

Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa

Wien, Ulrich A. (Ed.); Grigore, Mihai-D. (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wien, U. A., & Grigore, M.-D. (Hrsg.). (2017). *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 113). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101540>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

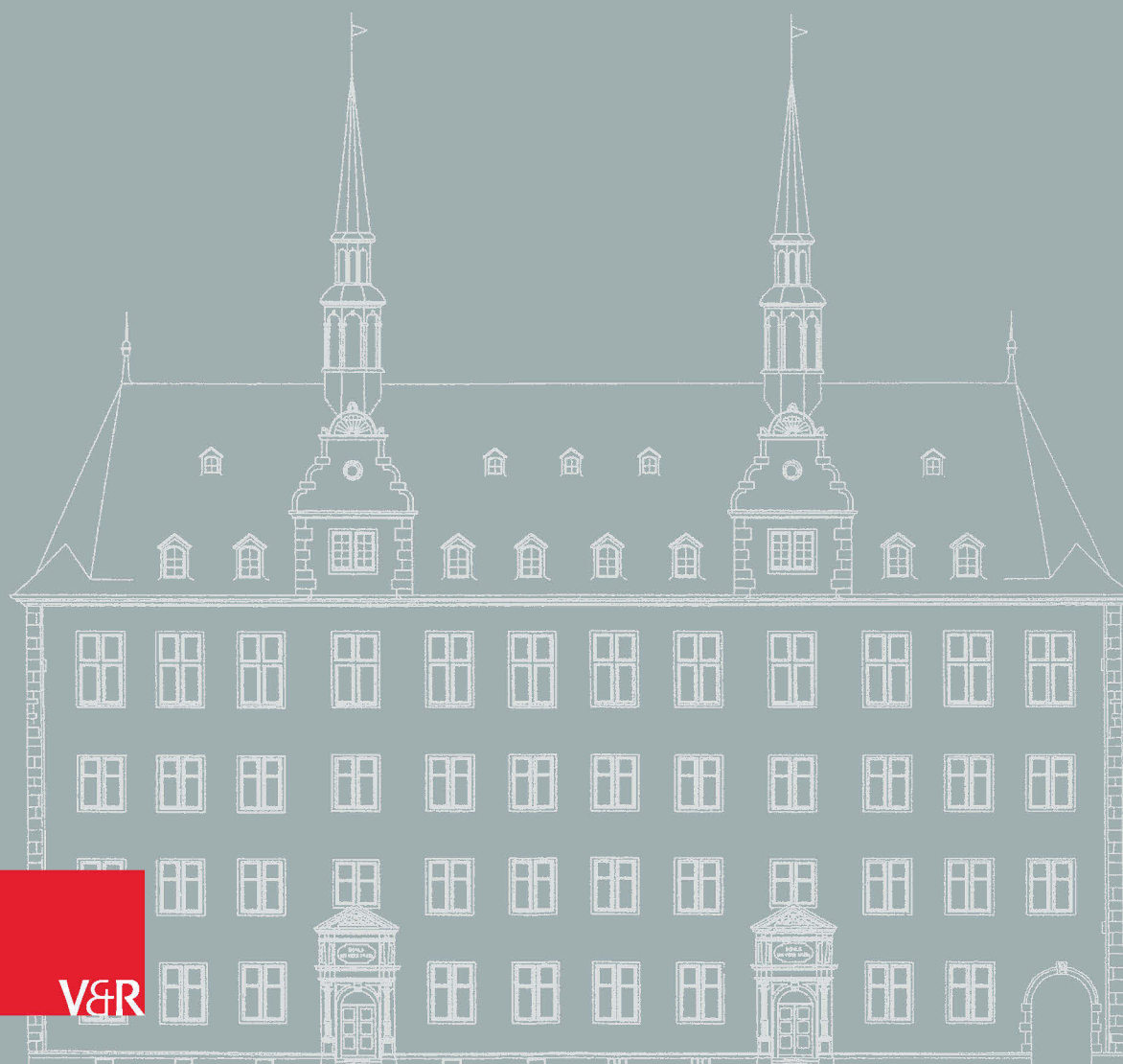
Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Ulrich A. Wien / Mihai-D. Grigore (Hg.)

Exportgut Reformation

Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts
und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa



V&R

V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 113

Vandenhoeck & Ruprecht

Exportgut Reformation

Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts
und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa

Herausgegeben von
Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101540 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz
zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10154-0

Inhalt

Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore Vorwort	9
Sektion I: Grenzüberschreitende Reformation: Kirche und Politik im 16. Jahrhundert	
Alfred Kohler Rahmenbedingungen für die Einführung und Sicherung der Reformation an der mitteleuropäischen Peripherie	21
Jens E. Olesen Reziprozität der Reformation in Dänemark und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation	33
Herman J. Selderhuis Schepken Christy' in fremdem Hafen: Die Bedeutung Emdens für den Niederländischen Calvinismus	65
Marc Lienhard An der westlichen Grenze des Deutschen Reiches: Die Stadt Straßburg und die Reformation	75
Ian Hazlett Impact of German Reformation Ideas Beyond the Seas: The Example of the »Ile of Brittain«	85
Emidio Campi Die Schweizerische Reformation in ihren reziproken Verhältnissen von Süd- und Nordeuropa	117
Vincenc Rajšp Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch Primus Truber und die Slowenen	129
Luka Ilić Protestantism at the Intersection of the Holy Roman and Ottoman Empires: The Reformation Among Croatian and Slovenian Speakers	145

Zoltán Csepregi Die Rezeption der deutschen Reformation in ungarländischen Städten und Herrschaften	161
Edit Szegedi Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit	191
Andreas Müller An der Grenze von West- und Ostkirche: Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen	203
Paul Bruszanowski Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen	215
Peter Kónya Die Reformation in der mehrsprachigen Welt Oberungarns	249
Jan Harasimowicz Die Reformation in Schlesien zwischen Adelsmacht und Bürgerwillen	263
Sektion II: Entwicklung und Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Kirchen in der europäischen Gegenwart	
Katrin Hatzinger An der Peripherie? Die Aussichten des Protestantismus in Europa	289
Svend Andersen Wittenberg, Schleswig und Dänemark: Wechselwirkungen von Politik und Reformation	301
George Harinck The Formative Role of Christian Social Thinking in Dutch Society of the 19th and 20th Century	315
Marc Lienhard Evangelisches Bekenntnis, Identität und gesellschaftliche Verantwortung des französischen Protestantismus heute	345

Martin Ernst Hirzel	
Die gesellschaftliche, politische und ökumenische Relevanz des gegenwärtigen schweizerischen Protestantismus	355
Michael Bünker	
Evangelisch an der Donau	369
Geza Filo	
Das Verhältnis von Staat und evangelischen Kirchen in Slowenien	383
Ludwig Steindorff	
Protestantismus in Kroatien: Vom Neuanfang 1946 bis in die Gegenwart	389
Tamás Fabiny	
25 Jahre nach der politischen Wende: Eine Bestandsaufnahme über die Auswirkungen für das Kirche-Sein heute am Beispiel Ungarns	409
Béla Kató	
Die gesellschaftlich-politische Lage des siebenbürgischen Protestantismus im 21. Jahrhundert	415
Karl W. Schwarz	
Der Protestantismus in der Slowakei: Eine Brücke zwischen Sprachen, Völkern und Kulturen	425
Edwin Pech	
Protestantismus im Pluralismus des heutigen Polens	443
Autoren- und Herausgeberverzeichnis	457
Register	461
Ortsregister	461
Personenregister	472

Vorwort

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis einer äußerst anregenden internationalen Tagung in Hermannstadt (Sibiu, Nagyszeben). Sie wurde vom Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde konzipiert und in Kooperation der Universitäten Kiel und Koblenz-Landau mit dem Ökumenischen Forschungsinstitut der Lucian-Blaga-Universität Sibiu an der Evangelischen Akademie Siebenbürgen durchgeführt und dankenswerterweise großzügig gefördert vom Minderheitendepartment der rumänischen Regierung (DRI), dem Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas e.V. (IKGS) an der Universität München, der Konrad Adenauer-Stiftung, der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien und dem Evangelischen Freundeskreis Siebenbürgen e.V.

Die Tagung behandelte unter dem Thema *Kirche und Politik an der Peripherie. Reformation und Macht an den »Grenzen« der deutschen, protestantischen Einflusszone im Vergleich von Frühneuzeit und Gegenwart* eine Forschungslücke. Zwar haben in den vergangenen Jahren Spezialstudien auf zum Teil differierende regionale Ausprägungen der von Wittenberg bzw. Genf ausgehenden Reformation in West-, Mittel- oder Osteuropa hingewiesen, zuweilen sind sie aus besonders profilierten Forschungstagungen zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts hervorgegangen. Allerdings ist die Gesamtregion Europa weder mit einem interdisziplinären und komparatistischen Ansatz untersucht noch auf einer wissenschaftlichen Konferenz in den Blick gerückt worden. Dies betrifft insbesondere die Frage, welche u.a. auch reziproken Einflüsse von Kirche und Politik an den »Rändern« des deutschen Sprach- und Kulturraums des 16. Jahrhunderts die Durchsetzung der Reformation und deren Ausstrahlung in die benachbarten, ethnisch nichtdeutschen Regionen gefördert bzw. deren Ausbreitung gehemmt oder verhindert haben¹. Darüber hinaus wurden diese historischen Phänomene mit der bis in die Gegenwart reichenden Wirkungsgeschichte und ihre Ge-

1 Für die Territorien im Heiligen Römischen Reich gibt die Literatur bereits Auskunft: Vgl. dazu Walter ZIEGLER, *Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther: Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze*, Münster 2008; Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert)*, in: Robert von FRIEDBURG/Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, Oldenburg 2007, S. 13–31. Einen faszinierenden Überblick bietet mit dem Fokus auf Westeuropa Eike WOLGAST, *Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und Europa*, Gütersloh 2014. Neu erschienen dazu die exemplarische Fokussierung auf den deutschen Südwesten: Ulrich A. WIEN/Volker LEPPIN (Hg.), *Kirche und*

genwartsrelevanz für Mentalität und Politik der heutigen Gesellschaften und Staaten in den einstmals von der Reformation beeinflussten bzw. geprägten Regionen noch nicht vergleichend untersucht. Ein Ziel der Tagung war es, die europäische Wirkung der »deutschen« Reformation – synchron – und der aus ihr hervorgegangenen Kirchen, vor allem auch hinsichtlich ihrer Gegenwartsrelevanz – diachron – herauszuarbeiten. Dies ist unseres Erachtens gelungen.

An der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert umfasste die gesellschaftliche Wirklichkeit alle Aspekte des menschlichen Lebens: ökonomische, soziale, politische und religiöse Dimensionen bestimmten das Leben aller Menschen als irdisch-kirchliche Gemeinschaft, die zwar nach Ständen unterschied, zu der aber ansonsten alle außer den Juden und Exkommunizierten gehörten. »Kirche« war unhintergehbare Wirklichkeit, eine alternativlose Form christlicher Lebens- und Sozialgestaltung, für welche unter den Bedingungen ihrer Zeit eine begriffliche Unterscheidung zwischen »Gesellschaft« und »Kirche« anachronistisch wäre. Die Kirche war die einzige Ordnungsgröße dieses Zeitalters, die wirklich die Menschen aller Stände, Orte und Lebensalter erreichte, weil (fast) alle vermittle der Taufe ihr angehörten. Anliegen der Reformation war es, Glauben und Kirche-Sein ernster zu nehmen als dies – ihrer Meinung nach – die vorreformatorische Kirche bzw. ihre Repräsentanten getan hatten. Die bestehende Kirche sollte nach dem Maßstab biblischer Verbindlichkeiten gebessert und zurechtgebracht werden, um so das Ideal eines alle Menschen umfassenden *corpus christianum* konsequenter als zuvor zu verwirklichen. Weil die Reformation aber den Angriff auf die Kirche mit dem Ziel der Reform der »Kirche« als religionskulturelle Sozial- und Integrationsgestalt aller Menschen aller Stände eines geopolitischen Raumes durchführte, kam es zu einer epochalen Wende und zu einem Transformationsprozess der mitteleuropäischen Geschichte. »Kirche« und »Politik« bzw. die entscheidenden Träger der Macht (auf den unterschiedlichen Ebenen im Reich) agierten im selben Verständnishorizont und als Multiplikatoren und Exponenten der differierenden Konkretionen, teilten aber die generellen Grundeinsichten, die bis hin zum Augsburger Religionsfrieden die Aushandlungsprozesse bestimmten. Die Reformation war u.a. deshalb erfolgreich, weil sie die Partikularität ihrer Gestaltungs- und Durchsetzungsräume mit einer allgemeinen Verbindlichkeit, also Kirchlichkeit ihres Anspruchs, verknüpfte.

