁵¹ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 60f. – Die Ursache dafür ist nicht bekannt.

⁵² Evangelisches Kirchenarchiv Kaufbeuren, Anlage 133 (im Folgenden: Hörmann-Kirchenchronik) zu 1588.

⁵³ Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 68.

⁵⁴ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 70f.

⁵⁵ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 74.

Forderung nach zahlenmäßiger Gleichheit bei der Besetzung der Rats- und sonstigen öffentlichen Stellen verhindert werden konnte. Der Rat argumentierte damit, dass die katholischen Mitbürger nicht nur widerspenstig seien, womit er insbesondere Andreas Retter im Blick gehabt haben dürfte, sondern auch aufgrund ihrer mangelnden Tauglichkeit und Armut für die städtischen Ämter nicht in Frage kämen.⁵⁶ Zumindest das letzte Argument war offenbar nur vorgeschützt: Zu Beginn des 17. Jahrhunderts besaßen die Katholiken der Stadt ein durchschnittlich höheres Vermögen als ihre evangelischen Mitbürger und wohnten in sozial höherwertigen Straßenzügen.⁵⁷ Schlussendlich gelang es jedoch der Kommission nicht, die freistehenden Stellen mit Katholiken zu besetzen, da die Ratswahl auf Weisung des Kaisers weiterhin zu unterbleiben hatte.⁵⁸ Aus Sicht der Protestanten war dies zweifelsohne ein Erfolg, da dies ihre dominierende Stellung im Rat festigte.

Als im März 1604 die Kommission in Kaufbeuren erneut tätig wurde, um die inzwischen ergangenen Beschlüsse des Kaisers in Vollzug zu bringen,⁵⁹ versuchte sie den Hebel am Wortlaut der Karolinischen Wahlordnung anzusetzen, um die Zahl der Katholiken im Rat zu erhöhen. Der Rat konnte das Original der Urkunde nicht beibringen und legte eine Abschrift vor, an deren entscheidender Stelle es hieß, zu den Ämtern sollten „*insonderheit die der alten wahren christlichen religion anhengig [...] andern in allweg fürgezogen werden*“. Demgegenüber behaupteten die kaiserlichen Bevollmächtigten, im Original sei von „*der alten wahren katholischen religion*“ [Unterstreichungen durch den Verfasser] die Rede gewesen und die Abschrift sei demnach an dieser Stelle gefälscht. Zwar befanden sie sich mit dieser Auffassung im Irrtum, denn in den erhaltenen Originalurkunden anderer Reichsstädte steht an der entscheidenden Stelle das Wort „*christlich*“, doch bedeuteten ‚christlich‘ und ‚katholisch‘ sowohl für Kaiser Karl V. als Urheber der Wahlordnung als auch für Kaiser Rudolf II. als Auftraggeber der Kommission dasselbe.⁶⁰ Folgerichtig rieten die Bevollmächtigten dem Reichsoberhaupt, die öffentlichen Ämter in Kaufbeuren zumindest mehrheitlich mit Katholiken zu besetzen und die künftigen Ratswahlen überwachen zu lassen – vergeblich, die Ratswahl blieb weiterhin untersagt.⁶¹

Währenddessen sorgte der katholische Pfarrer Zettel mittels Berichten an den herzoglichen und an den kaiserlichen Hof dafür, dass dort die Causa Kaufbeuren nicht in Vergessenheit geriet, doch erfuhr er in seiner Gemeinde kaum Unterstützung: Die katholischen Ratsmitglieder weigerten sich 1608 sogar, eine von Zettel entworfene

⁵⁶ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 80.

⁵⁷ Stefan Dieter, Verhinderte Alleinherrschaft. Die evangelische Gemeinde Kaufbeurens zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 76 (2007), S. 126-141, hier: S. 134f. – Diese Angaben stützen sich neben anderen Quellen hauptsächlich auf das Steuerbuch von 1623/25, das jedoch die Situation von 1602 in etwa abbilden dürfte.

⁵⁸ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 81.

⁵⁹ Rudolf II. hatte die Annahme des neuen Kalenders verfügt, die St. Martins-Kirche allein den Katholiken zugesprochen und das Verbot der Ratswahl aufrecht erhalten (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 84).

⁶⁰ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 18f. und Alt, Reformation, S. 92 Anm. 1.

⁶¹ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 91f.

Beschwerdeschrift zu unterzeichnen. Als Begründung führten sie an, dass sie das inzwischen wieder recht gute Verhältnis der Konfessionsparteien in der Stadt nicht gefährden wollten. Auch sei zu befürchten, „*daß es ein donawerdisch werk abgeben würde, zu dem sie aber wegen ihrer liben miturger und bevorab irer evang. kinder, tochtermänner und großen freundschaften nicht rathen können.*“⁶² Damit spielten sie auf die Vorfälle in Donauwörth an, die in dieser Zeit die Gemüter bewegten und die insbesondere in Kaufbeuren aufmerksam beobachtet wurden. In Donauwörth hatte die evangelische Bürgerschaft 1606 und 1607 mehrere katholische Prozessionen durch die Stadt, bei denen der Katholizismus demonstrativ zur Schau gestellt worden war, als Provokation aufgefasst. Als es zu Handgreiflichkeiten kam, verhängte der Kaiser schließlich auf Initiative des Augsburger Bischofs die Reichsacht über die Stadt und beauftragte den bairischen Herzog Maximilian I. mit ihrer Vollstreckung. Der ließ die wehrlose Stadt militärisch besetzen und nahm sie kurzerhand als Pfand für die Exekutionskosten, die er so hoch ansetzte, dass sie Donauwörth unmöglich bezahlen konnte. Das Augsburger Bekenntnis wurde fortan in der Stadt strikt verboten – aus der evangelischen Reichsstadt Donauwörth war die katholisch-bairische Landstadt Donauwörth geworden.⁶³ In Kaufbeuren scheuten sich beide Konfessionsparteien davor, ein ähnliches Schicksal zu erleiden, zumal der Augsburger Bischof und der Münchner Herzog auch mit ihrem Fall befasst waren. Daher erhöhte man die Zahl der Katholiken im Rat von einem auf drei, wohingegen die der Protestanten von neun auf sieben sank, ein Schlüssel, der bis 1618 bestehen blieb. Auf diese Weise konnten die Katholiken hinsichtlich ihrer Vertretung im Rat offenbar zufriedengestellt werden, während diese Maßnahme für die evangelische Seite angesichts des drohenden Verlusts der Reichsunmittelbarkeit sicherlich das kleinere Übel darstellte – ungeachtet der Tatsache, dass über 90% der Bürgerschaft evangelisch waren.⁶⁴

Als 1611/12 innerhalb weniger Monate die Bürgermeister Ludwig Bonrieder und Job Rader starben, fühlte sich der dritte Bürgermeister Martin Geirhalder mit 73 Jahren zu alt für die alleinige Führung der Geschäfte. Daher wurden am üblichen Wahltag die Ratsstellen der beiden verstorbenen Bürgermeister wiederbesetzt, obwohl dies eigentlich aufgrund des kaiserlichen Verbots nicht statthaft war. Immerhin wurde jedoch darauf geachtet, dass die zwei seit 1601 unbesetzten Stellen offen blieben. Den kaiserlichen Bevollmächtigten wurde dies im Februar 1613 angezeigt, ohne dass ein Einspruch erfolgte.⁶⁵ Schließlich wurde der Stadt seitens evangelischer Reichsstände im Jahr 1618 geraten, die Ratswahlen wieder aufzunehmen, was auch umgehend geschah: Die beiden freien Stellen wurden – um keinen Anstoß zu erregen – mit einem Protestanten und

⁶² Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 93f.

⁶³ Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, S. 109f.

⁶⁴ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 68 Anm. 1

⁶⁵ Hörmann-Chronik zu 1612.

einem Katholiken besetzt, sodass das Zahlenverhältnis nun 8 : 4 betrug.⁶⁶ Und tatsächlich erfolgte kein Widerspruch aus Augsburg, München und Prag – zu sehr waren die Vorgänge in Böhmen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, als dass man dort Zeit gefunden hätte, sich um das doch eher unbedeutende Kaufbeuren zu kümmern.⁶⁷

Wie gezeigt werden konnte, erfuhr das Konzept einer allmählichen Protestantisierung, das die evangelische Ratsmehrheit in Kaufbeuren offensichtlich verfolgte, am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges eine erhebliche Gefährdung. Ursache hierfür war der zunehmende Druck der Gegenreformation: In der Stadt selbst hatte es der Rat in Gestalt des Andreas Retter mit einem Rats Herrn zu tun, der vom bisherigen kooperativen Verhalten seiner Amtsvorgänger abwich und zusammen mit den katholischen Geistlichen der Stadt das Wohl der ganzen Kommune dem der eigenen Konfession unterordnete. Dazu kamen die durch verschiedene Beschwerdeschriften und Eingaben in Gang gesetzte Kommissionen, die massiv versuchten, in die politischen Verhältnisse der Stadt einzugreifen. Zwar bemühten sich die Protestanten, ihre Mehrheit im Rat auszubauen, doch war dies kein geeignetes Instrument, ihre Positionen durchzusetzen. Sie konnten diese nur dann einigermaßen behaupten, wenn der Kaiser nicht die katholischen Maximalforderungen umzusetzen befahl (wie beispielsweise bei der Ratswahl im Jahr 1589), wenn auswärtige Beistände ihre Position unterstützten (wie etwa bei den Verhandlungen mit der Kommission im Jahr 1602) oder wenn beides zusammenkam (wie zum Beispiel bei der Wiederaufnahme der Ratswahlen im Jahr 1618). Durch die religiöse Spaltung der Kommune gelähmt, hatte der Rat seine politische Handlungsfähigkeit weitgehend verloren.

1626 bis 1648: Das Scheitern des Ratskonzepts im Dreißigjährigen Krieg

Betrachtet man sich die konfessionelle Verteilung der Kaufbeurer Bürgerschaft zwischen 1559 und 1625, so erhärten die Zahlen das bisher Gesagte: Gehörten 1559 rund 80% der Bürger der evangelischen Konfession an, so waren es 1584, kurz vor der ersten Kommission, bereits 90%. Zwanzig Jahre später, unmittelbar bevor kraft kaiserlicher Entscheidung der Gregorianische Kalender eingeführt und die St. Martins-Kirche allein den Katholiken zugesprochen wurde, bekannten sich rund 94% zum Protestantismus. Der Rat konnte damit noch immer hoffen, trotz aller Widrigkeiten bald die konfessionelle Homogenität seiner Bürgerschaft erreicht zu haben. Doch zeigten die Interventionen von außen zugunsten der Katholiken sowie die Tätigkeit der Priester in der Stadt bald schon ihre Wirkung: 1625, kurz bevor der Dreißigjährige Krieg Kaufbeuren erreichte, war der Anteil der Protestanten auf 85% der Bürgerschaft

⁶⁶ Zwischen 1603/04 und 1607/08 waren neun Protestanten und ein Katholik im Rat vertreten; zwei Stellen waren unbesetzt; zwischen 1609/10 bis 1617/18 war das Zahlenverhältnis 7 : 3 (bei zwei unbesetzten Stellen). Während der Einstellung der Ratswahl aufgrund kaiserlicher Verfügung waren die durch Tod der Amtsinhaber erledigten Stellen durch Ernennung, nicht durch Wahl, wieder besetzt worden, wobei darauf geachtet wurde, dass immer zwei Ratsstellen offen blieben (Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 99).

⁶⁷ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 99.



*König Gustav II. Adolf von Schweden
(reg. 1611 bis 1632;
Hinterglasbild aus dem Stadtmuseum Kaufbeuren)*

gesunken, während sich der der Katholiken auf 15% erhöht hatte.⁶⁸

Auf katholischer Seite waren zu dieser Zeit zwar die Ratsmitglieder und der Großteil der Bürgerschaft zu einem friedlichen Zusammenleben bereit, doch gab die Geistlichkeit zusammen mit einer kleinen Gruppe dezidiert gegenreformatorisch eingestellter Bürger keine Ruhe: Ab 1621 forderten sie mehrmals neben der Überlassung fast aller Gotteshäuser Änderungen zu ihren Gunsten im Stadregiment. Der inzwischen zum Kurfürst avancierte Maximilian von Baiern erwirkte daraufhin tatsächlich beim Kaiser im Jahr 1626 die erneute Einsetzung einer Kommission, die im Frühjahr des folgenden Jahres mit aller ihr zur Verfügung stehenden Härte auftrat.⁶⁹ Ohne lange Diskussion und unter Verweis darauf, dass es der Karolinischen Wahlordnung zuwider-

laufe, wenn die Protestanten in den städtischen Ämtern das Übergewicht hätten, wurde der bisherige Rat abgesetzt und das Zahlenverhältnis im neuen Rat umgekehrt: Nun saßen dort vier Protestanten acht Katholiken gegenüber. Ähnliche Verhältnisse wurden auch im Gericht und im Großen Rat geschaffen.⁷⁰

Doch blieb dies nur ein Etappenziel der Bevollmächtigten: Bereits ein Jahr später, im Jahr 1628, eröffneten sie dem Rat, die Ausübung der evangelischen Konfession sei zu verbieten und sämtliche Inhaber öffentlicher Ämter müssten vor die Wahl gestellt werden, entweder zu konvertieren oder von ihrem Amt zurückzutreten. Auch war ihnen der inzwischen von der evangelischen Gemeinde gewählte zwölköpfige ‚Kirchen-Rat‘, der die Aufgabe von Kirchenpflegern übernehmen sollte, ein Dorn im Auge: Sie drangen auf seine Abschaffung, weil das Gremium in ihren Augen die Aufgabe hatte, die Zahl der Konversionen möglichst gering zu halten.⁷¹ Darüber hinaus fürchteten sie wohl zu Recht, dass der Kirchenrat eine Art evangelische Nebenregierung bilden sollte, wie sich dies in der Reichsstadt Dinkelsbühl herauskristallisiert hatte: Dort besaßen die

⁶⁸ 1559: Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 23 und S. 30; 1584: Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 30; 1604: Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 68; 1625: Pfundner, Das Kaufbeurer Steuerbuch, S. 82.

⁶⁹ Hörmann-Chronik zu 1627 und Alt, Reformation, S. 112.

⁷⁰ Hörmann-Chronik zu 1627. – Im Gericht saßen nun fünf Protestanten und sieben Katholiken, im Großen Rat fünf Protestanten und neun Katholiken (Alt, Reformation, S. 113).

⁷¹ Hörmann-Chronik zu 1628.

Evangelischen, obwohl sie die Bevölkerungsmehrheit stellten, seit 1615 keinen Vertreter mehr im Rat, und die zwölf Kirchenpfleger stellten ihren einzigen politischen Rückhalt dar.⁷² Auf das Vorbild dieser Reichsstadt beriefen sich die Kaufbeurer Protestanten denn auch, als sie ihre Position darlegten – freilich vergeblich.⁷³

In den Kleinen Rat gelangten nun ausschließlich Katholiken, ebenso in den Großen Rat und in das Stadtgericht.⁷⁴ Aufgrund der damals wütenden Pest, der bis zum Wahltag 1628 rund 50% der Stadtbevölkerung zum Opfer gefallen waren,⁷⁵ konnte man die städtischen Ämter nur etwa zur Hälfte mit einheimischen Katholiken besetzen. Die anderen Amtsträger stammten zumeist aus bischöflich-augsburgischen und bairischen Orten oder aus den umliegenden Dörfern. Wie dramatisch die Situation war, mögen die Vorgänge um die Besetzung einer der drei Bürgermeister-Stellen zeigen: 1628 waren der amtierende Bürgermeister Schlecht und sein vorgesehener Nachfolger Opfer der Pest geworden. Daraufhin betraute man kurzerhand den aus dem fuggerschen Ort Babenhausen stammenden Brauer Jörg Kaimb mit dem Amt. Damit kamen zwei von drei Bürgermeistern der Reichsstadt von auswärts.⁷⁶ So stellten Ende des Jahres die Katholiken sämtliche Mitglieder in den wichtigsten Gremien der Reichsstadt, obwohl sie gerade einmal 27% der Bürgerschaft ausmachten.⁷⁷ Das Ziel des neuen Rates war im Grunde dasselbe wie das des Rates vor dem Krieg: die konfessionelle Homogenität, allerdings unter katholischem Vorzeichen.

Die Situation änderte sich erst mit dem Siegeszug der schwedischen Armee unter König Gustav Adolf in Süddeutschland: Nachdem es dem katholischen Rat gelungen war, die Stadt gegen die Zahlung von Kontributionsgeldern und die Einquartierung einer schwedischen Besatzung vor einer Belagerung und Eroberung zu bewahren, nahm der gebürtige Kaufbeurer und königlich-schwedische Rat Dr. Johann Matthias Lauber mit dem schwedischen Generalstatthalter für den Schwäbischen Kreis Kontakt auf, um die Wiederezulassung des evangelischen Bekenntnisses in seiner Vaterstadt zu erwirken. Dieser kam im Juni 1632 Laubers Bitte nach,⁷⁸ offenbar jedoch ohne eine Änderung bei der Besetzung der städtischen Ämter anzuordnen: Denn im September wurde in deutlicher Anlehnung an die zwölf Kirchenpfleger des Jahres 1628 dem Rat ein Ausschuss aus zwölf evangelischen Bürgern beigeordnet, „mit welchem alle wichtige Statt Sachen abgehandelt werden sollten“.⁷⁹

⁷² Warmbrunn, Zwei Konfessionen, S. 164.

⁷³ Hörmann-Chronik zu 1628.

⁷⁴ Hörmann-Chronik zu 1628 und Alt, Reformation, S. 113f.

⁷⁵ Fritz Junginger, Die Stadt Kaufbeuren im 17. und 18. Jahrhundert (1618 bis 1790), in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren I: Politische Geschichte und Gegenwart einer Stadt, Thalhofen 1999, S. 72-99, hier: S. 74.

⁷⁶ Hörmann-Chronik zu 1628. – Im Kleinen Rat saßen sieben Kaufbeurer und fünf Auswärtige, im Großen Rat sieben Kaufbeurer und sieben Auswärtige und im Gericht sieben Kaufbeurer und fünf Auswärtige (Hörmann-Chronik zu 1628).

⁷⁷ Pfundner, Die evangelische Gemeinde, S. 281.

⁷⁸ Alt, Reformation, S. 122f.

⁷⁹ Hörmann-Chronik zu 1632.

Vergleicht man die Vorgänge in Kaufbeuren mit denen in anderen süddeutschen gemischtkonfessionellen Reichsstädten, in denen allen eine evangelische Bevölkerungsmehrheit existierte, zeigt es sich, wie uneinheitlich die Schweden das Problem der Sitzverteilung in den Räten nach konfessionellen Gesichtspunkten angingen: Während in Kaufbeuren der katholische Rat im Amt bleiben durfte und lediglich einen evangelischen Bürgerausschuss an die Seite gestellt bekam, wurde in Ravensburg der mehrheitlich katholische Rat durch ein Gremium ersetzt, das die konfessionellen Zahlenverhältnisse der Bürgerschaft widerspiegelte. In Augsburg, Biberach und Dinkelsbühl setzten die Schweden dagegen die zur Gänze katholischen Räte ab und beriefen nur evangelische Personen für diese Ämter. In Augsburg lehnten sie sogar einen Vorschlag der Protestanten ab, einem Teil der bisherigen Amtsträger ihre Ratssitze zu belassen.⁸⁰ Offenbar fehlte es den Schweden an einem stringenten politischen Konzept in dieser Frage, sodass alles von der Haltung des jeweils zuständigen Verantwortlichen vor Ort abhing.

Letztlich blieb die Schwedenzeit nur ein kurzes Zwischenspiel. Bereits am 1. Januar 1633 wurde Kaufbeuren von den Kaiserlichen eingenommen und wechselte im selben Jahr noch weitere vier Mal die Besatzung – jedes Mal unter grausamen Umständen für die Einwohner, egal welcher Konfession sie waren. Eines blieb jedoch von dem schwedischen Intermezzo: In den gemischten Reichsstädten konnten sich die Protestanten zumindest geringe politische Einflussmöglichkeiten sichern. In Biberach und Ravensburg wurden einige wenige Ratsstellen an Protestanten vergeben; in Augsburg bildete sich, ähnlich wie in Dinkelsbühl, ein ‚Ausschuss der evangelischen Bürgerschaft‘, der mehr und mehr die Rolle einer evangelischen Nebenregierung annahm.⁸¹ In Kaufbeuren schließlich blieb der Rat bis zum Kriegsende ausschließlich mit Katholiken besetzt; doch wohnten zwei evangelische Bürger seinen Sitzungen bei und konnten die Interessen ihrer Glaubensgenossen zumindest vorbringen,⁸² die 1645 mit etwa 80% der Bürgerschaft immer noch die Mehrheit stellten.⁸³

Am Ende des Krieges bot Kaufbeuren ein mehr als trauriges Bild: Über drei Viertel der Bevölkerung war den Schrecken des Krieges zum Opfer gefallen, die Häuser in der Stadt standen leer und die Felder ringsum lagen brach.⁸⁴ Aufgrund der Kriegsläufe waren seit 1628 – also zwanzig Jahre lang! – keine Ratswahlen mehr abgehalten worden. Schließlich waren von den zwölf Mitgliedern des Kleinen Rats sechs verstorben; Bürgermeister Waller war in die Schweiz geflohen, sodass der Bürgermeisterstuhl verwaist war.⁸⁵ Dennoch war die Frage der konfessionellen Verteilung der Ratssitze noch immer nicht endgültig entschieden, wenn auch beide Konfessionsparteien mit ihrem Ziel, religiöse Homogenität in ihrem Sinne herzustellen, gescheitert waren.

⁸⁰ Warmbrunn, *Zwei Konfessionen*, S. 167-172.

⁸¹ Warmbrunn, *Zwei Konfessionen*, S. 173-180.

⁸² Hörmann-Chronik zu 1632. – Im Jahr 1636 waren dies Jörg Wöhrlin und Christoph Lauber (Hörmann-Chronik zu 1636).

⁸³ Hörmann-Kirchenchronik zu 1645.

⁸⁴ Junginger, *Die Stadt Kaufbeuren*, S. 81.

⁸⁵ Hörmann-Chronik zu 1647.

1649: Die Festschreibung der konfessionellen Verhältnisse durch den Westfälischen Frieden



Gedenkbild zum Westfälischen Friedensschluss
(Hinterglasbild aus dem Stadtmuseum Kaufbeuren)

In diese Situation hinein erging im August 1645 die Aufforderung Kaiser Ferdinands III. an den Kaufbeurer Rat, den Westfälischen Friedenskongress, der den lange ersehnten Frieden bringen sollte, mit Gesandten zu beschicken. Um bei den anstehenden Verhandlungen ihre Position nicht zu gefährden, teilten die Katholiken diese Einladung ihren evangelischen Mitbürgern nicht mit – vielmehr beauftragten sie den Gesandten ihrer Augsburger Glaubensgeschwister, Dr. Johann von Leuxelring, mit der Vertretung der gesamten Stadt. Selbstverständlich erfuhren die Kaufbeurer Protestanten doch von dem kaiserlichen Schreiben und schlugen vor, den Kongress mit zwei Gesandten beider Konfessionen zu beschicken – freilich vergeblich. So trat abermals der schon bewährte Dr. Johann Matthias Lauber in Aktion und konnte den

Lindauer Gesandten Dr. Valentin Heider für die Vertretung der Interessen der Kaufbeurer Protestanten gewinnen.⁸⁶ In Bezug auf die politischen Verhältnisse lautete Heiders Instruktion, dass im Kleinen Rat die Zustände des Jahres 1618 wiederhergestellt werden sollten, als dort acht Protestanten und vier Katholiken vertreten waren. Dagegen schwebte Leuxelring eine Restitution der Situation von 1628 vor, was bedeutet hätte, dass im Kleinen Rat kein einziger Protestant einen Sitz gehabt hätte. Nach längeren Verhandlungen einigte man sich schließlich auf dem Friedenskongress auf den 1. Januar 1624 als Stichtag für Kaufbeuren. Aus der Sicht der Kaufbeurer Protestanten war dies ein großer Erfolg: War damit doch gleichzeitig festgelegt, dass es in ihrer Stadt – im Gegensatz zu Augsburg, Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg – in politischer Hinsicht keine Parität geben sollte, also eine zahlenmäßige Gleichheit der Konfessionen im Rat. Vielmehr bekamen sie in allen verfassungsmäßigen Gremien der Stadt die Mehrheit der Sitze zugesprochen, wie es eben dem Stand des Stichtages entsprach.⁸⁷

Um die Friedensbestimmungen umzusetzen, wurde im Frühjahr 1649 eine Kommission des Schwäbischen Reichskreises in Kaufbeuren tätig. Nach stürmischen Verhandlungen, in deren Verlauf die Katholiken vehement die Einführung der Parität wie in Augsburg, Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg forderten, wurde schließlich Anfang April zum

⁸⁶ Joachim Berger, Auswirkungen des Westfälischen Friedens auf die Reichsstadt Kaufbeuren, in: Kaufbeurer Geschichtsblätter 13 (1993/95), S. 255-275, S. 293-302 und S. 343-351, hier: S. 256.

⁸⁷ Berger, Auswirkungen des Westfälischen Friedens, S. 257f.

einen der sogenannte ‚Exekutionsrezess‘ abgefasst, in dem die Einzelheiten der getroffenen Maßnahmen niedergelegt waren, und zum anderen wurden die Verfassungsorgane neu besetzt. Demnach hatten die Protestanten im Kleinen Rat mit 8 : 4, in der Gemeinde mit 12 : 2 und im Gericht mit 10 : 2 Vertretern die Mehrheit.⁸⁸ Diese Regelung verdankte sich weder einem Ratskonzept, das konsequent durchgesetzt worden wäre, noch der Intervention kaiserlicher Kommissionen. Beide Instrumentarien hatten sich als untauglich erwiesen, in den gemischtkonfessionellen Reichsstädten eine dauerhafte Ordnung zu schaffen. Sie war vielmehr die Folge einer Einigung, die alle Stände des Reiches und weiter Teile Europas umfasste und damit jenseits partikularer Konfessions- oder Machtinteressen lag. Zwar blieb diese Lösung in den Folgejahren innerhalb Kaufbeurens nicht unangefochten,⁸⁹ doch erwies sie sich, da sie ein – wenn auch bescheidener – Teil eines gesamt europäischen Befriedungssystems war, bis zur Mediatisierung der Reichsstadt als stabil.

Die Konfessionen und ihre Präsenz im öffentlichen Raum

Die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten blieben im konfessionellen Zeitalter nicht auf das engere kirchliche und politische Gebiet beschränkt, sondern griffen auf alle Felder des täglichen Lebens aus, die das Religiöse, in welcher Form auch immer, berührten. In diesem Zusammenhang kam der Art der Gottesverehrung im Alltag Signalcharakter zu, sobald sich die beiden Bekenntnisse zu getrennten konfessionellen Kirchen zu verfestigen begannen.⁹⁰ Dies musste insbesondere dort gelten, wo mehrere Konfessionen auf engstem Raum zusammenlebten. Charakterisiert man die dabei angesprochene Öffentlichkeit als öffentlichen Raum, so rücken nicht nur Institutionen und Personen in den Blickpunkt der Betrachtung, sondern auch Orte des Geschehens, wie Rathaus und Kirchengebäude, sowie Rituale der Stadtgemeinde, wie beispielsweise der jährliche Schwörtag.⁹¹ Dem entsprechend soll am Beispiel der Bemalung der Kaufbeurer Rathausfassade, der Predigt anlässlich der Einweihung der evangelischen Dreifaltigkeitskirche sowie an den Vorgängen anlässlich des Schwörtags im Jahr 1628 gezeigt werden, wann und warum es für die Anhänger der beiden Konfessionen geraten sein konnte, keine bzw. lautstarke Präsenz im öffentlichen Raum zu zeigen.

⁸⁸ Berger, Auswirkungen des Westfälischen Friedens, S. 259f. – Unmittelbar nach dem Friedensschluss hatten die Kaufbeurer Protestanten den noch immer zur Gänze katholischen Rat um Akteneinsicht gebeten, um den genauen Stand des 1. Januar 1624 zu ermitteln, was ihnen aber abgeschlagen wurde. So war man evangelischerseits auf eine Beschreibung der damaligen Zustände aus dem Gedächtnis heraus angewiesen.

⁸⁹ Berger, Auswirkungen des Westfälischen Friedens, S. 261

⁹⁰ Rudolf Schlögl, Öffentliche Gottesverehrung und privater Glaube in der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Bedeutung von Kirchengründung und Frömmigkeit für die Abgrenzung privater Sozialräume, in: Gert Melville u.a. (Hrsg.), Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne, Köln u.a. 1998, S. 165-209, hier: S. 167.

⁹¹ Vgl. dazu auch: Kießling, Vom Ausnahmefall zur Alternative, S. 125.

Konfessionelle Neutralität am Beispiel der Kaufbeurer Rathausfassade

Das gotische Rathaus mit der Fassadendekoration des 16. Jahrhunderts (Rekonstruktionsversuch)

Im konfessionellen Zeitalter präsentierte sich die dem Markt zugewandte Front des gotischen Rathauses der Reichsstadt Kaufbeuren mit einer prächtig bemalten Fassade. Leider ist von dieser Bemalung keine Abbildung vorhanden; die älteste bekannte Darstellung des Gebäudes, ein Aquarell des Malers Georg Alois Gaibler aus dem Jahr 1780, zeigt eine einfarbig gestrichene Fassade.⁹² Bekannt ist der Umstand der Bemalung lediglich aus der sogenannten ‚Reimchronik‘ der Maria Gabriela März: Um 1745 legte diese Kaufbeurer Franziskanerin, die auch als Briefeschreiberin ihrer Mitkonventualin Crescentia Höß belegt ist, in einem Papierlibell Notizen und Entwürfe zu einer umfassenden Reimchronik Kaufbeurens in Form von Knittelversen nieder. Zwar führte sie ihre Vorarbeiten nicht aus,⁹³ trotzdem erweisen sich diese in stadthistorischer Hinsicht als außerordentlich wertvoll, stellen sie doch die bislang einzig bekannte Quelle zur Bemalung der Kaufbeurer Rathausfassade dar.

⁹² Dazu und zur Beschreibung der bemalten Rathausfassade: Helmut Lausser, Die Kaufbeurer Reimchronik. 2. Teil: Das Rathaus im 17. Jahrhundert, in: Kaufbeurer Geschichtsblätter 16 (2002/04), S. 387-396. – Die Passage über die Rathausbemalung wurde zuerst im Rahmen dieses genannten Aufsatzes publiziert (S. 391-393); die ganze ‚Reimchronik‘ ist veröffentlicht bei: Helmut Lausser (Bearb.), Die Quellen zur Geschichte der Schwestern im Maierhof bis zum Jahre 1550. Kompendium der Quellen zur Geschichte Kaufbeurens im Mittelalter 9, Thalhofen 2004, S. 469-474. – Das Original der ‚Reimchronik‘ befindet sich heute im Staatsarchiv Augsburg (StAA Franziskanerinnenkloster Kaufbeuren Lit. 14/V).

⁹³ Lausser, Quellen, S. 469.

Wie war nun die Kaufbeurer Rathausfront gestaltet? An zentraler Stelle befand sich das Bild eines namentlich nicht genannten Herrschers mit dem Kaufbeurer Stadtwappen in seiner linken Hand. Diesem Herrscher habe die Stadt – so die ‚Reimchronik‘ – es zu verdanken, dass sie den halben Reichsadler in ihrem Wappen führen dürfe. Es dürfte sich dabei um König Konrad I. (911-918) handeln, unter dessen Regierungszeit die Stadt der Sage nach unter den Schutz des Reiches gelangt war. Dies zumindest berichten die Chroniken des ausgehenden 16. Jahrhunderts, wie beispielsweise die des Kaufbeurer Bürgers Martin Geirhalder, der um 1583 schrieb: „[U]nd als die von Beuren also frei und keinem Herren mit Dienstbarkeit verpflichtet und verwandt gewesen sind, haben sie sich freiwillig in das Römische Reich unter König Conrat I. ergeben, der sie auch als eine Stadt des Reiches aufgenommen, begnadet und ihnen den Namen Kaufbeuren geben hat“.⁹⁴ Unter dem Bild des Königs befand sich offenbar eine Darstellung des alten Kaufbeurer Wappens ohne den halben Adler, darüber ein Reichsadler mit ausgebreiteten Schwingen. Über dem Bild des Königs schwebten zwei Cherubim, die ebenfalls das Kaufbeurer Stadtwappen hielten. Darüber wiederum konnte man den doppelköpfigen Reichsadler mit dem Wappen des Hauses Österreich auf der Brust sehen, über dessen Häuptern die Kaiserkrone aufgemalt war, die von zwei weiteren Cherubim gehalten wurde. Die horizontale Bildachse war bestimmt von offenbar als Ganzkörperportraits ausgeführten fünf Kaiserbildnissen zu beiden Seiten der Wappendarstellungen auf der Vertikalen. Diese Kaiser waren Friedrich III. (1452-1493), Maximilian I. (1486-1519), Karl V. (1519-1556), Ferdinand I. (1556-1564) und Maximilian II. (1564-1576). Von anderen Rathäusern, die eine ähnliche Ikonographie wie das Kaufbeurer Gebäude aufweisen, ist bekannt, dass die Reihe der dargestellten Herrscher stets mit dem jeweils regierenden Reichsoberhaupt endet.⁹⁵ Somit kann die Kaufbeurer Rathausbemalung ungefähr in die Zeit um das Jahr 1570 datiert werden.⁹⁶

Vom Betrachter der Rathausfassade aus gesehen rechts waren neben Kaiser Maximilian II. die Wappen der vier weltlichen Kurfürsten des Heiligen Römischen Reiches aufgemalt, nämlich des Königs von Böhmen, des Pfalzgrafen bei Rhein, des Markgrafen von Brandenburg und des Herzogs von Sachsen. Offenbar waren diese Wappen mit Spruchbändern verbunden, die die von ihren Inhabern ausgeübten Erzämter des Reiches nannten. Die Wappen der drei geistlichen Kurfürsten, der Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier, erwähnt die ‚Reimchronik‘ zwar nicht, doch kann es als sicher gelten, dass diese neben dem Bildnis Kaiser Friedrichs III. angebracht waren, also auf der vom Betrachter aus gesehen linken Gebäudeseite.⁹⁷

⁹⁴ Geirhalder-Chronik, S. 51; Übertragung ins Neuhochdeutsche durch den Verfasser.

⁹⁵ Susan Tipton, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment. Rathausdekorationen in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim u.a. 1996, S. 368.

⁹⁶ Hörmann erwähnt zwar in seiner Chronik, dass im Jahre 1594 „das ganze Rathhaus erneuert und schön gemahlt worden“ sei, doch handelt es sich dabei wahrscheinlich um eine Renovierung im Inneren und/oder an der Fassade (Hörmann-Chronik zu 1594).

⁹⁷ Entweder geht das Fehlen dieser Wappen auf den Umstand zurück, dass die ‚Reimchronik‘ nur lückenhaft ausgeführt wurde, oder aber darauf, dass die Rathausbemalung auf dieser Seite des Gebäudes zur Zeit der Abfassung der Chronik bereits sehr stark abgewittert und demzufolge kaum mehr zu erkennen war (vgl. Lausser, Kaufbeurer Reimchronik, S. 394).

Dass das Rathaus als Ort, an dem sich die wichtigsten politischen Gremien der Gemeinde versammelten und ihre Beschlüsse fassten, eine zentrale Stellung innerhalb des städtischen Raumes einnahm, verwundert ebenso wenig wie die sich daraus ableitende besondere Lage des Gebäudes innerhalb der kommunalen Topographie. An diesem besonderen Ort der Macht wurde in der Frühen Neuzeit aber nicht nur Macht ausgeübt, sondern es wurden auch Machtbeziehungen visualisiert – sowohl im Inneren als auch an der Fassade.⁹⁸ Somit ordnet sich das Kaufbeurer Rathaus mit seiner bemalten Front in eine lange europäische Tradition ein, die erst mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert endet.⁹⁹

Die Aussagekraft des ikonographischen Programms der Kaufbeurer Rathausfassade für das Thema Religion bzw. Konfession und Politik wird erst dann deutlich, wenn es mit dem anderer Rathäuser in Beziehung gesetzt wird. Politisch lehnte sich Kaufbeuren eng an Augsburg und Ulm an, die beiden reichsstädtischen Zentren des Raumes. Diese enge Bindung spiegelt sich auch in der Rathausfassade wider: Seit 1516 war das alte gotische Rathaus in Augsburg mit mehreren Herrschergestalten des Hauses Habsburg bemalt. Das Konzept dazu hatte der bedeutende Gelehrte Konrad Peutinger geliefert.¹⁰⁰ Ähnlich die Dekoration in Ulm: Dort waren an den Seiten der Prunkfenster des großen Saales um das Jahr 1425 mehrere Kaiserskulpturen angebracht worden; dieses Thema wurde bei der Neugestaltung der Fassade im Jahr 1539/40 wieder aufgenommen, indem fünf Habsburgerherrscher, beginnend mit Kaiser Friedrich III., unterhalb des Prunkfensters bildlich verewigt wurden.¹⁰¹ Angesichts dieser Befunde, die durch weitere, etwa aus den Reichsstädten Nördlingen und Worms, ergänzt werden,¹⁰² kann man füglich feststellen, dass das Motiv der „Kaiserreihe [...] als ein nahezu obligater Bestandteil reichsstädtischer Ikonographie [erscheint]“.¹⁰³ Gleichzeitig macht aber gerade auch die Ulmer Rathausfassade deutlich, in welche Tradition man sich in Kaufbeuren nicht stellen wollte oder konnte: in die derjenigen Städte, die, wie Ulm, für ihre Rathausdekorationen Impulse der Reformation fruchtbar machten. Diese nahm in evangelischen Reichsstädten starken Einfluss auf die Bildthemen, indem etwa die lutherische Zweireichelehre, der reformatorische Obrigkeitsbegriff oder die neuen Aufgaben der evangelischen Magistrate auf den Gebieten des Gottesdienstes, des Bildungswesens und der Sozialfürsorge durch figürliche Szenen dargestellt wurden.¹⁰⁴ Ganz anders

⁹⁸ Thomas Weller, Der Ort der Macht und die Praktiken der Machtvisualisierung. Das Leipziger Rathaus in der Frühen Neuzeit als zeremonieller Raum, in: Christian Hochmuth u.a. (Hrsg.), Machträume der frühneuzeitlichen Stadt. Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 13, Konstanz 2006, S. 285-307, hier: S. 285f.

⁹⁹ Tipton, Res publica, S. 84f. – Es dürfte in diesem Zusammenhang kein Zufall sein, dass die Fassade des Kaufbeurer Rathauses in dieser Zeit einfarbig übertüncht wurde (s.o.).

¹⁰⁰ Tipton, Res publica, S. 202. – Kaiserreihen spielten auch im neuen, zwischen 1615 und 1620 von Elias Holl erbauten Rathaus eine bedeutsame Rolle: Im Goldenen Saal stehen sich acht heidnische und acht christliche Kaiser gegenüber (Tipton, Res publica, S. 209).

¹⁰¹ Tipton, Res publica, S. 468f.

¹⁰² Tipton, Res publica, S. 368 (Nördlingen) und S. 478 (Worms).

¹⁰³ Susan Tipton, Tugendpiegel einer christlichen Obrigkeit: Die Fassadendekorationen des Ulmer Rathauses, in: Ulm und Oberschwaben 47/48 (1991), S. 72-118, hier: S. 89.

¹⁰⁴ Tipton, Res publica, S. 192f.

dagegen Städte, die katholisch bestimmt waren und die für Kaufbeuren ebenfalls kein Vorbild sein konnten: Dort wurden – wie etwa im bairischen Wasserburg am Inn – spezifisch gegenreformatorische Bildprogramme konzipiert: Ein Entwurf für die Schauseite des Wasserburger Rathauses zeigt unter dem Christogramm den Erzengel Michael als Sieger über Luzifer, flankiert von Personifikationen der Weisheit und der Standhaftigkeit. Diese Darstellung hätte, wäre sie denn ausgeführt worden, „*als unmißverständliches Zeichen für die gegenreformatorische Politik des bayerischen Kurfürsten erachtet werden müssen.*“¹⁰⁵

So taugten hinsichtlich der Gestaltung der Rathausfassade weder evangelische noch katholische Städte für das gemischtkonfessionelle Kaufbeuren als Vorbild. Zwar konnte man in ikonographischer Hinsicht bedenkenlos das religiös neutrale Motiv der Kaiserreihe übernehmen, wie es etwa im evangelischen Ulm zu sehen war. Doch eindeutig konfessionelle Motive schieden für die damals Verantwortlichen aus. Als Ausweg bot sich der Rückgriff auf die Stadtgeschichte an – ein Weg, der bezeichnenderweise auch von anderen gemischtkonfessionellen Städten beschritten wurde, wie etwa von Augsburg:¹⁰⁶ Waren es im dortigen Rathaus von Elias Holl die häufigen bildlichen Reminiszenzen an die Römer und an die Reichstage des 16. Jahrhunderts,¹⁰⁷ so war es in Kaufbeuren die für wahr gehaltene Geschichte der Aufnahme der Stadt in den Reichsverband durch König Konrad I. und dessen Verleihung des halben Reichsadlers in das Wappen. Darüber hinaus erinnerte man mit der Verbildlichung von Kaiser und Reich in Form der Herrscherbildnisse und der kurfürstlichen Wappen entlang der horizontalen Fassadenachse an die Einbindung Kaufbeurens in den Verband des Sacrum Imperium, des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Dieses fand insbesondere in der Darstellung der Kaiser eine allgemein verständliche ikonographische Umsetzung: Zum einen waren diese aufgrund ihrer Attribute leicht zu identifizieren, zum anderen übte das jeweilige Reichsoberhaupt wichtige politische und verfassungsrechtliche Funktionen aus und zum dritten war der Kaiser nominell das Oberhaupt der Reichsstädte.¹⁰⁸ Gleichzeitig diente ein derartiges Bildprogramm der Vergewisserung, in den großen Ablauf der von Gott bestimmten Weltgeschichte eingebettet zu sein: Entsprechend der damaligen Auslegung des 2. und des 7. Kapitels des alttestamentlichen Daniel-Buches leitete man die Legitimation des Heiligen Römischen Reiches direkt von Gott ab. Aus den erwähnten Bibelstellen hatte sich die sogenannte ‚Vier-Reiche-Lehre‘ entwickelt, die besonders im 16. Jahrhundert weit verbreitet war:¹⁰⁹ Danach sollen auf Erden vier große Reiche nacheinander bestehen und vergehen, bevor das ewige Reich Gottes anbricht. Als das letzte der vier

¹⁰⁵ Tipton, Res publica, S. 474f.; das Zitat findet sich auf S. 475. – Der Entwurf für die Fassade des Wasserburger Rathauses stammt aus dem Jahre 1634.

¹⁰⁶ Tipton, Res publica, S. 194. – Vgl. auch Kießling, Vom Ausnahmefall zur Alternative, S. 126, der für die zwischen 1593 und 1600 errichteten Prachtbrunnen in Augsburg mit Bruno Bushart darin übereinstimmt, dass deren ikonographisches Programm Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen den Konfessionen betone.

¹⁰⁷ Tipton, Res publica, bes. S. 209-212.

¹⁰⁸ Bernd Roeck, Reichsstädtische Rathäuser der frühen Neuzeit und ihre Bildprogramme, in: Rainer A. Müller (Hrsg.), Bilder des Reiches, Irseer Schriften 4, Sigmaringen 1997, S. 275-293, hier: S. 291f.

¹⁰⁹ Franz Brendle, Das konfessionelle Zeitalter, Berlin 2010, S. 12.

irdischen Reiche sah man das Römische Reich an, das nach damaliger Auffassung nicht im Sturm der Völkerwanderung untergegangen war, sondern im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation fortbestand. Damit war gleichzeitig die Dauer dieses Sacrum Imperium durch den göttlichen Weltenplan vorherbestimmt: Das Ende des Reiches, so die damalige Überzeugung, bedeute zugleich den Anbruch der ewigen Herrschaft Gottes.¹¹⁰ Diese Geschichtsinterpretation verlieh dem Heiligen Römischen Reich und seinen Gliedern eine transzendente Qualität – und mit der Verortung der eigenen Stadt in dieses Konzept durfte man sich auch in Kaufbeuren in einen universalhistorischen Zusammenhang eingebettet wissen.¹¹¹

Ob die Kaufbeurer Rathausfassade vor 1570 bereits bemalt war und ob diese Gestaltung eventuell vorbildhaft für die in der Reimchronik beschriebene war, ist unbekannt. Ungeachtet dessen erwies sich die im konfessionellen Zeitalter aufgetragene Dekoration für die gemischtkonfessionelle Stadt geradezu als ideal: Wies sie doch sowohl politische als auch religiöse Bezüge auf, die in der Tradition wurzelten und mit denen sich beide Konfessionsparteien identifizieren konnten. In dieser Zeit schien in Kaufbeuren das Bewusstsein, trotz der religiösen Differenzen doch eine kommunale Genossenschaft zu sein, wie dies die Reichsstädte des ausgehenden Mittelalters kennzeichnete,¹¹² noch intakt gewesen zu sein.

Konfessionelle Standortbestimmung am Beispiel der Einweihungspredigt für die Dreifaltigkeitskirche 1605



Die evangelische Dreifaltigkeitskirche vor 1820

Als in Kaufbeuren ungefähr 25 Jahre nach der Bemalung der Rathausfassade die evangelische Dreifaltigkeitskirche errichtet wurde, war dies ein sinnenfälliges Zeichen dafür, dass sich die Einheit von kommunaler und sakraler Genossenschaft durch die inzwischen stattgefundenen Ereignisse in Auflösung befand. Angesichts des angespannten Verhältnisses zwischen den Konfessionsparteien wundert es nicht, dass sich an dem Bau, an seiner Ausstattung und an seiner Namensgebung lebhafte Aus-

¹¹⁰ Utz Schliesky, *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt. Die Weiterentwicklung von Begriffen der Staatslehre und des Staatsrechts im europäischen Mehrebenensystem*, Tübingen 2004, S. 192f.

¹¹¹ Roeck, *Reichsstädtische Rathäuser*, S. 292.

¹¹² Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, S. 11f.

einandersetzungen innerhalb der Bürgerschaft entzündeten. Insbesondere die Katholiken äußerten offenbar viele diesbezügliche Vorbehalte. In dieser Situation sah sich der evangelische Pfarrer Georg Anwander genötigt, anlässlich der Einweihung des Gotteshauses am 2. Januar 1605 in seiner Predigt die biblische und theologische Grundlegung des Kirchenbaus darzulegen und eine Standortbestimmung im lutherischen Sinne vorzunehmen.¹¹³ Auf diese Weise versuchte er nicht nur, seiner Gemeinde Argumente an die Hand zu geben, sondern auch im öffentlichen Diskurs die Deutungshoheit über den Bau zu erlangen.

Anwander bezog zunächst Stellung gegen die katholische Anschauung über den Kirchenbau, nach der eine Kirche aus den Teilen Vorzeichen, Langhaus und Chor zu bestehen und geostet zu sein habe. Zwar habe der Tempel Salomos auch aus drei Teilen bestanden, nämlich aus Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem, doch müsse für Christen gelten: „*Wenn der Leib vorhanden ist, so gilt der Schatten nichts mehr.*“¹¹⁴ Auch sei es aus christlicher Sicht nicht nötig, eine Kirche nach Osten auszurichten, denn man könne und solle Gott an allen Orten verehren – weswegen es keinen Mangel darstelle, dass das neue Gotteshaus gen Süden ausgerichtet sei.¹¹⁵ Offenbar wurde katholischerseits auch Anstoß am Namen ‚Dreifaltigkeitskirche‘ genommen. Denn bisher waren die Gotteshäuser in und um die Stadt nahezu ausschließlich nach Heiligen benannt worden.¹¹⁶ Demgegenüber bezeichnet es Pfarrer Anwander als abergläubisch, Gebäude Personen oder Heiligen zu weihen, und hält den Katholiken ein Zitat des Kirchenvaters Augustinus vor, nach dem Christen ihren Märtyrern keine Kirchen errichten, weil nicht sie, sondern ihr Gott der Gott der Christen sei. Daher sei allein der gewählte Name ‚Dreifaltigkeitskirche‘ angemessen.¹¹⁷

Das Thema, weswegen man Gotteshäuser bauen solle, nutzt Anwander, um nochmals in aller Deutlichkeit das lutherische Verständnis von Kirche darzulegen: Sie ist die Versammlung der Gläubigen, bei denen das unsichtbare Wort Gottes in der Predigt verkündigt und das sichtbare Wort Gottes in Form der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl gespendet wird. Dies zu gewährleisten sei ein Hauptzweck von Kirchenbauten.¹¹⁸ Dieses am 7. Artikel des Augsburger Bekenntnisses von 1530 ausgerichtete Kirchenverständnis¹¹⁹ wendet sich gegen die katholische Auffassung, wonach

¹¹³ Vgl. Thomas Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt anno 1605. Die Einweihung der Dreifaltigkeitskirche, in: Kaufbeurer Geschichtsblätter 15 (1999/2001). S. 39-48.

¹¹⁴ Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 43.

¹¹⁵ Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 43.

¹¹⁶ Vgl. dazu Stefan Dieter, Die urbane Prägung. Kaufbeuren im späten Mittelalter (1315 bis 1525), in: Jürgen Kraus u.a. (Hrsg.), Die Stadt Kaufbeuren I: Politische Geschichte und Gegenwart, Thalhofen 1999, S. 42-63, hier: S. 52-57. – Eine Ausnahme stellte die Kirche des Spitals dar, die u.a. dem Hl. Geist geweiht war.

¹¹⁷ Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 43.

¹¹⁸ Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 44.