Besonders der Blick auf das Verhältnis von Politik und Kirche wird zwar aktuell nicht mehr den theologischen Fragestellungen nachgeordnet, doch bestehen hinsichtlich der dezentralen regionalen, grenzüberschreitenden

Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert. Reformation und Macht im Südwesten des Reiches, Tübingen 2015.

Entwicklungen durchaus noch Forschungsdesiderate. Das betrifft nicht nur die internen Aushandlungsräume von Städten, Territorien und geistlichen Fürstentümern, sondern auch in erheblichem Umfang deren Interdependenzen und mehr oder weniger koordinierten Handlungsoptionen. Die Forschung hat für einige Regionen bereits wegweisende Studien hervorgebracht, deren Fragestellungen auf weitere Regionen, insbesondere an den »Rändern« und in den Kontakträumen zu anderen ethnischen Kulturen übertragen werden sollen. Vor allem die grenzüberschreitenden Koordinaten, die Antagonismen und zum Teil reziproken Kooperationen, von denen die Strukturen, die Entscheidungsträger und letztlich auch die politischen Entscheidungen (bis hin zur Religionspolitik: also Ablehnung, Zögern oder Einführung der Reformation) in nicht unerheblicher Weise geprägt und bestimmt wurden, sind bislang zu den reformatorischen Zentren in den Kontaktzonen deutschsprachiger Einflussbereiche noch nicht thematisiert worden. Insbesondere ist die Untersuchung der Kontakt- und Grenzregionen auch deshalb für die allgemeine theoretische Reflexion ertragreich. An ihnen lässt sich die differenzierte, politisch wie theologisch charakteristische Profilbildung der Prozesse der »Reformationen« in diesen Zentren an den Rändern oder in den multiethnischen Kontakträumen der Streusiedlungsregionen erkennen. Die substantiell eigen profilierte und strukturell eigen gearteten Ergebnisse der »Übersetzung« reformatorischer Gedanken sowie zum Teil miteinander verwobener ethnischer und konfessionellen Identitätsbildung können nachhaltige Impulse für den Wissenschaftsdiskurs setzen.

Die Konferenz fand – wie oben erwähnt – in Siebenbürgen im Tagungszentrum *Hans-Bernd von Haefen-Haus* der Evangelischen Akademie Siebenbürgen (Neppendorf) statt, weil hier sowohl Interdependenzen von Reformation in multiethnischer, aber auch traditionell multikonfessioneller Hinsicht im heute mehrheitlich orthodoxen Rumänien, als auch die Relevanz von Kirchen und Religion in einer ehemals zum sowjetischen Herrschaftsbereich zählenden, noch jungen, wenig gefestigten Demokratie zu beobachten sind.

Konzeptionell standen sowohl die dauerhaft an der Wittenberger Theologie orientierten Grenzüräume als auch die in komplizierten politischen Verhältnissen ausdifferenzierten Reformationsentwicklungen im Umfeld deutscher Streusiedlungen und deren Resonanz in den jeweiligen Kontaktzonen im Fokus. Nicht zuletzt wurden die in die reformierte Richtung tendierenden Transferprozesse und deren reziproken Wirkungen in den Blick genommen. Neu für diese Publikation wurde der Beitrag von Ian Hazlett geschrieben, der Rezeption, Abwehr und Querverbindungen in verschiedenen Phasen der britischen, grenzüberschreitenden Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts aufzeigt.

Zur Gliederung: Sowohl die religiösen als auch politischen Verhältnisse Europas im 16. wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts erscheinen aufgrund

der politischen Umstände des 16. Jahrhunderts einigermaßen disparat. Die Transferprozesse liefen regional einerseits zeitversetzt ab, und andererseits unterschieden sie sich strukturell zum Teil deutlich voneinander. Auch die reziproken Wirkungen fielen – auch bei der konfessionellen Zuschreibung – ganz unterschiedlich und uneinheitlich aus. Deshalb sind die Beiträge nicht nach inhaltlich nur begrenzt hilfreichen Kriterien, sondern geographisch geordnet: In zwei Hauptteilen folgen nach einem europäischen Überblick die exemplarischen Untersuchungen, welche von Nord- und Westeuropa ausgehen und sich dann über die Alpenregion und Südost- und Mitteleuropa erstrecken. Sie beschreiben einen geographischen Kreis rund um das deutschsprachige Gebiet und dessen historische Streusiedlungen (mit Ausnahme des Baltikums, das in einer internationalen Tagung 2015 umfangreich gewürdigt wurde).

Im ersten Hauptteil ist das Ziel, die Fernwirkung der von Wittenberg, Straßburg, Basel und Zürich ausstrahlenden reformatorischen Impulse und Entwicklungen aufzuspüren und die politischen Prozesse der Implementierung der Reformation in den benachbarten Ethnien zu analysieren und darzustellen. Der zweite Hauptteil konzentriert sich vor dem Hintergrund der jeweiligen zeitgeschichtlichen Entwicklung auf die Gegenwartsbeschreibung der in diesen Regionen wirkenden traditionellen reformatorischen Kirchen. Dabei entsteht eine faszinierende Spannung zwischen den materialreichen, eher nüchternen Analysen der Wissenschaftler und den auf eigenen Erfahrungen basierenden Einsichten und Darstellungen der Praktiker. Der ursprüngliche, mündlich frei vorgetragene Bericht des Landeskirchenkurators Gergely Pröhle zu Ungarn wurde durch den schriftlichen Beitrag des lutherischen Bischofs Tamás Fabiny ersetzt. Insgesamt bieten die Beiträge eine Synopse der – auch zweieinhalb Jahrzehnte nach dem Zusammenbruch des »Eisernen Vorhangs« – deutlich erkennbaren kirchlichen und gesellschaftlichen Unterschiede und differierenden Mentalitäten in »Ost« und »West«.

Den ersten Hauptteil *Grenzüberschreitende Reformation – Kirche und Politik im 16. Jahrhundert* eröffnet der Beitrag von *Alfred Kohler*, der einen konzentrierten Überblick über die Grenzüberschreitungen der reformatorischen Impulse vermittelt. *Jens Olesen* zeigt die komplexen, konfliktreichen machtpolitischen Verhältnisse der in Personalunion mit Schleswig verbundenen »Fürstenreformation« in Dänemark im Übergang zu einer lutherischen Staatskirche auf. *Herman J. Selderhuis* gibt einen Einblick in die reziproken Einflüsse der Flüchtlingsgemeinden und ihres Refugiums in der Hafenstadt Emden, welche die Reformation der Niederlande zu stabilisieren vermochte. *Marc Lienhard* legt dar, welche vielfältigen Funktionen das durch eine »Stadtreformation« geprägte Straßburg als wechselseitige Schaltstelle für

Bildung, Politik und Theologie im deutschen, schweizerischen und französischen Kontext in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts übernahm. *Ian Hazlett* schildert die wechselvolle, zum Teil tragische Geschichte von Distanz und Rezeption in den reformationstheologischen deutsch-britischen Beziehungen, weswegen die Reformation erst nach 1558 dauerhaft implementiert werden konnte. In seinem Beitrag analysiert *Emidio Campi* die theologischen Vermittlungsbemühungen Schweizer Kirchenrepräsentanten gegenüber süddeutschen Theologen mit dem Ziel grenzüberschreitender Solidarität zugunsten der Waldenser.

Der Übergang nach Südosteuropa zeigt weitere Facetten auf: Die strukturellen und kirchlichen Hinderungsgründe gegen die anfänglich vom Adel und den Landständen geförderte Reformation unter der slowenischsprachigen Bevölkerung der Krain und die entsprechenden Interventionen durch den Reformator Primus Truber sowie deren nachhaltige kulturelle Wirkung für die Etablierung der slowenischen Schriftsprache (Bibelübersetzung, Katechismus etc.) zeigt *Vincenc Rajšp* auf. *Luka Ilić* schildert die Herausforderungen, Chancen und politischen Grenzen verschiedener Persönlichkeiten im multiethnischen Kontaktraum und in den Begegnungszonen an den westlichen Ausläufern des Osmanischen Reiches. Hier trafen die unterschiedlichen reformatorischen Richtungen auf aufnahmebereite Adlige, die – vor dem Hintergrund hemmender Rahmenbedingungen – spezifische Rezeptionsbedingungen für reformatorisches Gedankengut schufen. Neuland betritt *Zoltán Csépepégi* mit seiner aspektreichen Studie zum Transfer der Reformationstheologie in den vielfach deutsch geprägten Städten Ungarns. Dabei rücken einzelne, aber auch miteinander vernetzte Humanistenkreise und deren den gesamten mittelosteuropäischen Kernraum übergreifende Verbindungen als Wurzelboden für die Einflüsse der Wittenberger Reformation, sowie auch die spezifischen Kriegsbedingungen der Grenzfestungen in den Blick, die als »Geburtsort des Reformiertentums Ungarns [...] auf dem Weg von der Grenze ins Grenzenlose« bezeichnet werden.

Dem *genius loci* des Tagungsortes sind drei Beiträge gewidmet: Siebenbürgen ist deswegen ein aufregender Kontaktraum, weil in ihm sowohl multiethnische als auch damit verbundene multikonfessionelle Verhältnisse in dieser Pionierregion der Religionsfreiheit der »Ständemonarchie« Siebenbürgen schon im 16. Jahrhundert entstanden und dauerhaft gesichert waren. Die Resonanz und Fortwirkung der ursprünglich von Wittenberg, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch von Zürich rezipierten Reformation in siebenbürgisch-sächsisch-evangelischen, ungarisch-reformierten, ungarisch-antitrinitarischen, aber auch in rumänisch-orthodoxen Lebenswelten spielt bis heute eine unbestreitbare – nie konfliktarme, aber pragmatisch und oft als religiöse Segregation und kulturelles Nebeneinander austarierte – Rolle.

Sowohl im ungarischsprachigen als auch im ostkirchlich-rumänischen Kontaktraum, aber auch für die unter osmanischer Oberherrschaft zunächst erfolgreichen Unitarier haben die reformatorischen Ideen theologisch, politisch, aber auch ethnisch und soziokulturell nachhaltig prägend gewirkt. *Edit Szegedi* geht der Frage nach, inwieweit sich – am Beispiel der siebenbürgischen Städte Kronstadt und Klausenburg – der Anspruch der innerkonfessionellen und -städtischen Homogenität mit der Wirklichkeit deckte. Sie stellt fest, dass die Durchsetzung der eigenen Konfession unter den Bedingungen stark außertheologischer Einflüsse auch als eine Art »Schadensbegrenzung« gesehen werden könne, welche die existierende Heterogenität so weit wie möglich beschränkte. *Andreas Müller* analysiert die Reziprozität von humanistischer Stadtreformation Kronstadts und andersethnischer Nachbarschaft: Die kulturelle Grenzsituation und die dadurch bedingte Begegnung mit dem Anderen initiierte die Konstruktion eines neuen Selbst unter vielfältigen die Bildung und Ethik betreffenden Aspekten. Die zu differenzierenden mannigfaltigen Einflüsse (zwischen Information und Vereinnahmung) von reformatorisch gesinnten Kreisen und darauf bezogenen Reaktionen in rumänischen Milieus bis ins 17. Jahrhundert schildert der aufschlussreiche Beitrag von *Paul Bruszanowski*.