¹¹⁹ Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.), Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 21987, S. 65: „*Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden [...]*“

für die Kirche auch gottesdienstliche und rechtliche Ordnungen konstitutiv sind.¹²⁰ Schließlich widmet sich Pfarrer Anwander noch einem Punkt der Ausstattung des Kirchenraumes, der offenbar Anlass zu Kontroversen gegeben hatte: das ewige Licht, das in der neuen Kirche fehlte. Anwander erinnert an die Herkunft dieser Tradition und fährt fort, „wenn wir aber unsere Kirchen je mit einem Liecht zieren wöllen, so lasset uns drein bringen das allerhellste Liecht [...] Ein solches helles und klares Liecht haben wir an Christo, welcher deßhalben die Sonn der Gerechtigkeit und der Auffgang auß der Höhe genennet würdt.“¹²¹

In seiner Predigt argumentiert Pfarrer Anwander jedoch nicht nur gegen die Katholiken: Im Zusammenhang mit der Frage, ob man überhaupt Kirchen errichten solle, wendet er sich auch gegen die theologischen Überzeugungen der Täufer und Schwenckfelder, die „in Winkeln lehren“; seine Ausführungen über die Ausstattung des Kirchenraumes richten sich zusätzlich gegen die Calvinisten, die aufgrund eines entsprechenden alttestamentlichen Verbots keine Bilder in ihren Kirchen dulden.¹²² Anhänger dieser Glaubensrichtungen gab es tatsächlich in Kaufbeuren: 1591 stand der Kaufbeurer Stadtmann Hieronymus Schmid im Ruf, Schwenckfelder zu sein, und vom damaligen Stadtschreiber Jonas Meyenstetter hieß es, er sei Calvinist;¹²³ 1597 war der Täufer Sebastian Losch zu einer Geldstrafe verurteilt worden und 1624 wanderten mehrere schwenckfeldische Familien aus der Stadt aus, nachdem sie sich geweigert hatten, von ihren Überzeugungen abzulassen.¹²⁴ Dies macht die Breite der religiösen Auseinandersetzungen deutlich, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Kaufbeuren geführt wurden, erklärt aber auch, weswegen für Pfarrer Anwander eine dezidiert lutherische Standortbestimmung so wichtig war: Im Augsburger Religionsfrieden von 1555 war die evangelische Konfession nur in ihrer lutherischen Form reichsrechtlich anerkannt worden. Jede Abweichung der Kaufbeurer Protestanten davon hätte den katholischen Reichsständen, insbesondere aber dem Herzog von Baiern und dem Bischof von Augsburg, einen willkommenen Anlass geboten, erneut in die inneren Verhältnisse der Stadt einzugreifen und das evangelische Bekenntnis endgültig auszuschalten. Anwander musste also auch aus politischen Gründen daran gelegen sein, seine Gemeinde auf lutherisch einwandfreiem und damit auf reichsrechtlich gesichertem Boden zu halten.¹²⁵

¹²⁰ Vgl. Wilfried Joest, Dogmatik 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 21990, S. 522-525. – Die durch Anwander explizit vorgenommene Unterscheidung zwischen sichtbarem und unsichtbarem Wort Gottes kann auch als Kritik am Kirchenbegriff der Schwenckfelder und ihrem allein die unsichtbare Kirche betonenden Kirchenbegriff aufgefasst werden.

¹²¹ Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 44.

¹²² Pfundner, Kaufbeurer Kirchweihpredigt, S. 43f.

¹²³ Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, S. 60; Geirhalder-Chronik, S. 111.

¹²⁴ Stefan Dieter, Die Reichsstadt Kaufbeuren in der frühen Neuzeit. Studien zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Bevölkerungsgeschichte, Kaufbeurer Schriftenreihe 2, Thalhofen 2000, S. 62 und S. 94.

¹²⁵ Vgl. dazu Dieter, Verhinderte Alleinherrschaft, S. 130f.

Konfessionelle Konfrontation am Beispiel des Schwörtags von 1628



Das Kaufbeurer Tanz- und Schwörbaus auf einer Schützenscheibe des Jahres 1798

Wieder anders stellte sich die Situation rund zwanzig Jahre später dar: Im Jahr 1628 war der Versuch der Katholisierung der mehrheitlich evangelischen Reichsstadt durch die bairisch-augsburgische Kommission und die katholische Bevölkerungsminderheit inklusive Vertreibung der evangelischen Geistlichen und Maßnahmen zur Zwangskonversion der Protestanten in vollem Gange. Im Anschluss an die Ratswahl des Jahres 1628, bei der der Rat zur Gänze mit Katholiken besetzt wurde, sollte nun die Bürgerschaft altem Herkommen gemäß den Gehorsamseid leisten. Bei dieser Zeremonie spielte sich folgender Vorfall ab, den Wolfgang Ludwig Hörmann von und zu Gutenberg in seiner Kirchenchronik überlie-

fert: „Bey dem an 12. Novenbris gehaltenen Schwörtag, wurde das in odium Evangelicorum gemachte Statutum, wegen des zehenden Pfennings Abzug Geldes [...] zum erstenmahl publicirt, und solle die Evangelische Bürgerschaft bey der Eydesleistung, als man den Eyd bey allen lieben Heiligen verlangt: solchen also zu leisten geweigert und öffentlich geschryen haben: nicht alle liebe Heiligen; sondern das Heilige Evangelium. Damahls waren bey 270 Evangelische und 99 Katholische Bürgern allhier am Leben, unter welch leztern 17 gewesen, welche von der A.C. ab- und zur Katholischen Religion getretten.“¹²⁶

Um die Tragweite dieses Aktes und seine Bedeutung für die innere Verfasstheit der Stadtgemeinde zu begreifen, muss man sich zunächst die Funktion derartiger Schwörtage vergegenwärtigen. Sie fanden in allen Reichsstädten regelmäßig im Anschluss an die Ratswahl statt und erfüllten mehrere Funktionen: Neben der Verkündigung von Gesetzen und Verordnungen dienten sie den neuen Amtsträgern zur Legitimierung ihrer Position, indem ihnen durch die Bürgerschaft Gehorsam versprochen wurde. Insofern stellte erst der Vollzug des Gehorsamseides die Übertragung der politischen Macht an den Rat dar. Damit wurde an den Schwörtagen nichts weniger als der gemeinschaftliche Wille der gesamten Stadtgemeinde zum Ausdruck gebracht, ihre Verfassung und die damit verbundene politische Ordnung aufrechtzuerhalten¹²⁷ – die Bürgerschaft konstituierte sich auf diese Weise jährlich neu als politische Gemeinde, ungeachtet aller ökonomischen und gesellschaftlichen, aber auch konfessionellen Spannungen, die sonst im Alltag auftreten mochten.

¹²⁶ Hörmann-Kirchenchronik zu 1628.

¹²⁷ Jörg Rogge, Kommunikation, Herrschaft und politische Kultur. Zur Praxis der öffentlichen Inszenierung und Darstellung von Ratherrschaft in Städten des deutschen Reiches um 1500, in: Rudolf Schlögl (Hrsg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt. Historische Kulturwissenschaft 5, Konstanz 2004, S. 381-407, hier: S. 390.

Dennoch waren die Schwörtage hinsichtlich ihres jeweiligen konkreten Ablaufs offen: „Die Versammlungen der Bürgerschaft vor dem Rathaus oder Schwurhaus eröffneten eine Situation, die nicht immer den von der Obrigkeit erwarteten Ablauf nahm.“¹²⁸ Eine derartige Situation trat in Kaufbeuren im Jahr 1628 ein und es ist kein Zufall, dass dies ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt geschah: Unmittelbar vor der Eidesleistung wurde laut Hörmanns Kirchenchronik der Ratsentschluss bekannt gegeben, dass die Protestanten, die nicht zur Konversion bereit waren, bei ihrer Emigration 10% ihres Vermögens zurücklassen sollten. Darüber hinaus war der Kaufbeurer Rat erstmals zur Gänze mit Katholiken besetzt worden – nicht, weil dies der mehrheitliche Wille der Stadtgemeinde war, sondern auf Betreiben einer Minderheit mit Hilfe äußerer Intervention. Der protestantische Teil der Bürgerschaft verweigerte daraufhin diesem Rat den zu leistenden Gehorsamseid.

Da es sich um Streitpunkte konfessioneller Natur handelte, die sich – wie am Beispiel der Besetzung der Ratsstellen gezeigt wurde – über mehrere Jahrzehnte hinweg stetig verschärft hatten, kam der Konflikt am Schwörtag folgerichtig auch formal an jener Passage der Eidesformel zum Ausbruch, die konfessionell gefärbt war. Die vom katholischen Rat verlangte Bekräftigung des Eides „*bey allen lieben Heiligen*“ verstand der evangelische Teil der Bürgerschaft offenbar als öffentliches Bekenntnis zum Katholizismus, was für ihn einer förmlich vollzogenen Konversion gleichgekommen wäre. Damit hätte der zur Gänze katholische Rat den Gehorsam einer zur Gänze katholisch gewordenen Bürgerschaft empfangen und damit gleichzeitig die Zustimmung zu den konfessionellen Veränderungen, die er anstrebte.¹²⁹ Stattdessen verweigerten die Protestanten den Eid, setzten den Heiligen „*das Heilige Evangelium*“ entgegen und betonten mit dieser Formulierung explizit sowohl ihre evangelische Konfession als auch das reformatorische ‚*sola scriptura*‘. Für jedermann war auf diese Weise offensichtlich geworden, dass es in Kaufbeuren spätestens jetzt keinen gemeinsamen politischen Willen mehr gab. Die Einheit der bürgerlichen Gemeinde, die bei der Frage der Rathausdekoration noch vorhanden und zum Zeitpunkt der Einweihung der evangelischen Dreifaltigkeitskirche bereits beschädigt war, war nun am konfessionellen Streit endgültig zerbrochen und konnte bis zum Ende der Reichsstadtzeit nicht wieder hergestellt werden.¹³⁰

¹²⁸ Rogge, Kommunikation, S. 392.

¹²⁹ Dieses Zusammenhanges war sich offenbar noch Hörmann im 18. Jahrhundert bewusst, der unmittelbar an die Schilderung des Vorfalles bei der Eidesleistung die Stärke der Konfessionen in der Bürgerschaft auflistet (Hörmann-Kirchenchronik zu 1628).

¹³⁰ Dies zeigt die Vielzahl der konfessionellen Konflikte in Kaufbeuren nach 1648, wie etwa der vorübergehende Auszug der Katholiken aus dem Rat im Jahre 1654 und die Aufstellung einer ‚Gegenregierung‘. – Weitere Beispiele bei Fritz Junginger, Geschichte der Reichsstadt Kaufbeuren im 17. und 18. Jahrhundert, Neustadt/A., S. 156-161.

Zum religiösen Verständnis der Zeitläufte im konfessionellen Zeitalter bei Protestanten und Katholiken in Kaufbeuren

Politik und Religion, so viel dürfte bisher deutlich geworden sein, waren im konfessionellen Zeitalter bestimmende Größen des öffentlichen Lebens. Doch auch im privaten Bereich beeinflusste die Religion den Deutungshorizont der Menschen in entscheidender Weise. Augenfällig wird dies, wenn man Selbstzeugnisse jener Zeit auswertet, also Briefe, Tagebücher oder chronikalische Aufzeichnungen. In ihnen konnten die Verfasserinnen und Verfasser in mannigfacher Weise Zeugnis von ihren Glaubensüberzeugungen ablegen – insbesondere in Situationen, in denen ihre persönliche Religion vor besonderen Herausforderungen stand. Und derartige Situationen waren im konfessionellen Zeitalter in vielfältiger Weise geboten.

Leider sind nur wenige Selbstzeugnisse überliefert, in denen eine religiöse Reflexion über die Zeitläufte angestellt wird. Was die Situation in Kaufbeuren anbelangt, so ist diese von dem Glücksfall geprägt, dass sich hier gleich mehrere chronikalische Aufzeichnungen für das konfessionelle Zeitalter erhalten haben. Diese sind darüber hinaus von unterschiedlicher konfessioneller Provenienz: Evangelischer Herkunft sind die Aufzeichnungen der Bürger Martin Geirhalder von 1565 bis 1616 sowie Hans und Ulrich Heinlin von 1598 bis 1640.¹³¹ Katholische Verfasser haben die Jahrbücher der Kaufbeurer Jesuiten, die für die Jahre 1628 bis 1643 ediert sind, sowie eine Chronik des Franziskanerinnenklosters der Jahre 1632 bis 1634.¹³² Im Folgenden sollen diese Quellen miteinander auf die Frage hin verglichen werden, ob die Konfession der Verfasserinnen und Verfasser Auswirkungen darauf hatte, wie sie die Zeitläufte im privaten wie im politischen Bereich deuteten.

Zuvor jedoch sei in aller Kürze auf die Besonderheiten der jeweiligen Aufzeichnungen eingegangen: Die beiden evangelischen Chroniken wurden von Personen verfasst, die kein theologisches Studium absolviert hatten, also Laien waren. Sie schildern – bedingt durch die Form und die inhaltliche Tradition der Gattung Chronik – insbesondere Ereignisse in der Familie sowie in der Stadt und ihres unmittelbaren Umlands. Dabei sind sie nicht systematisch abgefasst, sondern berichten das, was ihren Verfassern jeweils als berichtenswert erschien: Geburts- und Todesfälle in der Familie und im Bekanntenkreis, Getreidepreise, Naturereignisse, Besetzung von städtischen und kirchlichen Ämtern und besondere Ereignisse des Tages. Die Verfasserin der Chronik des Franziskanerinnenklosters hat ebenfalls als theologische Laiin zu gelten, da die Schwestern keine entsprechende Ausbildung genossen. Der Schwerpunkt der Aufzeichnungen liegt auf den Kriegsergebnissen und deren unmittelbaren Folgen für das Kloster und die Stadt; Nachrichten über die persönlichen Verhältnisse der

¹³¹ Chronik des Martin Geirhalder: Evang. Kirchenarchiv Kaufbeuren, Anlage 107; Chronik von Hans und Ulrich Heinlin: Evang. Kirchenarchiv Kaufbeuren, Anlage 109 (im Folgenden: Heinlin-Chronik).

¹³² Jahrbücher der Jesuiten: Andreas Weileder, Die Darstellung des Dreißigjährigen Krieges in den Jahresberichten der Kaufbeurer Jesuitenniederlassung, in: Jesuiten, Studenten, Emigranten. Acht Beiträge zur Kaufbeurer Stadtgeschichte, Kaufbeurer Schriftenreihe 10, Thalhofen 2010, S. 8-93 und S. 268; Chronik der Franziskanerinnen: Lausser, Quellen, S. 445-453.

Schwestern fehlen weitestgehend. Demgegenüber wurden die Jahrbücher der Kaufbeurer Jesuiten von theologisch gebildeten Männern und nach einem bestimmten Schema verfasst, wobei u.a. die seelsorgerlichen Tätigkeiten der Jesuiten, besondere Maßnahmen auf dem Gebiet der Verbreitung des Katholizismus, eventuell erlittene Verfolgungen sowie die Reaktionen der Bevölkerung vor Ort auf die Bemühungen des Ordens Berücksichtigung finden. Aufgelockert wird dies durch veranschaulichende kurze Erzählungen. Ziel ist weniger „*die chronologische Berichterstattung [...], sondern die bildhafte, anschauliche Darstellung einzelner Erlebnisse, die dann der Erbauung und Glaubensstärkung dienen.*“¹³³ So verwundert es nicht, dass die Jahrbücher der Jesuiten im Vergleich zu den anderen beschriebenen Quellen besonders viele religiöse Äußerungen und Reflexionen enthalten. Insgesamt weisen jedoch auch die anderen vorgestellten chronikalischen Aufzeichnungen hinreichend Äußerungen auf, die das Orientierungsbedürfnis ihrer Verfasser an Gott bekunden und damit für eine Auswertung geeignet sind.¹³⁴

Religiöse Bezüge im Zusammenhang mit Familien- bzw. Ordensangehörigen

Besonders häufig finden sich in den genannten Quellen Äußerungen zum Schicksal von Personen, die dem jeweiligen Verfasser nahestehen, seien es Familienmitglieder, seien es Angehörige des eigenen Ordens. In diesem Zusammenhang fällt bei den Chronisten der Gebrauch von formelhafter Sprache auf, die jedoch – im Gegensatz zu Leerformeln wie ‚Gott sei Dank‘ – für die Gattung typisch und keinesfalls bedeutungsleer ist. Vielmehr wird der Gebrauch von formelhafter Sprache angesichts der Fülle derartiger Chronikeinträge verständlich; daneben waren Geburten und Tod, Hochzeiten und schwere Krankheiten bzw. die Bewahrung davor für die Menschen schon immer einschneidende Lebensereignisse, über die daher entsprechend berichtet wurde.

Aufschlussreich für das Gottesverständnis in diesen Textstellen ist es, dass in den Quellen in diesem Zusammenhang die Aspekte der göttlichen Gnade und Hilfe sowie des himmlischen Schutzes und Beistands eine zentrale Rolle spielen. So wünscht Martin Geirhalder anlässlich seiner Hochzeit im Jahr 1565: „*Gott der almechtig geb sein gettlich segen dar zu*“; zur Geburt seiner Tochter Regina im Jahr 1635 bittet Ulrich Heinlin: „*Gott gebe Gnad*“; in den Jesuiten-Jahrbüchern wird die Tatsache, dass die Ordensangehörigen bei Krankenbesuchen von Ansteckungen bewahrt blieben, mit den Worten „*mit Gottes Schutz blieben sie [d.h. die Jesuiten] immer unversehrt*“ kommentiert; und über die Zeit der schwedischen Besetzung des Jahres 1634 heißt es in der Klosterchronik rückblickend: „*Got wel vns vor [...] allem ybell behyette, wie dan der lieb*

¹³³ Weileder, Darstellung des Dreißigjährigen Krieges, S. 12.

¹³⁴ Benigna von Krusenstjern, „*Gott der allmechtig, der das weter fiehren kann, wohin er will.*“ Gottesbild und Gottesverständnis in frühneuzeitlichen Chroniken, in: Wolfgang Behringer u.a. (Hrsg.), Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212, Göttingen 2005, S. 179-194, hier: S. 193f.

got vnss dreulich behyett hat yn der so geferlich zeit“.¹³⁵ Gnade, Hilfe, Schutz und Beistand von oben, theologisch ausgedrückt ‚Segen‘, wurden dabei sowohl evangelischer- als auch katholischerseits als Werke göttlicher Barmherzigkeit aufgefasst, die keineswegs verdient oder gar selbstverständlich waren.¹³⁶ Daher musste man um sie bitten bzw. ihren Empfang in der Rückschau besonders betonen. Dieses Denken war so sehr in den Menschen verankert, dass sich dies wiederum im Gebrauch ähnlicher Wendungen bei analogen Ereignissen äußern konnte: So verwendeten Martin Geirhalder und Ulrich Heinlin, als sie vom Tod einer ihrer Töchter nur kurze Zeit nach deren Geburt berichten, in einem zeitlichen Abstand von 61 Jahren nahezu wortgleich die Formulierungen „*Got verleih ir ain freliche Auffrsteung*“ bzw. „*Gott wolle Ihr eine fröliche aufferstehung verleihen*“.¹³⁷

Religiöse Deutung von Naturphänomenen

„Bei einfachen und gelehrten Menschen war es [in der Frühen Neuzeit] gleichermaßen verbreitet, verschiedenste Himmels-, Natur- und Wundererscheinungen, sogenannte Prodigien oder Vorzeichen, als direkte Botschaften Gottes aufzufassen.“¹³⁸ Dieses Phänomen begegnet auch in den Kaufbeurer Quellen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass die Deutungen, die die unterschiedlichen Verfasser dabei vornehmen, von ihren jeweiligen Zeitumständen abhängen: In den konfessionspolitisch in Kaufbeuren noch relativ friedlichen Jahren vor 1588 bezog Martin Geirhalder Naturerscheinungen noch nicht auf die eigene oder die andere Konfession, sondern stellte sie allgemein in einen religiösen Kontext und deutete sie als Warnzeichen für alle Menschen. So bemerkt er zu einem außerordentlich geröteten Himmel am Abend des 6. März 1582: „[W]as es aber beteiten hat wirt mitler zeit die ehrfarniß zu ehrkenen geben. Got der almechtig schickh es zum besten Amen. Und dz sich die arge bese welt ob solcher warnung besren und dem heren in die ruten falen weil es noch zeit ist. Got der her behiet uns vor dem wol“. Und zu einem Blitzschlag in die Stöttwanger Kirche drei Jahre später schreibt er: „*Got wel uns gnediglich behieten und gefasten zoren von uns ab wenden Amen*.“¹³⁹

Dieser religiös neutrale Bezug auf alle Menschen änderte sich, als das Zusammenleben der beiden Konfessionsparteien in Kaufbeuren von immer größeren Spannungen geprägt wurde. Hans Heinlin und die Jesuiten sahen in den Jahren 1607 bzw. 1633 Naturerscheinungen dezidiert im Zusammenhang mit den jeweils aktuellen konfessionellen Auseinandersetzungen in ihrer Stadt und – je nachdem – als göttliche Warnung an die andere oder als himmlische Bestätigung für die eigene Religionspartei: Als im

¹³⁵ Geirhalder-Chronik, S. 1; Heinlin-Chronik, S. 133; Weileder, Darstellung des Dreißigjährigen Krieges, zu 1634; Lausser, Quellen, S. 451.

¹³⁶ von Krusenstjern, „*Gott der allmechtig ...*“, S. 190.

¹³⁷ Geirhalder-Chronik, S. 10; Heinlin-Chronik, S. 133. – Ähnliche Formulierungen finden sich auch anlässlich weiterer Berichte von Todesfällen in beiden Quellen.

¹³⁸ von Krusenstjern, „*Gott der allmechtig ...*“, S. 193.

¹³⁹ Geirhalder-Chronik, S. 42 und S. 67.

Sommer des Jahres 1607 der Blitz in den Turm der St. Martins-Kirche eingeschlagen hatte, behaupteten einige Katholiken, es sei allgemein bekannt, dass Blitze nur in Kirchen schlugen; da aber der Blitz die erst drei Jahre zuvor fertiggestellte evangelische Dreifaltigkeitskirche nicht getroffen habe, sei diese kein Gotteshaus, sondern nur ein gewöhnliches Gebäude. Als nun kurze Zeit später der Blitz auch dort einschlug, stellte Hans Heinlin in seiner Chronik befriedigt fest: *„[H]at also der Allmechtige gott diesen blinden Leüten wöllen Zueverstehen geben, das wir Auch ein Kürchen haben, der gott aller genaden wolle Uns noch lenger mit frid und rhue darinnen zusammen komen lassen unnd die stimm des göttlichen worts darinnen erschallen lassen bis an das Ende. Amen.“*¹⁴⁰ In ähnlicher Weise deuteten die Jesuiten das Wettergeschehen am 1. Januar 1633, als das bisher von den Schweden besetzte Kaufbeuren von kaiserlich-katholischen Truppen eingenommen wurde: *„Dass dies die Himmlischen selbst gewollt haben, zeigen auch die leuchtendsten Sonnenstrahlen jenes Tages an, der gleichsam den Frühling einleitete und an dem die Stadt den ganzen Tag lang belagert wurde“*. Nur einen Monat später wechselte erneut die Besatzung und der Chronist fährt fort: *„[S]o, wie es im Gegenteil Kaufbeuren den folgenden 1. Februar, an dem es wiederum an den Feind überging, so dunkel und von Wolken bedeckt hatte, dass man nicht zu Unrecht hätte sagen können, der ganze Himmel habe getrauert und sei ein Bote des drohenden Unglücks.“*¹⁴¹

Unabhängig von der Einordnung in die jeweiligen Zeitumstände lässt sich für die angeführten Äußerungen festhalten, dass in ihnen – und dies ist typisch für frühneuzeitliche Chroniken – Naturphänomene nicht allein als Zeichen für göttliches Unheil oder himmlischen Zorn gedeutet wurden. Die Chronisten beschrieben Gott vielmehr gleichzeitig als Instanz, an die man sich auch im Gebet wenden konnte. Auf diese Weise sahen sie sich zu dem Vertrauen berechtigt, dass er den von ihm gesandten Schrecken Einhalt gebieten und sie zum Guten wenden könne¹⁴² – wobei Hans Heinlin und die Jesuiten stillschweigend davon ausgingen, dass das Gute gleichbedeutend mit den Zielen und Vorstellungen der jeweils eigenen Konfession war.

Religiöse Bezüge im Zusammenhang mit der konfessionellen Situation in Kaufbeuren

Selbstverständlich fand auch die besondere Situation Kaufbeurens als gemischtkonfessionelles Gemeinwesen Eingang in die genannten chronikalischen Aufzeichnungen. Dabei weisen alle untersuchten Quellen religiöse Bezüge auf, mit Hilfe derer die Verfasser das Geschehen zu erklären suchten. Zwei Deutungsmöglichkeiten sind in diesem Zusammenhang vorherrschend: Ereignisse werden entweder als Eingreifen Gottes zugunsten der eigenen Seite oder aber als Strafe Gottes für die andere Partei interpretiert. Aber es sind auch Textstellen zu finden, in denen die Angehörigen der gegnerischen Konfession durchaus menschlich gezeichnet werden.

¹⁴⁰ Heinlin-Chronik, S. 104.

¹⁴¹ Weileder, Darstellung des Dreißigjährigen Krieges, S. 58f.

¹⁴² von Krusenstjern, „Gott der allmechtig ...“, S. 193.



Die katholische St. Martins-Kirche

Als im Jahr 1632 die Truppen des Schwedenkönigs Gustav Adolf Kaufbeuren besetzt hatten, räumten sie der evangelischen Gemeinde die bis dahin von den Katholiken genutzte St. Martins-Kirche zum Gebrauch ein. Nach vier Jahren des Verbots konnten die Protestanten endlich wieder eigene Gottesdienste feiern und ihre Religion frei ausüben.¹⁴³ Hans Heinlin interpretierte dies als unmittelbares Eingreifen Gottes zugunsten der evangelischen Partei in der Stadt: „Gott aber hat unß Inn solchem gewißenß Zwang länger nicht gelaßsen biß das er durch den theuern hölden Gustaven Adolven Kö. mayst. Inn Schweden Alß sein Instrument und werckzeug einen Comißaren hieher geschickt.“ Entsprechend hoffnungsvoll kommentierte er den ersten evangelischen Gottesdienst mit den Worten: „Gott der Allerhöchste wolle daß anfangne werckh unß zum besten gedeyen laßsen und unß biß an das ende Genüdiglich darbey erhalten.“¹⁴⁴ In der Klosterchronik wird über diese Zeit berichtet: „Vnd an dem 26. ttag iuny [1632] send drey predigkante wider hieher come mitt grossem yubell vnd frohlocken der Lutterischen. Es haben auch die Lutterische gesagtt, ess wird yn ewigkait nitt mer darzuo come, das die Cathollische mer yn die pffarrkirchen come.“ Doch wendete sich das Kriegsglück rasch: Bereits ein halbes Jahr später war Kaufbeuren wieder in kaiserlicher Hand und St. Martin ein katholisches Gotteshaus. Der evangelische Jubel war demnach nur von kurzer Dauer, was die Verfasserin der Klosterchronik folgendermaßen kommentiert: „Aber gott, der alles waist zuo ordne, hatts yn ein kurz ewigkait verenderett.“¹⁴⁵ Diese Passagen aus der evangelischen Heinlin- und der katholischen Klosterchronik sind von ganz besonderem Interesse, da sie einen Ausschnitt aus der Historie gewissermaßen als Fortsetzungsgeschichte in zwei Teilen bieten, die von der jeweiligen konfessionellen Sicht geprägt sind. Beide Quellen deuten die Wendung der Verhältnisse zu jeweils ihren Gunsten als unmittelbares Eingreifen Gottes, der sich dabei – so die Heinlin-Chronik – auch menschlicher Werkzeuge zu bedienen weiß. Bemerkenswert ist, dass nur die als positiv interpretierten Begebenheiten in einen religiösen Bezug gesetzt werden, die für das eigene Erleben negativ empfundenen Geschehnisse dagegen nicht. Die Verfasserin der Klosterchronik und Hans Heinlin sind sich offenbar darin einig, dass Gott trotz aller Kriegsleiden als ein Gott zu gelten hat, der den Seinen letztlich Hilfe und Unterstützung

¹⁴³ Alt, Reformation, S. 122f.

¹⁴⁴ Heinlin-Chronik, S. 117 und S. 119.

¹⁴⁵ Lausser, Quellen, S. 446.

schickt – ein Gott also, der alles klug zu ordnen weiß, so die Klosterchronik, und der darum als Allerhöchster zu gelten hat, so Hans Heinlin.¹⁴⁶

Davon waren auch die Jesuiten in ihren Jahrbüchern überzeugt. Doch erweiterten sie – entsprechend ihrer dezidiert gegenreformatorischen Ausrichtung¹⁴⁷ – diese Interpretation: Sie deuteten das Wirken Gottes nicht nur als Unterstützung für die eigene Sache, sondern auch als Bestrafung der Protestanten, die Gottes Zorn erregt hätten. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen: Als im Spätsommer des Jahres 1628 eine bereits überwunden geglaubte seuchenartige Krankheit erneut ausbrach, sahen die Jesuiten als Grund dafür die Widerspenstigkeit der Protestanten, die hartnäckig eine Konversion verweigerten: *„Die Verstocktheit ihrer Abwesenheit (von der katholischen Kirche) schien aber den göttlichen Zorn erregt zu haben; die Seuche, die mit ihren Leichen schon begraben schien, erhob sich mit Gewalt daraufhin gegen die Bürger“*.¹⁴⁸ Ein ähnlicher Zusammenhang wird sieben Jahre später konstruiert, als über ein allmähliches Abklingen einer erneuten Epidemie folgendermaßen reflektiert wird: *„Dass die Bitten der Katholiken, die sie auf unsere Veranlassung hören ließen, um die Seuche abzuwenden, bei Gott Gewicht hatten, stand genügend fest durch folgenden offenliegenden Beweis: Erstens nämlich wurden von den Ketzern [...] weit mehr als von den Katholiken hinweggerafft. Zweitens sind viele der Rechtgläubigen, die die unheilvolle Seuche ergriffen hatte, wieder gesund geworden, während von Seiten der Lutheraner wenige den Händen der Leichenträger entkamen, wenn sie einmal diese giftige Ansteckung befallen hatte.“*¹⁴⁹ In diesen Passagen wird deutlich, dass nach Auffassung der Jesuiten die Allmacht und Herrschaft Gottes nicht nur für die positiven Wendungen der Zeitläufte in Anschlag zu bringen ist, Gott also nicht nur segnend wirkt, sondern sie gelten auch für die Leiden und Schrecken, die der Gegenseite widerfahren, womit Gott auch strafend in den Lauf der Geschehnisse eingreifen kann. Doch wird dies als himmlische Reaktion auf die „Verstocktheit“ der Protestanten dargestellt: Sie haben durch ihren Irrglauben die Strafen Gottes selbst hervorgerufen und könnten, so sie nur wollten, durch Abkehr von ihren Irrtümern, Buße und Gebet weiteres Elend abwehren.¹⁵⁰

Erwähnung finden sollen schließlich auch die – freilich nur sehr spärlich vorhandenen – Äußerungen in den chronikalischen Aufzeichnungen, in denen das Bild der jeweils anderen Konfession mit durchaus positiven Strichen gezeichnet wird. In erster Linie betrifft dies die Chronik des Protestanten Martin Geirhalder, die, wie bereits ausgeführt, geprägt ist von den relativ friedlichen Jahren vor dem Eingreifen der kaiserlichen Kommissionen ab 1588. Entsprechende Äußerungen finden sich hier insbesondere im Zusammenhang mit dem persönlichen Schicksal einzelner Mitbürger. Anlässlich der Vermählung des katholischen Bürgermeisters Daniel Rembold wünscht er dem

¹⁴⁶ Vgl. die Formulierungen „gott, der alles waist zu ordne“ in der Klosterchronik (Lausser, Quellen, S. 446) und „Gott der Allerhöchste“ in der Heinlin-Chronik (S. 119)

¹⁴⁷ Volker Press, *Kriege und Krisen. Deutschland 1600-1715*. Neue Deutsche Geschichte 5, München 1991, S. 141.

¹⁴⁸ Weileder, *Darstellung des Dreißigjährigen Krieges*, S. 25.

¹⁴⁹ Weileder, *Darstellung des Dreißigjährigen Krieges*, S. 76.

¹⁵⁰ von Krusenstjern, *„Gott der allmechtig ...“*, S. 186 und S. 189.

Brautpaar: „Der almechtig Gott verleih inen ein guoten anfang und ein guott mittel und ein selges endt Amen.“ Anderthalb Jahre danach stirbt Bürgermeister Rembold, was Martin Geirhalder zu folgender Äußerung veranlasst: „[D]er almechtig gietig und barmhertige Gott wele ime und alen cristglaubigen menschen die in Criste Jesu absterben verleihen nach disem zergenklichen leben ein frelichen aufersteung Amen.“ Und den Tod einer Schwester des Kaufbeurer Klosters, die acht Jahre lang an einer schweren Krankheit gelitten hat, kommentiert er mit folgenden Worten: „[D]ie hat Got gnedigklich auf gelest. Der almechtig verleih ir ein freliche aufersteung Amen.“¹⁵¹ Die zitierten Stellen verdeutlichen, dass der Protestant Martin Geirhalder seinen katholischen Mitbürgern ihr Christsein nicht absprach und an ihrem Schicksal mitfühlend Anteil nahm. Insofern entsprach eine Verketzerung der Katholiken nicht seinen Glaubensvorstellungen.

Ambivalent dagegen erscheinen die Protestanten in der Klosterchronik und in den Jesuiten-Jahrbüchern. Sie werden mitunter als „Ketzer“ bezeichnet,¹⁵² doch gibt es auch Stellen, in denen sie als Werkzeug göttlicher Hilfe dargestellt werden: Als sich nach der schwedischen Besetzung Kaufbeurens im Jahr 1632 evangelische Nachbarn bei den Offizieren für das Kloster verwenden und auf diese Weise eine Einquartierung von Soldaten verhindern, bemerkt die Verfasserin der Klosterchronik: „Aber gott ist vns zu



Kaufbeuren im ausgehenden 17. Jahrhundert

¹⁵¹ Geirhalder-Chronik, S. 100, S. 110 und S. 91.

¹⁵² Vgl. etwa Lausser, Quellen, S. 451, und Weileder, Darstellung des Dreißigjährigen Krieges, S. 23.

*hilf kome.*¹⁵³ Ähnlich äußern sich die Jesuiten, als ihre Ausweisung aus Kaufbeuren und die Plünderung ihrer Niederlassung durch einen schwedischen Offizier abgewendet werden: „*Aber auch hier hat Gott den Seinen rechtzeitig geholfen und freilich dort, wo es am wenigsten erlaubt war zu vermuten*“.¹⁵⁴ Gott konnte sich demnach, um die katholische Sache zu unterstützen, auch und sogar der Protestanten bedienen, was diese wiederum in den Augen der Chronisten in ein etwas milderer Licht rückte.

Mit Toleranz nach unserem Verständnis haben die angeführten Stellen allerdings nichts zu tun. Für Martin Geirhalder waren die Katholiken eben auch Christen, die der Fürsprache bei Gott bedürftig waren, gerade auch an den Wendepunkten ihres Lebens. Und die Franziskanerinnen und die Jesuiten konnten sich die für sie völlig überraschende und wohl auch kaum begreifliche Haltung der evangelischen Mitbürger bzw. Soldaten nicht anders erklären, als dass diese durch himmlisches Eingreifen verursacht und damit Teil des oft für die Menschen unverständlichen göttlichen Wirkens war.

Gab es konfessionelle Unterschiede bei der Deutung der Zeitläufte?

Hatte nun die Konfession der Verfasser chronikalischer Aufzeichnungen Auswirkungen darauf, wie sie die Zeitläufte werteten? Die Ergebnisse der Untersuchung weisen in eine eindeutige Richtung: Die Einordnung der Geschehnisse in einen größeren Deutungshorizont war bei allen Autoren stark religiös bestimmt, ohne dass es allerdings bedeutende konfessionelle Unterschiede gab. Segen in seinen unterschiedlichen Ausprägungen wurde von beiden Seiten für Nahestehende erfleht, Naturphänomene deuteten Protestanten wie Katholiken als Zeichen, in denen sich der Wille Gottes kundtat, und die Ereignisse im Zusammenhang mit der besonderen Situation in Kaufbeuren versuchten alle Autoren in einen Zusammenhang mit dem Handeln Gottes zu bringen. Dass die Jesuiten bei letzterem Punkt das göttliche Wirken nicht nur als Unterstützung für die eigene Sache deuteten, sondern auch als Bestrafung der Protestanten, die seinen Zorn erregt hätten, ist ihrer dezidiert gegenreformatorischen Position geschuldet. Dagegen finden sich Äußerungen, die man als teilnehmend oder zumindest milde gegenüber den jeweils Andersgläubigen interpretieren kann, wiederum in allen Quellen. So waren sich in der Deutung der Zeitläufte Katholiken und Protestanten näher als sie selbst ahnten. Dass sie sich trotzdem fremd und feindlich gesonnen blieben, macht die besondere Tragik dieser Zeit aus.

¹⁵³ Lausser, Quellen, S. 446.

¹⁵⁴ Weileder, Darstellung des Dreißigjährigen Krieges, S. 47.

Religion und Politik im Kaufbeuren des konfessionellen Zeitalters – Versuch eines Fazits

Lassen sich die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten in Kaufbeuren in den Jahren zwischen 1555 und 1648 mit den Schlagworten ‚gegeneinander – nebeneinander – miteinander‘ hinreichend beschreiben? In den Auseinandersetzungen um die Besetzung der Ratsstellen, im Ringen um die öffentliche Präsenz und in der religiösen Deutung der Zeitläufte vor und während des Dreißigjährigen Krieges spielen alle diese drei Aspekte eine Rolle, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Ansätze eines ‚Nebeneinander‘ und eines ‚Miteinander‘ waren laut Quellen zwar nur in geringem Umfang vorhanden, aber sie waren immerhin vorhanden, etwa beim Gottesverständnis im Zusammenhang mit der Deutung von Naturphänomenen oder bei der Festlegung auf ein konfessionell neutrales Bildprogramm für die Fassade des Rathauses. Gleichwohl dürfte insbesondere das ‚Gegeneinander‘ am stärksten das konfessionelle Zeitalter in Kaufbeuren geprägt haben. Das Auseinanderbrechen der Einheit von kommunaler und geistlicher Gemeinde in der Reformationszeit führte in der Folge zu schweren Verwerfungen zwischen den Konfessionsparteien, die sich oft genug in offener Feindschaft und Hass entluden. Seinen Höhepunkt fand dies – in Kaufbeuren wie im übrigen Reich – während des Dreißigjährigen Krieges, der zwar nicht nur ein Religionskrieg war, dessen religiöse Komponente aber gerade in einer gemischtkonfessionellen Stadt wie Kaufbeuren besonders schwer wog.

Als 1648 endlich Frieden geschlossen wurde, waren beide Seiten am Ende ihrer Kräfte angelangt. Die Normaljahresregelung von 1624, die auch auf Kaufbeuren angewendet wurde, konnte weder mit dem Augsburger Religionsfrieden noch mit der Karolinischen Wahlordnung und schon gar nicht theologisch begründet werden. Aber sie war auch kein Ergebnis etwa einer säkularen oder toleranten Haltung der Politik. Sie war lediglich eine Notlösung, mit der versucht wurde, eine Wirklichkeit zu gestalten, die mit den überkommenen Kategorien nicht mehr zu gestalten war. So sahen sich letztlich sowohl Protestanten als auch Katholiken in ihren Wahrheits- und Rechtsansprüchen enttäuscht, was die zahllosen konfessionellen Auseinandersetzungen um die Interpretation des Westfälischen Friedens zwischen den Konfessionsparteien in Kaufbeuren wie im Reich zeigen. Die Frage, ob und wie es Katholiken und Protestanten gerade auch in Kaufbeuren unter diesen Bedingungen gelang, zu einem Zusammenleben auf engstem Raum zu finden, muss die weitere Forschung klären.¹⁵⁵

Wichtig wäre dies auch, um aus der Geschichte für die eigene Gegenwart lernen zu können: Unsere Gesellschaft ist durch ein Nebeneinander unterschiedlichster religiöser und säkularer Wert- und Normvorstellungen geprägt. Dabei lässt es sich nicht vermeiden, dass diese in Konkurrenz zueinander treten. Dass ein Austrag dessen aber in friedlicher, dialogischer und toleranter Weise geschieht und nicht in Formen, wie sie das

¹⁵⁵ Andreas Holzem, Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618-1648, in: Andreas Schmauder (Hrsg.), 450 Jahre Parität in Ravensburg, Historische Stadt Ravensburg 4, Konstanz 2005, S. 41-74, hier: S. 69f.

konfessionelle Zeitalter charakterisieren, dafür tragen die Politik, die Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie wir alle eine besondere Verantwortung.

Anhang 1: Das Zahlenverhältnis zwischen evangelischen und katholischen Mitgliedern im Kleinen Rat der Reichsstadt Kaufbeuren zwischen 1551/52 und 1649/50

In der Spalte *Jahr* steht die Amtsperiode des jeweiligen Kleinen Rats, die in Kaufbeuren seit Einführung der Karolinischen Wahlordnung im Jahre 1551 am 28. Oktober begann. Für nicht aufgeführte Amtsperioden fehlen Nachrichten zur Besetzung des Kleinen Rats oder sie sind nicht aussagekräftig.

evang. = evangelische Ratsmitglieder, *kath.* = katholische Ratsmitglieder, *unbek.* = Konfession unbekannt, *unbes.* = unbesetzte Ratsstellen

| <i>Jahr</i> | <i>evang.</i> | <i>kath.</i> | <i>unbek.</i> | <i>unbes.</i> | <i>Jahr</i> | <i>evang.</i> | <i>kath.</i> | <i>unbek.</i> | <i>unbes.</i> |
|-------------|---------------|--------------|---------------|---------------|-------------|---------------|--------------|---------------|---------------|
| 1551/52 | 3 | 2 | 7 | - | 1572/73 | 9 | 2 | - | - |
| 1557/58 | 7 | - | 5 | - | 1573/74 | 9 | 3 | - | - |
| 1558/59 | 7 | - | 5 | - | 1574/75 | 8 | 4 | - | - |
| 1559/60 | 3 | 2 | 7 | - | 1575/76 | 8 | 4 | - | - |
| 1560/61 | 7 | - | 5 | - | 1576/77 | 8 | 4 | - | - |
| 1561/62 | 7 | - | 5 | - | 1578/79 | 8 | 4 | - | - |
| 1562/63 | 7 | - | 5 | - | 1579/80 | 8 | 4 | - | - |
| 1563/64 | 8 | - | 4 | - | 1580/81 | 9 | 3 | - | - |
| 1564/65 | 8 | - | 4 | - | 1581/82 | 9 | 3 | - | - |
| 1565/66 | 8 | - | 4 | - | 1583/84 | 9 | 3 | - | - |
| 1567/68 | 9 | 2 | 1 | - | 1584/85 | 9 | 3 | - | - |
| 1568/69 | 10 | 2 | - | - | 1585/86 | 9 | 3 | - | - |
| 1569/70 | 10 | 2 | - | - | 1586/87 | 9 | 3 | - | - |
| 1570/71 | 10 | 2 | - | - | 1587/88 | 9 | 3 | - | - |
| 1571/72 | 10 | 2 | - | - | 1588/89 | 9 | 3 | - | - |

| <i>Jahr</i> | <i>evang.</i> | <i>kath.</i> | <i>unbek.</i> | <i>unbes.</i> | | <i>Jahr</i> | <i>evang.</i> | <i>kath.</i> | <i>unbek.</i> | <i>unbes.</i> |
|-------------|---------------|--------------|---------------|---------------|--|-------------|---------------|--------------|---------------|---------------|
| 1589/90 | 9 | 3 | - | - | | 1607/08 | 9 | 2 | - | 1 |
| 1590/91 | 9 | 3 | - | - | | 1610/11 | 8 | 3 | - | 1 |
| 1591/92 | 10 | 2 | - | - | | 1612/13 | 7 | 3 | - | 2 |
| 1592/93 | 10 | 2 | - | - | | 1613/14 | 7 | 3 | - | 2 |
| 1594/95 | 9 | 2 | 1 | - | | 1617/18 | 7 | 3 | - | 2 |
| 1595/96 | 10 | 2 | - | - | | 1618/19 | 8 | 4 | - | - |
| 1596/97 | 10 | 2 | - | - | | 1619/20 | 8 | 4 | - | - |
| 1597/98 | 10 | 2 | - | - | | 1623/24 | 8 | 4 | - | - |
| 1598/99 | 10 | 2 | - | - | | 1624/25 | 8 | 4 | - | - |
| 1600/01 | 11 | 1 | - | - | | 1625/26 | 8 | 4 | - | - |
| 1603/04 | 9 | 1 | - | 2 | | 1627/28 | 4 | 8 | - | - |
| 1604/05 | 9 | 1 | - | 2 | | 1628/29 | - | 12 | - | - |
| 1606/07 | 9 | 1 | - | 2 | | 1649/50 | 8 | 4 | - | - |

Anhang 2: Namenslisten der Mitglieder des Kleinen Rats der Reichsstadt Kaufbeuren und ihre Konfession zwischen 1551/52 und 1649/50

| 1551/52 | 1557/58 | 1558/59 | 1559/60 | 1560/61 | 1561/62 |
|----------------------------------|----------------------------|----------------------------|---------------------------------|----------------------------|----------------------------|
| Naujoks 189 StadtA KF, B 18/I | StadtA KF, B 18/I | PfA, V 128 | PfA, V 128 | PfA, V 128 | PfA, V 128 |
| Apfelfelder, Hans (BgM) | Unsin, Thoman (BgM) | Bonrieder, Rudolf (BgM) | Apfelfelder, Hans (BgM) | Unsin, Thoman (BgM) | Bonrieder, Rudolf (BgM) |
| Bauhof, Hans (BgM) | Bonrieder, Rudolf (BgM) | Unsin, Thoman (BgM) | Bauhof, Hans (BgM) | Bonrieder, Rudolf (BgM) | Unsin, Thoman (BgM) |
| Kündigmann, Silvester (BgM) | Bauhof, Hans (BgM) | Espermiller, Hans (BgM) | Kündigmann, Silvester, (BgM) | Bauhof, Hans (BgM) | Espermiller, Hans (BgM) |
| Bachschmid, Hans | Thanheimer, Loy | Bachschmid, Hans | Bachschmid, Hans | Thanheimer, Loy | Bachschmid, Hans |
| Unsin, Thoman | Bachschmid, Hans | Thanheimer, Loy | Unsin, Thoman | Bachschmid, Hans | Thanheimer, Loy |
| Groß, Hans | Gerhart, Blasius | Widemann, Baltus | Groß, Hans | Gerhart, Blasius | Widemann, Baltus |
| Mair, Christan | Huß, Jörg | Gerhart, Blasius | Mair, Christan | Huß, Jörg | Gerhart, Blasius |
| Merklin, Martin | Mair, Christan | Huß, Georg | Merklin, Martin | Mair, Christan | Huß, Georg |
| Sattler, Narciß | Widemann, Baltus | Bauhof, Hans | Sattler, Narciß | Widemann, Baltus | Bauhof, Hans |
| Thanheimer, Loy | Espermiller, Hans | Kurz, Hans | Thanheimer, Loy | Espermiller, Hans | Kurz, Hans |
| Simon, Caspar d.A. | Kaut, Hans | Mair, Christan | Simon, Caspar d.A. | Kaut, Hans | Mair, Christan |
| Gerhart, Blasius | Kurz, Hans | Kaut, Hans | Gerhart, Blasius | Kurz, Hans | Kaut, Hans |

| 1562/63 | | 1563/64 | | 1564/65 | | 1565/66 | | 1567/68 | | 1568/69 | |
|----------------------------|---|----------------------------|---|----------------------------|---|----------------------------|---|--|---|----------------------------|---|
| Pfa, V 128 | | StadtA KF, B 18/I StadtA KF, B 25, fol. 53 | | Pfa, V 128 | |
| Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Maisel, Thoman (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E |
| Unsin, Thoman (BgM) | ? | Bonrieder, Rudolf (BgM) | | Maisel, Thoman (BgM) | E |
| Bauhof, Hans (BgM) | ? | Widemann, Baltus (BgM) | ? | Widemann, Baltus (BgM) | ? | Widemann, Baltus (BgM) | ? | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E |
| Widemann, Baltus | ? | Bauhof, Hans | ? | Bauhof, Hans | ? | Bauhof, Hans | ? | Huß, Jörg | E | Gerhart, Blasius | E |
| Bachschnid, Hans | ? | Thanheimer, Loy | E | Thanheimer, Loy | E |
| Kurz, Hans | E | Gerhart, Blasius | E | Huß, Georg | E |
| Gerhart, Blasius | E | Mair, Christan | E | Kaut, Hans | E |
| Kaut, Hans | ? | Huß, Georg | E | Huß, Georg | E | Huß, Georg | E | Lederer Christan | ? | Rembold, Daniel | K |
| Huß, Georg | E | Thanheimer, Loy | E | Thanheimer, Loy | E | Thanheimer, Loy | E | Rembold, Daniel | K | Mair, Christan | E |
| Mair, Christan | E | Mimele, Jörg | E | Espermler, Ottmar | E |
| Anwander, Jörg | E | Anwander, Jörg | E | Espermler, Ottmar | E | Espermler, Ottmar | E | Espermler, Ottmar | E | Kündigmann, Caspar | K |
| Espermler, Ottmar | E | Espermler, Ottmar | E | Maisel, Thoman | E | Maisel, Thoman | E | Kündigmann, Caspar | K | Mimele, Jörg | E |

| 1569/70 | | 1570/71 | | 1571/72 | | 1572/73 | | 1573/74 | | 1574/75 | |
|-------------------------|---|-------------------------|---|---------------------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|
| PFA, V 128 | | PFA, V 128 | | Ehrenpreis 213 Alt, Reformation 97 | | PFA, V 128 | | PFA, V 128 | | PFA, V 128 | |
| Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E | Bonrieder, Rudolf (BgM) | E |
| Maisel, Thoman (BgM) | E | Maisel, Thoman (BgM) | E | Maisel, Thoman (BgM) | E | Maisel, Thoman (BgM) | E | Schmid, Christian (BgM) | E | Schmid, Christian (BgM) | E |
| Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans | E | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E |
| Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Huß, Georg | E | Huß, Georg | E |
| Huß, Georg | E | Huß, Georg | E | Huß, Georg | E | Schmid, Christian | E | Bachschnid, Ottmar | E | Rembold, Daniel | K |
| Thanheimer, Loy | E | Thanheimer, Loy | E | Thanheimer, Loy | E | Huß, Georg | E | Rembold, Daniel | K | Bachschnid, Ottmar | E |
| Schmid, Christian | E | Schmid, Christian | E | Schmid, Christian | E | Rembold, Daniel | K | Schwarz, Diepold | K | Kurz, Hans | E |
| Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Bachschnid, Ottmar | E | Espermiller, Ottmar | E | Schilling, Daniel | E |
| Mair, Christian | E | Mair, Christian | E | Mair, Christian | E | Espermiller, Ottmar | K | Kündigmann, Caspar | K | Espermiller, Ottmar | E |
| Espermiller, Ottmar | E | Espermiller, Ottmar | E | Espermiller, Ottmar | E | Kündigmann, Caspar | K | Schilling, Daniel | E | Schwarz, Diepold | K |
| Kündigmann, Caspar | K | Kündigmann, Caspar | K | Kündigmann, Caspar | K | Schilling, Daniel | E | Kurz, Hans | E | Kündigmann, Caspar | K |
| Mimeler, Jörg | E | Mimeler, Jörg | E | Mimeler, Jörg | E | Hefflein, Mitchel | E | Bachschnid, Ottmar | E | Probst, Barthlme | K |

| 1575/76 | | 1576/77 | | 1578/79 | | 1579/80 | | 1580/1581 | | 1581/1582 | |
|-----------------------------|---|----------------------------|---|------------------------------|---|-----------------------------|---|---|---|-----------------------------|---|
| PFA, V 128 | | PFA, V 128 | | GeiChr zu 1579 PFA, V 128 | | HöChr zu 1579 PFA, V 128 | | GeiChr zu 1580 HöChr zu 1580 PFA, V 128 | | PFA, V 128 | |
| Bonrieder, Rudolf (BgrM) | E | Schmid, Christan (BgrM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgrM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgrM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgrM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgrM) | E |
| Schmid, Christan (BgrM) | E | Gerhart, Blasius (BgrM) | E | Gerhart, Blasius (BgrM) | E | Gerhart, Blasius (BgrM) | E | Gerhart, Blasius (BgrM) | E | Gerhart, Blasius (BgrM) | E |
| Gerhart, Blasius | E | Lauber, Christoph | E | Kurz, Hans | E | Kurz, Hans | E | Kurz, Hans | E | Kurz, Hans | E |
| Huß, Georg | E | Rembold, Daniel | K | Remold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K |
| Rembold, Daniel | K | Huß, Georg | E | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K |
| Bachschnid, Ottmar | E | Kurz, Hans | E | Espermiller, Ottmar | E | Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E |
| Kurz, Hans | E | Espermiller, Ottmar | E | Mimeler, Jörg | E | Espermiller, Ottmar | E | Espermiller, Ottmar | E | Albrecht, Jörg | E |
| Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Kündigmann, Caspas | K | Mimeler, Jörg | E | Albrecht, Jörg | E | Mangolt, Matheis | E |
| Espermiller, Ottmar | E | Schwarz, Diepold | K | Bachschnid, Jörg | E | Kündigmann, Caspas | K | Mangolt, Matheis | E | Probst, Barthlme | K |
| Schwarz, Diepold | K | Kündigmann, Caspas | K | Probst, Barthlme | K | Probst, Barthlme | K | Probst, Bartlomä | K | Geirhalder, Martin | E |
| Kündigmann, Caspas | K | Bonrieder, Ludwig | E | Schilling, Daniel | E | Albrecht, Jörg | E | Geirhalder, Martin | E | Werlin, Jörg | E |
| Probst, Barthlme | K | Probst, Barthlme | K | Mangolt, Matheis | E | Mangolt, Matheis | E | Werlin, Jörg | E | Espermiller, Hans | E |

| 1583/84 | | 1584/85 | | 1585/86 | | 1586/87 | | 1587/88 | | 1588/89 | |
|------------------------------|---|---|---|----------------------------|---|------------------------------|---|------------------------------|---|------------------------------|---|
| GeiChr zu 1584 PFA, V 128 | | GeiChr zu 1585 HöChr zu 1585 PFA, V 128 | | PFA, V 128 | | GeiChr zu 1586 PFA, V 128 | | GeiChr zu 1587 PFA, V 128 | | GeiChr zu 1588 PFA, V 128 | |
| Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E |
| Kurz, Hans (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E |
| Gerhart, Blasius | K | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Gerhart, Blasius | E | Rembold, Daniel | K |
| Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Rembold, Daniel | K | Schwarz, Diepold | K |
| Schwarz, Diepold | E | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K | Schwarz, Diepold | K | Schilling, Daniel | E |
| Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Geirhalder, Martin | E |
| Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Rader, Job | E |
| Albrecht, Jörg | E | Albrecht, Jörg | E | Mangolt, Matheis | E | Mangolt, Matheis | E | Rader, Job | E | Werlin, Jörg | E |
| Mangolt, Matheis | E | Mangolt, Matheis | E | Werlin, Jörg | E | Probst, Barthlme | K | Werlin, Jörg | E | Probst, Barthlme | K |
| Probst, Barthlme | K | Probst, Barthlme | K | Albrecht, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Probst, Barthlme | K | Espermler, Hans | E |
| Werlin, Georg | E | Werlin, Jörg | E | Probst Barthlme | K | Espermler, Hans | E | Espermler, Hans | E | Mangolt, Matheis | E |
| Espermler, Hans | E | Espermler, Hans | E | Espermler, Hans | E | Rader, Job | E | Mangolt, Mathias | E | Vetterler, Baltus | E |

| 1589/90 | | 1590/91 | | 1591/92 | | 1592/93 | | 1594/95 | | 1595/96 | |
|-------------------------|---|-------------------------|---|----------------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|
| GeiChr zu 1589 | | GeiChr zu 1590 | | GeiChr zu 1591 GeiChr zu 1592 | | GeiChr zu 1592 | | GeiChr zu 1595 | | GeiChr zu 1595 | |
| Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Schilling, Daniel (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E |
| Gerhart, Blasius (BgM) | E | Gerhart, Blasius (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Schilling, Daniel (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E |
| Rembold, Daniel (BgM) | K | Rembold, Daniel (BgM) | K | Schilling, Daniel (BgM) | E | Schilling, Daniel (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Schilling, Daniel (BgM) | E |
| Schilling, Daniel | E | Schilling, Daniel | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E |
| Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Rader, Job | E | Rader, Job | E | Rader, Job | E | Rader, Job | E |
| Rader, Job | E | Rader, Job | E | Dorn, Jörg | E | Dorn, Jörg | E | Dorn, Jörg | E | Dorn, Jörg | E |
| Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E |
| Probst, Barthlme | K | Espermiller, Hans | E | Probst, Barthlme | K | Espermiller, Hans | E | Probst, Barthlme | K | Probst, Barthlme | K |
| Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Espermiller, Hans | E | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E |
| Espermiller, Hans | E | Kaut, Martin | K | Rembold, Jakob | K | Probst, Barthlme | K | Rembold, Jakob | K | Zeller, Caspar | E |
| Kaut, Martin | K | Espermiller, Ulrich | E | Vetterler, Baltus | E | Rembold, Jakob | K | Zeller, Caspar | E | Wagner, Martin | K |
| Espermiller, Ulrich | E | Probst, Barthlme | K | Espermiller, Ulrich | E | Zeller, Caspar | E | ? | ? | Reß, Jörg | E |

| 1596/97 | | 1597/98 | | 1598/99 | | 1600/01 | | 1603/04 | | 1604/05 | |
|-------------------------|---|---------------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|-------------------------|---|
| GeiChr zu 1596 | | GeiChr zu 1597 HöChr zu 1597 | | GeiChr zu 1598 | | GeiChr zu 1600 | | GeiChr zu 1604 | | GeiChr zu 1605 | |
| Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Rader, Job (BgM) | E | Rader, Job (BgM) | E |
| Kurz, Hans (BgM) | E | Kurz, Hans (BgM) | E | Rader, Job (BgM) | E | Rader, Job (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E |
| Schilling, Daniel (BgM) | E | Schilling, Daniel (BgM) | E | Kurz, Hans | E | Schilling, Daniel | E | Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E |
| Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Schilling, Daniel | E | Geirhalder, Martin | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E |
| Rader, Job | E | Rader, Job | E | Geirhalder, Martin | E | Dorn, Jörg | E | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E |
| Dorn, Jörg | E | Dorn, Jörg | E | Dorn, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Zeller, Caspar | E | Zeller, Caspar | E |
| Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Vetterle, Baltus | E | Wagner, Martin | E | Wagner, Martin | E |
| Probst, Barthlme | K | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Zeller, Caspar | E | Reß, Jörg | E | Reß, Jörg | E |
| Vetterler, Baltus | E | Zeller, Caspar | E | Zeller, Caspar | E | Wagner, Martin | K | Mangolt, Jörg | E | Mangolt, Jörg | E |
| Zeller, Caspar | E | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K | Reß, Jörg | E | Mair, Endris | E | Mair, Endris | E |
| Wagner, Martin | K | Reß, Jörg | E | Reß, Jörg | E | Mangolt, Jörg | E | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - |
| Reß, Jörg | E | Retter, Andreas | K | Retter, Andreas | K | Mair, Endris | E | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - |

| 1606/07 | | 1607/08 | | 1610/11 | | 1612/13 | | 1613/14 | | 1617/18 | |
|-------------------------|---|-------------------------|---|--------------------------|---|--------------------------|---|--------------------------|---|-------------------------|---|
| GeiChr zu 1606 | | GeiChr zu 1607 | | GeiChr zu 1610 | | GeiChr zu 1612 | | GeiChr zu 1612 | | GeiChr zu 1617 | |
| Rader, Job (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Geirhalder, Martin (BgM) | E | Geirhalder, Martin (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E |
| Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Rader, Job (BgM) | E | Bonrieder, Ludwig (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Geirhalder, Martin (BgM) | E | Rader, Josua (BgM) | E |
| Geirhalder, Martin | E | Geirhalder, Martin | E | Rader, Job (BgM) | E | Zeller, Caspar | E | Zeller, Caspar | E | Zeller, Caspar | E |
| Werlin Jörg | E | Zeller, Caspar | E | Zeller, Caspar | E | Bonrieder, Hans | E | Bonrieder, Hans | E | Bonrieder, Hans | E |
| Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Vetterler, Baltus | E | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K |
| Zeller, Caspar | E | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K | Mangolt, Jörg | E | Mangolt, Jörg | E |
| Wagner, Martin | K | Mangolt, Jörg | E | Mangolt, Jörg | E | Mangolt, Jörg | E | Franck, Daniel | K | Franck, Daniel | K |
| Reß, Jörg | E | Mair, Endris | E | Franck, Daniel | K | Franck, Daniel | K | Probst, Hans | E | Probst, Hans | E |
| Mangolt, Jörg | E | Werlin, Jörg | E | Probst, Hans | E | Probst, Hans | E | Kündigmann, Matheus | K | Waller, Hans | E |
| Mair, Endris | E | Franck, Daniel | K | Bonrieder, Hans | E | Kündigmann, Matheus | K | Waller, Hans | E | Diller, Ludwig | K |
| (unbesetzt) | - | Holzhay, Daniel | E | Kündigmann, Matheus | K | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - |
| (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - | (unbesetzt) | - |

| 1618/19 | | 1619/20 | | 1623/24 | | 1624/25 | | 1625/26 | | 1627/28 | |
|----------------------------|---|----------------------------|---|----------------------------|---|--|---|----------------------------|---|---------------------------------------|---|
| GeiChr zu 1618 | | GeiChr zu 1619 | | GeiChr zu 1623 | | GeiChr zu 1624 HöChr zu 1649 Alt 126 | | GeiChr zu 1625 | | HöChr zu 1627 und 1628, Alt 113 | |
| Lauber, Christoph (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Lauber, Christoph (BgM) | E | Angerer, Hans Ulrich (BgM) | K |
| Rader, Josua (BgM) | E | Rader, Josua (BgM) | E | Rader, Josua (BgM) | E | Rader, Josua (BgM) | E | Rader, Josua (BgM) | E | Schlecht, Hans Jakob (BgM) | K |
| Zeller, Caspar | E | Bonrieder, Hans | E | Bonrieder, Hans | E | Bonrieder, Hans | E | Wagner, Martin (BgM) | K | ? | K |
| Bonrieder, Hans | E | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K | Wagner, Martin | K | Bonrieder, Hans | E | ? | K |
| Wagner, Martin | K | Mangolt, Jörg | E | Franck, Daniel | E | Probst, Hans | E | Probst, Hans | E | ? | K |
| Mangolt, Jörg | E | Franck, Daniel | K | Probst, Hans | E | Waller, Hans | E | Waller, Hans | E | ? | K |
| Franck, Daniel | K | Probst, Hans | E | Waller, Hans | E | Diller, Ludwig | K | Diller, Ludwig | K | ? | K |
| Probst, Hans | E | Waller, Hans | E | Diller, Ludwig | K | Brummer, Johannes | E | Brummer, Johannes | E | Jele, Hans | K |
| Waller, Hans | E | Diller, Ludwig | K | Brummer, Johannes | E | Gair, Jakob | K | Gair, Jakob | K | Lauber, Christoph | E |
| Diller, Ludwig | K | Brummer, Johannes | E | Gair, Jakob | K | Koller, Joseph | E | Koller, Joseph | E | Bonrieder, Johann Georg | E |
| Brummer, Johannes | E | Gair, Jakob | K | Koller, Joseph | E | Föhr, Lienhart | E | Föhr, Lienhart | E | Waller, Hans | E |
| Gair, Jakob | K | Koller, Joseph | E | Föhr, Lienhart | E | Mairhofer, Hans | K | Mairhofer, Hans | K | Mangolt, Matheis | E |

| 1628/29 | | 1649/50 | |
|----------------------------|---|---------------------------|---|
| HöChr zu 1628 | | StadtA KF, B 18/II | |
| Angerer, Hans Ulrich (BgM) | K | Föhr, Lienhart (BgM) | E |
| Reuter, Johann Seb. (BgM) | K | Lauber, David Eitel (BgM) | E |
| Kaumb, Jörg (BgM) | K | Werlin, Jörg | E |
| Mair, Gottfried | K | Jele, Hans | K |
| Kündigmann, Bartholomäus | K | Schraudolf, Johannes | K |
| Wernher, Christoph | K | Schmid, Jeronimus | E |
| Birckenmayr, Hans | K | Lauber, Martin | E |
| Gair, Daniel | K | Bachschmid, Caspar | E |
| Ruff, Ulrich | K | Nett, Hans | K |
| Gaudi, Hans | K | Geirhalder, Veit | E |
| Peckedi, Peter | K | Falck, Jakob | K |
| Ehinger, Christoph | K | Bonraus, Bartholomäus | E |



Ute Gause *1962 in Marl

1981-1986 Studium der Fächer Evang. Theologie und Germanistik (Lehramt)

1987-1995 Aufbaustudium Evang. Theologie

1993 Promotion über Paracelsus

1990-1996 Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster

1996-2007 Professorin für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität Siegen

seit 2007 Professorin für Reformation und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Bochum

Schwerpunkte:

Frauen- und Genderforschung, Diakonieggeschichte, Periodisierung der Kirchengeschichte

Veröffentlichungen in Auswahl:

Paracelsus. Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie (1993)

Kirchengeschichte und Genderforschung (2006)

Kosmos Diakonissenmutterhaus (zusammen mit Cordula Lissner; 2008)

Dekonstruktion der Reformation? In: Evangelische Theologie 74 (2014)

Domestizierung oder Emanzipation? Frauen und ihre Lebenswelt(en)

Forschungszugänge und -stand:
Von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte

Bis ins 20. Jahrhundert hinein sah die kirchengeschichtliche Forschung die Bedeutung der Reformation für Frauen als eine unbedingt positive an. Luther hatte die Frauen aus den Klöstern, aus ihrer uneigentlichen Existenz als Nonne befreit und zu ihrer genuinen Bestimmung geführt: zu einem Leben als Ehefrau und Mutter. Luthers Ehefrau Katharina von Bora wurde zum Ideal der protestantischen (Pfarr-)Frau. Besonders sprechend ist hier die Biographie der Katharina von Bora von Ernst Kroker – erstmals 1906 erschienen, aber immer wieder bis 1972 neu aufgelegt –, in der Luthers Frau zum Idealbild der protestantischen Pfarrfrau und Frau überhaupt stilisiert wurde und in der ‚Kätches‘ Fähigkeiten folgende Einschätzung fanden: *„Bibelfest und fromm war Käthe, aber zur Theologie hatte sie keine Anlage. Ihr Gatte brachte sie mehr als einmal durch neckische Paradoxien in Aufregung oder Verlegenheit [...] In seiner Theologie wurde Luther also gewiß nicht von seiner Käthe beeinflusst, und es war nur ein*



Katharina von Bora (1499-1552)

Scherz, wenn er sie seine ‚tiefgelehrte‘ Frau nannte [...] aber worin bestand nun eigentlich ihr Einfluß, und auf welchen Gebieten machte er sich geltend? Von Anfang an hatte Luther seiner Käthe den ganzen Haushalt zugewiesen. In diesem Reiche herrschte sie fast uneingeschränkt. [...] Das Verhältnis der beiden Gatten im Schwarzen Kloster war so beschaffen, daß es für jedes christliche Haus vorbildlich ist. Wohl durfte die Frau sich in ihrem Reich als Herrin fühlen, aber doch nur insoweit, als der Mann, dem ihre Arbeit und Sorge und Pflege galten, in dem Mittelpunkt des Ganzen stand.“¹

Die Inferiorität der Frau in geistlichen und intellektuellen Belangen wird als naturgegebener Unterschied der Geschlechter festgeschrieben. Katharina Luthers organisatorische Begabung zur Haushaltsführung wird wohlwollend gewürdigt, ohne

¹ Ernst Kroker, Katharina von Bora, Berlin 11. Aufl. 1970, 273ff.

dass ihre mangelnden Möglichkeiten, theologische Bildung zu erwerben, bedacht werden. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird die Ehe von Martin und Katharina Luther als von bleibender Bedeutung, als *role model* auch für das eigene Leben verstanden. Die Biographie hatte keinen wissenschaftlichen Anspruch, beschreibt jedoch den auch in der reformationsgeschichtlichen Forschung vorherrschenden Konsens, dass die Reformation eine Aufwertung der Ehe und der Hausfrau und ihres Wirkens mit sich gebracht habe.

1892 veröffentlichte der Historiker Waldemar Kawerau eine umfangreiche Studie zum Thema ‚Die Reformation und die Ehe‘, in der er zentrale Veränderungen benannte, die die Reformation für die Frauen bewirkt hatte: Darunter fielen die Aufwertung der Ehe und damit auch der Ehefrau, der Anteil, den die Ehefrauen von Herrschern an dem Übergang eines Territoriums zur Reformation gehabt hatten, und schließlich die Frauen, die sich in reformatorischer Absicht selbst in Schriften zu Wort gemeldet hatten.²

Drei Gebiete, auf denen Forschung ansetzen kann, sind damit umrissen: 1. Die besondere Bedeutung, die der Ehe und im 16. Jahrhundert vor allem der Etablierung der Priesterehe zukommt. 2. Der Einfluss, den die Frauen von Herrschern in zum Protestantismus übergehenden oder übergegangenen Territorien hatten. 3. Die Erforschung der Frauen, die selber mit theologischen Flugschriften, Briefen, Liedern und Gebeten an der Etablierung der Reformation mitgewirkt haben. Zu allen drei Ebenen sollen im Folgenden Ergebnisse und offene Fragen der gegenwärtigen Forschung genannt werden, um danach anhand einiger konkreter Quellen anschaulich zu machen, wie vielfältig die weiblichen Lebenswelten im 16. Jahrhundert waren und wie stark die Reformation auf diese eingewirkt hat.

Ehe

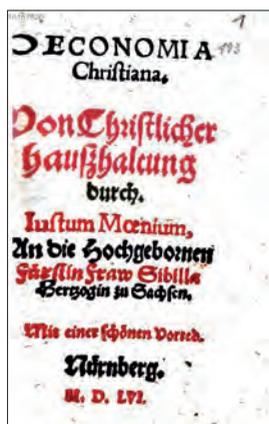
Zentral für die Reformation ist die Diskussion und Einführung der Priesterehe. Mit ihr verbunden sind weitgehende Überlegungen zur Bedeutung der Ehe überhaupt, wie sie sich in der sogenannten Hausväterliteratur niederschlägt, beginnend mit der 1529 von dem Thüringer Reformator Justus Menius veröffentlichten *Oeconomia Christiana*.³

Die Ehetheologie Luthers erlangte auf diesem Weg weite und populäre Verbreitung.⁴ Die Durchsetzung und Anerkennung der Priesterehe geschieht parallel zu den Prozessen einer Reglementierung der Ehe durch den Protestantismus. Neben den

2 Waldemar Kawerau, *Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Halle 1892.

3 Neu edierte und kommentierte Veröffentlichung in: Ute Gause/Stephanie Scholz (Hgg.), *Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die Oeconomia Christiana (1529) des Justus Menius*, Leipzig 2012.

4 Zur Ehetheologie als Konzept vgl. Thomas Kaufmann, *Ehetheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation*, in: Andreas Holzem/Ines Weber (Hgg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn u.a. 2008, 285-299.



Justus Menius:
„Oeconomia Christiana“
(Exemplar von 1556)

rechtlichen Implikationen, die sich vor allem aus der Schwierigkeit ergaben, dass ein Pfarrer nun erberechtigte Verwandte hatte, nämlich seine Frau und seine Kinder, – die Zölibatsfrage muss nicht zuletzt als eine Vermeidung genau dieses Problems angesehen werden⁵ – stellt die Priesterehe gleichzeitig ein Bekenntnis zu männlicher Sexualität dar. Sie weist kultische Reinheitsvorstellungen zurück: Ein Priester respektive Pfarrer ist zum Vollzug der Sakramente berechtigt, auch wenn er nicht zölibatär lebt. Umfassende Untersuchungen hierzu stehen allerdings noch aus.⁶ Wie angefochten die Situation des neu entstehenden Pfarrstandes gerade in dieser Frage war und welche Probleme die Priesterehe für die Ehefrau eines evangelischen Pfarrers bereitete, hat kürzlich Marjorie Plummer in ihrer umfassenden Entwicklungsgeschichte gezeigt, die den Titel trägt: ‚From Priest’s Whore to Pastor’s Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation.‘⁷ Die ersten Pfarrfrauen,

insbesondere Katharina Luther, aber auch die Frauen anderer Reformatoren, sind zwar biographisch erschlossen, aufgrund fehlender Quellen von ihnen selbst werden Forschungen über ihr eigenes Selbstverständnis jedoch verunmöglicht.⁸

Das heißt, dass bereits hier die Forschung sehr komplex wird: Sie muss einerseits die Priesterehe bedenken, andererseits die stärker populär orientierten Veröffentlichungen, die auf eine Normierung der Bevölkerung zielten, vor allem die dezidierten Ehelehren, berücksichtigen.⁹ Zusätzlich müssten die zahlreichen Gebetbücher, die ebenfalls in diesem Zusammenhang die Situation von Frauen während aller Phasen ihres Ehelebens reflektierten, einbezogen werden. Ob letztlich diese Normen erfolgreich vermittelt werden konnten, kann nicht entschieden werden, da uns hierfür die Selbstzeugnisse fehlen. Schließlich sollte ein Gesichtspunkt besonders hervorgehoben werden: Jede einseitige Betrachtung nur der Situation der Frau wird dem Phänomen der neuen Ehelehre und Ehenormen nicht gerecht. Wenn mit der Etablierung der Priesterehe eine Abwertung männlicher Sexualität aufgegeben wurde, so diente die neuartige pro-

⁵ Vgl. zum entstehenden Problem der Versorgung der Theologenwitwen: Inge Mager, „Weigert euch des lieben heiligen Creutzes nicht“ – Das Witwentrostbuch der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen, in: Hartmut Boockmann (Hg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, Göttingen 1994, 207-224; hier: 210f.

⁶ Vgl. Ute Gause, Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation, in: Evangelische Theologie 73 (2013), 326-338.

⁷ Marjorie Plummer, From Priest’s Whore to Pastor’s Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation, Farnham 2012.

⁸ Vgl. z.B. Roland H. Bainton, Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli, Gütersloh 1995; als Überblick über die Pfarrfrau: Luise Schorn-Schütte, ‚Gefährtin‘ und ‚Mitregentin‘. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: Heide Wunder/Christine Vanja, Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt 1991, 109-153.

⁹ Vgl. als ersten Überblick über die Materialgrundlage: Erika Kartschoke/Walter Behrendt (Hgg.), Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Frühen Neuzeit, Bd. 1/I: Handschriften und Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1996.

testamentarische Frömmigkeitsliteratur auch der Normierung des Ehemannes, d.h. durchgehend sind beide Geschlechter durch die Veränderungen, die die Reformation auslöste, betroffen. Eine Frauengeschichte greift hier zu kurz, eine Gendergeschichte, die explizit auch Männerrollen und deren Veränderungen reflektiert, bietet den umfassenderen Ansatz. Wissenschaftlich problematisch sind Positionen, die die Geschichte der Frau als einen linearen Weg von der Unfreiheit in die Freiheit, vom Patriarchalismus in die Selbstbestimmung zeichnen.¹⁰

Herrscherinnen

Der Einfluss, den Herrscherinnen auf ihre Ehemänner oder im Falle ihrer Witwenschaft auch alleine nahmen, um ein Territorium protestantisch werden zu lassen, ist wenig erforscht. Eine Tagung, die die Mainzer Kirchenhistorikerin Irene Dingel zum Thema ‚Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung‘ im Jahr 2011 in Gotha veranstaltete, erbrachte hier erste Ergebnisse. Leider ist der Tagungsband bis heute nicht erschienen. Jedoch hat die Historikerin Andrea Lilienthal im Jahr 2007 eine vergleichende Studie zu den drei welfischen Fürstinnen Elisabeth, Sidonia und Sophia veröffentlicht, die deren eigenständiges Handeln und ihre durchaus vorhandenen Machtpositionen nicht nur unter dem Aspekt des Eintretens für die Reformation untersucht.¹¹

Tatsächlich haben zahlreiche Herrscherinnen, oft erst nach ihrer Verwitwung, ihr Territorium dem evangelischen Bekenntnis zugeführt: So gelang es Elisabeth von Rochlitz (1502-1557), im albertinischen Sachsen die Reformation gegen den Willen Herzog Georgs (des Bärtigen) seit Dezember 1537 einzuführen.¹² 1542 führte Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen (1510-1558), ebenfalls nach dem Tode ihres Mannes, mit Hilfe des hessischen Theologen Antonius Corvinus die Reformation ein und widersetzte sich 1548 auch dem Interim.¹³ Die verwitweten Herrscherinnen traten nicht nur politisch, sondern auch publizistisch hervor.



*Elisabeth von Rochlitz
(1502-1557)*

¹⁰ Vgl. Heide Wunder, Zur Stellung der Frauen in Preußisch-Litauen (16./17. Jahrhundert). Ein Versuch, in: dies., Der andere Blick auf die Frühe Neuzeit. Forschungen 1974-1995, Königstein 1999, 125-133; hier: 132.

¹¹ Andrea Lilienthal, Die Fürstin und die Macht. Welfische Herzoginnen im 16. Jahrhundert: Elisabeth, Sidonia, Sophia, Hannover 2007.

¹² Vgl. André Thieme (Hg.), Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen, Bd. 1, Die Jahre 1505 bis 1532, Leipzig 2010, XVII.

¹³ Vgl. Mager, Elisabeth, 212.

Autorinnen

Es gibt eine auffällig große Zahl religiös publizierender Frauen im 16. Jahrhundert. Offensichtlich fühlten sie sich durch Luthers These vom Priestertum aller Getauften, die das Individuum ins Recht setzte, ermutigt, selbst in der Bibel die befreiende Botschaft des Glaubens zu entdecken – ohne den Umweg über die Autorität der Kirche und der Geistlichen. Frauen verfassten Kirchenlieder; sie schrieben Katechismen und Erbauungsbücher oder auch gelehrte dogmatische Abhandlungen. Zahlreiche Frauen haben theologisch gearbeitet. Eine prominente Vertreterin ist Argula von Grumbach, die sich für die Verteidigung der Reformation in Bayern einsetzte. Auch als Erzieherinnen hatten Frauen eine gewichtige Rolle inne und verfassten die dafür nötigen Lehrbücher selbst – wie etwa die Schulmeisterin Magdalene Heymair aus Augsburg.

Von einigen theologischen Schriftstellerinnen liegen mittlerweile Editionen vor: So gibt es eine Edition der Werke der Straßburger Pfarrfrau Katharina Schütz, geborene Zell, und neuerdings auch der Flugschriftenautorin Argula von Grumbach.¹⁴ Umfassend bearbeitet werden sie schließlich in den beiden Monographien aus jüngster Zeit von Wilma Rademacher-Braick und Dorothea Kommer.¹⁵

Frauen, die in der Reformationszeit publizierten, sahen sich autorisiert durch das Schriftprinzip – auch sie waren in der Lage, die Bibel zu lesen und fühlten sich zusätzlich durch das Priestertum aller Getauften legitimiert. Ihre Anliegen waren das Eintreten für die Reformation, die religiöse Erbauung und Belehrung. Sie stellten sich damit bewusst in die reformatorische Bewegung hinein. Somit resultiert ihr Sendungsbewusstsein aus der Verantwortung für die Sache der Reformation und nicht aus einem emanzipativen Bewusstsein, das sie gleichwohl mit vorbereitet haben, insofern die Reformation im Sinne eines Individualisierungsprozesses und des Mündigwerdens des und der Einzelnen in seinem und ihrem religiösem Selbstverständnis gewirkt hat.

Lebenswelt(en)

Welche Auswirkungen hatte nun die Reformation auf weibliche Lebenszusammenhänge? Zwei Veränderungen seien exemplarisch benannt: Die Reformatoren veränderten durch die Kirchenordnungen das Aufgabenfeld der Hebammen. Zudem wurde versucht, mit Hilfe von Erbauungsliteratur auf die Lebensführung der Eheleute Einfluss zu gewinnen – hier wurden neue Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzepte entworfen. Dies soll im Unterkapitel *Seelsorge für Frauen (und Männer)* näher dargestellt werden.

¹⁴ Elsie Anne McKee (Hg.), Katharina Schütz-Zell: The Writings, Leiden 1999; Peter Matheson (Hg.), Argula von Grumbach. Schriften, Gütersloh 2010.

¹⁵ Vgl. Wilma Rademacher-Braick, Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523-1558), Diss. phil. Koblenz 2001 (ungedruckt); Dorothee Kommer, Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Leipzig 2013.

Ganz anders stellt sich die Frage nach Veränderungen bei adligen Frauen, die Zugang zu Bildung und zu politischer Macht hatten. Exemplarisch soll im Unterkapitel *Herrscherinnen* betrachtet werden, wie für die lutherische Lehre eingennommene Fürstinnen Einfluss ausübten.

Seelsorge für Frauen (und Männer)

Die Reformation brachte für das Geburtswesen einschneidende Veränderungen: Mit Hilfe von Kirchen- und Hebammenordnungen wurde der Stand der Hebamme gefestigt und vor allem die seelsorgerliche Ausbildung durch den Pfarrer festgeschrieben.¹⁶ Johannes Bugenhagens Kirchenordnungen waren für den Norden Deutschlands einflussreich. In diesen Kirchenordnungen blieb die Hebamme autorisiert, im Falle der Lebensbedrohung des Säuglings eine Nottaufe durchzuführen – dies ist hervorzuheben, weil im Reformiertentum die Nottaufe durch die Hebamme abgeschafft wurde und ausschließlich der Pfarrer taufen durfte.¹⁷ Zusätzlich sollte die Hebamme die Geburt mit Gebeten begleiten. Eine gravierende Neuerung stellt es dar, dass eine Frau während und nach der Geburt nicht mehr als unrein galt. Das hatte bedeutende Konsequenzen: Sie und ihr Kind wurden nun nicht mehr, falls sie verstarben, am Rande oder außerhalb des Friedhofs begraben. Kirchen- und Hebammenordnungen, Hausvaterschriften und Erbauungsliteratur heben außerdem die Arbeit des Kindergebärens als die christliche Arbeit der Frau an sich hervor, analog zu den Mühn, die der Ehemann durch seine Arbeit zum Broterwerb auf sich nehmen muss. Das zölibatäre Ideal gilt weder für Männer noch für Frauen. Eher kann man jetzt von einem gewissen Zwang zur Ehelichkeit sprechen. Luise Schorn-Schütte konstatiert: „Die Mehrzahl der Menschen in der protestantischen Gesellschaft der Frühneuzeit lebte in der Ehe, die evangelische Geistlichkeit mit fast noch größerer Selbstverständlichkeit als die übrige Bevölkerung.“¹⁸

Die christliche Haushaltung wird als Erfüllung göttlichen Auftrags gesehen und erfährt dadurch hohe Wertschätzung.¹⁹ Martin Luther schreibt in seinem Vorwort zu Justus Menius' *Oeconomia Christiana*: „Solchen/ sage ich/ ist dis büchlin von nöten zu haben vnd zu lesen/ auff das sie wissen/ gleich wie hobe not vnd hart gepot ist/ da Gott spricht/ Du solt nicht tödten/ Du solt nicht ebrechen/ **eben so hoch not vnd hart gepot/ ia viel boher not vnd berter gepot ists/ Du solt ehelich sein/ du solt ein weib haben/ du solt einen man haben.** Denn da stebet Gottes wort/ Gott schuff den menschen/ ein menlin vnd frewlin/ vnd sprach/ [Aii²⁰] Sie sollen ein leib sein/ Der man wird vater vnd mutter lassen vnd an seinem weibe hangen/ Solche wort Gottes sind nicht ynn vnser frey wilköre gestellet/ wie die iungfrawschafft vnd einsame keuscheit/ sondern es mus vnd sol also sein/ wie sie lauten/ Man

¹⁶ Vgl. hierzu ausführlich: Ute Gause, *Kirchengeschichte und Genderforschung*, Tübingen 2006, 114-156.

¹⁷ Vgl. Ute Gause, *Reformation, geschlechtergeschichtlich – auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009*, in: *Evangelische Theologie* 70 (2010), 293-309.

¹⁸ Schorn-Schütte, *Pfarrfrau*, 137f.

¹⁹ So urteilt jedenfalls Gerhard Richter über Justus Menius' *Oeconomia Christiana*, vgl. ders., *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2005, 617.

*vnd weib sind geschaffen/ das sie sollen ein leib sein vnd an einander hangen vnd bleiben/ Solch gepot mus man mit predigen vnd solchen büchern treiben/ vnd den ledigen personen/ so zur einsamen keuscheit nicht begnadet sind/ das gewissen damit beschweren/ nötigen vnd plagen/ bis sie binan müssen/ vnd zu letzt sagen/ Sols sein/ mus es sein/ kans nicht anders sein/ so walts Gott vnd sey gewaget.*²⁰

Ehelichkeit gehört zu den göttlichen Geboten, und Personen, die nicht dazu in der Lage sind, keusch zu leben, müssen gleichsam zur Ehe gedrängt werden. Wie die Rollenzuschreibungen bei Menius konkret aussahen, erkennt man an den entsprechenden Kapiteln, nämlich in den Kapiteln 7 und 8: Was dem Mann bzw. der Frau „ynn sonderheit in der hausregierung zustehe“. Hervorzuheben ist, dass die Rollenzuschreibungen nicht exklusiv der Frau gelten, auch für den Mann ist eine ‚Domestizierung‘ vorgesehen, konkret heißt das: Seine Arbeit ist Gottesdienst, den er in gläubigem Vertrauen auf Gottes Hilfe zu versehen hat.²¹ Er darf seine Ehe nicht brechen.²² Der Ehemann soll seine Frau achten und lieben. Mit 1. Petrus 3,7 soll er seiner Frau als dem schwächeren Geschlecht seine Ehre geben.²³ Auszuschließen sind lautstarke Auseinandersetzungen und Gewalt: „Es sind aber viel vnfleter also geschickt/ das sie selbs widder getzgen [= Gerste] noch eyer legen können/ vnd wollen doch von yhren armen weibern nichts desto weniger haben/ das es alles/ nach der schnur/ richtig zugeben sol/ vnd meinen/ wenn sie nur können mit den armen weibern schewtzlich [= scheußlich] poltern/ fluchen vnd schelten/ reuffen [= raufen]/ schlaben/ vnd alles was sie ym hause ergreifen vber einen hauffen schmeysen/ so haben sie es denn recht ausgerichtet/ vnd yhre manheit herrlich beweiset/ Welche furwar wol werd weren/ das man yhnen zu zeiten auch Meister hansen [= den Henker!] zum zuchtmeister vber die haut schickete/ Denn die schrifft verpeut solche vngeschickligkeit Ecclesiast. 4. Sey nicht in deinem hause wie ein lewe/ der alle sein haus vber einen hauffen stürtzt/ vnd zu boden schlecht/alle die/ so er vnter handen hat.“²⁴

Die Aufforderung, keine körperliche Gewalt anzuwenden, findet sich vielfältig auch in Gebetbüchern. Hier scheinen Missstände offensichtlich gewesen zu sein, und die evangelischen Pfarrer bemühten sich, neue moralische Handlungsmaximen zu etablieren.²⁵ Von den Frauen wurde erwartet, dass sie ihren heiligen göttlichen Stand ebenfalls angemessen ausfüllen. Der Schwerpunkt des Wirkens, der beim Mann mit der Arbeit, dem Broterwerb für die Familie umschrieben wird,²⁶ liegt bei der Frau im Gebären und Aufziehen von Kindern.²⁷ Das ist ihr von Gott gewollter Stand, den sie ausfüllen soll: „Die Schrifft aber sol der meynung vnd also verstanden werden/ das Gott allen denen/ so durch den glawben an Jhesum Christum vergebung yhrer sunden erlangen/ vnd fur Gott gerechtfertiget sind/ einem iglichen/ nach seinem stande/ beruff vnd wesen/ ynn sonderheit seinen sonder-

²⁰ Menius, *Oeconomia Christiana*, 38f. Hervorhebungen U.G.; WA 30, II, 61.

²¹ Vgl. Menius, *Oeconomia Christiana*, 64f.

²² Vgl. ebd., 65.

²³ Vgl. ebd., 67.

²⁴ Ebd., 68f.

²⁵ Vgl. Gause, *Kirchengeschichte*, 144.

²⁶ Vgl. Menius, *Oeconomia Christiana*, 72.

²⁷ Vgl. ebd., 77.

*lichen befelb gibt/ darynnen er solchen seinen glauben vben/ vnd der verheysen seligkeit/ [...] erwarten soll.*²⁸

Erst an dritter Stelle steht die Fürsorge für ihren Ehemann, dem sie gehorchen soll.²⁹ Zwar handelt es sich nicht um ein Konzept radikaler Gleichberechtigung, aber es macht deutlich, dass Aufgabenzuschreibungen nicht nur für Frauen gelten. Die Verantwortung für die Ehe, die Kindererziehung und eine funktionierende Hausgemeinschaft teilen sich beide Ehepartner.

Herrscherinnen

An der Durchsetzung der Reformation Luthers waren zahlreiche Herrscherinnen beteiligt, die sich für die Belange des Glaubens einsetzten und deshalb zum Teil massive Härten in Kauf nehmen mussten. Besonders Witwen nutzten während ihrer Zeit als Interimsherrscherinnen ihre Macht, um die Reformation einzuführen. Sie fühlten sich dabei ihrem Gewissen und dem Wort Gottes verpflichtet, d.h. sie eigneten sich das reformatorische *sola scriptura* an und zogen daraus Konsequenzen für ihr herrschaftliches Handeln. Diese Legitimation erlaubte konkretes politisches Agieren.

Elisabeth von Rochlitz wurde deswegen während des Schmalkaldischen Krieges aus ihrem Wittum vertrieben und musste bei ihrem Bruder, Landgraf Philipp von Hessen, Zuflucht suchen. Ihr Bekenntnis zum evangelischen Glauben, das sie ab 1532 am Dresdner Hof durch Verweigerung der Beichte und des Abendmahls *sub una specie* öffentlich gemacht hatte, trug ihr 1532 Vorwürfe wegen Ehebruchs ein.³⁰ 1526 hatte sie sich noch dem Drängen ihres Mannes auf Partizipation am Abendmahl gebeugt – er sei ihr Herr und Gemahl, der für sie Rechenschaft ablegen müsse.³¹ Am 30. November 1526 hatte sie dies brieflich dem Herzog und Kurfürsten Johann Friedrich zu Sachsen mitgeteilt. Dabei spricht sie von ihren Disputationen über die lutherische Lehre – „*Martteins meinung geveilt mir ser wol*“.³² Sie möchte das Sakrament unter beiderlei Gestalt empfangen, wenn man ihr es ermögliche, weil es so von Gott eingesetzt sei („*Ych bett nich anders gerett dan so, das und recht [= Unrecht] wor, das man es anders mech dan Got gemach bett*“).³³

Am 2. Dezember 1537 führte sie als Witwe in ihrem Territorium per Mandat die Reformation ein, duldete für eine Übergangszeit beide Bekenntnisse, akzeptierte fortan aber

²⁸ Ebd., 82.

²⁹ Vgl. ebd., 85.

³⁰ Vgl. Thieme, Korrespondenz, XVII und XXIII.

³¹ Vgl. ebd., 203. Vgl. Günter Wartenberg, Herzogin Elisabeth von Sachsen als reformatorische Fürstin, in: Martina Schattkowsky (Hg.), *Witwenschaft in der Frühen Neuzeit. Fürstliche und adlige Witwen zwischen Fremd- und Selbstbestimmung*, Leipzig 2003, 191-201; hier: 196.

³² In: Thieme, Korrespondenz, 203.

³³ Ebd.

nur noch evangelische Prediger.³⁴ 1538 trat sie als Vollmitglied dem Schmalkaldischen Bund bei.³⁵ Günter Wartenberg bescheinigt ihr „*Handlungsfähigkeit und eigenständiges politisches Wollen*“.³⁶ Genau wie ihre Glaubensgenossin Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1510-1558), geborene Markgräfin von Brandenburg, hatte sie nur in der Zeit der Wittenschaft Möglichkeiten, aktiv für die Reformation zu agieren. Von ihr sind 849 Briefe bekannt, von denen allein 299 an ihren Bruder, den reformatorisch gesinnten Landgrafen Philipp von Hessen, gerichtet waren.³⁷ Es war Philipp, der die Witwe bei der vertraglichen Absicherung ihrer Wittenschaft unterstützte, so dass sie ihr Wittum auch eigenverantwortlich regieren konnte.³⁸ Bereits vor der offiziellen Überführung ihres Territoriums zur Reformation hatte sie in zahlreichen Briefen mit Philipp theologische Positionen erörtert.



Landgraf Philipp von Hessen (1504-1567)

Wie ernst der Bruder die theologischen Kompetenzen seiner Schwester nahm, zeigt sich daran, dass er ihr im Nachgang zum Marburger Religionsgespräch 1529 einen langen Brief schrieb, in dem er seine Position, die zu Zwingli und den Oberdeutschen und deren symbolischem Verständnis tendierte, ausführlich argumentativ darlegte und biblisch begründete.³⁹ Auch ihre Argumentation gegen Philipps Doppelehe, die dieser mit der Polygamie der Erzväter begründet hatte, führte sie mit Hilfe von Paulus und Christus, und damit aus eigenständiger Bibellektüre.⁴⁰ Hier zeigt sich, dass sie selbst gegenüber Luther und Melancthon, die sich in ihrem Beichtat für Philipp für die Doppelehe ausgesprochen hatten, eine eigenständige Position behält. Politisch steht Elisabeth von Rochlitz somit unumstritten als Lutheranerin da. Leider hat sie sich nicht in eigenen Publikationen theologisch geäußert, so dass die eigenständige Verarbeitung theologischer Vorstellungen nicht dargestellt werden kann.

³⁴ Vgl. Elisabeth Werl, Herzogin Elisabeth von Sachsen (1502-1557) als Schwester Landgraf Philipps d. Gr. von Hessen, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 7 (1957), 199-229; hier: 213.

³⁵ Vgl. Wartenberg, Herzogin, 195.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. ebd., 192.

³⁸ Vgl. ebd., 194.

³⁹ Vgl. Thieme, Korrespondenz, Brief Landgraf Philipps vom 20. Februar 1530, 285-290. Leider sind die Briefe Elisabeths, in denen sie ihr Festhalten am leiblichen – und damit am lutherischen – Verständnis darlegt, nicht erhalten (vgl. ebd., 284).

⁴⁰ Vgl. Werl, Elisabeth, 218.

Ungleich besser kann man bei Elisabeth von Calenberg-Göttingen theologisch einschätzen, die neben ihrem politischen Einsatz für die Reformation auch eigenständige religiöse Literatur hinterlassen hat. Sie steht damit auf der Schnittstelle von Herrscherinnen und theologischen Schriftstellerinnen. Im Folgenden soll ihr Lebenslauf und ihr politisches Handeln etwas ausführlicher dargestellt werden, um vor diesem Hintergrund auf einige ihrer religiösen Publikationen etwas näher einzugehen. Ihr Lebenslauf und ihr Bildungshintergrund stehen exemplarisch für eine Adlige des 16. Jahrhunderts, und es ist genau dieser Bildungshintergrund, der es auch in späteren Jahrhunderten protestantischen Frauen ermöglichte, sich für die Konfessionalisierung einzusetzen.⁴¹

Als Prinzessin von Brandenburg wurde Elisabeth 1525 im Alter von 15 Jahren mit dem 40 Jahre älteren Erich I. von Braunschweig-Lüneburg (1470-1540) verheiratet. Des Lesens und Schreibens kundig, hatte sie ebenfalls geringe Lateinkenntnisse erworben.⁴² Ihr Wert auf dem Heiratsmarkt war beträchtlich, da sie die Tochter der Königstochter Elisabeth von Dänemark und des brandenburgischen Kurfürsten Joachim I. war.⁴³ Sie kam aus streng altgläubigem Hintergrund; ihr Vater war entschiedener Gegner der Reformation. Ihre mütterliche Verwandtschaft dagegen zeigte schon früh Affinitäten zum entstehenden Luthertum: So etablierte ihr Onkel, König Christian von Dänemark, die Reformation in seinem Territorium.⁴⁴ Zur Zeit der Eheschließung stand Elisabeth jedoch diesen Einflüssen offenbar noch nicht nahe. *„Kurfürst Joachim I. hatte in Erich I. einen Schwiegersohn gefunden, der wie er selbst katholisch, kaisertreu und sogar kaisernah war.“*⁴⁵ Elisabeth bekam vier Kinder: 1526 wurde ihre Tochter Elisabeth, 1528 Erich II. und damit der Stammhalter geboren, der für die Weiterführung der Dynastie unentbehrlich war. 1532 und 1534 wurden zwei weitere Töchter geboren. Ostern 1527 war Elisabeths Mutter, die Frau des Kurfürsten Joachims I., zum Luthertum übergetreten und trennte sich von ihrem Mann, der sie zwingen wollte, zum alten Glauben zurückzukehren. Sie suchte daraufhin Zuflucht bei ihrem Onkel Herzog Johann von Sachsen. Eine von Herzog Johann beauftragte Wittenberger Theologenkommission sollte die Rechtmäßigkeit dieses Verhaltens klären und kam zu dem Ergebnis, dass die Kurfürstin sich in Glaubensfragen als Ehefrau nicht ihrem Ehemann unterordnen müsste.⁴⁶

Als es 1532 zu einer Ehekrise zwischen Elisabeth und Erich kam, da dieser eine Mätresse hatte, erhob sie gegen diese den Vorwurf der Hexerei und ließ sie verfolgen. Damit zwang sie ihren Ehemann zum Handeln, weil es nunmehr um die Verteidigung des Seelenheils und der Gesundheit der Herzogin ging. In einem Brief an ihren Mann

⁴¹ Henriette Catherine Freiin von Friesen beispielsweise, später verheiratete von Gersdorff, die Großmutter von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, hatte auf den Pietismus in Halle sowohl mit ihren finanziellen Unterstützungen wie mit eigenen religiösen Veröffentlichungen, vor allem von Liedern, im 17. Jahrhundert ebenfalls einen starken Einfluss. Die Frauen an Fürstenhöfen öffneten sich gegenüber dem Pietismus und hatten an seiner Verbreitung Anteil.

⁴² Vgl. Lilienthal, Fürstin, 34.

⁴³ Vgl. ebd., 34.

⁴⁴ Vgl. ebd., 36.

⁴⁵ Ebd., 37.