Für Oberungarn, in etwa das Gebiet der heutigen Slowakei, schildert *Peter Konya* in seiner informativen Darstellung, wie die ethnische sowie auch gesellschaftliche Vielfalt der Region nicht nur den Verlauf der Reformation, sondern auch ihre Annahme und Ausbreitung in slowakischen und ruthenischen Gemeinden strukturell und bekenntnisgeschichtlich – insbesondere in den vom Hochadel während der zweiten Reformation zur helvetischen Richtung geführten Regionen – beeinflusst hat. Dabei bildeten spät die deutschen Gemeinden der Zips ein eigenes Seniorat. *Jan Harasimowicz* stellt die Wirkungen der Reformation auf die fürstlichen Territorien, aber auch in den Städten Schlesiens auf dem Hintergrund politischer, personeller und struktureller Strategien vor. Die dynamische Konkurrenz (im ausdiversifizierten Spektrum reformatorischer Theologie bis hin zu Schwenckfeld) als auch die Zielgruppen polnischer und tschechischer Rezipienten der unterschiedlichen reformatorischen Strömungen zeigen ein vielgestaltiges Bild.

Der zweite Hauptteil konzentriert sich vor dem jeweiligen landesspezifischen zeithistorischen Hintergrund auf die Gegenwart der historischen protestantischen Kirchen der bereits erwähnten Regionen. Mit dem Blick aus der Brüsseler Vogelperspektive eröffnet *Katrin Hatzinger* die Diskussion zur politischen Relevanz des Protestantismus in Europa, der in unterschiedlichen Dialogforen den Wandel der EU von einer Wirtschafts- zu einer Wertegemeinschaft bewusst begleitet. Die historischen Erfahrungen der vielfältigen

protestantischen Mehrheits- und Minderheitenkirchen sowie nicht zuletzt von Grenzüberschreitungen stellen bedeutende Elemente kollektiver europäischer Identität dar und bilden damit eine entscheidende Grundlage und positiv gewertete Aussichten für das europäische Projekt, das auch konfessionell auf mehreren Ebenen voranschreitet.

Svend Andersen präsentiert die Ambivalenz der »hinkenden Trennung« von Staat und Kirche in Dänemark auf dem indirekt fortgeltenden Hintergrund der bis zum Jahr 2000 existierenden lutherischen Staatskirche. *George Harinck* schildert die lange Zeit wirkmächtigen politischen Implikationen protestantischer (und katholischer) Theologie und kirchlicher Strömungen auf die Sozialpolitik der Niederlande: Erst durch die grundlegende sozialpolitische Wende in der Theologie inklusive der Aufgabenabtretung an christlich geprägte Gewerkschaften und sozialpolitisch aktive Organisationen bei gleichzeitiger kritischer Begleitung des politischen Transformationsprozesses in der Nachkriegsgesellschaft konnte der Ausbau des Wohlfahrtsstaates vorangetrieben werden.

Die Bedingungen sowie politischen, kulturellen, sozial-diakonischen und theologischen Herausforderungen der protestantischen Minderheitenkirchen im System der »laïcité« Frankreichs erläutert *Marc Lienhard* in einer stringenten Synthese an exemplarisch ausgewählten Aspekten. Die sich rasch verändernden kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz analysiert *Martin Hirzel*. Er stellt fest, dass in Folge starker Entkirchlichungs- und Säkularisierungstendenzen der institutionelle Protestantismus und die verfasste Kirchlichkeit im Rückzug begriffen sind. Die Trends zur Entflechtung von Staat und Kirche, von Kirche und Schule sowie die selbstkritisch zu überprüfende Präsenz in den Medien sind deutlich erkennbar. Bischof *Michael Bünker* gibt einen vergleichenden Überblick über die evangelischen Kirchen an der Donau. Sie bilden dort eine kleine Diaspora, welche sowohl ein Hort der Tradition als auch ein Ort der Veränderung mit der Chance zur Innovation sein kann. Konfrontiert mit Populismus in der Region besteht die Herausforderung darin, für eine Gesellschaft einzutreten, die im Unterschied zu jeder Form des Populismus ohne Feindbilder auskommt. Hier haben die Kirchen eine ideologiekritische und grenzüberschreitende Funktion.

Die insgesamt positiv gewertete Stellung der kleinen Zahl an Protestanten in Slowenien unter den rechtlichen und praktischen Bedingungen eines kooperationswilligen Staates vermittelt aus der Praxis Bischof *Geza Filo*. Die mitunter tragische Geschichte und die komplexen aktuellen Verhältnisse der zerrissenen protestantischen Gemeinden in Kroatien geht *Ludwig Steindorff* nach. Das Bemühen, theologisch prinzipienfest in der schwierigen Situation in Ungarn die lutherische Minderheitenkirche fortzuentwickeln, selbstkritisch und differenzsensibel in die Gesellschaft hinein zu wirken

und eigene Impulse profiliert zu setzen, vermag der Erfahrungsbericht von Bischof *Tamás Fabiny* zu vermitteln. Doppelte, einst dreifache Minderheitenerfahrung (außerhalb der kommunistischen Gesellschaft, ethnische und konfessionelle Minderheit) in einer Transformationsgesellschaft Osteuropas mit Herausforderungen in kultureller, sozialer und politischer Hinsicht schildert *pars pro toto* und transparent im Blick auf die anderen evangelischen Kirchen der Landesbischof *Béla Kató* am Beispiel der ungarisch-reformierten Kirche in Rumänien. *Karl Schwarz* bietet quasi in einem Handbucharartikel einen umfassenden Überblick über die evangelischen Kirchen in der Slowakei, deren binnenkirchliche ethnische Vielfalt als Ermunterung zur innergesellschaftlichen versöhnten Verschiedenheit erachtet wird. Oberkirchenrat *Edwin Pech* analysiert die Situation der einst mehrheitlich deutsch geprägten, evangelischen Kirche A.B. in Polen. Unter den wechselhaften Alltagsbedingungen der sich zum Pluralismus wandelnden polnischen Republik in einem durch die römisch-katholische Kirche dominierten Gesamtrahmen wird die durch den Staatskirchenvertrag garantierte Perspektive der evangelischen Kirche A.B. lebendig ausgehandelt und fortentwickelt.

Ausblick: Die im gesamteuropäischen Rahmen spezifisch und zum Teil eklatant differierenden politischen Rahmenbedingungen ermöglichten oder hinderten die Rezeption der Reformation im 16. Jahrhundert. Äußere, nicht-theologische Faktoren spielten eine entscheidende Rolle: einerseits wurden die persönlichen Präferenzen der Landesherren oder Magistrate zur Geltung gebracht, wengleich sowohl die überregionalen Machtstrukturen, Bündnisse und strategischen Rücksichtnahmen als auch die internen Aushandlungsprozesse mit Ständen oder jeweils spezifischen lokalen oder regionalen Machtfaktoren bei der Einführung, Verzögerung oder gar Hinderung dieser Transformationsprozesse mit einkalkuliert wurden, worunter nicht zuletzt die andersethnischen Gruppen und Nachbarn einbegriffen waren. Dabei bildeten transregionale (humanistische und akademische) Netzwerke, die Situation von Flüchtlingen, Migranten oder Propagandisten für die Verbreitung der differierenden Strömungen und Richtungen reformatorischen Gedankengutes je verschiedene Rezeptionsbedingungen und gegebenenfalls reziproke Einflussnahmen in regionalspezifischen Kontakträumen und Begegnungszonen. Andererseits boten die Adelsrepubliken bzw. Ständemonarchien (zum Teil im Einflussbereich des Osmanischen Reiches) außerhalb des Aktionsradius der meist reformationsfeindlichen Habsburger teilweise günstigere Rahmenbedingungen als in Mitteleuropa. Die zu beobachtenden Phänomene (Mischform, Parallelentwicklung, Bildungsimpuls [Katechismus], Verwaltungsunion, gezähmte Heterodoxie, ständisch begründete und gesicherte Religionsfreiheit) lassen erkennen, dass beim Transfer der Reformation in

andersethnische Gruppen oder zu politischen Nachbarn die bislang üblichen Kategorien des Konfessionalisierungsparadigmas nur unzureichend greifen. Die hier vorgelegten Beiträge mögen als starke Impulse dazu beitragen, zu verstehen, wie die Begegnung mit dem »Anderen« sowohl die eigene Identität als auch das Selbstverständnis der anderen Ethnie sowie die jeweiligen rezipierten Veränderungen beeinflusste und prägte, welche anhand des Transfers der reformatorischen Ideen und des evangelischen Glaubens wahrzunehmen und zu reflektieren sind.

Zugleich bleibt festzuhalten, dass die im 16. Jahrhundert mittels dieses Transfers entstandenen traditionellen protestantischen Kirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts im schwierigen Prozess des zusammenwachsenden Europa mit bedeutendem Potential für dessen friedliche Entwicklung dienen können. Sie können auf eine historische Erfahrung mit der Entwicklung differenzsensibler Gesellschaftsordnungen, Respekt vor und Forderung nach Religionsfreiheit als Basis aller Grundrechte – insbesondere nach den Erfahrungen in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts – verweisen. Ihr Selbstbewusstsein, gegen zentrifugale Tendenzen pluraler Gesellschaften die Einheit versöhnter Verschiedenheit zu setzen, veranlasst sie, sich konstruktiv einzumischen und nicht zuletzt die Menschen in Europa als Adressaten der (von Stereotypen, vermeintlichen Zwängen und Verblendung) freimachenden Botschaft des Evangeliums anzusprechen. Hierzu haben die protestantischen Kirchen regional äußerst unterschiedliche Erfahrungsdimensionen, die ihre Verkündigung und sozialdiakonische Arbeit bestimmen, die gesamt-europäisch in voneinander teilweise stark divergierenden Rahmenbedingungen des Staat-Kirche-Verhältnisses stattfinden: im Spannungsfeld zwischen »laïcité« – »hinkender Trennung« – enger Koordination (ehem. Staatskirche) gelegen. Dazu bieten die Beiträge einen aktuellen Einblick in die jeweilige Situation und einen spannenden Überblick und Vergleich.

Die Exkursion mit den Tagungsteilnehmern führte diese Dimensionen in regionalen Beispielen deutlich vor Augen: die Kirchenburg und das zum Museum umgestaltete evangelische Pfarrhaus in Reußmarkt (Miercurea Sibiului) zeigten das zum Teil musealisierte Erbe der Siebenbürger Sachsen; die Begegnung mit dem römisch-katholischen Erzbischof György Jakubiny in Karlsburg (Alba Julia, Gyulafehérvár) schilderte die – auch historisch-politisch bewegten – Herausforderungen in einer fast 500jährigen multi-konfessionellen Koexistenz dieser Vielvölkerregion. Der Besuch und die Begegnung mit dem evangelischen Pfarrerehepaar Irmgard und Gerhard Wagner erschloss die in ökumenischer Weite vollzogene, sozialdiakonische Pionierleistung der »Diakonia« in Karlsburg, die überwiegend von ausländischer Hilfe als subsidiäre Leistung zugunsten der zumeist orthodoxen Bevölkerung getragen wird – in einem Staat, dessen Sozialsystem schwach

und krisengeschüttelt ist. Vitale protestantische Existenz in Kontakträumen und multiethnischen Begegnungszonen Europas gehört vor dem Hintergrund der Transferprozesse in der Reformationszeit auch heute zu den nachhaltig wirksamen Kennzeichen Europas.

Abschließend sei dem IEG in Mainz für die Aufnahme des Bandes in seine Schriftenreihe gedankt. Besondere Unterstützung leisteten hier Saskia Klump und Jana Lösch, die das aufwändige Register erstellt haben, wofür wir ihnen herzlich danken möchten.