⁴⁶ Vgl. ebd., 42f.

forderte sie ihn außerdem auf, ihr eine bessere Leibzucht als im Ehevertrag ausgehandelt zu geben: statt des Amtes Calenberg das viel größere Amt Münden – damit betrieb sie bereits ihre finanzielle Absicherung im Falle einer Trennung. Tatsächlich ließ Erich seine Mätresse nun verfolgen und überschrieb Elisabeth Münden, auch offiziell wurde der Ehestreit beigelegt. Gleichzeitig erfolgte jedoch die räumliche Trennung: Fortan hielt sich Elisabeth in Münden auf und Erich in Calenberg. Münden grenzte an das Territorium Philipps von Hessen und damit an das Gebiet eines unbedingten Anhängers der Reformation. 1534 hörte Elisabeth in Wittenberg eine Predigt Luthers, zu Lebzeiten ihres Mannes nahm sie jedoch keine ausdrückliche Position ein.⁴⁷ 1538 jedoch teilte sie Philipp von Hessen mit, dass sie an einer Mitgliedschaft im Schmalkaldischen Bund interessiert war.⁴⁸ Öffentlich bekannte sie sich am 6. April 1538 durch Teilnahme am Abendmahl *sub utraque* – unter beiderlei Gestalt – zum Luthertum.⁴⁹ Als Elisabeths Mann Erich am 30. Juli 1540 starb, bestimmte er seine Frau mit drei anderen Vormündern – Kurfürst Joachim zu Brandenburg, Landgraf Philipp von Hessen und Herzog Heinrich von Wolfenbüttel – zur Vormünderin. Erich II. wurde als Erbe eingesetzt. Elisabeth konnte von nun an mit Hilfe eines Regierungsausschusses und unter Kontrolle der drei anderen Vormünder das Territorium bis zur Volljährigkeit ihres Sohnes verwalten. Um Fakten zu schaffen, ließ sie daraufhin ihren 12-jährigen Sohn Erich am 8. August 1540 am evangelischen Abendmahl teilnehmen und bat Philipp von Hessen, ihr dauerhaft den evangelischen Prediger Anton Corvin zu senden.⁵⁰ Zudem ließ sie die Hofkleidung in Münden nun mit dem Wahlspruch des Schmalkaldischen Bundes *verbum Domini manet in aeternum* versehen und positionierte sich damit eindeutig.⁵¹ Zwar folgten ermüdende Auseinandersetzungen mit dem anderen Vormund Erichs, mit Herzog Heinrich, der die Herzogin entmachten und das Territorium und die Vormundschaft an sich ziehen wollte. Elisabeth konnte sich als vormundschaftliche Regentin aber durchsetzen und führte die Reformation ein, trat jedoch dem Schmalkaldischen Bund nicht bei.⁵² Vier Jahre, zwischen 1542 und 1546, konnte sie eigenständig regieren, bis ihr Sohn Erich, nachdem er 18-jährig die Regentschaft übernommen hatte, das Erbe verschleuderte und darüber hinaus Calenberg-Göttingen zum alten Glauben zurückführte.

Den Fürstenspiegel, den seine Mutter im Jahr 1545 eigenhändig für ihn verfasst hatte und der ihn auf die neue lutherische Landestradiation einschwören sollte, machte er sich nicht zu eigen.⁵³ Die eingehende Unterweisung im christlichen Glauben, die die Herzogin darin gibt, beruht auf den Zehn Geboten, verweist auf die Bibel und das Apostolische Glaubensbekenntnis, unterweist in Taufe und Abendmahl und ermahnt

47 Vgl. ebd., 57.

48 Vgl. ebd., 59.

49 Vgl. ebd., 66.

50 Vgl. ebd., 76f.

51 Vgl. ebd., 77.

52 Vgl. ebd., 147f.

53 Vgl. ebd., 160f. Nach seiner Entmündigung 1551 versuchte Elisabeth ihren Sohn an die Regierung zurückzubringen. Es kam zur Schlacht bei Sievershausen 1553 und zum Verlust Mündens. Fortan residierte Elisabeth in Hannover und konnte nicht mehr nach Calenberg-Göttingen zurück.

zum Gebet.⁵⁴ Ein eigenes Kapitel widmet sich der ‚geistlichen Hurerei‘. In ihm beschwört Elisabeth ihren Sohn, nicht nur „*fleischliche hurerey*“ zu vermeiden, sondern auch „*geistliche hurerei zu fliehen*“. Unter diese fasst sie: das Ablassen von Gottes Wort, das aus den Augen Verlieren des Verdienstes Christi, die Zuflucht zu anderen Helfern als Christus (das heißt eine Ablehnung der Heiligenverehrung), das Hilfesuchen bei Wahrsagern sowie die Vergötterung des Geldes und ein wollüstiges Leben.⁵⁵ Schließlich und als Letztes betont sie, dass es den Menschen nicht ansteht, sich Bildnisse von Gott zu machen, da diese zur Abgötterei verführen. Damit spricht sie sich für ein Bilderverbot in den Kirchen aus.⁵⁶

Neben religiöse Belehrungen und konkrete ethische Anweisungen treten solche zum Führen der Regierungsgeschäfte, wie zum Rechtswesen, zur fürstlichen Hofordnung, zu den einzelnen Ämtern, wie z.B. Haushofmeister, Stallmeister und Schmied.⁵⁷ Elisabeth wird zugeschrieben, die erste Verfasserin eines evangelischen Fürstenspiegels zu sein.⁵⁸ Wie sah nun Elisabeths theologische Positionierung aus? 1542 führte sie mit der von Anton Corvinus verfassten Kirchenordnung die Reformation in Calenberg-Göttingen eigenständig ein. Elisabeth ist auf dem Titelblatt der Kirchenordnung abgebildet. Sie hat die Einleitung der Kirchenordnung selbst verfasst und stellt in ihr die bisherige Situation der Kirche und der Christenheit dar: „*Nu ists aber jbe am tage und klagens viel verstendiger leut, das die arme christenheit lange zeit mit viel irthumb durch die irrigen geister, von welchen Paulus sagt 1. Timot. 4 [1ff.], beladen und umbgefurt worden sey. Denn seind wir nicht durch menschengebote und -labr von dem evangelio und der warheit schentlich abgefurt? Und das wir etliche artickel erzelen, was haben wir, ehe denn das evangelium widerumb aufkam, gewust vom catechismo, das ist von der kinderzucht? Was wusten wir vom rechten brauch des hochwirdigen abendmals? Wo lerete man recht von der wirde der heiligen tauf? Wo hat man recht gehandelt den artickel von vergebung der sünde? Von der justification? Von rechtschaffen guten werken? Von dem heiligen kreuz? Seind nicht die geistlichen mit lautern fabeln umbgangen? War es nicht dahin komen, das man vergebung der sunde umb gelt, nicht on merklichen nachteil des verdinsts Christi, verkauft hat? Wölte aber jhemand solchs leugnen, so sage er uns, warumb denn der ablas in Deutschland so gemein worden sey?*“⁵⁹

Ganz im Sinne des lutherischen *sola scriptura* setzt sie mit dem 1. Timotheusbrief ein, in dessen erstem Kapitel Paulus vor falschen Gesetzeslehrern warnt, um in Folge die Erneuerungen aufzuzählen, die die Wiederentdeckung des Evangeliums mit sich gebracht hat: An erster Stelle steht für sie der Katechismusunterricht, konkretisiert als maßgeblich für die Kindererziehung. Es folgen die Sakramente, bei denen das

⁵⁴ Vgl. Paul Tschackert, Herzogin Elisabeth von Münden, geborene Markgräfin von Brandenburg, die erste Schriftstellerin aus dem Hause Brandenburg und aus dem braunschweigischen Hause, ihr Lebensgang und ihre Werke, Berlin/Leipzig 1899, 16. – Abdruck des Fürstenspiegels: ebd., 22-44.

⁵⁵ Vgl. Elisabeth, Fürstenspiegel, in: Tschackert, Herzogin, 28.

⁵⁶ Ebd., 29. In der Kirchenordnung wird dies nicht explizit gefordert. Warum dieser Punkt Elisabeth so wichtig war und ob eventuell reformierte Einflüsse vorliegen, stellt eine offene Frage dar.

⁵⁷ Vgl. ebd., 43.

⁵⁸ Vgl. ebd., 17.

⁵⁹ Elisabeth von Calenberg-Göttingen, Vorwort, in: Emil Sehling (Hg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. VI/2: Niedersachsen: Die Welfischen Lande, Tübingen 1957, 708-710; hier: 708.

Abendmahl an erster Stelle vor der Taufe steht. Sündenvergebung und Rechtfertigung, gute Werke und das Kreuz müssen im Mittelpunkt der Lehre stehen – der Ablass als Erlass der Sündenstrafe mit Hilfe von Geld wird als vormals gängiges Mittel der Sündenvergebung dagegengestellt. Zentrale Topoi lutherischer Lehre sind damit prägnant zusammengefasst. Im Vorwort betont sie, als *tutrix*, als Vormünderin ihres Sohnes zu handeln, die sich aufgrund der ungeklärten Situation zwischen Altgläubigen und Protestanten nach dem Reichstag von Regensburg 1541 entschlossen hat, für Klarheit in Religionsdingen zu sorgen und sich dabei am Vorbild ihres Bruders, Joachim II. von Brandenburg, zu orientieren, der sich 1539 auf die Seite der Reformation gestellt hatte.⁶⁰ Aus diesem Grund habe sie befohlen, dass die falschen Gottesdienste aufzuhören haben und dass das Wort Gottes „*rein und lauter zu predigen*“ sei.⁶¹



Elisabeth
von Calenberg-Göttingen
(1510-1558)

Um die Ordnung durchzusetzen, ließ sie vom 17. November 1542 bis zum 30. April 1543 eine Visitation der Klöster und Pfarrkirchen des Landes durchführen.⁶² Vom 4. November 1542 ist außerdem eine Klosterordnung datiert, die keine Auflösung verfügte, sondern eine Umgestaltung in evangelischem Sinne. Zum Teil kam es zu Umwandlungen in evangelische Damenstifte.⁶³ Elisabeth nahm am 8. Dezember 1542 persönlich an einer solchen Visitation im Nonnenkloster Weende teil. Es kam weder zu Schließungen noch zu Vertreibungen von Nonnen oder Mönchen. Am 16. März 1543 erließ sie ein allgemeines Mandat an alle Obrigkeiten über die Bestrafung von Unzucht und Ehebruch und zeigte damit ihr Bestreben, auch auf die sittliche Besserung ihrer Untertanen Einfluss nehmen zu wollen.⁶⁴

1544 verfasste Elisabeth ein Regierungshandbuch, einen ‚Sendbrief an alle ihre Untertanen‘, das Corvinus 1545 ohne ihr Wissen veröffentlichte. In ihm schärfte sie ihren Untertanen die Besserung ihres Lebens und die Anrufung Gottes im Gebet ein, forderte zur Buße auf, warnte sie vor Wucher und ermahnte die Prediger zu ernster Bußpredigt.⁶⁵ Schließlich verfasste sie im Jahr 1550 anlässlich der Heirat ihrer Tochter Anna Maria ein Ehestands- sowie im Jahr 1556 ein Witwentrostbuch.⁶⁶ Schließlich dichtete sie zwischen 1553 und 1555 zahlreiche fromme Lieder.⁶⁷

⁶⁰ Vgl. ebd., 709.

⁶¹ Ebd., 709. – Der Anklang an Artikel VII der Confessio Augustana, in der bestimmt wurde, dass Kirche dort sei, wo das Evangelium rein gepredigt wird, („*pure docetur*“), ist sicher nicht zufällig.

⁶² Vgl. Tschackert, Herzogin, 9.

⁶³ Vgl. ebd., 9 und 16f.

⁶⁴ Vgl. Sehling, Kirchenordnungen, 704.

⁶⁵ Vgl. Tschackert, Herzogin, 13f.

⁶⁶ Das Ehestandsbuch ist ebenfalls abgedruckt bei Tschackert, Herzogin, 44-55.

⁶⁷ Abgedruckt in: von der Golz, Lieder der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg, Gräfin von Henneberg, In: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 19 (1914), 147-208.

Fazit

So vielfältig, wie die Reformation als komplexes Geschehen ist, sind die Rollenmuster und -möglichkeiten, die sich dieser Umbruchszeit verdanken. Maßgebliche Orientierung für die Veränderung der Frauenrollen ist die Bibel – sei es als Norm für die Argumentationen der Hausväterliteratur, sei es für die Kirchenordnungen und Gebetbücher oder sei es als Handlungsmaxime für Fürstinnen und Theologinnen. Der Stand der Hausmutter als zum *status oeconomicus* gehörend wurde aufgewertet, die Eheleute waren einander verpflichtet und hatten gleichermaßen Anteil an der Kindererziehung, für die die Ehe konstitutiv war.

Adlige Frauen, die als Witwen bzw. Vormünderinnen Einfluss auf die Regierung ihres Territoriums nehmen konnten, führten zum Teil ihr Herrschaftsgebiet der Reformation zu. Dies geschah mit Hilfe bestellter Prediger, Kirchenordnungen und Visitationen. Das Beispiel Elisabeths von Calenberg-Göttingen zeigt, wie dieses Handeln mit persönlicher Frömmigkeit verbunden war. Der politische Machtzuwachs, der mit dem Übertritt verbunden war, spielte ebenfalls eine nicht unerhebliche Rolle bei solchen Konversionen.

Die Vielzahl der noch auszuwertenden Quellen von Frauen und über Frauen geben Aufschluss über vielfältige Handlungsmöglichkeiten zumindest adliger Frauen, die diese für die Reformation einsetzten. Inwiefern sich die bessere seelsorgerliche Betreuung der Frauen anderer Schichten während der Geburt durch geschulte Hebammen auswirkte, kann genauso wenig aus den Quellen erschlossen werden wie die Auswirkungen, die die umfangreiche Gebetsliteratur hatte. Domestizierung – d.h. Festhalten an der Norm der Ehe und der durch die Bibel festgeschriebenen Unterordnung unter den Ehemann – musste Emanzipation nicht ausschließen: Die reichsrechtlichen und politischen Unsicherheiten während der Zeit der Konfessionalisierung, die Propagierung des Priestertums aller Gläubigen bzw. aller Getauften sowie der Ruf nach einer Zuwendung zur Bibel *ad fontes* führten dazu, dass Frauen sich für die Reformation einsetzten, politisch, seelsorgerlich, dichtend und somit aktiv für sie eintretend.



Reinhard Heydenreuter

*1942 in Penzberg

- | | |
|-----------|---|
| 1962-1969 | Studium der Rechtswissenschaft, Geschichte und Philosophie in München |
| 1978 | Promotion in Bayerischer Landesgeschichte („Der landesherrliche Hofrat unter Herzog und Kurfürst Maximilian I. (1598-1651)“) |
| 1996 | Habilitation („Herrschen durch Strafen. Zur Entwicklung des frühneuzeitlichen Staates im Herzogtum und Kurfürstentum Bayern“) |
| 1970-1974 | juristisches Referendariat |
| 1973-1977 | Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Juristischen Fakultät der Universität Augsburg |
| 1974-1977 | Referendariat an der Archivschule München |
| 1978-2007 | verschiedene Tätigkeiten im bayerischen Archivdienst, zuletzt als Leiter des Bereichs Forschung und Wissenschaft beim Bayerischen Hauptstaatsarchiv |
| seit 1999 | Honorarprofessor an der Ukrainischen Freien Universität München |
| seit 2002 | Leiter des Instituts für Deutsch-Ukrainische Beziehungen an der Ukrainischen Universität München |
| seit 2005 | außerplanmäßiger Professor an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt |

Schwerpunkte:

Rechts- und Verfassungsgeschichte, Bayerische Landesgeschichte, Sozialgeschichte

Veröffentlichungen in Auswahl:

Benedikt Wilhelm von Hermann (1795 - 1868). Ein Genie im Dienste der bayerischen Könige (1999)

Kriminalgeschichte Bayerns. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert (2003)

Vom Abbrändler zum Zentgraf. Wörterbuch zur Landesgeschichte und Heimatforschung in Bayern (zusammen mit Wolfgang Pledl und Konrad Ackermann; 2009)

Finanzkontrolle in Bayern unterm Hakenkreuz 1933-1945. Der Bayerische Oberste Rechnungshof und die Außenstelle München des Rechnungshofs des Deutschen Reiches (2012)

Juristische Folgen der Reformation im Alltag: Inquisition und Hexenproblematik

Luther und die Folgen

Man hat sich oft und nicht nur unter Historikern Gedanken darüber gemacht, inwieweit die Rechtsentwicklung des 16. Jahrhunderts, etwa die signifikanten Änderungen im Strafrecht und im Strafverfahren mit Folter und Hexenprozessen, mit der Reformation Luthers zusammenhängen. Heute weiß man, dass es vor allem die damals einsetzende von den Landesherrn und ihren Juristen getragene ‚Verrechtlichung‘ des Lebens, verbunden mit der allgemeinen Verschlechterung der Umweltbedingungen war, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zum Ausbruch der Hexenprozesse sowohl in den katholischen als auch in den protestantischen Gebieten führte.



Sigmund von Riezler
(1843-1927)

Die Reformation und Luther in Zusammenhang mit den Hexenprozessen zu bringen, galt im 19. Jahrhundert als schwere nationale Verfehlung. Im Zeichen des Kulturkampfes gegen die ‚ultramontanen‘ Kräfte hatte man damals die Schuldigen schnell gefunden: die katholische Geistlichkeit, allen voran die spanische Inquisition und der Jesuitenorden. Selbst im katholischen Bayern war man sich einig, dass vor allem der Jesuitenorden für die Hexenprozesse verantwortlich sei. Der ansonsten verdiente Historiker Sigmund von Riezler¹ verfasste 1896 ein Werk über die bayerischen Hexenprozesse,² in dem er den Eindruck erwecken wollte, dass das katholische Herzogtum und Kurfürstentum Bayern ein Zentrum der von den Jesuiten gesteuerten Hexenverfolgung gewesen sei. Mit dieser verfälschenden Darstellung machte er sich bei der bayerischen Regierung so

beliebt, dass er dafür 1898 den ersten Lehrstuhl für Bayerische Landesgeschichte in München erhielt. Im Archiv bildete man um diese Zeit einen eigenen Mischbestand ‚Hexenakten‘, um den freilich vergeblichen Nachweis zu führen, dass die ‚Ultramontanen‘ für den Hexenwahn allein verantwortlich zeichneten. Heute weiß man, dass gerade in denjenigen Staaten, in denen das Hexendelikt noch von den geistlichen Gerichten abgeurteilt wurde, wie beispielsweise Spanien und der Kirchenstaat, Hinrichtungen zu den absoluten Ausnahmen gehörten. Dass bis heute die spanische und die kirchliche Inquisition mit den Hexenprozessen und dem Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts

¹ Zu Riezler vgl. Hans-Christof KRAUS, Sigmund von Riezler, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 21, Berlin 2003, S. 615 f.

² S. RIEZLER, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt. Stuttgart 1896; der Neudruck von 1968 mit der Einleitung von F. MERZBACHER enthält zahlreiche Fehler und ist unbrauchbar (vgl. dazu BEHRINGER, S. 26 ff.).

in den deutschen Territorien in Verbindung gebracht oder gleichgesetzt wird, zeigt, dass die ‚politische‘ Beurteilung des Hexendelikts aus der Kulturkampfzeit immer noch nachwirkt.



Friedrich Nietzsche
(1844-1900)

Obwohl Luther von den Geschichtsschreibern des 19. Jahrhunderts in Hinblick auf die Hexenprozesse in der Regel aus der Schusslinie genommen wurde, gab es doch einige kritische Geister, die den Zusammenhang von Reformation und Gegenreformation betonten und damit Luther zumindest indirekt mit den Hexenprozessen in Verbindung brachten. Einer von diesen war der Philosoph Friedrich Nietzsche, der Luther dafür verantwortlich machte, dass sich das Mittelalter in Deutschland um Jahrhunderte verlängert hatte. Luther sei schuld daran, so Nietzsche, dass die Renaissance nicht ihre Wirkung entfalten konnte, und trage die Verantwortung dafür, dass sich die römische Kirche nicht im Taumel des Humanismus selbst aufgelöst hat, was nach Nietzsche angesichts der Zustände in Rom unweigerlich erfolgt wäre.³

Ähnlich hat später Ernst Troeltsch die Wirkung der Reformation beurteilt. Luthers Wirken habe zu einer „*Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur*“ geführt und die „*Ansätze einer freien und weltlichen Kultur*“ wieder beseitigt. Darüber hinaus hätte Luther auch „*den Katholizismus zu einer Neubelebung seiner Idee veranlasst*“.⁴

Die Vollstrecker der von Luther erneuerten „*Zwangskultur*“ (Troeltsch) waren die Juristen. Ihnen, den Winkel- und Heckenadvokaten, haben Luther und die Reformatoren

³ In seinem letzten Werk, dem „*Antichrist*“ von 1888, schreibt Friedrich NIETZSCHE: „*Die Deutschen haben Europa um die letzte große Kultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab - um die der Renaissance (...)* Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance (...) Statt mit tiefer Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehen, das geschehen war, die Überwindung des Christentums an seinem Sitz, verstand sein Haß aus diesem Schauspiel nur seine Nahrung zu ziehen (...) Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbnis, das peccatum originale saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! (...) Und Luther stellte die Kirche wieder her (...) Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben (...) sie haben auch die unsauberste Art Christentum, die es gibt, (...) den Protestantismus auf dem Gewissen“ (Friedrich NIETZSCHE, Werke in drei Bänden, München 1955, Lizenzausgabe Darmstadt 1997, Bd. 2, S. 1235 ff.). In seiner „*Fröhlichen Wissenschaft*“ meinte Nietzsche: „*Die lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas ‚Vielfältiges‘ (...)* Man übersieht heute gut genug, wie Luther in allen Fragen der Macht verhängnisvoll kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt war, vor allem als Mann aus dem Volke, dem (...) aller Instinkt für Macht abging, so daß sein Werk (...) nur der Anfang eines Zerstörungswerks wurde (...) Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus – damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht (...) ‚Jedermann sein eigener Priester‘ – hinter solchen Formeln und ihrer bäuerischen Verschlagenheit versteckt sich bei Luther der abgründliche Haß auf den ‚höheren Menschen‘, wie ihn die Kirche konzipiert hatte“ (NIETZSCHE, S. 230 ff.).

⁴ Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, München 1906, S. 286.

sowie die Gegenreformatoren, grob gesprochen, die Religion zum Fraß vorgeworfen. Die Juristen haben Sünde und Sittlichkeit in Gesetze gegossen und gerichtsfest gemacht. Sie waren es, die angeblich ‚mittelalterliche‘ Phänomene wie Inquisition und Folter im 16. Jahrhundert zur juristischen Perfektion entwickelten. Es ist schwer zu erklären, aber wahr: der Hexenwahn und die Folter sind keine Erscheinungen des Mittelalters, sondern vor allem Phänomene der Neuzeit, es sind die Geburtswehen des sich im 16. Jahrhundert entwickelnden modernen Staates, genauer des auf Gesetzen beruhenden ‚Rechtsstaates‘. Hatte Nietzsche also doch recht, wenn er Luther die Schuld an dieser Entwicklung gab? Hatte er recht, wenn er meinte, die katholische Kirche müsste Luther dankbar sein, weil er sie gerettet habe?⁵

Es ist bekannt, dass Luther an den Teufel und an Hexen glaubte. In diesem Punkt unterschied er sich nicht von der Gedankenwelt der mittelalterlichen Kirche. Dies erklärt aber nicht den Aufschwung von Inquisition und Folter und die vielen Hexenprozesse des 16. Jahrhunderts. Erstaunlich ist nämlich, dass, anders als im Mittelalter, die Obrigkeiten des 16. Jahrhunderts nicht nur an Hexen glaubten, sondern sie auch effektiv bestrafte. Und warum wurde der Hexenglauben im Mittelalter so gar nicht oder so wenig bestraft und warum seit dem 16. Jahrhundert? Die Erklärung ist nach heutiger Forschungslage vergleichsweise eindeutig: Es waren nicht mehr die kirchlichen Obrigkeiten, die über Ketzerei und Hexerei urteilten, es waren die weltlichen. Es waren nicht die protestantischen Pfarrer oder die katholischen Geistlichen, die das Urteil über die Hexen sprachen, es waren die Juristen, die die Hexen auf die Scheiterhaufen schickten.

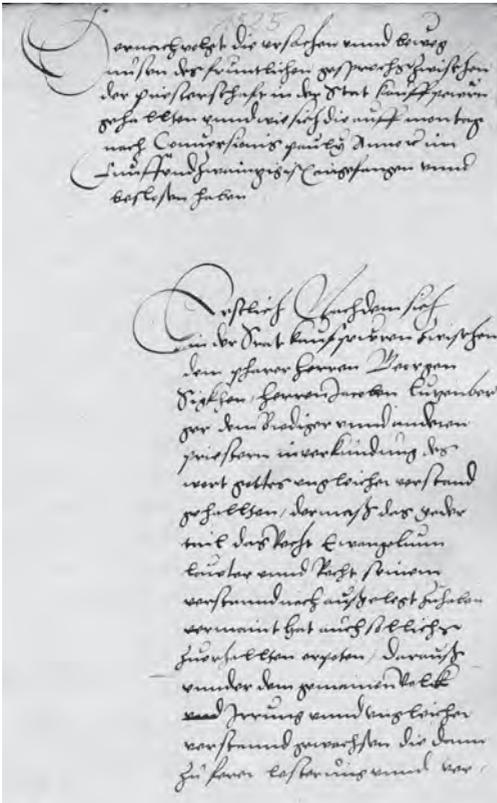
Die Reformatoren und die juristische Argumentation: Das Beispiel Kaufbeuren

Dass die reformatorische Bewegung den Obrigkeiten und Landesherren sowie deren juristischen Beamten und Beratern in die Hände spielte, dürfte unbestritten sein. Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang aber auch, wie viel Juristisches an Inhalt und Methoden die Reformation in sich barg. Allein schon ein unbefangener Blick auf Luther und dessen Forderung, sich dem reinen und klaren Wort des Evangeliums zuzuwenden, erinnert stark an die Forderung der Jurisprudenz, sich eng an den Gesetzestext zu halten ohne Glossierung und Analogiebildung. Erstaunlich juristisch sind auch die Methoden, deren sich die Reformation bei der Durchsetzung des Glaubens bediente. Nehmen wir nur das Institut der Disputation, wie es etwa in Kaufbeuren bei der Einführung der Reformation zu Beginn des Jahres 1525⁶ nach Memminger Vorbild zur Anwendung kam. Das Erstaunliche dabei ist, dass hier nicht

⁵ „Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt (...) Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern.“ (NIETZSCHE, S. 230 ff.)

⁶ Thomas PFUNDNER, Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525, in: Memminger Geschichtsblätter 1991/92, S. 23-63.

nur Methoden der an den juristischen Fakultäten üblichen Thesenverteidigung von Doktoranden angewandt wurden, sondern dass sich der Rat der Stadt nach dem Vorbild der Zivil- oder Strafverfahren die nach Artikeln gegliederten (artikulierten) Argumente anhörte und dann wie ein Gericht ein Urteil fällte.⁷ Die Kompetenz für eine solche Entscheidung, die durch seine Gerichtsprivilegien keineswegs abgedeckt war und die auch vom Augsburger Bischof ausdrücklich untersagt wurde, bezog der Rat aus einem Ausnahmezustand, nämlich aus der Tatsache, dass es Unruhen gab und dass es seine Pflicht und Befugnis sei, für Ruhe und Ordnung in der Stadt zu sorgen (,jus pacificandi').⁸ Tatsächlich waren der Disputation Gewalttätigkeiten vorausgegangen, insbesondere Bedrohungen der Geistlichkeit.



Protokollseite
des Kaufbeurer Religionsgesprächs von 1525

Damit ist ein Aspekt der sogenannten Kommunalisierung angesprochen. Die Obrigkeiten machten sich zum Herrn über den Glauben, indem sie religiösen Streit durch Urteil schlichteten.⁹ Die Obrigkeiten in den Gebieten, in denen die Reformation an Boden gewann, gingen aber noch weiter: Aus der Streitentscheidung im Einzelfall entnahmen sie auch noch ihre Satzungscompetenz, also die Befugnis, Religionsfragen selbständig durch Ordnungen zu regeln. Mit dem ,jus pacificandi', also dem Recht zur Streitschlichtung, drängte die Reformationsbewegung mit Hilfe der jeweiligen Obrigkeiten die Kirche aus ihren Zuständigkeiten, wobei immer darauf hingewiesen werden muss, dass der Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments schon weit vor der Reformationszeit geschah und dass die Reformation diese Entwicklung nur radikal beschleunigte.

⁷ Vgl. dazu BLICKLE, S. 65 ff. Der Prädikant Jakob Lutzenberger brachte sieben theologische Artikel vor, über die diskutiert werden sollte und über die der Rat dann sein Urteil abgab.

⁸ BLICKLE, S. 72.

⁹ BLICKLE, S. 80, verweist auf den Schwurverband, den die jeweilige Gemeinde bildete und der für die Friedenssicherung zuständig war. Dieser Schwurverband sei die hauptsächliche Legitimationsbasis im Rahmen der Kommunalisierung gewesen.

Landesherrliches Kirchenregiment: Neue Sicht auf Arbeit und Betteln

Zum Prozess der Verrechtlichung und Verstaatlichung gehört typischerweise der Komplex der Bettelordnungen, die mit zu den Leitordnungen des 16. Jahrhunderts gehörten, weil sie besonders stark in sittliche Belange der Untertanen eingriffen.¹⁰ Der Nachsichtigkeit gegenüber dem Müßiggänger und dem ‚starken‘ Bettler wich angesichts der strengen sittlichen Anforderungen der neuen religiösen Bewegungen einer Unduldsamkeit gegenüber fahrenden Leuten und auswärtigen Bettlern. Diese konnten sich nun nicht mehr auf das Mitleid der Stadtbürger und deren Angst um das Seelenheil verlassen, die man durch gute Werke zu beschwichtigen versuchte. Besonders lästig für die Bürger waren natürlich die Bettelmönche, da hier ganz andere Beträge gefordert wurden und man sich den oft groß inszenierten Sammelaktionen der jeweiligen Klöster kaum entziehen konnte. Den geplagten Bürgern kam hier schon im 15. Jahrhundert die städtische Verwaltung durch entsprechende Maßnahmen entgegen; die entscheidende Entlastung kam aber erst im Zuge der Reformation. Luther wollte das Betteln ganz allgemein verbieten lassen, auch für Mönche und Studenten. Besonders wichtig für die städtischen Verwaltungen, die mit ähnlichen Maßnahmen schon seit jeher experimentierten, war der Vorschlag Luthers, alle Einnahmen aus kirchlichen Institutionen, Stiftungen und Pfründen in einem städtischen ‚Kasten‘ zusammenzufassen. Daraus sollten die Armenlasten sowie die Priesterausbildung bestritten werden.

Diese Säkularisierung aller kirchlichen Stiftungen sowie die Beseitigung individueller Wohltätigkeit und der Bettelei ließen sich nur durchsetzen, weil Luther die Bedeutung guter Werke für das eigene Seelenheil bestritt. In seinen Schriften *„Sermon vom Wucher“* (1519) sowie *„An den christlichen Adel deutscher Nation“* (1520) sprach er sich für ein völliges Verbot der Bettelei aus. Praktisch umgesetzt wurde diese Ansicht in den Armen- bzw. Bettelordnungen, etwa der von Wittenberg 1520/21, auf der bezeichnenderweise die Kirchenordnung von Wittenberg aufbaute. Juristisch richtungsweisend war die gedruckte Armen- bzw. Bettelordnung von Nürnberg von 1522 (*„Neuw Ordenunge der Bettler halb in der Statt Nürnberg hoch von nöten beschehen“*). Richtungsweisend waren auch die Straßburger *„Ordnung des gemeinen Almusesens“* vom 4. August 1523 und die von Zwingli verfasste Züricher *„Ordnung und Artikel antreffend das Almuesen“* vom 15. Januar 1525. Dabei ging es letztlich nicht nur um das Verbot des Bettelns bzw. die Privilegierung von einheimischen und bedürftigen Bettlern durch die Vergabe von Bettelzeichen, sondern auch um die Zusammenfassung oder besser Enteignung der kirchlichen Almosenstiftungen und die Beseitigung der Bettelorden und der bettelnden Mönche aus dem Stadtbild.

¹⁰ Otto WINCKELMANN, Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522-1525), in: Historische Vierteljahrsschrift 17 (1914/15), S. 187-228 und S. 361-396; Robert JÜTTE, Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln (Kölner historische Abhandlungen 31), Köln/Wien 1984.

In Oberschwaben war in dieser Hinsicht die Memminger Armen- bzw. Bettelordnung von 1527 beispielgebend.¹¹ Auch hier war die Armenordnung der Vorläufer der Kirchenordnung, was zeigt, wie sehr die Reformation dem bürgerlichen Drang nach Kompetenzzuwachs und Verweltlichung kirchlicher Angelegenheiten entgegenkam. Das Problem der Armenfürsorge, also eine Gemeinwohlaufgabe, wurde als Argument genommen, um die Enteignung bzw. Umwidmung und Unterstellung der kirchlichen Institutionen zu rechtfertigen.

Der Zugriff auf kirchliche Stiftungen und Institutionen durch die protestantische Obrigkeit: Nürnberg und Kaufbeuren im Vergleich

Für die jeweiligen Obrigkeiten, die besonders in den Städten schon seit dem 15. Jahrhundert ihre Hände nach dem kirchlichen Vermögen ausstreckten, bot sich im Rahmen der Reformation die Möglichkeit, das gesamte bisher von den Kirchen und Stifterfamilien angehäuften Pfründen- und Stiftungsvermögen unter ihre Kontrolle zu bringen. Dazu bedurfte es natürlich einer Begründung, vor allem einer juristischen Begründung. Führend im heutigen Bayern waren dabei die Juristen in Nürnberg. Zunächst gab es natürlich Versuche der altgläubigen Bürger, sich auf dem Rechtsweg über Eingriffe zu beschweren. Man wandte sich etwa an den zuständigen Bischof, wobei es Aufgabe der jeweiligen weltlichen Obrigkeiten war, nachzuweisen, dass diese Stifterfamilie nicht bzw. nicht mehr zuständig sei oder der Stiftungszweck missachtet worden wäre, was ebenfalls ein städtisches Eingreifen rechtfertigte. Am schwersten tat man sich dann, wenn bei den jeweiligen Pfründen die Stifterfamilien noch das Sagen hatten, wie etwa in Kaufbeuren bei der sogenannten Honoldischen Prädikatur.¹²

Selbst die rechtskundigen Nürnberger taten sich in solchen Fällen schwer, wie der Fall der versuchten ‚feindlichen Übernahme‘ der dortigen Seelhäuser zeigt.¹³ Der für die

¹¹ Peer FRIESS, Die Bettelordnung der Reichsstadt Memmingen aus dem Jahre 1527, in: Quellen zur Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte bayerischer Städte in Spätmittelalter und früher Neuzeit. Festgabe für Wilhelm Störmer zum 65. Geburtstag (Materialien zur bayerischen Landesgeschichte 11), München 1993, S. 345-370.

¹² Die Ratsfamilie Honold stiftete mehrere Pfründen, die wie alle anderen Pfründen und Kaplaneien zunächst der Versorgung der eigenen Bürgersöhne dienten (STEICHELE, S. 351). Diese meist sehr jungen Familienangehörigen wurden auf die Pfründen vor allem präsentiert, um studieren zu können. Die älteste Honold-Pfründe in Kaufbeuren wurde 1409 vom Bürgermeister Volk Honold für den Marienaltar der Pfarrkirche gestiftet. Wie alle Pfründen litt sie am Sinken des Geldwerts im 16. Jahrhundert. Sie wurde deshalb 1534 – damals war sie bereits beim Augsburger Domkapitel – mit der Pfarrpfründe zusammengelegt. Besser ausgestattet war die 1453 von Ulrich Honold, Bürger in Augsburg, gestiftete Prädikatur an der Spitalkirche, deren Präsentation den männlichen Erben der Familie Honold vorbehalten war, die dort im 16. Jahrhundert mit Matthias Espenmüller auch einen Anhänger Schwenckfelds präsentieren konnten (zu den Pfründen vgl. STEICHELE S. 354).

¹³ Walter BAUERNFEIND, Die Nürnberger Seelhäuser im Zeitalter der Reformation. Ein Beispiel der Einflussnahme der Reichsstadt Nürnberg auf die Ordnung privater Stiftungen, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 73 (2010), S. 421-452.

Reformationsgeschichte und ihre Folgen typische Fall spielt im Jahre 1522, als die Stadt Nürnberg gerade dabei war, die Reformation einzuführen und dies dazu nutzte, das geistliche Leben und die Kirche innerhalb Nürnbergs zu kommunalisieren – ein Vorgang, der in Nürnberg schon weit vor der Reformation eingesetzt hatte. Pikant war die Lage in Nürnberg vor allem auch deswegen, weil damals in Nürnberg durch die Einsetzung des Reichsregiments 1521 die Elite der damaligen deutschen Juristen versammelt war, die natürlich sehr genau die Gesetzgebung des Nürnberger Rats beobachteten. Zuständig in der Nürnberger Verwaltung für Kirchen- und Stiftungssachen war das sogenannte ‚Vormundschafsamt‘, das 1507 als förmliche Behörde eingerichtet worden war. 1511 bis 1515 befassten sich die Leiter dieser Behörde, die drei Vormundherren, mit der Totalrevision aller geistlichen und Wohltätigkeitsstiftungen (Priesterpfründe, Jahrtagsstiftungen, Ewiglichter, Almosenstiftungen, Stipendien u.a.). Dabei entstanden über 40 ‚Seelbücher‘ mit 20.000 Seiten, was die enorme Zahl an Stiftungen in Nürnberg dokumentiert. Eine ‚Umwidmung‘ war mit dieser Aktion nicht verbunden und wäre auch nicht möglich gewesen, aber die Auflistung bildete die Grundlage für die Kommunalisierung des geistlichen Stiftungswesens in der Reformationszeit. 1522 versuchte man nun, die Seelhäuser, in denen sogenannte Seelnonnen untergebracht wurden, die in der Armenpflege tätig waren, unter städtische Aufsicht zu bringen. Es handelte sich meistens um Stiftungen, bei denen die Familien der Stifter das Recht hatten, über die Aufnahme in das Seelhaus zu bestimmen. Um 1520 bestanden in Nürnberg etwa 22 Seelhäuser, in denen etwa 100 Seelnonnen wohnten. Stiftungskapital und Immobilienwert dieser Institute waren hoch und der Rat machte nun den Versuch, diesen ganzen Komplex der Seelhäuser in das ‚Gemeine Almosen‘ einzugliedern und damit die Seelhäuser unter städtische Gewalt zu bekommen. Zwei Ratsmitglieder, studierte Juristen, wurden am 25. Oktober 1522 beauftragt, zu prüfen, unter welchen Umständen man die Seelhäuser auflösen bzw. dem Gemeinen Almosen eingliedern könne. Das Gutachten kam zu dem Ergebnis, das man zunächst auf diejenigen Seelhäuser zugreifen sollte, die nicht mehr nach dem ursprünglichen Stiftungszweck verwaltet würden. Dies musste freilich begründet werden, was entsprechende Untersuchungen voraussetze. Bei der Frage, ob dann, wenn eine solche Begründung vorlag, der Rat von sich aus die Aufhebung anordnen könne, also ohne kirchliche Zustimmung und ohne Zustimmung der Stifterfamilie, antwortete das Gutachten ausweichend.¹⁴ Man anerkannte also zu diesem Zeitpunkt noch eine auswärtige geistliche Gewalt, hielt aber eine Auflösung ohne geistlichen Konsens für möglich, wenn die Stiftungsverwaltung, also in der Regel die jeweilige Familie, zustimme. Man sollte also zunächst gütlich vorgehen. Die Stadtverwaltung versuchte nun die jeweiligen Stiftungsverwaltungen zu überreden, ihre Stiftung (also in der Regel den Immobilienbesitz) zu verkaufen und das Geld dem Gemeinen Almosen zu überlassen. Als Gegenleistung bot man ihnen an, sie könnten einen oder mehrere Arme benennen, die aus den jeweiligen Erträgen zu unterhalten wären. Das war natürlich ein dürftiges Angebot, auf das die jeweiligen Stiftungsverwaltungen nicht eingingen, schon allein deswegen, weil sie damit ihre Funktion (und damit ihre Aufwandspauschalen o.a.) und damit auch die Vorteile für die jeweilige Familie (etwa die Verwendung der Seelnonnen

¹⁴ Dazu und zum Folgenden BAUERNFEIND, S. 434 ff.

als Dienstboten und Pflegekräfte für die jeweilige Familie) verloren. Hinzu kam, und das dürfte für alle Reichsstädte zutreffen, dass viele Ratsmitglieder selbst Verwalter solcher Familienstiftungen waren. Kurzum, die Kommunalisierungsaktion scheiterte, die rechtlichen Argumente gegen eine Aufhebung waren zu stark. Erst als das Reichsregiment mit seinen wachsamen Juristen 1524 Nürnberg verließ und in die Reichsstadt Esslingen umzog, waren die Nürnberger erfolgreicher. Jetzt konnten wenigstens die im Hl. Geist-Spital und in St. Sebald inkorporierten Seelhäuser abgeschafft werden, da sich hier keine massiven Familieninteressen entgegenstellten. Auf Rücksprache bei den jeweiligen Bischöfen verzichtete man.¹⁵

In Kaufbeuren war der Zugriff auf die katholischen Pfründen für den Rat um vieles schwieriger, da die Reichsstadt sich mit der Durchsetzung der Reformation und damit mit der Kommunalisierung der kirchlichen Einrichtungen sehr schwer tat. Allein die Tatsache, dass man ausführlich diskutierte und sich sogar Anfang 1525 im Rat einig war, dass jeder nach seiner Fassung glücklich werden sollte, zeigen die Skrupel der Bürger, sich eindeutig zu positionieren. In der Folgezeit nahmen die unterschiedlichsten Richtungen Einfluss auf die reformatorische Bewegung. Mehr als anderswo fassten in Kaufbeuren Anhänger der sogenannten ‚radikalen Reformation‘ Fuß. In Kaufbeuren waren vor allem



Wappen der Kaufbeurer Patrizierfamilie Honold vom Luchs

die Anhänger des schlesischen Adligen Kaspar von Schwenckfeld¹⁶ tätig, repräsentiert seit Juli 1543 von Pfarrer Burkhard Schilling, der freilich schon 1545 verstarb. Nachdem es in diesem Jahr zu massiven Störungen des katholischen Gottesdienstes gekommen war, überließ am 16. März 1545 das mit Kaufbeuren offenbar überforderte Domkapitel Augsburg der Stadt für jährliche 20 Gulden das Präsentationsrecht auf das Pfarrkirchenlehen bei St. Martin, eine Maßnahme, die auf lange Sicht die katholische Position schwächte. Die Katholiken konnten sich freilich vor allem auch deswegen halten, weil innerhalb der Anhänger der Reformation keine Einigkeit herrschte. Am 5. August 1545 kam es zwar in Kaufbeuren zur offiziellen Annahme der Augsburger Konfession, aber der aus Kaufbeuren stammende Prediger Matthias Espenmüller, ein Anhänger Schwenckfelds,

¹⁵ Vgl. dazu auch das im Staatsarchiv Nürnberg liegende Gutachten der Nürnberger Prediger und des Philipp Melancthon von 1525 über Stiftungen „zum falschen Gottesdienst“, ob diese von den Stiftern oder ihren Erben wieder zurückgefordert werden könnten (Die evangelische Kirche in Bayern. Dokumente ihrer Geschichte. Ausstellung der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns, München 1959, Nr. 21).

¹⁶ Kaspar Schwenckfeld hielt sich im April 1545 in Kaufbeuren auf. Zu Schwenckfeld vgl. Thomas Konrad KHUN, in: Neue Deutsche Biographie 24, Berlin 2010, S. 63 f. (mit Bibliographie).

blieb weiterhin an der Spitalkirche auf der Honoldischen Prädikatur sitzen und hatte wohl die Rückendeckung der Stiftungsverwaltung, gegen die sich die Stadt, trotz des massiven Drucks der vier befreundeten Reichsstädte Augsburg, Kempten, Memmingen und Ulm, nicht vorzugehen traute oder dies nicht wollte.¹⁷ Der damalige Bürgermeister Blasius Honold, der über die Pfründe verfügte und der sich deutlich für die Reformation aussprach, spielte hier eine bedeutende Rolle.¹⁸ Für unser Thema ist von Interesse, wie dieses Nebeneinander und Gegeneinander von religiösen Bewegungen¹⁹ mit unterschiedlichem sittlichen Anspruch vom Rat regelungstechnisch abgefangen wurde. Es scheint, dass im Unterschied zu anderen Reichsstädten diese ‚laissez faire‘-Haltung des Rats zu einer gewissen Zurückhaltung in der Normsetzung geführt hat: In Kaufbeuren wurde im Unterschied zu anderen Reichsstädten weniger stark von Obrigkeit wegen in das Privatleben der Einzelnen eingegriffen.

Landesherrliches Kirchenregiment: Die Bestimmung der protestantischen Prediger und ihre Rechtsposition

In den Anfängen der Reformation entwickelte sich Wittenberg zur, modern gesprochen, größten Arbeitsagentur Deutschlands für Geistliche des reformatorischen Glaubens. Luther baute dort mit seinen Publikationen nicht nur ein wirkungsvolles ‚Medienzentrum‘ auf (Druckerei Luft; Malerwerkstatt Cranach), sondern vermittelte für ganz Deutschland Prädikanten. Der Besuch der theologischen Fakultät in Wittenberg und die Nähe zu Luther garantierten damals ein sicheres Auskommen auf einer der vielen gut dotierten Pfründen im Reich. Das Wittenberger Studium zeichnete sich durch eine starke Praxisbezogenheit aus, d.h., es war vor allem auch juristisch orientiert. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang, dass diese Theologen stark in die Rechtsverhältnisse der Untertanen eingriffen, da sie Ehen schlossen, über Ehehindernisse entschieden und Ehestreitigkeiten schlichteten. All das war mit erheblichen Geldeinnahmen verbunden.

Es wundert also nicht, dass gerade das Studium in Wittenberg sehr beliebt war. Nach seinem Abschluss wurden den Theologen von den Wittenberger Professoren auch

¹⁷ Vgl. zu diesem Vorgang, CLOSE, S. 144 ff.

¹⁸ Thomas PFUNDNER, Blasius Honold (ca. 1477 bis um 1549). Ein Kaufbeurer Bürgermeister der Reformationszeit, in: Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, Bd. 16, Weißenhorn 2004, S. 25-44.

¹⁹ Die Einführung der Reformation in Kaufbeuren war auch nach 1525 von vielen Rückschlägen begleitet; erinnert sei nur an die oktroyierte Wahlordnung von 1551. Nach Verkündung des Augsburger Religionsfriedens 1555 und der Abdankung Kaiser Karls V. 1556, der auch in Kaufbeuren als eine Art Freibrief für weitere Reformationsgesuche gesehen wurde, begann in Kaufbeuren seit 1557 die Reformation endgültig Fuß zu fassen. Doch blieb die Position der Katholiken, verglichen mit ihrer Bevölkerungszahl, vergleichsweise stark. Die kaiserlichen Visitationen seit 1587 sprechen da eine deutliche Sprache (vgl. dazu STIEVE).

Ordinationszeugnisse ausgestellt.²⁰ Besonders bedeutend, auch für die zentrale Steuerung der Glaubensfragen, waren die von Wittenberg aus verschickten Theologenkommissionen. Wegen der zahlreichen Streitfragen in den ersten Jahrzehnten der Reformation waren diese (nicht billigen) Kommissionen aus Wittenberg sehr gefragt, ebenso wie die von dort kommenden Prediger: In jedem Archiv der protestantischen Territorien finden sich Kopien von nach Wittenberg gerichteten Schreiben mit der Bitte um entsprechend qualifizierte Theologen bzw. von entsprechenden Empfehlungen aus Wittenberg.²¹ Das Studium in Wittenberg musste von den Studenten bzw. aus Pfründen finanziert werden. Luther und Melanchthon bemühten sich daher, möglichst viele Studenten zu sich zu holen, die aus Stiftungsmitteln protestantischer Territorien finanziert wurden. Besonders Nürnberg wurde in diesem Zusammenhang gern von Wittenberg in Anspruch genommen.²²

Das Studium der Theologie in Wittenberg war also eine Art Eintrittskarte für den Beruf des protestantischen Predigers und Pfarrers. Dies gilt auch für Kaufbeuren: So hatte der seit 1557 in Kaufbeuren wirkende Pfarrer Thomas Tillmann selbstverständlich in Wittenberg studiert. Tillmann, der aus Pappenheim stammte, wirkte nach seinem Studium in Ulm und wurde nun auf Druck der Bevölkerung vom ängstlichen Rat der Stadt Kaufbeuren als erster Pfarrer der Augsburgischen Konfession an der Frauenkirche angestellt. Unter ihm gelang es auch, die Martinskirche zeitweise für die Protestanten zu öffnen, zunächst in der Frühe zwischen 6 und 8 Uhr.

²⁰ Am 27. Mai 1525 befahl Kurfürst Johann Friedrich, dass die Ordination der Geistlichen nicht mehr durch den Bischof, sondern durch die Theologen in Wittenberg erfolgen sollte. (Die evangelische Kirche in Bayern. Dokumente ihrer Geschichte. Ausstellung der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayern, München 1959, Nr. 134). Beispiel eines von Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, Georg Major und Philipp Melanchthon unterschriebenen Ordinationszeugnis vom 24. Juni 1546 für Melchior Piscator aus Nördlingen im Stadtarchiv Nördlingen Missive 1546 (a.a.O., Nr. 145).

²¹ Einige Beispiel aus Bayern: Am 11. Dezember 1535 wird von Wittenberg aus Johannes Forster (1496-1538) als Prädikant nach Augsburg geschickt (Die evangelische Kirche in Bayern. Dokumente ihrer Geschichte. Ausstellung der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayern, München 1959, Nr. 135). Am 27. März 1538 schlägt Philipp Melanchthon dem Rat der Stadt Nürnberg den aus Nürnberg stammenden Magister der Universität Wittenberg Erasmus Flock als Anwärter auf das „medicum stipendium“ vor (a.a.O., Nr. 137). Am 30. Oktober 1538 schlagen Martin Luther und Philipp Melanchthon dem Bürgermeister und Rat der Stadt Amberg Andreas Hügel, derzeit in Wittenberg, als Prediger vor (a.a.O., Nr. 139).

²² Vgl. etwa das Schreiben Georg Majors, des späteren Wittenberger Professors, vom 16. Mai 1529 an Hieronymus Paumgartner in Nürnberg wegen eines von Luther vermittelten Stipendiums (Die evangelische Kirche in Bayern. Dokumente ihrer Geschichte. Ausstellung der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayern, München 1959, Nr. 132).

Landesherrliches Kirchenregiment: Neue Verwaltungen, mehr Juristen und mehr Vorschriften

Die Kompetenz der jeweiligen Obrigkeit, die jeweiligen Pfarrer und Prediger unabhängig vom zuständigen Bischof oder der präsentationsberechtigten Stifterfamilie auszuwählen, stellte zusammen mit der Verweltlichung, Zentralisierung und Unterordnung der geistlichen Stiftungen unter die jeweilige weltliche Obrigkeit die Vollendung des Instituts des Kirchenregiments durch die protestantischen Obrigkeiten dar. Dies bedeutete nicht nur einen Zuwachs an Macht durch Personalentscheidungen, sondern auch an finanzieller Verfügungsmasse und an neuen Ämtern. Allein die sittliche Überwachung der Untertanen, die zu den Kernaufgaben des neuen Kirchenregiments gehörte, erforderte viel zusätzliches Personal: eine Fülle von gedruckten Ordnungen musste verfasst, durchgesetzt, überwacht und das Handeln der Untertanen eventuell gerichtlich geahndet werden. Landesherrliches Kirchenregiment bedeutete damit auch einen gewaltigen Zuwachs an Juristen, die selbst in den kleinen Reichsstädten den Kern des stetig wachsenden Verwaltungsapparats bildeten. Zusätzliche Verwaltung erforderte auch zusätzliche Verwaltungsgebäude. Rathäuser wurden erweitert und erstmals Gebäude erbaut, wie etwa die Kanzleien, die allein dem Gericht und der Verwaltung vorbehalten waren.

In Kaufbeuren war der Weg zur Kommunalisierung der Kirche keine Einbahnstraße wie in anderen Territorien und Reichsstädten, wo die alte Kirche eine vergleichsweise leichte Beute der Obrigkeiten wurde. In Kaufbeuren lässt sich beobachten, dass gerade die Mühseligkeiten bei der Einführung der Reformation, quasi der Kampf um jeden einzelnen Altar, zu juristischen Auseinandersetzungen in Permanenz führten. Soviel juristische Argumente für und wider die Einführung der Reformation, besonders dann auch mit akribischer Auslegung des Religionsfriedens von 1555, finden sich kaum in einer zweiten Reichsstadt. Am Beispiel Kaufbeuren lässt sich exemplifizieren, wie die Reformation im 16. Jahrhundert zu einer Verrechtlichung des Lebens führte, denn gerade eine vergleichsweise schwache Reichsstadt wie Kaufbeuren musste sich quasi nach allen Seiten rechtfertigen und lernte damit auch alle juristischen Finten. Das lässt sich sehr schön am Ablauf und am Ergebnis der kaiserlichen Kommissionen zeigen, die seit 1587 in Kaufbeuren wegen der angeblichen Benachteiligung der katholischen Bürger tätig waren.²³ Hier ging es vor allem um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens von 1555, der nach Meinung des Rats von Kaufbeuren gegenüber Kaiser und Kommission korrekt eingehalten worden war. Dass man in den juristischen Korrespondenzen bewusst unrichtige Tatsachenbehauptungen aufstellte, gehört dabei bis heute zur juristischen Taktik. In Kaufbeuren lässt sich gegenüber dem Kaiser und dem Reich und auch gegenüber den katholischen Territorialherren der

²³ Vgl. dazu vor allem die Arbeit von STIEVE; der bayerische Herzog Wilhelm V. der Fromme spielte dabei als Schutzherr der Katholiken in Kaufbeuren eine nicht zu unterschätzende Rolle. Ohne ihn hätte sich Kaiser Rudolf II. nie bewegt und es wäre auch nicht die Kommission vom September 1588 zustande gekommen, die den Rat in die Defensive drängte.

Umgebung eine gewisse juristische Ängstlichkeit und Beschwichtigungstaktik erkennen, die möglicherweise prägend für den Charakter und das Verhalten einer so isoliert liegenden Reichsstadt wurde. Beliebtes Argument bei juristisch fragwürdigen Änderungen in der Stadt war im Übrigen der Hinweis auf die potentielle Gewalttätigkeit der Unterschichten in der Stadt, mit denen man als Obrigkeit ungeliebte, aber unumgängliche Kompromisse schließen müsse.

Neue Straftatbestände: Fluchen, Zutrinken, Leichtfertigkeit und Teufelspakt

Das rigorose Sittenregiment (Stichwort: ‚Disziplinierung der Untertanen‘), das die protestantischen und katholischen Obrigkeiten in der Reformationszeit errichteten und das sich im protestantischen Bereich vor allem in den obligatorischen Kirchenordnungen widerspiegelte, führte zu einer Reihe von neuen Strafbestimmungen, ja zu einer vorher unbekanntenen Verrechtlichung und ‚Verstrafrechtlichung‘ des Lebens. Die Umformung von vergleichsweise unbeachtlichen sittlichen Verfehlungen und Sünden des ‚forum internum‘ in öffentlich wirksame Straftatbestände findet sich im städtischen Bereich schon im späten Mittelalter, auf Reichsebene massiv bereits im kaiserlichen Mandat gegen das Fluchen von 1495. In den Zeiten der Reformation und Gegenreformation nahm die Liste der strafbaren Handlungen massiv zu, wobei man den Straftatbestand entweder in Reichsordnungen, Strafgesetzbüchern, Kirchenordnungen und Einzelmandaten niederlegte oder aus dem römischen Recht ausgrub. Diese Regelungswut machte sich auch in Kaufbeuren breit und zwar vor allem immer dann, wenn man dabei war, die Reformation etwas anzuschieben, wobei sich der Rat offensichtlich immer verpflichtet fühlte, die Sittlichkeit in der Stadt zu verbessern. An Allerheiligen 1526 wird etwa durch den Rat das Fluchen, Schwören, Zutrinken und vieles andere verboten. Der Umschwung von 1543 wird mit einer Reihe von ‚puritanischen Verordnungen‘ begleitet.²⁴ 1559 erlässt man eine strenge Hochzeitsordnung. Typisch für das Recht der schwäbischen Reichsstädte ist auch der Versuch, die Bürger zur Sparsamkeit zu erziehen und sie vom Schuldenmachen abzuhalten, etwa wenn man in Kaufbeuren 1587 festlegt, dass jedes Darlehen über 10 Gulden keine Rechtsgültigkeit haben soll.

In vielem gleichen sich die Landesordnungen und Mandate in den katholischen und protestantischen Territorien Schwabens. Sittlichkeitsdelikte werden jetzt hier wie dort streng verfolgt, etwa der Ehebruch. Die Kaufbeurer Bürger erfahren dabei auch einiges über die ähnliche Polizeigesetzgebung im katholischen Bereich, denn die katholischen Bürger Kaufbeurens werden mit Mandaten des Augsburger Bischofs vertraut gemacht, die von den katholischen Geistlichen, soweit vorhanden, verlesen werden. Wieweit indes die jeweiligen Bestimmungen vollzogen wurden, steht auf einem anderen Blatt. Zur Verwirrung der Geister dürften die Polizeimandate der katholischen oder protestantischen

²⁴ STEICHELE, S. 374.



Exemplar der Halsgerichtsordnung aus dem Jahr 1577

Territorien auch deswegen geführt haben, weil sie die jeweils andere Religionspartei für den Zorn Gottes verantwortlich machten, der in Form von Türkenfällen, schlechtem Wetter und Krankheiten angeblich über die Untertanen hereingebrochen war. Also nicht nur Fluchen und Unsittlichkeit würden Gott, so die Strafmandate, ungnädig stimmen, sondern auch die abergläubischen Praktiken der Papisten bzw. die von Luther ausgelöste ketzerische Bewegung. Für die katholischen und protestantischen Bürger von Kaufbeuren dürften diese Aussagen das Zusammenleben ebenso erschwert haben wie die Tatsache, dass mit Datum vom 20. Februar 1583 für die katholischen Bürger der verbesserte Gregorianische Kalender angeordnet wurde, wohingegen es für den evangelischen Bevölkerungsteil beim althergebrachten Julianischen Kalender bleiben sollte, was wegen der nun unterschiedlichen Feiertage zu einer nicht geringen Verwirrung führte.

Am verhängnisvollsten wurde im 16. Jahrhundert natürlich die Hexengesetzgebung, bei der sich die protestantischen und katholischen Juristen als Rechtsgrundlage vor allem des römischen Rechts bedienten. Dieses spielte im Strafrecht des deutschen Mittelalters keine Rolle, wurde aber jetzt von den Juristen als uralte kaiserliche Rechtssetzung wieder ausgegraben und konsequent angewandt. Es handelt sich dabei um Strafbestimmungen wegen Zauberei, die noch aus der Zeit der Kaiser Augustus und Konstantin stammten. In der deutschen Strafgesetzgebung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, etwa in der Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532, der sogenannten ‚Carolina‘, wurde das Hexendelikt eher beiläufig behandelt, vor allem wurde es auf den Schadenszauber beschränkt. Die protestantischen und katholischen Juristen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gingen jedoch weit darüber hinaus: Sie entwickelten das Delikt des Teufelspakts,²⁵ bei dem kein konkreter Schaden nachgewiesen werden musste: Strafbar war allein schon das Bündnis mit dem Teufel. Wie aber war so ein heimlicher Vertrag nachweisbar, bei dessen Abschluss in der Regel keine Zeugen anwesend waren? Ein solcher Nachweis konnte gewöhnlich nur durch Folter und Geständnis geführt werden.

²⁵ Erstmals gesetzlich ausformuliert im schottischen ‚Witchcraft Act‘ von 1563 und in Deutschland in der Württemberger Landesordnung von 1567. Während man im letzten Gesetz die Strafhöhe noch offen lässt, belegt man in den Kursächsischen Konstitutionen von 1572 den Teufelspakt bereits mit dem Tode. Bemerkenswert ist, dass die gesetzliche Ausformung des Teufelspaktes vor allem das Werk protestantischer Juristen ist.

Neue Untersuchungsmethoden: Inquisition und Folter

Unter Inquisition verstehen wir gemeinhin die obrigkeitliche bzw. kirchliche Untersuchung von Amts wegen, ursprünglich die kirchliche Untersuchung bei Ketzereiverdacht. Im weltlichen Strafverfahren ist die Inquisition, also das – bis heute übliche – Tätigwerden der Obrigkeit von Amts wegen (ex officio), gegen Ende des 15. Jahrhunderts üblich geworden. Bis dahin wurde im Strafrecht die Obrigkeit nur nach Klage der Betroffenen tätig, außer im Falle der ‚handhaften Tat‘. Es gab also prinzipiell keine Amtsermittlung und keine Pflicht der Obrigkeit, einem Verdacht oder einer Denunziation nachzugehen. Das änderte sich nun. Das Anklageprinzip wich mehr und mehr dem Untersuchungsprinzip (Offizialprinzip). Dieser fundamentale Wandel im Strafrecht, der natürlich zusätzliche Amtleute und Schergen notwendig machte, war die Folge der neuen Straftatbestände, wie etwa die Strafbarkeit des Fluchens, bei denen es keinen unmittelbar Geschädigten gab und daher auch keinen Kläger. Die Ahndung der Verletzung der Ehre Gottes war jetzt Aufgabe der weltlichen Obrigkeit geworden und konnte nicht mehr mit einem „*ego te absolvo*“ innerkirchlich abgehandelt werden. Zur Ermittlung der Tatbestände bediente sich die weltliche Obrigkeit nun mehr und mehr der Folter, und zwar auch bei den herkömmlichen Delikten, bei denen früher Eid, Eideshelfer und Gottesurteile zur Belastung und Entlastung der Delinquenten geführt hatten.



Folter von Hexen (Holzschnitt um 1590)

Die Folter war zwar schon im Spätmittelalter, frühestens aber seit dem 13. Jahrhundert, ein fakultativer Teil des Strafverfahrens geworden, wurde jedoch nur bei schweren Delikten, insbesondere bei Fällen des Hochverrats, eingesetzt. Im 16. Jahrhundert gehörte die Folter bereits zum obligatorischen Teil des Strafverfahrens, da man sich im Beweisverfahren nicht mehr auf den Eid oder das ‚Übersiebnen‘²⁶ von landschädlichen Leuten oder gar auf Zweikampf und Gottesurteil verlassen wollte, sondern dort, wo keine

‚handhafte Tat‘ vorlag, ein Geständnis für notwendig hielt. Diese Änderung des Beweisverfahrens sowie die zunehmende Verfolgung von Gewissenstaten, etwa bei Religionsdelikten oder dem klassischen Teufelspakt, begünstigten also außerordentlich die Einführung der Folter als Teil des Strafverfahrens. Bei der Untersuchung einer Straftat schritt man seit dem 16. Jahrhundert ganz selbstverständlich vom gütlichen zum peinlichen Verhör, also zur Folter.

²⁶ Mit ‚Übersiebnen‘ wird ein Überführungseid bezeichnet, der von einem Kläger mit Unterstützung durch meist sechs Eideshelfer zum Schuldbeweis gegen einen Beklagten geleistet wurde.

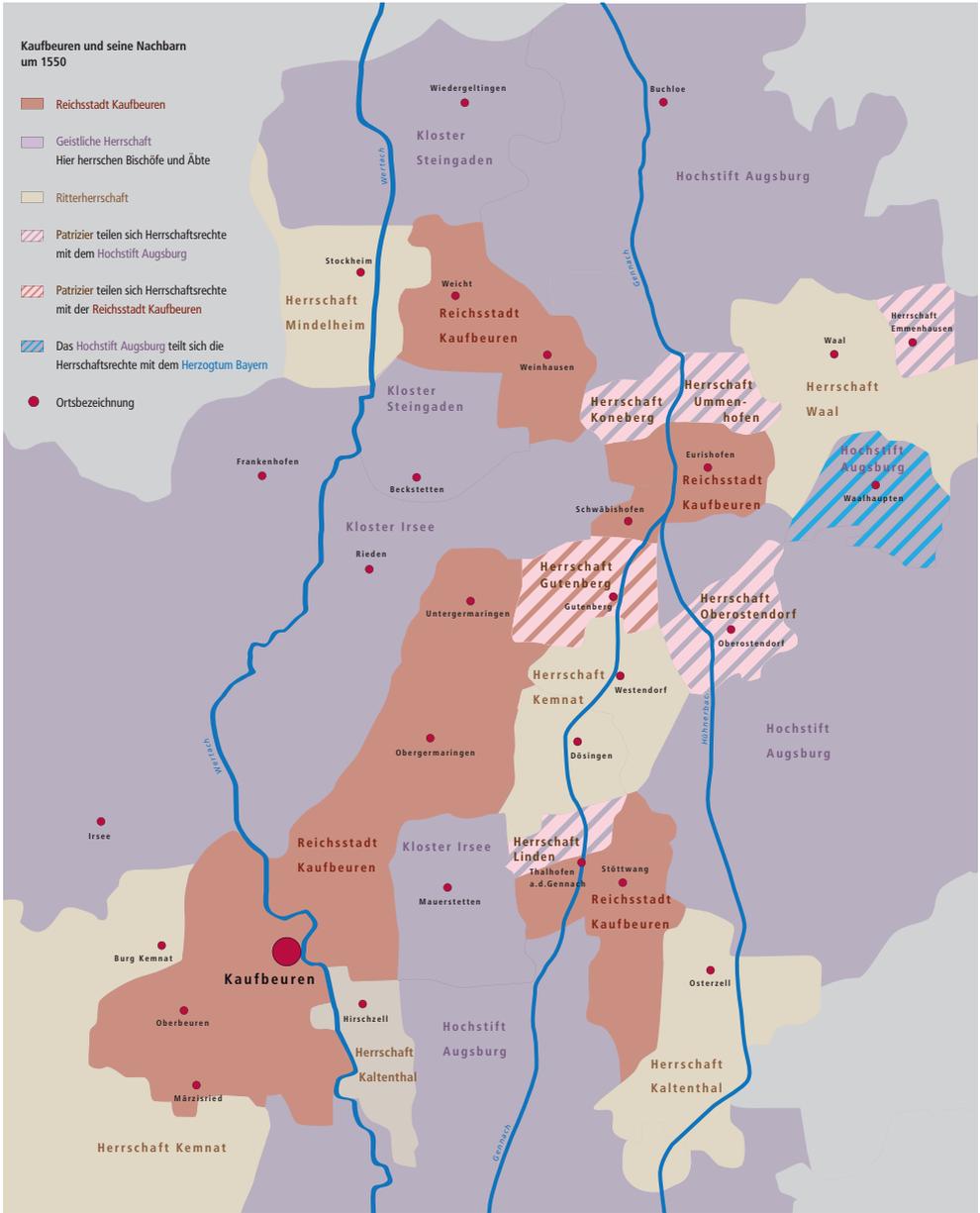
Da man die Folter durchaus als bedeutsamen Eingriff in die Persönlichkeit und in die Ehre des Betroffenen mit weitreichenden Folgen erkannte, sahen sich die Landesherrschaften und die Reichsjuristen dazu aufgerufen, entsprechende gesetzliche Regelungen zu entwerfen. Die ersten bedeutenden Strafgesetze des ausgehenden 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts, wie etwa die Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532, machen deutlich, dass hier Missbräuche und Willkür der für die Folteranwendung zuständigen Scharfrichter üblich waren. Man bemühte sich um genaue Regelungen der Anwendungsvoraussetzungen sowie der Schwere und Länge der Folter.²⁷ Verheerende Folgen hatte es, dass man diese Regelungen für die Hexenprozesse außer Kraft setzte, da man der Meinung war, der ‚böse Feind‘ mache die Hexen schmerz-unempfindlich. Dieses Zusammentreffen von Hexenglauben und schrankenloser Inquisition war ursächlich für das unvorstellbare Ausmaß der in den 1580er Jahren ausbrechenden Verfolgungswelle, von der auch Kaufbeuren betroffen war. Erst als man begriff, dass die schrankenlose Folterung zur schrankenlosen Denunziation führte, beendete man die Verfolgung, wenn sich denn, wie in der Reichsstadt Kaufbeuren, eine einsichtige Mehrheit in den jeweiligen Kollegien fand oder für die jeweilige Obrigkeit die Prozesse nicht mehr finanzierbar waren.

Die Hexenprozesse in der Reichsstadt Kaufbeuren 1591

Die Erklärung, warum es in der Reichsstadt Kaufbeuren wie in anderen katholischen und protestantischen Territorien um 1590 so plötzlich zu Hexenprozessen kam, ist schwer und man tut gut daran, sich bei der Erklärung nicht nur auf eine Ursache zu beschränken. Kaufbeuren war, wie andere vom Textilgewerbe und Textilhandel abhängige Gebiete Oberschwabens, gegen Ende des Jahrhunderts in eine schwere Krise geraten: Die traditionellen Absatzmärkte brachen 1585/87 wegen der sich häufenden Staatsbankrotte, wegen der Kriege in Frankreich und Holland, wegen der Unwetter, Hochwasserkatastrophen und der darauffolgenden Missernten und anderer Ursachen zusammen. In Kaufbeuren wurde 1587 sogar das Weberhandwerk für einige Zeit geschlossen. Die Geldentwertung setzte den wohltätigen Stiftungen zu. Zusätzlich kam es um diese Zeit des temporären Klimawandels zu Ernteausfällen, Hungersnöten und Seuchen. Die Einwohnerzahl sank von rund 3.100 im Jahre 1565 auf etwa 2.700 im Jahre 1588.

All diese wirtschaftlichen und sozialen Probleme sowie Naturkatastrophen sind als mögliche Ursache der fast aus dem Nichts explosionsartig entstandenen Hexenverfolgungen in Oberschwaben in den Jahren 1588 bis 1592 erörtert worden. Für die Reichsstadt Kaufbeuren kann man eher davon ausgehen, dass man dort auf

²⁷ Zur Geschichte der Folter und der Beweisregeln gilt als richtungweisend: John H. LANGBEHN, *Torture and the Law of Proof*, Chicago 1977; Günter JEROUSCHEK, *Die Herausbildung des peinlichen Inquisitionsprozesses im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 15 (1992), S. 202-224.



Die Reichsstadt Kaufbeuren und ihre Nachbarn um 1550

die massiven Hexenprozesse in der unmittelbaren Nachbarschaft nur reagiert hat, was zeigt, dass der religiöse Gegensatz eine untergeordnete Rolle spielte, vielmehr das Verschwörungs- bzw. Bedrohungsszenario dieser Zeit sowohl in protestantischen als auch in katholischen Gebieten wirksam war.

Soweit wir wissen, waren die Hauptauslöser für die Hexenprozesse in Kaufbeuren Denunziationen und Aussagen von Verhafteten in den seit 1589 laufenden Hexenprozessen in der Umgebung der Stadt, insbesondere im Pflegamt Oberdorf (heute: Marktoberdorf) des Hochstifts Augsburg. Diese Prozesse sind ihrerseits angeblich von einem Hexenprozess in der an die Reichsstadt Kaufbeuren angrenzenden Ritterherrschaft Osterzell ausgegangen, wo am 14. Mai 1590 neun Hexen mit dem Schwert hingerichtet und dann verbrannt wurden. Die Ritterherrschaft Osterzell²⁸ gehörte den Herren von Kaltenthal, die sich seit 1587 der Augsburger Konfession angeschlossen hatten, ohne dass es ihnen jedoch gelungen wäre, die Reformation in den Pfarreien Osterzell und Hirschzell durchzusetzen. Auch hier sieht man, dass die Prozesse ohne Rücksicht auf die Konfession von einem Territorium auf das andere übergriffen. Entscheidend dafür war um diese Zeit eben nicht die religiöse Gesinnung der jeweiligen Obrigkeit: Die Straftatbestände der Hexerei waren sowohl in den protestantischen als auch in den katholischen Territorien juristisch identisch formuliert und wurden in gleicher Weise angewandt. Entscheidend war für das häufig zu beobachtende Übergreifen der Hexenprozesse in andere Territorien vor allem die sich fast überschlagende Arbeit der jeweiligen Verfolgungsorgane, wobei nicht nur die Juristen und ihr Hilfspersonal die Verfolgungen vorantrieben, sondern in dieser Phase vor allem die als Gutachter gesuchten Nachrichten, Henker, Abdecker und Wasenmeister, die plötzlich eine überragende Bedeutung gewannen.²⁹ Damals haben sich Scharfrichterfamilien, die bisher etwas elend außerhalb der Städte lebten, nämlich dort *„wo der Hund begraben ist“*,³⁰ als Fachleute für die ‚Hexenmale‘ unentbehrlich gemacht und große Vermögen angehäuft. Berühmt-berüchtigt ist das Wirken der Familie Abriel in den Hexenprozessen des Hochstifts Augsburg und im bayerischen Schongau.

Im Hochstift Augsburg hatten die Hexenprozesse schon früh eingesetzt: Im Pflegamt Oberstdorf (Rettenberg) richtete man schon 1587 insgesamt 25 Hexen hin und in Schwabmünchen und Bobingen starben 1589 mindestens 27 Personen. Im angrenzenden bischöflich-augsburgischen (Markt-)Oberdorf und Umgebung richtete man zwischen 1590 und 1592 mindestens 68 Personen hin und im benachbarten Schongau, das zum Herzogtum Bayern gehörte, starben 1590 63 Frauen nach einer Hexereianklage.

²⁸ Die Ritterherrschaft wurde 1535 von Simprecht von Benzenau an Jakob von Kaltenthal und seine Nachkommen verkauft, die sich 1587 der Augsburger Konfession anschlossen. Dass es ihnen nicht gelang, ihre Pfarreien Osterzell und Hirschzell zu reformieren, hing mit dem Einfluss des Hochstifts Augsburg und dessen Ansprüchen auf die Landeshoheit zusammen sowie mit der prinzipiell ungeklärten Frage der Oberhoheit in reichsritterschaftlichen Herrschaften. 1699 wurde die Reichsritterschaft von den Herren von Kaltenthal an das im Herzogtum Bayern landsässige Kloster Rottenbuch verkauft.

²⁹ Vgl. dazu Jutta NOWOSADTKO, Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier ‚unehrlicher Berufe‘ in der Frühen Neuzeit, Paderborn 1994.

³⁰ Eine der Hauptaufgaben der Abdecker und Wasenmeister, die meistens auch als Henker arbeiteten, war das Begraben der ‚gefallenen‘ Hunde.



Der Auerberg in einer historischen Darstellung

Es ist erstaunlich, wie stark gerade in dieser Gegend Oberschwabens, wo doch, wie der Bauernkrieg 1525 zeigte, eine außerordentlich selbstbewusste und auf ihre Rechte pochende Bevölkerung lebte, der Hexenaberglaube und damit die Denunziationslust verbreitet war. Erstaunlich ist, dass wir in diesem Bereich mit dem Auerberg und dem

Hohenpeißenberg gleich zwei markante Hexentanzplätze haben, während solche etwa im Südosten Bayerns völlig fehlen. Ob also gerade der Allgäuer zum Hexenglauben eine besondere Affinität hat, müsste durch Detailstudien, die in das Spätmittelalter zurückgehen, noch besonders geklärt werden.

Das Ende der Hexenprozesse in der Reichsstadt Kaufbeuren

In der Reichsstadt Kaufbeuren wird das Ende der Verfolgung durch einen besonders spektakulären Beschluss, der uns in dieser Weise aus anderen Reichsstädten nicht überliefert ist, quasi amtlich verfügt: Nachdem im Juni 1591, beeinflusst durch die Prozesse im Augsburger Pflegamt Oberdorf und in der Ritterherrschaft Osterzell, auch in Kaufbeuren etwa zehn Frauen – die genaue Zahl ist nicht gesichert – auf dem Scheiterhaufen sterben mussten, scheinen dem Rat plötzlich größte Zweifel an der Richtigkeit seines Vorgehens gekommen zu sein. Kaum waren die Hinrichtungen vollzogen, beschloss der Stadtrat am 25. Juni 1591 ein Dekret, mit dem er bei Strafe an Leib und Gut weitere Denunziationen („*Beschrayung des Hexenwerks*“) verbot, und zwar weil „*insgemein von Manns- und Weibspersonen, jungen und alten, under sich selbs vil böse Schand- und Schmachreden getriben. Ja auch wol under Eheleuten solche ungepurende verdenkliche und verweisliche Anzüge beschehen, das ein Teil den andern mit dem verfluchten unseligen Hexen- und Unholdenwerk beschrayt, verkleinert und ausgeust, da doch einicher beweislicher Grund nicht kann oder mag dargetan und der Obrigkeit fürgebracht werden. Sundern allein alles entweder aus unzeitig gefastem Neyd und Zorn, oder sunsten frevelem und frechem Muetwillen unbedächtlich fürlauff.*“

Solchem Übel der Gepur und soviel desto zeitlicher, ehe und dann erschreckenliche und besorgliche Weiterung, Totschlag oder anderer Unrat draus erwachse, zufürzukommen, so will ain Ersamer Rat hiemit höchsten Ernsts und bay Straff Leibs und Guets strengiglich und vöstiglich mandiert (...) haben, das hinfüro niemand, wer der oder die seyen, jung oder alte, reycher oder arme, Manns- oder Weibspersonen, Eheleut, Dienstboten oder wer immer sein möcht, sich des unbedachtlichen, leichtfertigen, freventlichen, ehrverletzli-

*chen Scalierens, Ausgießens, übel Nachredens und verdächtlichen Beschrayens des Hexen- und Unholdenwerks und -Namens gänzlich zu enthalten, desselben müßig und abstehen. Auch mit dergleichen Sachen ferner nichts fürnehmen sollen.*³¹

Das bedeutete nicht, dass nun keinerlei Untersuchungen wegen Hexerei mehr ange stellt wurden, aber diese beschränkten sich auf wenige Fälle, möglicherweise auf Denunzianten. Zuletzt hören wir noch im 18. Jahrhundert etwas über Untersuchungen wegen Hexerei, wobei 1702, 1744 und 1752 im Sinne des Dekrets von 1751 die Denunzianten bzw. die Ankläger und nicht die verdächtige Person bestraft wurden.³²

Schlussfolgerung: Reichsstädtische Vernunft?

Abschließend lässt sich feststellen, dass die Reichsstadt Kaufbeuren, wohl beeinflusst durch ihre Umgebung, 1591 wie viele andere Territorien ein Opfer der juristischen Verirrungen im Bereich des Strafrechts geworden ist, obwohl ansonsten der Rat der Reichsstadt durch sein juristisches Abwägen und Bedenkentragen eher nicht zu den zielstrebig Handelnden gehörte. Immerhin fand sich 1591 eine mutige Mehrheit im Rat, die dem Hexenspuk und den mutwilligen Denunziationen ein Ende bereitete. Man könnte hier einige lobende Worte zur wohltätigen Wirkung von Kollegialentscheidungen und zu Reichsstädten als Wiegen der Demokratie sagen, insbesondere, wenn man einen Vergleich mit den Alleinentscheidungen von Fürstbischöfen und Landesherrn im Bereich der Hexenprozesse zieht.

Zusätzlich muss bei den Reichsstädten noch das haushälterische und finanzielle Motiv in Betracht gezogen werden. Dieses war sicher mit ursächlich für die in der Reformation beschleunigte Herbeiführung von Kommunalisierung und Säkularisierung kirchlicher Einrichtungen, obwohl gerade Kaufbeuren verglichen mit anderen Reichsstädten nicht zu den Gewinnern der Reformation zählt. Dass man durch die ‚Verstrafrechtlichung‘ vieler Lebensbereiche und die Sozialdisziplinierung nebenbei auch die städtische Kasse auffüllte, ist keine reichsstädtische Besonderheit. Mehr als bei anderen Obrigkeiten dürften jedoch finanzielle Erwägungen eine Rolle gespielt haben, wenn es galt, aufwändige Strafverfahren, wie etwa Hexenprozesse sie waren, zu beenden.

Die Enge einer Reichsstadt, die gegenseitige Vernetzung und das dichte Zusammenleben der Bewohner erforderte darüber hinaus besondere Vorsicht bei der Strafrechtspflege. Man schonte die eigenen Bürger. Die volle Wucht der Gesetze, insbesondere die Todesstrafe, bekamen in der Regel nur Auswärtige zu spüren, vor allem fahrende, gartende und landschädliche Personen. Die Hexenprozesse bildeten hier eine bemerkenswerte Ausnahme.

³¹ BEHRINGER, S. 222.

³² BEHRINGER, S. 461 und S. 466 ff.; JUNGINGER, S. 153 f.

Zum Schluss sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die Reformation nicht nur die Sozialdisziplinierung der Untertanen, die Überwachung und die ‚Verstrafrechtlichung‘ förderte, sondern allgemein das Argumentieren mit Rechtsbegriffen. Fast inflationär wachsen im 16. Jahrhundert Rechtsnormen und lokale Ordnungen an: Die Theologen beginnen juristisch zu argumentieren und die Juristen setzen sich an die Stelle der Theologen. Man verzeiht nicht mehr, man straft. Kurzum: Das Leben wird ungemütlich.

Literatur

Karl ALT, Reformation und Gegenreformation in der freien Reichsstadt Kaufbeuren (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 15), München 1932.

Wolfgang BEHRINGER, Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit, München 1987.

Peter BLICKLE, Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden 1997, S. 65-80.

Christopher W. CLOSE, The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform 1525-1550, New York 2009.

Stefan DIETER, Die Reformation in Kaufbeuren, in: Kaufbeurer Geschichtsblätter 13 (1993/1995), S. 303-309 und S. 351-357.

Stefan DIETER, Die Reichsstadt Kaufbeuren in der Frühen Neuzeit. Studien zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Bevölkerungsgeschichte (Kaufbeurer Schriftenreihe, Bd. 2), Thalhofen 2000.

Fritz JUNGINGER, Geschichte der Reichsstadt Kaufbeuren im 17. und 18. Jahrhundert, Neustadt/Aisch 1965.

Jürgen KRAUS u.a. (Hg.) Die Stadt Kaufbeuren, 3 Bde., Thalhofen 1999-2006.

Antonius von STEICHELE, Alfred SCHRÖDER, Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben, Bd. 6, Landkapitel Kaufbeuren, Augsburg 1896-1904.

Felix STIEVE, Die Reichsstadt Kaufbeuren und die bayerische Restaurationspolitik. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des dreißigjährigen Kriegs, München 1870.



Walter Sparn *1941 in Wels (Österreich)

1962-1968 Studium der Evang. Theologie in Tübingen, Bonn und Edinburgh

1974 Promotion an der Universität München: Wiederkehr der Metaphysik

1982 Habilitation an der Universität Göttingen

1980-1986 stellv. Leiter des Forschungsbereichs der Herzog-August-Bibliothek
Wolfenbüttel

1986-1995 Lehrstuhl für Systematische Theologie und religiöse Gegenwartsfragen
an der Universität Bayreuth

1995-2007 Lehrstuhl für Systematische Theologie I (Dogmatik und
Fundamentaltheologie) an der Universität Erlangen-Nürnberg

Schwerpunkte:

Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte seit der Reformation, interreligiöse
Kulturhermeneutik, Phänomenologie religiöser Praxis

Veröffentlichungen in Auswahl:

Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem (1980)

Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (zusammen mit
Volker Drehsen; 1996)

Enzyklopädie der Neuzeit (Mitherausgeber und Beiträge; 2004 bis 2012)

Frömmigkeit, Bildung, Kultur in Orthodoxie und Aufklärung (2012)

Walter Sporn

„Wie ist's möglich, dass du nicht berufen seiest?“

Die Reformation als gesellschaftliche Mobilisierung

„So möchtest du sagen: Wie aber, wenn ich nicht berufen bin, was soll ich dann tun? Antwort: Wie ist's möglich, dass du nicht berufen bist? Du wirst ja in einem Stand sein, du bist ja Ehemann oder Weib oder Kind oder Tochter oder Knecht oder Magd. Nimm dir den geringsten Stand vor: Bist du ein Ehemann, meinst du, du habest nicht genug zu schaffen in diesem Stand? Zu regieren dein Weib, Kind, Gesinde und Güter, dass es alles im Gehorsam Gottes gehe und du niemandem Unrecht tuest? Ja, wenn du vier Köpfe und zehn Hände hättest, du wärest ihm dennoch zu wenig, als dass du weder wallfahren noch irgendein Heiligenwerk dir vornehmen dürftest.“ So Martin Luther in einer Predigtsammlung, der ‚Kirchenpostille‘ aus dem Jahr 1522.

Diese Äußerung Luthers sei an den Anfang gestellt, weil sie uns davon abhält, die Erinnerung an die Reformation unversehens in den Dienst aktueller sozialer und politischer Interessen zu stellen, wie sie von dem positiv besetzten Stichwort ‚Mobilisierung‘ transportiert werden könnten. Denn Luther versucht hier einerseits, seine Leser zum aktiven, bewussten Handeln zu bewegen, indem er am Beispiel der Familie zeigt, dass genug Aufgaben vor der Hand liegen und man nicht, wie damals üblich, sich noch besondere fromme, verdienstliche Werke suchen müsste. Und er geht noch weiter, indem er der alltäglichen Mühe einen ‚Beruf‘ zuschreibt, zu dem man ‚berufen‘ ist: Er überträgt damit ein Wort, das bislang der Berufung zum heiligen Stand, d.h. zum Priester oder zum Mönch, reserviert war, auf einen weltlichen Stand, den des Familienvaters. So nobilitiert Luther die weltliche Arbeit für den Nächsten als ‚weltlichen Gottesdienst‘ – eine Arbeit, die seither eben ‚Beruf‘ heißt. Es wundert nicht, dass dieses neue Berufsverständnis das mönchische und aristokratische Ideal der Muße weiter zurückgedrängt hat zugunsten des tätigen Lebens; es hatte eine enorme *Mobilisierung* protestantisch geprägter Gesellschaften zu Folge.

Andererseits spricht Luther hier von einem ‚Stand‘, einer stabilen sozialen Institution, sogar von einer besonders stabilen, von Haus und Familie, vom ‚Nährstand‘, wie es früher hieß. Dass dieser Stand als solcher mobilisiert oder gar liquidiert werden sollte, wie es damals die sogenannten ‚Wiedertäufer‘ wollten, davon lässt Luther gar nichts erkennen. Die Rede vom sozialen Stand, in dem der Christ genug zu arbeiten hat, scheint also auf *Stabilisierung* der bestehenden Verhältnisse hinauszulaufen. Dass das Luthertum sozial konservativ sei, das ist auch die Meinung vieler moderner Kritiker; und sie haben im Blick auf die staatskirchliche Steuerung lutherischer Gesellschaften durch konservative Obrigkeiten auch recht. Sie haben darin aber nicht recht, dass sie die Frage nach der Mobilität des evangelischen Christentums bloß auf der Ebene des Handelns und seiner Umstände stellen, nicht aber auf der Ebene seiner Motivation. Die



*Martin Luther im Jahr 1525
(Portrait von Lukas Cranach d.Ä.)*

Mobilisierung, von der Luther hier spricht, hat äußere Anfangsbedingungen, wird aber von *innen*, aus der christlichen Frömmigkeit heraus in Gang gesetzt. Deshalb ist Luthers wichtigste reformatorische Schrift die ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ aus dem Jahr 1520, in der er die Mobilisierung des Lebens von Christen aus ihrem zuin-nerst persönlichen Rechtfertigungsglauben erklärt. Das persönliche Leben ist daher der nächste Horizont unseres Themas.

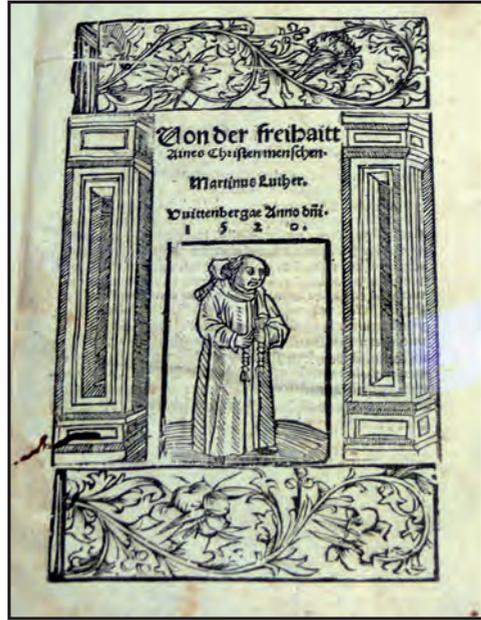
Luther hat im Jahr 1520 auch den nächst-weiteren Raum der reformatorischen Mo-bilisierung des Christentums program-matisch dargestellt, die christliche Kirche, in der Schrift ‚Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche‘. Den weitesten Horizont spannt, ebenfalls 1520, die Schrift ‚An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung‘ auf; hier geht es um die religiös motivierte Mobilisierung der Gesellschaft, in der die Kirche existiert.

Die Mobilisierung der persönlichen Frömmigkeit: Freiheit zur Nächstenliebe

„*Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.*“ Mit diesen zwei, wie Luther sagte, „*widerstreitenden*“ Thesen setzt der Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ ein. Es geht um die Charakteristika des persönlichen Christseins, *Freiheit des Glaubens* und *Dienstbarkeit der Nächstenliebe*. Der Traktat zeigt dann, dass sich die zwei Sätze nicht nur nicht widersprechen, dass vielmehr die Wahrheit des ersten die Bedingung für die Richtigkeit des zweiten ist: Nur wenn ein Christ frei ist von allen unfreien und sinnlosen Dienstbarkeiten, kann er seinem Nächsten wirklich dienstbar sein, wirklich seinem *Nächsten*, wirklich *freiwillig*. Christsein ist eine Freiheit *von* falschen Dienstbarkeiten und eine Freiheit *zum* Dienst am Nächsten.

Was sind die *falschen* Dienstbarkeiten, von denen ein Christ frei wird? Luther hat sie bei seinen Zeitgenossen und am eigenen Leibe gelebt und erlitten: Es sind fromme

Leistungen, um die Gnade Gottes zu verdienen, Leistungen, die auch in gesteigerter Form jedoch keine Gottesgewissheit begründen können – sie sind ja *meine* Leistungen. Luther wurde ja nicht Reformator, weil seine Zeitgenossen so unfrohm gewesen wären – im Gegenteil, die Zeit vor der Reformation war durch eine enorme Intensivierung der Frömmigkeit geprägt. Luther sah ein, dass es eine falsche, eine Leistungsfrömmigkeit war, eine Frömmigkeit, die das Gegenteil von dem erreicht, was sie will: Weil sie auf eine Leistung setzt, kommt sie vom Misstrauen gegen Gott nicht los und erreicht so gerade kein ruhiges, Gott vertrauendes Gewissen. Die Abwendung des Mönches Luther vom Heilsweg frommer Anstrengung kann man salopp auch so formulieren: Luther erkannte, dass man mit Gott keine Geschäfte machen kann, auch keine frommen Geschäfte. Denn von Gott, unserem Schöpfer und Heiland, kann man alles, was man bekommen kann, nur geschenkt bekommen, rein umsonst, gratis. Gnade gegen fromme Leistung – ein Holzweg. Daher revidierte Luther die Kriterien des Christseins: ‚Gnade‘ heißt jetzt *sola gratia*, ‚Christus‘ *solus Christus* und die Kombination von ‚Glauben und Werken‘ unterläuft ein *sola fide*, allein aus Glauben, oder besser: allein *im* Glauben, einem Glauben, der zuerst und zuletzt Gottvertrauen (*fiducia*) ist.



Martin Luthers Schrift
 ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘
 (Ausgabe Wittenberg 1520)

Luther gab der zeitgenössischen Frömmigkeit also eine neue Zielrichtung und damit auch ein neues Profil. Denn die Energie, die auf den Holzweg in den Himmel investiert wurde, kann jetzt auf Menschen gewandt werden, die diese Energie, diese Zeit, dieses Geld nötig haben; und die Zuwendung zu ihnen nimmt diese Menschen nicht als Mittel zum eigenen Zweck, sondern als Selbstzweck – sie achtet deren Würde ungeachtet ihrer Armut oder Krankheit. Soziale Aktivität erhält eine andere Funktion: Sie verdient nicht den Himmel, braucht das aber auch gar nicht, sie schielt überhaupt nicht gen Himmel, sondern bleibt hier auf Erden: als Nächstenliebe, die frei ist von der Selbstsorge und frei für die spontane, ‚inwendig aus dem Herzen fließende‘ Zuwendung zu den Mitmenschen. Luther konnte sogar sagen: Eigentlich sind gar nicht *wir* es, die die Werke der wahren Liebe tun, Christus ist es, der sie in uns und durch uns tut; so werden wir im Glauben Mitarbeiter Gottes. „So tut der Glaube und die Liebe allezeit mehr, als er sagt, und ihre Dinge sind alle lebendig, geschäftig, tätig und überfließend. Also soll ein Christ wenig Worte und viele Taten machen“ – so in der Postille 1522 und in weiteren Postillen, auch in der politischen Programmschrift ‚Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam

schuldig sei' aus dem Jahr 1523: „(...) *verflucht und verdammt ist alles Leben, das sich selbst zunutz und zugut gelebt und gesucht wird*“.

Die Mobilisierung des tätigen Christenlebens muss man auf seinem Lebensweg auch üben und entwickeln. Denn der Glaube mobilisiert so, „*dass dieses Leben nicht eine Frömmigkeit ist, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung; wir sind's noch nicht, wir werden's aber (...) Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg, es glüht und glänzt noch nicht alles, es feigt sich aber alles.*“ (Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, 1521). Die Spontaneität der Liebe auf praktische Dauer zu stellen, braucht schließlich Ressourcen. Dafür nennt Luther oft das Singen und vor allem das ‚Reden des Herzens mit Gott‘, das *Beten*: „*Wie ein Schuster einen Schuh macht, und ein Schneider einen Rock, so soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten.*“ Aufgrund der in Christus gegebenen Zusage Gottes, jedes Gebet zu erhören, soll und darf man täglich bitten, danken, klagen, laut oder leise, mit eigenen schlichten Worten oder mit den geschmückten Worten von Psalmen, nach der Regel: „*Kurz soll man beten, aber oft und stark*“ (Predigt über das Vaterunser, 1532). Luther war sich nicht zu gut, für einen Barbier namens Meister Peter im Jahr 1535 die Schrift ‚Eine einfältige Weise zu beten‘ zu verfassen. Und er zögerte nicht zu sagen, dass das Gemeinwesen durch Gottes Hand und der Christen Gebet fortbestehe: „*Darum sind die Christen lauter Helfer und Heilande, ja Herren und Götter der Welt*“ (Auslegung von Joh 14 und 15, 1537/38).

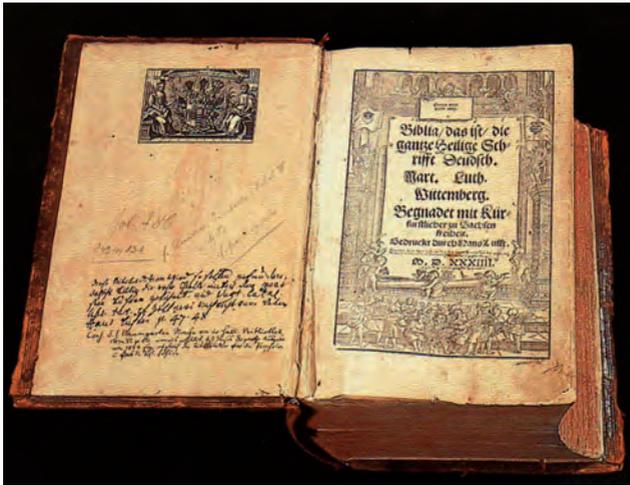
Die Mobilisierung der Kirche: Bildung zur Gemeinschaft der Heiligen

Luthers 95 Thesen von 1517, für den akademischen Disput formuliert, standen im Kontext einer bereits lebhaften kirchlichen Reformdiskussion. Seine Initiative gab ihr einen enormen Schub; nicht zuletzt deshalb, weil der massenhafte Druck von Flugblättern und populären Traktaten die schnelle Verbreitung von Ideen bedeutete, eine informationelle Mobilisierung. Überdies verband sich im Prozess, den Luther auslöste, die innerkirchliche Diskussion sofort mit der politischen. Denn die Kirche war ihrerseits ein starker politischer und militärischer Akteur und setzte einerseits ihre religiöse Autorität für politische Interessen ein und nahm andererseits politische Instanzen zur Ausführung religiöser Entscheidungen in Anspruch. Die Dynamik des komplex werdenden Prozesses, in dem ganz unterschiedliche soziale, politische, kirchliche und religiöse Motive und Kräfte zusammen oder auch gegeneinander wirkten, zeitigte auch Folgen, die Luther zunächst nicht im Blick haben konnte und die von ihm nur zögernd oder nie akzeptiert wurden – an erster Stelle so etwas wie die Entstehung zweier politisch tolerierter christlicher Konfessionen. Auch wenn er Kirche pointiert als *congregatio sanctorum*, Gemeindeversammlung der Christen, verstand, so blieb die Kirche für ihn, wie er 1529 im Großen Katechismus schreibt, „*die Mutter, die jeden Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes*“.

Die aus der neuen Christusfrömmigkeit resultierende Mobilisierung der Kirche hatte vor allem zwei Aspekte. Der *kritische* Aspekt betraf alles, womit die Kirche fromme Verdienste vor Gott aufzubauen vermeinte, und betraf daher auch das *Corpus Iuris Canonici*, das solche Praktiken rechtlich sanktionierte – Luther verbrannte es Ende 1520 konsequenterweise öffentlich. Allen voran galt die Kritik, auch der anderen Reformatoren, dem Messgottesdienst, in dem der geweihte Priester das Kreuzesopfer Christi auf unblutige, aber doch verdienstliche Weise wiederholt und so zum Gnadenschatz der Kirche beiträgt. Dementsprechend verweigerten die Evangelischen beim Speyrer Reichstag 1529 die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession und hießen nun ‚Protestanten‘. Die Kritik betraf auch die Praxis des Bilderkults und der Heiligenverehrung, das Pflichtfasten, die Zwangsbeichte, den Pflichtzölibat der Priester, die Mönchsgelübde und überhaupt alle verdienstlichen Gelübde wie Almosen, Wallfahrten oder fromme Stiftungen. Die – nicht immer konfliktfreie – Umgestaltung des religiösen Lebens war mit erheblichen sozialen und ökonomischen Veränderungen verbunden, die ebenfalls nicht ohne Friktionen verliefen. So mussten die Kommunen Mönche und Nonnen (!) aufnehmen, die ihre Klöster verließen, und mussten, da die Bettelei ihre religiöse Grundlage verlor, die soziale Fürsorge in die Hand nehmen; Luther schlug eine „*Ordnung des gemeinen Kastens*“ (1523) vor.