Landau und Mainz im September 2016

Ulrich A. Wien

Mihai-D. Grigore

SEKTION I:

GRENZÜBERSCHREITENDE REFORMATION: KIRCHE UND POLITIK IM 16. JAHRHUNDERT

Alfred Kohler

Rahmenbedingungen für die Einführung und Sicherung der Reformation an der mitteleuropäischen Peripherie¹

In der Regel gilt die Annahme, dass durch die wechselseitige Abhängigkeit von Zentrum und Peripherie die Entwicklung des Zentrums begünstigt und die der Peripherie verhindert oder zumindest verzögert wird². Dennoch ist die Frage berechtigt, ob die Peripherie dem Zentrum gegenüber immer benachteiligt ist, oder das Gegenteil der Fall sein kann. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass die östlichen Grenzregionen Mitteleuropas sogar Vorteile aufzuweisen hatten, etwa im Hinblick auf die Einführung und Sicherung der Reformation.

Zunächst ist zu bedenken, ob es eine eindeutige Antwort für die Annahme gibt, dass die Attraktivität des Luthertums dort größer gewesen sei, wo ethnokulturelle Beziehungen gegeben waren? Das führt zunächst zur Frage der Verbreitung deutschsprachiger Bevölkerungen bzw. der frühneuhochdeutschen Sprache, etwa an der Peripherie Mittel- und in Ostmitteleuropas.

Der fränkische Humanist Johannes Dobneck, genannt »Cochlaeus«, einer der erbittertsten Gegner Luthers, hat in seiner *Kurzen Beschreibung Deutschlands* von 1512 die »Deutschen« vom taciteischen Vorwurf der Barbarei zu befreien versucht und eine Kontinuität von Germanen und »Deutschen«, der *translatio imperii* und der mittelalterlichen Kaisergeschichte konstruiert, um zu beweisen, wie stark sich »Deutschland« in seiner Gegenwart zu einer besseren und überlegenen Nation gewandelt habe. Gefühle nationalen Stolzes sind unübersehbar. Cochlaeus bietet eine Art »nationalbewusster Landesbeschreibung«, die vom italienischen Humanismus entwickelt worden war.

Bei vielen Zeitgenossen ist das Nebeneinander eines jüngereren, nationalen Deutschlandbildes, das sich auf einen vom italienischen Humanismus angelegten Sprach- und Kulturbegriff stützt, und eines fortwirkenden älteren

-
- 1 Im Folgenden wird der Vortragscharakter beibehalten, auch werden nur wenige Literaturhinweise gegeben: Vor allem sind folgende Werke heranzuziehen: Alfred KOHLER, *Expansion und Hegemonie. Internationale Beziehungen 1450–1559*, in: Heinz DUCHHARDT/Franz KNIPPING (Hg.), *Handbuch der Geschichte der internationalen Beziehungen*, Bd. 1, Paderborn 2008; ders., *Von der Reformation zum Westfälischen Frieden*, München 2011; ders., *Neue Welterfahrungen. Eine Geschichte des 16. Jahrhunderts*, Münster 2014.
 - 2 Immanuel WALLERSTEIN, *Das moderne Weltssystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert*, Wien 2004, ist das klassische, vieldiskutierte Beispiel zur Erklärung der europäischen Weltwirtschaft mit Hilfe des genannten Modells; vgl. insbesondere S. 515–517.

Reichsbewusstseins, das vom mittelalterlichen Universalismus her eine übernationale Aufgabe der Deutschen und des ihnen übertragenen Kaisertums festhält, festzustellen. »Deutschland« wird nach Cochlaeus im Süden von Italien und Dalmatien, im Osten von Ungarn und Polen, im Norden von Ostsee und Atlantik und im Westen von Frankreich begrenzt. Trient ist für ihn eine Grenze, wo die Einwohner sowohl die italienische als auch die deutsche Sprache gebrauchen. Lothringen und Luxemburg werden als Französisch sprechend bezeichnet, die Reichsstadt Metz werde von Deutschen und Franzosen bewohnt. Dem niederländischen Herrschaftskomplex räumt er eine Sonderstellung ein: Flandern sei der äußerste Landstrich Deutschlands, den Franzosen nach Lage und Sitten sehr nahe; andererseits unterscheidet er die Niederlande von Deutschland. Bei Dänemark macht er auf den sprachlichen Unterschied aufmerksam. Der bedeutende Handelsplatz Danzig sei dem Deutschen Orden vom polnischen König entrissen worden. Livland sei das entlegenste Gebiet der Deutschen und Christen zugleich. In Schlesien spreche der größere Teil der Bevölkerung Deutsch, jenseits der Oder werde auch Polnisch gesprochen. In Polen, beispielweise in Krakau, gebe es sehr viele Deutsche, die dort angesehenere sind als Polen, in der Wissenschaft wie im Rat und in der Kaufmannschaft. Böhmen sei einstmals deutschsprachig gewesen. Über die slawischen Nachbarn, vor allem Polen und Tschechen, äußert sich Cochlaeus unfreundlich bis ablehnend, wobei ein Überlegenheitsgefühl mitschwingt.

Überblickt man das Ganze der Grenzdefinitionen bei Cochlaeus, so ist doch ein Vorwiegen des sprachlich-ethnischen Maßstabs gegenüber der reichsrechtlichen Zugehörigkeit festzustellen, mit einer erheblichen nationalen Sensibilisierung. In den meisten Fällen zieht Cochlaeus die Grenze Deutschlands enger als die des Reiches, nur im Falle Preußens und Livlands greift er, ohne es zu sagen, über die Reichsgrenze hinaus. Wieweit ein solches Bewusstsein nationaler Grenzen und Identität damals über die Eliten hinaus verbreitet war, kann schwer beurteilt werden. Viele Beobachtungen sprechen indes dafür, dass vielleicht weniger das Detail, als das innere Strukturprinzip der Antwort – »das ist Deutschland!« – von Cochlaeus her verallgemeinert werden kann, wie etwa in der *Cosmographie* von Sebastian Münster deutlich wird, die zwischen 1544 bis 1628 dreiundfünfzig Auflagen erfuhr, worin die Sprache das entscheidende Kriterium zur Charakterisierung Deutschlands ist³. Im Folgenden sind die Rahmenbedingungen für die Einführung der Reformation an der Peripherie Mitteleuropas bzw. des Heiligen Römischen Reiches (Deutscher Nation) zu analysieren. Dabei wird auch von Interesse sein, in welchen Gebieten die Reformation Ablehnung erfuhr.

3 Siehe Karl Heinz BURMEISTER, Sebastian Münster – Eine Bibliographie, Wiesbaden 1964.

Fast überall in Europa hatte die Bedeutung der Fürstenstaaten bzw. Monarchien zugenommen, allerdings bestand eine gewisse Abstufung von Westen nach Osten. Aus diesen Unterschieden zwischen starken Monarchien bzw. einem starken Königtum in Westeuropa und »Ständemonarchien« in Mittel- und Ostmitteleuropa folgt nicht ohne weiteres eine Variabilität der Chancen für die Reformation. Es gab ein wechselseitiges Verhältnis zwischen den politischen Rahmenbedingungen und den Herausforderungen für die Politik im Zuge der Reformation, d.h. Entscheidungen für und gegen die Reformation. Letztlich kam es darauf an, ob es zwischen Monarch und Ständen konfessionellen Konsens oder Dissens gab, also Gleichklang oder Unterschiede oder gar Konflikte in religiösen und religionspolitischen Fragen existierten.

Ein Blick auf das Heilige Römische Reich macht folgendes deutlich: Es sind die Obrigkeiten, Fürsten und Reichsstädte, die unabhängig von der Position und Politik der Kaiser, die Reformation und deren Entfaltung begünstigen, unterstützen oder behindern bzw. verhindern. Ohne die nachhaltige und kompromisslose Unterstützung durch die fürstlichen Obrigkeiten – siehe zunächst Kursachsen und Hessen, dann zahlreiche andere – wäre das Luthertum wohl in eine äußerst schwierige, existenzielle Situation geraten. Die Reformation ist nicht nur ein städtisches Ereignis gewesen, sondern auch ein territoriales, ländliches. Letzteres ist übrigens bis heute wenig erforscht.

Im Ursprungsland der Reformationen, dem Heiligen Römischen Reich – ich wähle absichtlich den Plural wegen des Luthertums, des Zwinglianismus und auch des Calvinismus –, entstanden erstmals religionspolitisch motivierte Konstellationen; dies gilt für wichtigsten Förderer des Luthertums, Kursachsen und Hessen, sowie für die zwinglische Eidgenossenschaft. Die politischen Ziele des hessischen Landgrafen Philipp des Großmütigen unterschieden sich allerdings von denen Kursachsens beträchtlich. Der Landgraf verfolgte eine offensive Bündnispolitik, wie seine Versuche zeigen, die zwinglische Eidgenossenschaft zu gewinnen. Diese wiederum hatten das Marburger Religionsgespräch von 1529 zur theologisch-politischen Voraussetzung. Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen und seine Nachfolger dachten defensiv bzw. glaubten dem Kaiser gegenüber eine derartige Politik zu Recht zu vertreten (Reichspatriotismus). Kursachsen und Hessen hatten wie andere Reichsstände (auch Reichsstädte) gegen die religionspolitischen Mehrheits-Entscheidungen des Speyerer Reichstages von 1529 protestiert, wegen der Verpflichtung auf das Wormser Edikt von 1521 (Gewissensargumentation). 1530 lag es an Kaiser Karl V., eine Einigung zwischen den Religionsparteien – seit 1530 spricht man in Bezugnahme auf die *Confessio Augustana* von den »Augsburger Konfessionsverwandten« und den Altgläubigen – herbeizuführen, was bekanntlich misslang. Denn die Evangelischen

wollten nicht in das alte Kirchensystem zurückkehren. Fast zwei Monate lang ist 1530 in Augsburg vergeblich verhandelt worden, wobei etwa auf das Konzil vertröstet wurde.

Hätten die Evangelischen damals nachgegeben, so hätten sie die Reformation in Frage gestellt. Stattdessen arbeiteten sie auf einen »friedlichen Abschied« hin, der den inneren Frieden, den Landfrieden sichern sollte, was schließlich Erfolg hatte, auch wenn die katholische Seite und der Kaiser ihnen Bedingungen stellten, nämlich bis April 1531 in die alte Kirche zurückzukehren. Letztlich hatte der Kaiser es vermieden, dass die Evangelischen gegen den Reichsabschied, wie 1529, protestierten. Das war zunächst das Wichtigste. Ich beurteile die Entscheidung des Kaisers und der katholischen Seite im Kontext der künftigen Entwicklung im Reich dahingehend, temporäre religionspolitische »Anstände« (Nürnberger Anstand 1532 und 1539) zu finden, um den Frieden im Reich zu sichern, im Übrigen auch wegen der Gefahr, die von den Osmanen ausging.

Der Augsburger Religionsfrieden von 1555, an dem König Ferdinand I. großen Anteil hatte, sollte einen »immerwährenden«, permanent gültigen reichsrechtlichen Frieden sichern. Diese günstige innere Situation im Reich stand in den folgenden Jahrzehnten in augenfälligem Kontrast zu Westeuropa und führte dazu, dass jede weitergehende Einmischung in die Kriege in Frankreich und in den Niederlanden seitens der Reichsstände möglichst vermieden wurde. Nach innen wirkte der Religionsfrieden stabilisierend, und zwar in dem Sinne, dass sich in den Territorien das Bekenntnis der Fürsten durchsetzen konnte (*ius reformandi*). In den Reichsstädten waren sowohl die Lutherischen als auch die Altgläubigen zugelassen. Allerdings gab es Konfliktgebiete, wie die habsburgischen Territorien, wo der katholische Landesfürst einem stark evangelisch geprägten Adel gegenüberstand, und nun mit dem Reformationsrecht ausgestattet war. Es war ein religionspolitischer Vorteil für Siebenbürgen, dass es nicht zum Heiligen Römischen Reich gehörte, sondern ein Teil des Königreiches Ungarn war, und im 16. Jahrhundert unter osmanischem Einfluss stand. An diesem Befund wird die periphere Lage des Fürstentums überaus deutlich.