Der zweite, *konstruktive* Aspekt, die Mobilisierung der Kirche, resultierte aus der Tatsache, dass die reformatorische Frömmigkeit sich einer intensiven und hermeneutisch revolutionären Lektüre der *Bibel* verdankte. Sämtliche Reformatoren waren der Überzeugung, dass nicht Menschen und von Menschen geführte Ämter den Leib Christi letztinstanzlich leiten können, sondern nur Christus selbst durch seinen Heiligen Geist; das heißt: durch die christliche Auslegung der Heiligen Schrift. Luther wusste sehr wohl, dass es fehlbare Menschen sind, die hier auslegen; aber er glaubte nicht, dass man diese Fehlbarkeit von Amts wegen ausschalten könne – auch das höchste Amt, das Papstamt, darf den Heiligen Geist nicht definitiv für die eigene Auslegung in Anspruch nehmen. Was man tun kann, ist aber nicht wenig, nämlich alle philologischen und hermeneutischen Kompetenzen zu mobilisieren, die für das Verstehen der Heiligen Schrift notwendig oder nützlich sind.

Die Parole *sola scriptura* war nicht primär vom Gegensatz zu päpstlichen ‚Satzungen‘ und kirchlichen ‚Traditionen‘ veranlasst; das Vertrauen auf das Wort Gottes in der Bibel gehört vielmehr ins Zentrum der reformatorischen Frömmigkeit. Denn die Bibel predigt durchweg das Evangelium von der schöpferischen göttlichen Gnade Gottes, d.h. Jesus Christus, den „*Spiegel des väterlichen Herzens [Gottes], außerhalb dessen wir nur ein zornigen Richter sehen*“, wie es im Großen Katechismus heißt. Im Blick auf *Christus* ist die Bibel, im Neuen wie schon im Alten Testament, völlig klar: „*Weiß ich aber, was ich glaube, so weiß ich, was in der Schrift steht, weil die Schrift nicht mehr als Christus und den christlichen Glauben in sich hat.*“ (Der 37. Psalm Davids, 1521). Während noch Erasmus von Rotterdam die Dunkelheit der Schrift als Grund für die Entscheidungsrolle der Kirche anführte, sind die Reformatoren überzeugt, dass die Bibel wegen ihrer textlichen (‚äußeren‘) Klarheit von jedem Lesekundigen religiös richtig verstanden werden kann, nämlich im Blick auf das, was ihn angeht und trifft. Und



Lutherbibel von 1534

im Lesen und Wiederlesen legt sich die Heilige Schrift selbst aus, denn sie „fängt fein an und führt uns zu Christus als zu einem Menschen, danach zu einem Herrn über alle Kreatur, danach zu einem Gott. So komme ich fein hinein und lerne Gott erkennen (...) Man muss von unten anfangen“ (Sommerpostille 1526). Dann sieht man: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der von der Erde bis an den Himmel reicht.“ (Invokavitpredigten, 1522)

Luther ging es um die Aufgabe der Kirche, ihre Glieder zu befähigen, mittels ihres Lesens und Verstehens der Bibel ihren Glauben zu verstehen und zu entwickeln. Einem solchen Vermögen dienten auch die nun im Zentrum des Gottesdienstes stehenden *Predigten*, exklusiv Bibelauslegung, zwei oder drei pro Woche! Bibelauslegung, ‚Auszüge aus der Bibel‘ waren auch die so erfolgreichen *Katechismen*. Die Konzentration auf das ‚Predigtamt‘ zielte auf das persönliche und lebenslange Lesen und Meditieren der Schrift durch jeden Christenmenschen. Denn für ihn ist sie der Orientierungsraum für Leben und Sterben. Sie ist denn auch ein Buch, das man nie auslernen kann: „Fürwahr, du kannst nicht zu viel in der Schrift lesen, und was du liest, kannst du nicht zu gut lesen, und was du gut liest, kannst du nicht zu gut verstehen, und was du gut verstehst, kannst nicht zu gut lehren, und was du gut lehrst, kannst du nicht zu gut leben.“ (Vorrede zu Spangenberg's Postilla, 1543)

„Hinein, hinein, liebe Christen“, nämlich in die Bibel hinein: die *Bibelfrömmigkeit* war das wichtigste kirchliche Ziel Luthers: „(...) es sind doch ja nicht Leseworte (...), sondern lauter Lebeworte drinnen, die nicht zum Spekulieren (...), sondern zum Leben und Tun da sind“ (Vorrede Schönes Confitemini, 1530). Das ist der Grund, weshalb Luther sehr schnell an die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache der Laien ging. Sensibelschöpferischer Umgang mit dem Deutschen und exzellente philologische und hermeneutische Kompetenzen prägten seine Arbeit des Dolmetschens, vom epochalen September-Testament 1522 über fortlaufende Revisionen bis zur Letztausgabe der Bibel im Jahr 1545; er engagierte dafür alles Erreichbare, von der humanistischen Bildung eines Philipp Melanchthon bis zur hebräischen Kompetenz von Rabbinern.

Die Bibel in der Muttersprache zu lesen, erfordert Lesefähigkeit. Zur Universitätsreform, die die Wittenberger Universität zu einer der führenden Universitäten in Europa machte, kamen die zähen Bemühungen Luthers, die Obrigkeiten zur Einrichtung von *Schulen* zu bewegen, auch für der einfachen Leute Kinder. Dies zeigt etwa die

Schrift ‚An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen‘ aus dem Jahr 1524 – solche Appelle waren vielerorts erfolgreich. Allerdings waren noch lange bildliche Darstellungen von biblischen Geschichten nötig, und solche wurden in lutherischen Kirchen auch neu angebracht. So dauerte es doch noch zweihundert Jahre, bis wirklich (fast) alle Buben und Mädchen zur Schule gingen und Bibeln auch für einfache Leute erschwinglich wurden. Übrigens war Luthers Bibelübersetzung auch deshalb eine epochale Tat, weil sie die deutsche Sprache voll und vielfältig ausgebildet hat; über Jahrhunderte hat jeder deutschsprachige Schriftsteller von Rang die Luther-Bibel gut im Ohr gehabt, bis zu Bert Brecht oder Gottfried Benn.

Die Reformation der Gesellschaft: Der frühneuzeitliche Konfessionsstaat

Seit der Verweigerung des Widerrufs seiner Häresie vor dem Reichstag in Worms 1521 hing nicht nur das Überleben Luthers, sondern auch die Entwicklung der Reformation vom Schutz durch die Territorialherrschaft ab. Reformation hieß ab jetzt immer auch *Politik*, und die Juristen spielten oft eine wichtigere Rolle als die Theologen. Luthers Rolle dabei war schwierig, schon weil er in der Reichsöffentlichkeit nur literarisch auftreten konnte; für die z.B. auf Reichstagen nötigen Verhandlungen übernahmen andere seinen Part, führend Philipp Melanchthon. Die Selbsteinschätzung Luthers bewegte sich vom „*Hofnarren*“ zum „*treuen Warner*“ und „*Prophet der Deutschen*“ (Warnung an seine lieben Deutschen, 1531). In einer Tischrede 1532 klagte er allerdings: „*Rate ich, so folgt man mir nicht, und sie sagen, ich wolle regieren; rate ich nicht, so muss ich mir ein Gewissen daraus machen. Ich weiß nicht, wo hinaus damit!*“ In der Tat wurde Luther von der Kirchenpolitik im Reich bald an den Rand geschoben; seit der Etablierung evangelischer Reichsstände seit 1529 in Speyer wurde er mehr und mehr zum „*Zuschauer der Reformation*“, wie es der Kirchenhistoriker Volker Leppin ausdrückt.

Gleichwohl sind reformatorische Impulse Luthers in zweierlei Hinsicht auch in der weiteren Umgestaltung der Gesellschaft wirksam geworden. Ein kritisches und meist *mobilisierendes* Moment war die klare Unterscheidung von religiöser Vollmacht und politischer Herrschaft, artikuliert in der (später so genannten) ‚Zwei-Regimente-Lehre‘. Ein konstruktives, primär *stabilisierend* sich auswirkendes Anliegen war die Orientierung des gesellschaftlichen Lebens im Rahmen der sog. ‚Drei-Stände-Lehre‘. Beide Lehren sind keine Erfindungen Luthers, der vielmehr alten Traditionen eine neue Ausrichtung gab; aber in beiden Hinsichten bewirkte die Reformation Luthers nicht nur die starke Mobilisierung, sondern zugleich eine langfristige Stabilisierung der damaligen Lebensverhältnisse.

Luthers Forderung des Endes weltlicher Herrschaft der Kirche brachte eine grundstürzende Veränderung im Verhältnis von *Staat und Kirche* mit sich. Aus der Subordination



Luthers Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ (Wittenberg 1523)

weltlicher Herrschaft unter die, wie seinerzeit nicht nur Luther sagte, „*geistlichen Tyrannen*“ wurde nunmehr eine Beziehung des gegenseitigen Respekts von Institutionen, die verschiedene Ziele und Mittel ihres Handelns haben; aber sie beide sind Regierweisen („Regimente“) Gottes. Gott regiert die Welt bis zu ihrem Ende einerseits („zur Linken“) mittels sanktionsbewehrter politischer Herrschaft, die mit Vernunft und Erfahrung dem irdischen Zweck von Frieden und Gerechtigkeit dient. Gott regiert diese Welt andererseits („zur Rechten“) mit dem Ziel des ewigen Heilsreiches mittels geistlicher, an der Liebe orientierter Vollmacht, die in der Kirche ihr institutionelles Organ hat oder haben sollte. Diese funktionale Trennung von *geistlicher Autorität* und *politischer Herrschaft* hat erstmals die schon zitierte Obrigkeitsschrift von 1523 deutlich expliziert. Sie bedeutete die Auflösung der seit Kaiser Konstantin bestehenden Verflechtung von Religion

und Machtpolitik, auch in der für die Kirche günstigen Fixierung in der ‚Zwei-Schwerter-Theorie‘ (vgl. die Bulle *Unam sanctam*, 1302). Dieser Theorie zufolge hat Christus seiner Kirche beide ‚Schwerter‘, d.h. die geistliche und die weltliche Vollmacht, zugeeignet; der Papst habe dann die weltliche Gewalt lehensweise dem Kaiser übergeben, so dass der Kaiser dem Papst auch politisch nachgeordnet und gehorsamspflichtig sei. Anders als dieses Modell gab Luthers Theorie dem Politischen eine eigenständige Würde und eine von der Kirche unabhängige Handlungsfähigkeit und sprach der Kirche die Ausübung politischer Herrschaft und sozialen Zwanges ganz ab. Nun wurde das machtgestützte Zusammenwirken von Kirche und Staat illegitim – speziell das persönliche Gewissen ist die göttlich gesetzte Grenze obrigkeitlichen Zugriffs und Zwanges: „*Ketzer verbrennen ist gegen den Willen des Heiligen Geistes*“ hatte Luther in seinen ‚Resolutionen zu den 95 Thesen‘ 1517/18 formuliert.

Allerdings hat Luther seine Zwei-Regimente-Lehre selber nicht überall und vollständig zur Geltung gebracht. Begrenzte Wirkung hatte die Grundunterscheidung von Religion und Staat zum einen auf dem Feld *religiöser Toleranz*: Luther forderte politische Duldung des eigenen religiösen Gewissens, gestand Andersgläubigen eine solche politische Duldung aber nicht zu; im Blick auf die Schwärmer war er sogar radikal intolerant. Luther verstand religiöse Toleranz also nicht als *allgemeines* Grundrecht. Obwohl

selber leidensbereit, profitierte er davon, dass die evangelischen Reichsstände ihre religiöse Autonomie gegenüber dem Kaiser durchsetzten und das im Schmalkaldischen Bund 1531 militärisch absicherten – gegen seinen Widerstand. Die Niederlage des Bündnisses 1546/47 schien dann doch ins Leiden zu führen; der Augsburger Religionsfriede von 1555 gründete die Asymmetrie von Toleranz und Intoleranz aber auf Dauer. *Cuius regio, eius religio*, wie der formulierte Grundsatz lautete: Nur die jeweilige Obrigkeit bestimmte, welcher ‚Religionspartei‘ ihre Untertanen und der öffentliche Kultus angehörten. Für Untertanen, die einem anderen Glauben anhängen, gab es immerhin ein *ius emigrandi* – das erste individuelle Grundrecht in Deutschland! Aber die konfessionell homogenen Territorien schützten ihre Staatsreligion um den Preis der *Intoleranz* gegen die andere Konfession. Mancherorts gab es Simultankirchen und rechtlich – wie etwa Biberach – oder faktisch – wie zum Beispiel Kaufbeuren – paritätische Reichsstädte; ansonsten aber waren die Konfessionen alles andere als tolerant gegeneinander. Der Hintergrund der Intoleranz des konfessionellen Zeitalters war derselbe wie bei Luther: Bis auf ganz wenige Ausnahmen, die erst im 18. Jahrhundert Breitenwirkung entfalteten, konnte sich niemand vorstellen, dass ein Staat ohne Religion existieren könne, denn Religion ist das Fundament und innere Band der Gesellschaft (*religio vinculum societatis*); die eine, wahre Religion war nun aber eine und *nur* eine, nämlich ‚meine‘ Konfession.

Ein weiterer Grund für die begrenzte Wirkung der reformatorischen Grundunterscheidung von Religion und Staat lag in der *Schutzbedürftigkeit* der aus der päpstlichen Jurisdiktion ausscharenden evangelischen Gemeinden. Luther setzte die Selbstbestimmung der einzelnen Gemeinde hoch an: „*Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*“, schrieb er 1523, und seine Wittenberger Reformen wollte er anderen Gemeinden nicht aufnötigen. Faktisch jedoch führten die evangelischen Reichsstände Zug um Zug das ‚landesherrliche Kirchenregiment‘ ein. Zunächst fungierte der Landesherr nur als ‚Notbischof‘, aber die zentrale Visitation der Gemeinden, der Erlass von Kirchenordnungen, die Einrichtung von Konsistorien aus Theologen und Juristen, die dem Landesherrn verantwortlich waren, resultierte schließlich in *Staatskirchen*. Diese Staatskirchen waren ein wesentlicher Faktor des Ausbaus zentral geregelter und durch den ‚gemeinen Mann‘ finanzierter Territorialstaaten und gerieten immer mehr unter die Kuratel des absolutistisch regierenden Souveräns. Auch wenn sich dies im 19. Jahrhundert mäßigte, konnte das krasse Missverständnis auftreten, Luther hätte von ‚zwei Reichen‘ gesprochen, so als seien die ‚realistische Politik‘ und die Kirche frommer Innerlichkeit zwei getrennte Welten, in denen zwei verschiedene Herren regieren würden. Diese Vorstellung, zugespitzt in der These von der lutherischen ‚Eigengesetzlichkeit‘ des Politischen, haben deutsche Lutheraner, wie etwa Reinhold Seeberg, aber genauso deren Kritiker, so beispielsweise Ernst Troeltsch, im frühen 20. Jahrhundert vertreten; sie hat mit Luther aber gar nichts zu tun. Fraglich bleibt umso mehr, ob die seit 1919 bestehende Trennung von Staat und Kirche, die gelegentlich als ‚hinkende Trennung‘ bezeichnet wird, und die entsprechenden Kirchenverfassungen dem reformatorischen Modell der ‚Zwei Regimente Gottes‘ optimal entsprechen.

Luthers Unterscheidung von religiöser Autorität und politischer Herrschaft hatte zweifellos mobilisierende Wirkung für die politische Praxis als solche und auch für das Engagement der Christen in ihr. Für dieses Engagement hat Luther sich in seinen Erziehungsschriften stark gemacht und den Eltern eingeschärft, dass es Gottes Wille sei, begabte Kinder für weltliche Tätigkeiten und Ämter auszubilden, wo man mit erfahrungsbelehrtter Vernunft und nach weltlichem Recht, das ebenfalls aus der Vernunft kommt (Reichsrecht, Landrecht, Vater-, Mutter-, Herr- und Herrinnenrecht), handeln muss. Aber nicht nur von Spiritualisten wurde bezweifelt, ob Christen in den beiden so verschieden angelegten Regimenten Gottes zugleich tätige Mitarbeiter Gottes sein können. Luther reagierte darauf am heikelsten Punkt, in seiner Bejahung der Frage, „*Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können*“ (1526). Hier und auch sonst in der Ethik gibt Luther als normativen Rahmen das *Naturrecht* an, wie es im Dekalog bekräftigt und von Christus in der ‚Goldenen Regel‘ zusammengefasst wird. Solche naturrechtlichen Regeln, allen Menschen vernünftigerweise bekannt, sind etwa die Regeln der Reziprozität, der Billigkeit, der Rechts- und Vertragstreue, der physischen und ökonomischen Schutzwürdigkeit aller Menschen.

„*Bist du ein Handwerksmann*“, sagt Luther zur Goldenen Regel, „*so findest du deine Bibel in deine Werkstatt gelegt, in deine Hand, in dein Herz; die dich lehrt und vorpredigt, wie du dem Nächsten tun sollst*“ (Wochenpredigten über die Bergpredigt, 1530/32). Das ist auch im Buch der *Natur* lesbar: „*So ist unser Haus, Hof, Acker, Garten und alles voller Bibel, wo Gott durch seine Wunderwerke nicht bloß predigt, sondern auch an unsere Augen klopft, unsere Sinne rührt und uns gleichsam ins Herz leuchtet*“ (Predigt am 25. Mai 1544). Christen haben hier nicht etwa den Vorzug, bessere Gebote Gottes zu befolgen, sondern den, irdische Normen durch die Nächstenliebe der jeweiligen konkreten Situation anzupassen – oder kraft dieser Liebe zu überschreiten: Da Christen von Christus lernen, dass „*Liebe und Not alle Gesetze meistern*“, kann Luther ohne Weiteres sagen, dass Christen „*neue Dekaloge machen*“ können und notfalls müssen (Sommerpostille, 1526).

Die Stabilisierung der konfessionell geprägten Gesellschaft

Luthers Verknüpfung der spezifisch christlichen und der naturrechtlichen Begründung für das soziale und politische Engagement von Christen und Christinnen hatte eine Voraussetzung, die sich aber nicht nur mobilisierend, sondern auch stabilisierend, ja retardierend auswirkte; sie ist mit der damaligen ständischen Gesellschaft so eng verbunden, dass sie uns Heutigen sehr fremd ist. Diese Voraussetzung ist die oben schon benannte *Drei-Stände-Lehre*. Sie unterstellt, dass seit der Schöpfung jede Gesellschaft in die Institutionen der *oeconomia*, der *politia* und der *ecclesia* gegliedert ist und nach Gottes Ordnung auch so bleiben muss, ‚Nährstand, Wehrstand, Lehrstand‘, wie man im Deutschen vor nicht allzu langer Zeit sagte, oder, weniger sozialromantisch: eine Institution für die Subsistenz der Generationen (Familie, d.h. Hauswirtschaft), eine Institution der Sorge für Gerechtigkeit und Frieden (Staat) und eine Institution für Gottesverehrung (Religion, d.h. Kirche). Zumal die lutherischen Kirchen maßen dieser

Ordnung, die sie naturrechtlich und biblisch begründet sahen, sehr großes Gewicht zu; sie schrieben sie der göttlichen Fürsorge zu – für eine Welt, die von menschlicher Sünde gefährdet und jetzt, am Ende der Zeiten, vom Chaos bedroht war. In diesem Punkt war auch Luther nicht weniger Apokalyptiker als die ‚Schwärmer‘, die er wegen ihrer Ablehnung alles ‚Äußerlichen‘, eben der Institutionen der Ehe, des Eigentums, des Staats und der verfassten Kirchen, so hart bekämpfte, besonders dort, wo sie mit chilia-stischer Energie die Institutionen durch ein vermeintlich herrschaftsfreies Gottesreich auf Erden ersetzen wollten, wie in Münster 1533/34.

Die Bindung der Ethik an das alteuropäische Drei-Stände-Modell kam mit der Entstehung moderner, d.h. industrieller, arbeitsteiliger, sozial mobiler Gesellschaften und demokratischer Verfassungsstaaten an ihr Ende; aber sie war auch schon zu Luthers Zeiten ambivalent. Denn sie wies den Christen gesellschaftliche Plätze zu, die teils in der unterstellten Form nicht mehr gegeben waren, die praktische Aktivität teils der Stabilisierung von Machtverhältnissen auf Kosten der Untertanen zugute kommen ließen. Ein Beispiel für Ersteres: Die wirklich scharfe Kritik Luthers an der neuartigen Kapitalwirtschaft und ihren Wucherzinsen (Von Kaufhandel und Wucher, 1524; An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung, 1540) hatte schon keine genaue Adresse mehr, denn die *oeconomia*, die basale soziale Einheit des Hauses (Familie, Gesinde, Tiere, Handwerk), arbeitete subsistenzwirtschaftlich und benutzte Geld noch als Tauschmittel, nicht auch als Kapital. Luther hoffte, dass „*den Fuggern und dergleichen Gesellschaften ein Zaum ins Maul gelegt würde*“ (An den christlichen Adel, 1520), aber die *politia* war daran nicht interessiert, weil sie Geld brauchte, und eigentlich war sie dafür auch gar nicht zuständig – und griff daher auf die Juden zurück, die nämlich nicht zur Christenheit (*corpus Christianum*) und einem ihrer Stände gehörten.

Im Blick auf die *Politik* erwies sich die ständische Bindung der Ethik schnell als ambivalent, weil die als ‚Hausväter‘ angesprochenen christlichen Fürsten eine bereits aussterbende Art waren und bald vom machtpolitisch handelnden ‚Souverän‘ abgelöst wurden. Luther hielt sich mit politischer Kritik überhaupt nicht zurück, an der Ausbeutung und Entrechtung der fronpflichtigen, leibeigen werdenden Bauern oder an politischer Unfähigkeit und moralischer Schwäche lebender Fürsten – „*ein kluger Fürst, ein seltener Vogel*“ (Von weltlicher Obrigkeit, 1523). Seelsorgerliche und notfalls kancelöffentliche Fürstenkritik war sogar ein Charakteristikum der lutherischen Orthodoxie bis zum Übergang in die Zeit der Aufklärung. Da wurde die Kirche dem Souverän untertan, und an die Stelle des Naturrechts, das Luther vor Augen hatte – und das schon sein Zeitgenosse Machiavelli unrealistisch fand – traten Vernunft- und Vertragsrecht. Doch hatte auch das insofern eine christliche Plausibilität, als es die Beziehung von Obrigkeit und Untertanen der Herrscherwillkür entzog. Wenn Staaten sich dann gar nicht mehr aus dieser Gehorsamsbeziehung, sondern aus Verträgen zwischen freien Bürgern verstehen, die in Verfassungen niedergelegt sind, dann entspricht das umso mehr der christlichen Auffassung von der gleichen Würde aller Menschen.

Für den *Hausstand*, den er als den allgemeinsten und edelsten Stand ansah, hat sich Luther besonders intensiv eingesetzt und hat ihn auch als christlichen Stand seit seiner eigenen Heirat zu realisieren versucht. Er inaugurierte auch eine populäre Literaturgattung, die so genannte ‚Hausväter-Literatur‘ (Vorwort zu Justus Menius’ *Oeconomia Christiana*, 1529). Luthers Lob der christlichen Ehe und des Aufziehens von Kindern war eine damals mutige Attacke gegen die grassierende Ehe- und Frauenfeindschaft; bis heute ist wichtig, dass er die Eheschließung, nach lutherischer Auffassung kein Sakrament, sondern ein ‚weltlich Ding‘, dem kirchlichen Recht entzog. Andererseits transformierte er die – ohnedies noch nicht romantisch verklärte – Ehe in das wichtigste Mittel der sozialen Disziplinierung der nächsten Generation (neben der handfesten Kindererziehung) durch die Herrschaft, die diese ‚untere Obrigkeit‘ auszuüben befugt und verpflichtet war. Der Hausstand in Gestalt des Pfarrhauses sollte langfristig eine für die Bildungs-, Literatur- und Musikgeschichte Deutschlands glanzvolle Rolle einnehmen – aber eine durchaus ambivalente für den geistlichen Stand selbst, dessen Söhne diesen scharenweise verließen. Von einer sehr ambivalenten Mobilisierung des Hausstandes muss man im Blick auf Luthers Ethik von Arbeit und Beruf sprechen.

Einerseits vollendete Luther die christliche Abwendung von der antiken Höherschätzung der Muße zugunsten der *Arbeit*; das mobilisierte bislang brachliegende oder nur auf die eigene Spiritualität verwendete Kräfte. Die Übertragung der Dignität religiöser Berufung auf den weltlichen ‚Beruf‘ der einfachen Leute hatte enorme mentale Folgen für die ökonomische und soziale Leistungsbereitschaft – auch die sorgfältig arbeitende Hausmagd oder die für die Kinder sich plagenden Eltern verrichteten nach Luther ja einen ‚weltlichen Gottesdienst‘. Dies begründete eine starke, unter Umständen kontrafaktische Zuversicht in den Sinn des persönlichen Handelns, wie es der wohlbekannte Spruch vom Apfelbäumchen ausdrückt, das man auch noch pflanzt, wenn morgen die Welt untergeht. Der Spruch stammt nicht wörtlich von Luther, aber der Sache nach, wie folgendes Zitat belegt: „*Man soll arbeiten, als wollte man ewig leben, und doch so gesinnt sein, als sollten wir diese Stunde sterben*“ (Predigten, 1537). Andererseits: Die brave Hausmagd durfte nicht daran denken, dass sie etwas anderes tun als den Besen führen und in einen angeseheneren Beruf aufsteigen könnte; der Handwerker hatte in seinem ‚Beruf und Stand‘ zu bleiben; Ehefrau, Kinder und Gesinde hatten sich der ‚Regierung‘ des Hausvaters zu fügen; aber auch der Hausvater durfte sich keinesfalls anmaßen, der höheren, staatlichen oder kirchlichen Obrigkeit ins Amt zu greifen. So blieben lutherisch geprägte Gesellschaften noch lange Zeit sozial stabil und statisch, politisch autoritär und monarchisch gesinnt; das begründete die Ablehnung des Luthertums zugunsten des angeblich progressiven Calvinismus durch Max Weber und Ernst Troeltsch.

Inzwischen ist es wissenschaftlicher Konsens nicht nur in der Theologie, dass sich die Kritik zu Recht auf das restaurative Luthertum des 19. Jahrhunderts beziehen kann, nicht aber auf die Reformation Luthers und ihre politischen und sozialen Impulse und Standards. Die deutliche Trennung von Kirche und Staat vor allem, aber auch die Grundsätze der Reziprozität und der Fairness („Billigkeit“) sowie die bewusste Förderung

eines Überschusses des Gebens im gesellschaftlichen Gabentausch („Liebe“) sind nach wie vor gültig oder kommen, wie das letztgenannte Motiv, in postindustriellen Gesellschaften neu in den Blick. Ohnedies haben Luthers reformatorische Impulse im Blick auch auf evangelische Kirchen noch reiche Anwendungsmöglichkeiten, und noch mehr gilt das für die – stets nötige – Reformation der Frömmigkeit. Nicht weniger aktuell sind sie aber auch im sozialen und politischen Leben, wo sie darauf hinauslaufen, dass Christen, wo um des Nächsten willen nötig, „*neue Dekaloge*“ machen dürfen und müssen. So lohnt es sich, der Reformation Luthers nicht nur zu gedenken, sondern von ihr zu lernen. Zwar ermahnte Luther seine Leser, in ihrem Stand und Beruf zu bleiben, wo es immer Gutes zu tun gebe, aber auch, keinen Stand zu verachten, sondern alle menschenfreundlichen Tätigkeiten zu ehren. Und die Leute sollten die Kinder in die Schule schicken, denn es bleibe dabei, dass „*dein und mein Sohn, das heißt, gemeiner Leute Kinder, die Welt werden regieren müssen, sowohl im geistlichen wie im weltlichen Stand*“. Luther belegt das mit Psalm 112 (Gottes Handwerk sei es, aus Bettlern Herren zu machen) und mit sich selbst: Ein „*Pertekenhengst*“, ein armer Schlucker sei er gewesen, sei aber durch die Schreibfeder so weit gekommen, „*dass ich jetzt nicht mit dem türkischen Kaiser tauschen, sein Gut haben und meine Kunst entbehren wollte*“ (Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530). Das mit dem armen Schlucker stimmt zwar nicht ganz – schon Luthers Vater war ein sozialer Aufsteiger; aber der Sohn ist ein vielsagendes Exempel dessen, was in diesem Beitrag unter dem Titel der ‚Mobilisierung‘ vorgestellt werden sollte.



Jörg Althammer *1962 in Augsburg

- 1985-1989 Studium der Wirtschaftswissenschaften, Universität Augsburg
- 1993 Promotion (Thema: Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer)
- 1998 Habilitation (Thema: Ökonomische Theorie der Familienpolitik)

- 1999-2000 Vertretung des Lehrstuhls für Wirtschafts- und Sozialpolitik, Universität Passau
- 2001-2007 Lehrstuhl für Sozialpolitik und Sozialökonomik, Universität Bochum
- seit 2008 Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt

Schwerpunkte:

Theorie der sozialen Gerechtigkeit, Sozialpolitik, Familienökonomik

Veröffentlichungen in Auswahl:

- Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung, Berlin (2013)
- Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin (2013)
- Lehrbuch der Sozialpolitik, Berlin (2014)
- Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Joseph Höffner – Ausgewählte Schriften, Band 3, Paderborn (2014)

Christliche Sozialethik und Sozialpolitik

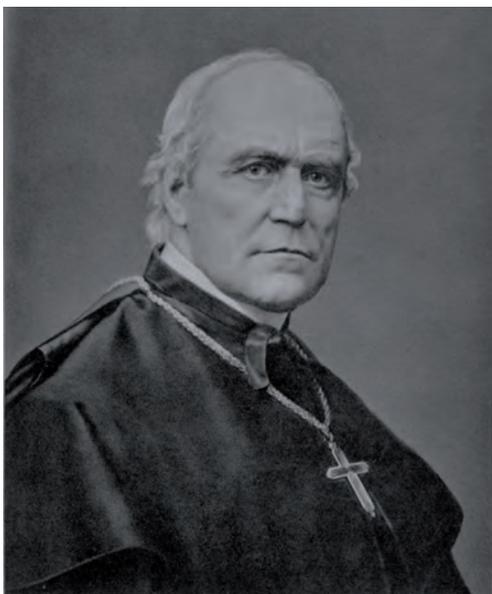
Der Beitrag der Katholischen Soziallehre zur Überwindung der Sozialen Frage

Die Sozialordnung einer Gesellschaft ist kein Zufallsprodukt. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines komplexen Zusammenspiels von wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Prozessen, welche den Umfang und vor allem die Struktur sozialer Maßnahmen nachhaltig beeinflussen. Im System sozialer Sicherung und in der politischen Ausgestaltung der Wirtschaftsverfassung kommen grundlegende Werthaltungen und normative Orientierungen einer Gesellschaft zum Ausdruck. Und so ist es ebenfalls kein Zufall, dass unter dem Eindruck der sozialen Verwerfungen der Industrialisierung christliche soziale Bewegungen entstanden, die sich aktiv um die Lösung der sozialen Probleme bemühten. In der Folge konnte sich so eine Sozialkultur entwickeln, welche ganz entscheidend zur Entstehung eines umfassenden Sozialstaats beitrug. Der Respekt vor der Würde des Menschen und das christliche Gebot der Nächstenliebe verpflichten jeden Christen dazu, die Augen vor der Armut und Not anderer nicht zu verschließen, sondern einen aktiven Beitrag zur Überwindung prekärer Lebenslagen zu leisten. Dieser Verpflichtung sind die Kirchen zu unterschiedlichen Zeiten in einer dem jeweiligen sozialhistorischen Kontext angepassten Form nachgekommen. Über Jahrhunderte hinweg waren Kirchen und Klöster neben der kommunalen Armenfürsorge die Orte sozialkaritativen Engagements. Aber die Industrialisierung des späten 18. und frühen 19. Jhds. mit der aufkommenden Arbeiterfrage stellt sozialgeschichtlich eine Zäsur dar. Erstmals in der Geschichte war der überwiegende Teil der Bevölkerung mit Arbeits- und Lebensumständen konfrontiert, die auch in zeitgenössischer Betrachtung als menschenunwürdig bezeichnet werden müssen. Diese Pauperisierung breiter Bevölkerungsschichten war ein wirtschaftssystemimmanentes Ergebnis des ungezügelter Kapitalismus. Deshalb erforderte die Verbesserung der Lebenslage der Arbeiterschaft im 19. Jhd. keine individuelle ethisch-moralische, sondern eine gesellschaftspolitische Antwort. Der Beitrag, den die christliche Ethik und hier insbesondere die Katholische Soziallehre für die Entwicklung dieser Sozialordnung lieferte, ist Gegenstand dieses Aufsatzes. Er gliedert sich in drei Teile: Zunächst erfolgt eine grundsätzliche Bestimmung des Einflusses der Konfessionen auf die Struktur staatlicher Sozialpolitik. Anschließend wird der spezifisch katholische Zugang zur Lösung der sozialen Frage angesprochen, der in der Ausformulierung der Katholischen Soziallehre seinen Niederschlag gefunden hat. Schließlich werden die Leistungen, aber auch die Defizite des Einflusses des Sozialkatholizismus auf den deutschen Sozialstaat etwas näher betrachtet.

Die konfessionellen Determinanten staatlicher Sozialpolitik

Die Frage, unter welchen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Konstellationen der Staat sozialpolitisch aktiv wird, wird in der Theorie der Sozialpolitik nach wie vor kontrovers diskutiert. Unstrittig ist, dass die konkrete Ausgestaltung des Sozialstaats neben sozialen und ökonomischen Faktoren auch immer von den normativen Grundhaltungen in einer Gesellschaft abhängt. Der Ökonom und Sozialpolitiker *Heinz Lampert* hat bereits in den 1990er Jahren ein Modell entwickelt, das sich für die Analyse der Entstehungsbedingungen staatlicher Sozialpolitik als sehr leistungsfähig erwiesen hat.¹ Lampert unterscheidet drei Faktoren, die auf die konkrete Gestalt staatlicher Sozialpolitik einwirken: die Problemlösungsdringlichkeit, die Problemlösungsfähigkeit und die Problemlösungsbereitschaft. Die Problemlösungsdringlichkeit stellt auf die Unterschiede in den materiellen Lebenslagen einer Gesellschaft, also auf die Existenz einer sozialen Frage, ab. Die Problemlösungsfähigkeit wird im Wesentlichen durch die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und die Problemlösungskompetenz des institutionellen Systems bestimmt. Die Problemlösungsbereitschaft ist schließlich abhängig von den in einer Gesellschaft geteilten Werten und Normen. Die Kirchen haben auf alle drei Determinanten aktiv Einfluss genommen. Neben der Arbeiterbewegung waren es die christlichen Kirchen, welche die sozialen Zustände während der

Industrialisierung anprangerten und politische Reformen einforderten. Damit trugen sie maßgeblich dazu bei, dass die gesellschaftliche Ungleichheit politisch relevant und damit erst zur sozialen Frage im eigentlichen Sinne wurde. Dass die christlich-soziale Bewegung von den Sozialisten als ernstzunehmende politische Konkurrenz gesehen wurde, zeigt eine Passage aus dem Briefwechsel zwischen Karl Marx und Friedrich Engels aus dem Jahr 1869. Marx schreibt an Engels, dass „*energisch, speziell in den katholischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muss. Ich werde in diesem Sinn durch die Internationale wirken, die Hunde kokettieren (z.B. Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongress usw.) wo es passend erscheint, mit der Arbeiterfrage.*“²



Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler
(1811-1877)

¹ Vgl. Lampert (1990) sowie Lampert/Althammer, Lehrbuch der Sozialpolitik, 8. Aufl., Berlin u.a. 2007, S. 153-183.

² Briefwechsel Marx-Engels, Bd. 4, Berlin 1950, S. 272. Mit dem „Düsseldorfer Kongress“ ist der Katholikentag des Jahres 1869 gemeint.

Kirchliche Vertreter haben sich also schon frühzeitig mit der sozialen Frage beschäftigt und erkennbar zur gesellschaftspolitischen Bewusstseinsbildung beigetragen. Neben dieser Problemartikulation haben sich die Kirchen aber auch aktiv in die Problemlösung eingebracht. Dieser Einfluss vollzog sich in den Ländern Europas vor dem Hintergrund unterschiedlicher konfessioneller Prägungen und divergenter politischer Bedingungskonstellationen, insbesondere eines unterschiedlichen Kirche-Staats-Verhältnisses. Diese unterschiedlichen Zugänge haben sich auf den Umfang und die Struktur sozialstaatlicher Maßnahmen ausgewirkt und sind bis heute spürbar.

In der vergleichenden Sozialstaatsforschung hat sich seit der grundlegenden Arbeit von *Esping-Andersen*³ die Klassifikation von Sozialstaatlichkeit anhand der Kriterien des Universalismus und der Dekommodifikation etabliert. Universalismus bezeichnet den Grad der Einbindung der Bevölkerung in ein einheitliches soziales Sicherungssystem. Universalistische Sozialsysteme zeichnen sich dadurch aus, dass *alle* Bevölkerungsgruppen, unabhängig von Einkommen, beruflicher Stellung oder Familienstand, denselben sozialrechtlichen Regelungen unterliegen. Unter Kommodifikation versteht man den Warencharakter des Faktors Arbeit. Das Kriterium der Dekommodifikation zielt dementsprechend darauf ab, inwieweit der Einzelne soziale Ansprüche erwerben kann, ohne hierfür seine Arbeitskraft verwerten zu müssen. Anhand dieser Kriterien unterscheidet Esping-Andersen drei Typen des Sozialstaats:

1. den universalistischen (oder sozialdemokratischen) Sozialstaat, der sich insbesondere in den skandinavischen Ländern findet,
2. den liberalen Sozialstaat US-amerikanischer Prägung und
3. den korporatistischen (oder „konservativen“) Sozialstaat Kontinentaleuropas.

Diese Klassifikation wird in der neueren Forschung jedoch zunehmend in Frage gestellt. Denn abgesehen davon, dass diese Typologisierung rein deskriptiv und nicht explikativ ist, zeigt eine genauere Analyse der jeweiligen Ausprägungen sozialstaatlicher Arrangements, dass diese Einteilung sozialstaatlicher Systeme in drei „Welten des Wohlfahrtsstaates“ viel zu unspezifisch ist, um die jeweiligen Ausprägungen nationaler Sozialstaatlichkeit adäquat abzubilden. Insbesondere die sozialpolitischen Systeme der Schweiz, der Niederlande und Großbritanniens entziehen sich dieser Typisierung.⁴ Für eine umfassende Beschreibung sozialer Sicherungssysteme sind ausschließlich ökonomische Indikatoren offensichtlich unzureichend. Die konkrete Ausgestaltung eines bestimmten Sozialstaats lässt sich nur hinreichend nachvollziehen, wenn zusätzlich die normativen Grundlagen für die Entstehung und Entwicklung staatlicher Sozialpolitik mitberücksichtigt werden. Aus diesem Grund diskutiert der Bremer Politikwissenschaftler *Philip Manow* die religiösen – und hier insbesondere auch die konfessionellen – Wurzeln des Sozialstaats als eine weitere Kategorie der sozialstaatlichen

³ Vgl. Esping-Andersen (1990). Das hier entwickelte Klassifikationsschema wurde in der Literatur vielfach aufgegriffen und weiterentwickelt; vgl. Kaufmann (2003), Kohl (2000) sowie Lessenich/Ostner (1998).

⁴ Vgl. hierzu die Beiträge von Herbert Obinger, Kees van Kersbergen und Karen Anderson in dem von Philip Manow und Kees van Kersbergen (2009) herausgegebenen Sammelband.

Entwicklungsdeterminanten. Neben einer Differenzierung in katholische und protestantische Konzepte des Wohlfahrtsstaats thematisiert er auch die unterschiedliche Herangehensweise an soziale Fragen innerhalb des Protestantismus. Er analysiert in diesem Zusammenhang explizit den Einfluss, den das lutherische Staatskirchentum einerseits und die reformprotestantischen Strömungen (Calvinismus, Pietismus und *Dissenters*) andererseits auf die Ausgestaltung sozialer Sicherungssysteme hatten. Für den Reformprotestantismus mit seiner starken Betonung der Eigenverantwortung, gemeinschaftlicher Selbsthilfe und einer strikten Trennung von Kirche und Staat lässt sich ein retardierender Effekt auf die staatliche Sozialpolitik nachweisen. Dies zeigt sich sehr deutlich in der Entwicklung des Sozialstaats der Vereinigten Staaten, lässt sich aber auch für die Niederlande und die Schweiz feststellen. Demgegenüber übten die lutherischen Staatskirchen in den skandinavischen Ländern einen beschleunigenden Einfluss auf die staatliche Sozialpolitik aus. Aus diesem Grund zählen Finnland, Norwegen, Schweden und Dänemark zu jenen Staaten, die trotz eines geringen Pro-Kopf-Einkommens, also einer geringen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, bereits sehr frühzeitig umfassende sozialstaatliche Sicherungssysteme eingeführt haben.⁵

Deutschland nimmt hier eine Sonderstellung ein. Bei der Entstehung staatlicher Sozialpolitik im 19. Jhd. trafen in Deutschland nicht nur die konfessionell geprägten Sozialstaatskonzeptionen aufeinander; gleichzeitig vollzog sich die Entwicklung des deutschen Sozialstaats vor dem Spannungsfeld von sozialistischen, national-liberalen und monarchistischen Gesellschaftsentwürfen. Es ist bemerkenswert – und nur vor dem spezifischen politischen und wirtschaftlichen Hintergrund Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jhds. nachvollziehbar –, dass sich diese unterschiedlichen Richtungen nicht gegenseitig paralyisiert haben, sondern – ganz im Gegenteil – zu der sehr frühzeitigen Herausbildung eines umfassenden Sozialstaats führten, dessen konstitutive Elemente bis heute Bestand haben.

Der Einfluss der Katholischen Soziallehre auf den Sozialstaat

Zum Stellenwert der Katholischen Soziallehre

Die Katholische Soziallehre wird häufig mit den sozialen Rundschreiben der römisch-katholischen Kirche, insbesondere den päpstlichen „Sozialenzykliken“ gleichgesetzt. Dies ist angesichts der Bedeutung des kirchlichen Lehramts nach römisch-katholischem Verständnis durchaus verständlich. Aber der Einfluss des Sozialkatholizismus auf die Ausgestaltung des Sozialstaats lässt sich noch nicht einmal ansatzweise erfassen, wenn man sich ausschließlich auf die offiziellen Verlautbarungen der Amtskirche stützt. Die Katholische Soziallehre ist wesentlich komplexer. Sie besteht aus drei tragenden Säulen: den sozialen Schreiben der Amtskirche, den sozialen und politischen Aktivitäten der

⁵ Vgl. Manow (2004).

katholischen Sozialverbände und einzelner Persönlichkeiten (der sog. katholischen „sozialen Bewegung“) sowie der wissenschaftlichen Analyse sozialer Strukturen und Prozesse durch Theologen und katholische Sozialwissenschaftler.⁶ Aus diesem Sachverhalt wird zweierlei deutlich:

1. Bei der Katholischen Soziallehre handelt es sich nicht um eine „stehende Lehre“, d.h. um ein feststehendes Gedankengebäude, das von gläubigen Katholiken akzeptiert werden muss.⁷ Keine einzige Aussage zu Fragen des wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Zusammenlebens zählt zum unumstößlichen Kernbestand der Glaubensgewissheiten und besitzt den Status *de fide*. Alle Äußerungen zur Wirtschafts- und Sozialethik unterliegen damit der Möglichkeit des Irrtums; sie sind fallibel und insofern auch reformabel. Und tatsächlich hat sich die Soziallehre der Katholischen Kirche im Zeitablauf mehrfach geändert. Sie wurde inhaltlich wie methodisch den jeweiligen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit angepasst. Beispiele hierfür sind das Zinsverbot, die Solidarismus-Debatte und die Diskussion um die „berufständische Ordnung“. Des Weiteren erschließt sich auch der innerkatholische sozialpolitische Diskurs nur über diese inhaltliche Offenheit der Katholischen Soziallehre. Die ordnungspolitischen Vorstellungen der katholischen Sozialverbände sind keineswegs homogen; sie liegen – was die konkrete Ausgestaltung der Sozialpolitik anbetrifft – genauso weit auseinander wie die zwischen anderen gesellschaftlichen Gruppen. Dies ist kein Mangel, sondern vielmehr eine Stärke einer pluralistischen Kirche, die vielfältige soziale Strömungen umfasst und unterschiedliche Perspektiven zu Wort kommen lässt. Aus diesem Grund haftet den Verlautbarungen der Kirche zu sozialen Fragen notwendigerweise etwas Kompromisshaftes an. Denn sie sind letztlich das Ergebnis eines Konsensbildungsprozesses, in dem versucht wird, diese unterschiedlichen Positionen nach Möglichkeit zu integrieren. Aber natürlich gibt es auch im sozialen Bereich christliche Grundüberzeugungen, die sich aus dem Glauben und der Heilsbotschaft ableiten und insofern nicht zur Disposition stehen, die Soziallehre ist also nicht inhaltsleer.

2. Der Beginn des christlich geprägten sozialen Denkens fällt nicht in die Phase der industriellen Revolution, sondern beginnt schon wesentlich früher. Bekanntlich hat sich bereits Thomas von Aquin in seinen theologischen Summen ausführlich mit der Frage der Gerechtigkeit auseinandergesetzt. In der Hochscholastik und insbesondere in der Spätscholastik des 15. und 16. Jhds. wurden diese Gedanken weiterentwickelt und an die

⁶ Diese verschiedenen Einflüsse der Katholischen Soziallehre werden in der Literatur z.T. als „kleine“ oder „große“ Soziallehre oder auch als „Soziallehre von unten“ und „Soziallehre von oben“ bezeichnet. Aufgrund der gegenseitigen Beeinflussung der jeweiligen Strömungen ist das Bild der „drei Säulen“ der Katholischen Soziallehre adäquater.

⁷ Dieser Eindruck kann entstehen, wenn man den Begriff der „Lehre“ dogmatisch auffasst und den Sozialenzykliken einen ähnlichen Stellenwert wie den Verlautbarungen zu grundlegenden Glaubensfragen beimisst. Besonders problematisch ist es, wenn im Englischen nicht von Catholic Social Teaching oder Catholic Social Thought, sondern von der Social Doctrine of the Church die Rede ist. Um den Eindruck der dogmatischen Festlegung in Wirtschaftsfragen zu vermeiden, wird in den neueren Rundschreiben explizit darauf hingewiesen, dass die Kirche keine letztgültigen Aussagen zu technischen Fragen der Wirtschaft und des Sozialen geben kann; vgl. Caritas in veritate, Tz. 9, und Evangelii gaudium.

wirtschaftlichen Verhältnisse der frühen Neuzeit angepasst. Die Spätscholastik – in der Literatur häufig als „spanische Spätscholastik“ oder die „Schule von Salamanca“ bezeichnet⁸ – hat bereits grundlegende Einsichten in die Funktionsweise marktwirtschaftlicher Systeme geliefert. In dieser Phase wurden bereits zentrale Aussagen über das Wesen des Privateigentums, zu den Ergebnissen des freien Marktes und zur Entwicklung der modernen Gesellschaft sozialetisch ausgedeutet. Vieles davon ist bis heute sowohl wissenschaftlich wie politisch relevant, auch wenn die ursprünglich religiösen Wurzeln nicht mehr präsent sind. Zu nennen sind der Beginn des Menschen- und Völkerrechtsdiskurses, die Eigentumstheorie oder die Positionen zum gerechten Preis (*justum pretium*) und zum gerechten Lohn (*justum stipendium*).

Die grundsätzlichen Positionen der Katholischen Soziallehre

Die Katholische Kirche verfügte am Vorabend der Industrialisierung also bereits über eine durchaus elaborierte Sozialethik. Unter dem Eindruck der sozialen Verwerfungen der Industrialisierung konnte sie so relativ zeitnah das Gerüst einer Soziallehre formulieren, deren Positionen man in der Negativabgrenzung von Franz-Xaver Kaufmann als anti-libertär, anti-sozialistisch und anti-etatistisch bezeichnen kann.⁹

1. Sie ist anti-libertär, da sie die Smith'sche Auffassung einer „unsichtbaren Hand“ und die Hoffnung auf die Selbstheilungskräfte des Marktes in sozialen Fragen verwirft.¹⁰ Die Katholische Soziallehre geht nicht davon aus, dass sich die sozialen Probleme durch einen sich selbst überlassenen Markt und durch das freie Spiel von Angebot und Nachfrage von selbst lösen. Zur Überwindung der sozialen Frage ist vielmehr eine bewusste politische Gestaltung der Wirtschaftsordnung erforderlich. Diese Aussage gilt auch im globalen Kontext, also bezüglich einer globalen Sozialordnung.

2. Sie ist anti-sozialistisch, und das in zweifacher Weise. Zum einen akzeptiert die Katholische Soziallehre das Recht auf Privateigentum. Das ist – gerade für eine christliche Ethik – keinesfalls selbstverständlich. Denn nach christlichem Verständnis wurden die Güter der Erde allen Menschen zum gemeinsamen Gebrauch übergeben. Insofern ist das individuelle Sondereigentum eigenständig rechtfertigungsbedürftig. In dieser Frage

⁸ Diese Begriffe sind irreführend, da spätscholastische Autoren nicht nur in Spanien und nicht nur an der Universität von Salamanca gewirkt haben. Sie haben sich dennoch zur Abgrenzung dieser Epoche in der Literatur durchgesetzt.

⁹ Franz-Xaver Kaufmann (1989) verwendet anstelle des Begriffs des Libertarismus den des Liberalismus und bezeichnet die Katholische Soziallehre in folgedessen als „anti-liberal“. Da der wirtschaftliche Liberalismus aber selbst einen Prozess der Neubestimmung durchlaufen hat, durch den sich die liberale Position durchaus dem christlichen Verständnis angenähert hat, ist im Folgenden – inhaltlich präziser – vom Libertarismus die Rede. Gabriel (2006) erweitert diese Elemente um das des „Anti-Individualismus“.