Im Folgenden ist eine »Rundum«-Analyse der Rahmenbedingungen für die Reformation in Europa vorzunehmen.

Die Niederlande waren im 16. Jahrhundert noch Teil des Heiligen Römischen Reiches, doch mit dem *Burgundischen Vertrag* von 1548 hatte Karl V. die Selbständigkeit seiner Erbländer noch vergrößert. Seit der Teilung der Herrschaftsbereiche von Karl V. und Ferdinand I. lagen sie an der Bruchstelle des bis dahin einheitlichen habsburgischen Gesamtsystems und waren infolge der seit 1521 anhaltenden Kriege finanziell und wirtschaftlich erschöpft. Sehr früh verfolgte Karl V. die lutherische Bewegung in den Niederlanden, ferner ließ Philipp II. vor seiner Rückkehr nach Spanien (1559)

die kirchliche Administration verändern, indem er eine neue Diözesanorganisation mit vierzehn neuen Bistümern (mit Ernennungsrecht des Königs) im Einverständnis mit Papst Paul IV. erließ und die Tätigkeit der Inquisition und die Zensur intensivierte, und dies vor dem Hintergrund einer um sich greifenden reformatorischen Bewegung, bestehend aus Lutheranern, Täufern und Calvinisten. In den Niederlanden begann 1566 mit dem sozial-religiösen Aufstand ein »Achtzigjähriger« Unabhängigkeitskrieg, der zu einer der gravierendsten Änderungen im europäischen Staatensystem führen sollte: Dem Zusammenschluss der sieben nördlichen Provinzen (Holland, Seeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Friesland und Groningen) in der Union von Utrecht (1579) und der Lossagung von Philipp II. (1581), verbunden mit der Entstehung der »Republik der Vereinigten Niederlande«. Nur die südlichen Niederlande verblieben bei Spanien.

In Frankreich, der neben Kastilien und Aragon wichtigsten westeuropäischen Monarchie, hatte der König seit dem Konkordat von 1516 die Besetzung fast aller höheren kirchlichen Stellen inne – etwa 120 Bistümer und 600 Abteien. Im Königreich Frankreich reichte die Sympathie für reformatorische Strömungen bis an den Hof. Doch König Franz I. und sein Sohn Heinrich II. waren Gegner der Reformation, obwohl es starke Strömungen eines antiklerikalen biblisch-humanistischen Reformismus (Faber Stapulensis, Guillaume Briçonnet) gab, dessen Anhängerschaft bis in die Königsfamilie reichte; die spirituellen Neigungen von Margarete von Navarra, der Schwester Franz I., kamen dem Protestantismus nahe. Im Zuge des Konflikts mit Karl V. unterhielt Franz I. Kontakte zu evangelischen Reichsfürsten, darüber hinaus aber auch zum katholischen Bayern. Doch war das Verhältnis des französischen Königs zu den Protestanten nicht friktionsfrei. Dies kommt etwa 1534 in der so genannten *affaire des placards* zum Ausdruck, verursacht durch Pamphlete gegen die Messe, die im Königreich zur Verfolgung von Protestanten führte. Calvin verließ damals Paris und ging nach Genf und Straßburg, um hier seine Ideen zu verwirklichen; von Genf aus sollten seine Auffassungen die Entwicklung des französischen Protestantismus wesentlich beeinflussen. Heinrich II. setzte die antiprotestantische Linie seines Vaters fort, vor allem gegen die Anhänger Calvins.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vertiefte sich die religionspolitische Spaltung Europas und erhielt neue Dimensionen: hier die katholische Vormacht Spanien, dort das betont protestantische und antispanische England. Es kam zu direkten Auseinandersetzungen ebenso wie zu »Stellvertreterkriegen« bzw. zur Austragung eines »europäischen Konfessionskampfes« zwischen Spanien und Rom einerseits und England in Frankreich und in den Niederlanden andererseits. Die Entwicklung der französischen Monarchie hingegen war seit dem Tod König Heinrichs II. (1559) von einer jahrzehntelangen Krise gekennzeichnet, die in den so genannten »Hugenottenkriegen«

ihren militärischen Ausdruck fand, die erst durch König Heinrich IV. mit dem Edikt von Nantes (1598) beendet werden konnten. Dieses Edikt führte Frankreich wieder als bedeutende Macht ins europäische Staatensystem zurück.

Ohne die persönlichen und dynastischen Probleme König Heinrichs VIII. wäre die schismatische Entwicklung der englischen Kirche wohl nicht zustande gekommen. Doch führten das Schisma mit Rom und die Entstehung einer von Rom unabhängigen Staatskirche nicht dazu, dass sich Heinrich VIII. mit Kaiser Karl V. verfeindete und sich etwa zugunsten der schmalkaldischen Fürsten, die ihn gerne als Verbündeten gesehen hätten, engagierte. Die Politik des englischen Königs war vielmehr von Pragmatismus und Beweglichkeit gekennzeichnet. Hätte Heinrich VIII. den Konflikt mit Karl V. gesucht wie der französische König, so wäre eine politische Partnerschaft mit den schmalkaldischen Fürsten durchaus von Interesse gewesen. So jedoch blieb das Reich von untergeordneter Bedeutung. Erst nach der fünfjährigen Phase der katholischen Restauration unter Königin Maria (1553–1558) sollte Königin Elisabeth I. zunehmend eine konsequente antikatholische und protestantische Haltung einnehmen und sich im entstehenden politisch-konfessionellen Antagonismus auf europäischer Ebene als Monarchin einer protestantischen Vormacht Europas verstehen.

Der Blick nach Spanien zeigt eine starke Präsenz der Monarchie und einer Reformkirche, die auf die Initiative von Erzbischof Francisco Jiménez de Cisneros zurückgeht. Die Gründungsgeschichte der spanischen Inquisition im 15. Jahrhundert mit ihrer staatspolitischen Bedeutung vor dem Hintergrund des »Mauren- und Judenproblems« ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür. So war der Inquisition im 16. Jahrhundert das Phänomen des *luteranismo* sehr willkommen, um ihre Existenzberechtigung zu legitimieren. Doch wurden in Spanien in der Regel zunächst heterodoxe Strömungen verfolgt.

Waren es wirklich lutherische Gemeinden, die in Sevilla und Valladolid 1557–1558 von der Inquisition »ausgehoben« wurden? Handelte es sich um sogenannte heterodoxe Strömungen, deren Existenz in Spanien nicht unbekannt war? In Sevilla und Valladolid glaubte die Inquisition tatsächlich Anhänger des Luthertums aufgespürt zu haben. Unter ihnen gab es sogar Personen, die sich früher in unmittelbarer Nähe Karls V. aufgehalten oder an seinem Hof Funktionen innegehabt hatten. In beiden Städten ging es um einen kleinen, elitären und familiär begrenzten Personenkreis, jedoch keineswegs um eine in der städtischen Bevölkerung verbreitete Bewegung. Mehr als 100 Personen sind damals verdächtigt und eingekerkert worden. Der des *luteranismo* beschuldigte Dr. Agustín de Cazalla hatte als siebzehnjähriger Pater Bartolomé Carranza de Miranda, damals Lehrer am Colegio de San Gregorio in Valladolid, zum Beichtvater gehabt, studierte später in Alcalá de Henares, wurde 1542 Prediger und Kaplan Karls V. und begleitete den Kaiser

neun Jahre lang, vor allem auf dessen Reisen ins Heilige Römische Reich. Seit seiner Rückkehr nach Spanien (1552) dürfte er sich dem Protestantismus zugewandt haben; das scheint aufgrund seines mehrjährigen Aufenthalts im Reich auch plausibel. Bei näherem Hinsehen ist augenfällig, dass es sich vor allem um zwei adelige Familien handelte, die dem Protestantismus zugeneigt waren: die aus Valladolid stammende Familie Cazalla und die aus Palencia stammenden Rojas. Aus dem Reich zurückkehrende Personen standen also in Gefahr des *luteranismo* verdächtigt zu werden. Das sollte auch Kaiser Karl V. passieren⁴. Fazit ist, dass die Kontrollen der Inquisition letztlich eine Ausbreitung des Protestantismus in den spanischen Königreichen verhindern konnten.

Italien, »wo einerseits der Druck des kurialen Systems so spürbar war, andererseits ein hohes kulturelles Selbstbewusstsein mit wesentlich anderer sozialer Basis als in Deutschland vorlag, zeigt bis zum Beginn der 40er Jahre eine erhebliche geistige Unruhe mit wenig klaren Fronten. Es lag u.a. an dem meist aristokratischen Charakter der religiösen Bewegungen Italiens und an dem Fehlen des volkstümlichen, national-antipäpstlichen Element, dass hier die Dinge bis zu dem Einsetzen schärferer Repressivmaßnahmen (Neugründung der römischen Inquisition, 1542) weitgehend unentschieden blieben. Humanistischer Kritizismus und biblisch-spiritualistische Elemente waren verbreitet, Frauen aus dem hohen Adel spielten eine Rolle (Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga u.a.). Unter dem Sammelnamen des »Evangelismus« kann eine differenzierte, mehr auf Abwarten und Einheitshoffnung abgestellte Summierung von Einzelgruppen und Persönlichkeiten verstanden werden, deren Wege sich erst nach 1540 deutlich schieden«⁵.

Während sich Kardinäle wie Gasparo Contarini, Giovanni Morone und Reginald Pole in den Dienst der katholischen Reform stellten, emigrierten andere Männer, wie Fausto und Lelio Sozzini sowie Giorgio Biandrata nach Polen-Litauen und Siebenbürgen, wo sie bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts »antitrinitarische Lehren« (so die Fremdbezeichnung) vertraten. Sie sind die Vorläufer der heutigen »Unitarier« (Eigenbezeichnung). Nur in Oberitalien, vor allem in Venedig, konnten sich evangelische Gemeinden bilden.

In den nordischen Königreichen war der »konfessionelle Gleichklang« zwischen König und Ständen bzw. der politischen Elite weitgehend gegeben. Christian III., König von Dänemark und Herzog von Schleswig und Holstein, war überzeugter Lutheraner. Die dänische Kirche gehörte zu den größten

4 Vgl hierzu ausführlich Alfred KOHLER, Karl V. 1500–1558. Eine Biographie, München 1999, München ³2001, München 2005, München ²2013, S. 360–367.

5 Heinrich LUTZ, Reformation und Gegenreformation, München ³1991, durchgesehen und ergänzt von Alfred Kohler, München ⁵2002, S. 40.

Grundbesitzern des Königreiches, besaß also eine große ökonomische Macht und die dänischen Könige des Spätmittelalters vertraten nationalkirchliche Ambitionen. Unter König Friedrich I. (1523–1533), dem Nachfolger des vertriebenen Königs Christian II., wurde 1526 die bis dahin übliche päpstliche Bestätigung der Bischofswahlen abgeschafft; das war ein wichtiger Schritt zu einer Nationalkirche. König Friedrich I. ließ die Reformation zu, ernannte aber auch katholische Bischöfe, d.h. er hatte die oberste Gewalt über beide Glaubensrichtungen inne. Seine nationalkirchlichen Ambitionen kommen in den Bestrebungen zum Ausdruck, kirchliche Pfründen ausschließlich an »Einheimische« zu vergeben. Die Durchführung der Reformation in Dänemark war letztlich eng verknüpft mit den Versuchen des Königtums im Hinblick auf Zentralisierung, Bürokratisierung und Steigerung der Einnahmen der Krone, mit anderen Worten ging es um den Ausbau des frühmodernen Staates.

Auch die schwedische Kirche war von Rom unabhängig, und kirchliche Pfründen wurden in der Regel an Einheimische vergeben. Die Bischöfe verfügten über Burgen, Bürokratie und Militär; sie waren unabhängige Herrschaftsträger auf regionaler und lokaler Ebene. Unter König Gustav Eriksson fand 1527 die entscheidende Wendung zum landesherrlichen, lutherischen Kirchenregiment statt. So befand sich der Kirchenbesitz fortan in der Verfügungsgewalt der Könige, ohne den Bruch mit Rom zu vollziehen, währenddessen die Kirche durch die Einziehung des Klosterbesitzes entmachtet worden war.