¹⁰ Diese Annahme ist konstitutiv für die gesamte Soziallehre der Kirche. Sie findet sich in allen sozialen Rundschreiben, beginnend bei *Rerum novarum* bis zu *Caritas in veritate*. Auch das jüngste Schreiben *Evangelii gaudium* verweist in seinen wirtschaftlichen Passagen auf die Gestaltungsbedürftigkeit des Marktes.

kann die christliche Sozialethik auf eine reiche philosophische Tradition zurückgreifen, welche das Privateigentum unter bestimmten Vorbehalten im Grundsatz rechtfertigt. Die wesentliche Bedingung ist, dass der Gebrauch des Eigentums gemeinwohlorientiert erfolgt. Dieser Grundsatz der Gemeinwohlorientierung hat bspw. seinen Niederschlag in Art. 14 Abs. 2 des Grundgesetzes gefunden, in dem die Forderungen nach der Sozialpflichtigkeit und der Gemeinwohlorientierung des Eigentums explizit aufgeführt werden. Zum anderen ist die christliche Sozialethik dezidiert irenisch, d.h. sie lehnt den Klassenkampf entschieden ab.

3. Sie ist anti-etatistisch, da die Lösung sozialer Probleme nicht primär beim Staat, sondern in der Zivilgesellschaft verortet wird.¹¹ Die Katholische Soziallehre geht – wie die gesamte christliche Ethik – vom Leitbild des mündigen und selbstverantwortlich agierenden Bürgers aus. Soziale Probleme sind deshalb von jenen Institutionen zu lösen, welche diesen Problemen inhaltlich am nächsten stehen. Aus diesem Grund macht sich die Soziallehre für subsidiäre Strukturen in der Gesellschaft stark. Sie fördert und unterstützt die Bildung von Gewerkschaften, Arbeiter- und Gesellenvereinigungen sowie berufsständische soziale Sicherungssysteme.

Referenzpunkt und Zielgröße der christlichen Sozialethik ist dabei stets das Kriterium der sozialen Gerechtigkeit. Es ist bezeichnend, dass der Begriff der sozialen Gerechtigkeit in seiner modernen Ausprägung als „Verteilungsgerechtigkeit“ weder von der Arbeiterbewegung noch vom Liberalismus oder der Aufklärung geprägt wurde, sondern durch christliche Ethiker. So wurde dieses Verständnis von sozialer Gerechtigkeit erstmals von dem sizilianischen Jesuiten Luigi Taparelli D’Azeglio im Jahr 1843 verwendet. Seither hat er eine ungeheure – teilweise schon beängstigende – Dynamik entwickelt.

Der ungezügelte Kapitalismus des frühen 19. Jahrhunderts gilt der Katholischen Soziallehre als ursächlich für die sozialen Verwerfungen dieser Zeit. Gleichzeitig wird der Kapitalismus jedoch grundsätzlich als reformfähig angesehen. Deshalb fordert die Soziallehre der Katholischen Kirche keinen Systemwechsel, wohl aber eine gezielte sozialpolitische Gestaltung des freien Marktes. Damit zeichnet sich schon sehr frühzeitig jenes ordnungspolitische Ideal ab, das wir heute als „Soziale Marktwirtschaft“ bezeichnen.¹²



Luigi Taparelli D'Azeglio S^j
(1793-1862)

¹¹ Vgl. Vogt (2012).

¹² So fordert bspw. bereits die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* aus dem Jahr 1891 „*Eigentum für alle, besonders auch für die Arbeiterschicht*“, als wichtiges Ordnungsprinzip der staatlichen Wirtschafts- und Sozialpolitik; vgl. RN, Textziffer 35. Diese Forderung nach einer breiten Streuung des Vermögens muss bis heute als eine ungelöste sozialpolitische Aufgabe angesehen werden.

Der Einfluss des Sozialkatholizismus auf die staatliche Sozialpolitik in Deutschland

Christen haben auf verschiedene Weise den deutschen Sozialstaat beeinflusst. Zunächst waren die beiden großen Kirchen maßgeblich daran beteiligt, die soziale Ungleichheit als gesellschaftliches Problem zu thematisieren und in das politische Bewusstsein zu bringen. Erst damit wurde die soziale Frage als solche zum politischen Gegenstand. Auf katholischer Seite sind hier insbesondere der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Ketteler, Adolf Kolping und Franz Hitze zu nennen. Auf evangelischer Seite stechen hervor Johann Hinrich Wichern, Aimee Huber und die Initiatoren des evangelisch-sozialen Kongresses, also Adolph Wagner, Adolf von Harnack und Hermann Kropatscheck. Es waren vor allem evangelische Christen, die als sog. „Kathedersozialisten“ den Verein für Socialpolitik¹³ gründeten und sich wissenschaftlich mit der sozialen Frage auseinandersetzten.

Ketteler und Hitze auf katholischer sowie Huber und Theodor Christian Lohmann auf evangelischer Seite ist es darüber hinaus zu verdanken, dass das soziale Engagement der Kirchen nicht im Sozialkaritativen verharrete, sondern dass die Bedeutung wirtschaftlicher Strukturen und Institutionen in den Blick genommen wurde. Für beide Kirchen bedeutete dies eine Grenzüberschreitung, die bis heute sowohl kirchenintern wie -extern kritisch hinterfragt wird. Denn mit diesem Engagement verlassen die Kirchen ihren seelsorgerischen Auftrag und werden gesellschaftsgestaltend – also politisch – tätig.



*Theodor Christian
Lohmann
(1831-1905)*

Aber damit war das politische Engagement der Christen noch nicht erschöpft. Vertreter der Kirchen und christlich inspirierte Persönlichkeiten waren zudem auch an der politischen Aushandlung staatlicher Sozialpolitik und an der konkreten Ausgestaltung des Sozialstaats beteiligt. Auf katholischer Seite erfolgte der politische Einfluss über die Zentrumsparterie, auf der evangelischen Seite primär über die National-Liberale Partei. Und an dieser Stelle treten – bei allen Gemeinsamkeiten im Grundsätzlichen – auch erkennbare Unterschiede zwischen den Konfessionen zutage. Diese Differenzen manifestieren sich in einer unterschiedlichen Haltung zu den sozialpolitischen Reformbestrebungen Bismarcks. Denn das von Bismarck ursprünglich intendierte Sozialstaatsmodell war etatistisch. Das Ziel der Bismarck'schen Sozialreformen bestand ja darin, die Arbeiterschaft mit den Unternehmen und der Monarchie auszusöhnen. Für ihn war der Sozialstaat ein Instrument der „positiven Bekämpfung“ der politischen Arbeiterbewegung, eine Ergänzung zum Sozialistengesetz. Deshalb machte er sich für ein System sozialer Sicherung stark, das ausschließlich durch

¹³ Diese Wissenschaftsvereinigung existiert bis heute und ist die größte und bedeutendste Vereinigung deutschsprachiger Ökonomen und Ökonomen.

die Arbeitgeber und einen Reichszuschuss finanziert werden sollte.¹⁴ Gegen dieses Modell gab es zwar auch auf protestantischer Seite durchaus Vorbehalte – so widersprach die enge Bindung des Arbeiters an den Staat dem Lohmann'schen Bild vom „mündigen Bürger“. Insgesamt fanden die sozialpolitischen Bestrebungen Bismarcks im protestantischen Lager aber durchaus Unterstützung. Bei den Katholiken stieß dieses Modell jedoch auf scharfe Ablehnung. Neben der grundsätzlichen anti-etatistischen Position des Sozialkatholizismus waren für diese ablehnende Haltung natürlich noch die Erfahrungen des Kulturkampfes maßgeblich. Aus dieser politischen Kontroverse zwischen etatistischem und korporatistischem Sozialstaatsverständnis kristallisierte sich schließlich jene Organisationsstruktur heraus, die für den deutschen Sozialstaat geradezu konstitutiv wurde: ein durch Beitragszahlungen der Versicherten und der Arbeitgeber finanziertes, berufsständisch gegliedertes und auf dem Prinzip der sozialen Selbstverwaltung beruhendes Sozialversicherungssystem. Dieses System unterscheidet sich hinsichtlich der Finanzierung und seiner Organisation deutlich von den universalistischen, steuerfinanzierten Systemen, welche sich in den skandinavischen Ländern mit evangelisch-lutherischer Staatskirche entwickelt haben.

Ein weiteres, für den deutschen Sozialstaat konstitutives Merkmal ist die starke Stellung weltanschaulich gebundener Einrichtungen in den Bereichen Bildung und soziale Dienste. Caritas und Diakonie zählen in Deutschland zu den größten Arbeitgebern. Die Finanzierung der Träger freier Wohlfahrtspflege durch die öffentliche Hand bei gleichzeitiger Autonomie in organisatorischer und arbeitsrechtlicher Hinsicht ist im internationalen Vergleich einmalig und nur vor dem Hintergrund des kooperativen Staats-Kirche-Verhältnisses in Deutschland zu verstehen. In den skandinavischen Sozialstaaten dominieren hier öffentliche Institutionen, in Großbritannien und in den USA privatkaritative Einrichtungen (*charities*).

Defizite und Fehlentwicklungen des katholischen sozialpolitischen Engagements

Die Struktur des deutschen Sozialstaats ist in weiten Teilen auf den politischen und sozialen Katholizismus zurückzuführen. Das Versicherungsprinzip, das Prinzip der sozialen Selbstverwaltung und die starke Stellung der freien Träger der Wohlfahrtspflege sind konstitutive Merkmale der Sozialen Marktwirtschaft. Die subsidiäre Ausgestaltung des deutschen Sozialstaats war in der Folgezeit für viele Länder ein Vorbild. In der Europäischen Union besitzt das Subsidiaritätsprinzip in der Sozialpolitik gem. Art. 5 des EU-Vertrags sogar Verfassungsrang. Ohne diese Verankerung der Subsidiarität in sozialen Angelegenheiten wäre eine eigenständige europäische Sozialpolitik gar nicht denkbar. Diese unbestrittenen Vorzüge und Verdienste des Sozialkatholizismus dürfen

¹⁴ Und so entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass in der vergleichenden Sozialstaatsforschung die auf dem Versicherungsprinzip gründenden Sozialsysteme als Systeme vom „Bismarck-Typ“ gelten, während die steuerfinanzierten Wohlfahrtsstaaten als „Systeme vom Beveridge-Typ“ bezeichnet werden.

jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der katholische Einfluss auch für zahlreiche, z.T. gravierende Probleme und Fehlentwicklungen in der deutschen Sozialpolitik verantwortlich ist. An erster Stelle ist hier die organisatorische Zersplitterung durch das berufsständische Prinzip zu nennen. Die historische Trennung zwischen Arbeiter- und Angestelltenversicherung, die erst in den vergangenen Jahren vollständig überwunden wurde, ist sicher nicht ausschließlich auf den Einfluss des Sozialkatholizismus zurückzuführen. Sie ist aber in hohem Maße kompatibel mit den Vorstellungen einer „berufsständischen Ordnung“, welche vor allem von katholischer Seite als ordnungspolitische Alternative zum Sozialismus und zum Liberalismus vertreten wurde.

Ein zweiter Bereich, in dem sich der katholische Einfluss ambivalent ausgewirkt hat, ist die Familien- und die Frauenpolitik. Zwar ist das familiaristische Prinzip des deutschen Steuer- und Sozialrechts zu einem Großteil dem katholischen Einfluss zuzuschreiben. Die starke Stellung von Ehe und Familie in der deutschen Verfassung (Art. 6 GG) wäre ohne diesen Einfluss nicht denkbar. Aber familienpolitische Leistungen wurden von katholischer Seite nur so lange uneingeschränkt unterstützt, so lange sie mit einem patriarchalistischen Familienleitbild und dem „traditionellen“ Modell des männlichen Alleinverdieners kompatibel waren. Das ist insofern bemerkenswert, als die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung weder biblisch noch durch das Lehramt begründet und abgeleitet werden kann. Auch sozialgeschichtlich stellt diese Form der Arbeitsteilung eine absolute Ausnahme dar. Tatsächlich handelt es sich bei diesem Rollenmodell, das häufig als „klassisch“ bezeichnet wird, eher um eine „Verkirchlichung“ des bürgerlichen Familienideals des ausgehenden 19. Jhds., mit dem sich das aufstrebende Großbürgertum von der Arbeiterklasse abheben wollte. Faktisch praktiziert wurde dieses Modell eigentlich nur während des „*golden age of marriage and the family*“, also in den 1950er und 1960er Jahren. Mittlerweile hat sich die Katholische Kirche vom patriarchalischen Eheleitbild verabschiedet und vertritt nun das Leitbild der gleichberechtigten, partnerschaftlichen Ehe. Aber die Auswirkungen dieses Konflikts sind bis heute spürbar, wie die Kontroverse um die außerhäusige Kinderbetreuung nachdrücklich gezeigt hat.

Fazit

Die christliche Ethik hat die Sozialordnung der westlichen Gesellschaften nachhaltig beeinflusst. Dass die Ideen der Menschenwürde und des Rechts auf Partizipation und freie Entfaltung der Persönlichkeit auch im wirtschaftlichen Bereich Anwendung finden, ist zu einem erheblichen Teil dem Einfluss der christlichen Sozialethik zuzuschreiben.¹⁵ Zahlreiche sozialstaatliche Maßnahmen gründen entweder explizit in der christlichen Anthropologie oder sind zumindest in hohem Maße damit kompatibel. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, die Mitbestimmung, der Gedanke der Sozialpartnerschaft und die Suche nach einer inklusiven und sozial gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung entspringen nachweislich christlich-sozialem Denken. Besonders ausgeprägt ist dies in der Sozialordnung der Bundesrepublik Deutschland. Das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft gründet in einer Synthese aus evangelischen und katholischen Einflüssen. An seiner Konzeptionierung waren evangelische und katholische Christen gleichermaßen beteiligt. Und die Gestaltungsprinzipien der Katholischen Soziallehre – Personalität, Solidarität und Subsidiarität – sind mittlerweile konstitutive Elemente des deutschen Sozialstaats.

Dieser konfessionelle Einfluss wird jedoch zunehmend kritisch hinterfragt. Angesichts einer gestiegenen religiösen Pluralität und der zunehmenden Entfernung der Gesellschaft von den Kirchen stellt sich die Frage, bis zu welchem Grad diese historisch bedingte Verbindung sozialstaatlicher Arrangements zu konfessionell geprägten Werten noch zeitgemäß ist. Diese Frage muss institutionell für die einzelnen Bereiche des Sozialstaats jeweils spezifisch beantwortet werden. Es wäre jedoch für die staatliche Sozialpolitik ein qualitativer Verlust und ein erheblicher Rückschritt, wenn dabei die ethisch-normativen Bezüge zur Disposition gestellt werden würden. Denn es macht einen Unterschied, ob sozialpolitische Maßnahmen lediglich durch Mehrheitsverhältnisse und politische Opportunitäten zustande kommen, oder ob sie von dem Gedanken der Menschenwürde und einer umfassenden Solidarität getragen sind. Angesichts der gewaltigen sozialpolitischen Herausforderungen der Globalisierung und des demografischen Wandels ist daher die ethische Orientierungsfunktion, welche die Religion zur Verfügung stellt, von bleibender Aktualität.¹⁶

¹⁵ Zu den christlichen Wurzeln der Idee universeller Menschenrechte vgl. Hilpert (2011).

¹⁶ Vgl. hierzu umfassend Maier (2000).

Literatur

- Burke, Thomas P.**, The Origins of Social Justice: Taparelli D'Azeglio, in: *First Principles*, 1 (1) 2008, S. 1-3
- Esping-Andersen, Gosta**, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge 1990
- Gabriel, Karl**, Der Beitrag der Kirchen zur Sozialkultur der Bundesrepublik, in: Konrad Hilpert, Ulrich Schroth (Hrsg.): *Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft*, Stuttgart 2011, S. 68-86.
- Gabriel, Karl**, Der Beitrag von Christentum und Kirchen zur Sozialkultur der Bundesrepublik, in: *Politische Bildung* 45 (2), 2012, S. 26-44
- Hilpert, Konrad**, Begründung und Bedeutung der Menschenwürde, in: Konrad Hilpert, Ulrich Schroth (Hrsg.), *Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft*, Stuttgart 2011, S. 106-117
- Kaufmann, Franz-Xaver**, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: ders. (Hrsg.): *Religion und Modernität*, Tübingen (Mohr), 1989, S. 89-119
- Kaufmann, Franz-Xaver**, *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt (Suhrkamp) 2003
- Kersbergen, Kees van** (Hrsg.), *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge 2009
- Kohl, Jürgen**, Der Sozialstaat: Die deutsche Version des Wohlfahrtsstaates – Überlegungen zu seiner Typologischen Verortung, in: Stephan Leibfried, Uwe Wagschal (Hrsg.), *Der deutsche Sozialstaat. Bilanzen – Reformen – Perspektiven*, Frankfurt/New York (Campus), 2000, S. 115-152
- Lampert, Heinz**, Notwendigkeit, Aufgaben und Grundzüge einer Theorie der Sozialpolitik, in: Theo Thiemeyer (Hrsg.), *Theoretische Grundlagen der Sozialpolitik*, Berlin (Duncker & Humblot), 1990, S. 9-72
- Lampert, Heinz und Althammer, Jörg**, *Lehrbuch der Sozialpolitik*, Berlin u.a. (Springer), 2014
- Lessenich, Stephan und Ostner, Ilona** (Hrsg.), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive*, Frankfurt 1998
- Maier, Hans**, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Freiburg u.a. (Herder) 2000
- Manow, Philip**, Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft*, 46, 2005, S. 207-234
- Manow, Philip**, The Good, the Bad and the Ugly. Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State, MPIfG working paper 04/3, 2004
- Vogt, Markus**, Konfessionelle Wurzeln des Sozialstaats: Der Beitrag des Sozialkatholizismus, in: Michael Spieker (Hrsg.): *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurse*, Baden-Baden (Nomos) 2012, S. 87-106



Udo Hahn *1962 in Lauf an der Pegnitz

- | | |
|-----------|--|
| 1982-1989 | Studium der Evangelischen Theologie in Erlangen, Neuendettelsau und München |
| 1995-1997 | Gastvikar in der Evangelischen Kirche im Rheinland |
| 1998 | Ordination zum Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern |
| 1986-1989 | Redakteur beim „Evangelischen Sonntagsblatt aus Bayern“ in Rothenburg o.d.T. |
| 1989-1999 | Leiter des Ressorts „Christ und Welt/Evangelische Kirche“ bei der Wochenzeitung „Rheinischen Merkur“ |
| 1999-2011 | Pressesprecher der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes |
| 2000-2007 | Pressesprecher der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa |
| 2005-2011 | Leiter des Referats „Medien und Publizistik“ der Evangelischen Kirche in Deutschland |
| seit 2011 | Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing |

Schwerpunkte:

Theologie, Politik, Medien und Spiritualität

Veröffentlichungen:

Autor und Herausgeber zahlreicher religiöser Sachbücher und spiritueller Texte

Veröffentlichungen in Zeitungen, Zeitschriften, Büchern und Periodika

Beiträge für Hörfunk und Fernsehen

Politische Auswirkungen der Reformation

Die politische Wirkung der Reformation Martin Luthers ist vielfältig und groß. Sie ist Teil der Wirkung, die die Reformation insgesamt entfaltete. In der westlichen Welt sorgte sie dafür, dass der Staat als eigenständige Institution zur Geltung kam – unabhängig von der kirchlichen Macht. Geistlicher Anspruch und weltliche Macht sind voneinander zu unterscheiden.



Martin Luther auf einem Gemälde von Lukas Cranach d.Ä. (1532)

Luther war Mönch und Professor der Theologie. Sein Anliegen war ein geistliches. Allerdings konnte die Reformation nicht unpolitisch bleiben. Luther brauchte, um seine Kirchenreform dauerhaft abzusichern, die Unterstützung politischer Mächte. Diese befanden sich ebenfalls im Umbruch. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 unternahm den Versuch, die neuen Probleme von Staaten mit verschiedenen Konfessionen vertraglich zu regeln. Dies gelang jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht, sondern erst nach dem Dreißigjährigen Krieg. Dabei entstand ein System von Kleinstaaten, die eine direkte Verbindung von staatlicher Obrigkeit und kirchlichem Regiment entwickelten. Dies war keineswegs in Luthers Sinn. Es dauerte bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, ehe das Bündnis von Thron und Altar aufgebrochen wurde.

Wenn wir über die politischen Folgen der Reformation sprechen, ist zunächst an Luthers theologische Entdeckung zu erinnern, wonach der Mensch nicht von seiner Leistung lebt, sondern von der Gnade Gottes. Sie hat – das mag überraschen – eine zutiefst politische Dimension: Nach christlichem Verständnis ist die Würde des Menschen deshalb unantastbar, weil sie nicht in den Leistungen oder in der Leistungsfähigkeit des Menschen begründet ist, sondern in der Beziehung Gottes zu jedem Einzelnen. Der Mensch ist mehr als die Summe seiner Taten. Das ist der Kern der Botschaft von der unverdienten Annahme und der unverlierbaren Anerkennung des Menschen durch Gottes Gnade.

Unser Leben ist von einer ständigen Ökonomisierung bedroht. Wir leben in einer Leistungsgesellschaft. Ich leiste etwas, also bin ich etwas, lautet das ihr zugrundeliegende Prinzip. Das soll auch nicht vorschnell verurteilt werden. Aber was ist, wenn einer nicht mehr in der Lage ist, etwas zu leisten – als Folge von Krankheit, Arbeitslosigkeit oder Alter? Wer keine Leistung mehr bringt, hat in dieser Gesellschaft auch keinen Platz, lautet die ernüchternde Botschaft. Man muss sich als „nützlich“ erweisen, etwas

„verdienen“. Was nicht nützlich ist und was keinen Gewinn abwirft, wird abgestoßen. Wenn nicht alles täuscht, dann gilt dies bald in noch radikalerem Sinne: Wie viel Gesundheit, wie viel Pflege im Alter können wir uns noch leisten? Verdient behindertes Leben überhaupt das Etikett „lebenswert“? Angesichts des medizinischen Fortschritts in der westlichen Welt und vor dem Hintergrund drastisch steigender Kosten stellt sich unweigerlich die Frage, wer das alles bezahlen soll.

Die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen, der sich allein der Gnade Gottes verdankt, ist auch eine Warnung davor, Gott zu vergessen. Denn eine weitere Lebenslüge besteht darin, zu glauben, wir könnten uns erneuern, neue Menschen machen, wenn wir nur an uns selbst glauben. Die totalitären Diktaturen unseres Jahrhunderts haben gezeigt, dass dieser Weg im wahrsten Sinne des Wortes ein Holzweg ist. Die Gestaltung von Welt und Gesellschaft – das ist gut lutherisch und wurzelt ebenfalls in der Bibel.

Aber: Staat und Kirche nehmen unterschiedliche Aufträge wahr. Sie müssen deshalb getrennt sein, damit beide ihrer jeweiligen Aufgabe gerecht werden können. Zusammenarbeit ist dennoch möglich, oft sinnvoll und mitunter sogar geboten. Christlicher Glaube zielt ab auf die Gestaltung von Welt und Gesellschaft. Doch besteht der Auftrag der Kirche nicht darin, selber Politik zu treiben. Ihre ureigenste Aufgabe ist es vielmehr, zum Glauben zu rufen, die Menschen vor Gott zu stellen, die in Jesus Christus geschehene Erlösung aus Sünde und Sinnlosigkeit zu verkündigen. Dabei zieht sich die Kirche nicht aus dieser Welt zurück, sondern sie ermutigt Menschen zum Engagement. Und weil es nach christlichem Verständnis keine von Gottes Willen unabhängige Politik geben kann, hat die Kirche den Auftrag, in den großen Fragen der Zeit die Bindung der Politik an Gottes Gebote ins Gedächtnis zu rufen.

Der deutsche Protestantismus, aber auch der in anderen Ländern, hat oft genug dem jeweiligen Zeitgeist gehuldigt, ob der nun monarchisch oder nationalistisch wehte. Man sagt der lutherischen Reformation nicht ohne Gründe Zustimmung zum jeweils Bestehenden und Angst vor Revolutionen nach. Aber gegen den Ungeist des Nationalsozialismus und die Tyrannei des Kommunismus hat es aus christlichem Glauben auch beherzten Widerspruch gegeben bis hin zum Aufstand des Gewissens. Am Ende ist die Sehnsucht nach patriarchalischen Herrschaftsverhältnissen gering geworden, hat der Protestantismus auch in Deutschland sich in der modernen Welt, die er selber mit heraufgeführt hat, eingerichtet, und den weltanschaulichen und politischen Pluralismus bejaht.

Als die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) im Jahre 1985 ihre sogenannte Demokratiedenkschrift veröffentlichte, erfuhr die Staatsform der freiheitlichen Demokratie endlich eine amtliche positive Würdigung. Anderen europäischen Nationen gegenüber, aber auch den Vereinigten Staaten von Amerika, gehören wir zu den Nachzüglern. Lange herrschte hierzulande das „Bündnis von Thron und Altar“. Die Wertschätzung der Demokratie erfolgte nicht über Nacht im deutschen Protestantismus.

Der viel zitierte Vorwurf, dass es der Weimarer Republik an Demokraten mangelte, trifft auch die evangelische Kirche.

Die Demokratiedenkschrift bilanziert den Lernprozess: Auch wenn die Demokratie keine spezifisch christliche Staatsform ist, so ist es für Christen doch wichtig zu erkennen, dass die Grundgedanken, aus denen heraus ein demokratischer Staat seinen Auftrag wahrnimmt, eine Nähe zum christlichen Menschenbild aufweisen. „*Nur eine demokratische Verfassung kann heute der Menschenwürde entsprechen*“, heißt es in der Denkschrift. Dieses öffentliche Eintreten für eine freiheitlich-demokratische Grundordnung ist fester Bestandteil eines protestantischen Profils. „*Nach evangelischem Verständnis gehört die politische Existenz des Christen zu seinem weltlichen Beruf*“, heißt es in der Denkschrift. Sie fordert deshalb auch die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung. Gemeint ist der Einsatz in Politik, Wirtschaft, Kultur – denn gemeinwohldienliche Überzeugungen fallen nicht vom Himmel, sie müssen sich entwickeln und bedürfen deshalb des Vorbildes.

Eine weitere Wirkung der Reformation hat eine bildungspolitische Dimension: das Recht auf Bildung als Menschenrecht. Glaube und Bildung – ein Begriffspaar, das der Reformation zum Durchbruch verhalf. Es sorgte unter anderem für den Aufbau eines Schulwesens bis hin zur Einrichtung von Stadtbibliotheken. Bildungsreformerische Ansätze gab es zwar bereits vor Luther und Philipp Melanchthon, der hier besonders hervorzuheben ist. Die wichtigsten Überlegungen zum Thema „Bildung“ finden sich jedoch in Luthers Schrift aus dem Jahre 1524 „An die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte in Deutschland, dass sie christliche Schulen aufrichten und erhalten“. Ausdrücklich nahm Luther dabei auch die Eltern in die Mitverantwortung hinein. Der Nutzen der Bildung, so stellten Luther und Melanchthon heraus, komme Kirche, Staat und dem gesellschaftlichen Zusammenleben insgesamt zugute. Bildungsangebote müssen sich überdies gleichermaßen an Jungen und an Mädchen richten.

Melanchthons Reformideen fanden nicht nur an den Universitäten Tübingen, Leipzig, Heidelberg, Marburg, Jena und Königsberg Aufnahme. Er ist auch der Organisator des protestantischen Schulwesens. 1526 wurde in Nürnberg das erste deutsche Gymnasium gegründet.



*Hans Asmussen
(1898-1968)*

Das Konzept der sozialen Marktwirtschaft ist in wesentlichen Zügen von den sozialetischen Traditionen des Protestantismus bestimmt. Die Väter der sozialen Marktwirtschaft (Mütter gab es leider keine) waren allesamt evangelisch, in erster Linie Laien: zum Beispiel der Erfinder des Begriffs, Alfred Müller-Armack. Aber auch Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Franz Böhm, der der hessen-nassauischen Synode angehörte, oder Constantin von Dietze, ehemaliger Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Böhm und Dietze – vor ihnen noch der Nationalökonom Walter Eucken – sie alle gehörten dem sogenannten Freiburger Kreis an. Auf Anregung Dietrich Bonhoeffers setzen

sich die Genannten mit Otto Dibelius und Helmut Thielicke zusammen und arbeiten eine Denkschrift für die politische und wirtschaftliche Neuordnung Deutschlands aus. Die ordnungspolitische Zielvorstellung sieht sowohl eine Überwindung des wirtschaftlichen Kollektivismus als auch des Wirtschaftsliberalismus vor.

Noch 1945 ergreift Hans Asmussen, der damalige Leiter der neu errichteten Kirchenkanzlei der EKD, die Initiative, um evangelische Fachleute für eine „Kammer für das öffentliche Leben“ zu gewinnen. Sie rekrutiert sich zum Teil aus Mitgliedern des „Freiburger Kreises“. In den „Aussagen evangelischer Christen in Deutschland zur Wirtschafts- und Sozialordnung“ – an ihr sind unter anderem von Dietze, Böhm, Eucken und der Historiker Gerhard Ritter beteiligt –, wird eine Wirtschaftsordnung befürwortet, die die Persönlichkeitswürde des Einzelnen respektiert und dabei *„an die Moral der Menschen zwar nicht geringe, aber erfüllbare Anforderungen stellt“*. Es gilt, in Entsprechung zu der reformatorischen Aussage, dass der Christ immer Sünder und Gerechter zugleich ist, eine Ordnung zu schaffen, die dem Menschen Raum zur Entfaltung der Gerechtigkeit gibt und gleichzeitig seine Neigung zur Ungerechtigkeit zu begrenzen vermag. Dieses Ordnungsmodell muss freilich durch eine staatliche Ordnungspolitik, also eine Wirtschaftspolitik, die einen alle verpflichtenden ordnungspolitischen Rahmen bietet, sowie durch eine Sozialordnung ergänzt werden. Auf dem Kirchentag 1950 in Essen beschreibt Müller-Armack die soziale Marktwirtschaft demzufolge als das Ideal einer offenen Wirtschaftsordnung, in der *„die Ziele der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit zu einem praktischen Ausgleich gebracht werden“*.

In ihrer Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft“ aus dem Jahre 1991 stimmt die EKD dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft zu – spät, gemessen daran, was die evangelischen Vordenker bereits Jahrzehnte zuvor entwickelt hatten. Diese Wirtschaftsordnung wird als bewährt, zukunfts- und verbesserungsfähig, aber auch als verbesserungsbedürftiges Modell für das vereinte Deutschland beschrieben: *„Sie erlaubt ein sachgerechtes und zugleich menschengerechtes wirtschaftliches Handeln.“* Und: *„Christen können dem Weg der sozialen Marktwirtschaft grundsätzlich zustimmen, weil er zu der von ihrem Glauben gewiesenen Richtung des Tuns nicht in Widerspruch tritt, vielmehr Chancen eröffnet, den Impulsen der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zu folgen.“*



Max Weber
(1864-1920)

Dem Protestantismus wird allerdings auch eine Nähe zum Kapitalismus nachgesagt. Diese Analyse verdankt sich der These Max Webers, wonach es eine „Wahlverwandtschaft“ zwischen *„dem ‚Geist‘ des Kapitalismus“* und einer Ausprägung des Protestantismus, dem Calvinismus, gebe. Allerdings hat schon Weber selbst vor der *„töricht-doktrinären These“* gewarnt, *„dass der ‚kapitalistische Geist‘ (...) nur als Ausfluss bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen können, oder wohl gar: dass der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei“*. Doch die These hielt und hält sich hartnäckig. Wie ist sie zu verstehen? Max Weber hat die calvinistische Lehre von der

Gnadenwahl als Kraft identifiziert, die den Kapitalismus begünstigt. Denn wird beruflicher Erfolg zu einem Hinweis auf göttlichen Segen, so erfährt das weltliche Tun eine ungemein religiöse Aufwertung. Es ist nicht immer nur Schweiß und Mühsal, es ist Bewährung im Stand der Gnade. Es ist freilich nicht zu leugnen, dass sich das protestantische Arbeitsethos, in welchen Ausdrucksformen auch immer, als entscheidende Hilfe beim Aufbau der modernen Wirtschaftsgesellschaft erwiesen hat.

Einheit in der Vielfalt: Plurale Strukturen der Kirche haben eine Vorbildfunktion für die föderale Organisation Europas. Der frühere rheinische Präses Peter Beier hat dies immer wieder betont. *„Es wird Streit geben“*, hat er einmal formuliert, *„wenn wir uns aufgrund unserer föderalen Erfahrungen, Überzeugungen sowie unserer Kirchenstruktur gegen einen europäisch-administrativen Zentralismus wenden, der sich demokratischer Kontrolle zunehmend entzieht und die Völker in neue Abhängigkeit von Apparaten und undurchschaubaren Entscheidungen bringt.“* Peter Beier, einer der Motoren der Zusammenarbeit des Protestantismus auf europäischer Ebene, sagte dies 1992 auf der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest. Die Ausprägung einer föderalen Kirchenstruktur gehört für ihn zum Profil des Protestantismus.

Der Föderalismus als Zeichen der Vielgestaltigkeit kann als Vorzug begriffen werden. Föderalismus gewährt Freiheit, ermöglicht Gewaltenteilung. Einer, der Europa, wie es sich heute herauskristallisiert, schon in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts als föderales Gebilde dachte, war der bereits erwähnte Wilhelm Röpke. Im Jahre 1945 schrieb er aus Genf, wo er wie viele vor und mit ihm vor dem Zugriff der Nazis Zuflucht gefunden hatte, dass eine *„übernationale Organisation eine Notwendigkeit geworden“* gerade sei. *„Andererseits“*, so schrieb er weiter, *„werden die meisten darin übereinstimmen, dass uns der Gedanke an eine internationale Organisation, die die einzelnen Nationen zu bloßen Verwaltungsbezirken degradiert, noch unerträglicher ist als das bisherige Nebeneinander souveräner Nationen.“* Vor welchem Hintergrund verläuft die Entwicklung des künftigen Europa? Röpke war der Meinung, *„dass die wirtschaftliche Einheit Europas nur ein Stück der allgemeinen sein kann und dass diese allgemeine Einheit wichtiger ist als die spezifisch wirtschaftliche“*.

Der Protestantismus wirkt vielleicht weniger durch Strukturen als vielmehr durch Persönlichkeiten, die Spuren hinterlassen und Maßstäbe setzen. Den im Folgenden Genannten ist gemeinsam, dass sie auf ihre individuelle Art und Weise prägend wirkten in der Ökumene, dass sie als Christen selbstverständlich Verantwortung im jeweiligen Umfeld wahrnahmen und sich für Verständigung und Versöhnung einsetzten. Weil sie ihr Profil durch die Verwurzelung im Protestantismus erhielten, verhalten sie dem Protestantismus wiederum auf nationaler und internationaler Ebene zu Profil.

Zu nennen ist zum Beispiel der schwedische Erzbischof Nathan Söderblom (1866-1931): Er gehört zu den Pionieren der ökumenischen Bewegung. 1930 erhielt er für seinen Einsatz für Völkerverständigung den Friedensnobelpreis.

Weil zur Last des Protestantismus nicht nur in Deutschland eine Verquickung von Staat und Kirche und damit eine Lähmung evangelischer Wachsamkeit gegenüber der Politik gehört, leuchtet das Vorbild des norwegischen Bischofs Eivind Berggrav (1884-1959) umso strahlender, der, 1929 Bischof geworden, während des Zweiten Weltkrieges nicht nur der geistige Führer des Widerstandes in Norwegen war und seine Kirche davor bewahrte, mit deutschen Besatzern zu kollaborieren. Für Deutschland zeigen Helmuth James Graf von Moltke (1907-1945) und Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) auf unterschiedliche Weise, dass das Gebot, der Obrigkeit untertan zu sein, sich durchaus verträgt mit Widerspruch und Widerstand.

Besonders der Aufbau nach dem Zweiten Weltkrieg in Staat und Gesellschaft ist nicht denkbar ohne die Leistungen von Menschen aus der Prägekraft des Protestantismus, in Deutschland zum Beispiel:

Hermann Ehlers (1904-1954): Jurist und Politiker, beriet die Bekennende Kirche in rechtlichen Fragen. Er war Mitverfasser der Grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland. Ab 1949 gehörte er als CDU-Politiker dem Deutschen Bundestag an. Von 1950 bis 1954 war er Bundestagspräsident.



Eugen Gerstenmaier (1906-1986): Evangelischer Theologe, der in der Zeit des Nationalsozialismus dem Kreisauer Kreis angehörte und nach dem 20. Juli 1944 verhaftet wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg war er Gründer und Leiter des Kirchlichen Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er engagierte sich in der CDU und wurde 1954 Bundestagspräsident.

Eugen Gerstenmaier (1906-1986)

Bundesarchiv, B 145 Bild - F007686-0002/Steiner, Egon/CC-BY-SA



Gustav Heinemann (1899-1976): Rechtsanwalt, gehörte zur Bekennenden Kirche. Von 1948 bis 1955 war er Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er war Mitbegründer der CDU, gehörte später der SPD an. Von 1969 bis 1974 war er Bundespräsident.

Gustav Heinemann (1899-1976)

Bundesarchiv, B 145 Bild - F029021-0010/Bauer, Georg/CC-BY-SA

Reinold von Thadden-Trieglaff (1891-1976): Jurist. Er war Vorsitzender der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, Vizepräsident des Christlichen Studentenweltbundes und gehörte der Bekennenden Kirche an. Er initiierte die Laienbewegung Deutscher Evangelischer Kirchentag, dessen Präsident er zwischen 1950 und 1964 war. Sein Wunsch war die Übernahme konkreter politischer und gesellschaftlicher Verantwortung durch motivierte Christen in ihren jeweiligen Berufen.

Albert Schweitzer (1875-1965), evangelischer Theologe, Kirchenmusiker und Arzt, Träger des Friedensnobelpreises (1952). Er ist zum Symbol christlicher Nächstenliebe geworden und wirkte mit seinem Motto „Ehrfurcht vor dem Leben“ weit in den säkularen Raum hinein.

Bald 500 Jahre Protestantismus – was wirkt fort: die Erfolge oder die Niederlagen? Erfolg und Misserfolg – sofern diese Kategorien überhaupt in diesem Zusammenhang erlaubt sind – liegen eng beieinander. So waren die evangelischen Kirchen in der DDR die gefeierten Helden, die die friedliche Wende im Herbst 1989 mit, aus Sicht mancher sogar erst möglich gemacht haben. Die Freude war zum Teil wieder verflogen, als Verstrickungen aufgedeckt wurden. Aus den Zerstörern des Systems wurden dadurch in Teilen der öffentlichen Meinung tragende Säulen der SED-Diktatur.

Eine andere Entwicklungslinie, die Erfolg und Misserfolg aufzeigt: Die institutionelle Bindung von Glaube und Heil an die Kirche ist seit Luther gelockert. Dass Freiheit und Verantwortung im Zuge eines überbordenden Individualismus nicht mehr miteinander korrespondieren, sondern sich der Freiheitsdrang verselbständigt, dies gehört zu den Kehrseiten einer ursprünglich positiv zu wertenden Entwicklung.

Thomas Nipperdey hat einmal Verhaltensweisen nachgespürt, die zur Erbschaft des Luthertums gehören. Manches mag dabei typisch deutsch erscheinen, etwa wenn Nipperdey vom „Prinzip der protestantischen Unruhe“ spricht. Diese gründe in der immerwährenden Ungewissheit über den Heilsstand des Menschen. Es gebe gewiss auch eine lutherische Ausprägung von Heilsgewissheit und fröhlichem Gottvertrauen, aber das andere breche immer wieder durch. *„Das Gewissen ist und bleibt beunruhigt und skrupulös, Leben und Verantwortung liegen als Last auf dem Menschen, Unbefangenheit, Naivität, Selbstverständlichkeit, Lebensgenuss werden vom protestantischen Ernst und der permanenten Selbstreflexion angezagt und entmächtigt“*, analysiert Nipperdey. Der Mensch lebe folglich in Spannung und Konflikt, zwischen der unbedingten Forderung, selbst sein zu müssen, und dem Zuspruch des Evangeliums, *„ungeborgen in einer Kirche und getröstet nur jeweils und am Rande des Abgrundes, der immer wieder aufreißt“*.

Luther habe, so Nipperdey, wenn auch gegen seine Absicht, die Religion intellektualisiert, das Moment der Reflexionsreligion gesteigert. Deshalb haben die Protestanten seit Luther den Ruf – über Deutschland hinaus –, Gegner von Systemen und Institutionen zu sein. Die protestantische Lebensmaxime lautet nicht mit dem Brustton

der Überzeugung „so ist es“. Vielmehr ist es die Zweifel und Suche zum Ausdruck bringende Frage „ist es so?“ Dem Protestanten fehlen Halt und Geborgenheit. Darum die Unruhe, folgert Nipperdey.

Nicht alle Analysen treffen, manches wird zum Klischee und durch ständige Wiederholung auch nicht richtig. Aber vieles liegt unmittelbar nebeneinander wie quietistische Innerlichkeit einerseits und rastlose Gestaltung von Welt und Gesellschaft andererseits. Eines ist jedenfalls sicher: Ohne den Protestantismus sähe die Welt anders aus.



Heinrich Bedford-Strohm

*1960 in Memmingen

| | |
|-------------------------|---|
| 1980-1981 | Studium der Rechtswissenschaften, Geschichte und Politikwissenschaften |
| 1981-1988 | Studium der Evang. Theologie in Erlangen, Heidelberg, Berkeley (USA) |
| 1992 | Promotion an der Universität Heidelberg |
| 1998 | Habilitation an der Universität Heidelberg |
| 1989-1992 | Assistent am Lehrstuhl Systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Heidelberg |
| 1992-1994 | bayerischer Gastvikar in der evang. Kirchengemeinde Heddeshaim (Baden) |
| 1995 | Dietrich-Bonhoeffer-Gastprofessor für Sozialethik am Union Theological Seminary in New York |
| 1997-1999/ 2001-2004 | Pfarrer in der Ahorner Werkstatt für Menschen mit Behinderung des Diakonischen Werks und an der Morizkirche in Coburg |
| 1999-2001 | Vertretung der Professur für Systematische Theologie an der Universität Gießen |
| 2002 | Pfarrer an der Morizkirche in Coburg |
| 2004-2011 | Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg |
| seit 2009 | außerplanmäßiger Professor an der Universität Stellenbosch/Südafrika |
| seit 2011 | Landesbischof der Evang.-Luth. Kirche in Bayern |

Schwerpunkte:

Ökumenische Theologie, Ekklesiologie, Bio-, Friedens- und Wirtschaftsethik, Sozialstaat und Gerechtigkeitstheorien, Schöpfungsethik, christlicher Glaube und moderne Gesellschaft

Veröffentlichungen in Auswahl:

Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (1993)

Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag (1999)

Religion Unterrichten. Aktuelle Standortbestimmung im Schnittfeld zwischen Kirche und Gesellschaft (Mitherausgeber und Beiträge; 2003)

Reihe Öffentliche Theologie (zusammen mit Wolfgang Huber; 2009)

Reformation und Freiheit

Festvortrag auf dem Kaufbeurer Symposium

Das Thema, über das ich heute sprechen möchte, ist ein Kernthema, wenn es um das Verhältnis von Reformation und Politik geht. „*Von der Freiheit eines Christenmenschen*“ ist der Titel der wohl berühmtesten Schrift Martin Luthers – für mich seine intelligenteste Schrift überhaupt. Und ich wage zu sagen: eine seiner aktuellsten!

Warum ist dieses Thema ‚Freiheit‘ für uns Christinnen und Christen, ja auch für die Kirche, ein so wichtiges Thema? Man muss zunächst einfach nur dorthin schauen, wo sich die gesellschaftlichen Debatten abspielen. Das Thema ‚Freiheit‘ ist, wie man heute sagt, ein Mega-Thema in der öffentlichen Debatte. Wenn wir uns die Ereignisse der jüngsten Geschichte vor Augen halten, dann spielt genau dieses Thema eine zentrale Rolle. Der letzte Satz der Rede, die Martin Luther King jr. in Washington vor Millionen von Menschen gehalten hat, die berühmte ‚I have a dream-Rede‘, endet mit den Worten: „Free at last, free at last!“ – „endlich frei!“

Das war der Traum der Schwarzen in den USA, und jetzt haben wir den ersten schwarzen Präsidenten – ein Stück weit jedenfalls ist dieser Traum in Erfüllung gegangen. Wir haben noch einen zweiten großen Mann, für den dieses Thema auch ein Mega-Thema war: Die Biographie über den südafrikanischen Präsidenten Nelson Mandela hat den Titel: „*A long walk to freedom*“ – „*Ein langer Weg zur Freiheit*“. Wieder das Thema ‚Freiheit‘ als ein Thema, das eine eindrucksvolle Biographie beschreibt, das aber auch den Streit, das Ringen eines Volkes um Freiheit mit anklingen lässt, nämlich das Ringen des südafrikanischen Volkes um Freiheit.

Und schließlich brauchen wir nur auf unsere eigene Geschichte blicken: Ich selber bin zehn Kilometer von der sogenannten Zonengrenze in Oberfranken aufgewachsen, in Coburg. Jeden Nachmittag am Sonntag sind wir spazieren gegangen und haben den Stacheldraht gesehen. Ich habe mir nie träumen lassen, dass ich eines Tages noch selbst erleben würde, dass diese Stacheldrahtanlagen nicht mehr da sind. Und wenn ich jetzt über diese Grenze fahre, werden mir immer noch die Knie weich und ich bin innerlich bewegt. Es ist etwas Ungeheures gewesen, dass wir erleben durften, dass Menschen, die mit Stacheldraht eingesperrt waren, sich heute frei bewegen dürfen. Freiheit ist auch ein wichtiges Thema unseres eigenen Landes, ein Thema, mit dem wir 1989/90 wunderbare Erfahrungen machen durften – und das uns weiterhin vor große Herausforderungen stellt.

Freiheit ist also ein Thema, das tief in unsere Geschichte, tief in die Geschichte der Völker eingeschrieben ist. Und Freiheit ist ein Thema – das werden mir die Vertreter der Politik bestätigen –, das in fast jedem Parteiprogramm eine zentrale Rolle spielt.

Deshalb ist die Frage: ‚Was bedeutet dieser Begriff eigentlich?‘ eine ganz zentrale Frage. Für diese Frage haben wir Christenmenschen eine kraftvolle Antwort zu geben, weil das Thema ‚Freiheit‘ ein urbiblisches Thema ist.

Die Reformation ist von vielen auch unter diesem Stichwort ‚Freiheit‘ gesehen worden. Das Zeitalter der Reformation ist ganz bestimmt eine Epoche gewesen, in der dieses Thema eine große Rolle gespielt hat. Ich habe schon von Luthers Schrift *„Von der Freiheit eines Christenmenschen“* gesprochen. Es war die Zeit, in der sich die Menschen in Deutschland befreien wollten von politischen, aber auch von kirchlichen Bürden. Es war die Zeit, in der die Menschen auch das innerliche Gefängnis abwerfen wollten und nach Freiheit strebten.

Die Reformation war eine spezifische Antwort auf alle diese Fragen nach der Freiheit, und eine Antwort, die uns zwischen den Konfessionen glücklicherweise heute nicht mehr grundsätzlich trennt. Eine Antwort, auf die wir als Evangelische und als Katholiken gemeinsam zugehen können, und das hat sehr viel zu tun mit dem entscheidenden Stichwort, das für Martin Luther so etwas wie das Tor zur Freiheit gewesen ist, nämlich die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben und nicht aus den Werken.

Die evangelische und die katholische Kirche haben 1999 eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre verabschiedet, in der sie sich über die wesentlichen Grundwahrheiten des Glaubens in dieser Frage einigen können. Worum geht es, wenn wir dieses Wort ‚Rechtfertigungslehre‘ hören? Wer sich damit noch nicht näher beschäftigt hat, denkt vielleicht erst einmal an Gericht oder daran, dass man sich für irgendetwas rechtfertigen muss, was man falsch gemacht hat. Jedenfalls sind die Anklänge vielleicht nicht die allerangenehmsten. Und trotzdem ist dieses Wort ‚Rechtfertigung‘, so etwas ist wie der Schlüssel zur Freiheit, der Schlüssel zur christlichen Freiheit. Und es ist keine evangelische, es ist keine katholische Freiheit, sondern die christliche Freiheit. Denn Paulus selbst hat uns den Weg dahin gewiesen: *„Der Mensch wird gerechtfertigt allein aus Glauben und nicht aus Werken“*, so heißt es an allen zentralen Stellen des Paulus zu dieser Frage.

Martin Luther hat nur das, was in der Bibel steht, versucht, neu zur Sprache zu bringen: Rechtfertigung heißt innere Freiheit und es heißt äußere Freiheit.

Zunächst die innere Freiheit: Martin Luther selber hat es in seiner Biographie erlebt, was es heißt, immer unter dem Druck stehen zu müssen, einem bestimmten Gesetz gerecht zu werden: Die Gebote Gottes, das Gesetz, das uns in der Bibel vor Augen tritt, hat Martin Luther als etwas verstanden, was er erfüllen muss, um bei Gott gerettet zu sein, um auf die offenen Arme Gottes hoffen zu können. Und er ist daran verzweifelt. Er hat getan, was er konnte; er hat sich geprügelt, er hat gefastet; er hat alles versucht, was er konnte, um diese Gebote zu erfüllen. Schließlich hat er gemerkt, dass er nur daran scheitern kann. Doch er hat weiter in der Bibel gelesen – und ist dann auf diesen

Satz gestoßen, der erst einmal so nüchtern und trocken klingt: *„Der Mensch wird gerechtfertigt allein aus Glauben und nicht aus Werken.“*

Für ihn war es die große Befreiung des Lebens. Denn Luther hat gemerkt: Ich muss gar nicht einem Anspruch hinterherjagen, sondern Gott liebt mich allein aus Glauben, allein durch die Gottesbeziehung darf ich mich in die Arme Gottes werfen. Alles, was daraus kommt, alle Werke gründen darauf, dass ich mich in Gott geborgen weiß. Und er hat es in einem wunderbaren Bild zum Ausdruck gebracht in der Schrift *„Von der Freiheit eines Christenmenschen“*, das man einen *„fröhlichen Wechsel“* nennen kann. Luther beschreibt, wie der Christ seine Sünden mit dem Brautring auf den Bräutigam Christus streift, wie sie bei Christus ersäuft werden und wie Christus als Tausch sozusagen dem Gläubigen die Gerechtigkeit zurückgibt.