Im Königreich Polen glaubte König Sigismund I. zu Beginn der 1520er Jahre mit drastischen Strafen Einfuhr und Besitz lutherischer Schriften, die bei der deutschsprachigen städtischen Bevölkerung auf Interesse stießen, verhindern zu können. Dabei verhielt sich der König durchaus »flexibel« im Sinne der Vielfalt seiner Herrschaftsgebiete: So stellte er sich im königlichen Preußen hinter das Verbot, im herzoglichen Preußen jedoch nicht, und duldete damit die Ausbreitung der Reformation, allerdings nur so lange, bis 1524 lutherische Prediger nach Danzig berufen werden sollten und der Stadtrat abgesetzt wurde. 1526 musste in Danzig die alte Kirche wiederhergestellt werden. Diese Aktivitäten bremsten zwar die Reformation, auch verbot der König das Studium in Wittenberg, aber mit dem Luthertum sympathisierten bald auch der polnische und litauische Adel; so traten in der Schlosskirche zu Wilna lutherische Prediger auf.

Unter König Sigismund II. August wuchs die lutherische Reformation unter dem Adel, seit 1548 kamen die *Böhmischen Brüder* hinzu, die sich vor allem in den Städten Großpolens niederließen, ferner entstanden reformierte Gemeinden in Kleinpolen, Litauen und im Königlichen Preußen. Die Reformation fand weiterhin Resonanz bei Bürgern und Adeligen, bei letzteren effizienter und aus Opposition gegen die katholische Geistlichkeit,

verbunden mit dem Wunsch nach Begrenzung der kirchlichen Jurisdiktion und der Zehntzahlungen. Auch nutzte der Adel das reformatorische Bekenntnis zur Durchsetzung politischer Forderungen gegenüber dem Königtum. Die Mehrheit der Landboten erreichte auf dem Reichstag 1552 ein »Interim«, das dem Adel Glaubensfreiheit bis zu den Entscheidungen eines Nationalkonzils zusicherte, ausgenommen waren allerdings Eingriffe in den kirchlichen Besitz sowie die Abschaffung der Ketzergerichtsbarkeit. Einigen Städten gewährte der König Religionsfreiheit; 1559 ließ er im königlichen Preußen die *Confessio Augustana* zu.

Sigismund II. August stand in Briefwechsel mit Melanchthon und Calvin; er war der Hoffnungsträger der Protestanten. Seine Offenheit und Aufgeschlossenheit führte trotz seines Festhaltens am Katholizismus zu einer differenzierten Politik: Auch er verbot wiederholt – 1534 und 1540 – das Studium in Wittenberg, was allerdings geringe Wirkung zeigte, schritt jedoch in den preußischen Städten nicht gegen die Reformation ein, sondern erließ im königlichen Preußen das Privileg der Religionsfreiheit. Nach innen hatte die Reformation somit eine politische Wirkung und wurde zum politischen Katalysator des Adels in seinem Ringen mit dem Königtum um die Macht.

Nun zum engeren ostmitteleuropäischen Zusammenhang, und damit zu Siebenbürgen. Vorweg ist von Interesse, die Religiosität der drei Geschwister Karl, Ferdinand und Maria (der Gattin König Ludwigs II. von Ungarn) zu vergleichen, wodurch die vorhandenen Differenzierungen, gelegentlich auch die Kontraste, zum Ausdruck kommen. Es scheint typisch für die zu beobachtende – skeptische – Haltung und Bevormundung der beiden Brüder ihrer jüngeren Schwester gegenüber zu sein, wenn es um Fragen der persönlichen Religiosität ging. In den 1520er Jahren stellten sich nämlich Karl und Ferdinand die Frage, ob ihre Schwester insgeheim eine Lutheranerin sei. Wie konnte dieser Eindruck entstehen?

Offenkundig kam Maria durch Markgraf Georg von Brandenburg und verschiedene Prediger mit dem Luthertum in Berührung. Georg von Brandenburg hatte am Hofe von König Wladislaw II. – seine Mutter Sophie war eine Jagiellonin – seine Jugendjahre verbracht. Er hatte 1509 Beatrix Frangepan, die Witwe von Johannes Corvinus, dem natürlichen Sohn des Königs Mathias Corvinus von Ungarn, geheiratet und nach deren Ableben Hedwig, die Tochter Herzog Karls von Münsterberg (in Schlesien); dadurch war er in den Besitz von zahlreichen Gütern in Ungarn und Schlesien gelangt. Ferner hatte er 1516 gemeinsam mit Maximilian I. und König Sigismund von Polen die Vormundschaft über den späteren König Ludwig von Ungarn übernommen, er hatte also eine bedeutende Position am Hofe der Jagiellonen inne. 1522 nahm er den evangelischen Glauben an und führte in seinen erworbenen schlesischen Herzogtümern Oppeln, Ratibor, Jägerndorf, Oderberg und Beuthen die Reformation ein. In diesen Jahren dürfte am Hofe Marias

und Ludwigs über Luther und Erasmus diskutiert worden sein. So berichtet der Humanist und Erzieher Ludwigs, Jacobus Piso (Borsody), im Juni 1522 aus Prag an Erasmus, dass man während der Anwesenheit der Markgrafen Georg und Albrecht von Brandenburg – letzterer war damals noch Hochmeister des Deutschen Ordens – für die Ideen Luthers eingetreten sei, dabei habe Maria besonderes Interesse gezeigt. Maria geriet im Reich zunehmend in den Ruf einer *leona lutheriana*, dies war darauf zurückzuführen, dass der kursächsische Rat beim Reichsregiment in Nürnberg berichtete, die evangelisch gesinnte Maria bewahre die Lutheraner in Ungarn vor Verfolgung. Zur gleichen Zeit schickte ihr Georg von Brandenburg »vill Lutherisch bucher auf ir begere« zu. In all dem kommt die günstige Situation für die Ausbreitung des Luthertums in Siebenbürgen und in Ungarn zum Ausdruck⁶.

Von größerer Bedeutung und nachhaltiger Wirkung sollte (seit 1524) ihr erasmianisch gesinnter Hofkaplan und Hofprediger Johannes Henckel werden, der Luther auch nicht ganz abgeneigt war. Nun verdichteten sich Marias Kontakte in der lutherischen Richtung in einer Weise, die Ferdinand reagieren ließ. Ausgelöst wurde diese Reaktion durch die Maria persönlich gewidmete Psalmenauslegung Luthers von 1526. Nun wollte Ferdinand von seiner Schwester genauer wissen, wie es dazu gekommen war, und wie es um den Einfluss lutherischer Leute an ihrem Hof bestellt sei. Im April 1527 wurden in dieser Sache einige Schreiben zwischen den Geschwistern gewechselt. Während Maria sich verteidigte, zu Luthers Widmung keinerlei Anlass gegeben zu haben, fragte Ferdinand sie im Glauben an ihre Rechtgläubigkeit nach der Lektüre lutherischer Bücher und der religiösen Haltung ihrer Umgebung. Maria antwortete am 29. April 1527: Sie hoffe mit Gottes Hilfe eine gute Christin zu sein und in diesem Glauben zu sterben, habe auch schon längere Zeit kein Buch Luthers mehr gelesen. Wenn jemand sie beschuldige, Lutheranerin zu sein, so trachte er damit ihr persönliches Einvernehmen zu stören. Sie fügte hinzu, nur einmal krankheitshalber das Fleischverbot während der Fastenzeit nicht eingehalten zu haben.

Die nicht gerade überzeugende Verteidigung und Rechtfertigung seiner Schwester dürfte Ferdinand in der Folgezeit dazu veranlasst haben, ihr das Neue Testament in der deutschen Übersetzung Luthers zu schicken samt einer Liste von Irrtümern des Reformators⁷. Wie Maria diese »religionspädagogische« Maßnahme ihres Bruders aufgenommen hat, ist allerdings nicht bekannt. Doch lehnte sie sich immer wieder gegen Bemühungen ihrer beiden Brüder auf, die sie in Religionsfragen bevormunden wollten. Die Niederlage des ungarischen Heeres bei Mohács am 26. August 1526 gegen die Osmanen hat den Mohács-Mythos entstehen lassen, der vor allem im 19. Jahrhundert

6 Alfred KOHLER, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser, München 2003, S. 113.

7 Ebd., S. 114f.

hochstilisiert wurde und welcher »Mohács« zur Metapher für die Dreiteilung Ungarns bzw. für die habsburgische und osmanische Herrschaft in Ungarn werden ließ. Die ungarische Königswahl von 1526 nach dem Tod Ludwigs II., des Gatten von Maria, ist als Doppelwahl zu werten. Johann Szápolyai, der Woiwode von Siebenbürgen, wurde von der Mehrheit der ungarischen Stände in der traditionsreichen Wahl- und Krönungsstadt Stuhlweißenburg (Székeszvehérvár) am 10. November 1526 gewählt, Ferdinand hingegen erst am 17. Dezember 1526 in Preßburg (Bratislava, Pozsony), und dies nur von einer Minderheit. Diese Doppelwahl markiert zugleich den Beginn einer ein- einhalb Jahrzehnte dauernden politisch-militärischen Auseinandersetzung zwischen beiden Königen, die den inneren Frieden Ungarns massiv beeinträchtigte. Zudem war Ferdinand in der Folgezeit auch den osmanischen Feldzügen gegen Wien (1529, 1532) ausgesetzt.

Erst 1538 schien eine Lösung des Konflikts zwischen Ferdinand I. und Johann Szápolyai in Sicht, als der Frieden von Großwardein (zwischen Ferdinand I. und Szápolyai) dem Habsburger nach dem Tod seines Kontrahenten ganz Ungarn in Aussicht stellte. Doch kam es aufgrund des Todes von Szápolyai 1540 nicht dazu. In territorialer Hinsicht war das Königreich Ungarn seit 1541 endgültig dreigeteilt: Zentralungarn bildete fortan ein osmanisches Paschaluk mit Sitz in Ofen. Das »königliche« (habsburgische) Ungarn umfasste nur das nordwestliche Kroatien, Ungarn bis Gran/Raab und die Zips im Nordosten. Daran schloss das Herrschaftsgebiet der Szápolyai an, die seit dem Frieden von Adrianopel vom Jahr 1568 auf den ungarischen Königstitel verzichteten und sich »Fürsten von Siebenbürgen« nannten.

Zusammenfassend lässt sich folgendes feststellen: Das Faktum, dass Siebenbürgen dem habsburgischen Machtbereich entzogen war, erklärt die positive Entwicklung des Luthertums und auch anderer Konfessionen seit dem frühen 16. Jahrhundert, ohne von katholischen Restaurationsversuchen bedroht zu sein. Dass die Entwicklung in Siebenbürgen auch in diese Richtung hätte gehen können, zeigen die Ereignisse der Jahre 1551 bis 1556, als Ferdinand I. kurzfristig in den Besitz des Landes gelangt war. Die weitere Sicherung gewährte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts dem Fürstentum Siebenbürgen der Sultan in Istanbul. Diese Entwicklung unterschied sich nicht nur von den zunehmenden konfessionellen Konflikten im Reich seit den 1580er Jahren, sondern vor allem vom westeuropäischen Konfliktpotential wie den Hugenottenkriegen und den konfessionell motivierten Konflikten zwischen Spanien und England. Der Vorteil der östlichen Peripherie für die Reformation wird somit deutlich erkennbar.