Der Mensch darf wissen: Christus spricht mich frei. Christus hat all das, woran ich scheitere, auf sich selbst genommen und überwunden. Und ich darf neu anfangen. Und da, wo ich das glauben kann, wo ich das wirklich von Herzen in der Seele glauben kann, da darf ich dieses Gefühl der inneren Freiheit spüren. Und aus diesem inneren Gefühl der Freiheit fließt dann die Liebe, die ich von Gott bekommen habe, über zum Nächsten. Hölle, Gericht, Verdammnis, all das, was die Menschen damals geängstigt hat, hatte für Luther seine Macht verloren – hat, so dürfen wir heute sagen, für uns Christenmenschen seine Macht verloren.

Das ist das, was die innere Freiheit ausmacht. Und das ist die Basis all dessen, was dann auch die äußere Freiheit ausmacht. Das ist der Zusammenhang, den Martin Luther in seiner Freiheitsschrift beschrieben hat. Diese Schrift beginnt einfach mit zwei Thesen, und auf den ersten Blick scheinen sich diese zu widersprechen:

1. These: *„Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan.“*
2. These: *„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“*

Man denkt sich ja, welches denn von beiden? Und Luther sagt: Beides ist richtig. Und wer diese beiden Thesen ernst nimmt, wer versteht, dass beide Thesen zur Freiheit gehören, der versteht, wie wichtig der Beitrag des christlichen Glaubens, wie wichtig der Beitrag der Christen für die Frage ist, wie wir heute eigentlich Freiheit verstehen.

Innere Freiheit und Gewissensbindung

Der erste Teil – niemandem untertan – der drückt sich heute aus in dem, was wir Zivilcourage nennen. Menschen stehen zu dem, wovon sie überzeugt sind. Menschen folgen ihrem Gewissen auch dann, wenn die Autoritäten vielleicht etwas anderes sagen.

Ganz dem Gewissen zu folgen, weil wir wissen, dass wir am Ende nur Gott selbst verantwortlich sind – das ist innere Freiheit!

Man kann in diesem Gedanken eine der Wurzeln der modernen Freiheitsidee sehen, so sehr Luther selbst sie durch manche Aussagen immer wieder dementiert hat, am schlimmsten durch seine antijudaistischen Ausbrüche am Ende seines Lebens. Das ist umso trauriger, als Luther im Laufe seines Lebens in Glaubensfragen immer wieder für Gewaltlosigkeit plädiert hatte. Als 1522 die Bilderstürmer in Wittenberg zum Mittel der Gewalt griffen, wehrt er sich dagegen: *„Predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's. Aber zwingen, mit Gewalt dringen, will ich niemanden, denn der Glaube will willig, ungenötigt angenommen werden (...) Was meint ihr wohl, was der Teufel denkt, wenn man die Sache mit Gewalt, mit Rumor ausrichten will? Er sitzt hinten in der Hölle und denkt: Oh, wie werden nun die Narren so ein feines Spiel machen!“*

Der hinter dieser Aussage steckende Gedanke gehört zu den Kernimpulsen der Reformation. Nicht äußerer Zwang kann in Glaubensdingen entscheiden, sondern allein das Gewissen. Genau darum geht es in der reformationsgeschichtlichen Schlüsselszene schlechthin: Luthers Auftritt vor dem Kaiser auf dem Reichstag zu Worms im April 1521. Mit folgenden berühmten Worten weigert sich Luther, seine neue Lehre vor dem Kaiser zu widerrufen: *„Wenn Eure Majestät und Eure Herrschaften denn eine einfache Antwort verlangen, so werde ich sie ohne Hörner und Zähne geben. Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt werde – denn allein dem Papst und den Konzilien glaube ich nicht; es steht fest, dass sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben –, so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte überwunden. Und da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.“*

Was Luther damit deutlich macht, kann als eine der Wurzeln des modernen Toleranzgedankens gesehen werden: Überzeugungen kann man nicht erzwingen. Man muss dafür werben. Man muss sie durch gute Argumente plausibel machen – ob anhand der Worte der Schrift wie bei Luther oder ob anhand eines herrschaftsfreien Diskurses, wie wir unter den Bedingungen einer demokratischen Zivilgesellschaft heute sagen würden.

Die Orientierung am eigenen Gewissen, die Luther noch die Reichsacht eingebracht hat, gehört heute zu den unhintergehbaren Grundlagen unserer modernen menschenrechtlichen Leitkultur.

Freiheit als Dienst am Nächsten

Weil wir heute in unserem modernen Freiheitsverständnis aber dazu neigen, den Schutz des Individuums vor den Ansprüchen anderer zum alleinigen Zentrum zu machen und

den Freiheitsbegriff damit individualistisch zu verengen, deswegen ist die zweite These vom Beginn der Freiheitsschrift so wichtig: *„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“*

Wir Christenmenschen sagen, wenn wir diese innere Freiheit spüren, eben nicht: Freiheit heißt für mich, dass ich wählen kann, so oder so zu handeln. Freiheit heißt für mich, dass ich unabhängig bin. Freiheit heißt für mich, dass ich keine Bindungen mit anderen Menschen eingehen muss. Das genau heißt es nicht! Sondern es bedeutet für uns: *„Freiheit kann nie wirklich Freiheit sein, wenn sie nicht gleichzeitig Dienst am Nächsten ist.“*

So wichtig die Unabhängigkeit von äußeren Autoritäten ist, so wichtig ist es, dem eigenen Gewissen zu folgen. Daher stecken in diesem Freiheitsverständnis auch die individuellen Rechte, die wir heute glücklicherweise in unseren Verfassungen verankert haben, nämlich die individuellen Freiheitsrechte. Doch so wichtig deren Garantie ist, dass wir von äußeren Autoritäten zu nichts gezwungen werden können, so wichtig ist es, auch den zweiten Teil des christlichen Freiheitsverständnisses ins Zentrum zu rücken – nämlich den Dienst am Nächsten.

Freiheit ist immer nur dann Freiheit, wenn sie nicht gegen die Nächstenliebe, sondern mit der Nächstenliebe zusammen gedacht wird. Und Martin Luther hat es in einem Zitat zum Ausdruck gebracht, welches zu meinen Lieblingszitaten gehört. Er sagt: *„Sieh, so fließt aus dem Glauben die Liebe und die Lust zu Gott. Und aus der Liebe ein freies, fröhliches, williges Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen. Denn so, wie unser Nächster Not leidet und unseres Überflusses bedarf, so haben ja auch wir Not gelitten und seiner Gnade bedurft. Darum sollen wir so, wie uns Gott durch Christus umsonst geholfen hat durch seinen Leib und seine Werke, nichts anderes tun, als dem Nächsten zu helfen.“*

Die Lust zu Gott ist es, die uns zum Nächsten hin drängt. Die Liebe, die wir von Gott in unser Herz hinein erfahren, ist es, die uns dazu bringt, uns für die anderen, für die Gemeinschaft zu engagieren. Dass dieser Glaube offensichtlich auch messbare Konsequenzen hat, ist eines der besonders erfreulichen Ergebnisse der neuen Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD, die wir kürzlich der Presse vorgestellt haben. Dieses Ergebnis können wir durchaus als Kommentar zu dem heutigen Thema verstehen: Mitglieder unserer Kirche tragen in überdurchschnittlicher Weise zum sozialen Zusammenhalt bei, dem sogenannten ‚Sozialkapital‘. Sie engagieren sich nicht nur für ihre Kirche, sondern auch außergewöhnlich häufig für die Gesellschaft insgesamt.

Konsequenzen für Politik und Wirtschaft

Natürlich hat dieses Verständnis von Freiheit, das nicht gegen die Bindung, gegen die Verbindlichkeit gelebt wird, sondern zusammen mit der Bindung und der Verbindlichkeit,

auch gewichtige Konsequenzen für das öffentliche Leben, für die Politik, die Wirtschaft, die Gesellschaft insgesamt.

Man kann diesen Zusammenhang ganz explizit nachlesen in der Unternehmerdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, die im Jahr 2008 verabschiedet und veröffentlicht wurde und in der das christliche Freiheitsverständnis die zentrale inhaltliche Achse geworden ist.

„*Freiheit*“, sagt diese Schrift, „*ist nicht immer die Freiheit von, sondern auch die Freiheit zu.*“ Freiheit ist „*kommunikative Freiheit*“, wie es da heißt – also Freiheit, die sich immer im Austausch mit anderen bewährt und bewähren muss. Und das, was in dieser Schrift und in vielen anderen öffentlichen Stellungnahmen unserer Kirche zum Ausdruck kommt, zeigt auf, wie das christliche Freiheitsverständnis eng verknüpft ist mit dem, was wir, bezogen auf die Quellen in der Bibel, die vorrangige Option für die Armen nennen: die Rücksicht auf und die Solidarität mit den Schwachen. „*Der Mensch*“, so sagt die Unternehmerdenkschrift, und so liegt das ganz in der Ziellinie des christlichen Freiheitsverständnisses, „*ist geschaffen zum Bilde Gottes.*“ Jeder Mensch ist wichtig. Die Würde des Menschen, wie wir heute sagen, gehört zu den Grundkennzeichen unseres Verständnisses vom Menschen.

Der berühmte Philosoph Immanuel Kant hat das, was Menschenwürde ausdrückt, einmal so zum Ausdruck gebracht: „*Der Mensch darf nie allein Mittel zum Zweck sein, sondern er ist immer zugleich Zweck an sich.*“ Genau das ist es, was Gottebenbildlichkeit heißt. Man darf Menschen nie einfach nur zu irgendwelchen Zwecken benutzen, sondern sie sind immer Zweck an sich. Um zu erläutern, was das bedeutet, will ich dazu ein Beispiel geben:

Wenn ich in ein Café gehe, mir dort eine Tasse Espresso bestelle und der Ober kommt und bringt mir den Espresso, dann ist der Ober in dieser Situation für mich so etwas wie das Mittel zum Zweck. Das ist auch ganz in Ordnung, denn ich muss ihn jetzt nicht unbedingt persönlich kennenlernen – ich will in diesem Fall ja hauptsächlich meinen Espresso. Jetzt fällt er aber unterwegs in Ohnmacht und liegt plötzlich direkt vor meinem Tisch. Nun könnte ich natürlich protestieren und sagen: Wo ist der Geschäftsführer? Ich habe meine Bestellung immer noch nicht! Der Ober liegt da auf dem Boden, anstatt mir endlich meinen Espresso zu bringen! Wir merken alle, dass eine solche Reaktion lächerlich wäre. Denn wir wissen genau, dass wir in dieser Situation natürlich anders reagieren. Wir beugen uns natürlich hinunter und kümmern uns um den Ober und versuchen ihm zu helfen. Aber warum reagieren wir so?

Warum? Weil er eben nicht *allein* Mittel zum Zweck ist, sondern weil er Zweck an sich ist. Weil er das Geschöpf Gottes ist, bei dem die Frage, welche Funktion, welchen Zweck er in dieser Situation erfüllt, völlig nebensächlich ist, wenn es um die Existenz dieses Menschen geht. Und deswegen ist es so wichtig und hat es so gewichtige Konsequenzen, ob wir den Menschen wirklich so sehen – als Zweck an sich, als Bild Gottes. Oder ob wir ihn allein als Zweck für Interessen sehen, die wir selbst verfolgen.

Die Unternehmerdenkschrift äußert sich dazu sehr deutlich. Sie unterstreicht die große Bedeutung und den ethischen Wert unternehmerischen Handelns. Und dann sagt sie, ausgehend von dieser Definition der Menschenwürde, was die Grenzen wirtschaftlichen Handelns sein müssen. Dort, wo Menschen völlig unabhängig von ihrer eigenen Existenz nur Nummern sind, nur Zahlen, nur Mittel, um den Profit zu erhöhen, dort, wo Unternehmen sich in keiner Weise kümmern, wie es den Menschen geht, und – wenn Entlassungen anstehen –, ob solche Entlassungen wirklich notwendig sind. Wenn solche Gesichtspunkte einfach keine Rolle spielen, dann wird eben das Kriterium der Menschenwürde nicht eingehalten. Wenn Menschen – sagt die Denkschrift – sich nicht mehr getrauen krank zu sein, weil sie Angst haben müssen, entlassen zu werden, dann wird dieses Kriterium, dass der Mensch selbst Zweck ist und nicht nur Mittel zum Zweck, verletzt; und die Denkschrift nennt noch verschiedene andere Beispiele. Es zeigt sich also: Wenn wir dieses Element des christlichen Freiheitsverständnisses wirklich ernst nehmen, dann hat es gewichtige Konsequenzen. Das war schon bei Martin Luther so.

Ich weiß nicht, inwieweit Sie schon einmal Kontakt mit den wirtschaftsethischen Schriften Martin Luthers hatten. Es ist ein Phänomen, dass wir ganze Bibliotheken über die Theologie, aber auch über die Ethik Martin Luthers haben, aber es nur ganz wenige Schriften und Bücher gibt über das, was ihm selber ganz wichtig war: nämlich die Wirtschaftsethik. Er hat mehrere wirtschaftsethische Bücher geschrieben; das von 1525 zum Beispiel *„Von Kaufshandlung und Wucher“*. Und da hat er sich in der Zeit des aufkommenden Frühkapitalismus im 16. Jahrhundert sehr deutlich geäußert. Wenn ich als Bischof so etwas heute sagen würde, dann würde ich eine Beleidigungsklage riskieren.

Ich gebe Ihnen ein paar Kostproben von dem, was Luther damals gesagt hat. Wir können es nicht einfach auf heute übertragen, weil wir heute auch in vieler Hinsicht die Funktion der Märkte zu schätzen wissen, und in der sozialen Marktwirtschaft darum ringen, dass der soziale Aspekt und der Marktaspekt gut zusammengeführt werden können.

Aber Martin Luther, für den diese Art von Wirtschaft damals völlig neu war, hat zunächst mit großer Skepsis auf Marktgesetze reagiert. Wie gesagt, wir können das nicht auf heute übertragen, aber wir können verstehen, warum er so skeptisch war. Er sagt zum Beispiel: *„Die Kaufleute haben unter sich eine allgemeine Regel, und das ist der Hauptgrund und Grund aller Wucherkniffe, das ist, dass sie sagen: Ich darf meine Ware so teuer geben wie ich kann.“* Luther redet hier von dem, was wir heute das ‚Gesetz von Angebot und Nachfrage‘ nennen würden. *„Das halten sie für ein Recht, da ist dem Geiz der Raum gemacht und der Hölle alle Tür und Fenster aufgetan. Was ist denn das anders gesagt als: ‚Ich frage nichts nach meinem Nächsten, hätte ich nur meinen Gewinn und Geiz voll, was geht es mich an, dass es meinem Nächsten zehn Schaden auf einmal täte?‘ Wird da nicht des Armen Not ihm zugleich mit verkauft?“*

Martin Luther wehrt sich gegen die Orientierung des Preises am Markt. Und dann sagt er: Es muss so etwas geben wie einen gerechten Preis: *„Es sollte nicht so heißen: ‚Ich darf*

meine Ware so teuer geben, wie ich kann oder will', sondern so: 'Ich darf meine Ware so teuer geben, wie ich soll oder wie es recht und billig ist'. Denn Dein Verkaufen soll nicht ein Werk sein, das frei und ohne allem Willen in Deiner Macht und Maß stehe, als wärest Du ein Gott, der niemand verbunden wäre, sondern weil solches Verkaufen ein Werk ist, das Du gegen Deinen Nächsten übst, soll es durch solches Gesetz und Gewissen begrenzt sein, dass Du es ohne Nachteil und Schaden Deines Nächsten übst.“

Luther führt eine ganze Menge Praktiken der damaligen – wie man heute vielleicht sagen würde – multinationalen Konzerne an, also der Handelsgesellschaften, wie etwa die der Fugger: beispielsweise Monopolbildung, das In-die-Höhe-Treiben der Preise und Ähnliches, was wir heute auch kennen, und durch Kartellgesetze in den Griff zu bekommen versuchen. Zu diesen wirtschaftsethischen Fragen äußert sich Martin Luther ganz klar in einer Weise, die mich jedenfalls, als ich dies zum ersten Mal gelesen habe, überrascht hat. Er fordert auch, dass die Politik einschreiten soll bei zu hohen Zinsen: „*Das sollten die Gewaltigen einsehen. Hier wird das arme gemeine Volk heimlich ausgesogen und schwer unterdrückt. Darum geschieht auch, dass solche Räuber und Wucherer wie die Tyrannen und räuberwürdig sind und vielmals unnatürlich sterben und eines jähen Todes verfallen oder sonst schrecklich umkommen, denn Gott ist ein Richter für die Armen und Bedürftigen, wie Gott vielmals im Alten Gesetz sagt.“*

Diese Beispiele zeigen, was die Freiheit eines Christenmenschen für Martin Luther damals ganz konkret bedeutet hat. Sie zeigen aber auch, dass Freiheit immer auch Bindung, immer auch Rücksicht auf die Schwachen heißt und dass sie immer auch bedeutet, sich anrühren lassen von der Not des Nächsten. Und damit hat sie eben auch konkrete Konsequenzen nicht nur für das persönliche, sondern auch für das öffentliche Leben: Die Menschen, die in Politik und Wirtschaft tätig sind und sich an dieser christlichen Freiheit orientieren wollen, bemühen sich dann in einem täglichen Ringen darum, wie man beispielsweise die soziale Verantwortung und die wirtschaftliche Effizienz möglichst sinnvoll miteinander verbinden kann. Ich will alle, die das tun, ausdrücklich ermutigen, an dieser Stelle nicht locker zu lassen. Sie sind damit wirklich in der guten Ziellinie dessen, was die Reformation als ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ beschrieben hat.

Kirche der Freiheit

Wenn wir uns klarmachen, dass die Beschreibung der Freiheit durch Martin Luther auch Konsequenzen für das öffentliche Leben hat, dann ist es wichtig, uns die Frage zu stellen: Was bedeutet das eigentlich für uns Christenmenschen, wenn wir versuchen, das in den Gemeinden als Evangelium weiterzutragen? Was bedeutet es, das Evangelium, die gute Botschaft von Jesus Christus, heute in einer Welt zu bezeugen, in der manche das Evangelium nicht mehr hören wollen?

Deswegen will ich einige Überlegungen zu der Frage anstellen, was das heißen könnte, wenn wir die christliche Freiheit auch in der Kirche zu leben versuchen. Was könnte das bedeuten, ‚Kirche der Freiheit‘?

‚Kirche der Freiheit‘ ist zwar ein Begriff, der für ein Papier der Evangelischen Kirche in Deutschland als Titel gewählt wurde, aber der nichts ist, was man konfessionell festmachen kann. ‚Kirche der Freiheit‘ – und das ist, glaube ich, gar nicht anders auszudrücken, nach dem, was ich bislang von Luther versucht habe zu sagen – muss eine geistlich gegründete Freiheit besitzen. All das, was ich versucht habe an Beispielen aufzuzeigen – an Beispielen aus den Bereichen öffentliches Leben und Wirtschaft –, wird natürlich dann schal, wenn es nicht gegründet ist in dem, was Martin Luther über die geistliche Freiheit sagt: Nämlich immer wieder von Neuem zu erfahren, dass wir Christenmenschen einen Gott haben, der mit uns in guten und in schweren Tagen geht. Der uns immer wieder von Neuem Kraft gibt, wenn wir im Gottesdienst beieinander sind, wenn wir Gott loben, zu ihm beten und durch die Musik das Herz geöffnet bekommen. Der uns immer wieder von Neuem hilft, das, was die Kraft Jesu Christi ausmacht, in unser eigenes Leben einbringen zu können und erfahren zu dürfen.

Dass der Gottesdienst, das Gebet, ja auch die persönliche Frömmigkeit wirklich immer wieder von Neuem diese wunderbare Freiheit in die Seele einsickern lässt, die wir durch das Lesen in der Bibel, durch das Beten, durch den gemeinsamen Gottesdienst, durch das Hören auf das Wort, spüren dürfen – das macht die innere Freiheit eines Christenmenschen aus, das ist die Grundlage alles dessen, was wir als Kirche tun und was wir als Kirche heute sein können.

Wenn ich gerne, und das ist für mich eine Art Programmwort, von der ‚authentischen öffentlichen Kirche‘ spreche, dann meine ich genau das. Eine ‚authentische Kirche‘ ist eine Kirche, die wirklich ausstrahlt, wovon sie spricht. Eine Kirche, die ausstrahlt, von welcher Kraft und von welcher Freiheit sie lebt. Ich bin sehr zuversichtlich, dass uns das in der Zukunft eher noch mehr gelingen wird als jetzt. Viele Menschen haben Sorge, dass es mit der Kirche bergab geht. Sie glauben, dass die christliche Botschaft immer weniger Verwurzelung findet. Und es gibt auch einige Gründe, dass man sich Sorgen machen muss, dass junge Menschen heute immer weniger selbstverständlich die biblischen Geschichten hören und dass manche nicht mehr wissen, wer Abraham oder wer Moses war, oder nicht sagen können, was an Pfingsten eigentlich gefeiert wird.

Warum bin ich trotzdem so zuversichtlich? Ich glaube, dass diese Botschaft eine solche Kraft hat, und zwar eine Kraft hat genau in die Fragen hinein, die für die modernen, ganz säkularen Menschen von heute die zentralen Lebensfragen sind. Und weil ich das glaube, bin ich fest davon überzeugt, dass es uns gelingen wird, das auch wieder neu deutlich zu machen.

Christliche Freiheit und Glücksforschung

Ich habe das persönlich ganz besonders einprägsam anhand dessen gemerkt, was man ‚Glücksforschung‘ nennt. Diese beschäftigt sich mit der Frage, was eigentlich den Menschen auf der Suche nach dem Glück umtreibt. Und was man von dem, was die Forscher in diesem Bereich herausfinden, anwenden und welche Schlüsse man ziehen kann, welche Ratschläge man vielleicht auch geben kann. Dass diese Forschung derzeit eine Hochkonjunktur erlebt, beweist ein Blick in die Regale mit Glücksratgebern in den Buchhandlungen. Und wenn Sie sich das einmal genauer ansehen, was da eigentlich in diesen Büchern steht, und wenn Sie einen Moment darüber nachdenken, ob Ihnen das irgendwie von der Bibel oder vom Gottesdienst her bekannt vorkommt, dann werden Sie staunen.

„*Lernen Sie dankbar zu werden*“, sagen die Glücksforscher. Ich wüsste nicht, welche Grundorientierung mich dankbarer machen könnte, als die Grundorientierung, als der Glaube an den Gott, den wir kennen, als den Schöpfer der Welt zu bekennen. Die immer wieder von Neuem deutlich macht, dass wir uns nicht aus uns selbst heraus verdanken, sondern dass alles, was wir haben, alles, was wir sind, ein Geschenk Gottes ist, das wir jeden Tag aus der Hand Gottes entgegennehmen dürfen. Als Christinnen und Christen sagen wir ‚danke‘ dafür – im Gebet zu Hause und in jedem Gottesdienst. Und daher sage ich: Im täglichen Leben lebt es sich anders, wenn man danken gelernt hat.

Gott danken kann man zum Beispiel wunderbar mit den Psalmen. Mein Lieblingsvers aus dem Psalm 139 ist in diesem Zusammenhang der Vers 14: „*Ich danke Dir, Gott, dass ich wunderbar gemacht bin.*“ Wenn man sich das am Morgen vor dem Spiegel regelmäßig zuspricht, geht man schon ganz anders in den Tag. Vielleicht noch mit etwas zerknittertem Haar und Falten im Gesicht, aber: „*Ich danke Dir, Gott, dass ich wunderbar gemacht bin.*“

Genau darum geht es: Wenn ich einen Glücksratgeber aufschlage und da steht: „*Lernen Sie dankbar zu werden*“, dann stellt sich die Frage: Wie mache ich das? Soll ich mir sagen: ‚Ab morgen bin ich dankbar!‘ So funktioniert das aber nicht: Es muss in die Seele einsickern! Es braucht ein Sich-Einlassen auf eine Tradition, die mich lehrt, dankbar zu werden, die mich lehrt, über die Werke der Schöpfung zu staunen. Wer Psalm 103 liest: „*Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er Dir Gutes getan hat!*“ – ja, wie kann denn der leben, ohne dankbar zu sein? Das schafft dankbares Leben! Das ist der Schlüssel zu einem wirklich erfüllten, zu einem glücklichen Leben.

Ein zweiter Ratschlag der Glücksforscher: „*Lernen Sie zu vergeben.*“ Jeder weiß doch ganz genau – deswegen sagen die Glücksforscher so etwas auch –, wie wichtig es ist vergeben zu können. Wie viele Ehen würden noch bestehen, wenn Menschen vergeben könnten, wenn Menschen Schuld bekennen könnten, wenn Menschen nüchtern ihre eigenen Grenzen und ihr eigenes Versagen anerkennen könnten und sich dann wechselseitig vergeben könnten.

Genau das gehört zum Kern der christlichen Tradition. In jedem Gottesdienst im Eingangsteil gibt es ein Schuld-, ein Sündenbekenntnis und eine Vergebung. Und wenn wir das Wort ‚Sünde‘ hören, dann denken wir immer an Diätsünden, die Parksünden, an alles Mögliche, wir banalisieren die Sünde. Aber eigentlich geht es um etwas anderes, nämlich um die Grundfesten unserer Existenz und die Frage, wie wir eigentlich mit der Erfahrung umgehen, dass wir immer wieder versagen an den guten Geboten Gottes. Diese Frage ist eine entscheidende Frage. Wir können sie einfach verdrängen – das ist der übliche Weg. Wir können sie aber auch nüchtern anschauen. Und wir können sie nüchtern anschauen, weil wir um die Vergebung wissen. Weil wir wissen, dass das Reden von der Sünde der erste Schritt in die Freiheit ist. Ein Mensch, dem vergeben ist, der lebt nämlich in dieser neuen Freiheit. Und deshalb weiß ich keinen anderen wirklich tragfähigen Weg, den Ratschlag der Glücksforscher, Vergebung zu lernen, wirklich zu beherzigen, als den Weg des christlichen Glaubens. Und ich bin davon überzeugt, dass es uns gelingen wird, das auch wieder deutlicher zu machen.

Ein letztes Beispiel für das, was die Glücksforscher sagen: *„Leben Sie im Hier und Jetzt anstatt sich Sorgen um das Morgen zu machen.“* – *„Seht die Vögel am Himmel, sie säen nicht, sie ernten nicht, und der himmlische Vater ernährt sie doch. Seid Ihr nicht viel mehr als sie? Darum sorget nicht um das Morgen!“* Diese Worte Jesu kennen Sie sicher alle. Sie bedeuten nichts anderes als: Wir dürfen alle unsere Sorgen in Gottes Hand legen. Wir dürfen schon planen. Aber das ewige Sorgen, das nächtliche Aufwachen mit der Frage ‚Was wird morgen sein? Werde ich das schaffen, was ich mir vorgenommen habe?‘ – all das dürfen wir in Gottes Hand legen. Das ist genau das, was die Glücksforscher empfehlen.

Ich könnte jetzt weitermachen und eins nach dem anderen aufzählen, warum der christliche Glaube ins Herz dessen trifft, was die modernen Menschen von heute bewegt. Die Aufgabe von uns als Kirche ist es, die Verbindung zwischen beidem wieder neu herzustellen, also wieder deutlich zu machen, dass viel Gutes vor unserer eigenen Haustür liegt, dass sich keiner religiös in den Fernen Osten bewegen muss, um dieses Gute zu finden: ‚Warum denn in die Ferne schweifen, sieh, das Gute liegt so nah!‘

Dies gilt auch für Religion in unseren Zeiten. Und wir als Christenmenschen, wir als Kirche, wir als Gemeindeleitung, haben die Aufgabe, das neu zu bezeugen in unserer Zeit. Und wir können das nur tun – und das ist der dritte Punkt – als eine ökumenisch ausgerichtete Kirche, als eine Kirche, die ihre eigenen Traditionen liebt, aber sie als Weg zum gemeinsamen Christuszeugnis versteht. Das ist keine Frage der Konfession, sondern da, wo wir unsere Konfessionen lieben, da wo wir authentisch evangelisch, authentisch katholisch sind, da müssen wir auch die ökumenische Sehnsucht im Herzen haben. Es geht gar nicht anders. Denn wir haben ja über unserem Glauben den einen Zugang zu unserem Herrn Jesus Christus, und das ist kein katholischer Jesus Christus, kein evangelischer Jesus Christus und auch kein orthodoxer Jesus Christus, sondern der *eine* Herr. Und deshalb dürfen wir unsere jeweiligen Traditionen als Türöffner für den ganzen Reichtum, der sich uns auftut, sehen, wenn wir Christus nachstreben.

Und wenn wir unsere Traditionen als eine Perspektive auf unseren Christus sehen, dann können wir auch eine ökumenisch ausgerichtete Kirche sein.

Dass schon Martin Luther weit davon entfernt war, konfessionalistisch mit seiner reformatorischen Erkenntnis umzugehen, das möchte ich Ihnen anhand eines Zitates deutlich machen. Luther sagt in der Vorrede zu seiner großen Bibelausgabe, in der es ihm darum geht, die Bibel ins Zentrum zu stellen: *„Erstens bitte ich, man wolle von meinem Namen schweigen, und sich nicht lutherisch, sondern einen Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. Ebenso bin ich auch für niemanden gekreuzigt. Paulus wollte nicht leiden, dass die Christen sich Paulisch oder Petrisch hießen, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi dürfte nach meinem nichtswürdigen Namen nennen? Nicht so, meine lieben Freunde! Lasst uns tilgen diese parteiischen Namen und uns Christen heißen nach Christus, dessen Lehre wir haben.“*

Ich werde nun auf der nächsten Synode keine Umbenennung unserer Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern beantragen, aber dieses Zitat sollten wir immer wieder hören, damit wir unseren Namen nicht konfessionalistisch missverstehen, sondern als das verstehen, was er sein soll: als die Aufnahme des Impulses Martin Luthers, um den es ihm immer gegangen ist, nämlich auf Christus schauen, *„was Christum treibet“*. Das ist das Zentrum der Bibel und das ist das Zentrum unseres Glaubens – und deswegen bin ich fest davon überzeugt, dass die Zukunft unserer Kirche eine ökumenische sein wird.

Kirche der Freiheit als Kirche der wahren Lebenskunst

Ich habe schon gesprochen von dem Leben aus der Dankbarkeit; ich habe gesprochen von dem Leben aus der Vergebung. Ich will aber am Ende auch sprechen von dem Lebensgenuss. Der kommt aus dem Bewusstsein der Endlichkeit. Der Vers aus Psalm 90 ist für mich nie ein bedrohlicher Vers gewesen: *„Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden!“* Dieser Satz ist für mich ein Freiheitssatz, weil er nämlich lehrt, bewusst zu leben. Da wir wissen, dass unser Leben endlich ist, nehmen wir das, was uns noch an Lebenszeit geschenkt ist, umso dankbarer wahr. Ich habe nie verstanden, warum die schönsten Dinge über andere Menschen immer erst bei der Beerdigung gesagt werden. Und ich habe mir immer vorgenommen, dass ich das, was ich da vielleicht einem anderen sagen würde, schon sage, wenn er noch lebt und er es noch hören kann.

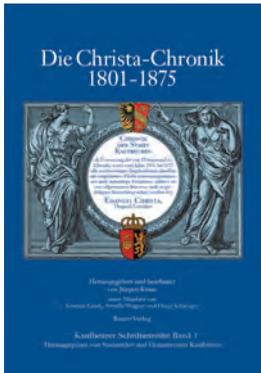
Der Satz *„Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“* hat eine tiefe Wahrheit, weil klug sein heißt: dankbar schon jetzt all die Menschen um uns herum als Geschenk Gottes zu nehmen, die uns lieb sind – und sie nicht erst dann zu vermissen, wenn sie nicht mehr da sind. Deshalb bedeuten Endlichkeit und der Umstand, sich der Endlichkeit bewusst zu sein, wahre Lebenskunst. Ich finde das, was

uns da vor Augen gemalt wird in den wunderbaren biblischen Texten über das Reich Gottes – über das, was sein wird, wenn wir einmal sterben, dass alle Tränen abgewischt werden, dass kein Leid mehr sein wird, dass kein Geschrei mehr sein wird und dass alles neu wird (Offenbarung 21) –, das ist eine wunderbare Perspektive, mit der wir im Hier und Jetzt leben können.

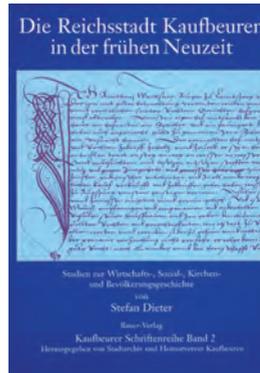
Und was Luther sagt über die Frage, was da eigentlich mit uns passieren wird, das finde ich auch wieder ganz besonders schön. Er hat sich nämlich die Frage gestellt – und ich werde das auch immer wieder gefragt –, wie wird es eigentlich sein, wenn wir sterben, was kommt nach dem Tod? Werden wir, wenn wir sterben, in die offenen Arme Gottes kommen oder werden wir tausend Jahre schlafen und dann wird am Ende der Zeiten alles auferstehen? Es gibt Texte in der Bibel für beides: *„Noch heute wirst Du mit mir im Paradiese sein!“*, sagt Jesus zu dem Verbrecher am Kreuz. Aber es ist auch die Rede von dem Seelenschlaf bei Paulus. Martin Luther hatte eine wunderbare Idee, das zu verstehen: er hat es nämlich verglichen mit dem, was wir Stundenschlaf nennen: Es gibt – und Sie kennen diese Erfahrung vielleicht auch – Momente, in denen man wegnickt, und man wacht auf und hat keine Ahnung, ob man acht Stunden oder ob man nur fünf Minuten geschlafen hat. Und diese Erfahrung nimmt Luther auf, wenn er sagt: *„Wenn die Toten am Jüngsten Tag von Christus auferweckt werden, dann wissen sie weder, wie lange sie geschlafen haben, noch wo sie sind. Sobald die Augen sich schließen, wirst Du auferweckt werden. Tausend Jahre werden sein gleich als ob Du ein halbes Stündlein geschlafen hast. Gleich wie wir nachts den Stundenschlaf haben und nicht wissen, wie lange wir geschlafen haben, so sind noch viel mehr im Tod tausend Jahre schnell weg. Ehe sich einer umsieht, ist er schon ein schöner Engel.“* Das ist doch eine ausgezeichnete Perspektive, mit der es sich auch jetzt schon wunderbar leben lässt!

Und das drückt die große Kraft und die große Freiheit aus, die wir als Christenmenschen haben und für die wir Gott gar nicht laut genug loben und ihm danken können. Ich bin jedenfalls sehr zuversichtlich, dass Sie in den Gemeinden, dass wir alle miteinander als Kirche auch dann, wenn wir Durststrecken durchzumachen scheinen, aus dieser Gewissheit leben dürfen, dass wir auf dieses Reich, was uns verheißen ist, zugehen dürfen, und dass dieses Reich, wie Jesus sagt, schon mitten unter uns ist. Und da, wo wir um Christus herum versammelt sind in einer Kirche oder anderswo, da, wo wir die innere Freiheit auch zur äußeren Freiheit werden lassen, nämlich dem Nächsten zu dienen, da ist Christus mitten unter uns.

Übersicht über die bisher erschienenen Bände der Kaufbeurer Schriftenreihe



Band 1, 1999
272 Seiten
9,- Euro



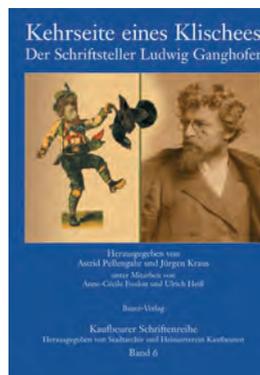
Band 2, 2000
160 Seiten
9,- Euro

An der Schwelle zum 19. Jahrhundert beginnt Emmanuel Christa mit seinen zeitgenössischen Aufzeichnungen, die er bis 1875 fortsetzt. Er dokumentiert die Zeit Napoleons, die Entwicklung des deutschen Bundes, die liberale und nationale Bewegung, Restauration von 1848. Der Nachrichtensammler reiht Begebenheiten datumsorientiert aneinander, wobei Entscheidungen des Kaufbeurer Magistrats, Theateraufführungen, ungewöhnliche Witterungsverhältnisse oder Unglücksfälle ebenso vertreten sind wie eine Auflistung von Preisen.

Mit Band 2 der Kaufbeurer Schriftenreihe stellt Stefan Dieter seiner in Zusammenarbeit mit Günther Pietsch besorgten Edition der Kaufbeurer Urkunden von 1501 bis 1551 eine erste Auswertung dieses Quellenmaterials an die Seite: Die vorgelegten Studien beschäftigen sich mit wirtschafts-, sozial- und kirchengeschichtlichen Fragestellungen. Ergänzt wird der Band durch eine Untersuchung des Autors zur Entwicklung der Kaufbeurer Bevölkerung in der frühen Neuzeit.



Band 5, 2004
320 Seiten
9,- Euro



Band 6, 2005
272 Seiten
32 Farbtafeln
9,- Euro

In den Jahren 1848 und 1849 versuchten die Menschen, Gesellschaft und Staat so zu verändern, dass sie ihre Zukunft selbst gestalten konnten. Der erste Teil dieses Buches rekonstruiert die Vorgänge dieser Jahre in der Stadt Kaufbeuren, bildeten die Kommunen doch eine entscheidende, aber noch relativ wenig erforschte Handlungsebene der Revolution. Im Mittelpunkt des zweiten Teils steht die Frage: Waren die Kaufbeurer Ereignisse für Bayerisch-Schwaben eher die Ausnahme oder die Regel? Vergleichende Blicke nach Kempten und Augsburg erlauben nicht nur eine eindeutige Antwort, sondern sind auch die Basis für ein Verlaufsmodell der Revolution in unserer Region.

Die ausstellungsbegleitende Publikation nähert sich dem Phänomen Ganghofer von verschiedensten Seiten an. Germanisten, Historiker, Volkskundler, Filmkritiker und Filmemacher, Kunsthistoriker und Kenner der bayerischen Literaturgeschichte garantierten eine vielfältige Sicht auf den erfolgreichen Schriftsteller. Viele Abbildungen geben einen Einblick in eine facettenreiche Persönlichkeit und sein gesellschaftliches Umfeld. Die Aufsatzsammlung beleuchtet aus unterschiedlichen Blickwinkeln Aspekte des literarischen Schaffens Ludwig Ganghofers. Ein zweiter Schwerpunkt gilt seinem künstlerischem und privaten Umfeld. Der dritte Schwerpunkt beschäftigt sich mit der jüngeren Rezeptionsgeschichte. Die Verfilmung seiner Romanstoffe und Bühnenstücke stehen hier im Vordergrund.



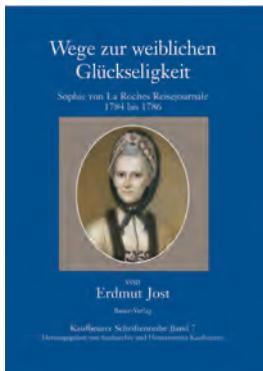
Band 3, 2001
240 Seiten
9,- Euro

Andreas Weiler: Die hl. Crescentia im Spiegel ihrer ersten Befragung im Jahr 1744
Stefan Dieter: Die Lieder des Kaufbeurer Täufers H. Staudach
Anja Ballis: Die Kaufbeurer Kindheit der Sophie von La Roche
Jürgen Kraus: Der dreifache Mörder Andreas Schwaiger
Erich Resch: Heilanstalt für Geisteskranke in Kaufbeuren
Leopold Gnedel: Die Kaufbeurer Läutekunst



Band 4, 2003
272 Seiten
9,- Euro

Im Vordergrund stehen die stadtarchäologischen Grabungsbefunde im Bereich der Pfarrkirche St. Martin. Ein Beitrag über den Kaufbeurer Radierer Danilie Hopfer beschäftigt sich mit einer künstlerischen Zuordnung. In den Lebenserinnerungen des Christoph Wilhelm Wagenseil spiegeln sich die Drangsale der Revolutionskriege. Mit der „Topographischen Geschichte der Stadt Kaufbeuren“ des Spitalpflegers Emanuel Christa aus dem Jahr 1855 wird eine Stadtbeschreibung vorgestellt. Weitere Themen: Ludwig Ganghofer, die evangelischen Gesangbücher, ein unbekanntes Steuerbuch von 1623/1625.



Band 7, 2007
192 Seiten
9,- Euro

Das literarische Werk Sophie von La Roches (1730 bis 1807), einer der bedeutendsten und einflussreichsten Schriftstellerinnen und Journalistinnen des 18. Jahrhunderts, wird erst heute gebührend gewürdigt. Einen wichtigen Beitrag dazu leistet die Literaturwissenschaftlerin Erdmut Jost im vorliegenden 7. Band der Kaufbeurer Schriftenreihe mit ihrer Untersuchung der Reisejournale der in Kaufbeuren geborenen Schriftstellerin. Erdmut Jost rekonstruiert die äußeren Umstände der Reisen, die Sophie von La Roche in die Schweiz, nach Frankreich und nach England führten, stellt sie in ihren zeitgenössischen Kontext und erhebt die Konzeption sowie die Wirkungsabsichten der Werke als „Lehrbücher für Frauen“.



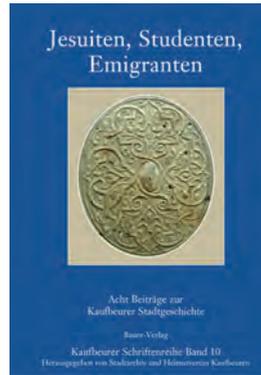
Band 8 2008
256 Seiten
32 Farbtafeln
9,- Euro

Im Jahr 2008 feiert die Freiwillige Feuerwehr Kaufbeuren ihr 150 jähriges Bestehen. Dies ist Anlass für den vorliegenden Band der „Kaufbeurer Schriftenreihe“, der die Geschichte der Feuerwehr und des Feuerlöschwesens in der Stadt Kaufbeuren zum Thema hat. Im Mittelpunkt stehen das reichsstädtische Feuerlöschwesen und die umfassend aufgearbeitete Geschichte der Freiwilligen Feuerwehr Kaufbeuren von ihrer Gründung im Jahr 1858 bis zur Gegenwart. Übersichten über die Entwicklung der Mitgliederzahlen, des technischen Gerätes und der unterschiedlichen Einsatzbereiche sowie Darstellungen zu den gesellschaftlichen Aktivitäten der Kaufbeurer Feuerwehr runden den Band ebenso ab wie Berichte über bemerkenswerte Einsätze in den vergangenen 60 Jahren, die Feuerwehrmänner selbst aufgeschrieben haben.



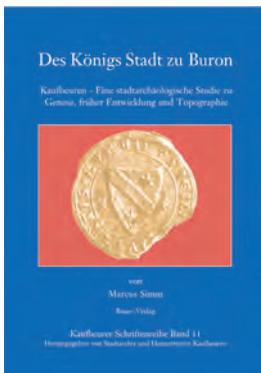
Band 9, 2009
 372 Seiten
 130 Farbtafeln
 18,- Euro

Die Edition des aus dem 14./15. Jahrhundert stammenden Jahrzeitbuchs des Heilig-Geist-Hospitals Kaufbeuren wird durch eine umfangreiche Einleitung, ausführliche Anmerkungen und einen Anhang mit Karten und Übersichten ergänzt. Mit der Veröffentlichung und Kommentierung dieser äußerst bedeutsamen Quelle verdichtet sich nicht nur die Geschichte des Heilig-Geist-Hospitals erheblich, sondern auch die gesamte spätmittelalterliche Geschichte Kaufbeurens: Die zahlreichen Stiftungen machen die ökonomischen Grundlagen des Hospitals, der wichtigsten Sozialeinrichtung der Reichsstadt, sichtbar. Darüber hinaus werden zahlreiche Stifter zum ersten Mal überhaupt namentlich fassbar.



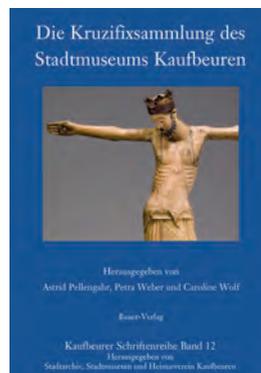
Band 10, 2010
 256 Seiten
 16 Farbtafeln
 15,- Euro

Der Hauptbeitrag befasst sich mit den Aufzeichnungen der Kaufbeurer Jesuitenniederlassung im Dreißigjährigen Krieg. Die Kaufbeurer Studenten des Mittelalters finden ebenso Berücksichtigung wie das Passions- und Osterspiel von 1562 und das Honold'sche Gedenkbuch, dessen Edition einen Beitrag zur Erforschung der bedeutenden Patrizierfamilie der Honold vom Luchs bietet. Vorgestellt werden daneben der unwillige Kirchgänger Johann Ulrich Heinzelmann und seine Beziehungen zu den Nürnberger Zwölfbrüderstiftungen sowie Kaufbeurer Auswanderer des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Abgeschlossen wird der Band mit Beiträgen zur Gewerbe- und Häusergeschichte in Märzisried und Oberbeuren sowie zur kulturhistorisch interessanten Faschingsrolle des Konditors Andreas Schropp.



Band 11, 2011
 288 Seiten
 15,- Euro

Marcus Simm veröffentlicht seine Dissertation „Des Königs Stadt zu Buron“, eine stadarchäologische Studie zu Genese, früher Entwicklung und Topographie Kaufbeurens von den Anfängen der Siedlung im frühen Mittelalter bis zur Reichsstadt des 13./14. Jahrhunderts. Darin werden Funktion und Datierung der Gründung in ihrem Zusammenhang mit den naturräumlichen Gegebenheiten ebenso beleuchtet wie die Struktur des frühmittelalterlichen Königshofs und der Burgsiedlung des 11./12. Jahrhunderts. Dem Autor gelingt es herauszuarbeiten, dass der Ort seine Entwicklung dem Vorhandensein von genügend Wasser, der Verfügbarkeit von Rohstoffen sowie seiner günstigen Verkehrslage inmitten eines Land- und Wasserstraßennetzes verdankt. Auf diese Weise entstand Buron als geplanter Zentralort im östlichen Allgäu.



Band 12, 2013
 272 Seiten
 Komplett vierfarbig
 18,- Euro

Das Stadtmuseum Kaufbeuren beherbergt eine Sammlung mit über 300 Kruzifixen von der Romanik bis zum Expressionismus. Das neue Konzept zur Dauerausstellung betrachtet die Exponate aus einem theologisch-anthropologischen Blickwinkel. Die Ausstellung gruppiert die Objekte nach verschiedenen Themen: Christus der Siegende, der Leidende, der Sterbende und der Erlöste. Ergänzend zu diesen vier Hauptthemen versammeln sich in der Schatzkammer Pretiosen aus Bronzeguss, Porzellan oder Elfenbein, die deutlich machen, dass die Materialwahl auch einen inhaltlichen Aspekt hat: die Wertschätzung für den Dargestellten. Im Aufsatzteil erläutern Wissenschaftler aus den Disziplinen Kulturwissenschaft, Theologie, Volkskunde, Kunstgeschichte und Restaurierungswissenschaft die Sammlung.

Jedes historische Geschehen besitzt als Ereignis seiner Zeit mehrere Facetten und Auswirkungen. So auch die Reformation im 16. Jahrhundert: Martin Luther und den anderen Reformatoren ging es zwar in erster Linie um die religiöse Erneuerung des Christentums, um Gott, den Menschen und das Wort der Heiligen Schrift, doch blieb die Reformation nicht nur ein theologisches und religiöses Ereignis. Sie war – mehr als man sich heute gemeinhin vorstellen kann – in weiten Teilen auch eine politische Angelegenheit, deren Auswirkungen nicht nur in Deutschland und Europa, sondern in der ganzen Welt bis auf den heutigen Tag spürbar sind.

Vornehmlich am Beispiel der Stadt Kaufbeuren und ihrer weiteren Region, ihrer Geschichte und ihrer Entwicklung ging das Kaufbeurer Symposium, das im Rahmen der „Reformationsdekade“ vom 21. bis 23. März 2014 stattfand, den historischen Verflechtungen der Reformation nach. Zugleich beleuchteten und betrachteten die Referenten in ihren Vorträgen auch die Wechselwirkungen von Religion, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft im größeren historischen Zusammenhang vom 16. bis ins 20. Jahrhundert.

Dieser Band der „Kaufbeurer Schriftenreihe“ versammelt alle auf dem Symposium gehaltenen Vorträge. Sie wurden gehalten von:

Prof. Dr. Jörg Althammer (Eichstätt)
Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm (München)
Dr. Stefan Dieter (Memmingen)
Dr. Stefan Fischer (Kaufbeuren)
Prof. Dr. Ute Gause (Bochum)
Udo Hahn (Tutzing)
Prof. Dr. Reinhard Heydenreuter (Eichstätt)
Prof. Dr. Walter Sparn (Erlangen)



176 Seiten, 69 Abbildungen