Jens E. Olesen

Reziprozität der Reformation in Dänemark und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation

Die Reformation bedeutete theologisch, politisch, kulturell und wirtschaftlich auch für den nördlichen Teil Europas und im Ostseeraum sowohl neue und veränderte Glaubens- und Denkweisen als auch eine verstärkte Kontrolle der Fürsten über die eigenen Bevölkerungen in den Landesterritorien des 16. Jahrhunderts. Mit Martin Luthers Thesenanschlag 1517 in Wittenberg begann auch in der Geschichte Dänemarks und Skandinaviens eine neue Zeit. In Dänemark setzte sich wie in den angrenzenden Herzogtümern Schleswig und Holstein die evangelisch-protestantische Glaubensauffassung in den nächsten Jahrzehnten durch, in Norwegen mit Island und auf den Färöer-Inseln sowie in Schweden und Finnland sollte es länger dauern. Die Reformation in Norddeutschland vollzog sich früh, in Stralsund 1525, und dies war auch in Königsberg und im Herzogtum Preußen der Fall. In wenigen Jahren war die Ostsee von einer Reihe evangelischer Staaten und Städte umgeben und die Verbindung mit Luthers Wittenberg als zentralem Ort gesichert¹.

Die neuen Impulse gelangten durch die politischen, geistigen und handelsmäßigen Verbindungen Nordeuropas mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation nach Dänemark. Zur Zeit des Wormser Reichstages hatte König Christian II. (1513–1523) die reformatorischen Ideen zur Stärkung seiner Königsgewalt gegen Adel und Geistlichkeit seines Landes benutzen wollen. Er plante sogar, Martin Luther selbst zu gewinnen. Eine kurze Zeit versuchte er es mit Professor Andreas Karlstadt; damit hatte er aber wenig Erfolg. Einheimische Bewegungen, längst in direkter Verbindung mit Wittenberg, kamen ihm dabei entgegen. Es wäre eine Kirche von der Art der späteren anglikanischen Kirche geworden, nur, dass König Christian II. auch

1 Mathias ASCHE/Anton SCHINDLING (Hg.), Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660, Münster 2003; Ole Peter GRELL (Hg.), The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform, Cambridge 1995; Jörg RATHJEN, Die Reformation in den Herzogtümern Schleswig und Holstein, in: Nordost-Archiv, Zeitschrift für Regionalgeschichte 13 (2004), NF, S. 173–200; Dieter J. MEHLHORN, Klöster und Stifte in Schleswig-Holstein. 1200 Jahre Geschichte, Architektur und Kunst, Kiel 2007, S. 41; Martin SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen i Danmark, Kopenhagen ³2011, S. 37, 113; Otfried CZAİKA, Die Ausbreitung der Reformation im Ostseeraum ca. 1500–1700 als Kulturtransfer, in: Ders./Heinrich HOLZE (Hg.), Migration und Kulturtransfer im Ostseeraum während der Frühen Neuzeit, Stockholm 2012, S. 76–100.

die Macht des Papstes und womöglich die seines Schwagers Kaiser Karl V. gegen seine ständischen Gegner zu nutzen dachte. Mit seiner Vertreibung 1523 fiel das dahin. Sein Nachfolger, Friedrich I., musste in Dänemark, um Adel und Klerus zu gewinnen, die neue Lehre mindestens vorläufig vermeiden, während er sie in seinen Erbländern Schleswig und Holstein freigab².

Die dänische Reformationsgeschichte wurde früher so dargestellt, als habe die katholische Kirche in Dänemark keine nennenswerte Opposition geleistet. Ein solches Urteil wird den Tatsachen nicht gerecht. Die dänischen Bischöfe versuchten, das eindringende Luthertum und die verwandten reformatorischen Bewegungen auf verschiedene Weise abzuwehren; sie mussten aber spätestens 1527 schwere Einbußen der bischöflichen Autorität hinnehmen. Die Reformation erfolgte nach einem dänischen »Bürgerkrieg« (Grafenfehde) 1534–1536³.

Die wichtigste Frage, die zu beantworten wäre, ist, ob die Reformation in Dänemark einen ähnlichen Verlauf wie im Heiligen Römischen Reich nahm und ob man in Dänemark allgemein von einer Städte-Reformation oder einer Fürsten-Reformation sprechen kann. In Mittel- und Norddeutschland und im Baltikum setzten sich vergleichsweise Stadtreformationen im Zeitraum 1520–1540 durch, und in den nord- und mitteldeutschen Fürstentümern trugen die Landesherren mit einigen Ausnahmen – wie Kurfürst von Brandenburg – entscheidend zur Reformation bei. Die Reformation wurde in Pommern im Jahre 1534 durchgesetzt⁴. Um vergleichende und zusammenwirkende Aspekte zwischen Dänemark und dem evangelisch-protestantischen Raum im Heiligen Römischen Reich zu klären, sollen im Folgenden die Hintergründe der Reformation in Dänemark, die konkrete Durchführung und die Auswirkungen bis zum Ende der Regierungszeit König Christians III. (gest. 1559) untersucht werden. Es soll gezeigt werden, dass die Reformation auch in Dänemark unaufhaltsam vordrang, fast parallel mit einer Mischung

2 J. Oskar ANDERSEN, *Overfor Kirkebruddet. Den første Lutherske bevægelse og Christiørn II's Forhold dertil*. Festskrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Universitetets Aarsfest November 1917, Kopenhagen 1917, S. 63, 124. Martin SCHWARZ LAUSTEN, *Christian 2. mellem paven og Luther. Tro og politik omkring »den røde konge« i eksilet og i fangenskabet (1523–1559)*, Kopenhagen 1995.

3 Siehe Caspar PALUDAN-MÜLLER, *Grevens Feide*, Bd. 1–2, Kopenhagen 1853–1854 (Neuaufgabe 1971); Alex WITTENDORFF, *På Guds og Herskabs nåde*. Gyldendal og Politikens Danmarks-historie, Bd. 7, Kopenhagen 1989, S. 177–206.

4 Joachim WÄCHTER, *Pommern in der Zeit der Reformation und der großen Kriege (1520 bis 1715)*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte Pommerns im Überblick*, Greifswald 2014, S. 59f.; Jürgen HEYDE, »Das Wort Gottes und das Heilige Evangelium so zu predigen [...], dass daraus Liebe, Eintracht, Friede und kein Aufruhr erwachse«. Städtische Reformation und Landesherrschaft in Livland, in: *Nordost Archiv, Zeitschrift für Regionalgeschichte* 13 (2004), NF, S. 267–287; Norbert BUSKE, *Die Reformation im Herzogtum Pommern unter besonderer Berücksichtigung der Gebiete der späteren Generalsuperintendentur Greifswald*, in: Hans-Günter LEDER/ Norbert BUSKE, *Reform und Ordnung aus dem Wort*, Berlin 1985, S. 109.

von kirchenpolitischen Forderungen und neuer Glaubensgesinnung ablief – mit sehr starken Analogien zu der Bewegung im Heiligen Römischen Reich. Nur dass hier das Gegeneinander der staatlichen Kräfte deutlicher die Etappen der kirchlichen Bewegung bezeichnet.

Die lutherisch-evangelische Bewegung erreicht Dänemark

In den Jahrzehnten vor dem Durchbruch der lutherischen Reformbewegung in Dänemark verstärkten sich die Desintegrationstendenzen in der katholischen Kirche so stark, dass man im Vergleich mit der Situation in Norwegen, Schweden und Finnland davon sprechen kann, dass die Kirche größtenteils selbst die Schuld an ihrem Scheitern trug, und dies lange, bevor sich die evangelische Agitation an Kraft gewann. Die katholische Kirche kontrollierte etwa ein Drittel des Agrar-Bodens in Dänemark, und es gab heftige Forderungen innerhalb des Adels und unter den Bürgern, Anteile dieses Bodens zu übernehmen. Mit Ausnahme des Odenser Bischofs, Jens Andersen, waren alle Bischöfe Adlige und besaßen keine besondere theologische Ausbildung; sie waren allerdings ausnahmsweise Mitglieder des Reichsrates. Darüber hinaus war es ungünstig, dass der Papst in Rom zum Nachteil der dänischen Kirche und ihrer Bischöfe direkt mit der dänischen Königsmacht zusammenarbeitete⁵.

Abreden über Ernennungen in höchste kirchliche Ämter und den Verkauf von Ablässen gerieten nicht nur zum Vorteil der Kurie in Rom, sondern auch der Könige Christian I., Hans und Christian II. Zur gleichen Zeit versuchte der Letztgenannte mit Gewalt, die Bischofsstühle mit seinen eigenen loyalen Männern zu besetzen, um eine umfassende Kontrolle über die Güter der Bistümer zu erlangen. Ein markantes Beispiel stellt das Auftreten des Königs im Streit um die Besetzung des Erzbischofsstuhls in Lund dar, als er innerhalb eines Zeitraumes von zwei Jahren nacheinander fünf seiner Männer in dieses Amt ernannte. Der Streit wurde beendet, als der Adlige Aage Sparre ohne päpstliche Anerkennung das Amt des Erzbischofs erlangte und dieses bis 1532 innehatte. Dieser Skandal enthüllt, in welchem Maße sich die Kurie von ökonomischen und politischen Interessen leiten ließ⁶.

In den katholischen Kreisen in Dänemark gab es eine verbreitete Unzufriedenheit über die Nachlässigkeit der kirchlichen Führung und die mangelnde religiöse Aufrichtigkeit. Der Reformkatholik Poul Helgesen (Paulus

5 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*; P.G. LINDHARDT, *Nederlagets Mænd. Det katolske bispevældes sidste dage i Danmark*, Kopenhagen 1968, S. 31.

6 Ole Peter GRELL, *The Catholic Church and its Leadership*, in: Ders. (Hg.), *The Scandinavian Reformation*, S. 70–113, hier S. 72f.; LINDHARDT, *Nederlagets Mænd*, S. 31.

Helie) war der festen Überzeugung, dass der päpstliche Verkauf von Ablassbriefen durch den 1517 in Dänemark tätigen Angelus Arcimboldus indirekt die Schuld an der Verbreitung der lutherischen Häresie trug. Ein Vergleich mit Luthers Angriffen auf den Ablasshändler Johann Tetzel liegt nahe. Der Reformkatholizismus allein konnte die katholische Kirche einigermaßen stärken; aber indirekt trug er selbst zur Verbreitung des evangelischen Glaubens bei. Das zeigt auf anschauliche Art und Weise die Entwicklung, die seit dem Spätmittelalter innerhalb der Theologie und des kirchlichen Lebens stattgefunden hatte: Anstelle alles Alt-Katholischen, sogar bei gewöhnlichen katholischen Formen innerhalb der »Nationalkirche«, wurde in ständig steigendem Maße das Hauptaugenmerk auf den christlichen Glauben als eine rein persönliche Angelegenheit gelegt. Aus diesem Grunde wurden sogar schon Texte des Neuen Testaments ins Dänische übersetzt, bevor überhaupt evangelische Prediger in Erscheinung traten. Die Kenntnis der Bibel bei dem Volk führte wiederum zu einer kritischen Haltung gegenüber der von den Bischöfen geführten Kirche⁷.

Schon seit Mitte des 14. Jahrhunderts bemühten sich die dänischen Könige bewusst um die Schaffung einer nationalen, bischöflich regierten Kirche unter Aufsicht des Königs und setzten diese Bestrebungen ab 1513, nachdem Christian II. den Thron bestiegen hatte, verstärkt fort. Die Ambitionen Christians II. bezüglich des landesherrlichen Kirchenregiments zeigten sich in seinen Aktionen gegen die Bischöfe, aber auch in seiner umfassenden Gesetzgebung (1521–1522), die in die bischöfliche Ausübung offizieller Pflichten und deren Ökonomie eingriff. Infolgedessen wurde auch ein neuer dänisch-kirchlicher Gerichtshof gegründet, weswegen die teuren Prozesse in Rom überflüssig wurden⁸.

Die Bischöfe verfolgten in dieser Zeit eigene nationale Prinzipien; in der Urkunde seines Nachfolgers, König Friedrich I. (1523–1533), wurde u.a. vorgeschrieben, dass die Bischofsstühle künftig nur durch Mitglieder des dänischen Adels besetzt werden durften. Damit wurde die bisherige päpstliche Politik zurückgewiesen, dänische Ämter mit ausländischen Kandidaten zu besetzen. Ein weiterer Schritt für eine nationale Kirche wurde 1526 (auf dem Herrentag von Odense) unternommen. Gemeinsam mit dem König und dem übrigen Teil des Reichsrates beschlossen die Bischöfe, Bischofswahlen zukünftig nur durch den Erzbischof bestätigen zu lassen und die bisherigen Abgaben für die päpstliche Bestätigung an den König zu zahlen. Damit war die legale Basis für eine nationale und von Papst und Kurie unabhängige Kirche geschaffen. In den restlichen Jahren seiner Regierungszeit demonstrierte

7 GRELL, *Catholic Church*, S. 87.

8 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 10; ANDERSEN, *Overfor Kirkebruddet*, S. 139.

König Friedrich I. immer stärker seine Kontrolle über die Kirche und seine Sympathie für die sich seit 1526 in Dänemark belegbar ausbreitende evangelische Bewegung. Er hielt die katholische Kirche aufrecht, gestattete aber ab 1527 die Errichtung evangelischer Kirchen, die nicht der bischöflichen Jurisdiktion unterstanden. Der König selbst hatte die oberste Gewalt über beide Kirchen inne. Er ernannte katholische Bischöfe, besetzte aber durch sein Patronatsrecht auch die Pfarrstellen der vielen – der Krone gehörenden – evangelischen Kirchen, stellte Schutzbriefe für evangelische Prediger aus und entfachte religiöse Debatten zwischen den Parteien (1530). Gegen Übergriffe auf Bettelmönche unternahm er hingegen nichts⁹.

Die norwegische Kirche hatte König Christian II. übrigens mit der gleichen Härte wie die dänische behandelt. Nach dessen Flucht im Jahre 1523 verpflichtete sich der neue König, Friedrich I., die Privilegien der norwegischen Kirche zu schützen. Seine Kirchenpolitik folgte hauptsächlich der gleichen dänischen Linie, während Erzbischof Olav Engelbrektsson in Trondheim die Unabhängigkeit der katholischen Kirche Norwegens anstrebte. Diese Bemühungen scheiterten endgültig, als Norwegen nach dem Sieg Christians III. 1536 dem dänischen Reich als Provinz einverleibt wurde¹⁰.

Im Gegensatz zu Dänemark hatte die Kirche in Schweden und Norwegen um 1500 wegen der Unabhängigkeit von der Krone eine starke Position. Die päpstlichen Zentralisierungstendenzen hatten es immer schwerer, den Griff aufgrund der isolierten geographischen Lage des Königreichs aufrechtzuerhalten. Eine Auflösung des religiösen Lebens in Schweden drohte aber nicht. Die dezentralen Bedingungen gaben der Kirche auf lokaler Ebene eine ökonomische Unabhängigkeit, auch Laien wurden früh in die ökonomische Verwaltung mit einbezogen. Schließlich war die Kirche nicht so stark an Hoch-Adel gebunden, wie es in Dänemark der Fall war. Alle Bischöfe – mit Ausnahme des schwedischen Erzbischofs Gustav Trolle – stammten aus dem niederen oder mittleren Adel. Nach dem Befreiungskampf gegen die Dänen besetzte der neue schwedische König Gustav Eriksson (Vasa) die vakanten Bischofsstühle mit eigenen Männern. Auf dem Reichstag in Västerås 1527 gelang es Gustav Vasa mit Hilfe des Adels, sich große Teile der Besitztümer

9 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 37, 42; Thorkild C. LYBY, *Vi Evangeliske. Studier over samspillet mellem udenrigspolitik og kirkepolitik på Frederik I's tid*, Aarhus 1993, S. 423.

10 Martin SCHWARZ LAUSTEN, *The Early Reformation in Denmark and Norway 1520–1559*, in: GRELL (Hg.), *The Scandinavian Reformation*, S. 28; Bernt T. OFTESTAD u.a. (Hg.), *Norsk Kirkehistorie*, Oslo 2¹⁹⁹³, S. 84, 102; Ole Peter GRELL, *The Reformation in Norway: a Political and Religious Takeover*, in: Nordost-Archiv, *Zeitschrift für Regionalgeschichte* 13 (2004), NF, S. 121–144, hier S. 127; Louis SICKING, *New Light on the Flight of Archbishop Olav Engelbrektsson. A Watershed in Norwegian History*, in: Louis SICKING u.a. (Hg.), *Dutch Light in the »Norwegian Night«. Maritime Relations and Migration across the North Sea in Early Modern Times*, Hilversum 2004, S. 13–41.

der schwedischen Kirche anzueignen. Das Ergebnis war eine nationale Bischofskirche unter dem festen Regiment des Königs, auch wenn noch keine lutherische Kirche existierte¹¹.

In Dänemark wurde die Kirchenpolitik Christians II. nicht nur von seinen Ambitionen einer politischen und ökonomischen Kontrolle über diese Institution bestimmt. Zweifellos besaß König Christian II. ein wirkliches kulturelles und religiöses Interesse und war vom Reformkatholizismus inspiriert und angetan. So sicherte der König die ökonomische Basis des Karmeliterordens, welche die Gründung eines Kollegiums ermöglichte, wo Karmelitermönche und andere Ordensrepräsentanten unterrichtet werden sollten. Weiterhin sollte dieses auch Theologie an der Universität von Kopenhagen lehren. Auf königliches Ersuchen wurden Anfang 1521 drei Gelehrte aus Wittenberg nach Dänemark entsandt. Martin Reinhard wurde königlicher Kurator und predigte gegen den katholischen Glauben und das Andachtsleben. Mathias Gabler – vertraut mit dem klassischen Humanismus – wurde Griechisch-Lektor an der Universität, während Andreas Bodenstein von Karlstadt als königlicher Ratgeber des neuen geistlichen Berufungsgerichts fungierte. Bodenstein verließ jedoch Dänemark bereits nach drei Wochen wieder; wahrscheinlich kollidierte seine radikale Haltung mit dem Reformkatholizismus des Königs¹².

Auf der anderen Seite wiederum verbot König Christian II. nicht die Veröffentlichung des Papstbriefes durch die Universität, in dem dieser Luther mit Exkommunizierung drohte. Martin Luther selbst war im März 1521 der Auffassung, dass der König jetzt »die Papisten verfolge«. Auf dem Reichstag in Worms im April 1521, auf dem Luther geächtet wurde, meldete der päpstliche Nuntius nach Rom, es kursierten Gerüchte, Luther bekäme möglicherweise die Erlaubnis, sich in Dänemark niederzulassen. Kaiser Karl V., der Schwager Christians II., wolle den König in diesem Falle bestrafen. Der päpstliche Nuntius berichtete weiterhin, der Hofprediger des Königs sei im Besitz lutherischer Bücher. Christian II. traf kurze Zeit später Erasmus von Rotterdam persönlich und verteidigte Luthers Standpunkte. Zur gleichen Zeit verbot der König Karlstadt, sowohl mündliche als auch schriftliche Angriffe auf den Papst und den katholischen Glauben zu unternehmen¹³.

Trotz der Gerüchte schien man sich in führenden europäischen katholischen Kreisen über die kritische Haltung König Christians II. gegenüber der Kirche klar zu sein. Gestützt wurde dies auch durch die umfassende Gesetzgebung des Königs für die Städte und das platte Land und die Verbesserungen

11 Erkki KOURI, *The Early Reformation in Sweden and Finland c. 1520–1560*, in: GRELL (Hg.), *Scandinavian Reformation*, S. 42–69.

12 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 10; ANDERSEN, *Overfor Kirkebruddet*, S. 99, 106.

13 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 22.

im Bildungssystem (1521–1522), die die ökonomischen und legalen Rechte des Papstes und der Bischöfe einschränkte und die Versäumnisse der katholischen Priester und Bischöfe korrigierte. In den Schulen sollten die traditionell katholischen Bücher eingezogen und durch neue, humanistische, ersetzt werden. Die Gesetzgebung war generell ein Ausdruck des Reformkatholizismus, aber die nachdrückliche Verpflichtung, »das Evangelium« zu predigen, und die Kritik am Zölibat war richtungsweisend¹⁴.

In der Auseinandersetzung mit Christian II. beschuldigte der Dänische Reichsrat den König der Ermunterung zur »lutherischen Häresie«. Sein Nachfolger, Friedrich I., musste sich in seiner Inthronisationsurkunde zu deren Bekämpfung verpflichten. Er leitete aber bald ein katholisches Reformprogramm ein, das in den Herzogtümern Schleswig und Holstein einige Unterstützung fand. Reformkatholische Forderungen an die Prälaten waren auf dem Rendsburger Herrentag 1525 zum Ausdruck gekommen. König Friedrich I. bekannte sich nie offen zum evangelisch-lutherischen Glauben, gab aber seiner Sympathie immer stärker Ausdruck und bewegte sich weg vom Reformkatholizismus hin zu einer kirchenpolitischen Tolerierung beider Glaubensrichtungen. Auch in Pommern verfolgte Herzog Bogislaw X. eine ähnlich unentschiedene Balance-Politik¹⁵.

Der europäische Humanismus nördlich der Alpen erreichte Dänemark während der Regierungszeit Christians II. (1513–1523). Auf Studienreisen und -aufenthalten an führenden Universitäten wie Paris, Louvain, Wittenberg, Erfurt, Rostock und Greifswald etc. erlebten die dänischen Studenten das humanistische Interesse für das klassische Altertum, die neuen Bildungsideale und die kritische Haltung gegenüber der Kirche. Der bekannteste Vertreter war der dänische Humanist Christiern Pederssøn, der in Greifswald und Paris studierte (1510–1515) und dort den Magistergrad erlangte. Er veröffentlichte humanistische Bücher, populäre Andachtsbücher und nationalhistorische monumentale Arbeiten des Mittelalters (u.a. *Saxos Gesta Danorum*). In einem 1515 in Paris herausgegebenen Buch übersetzte Christiern Pederssøn biblische Texte ins Dänische, die im Zusammenhang mit seiner Betonung der privaten Bibellektüre typische Beispiele des humanistischen Reformkatholizismus waren. Christiern Pederssøn bekannte sich später zum lutherischen Glauben¹⁶.

Weitere dänische Humanisten waren u.a. Petrus Parvus Rosefontanus, Henrik Smith und Christiern Thorkelsen Morsing. Der bekannteste war jedoch der Karmelitermönch Poul Helgesen (ca. 1484–ca. 1535), der seit

14 ANDERSEN, Overfor Kirkebruddet, S. 139.

15 Hans Valdemar GREGERSEN, Reformationen i Sønderjylland, Åbenrå 1986, S. 59; LINDHARDT, Nederlagets Mænd, S. 65, 82; WÄCHTER, Die Reformation in Pommern, S. 59f.

16 SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 13f.

1519 das Karmeliterkolleg leitete und als Lektor der Heiligen Schrift an der Kopenhagener Universität tätig war. Sein Ideal war der biblische Reformkatholizismus, wie ihn Erasmus von Rotterdam repräsentierte. Er weigerte sich, Luthers evangelische Theologie mit dem damit verbundenen Radikalismus und der Ablehnung des Papsttums anzuerkennen. Poul Helgesens Ideal war die Frömmigkeitstheologie: religiöse Frömmigkeit basierend auf theologischen Studien und deren Aneignung. In diesem Sinne wandte er sich mit reformatorischen Forderungen an die Bischöfe, ermunterte die Studenten zum Lesen des Neuen Testaments, ohne aber einen Bruch mit der Kirche in Rom zu provozieren¹⁷.

Es ist unklar, ob der Reformkatholizismus in Norwegen zum Tragen kam. Norwegische Studenten, besonders der seit 1523 amtierende Erzbischof Olav Engelbrektsson, hatten in Rostock studiert. Das Domkapitel in Nidaros (Trondheim) war im Besitz humanistischer Literatur. Das spärliche Quellenmaterial lässt aber keine positiven Schlüsse zu¹⁸. In Schweden hingegen spielte der Reformkatholizismus in der ersten Phase der Regierungszeit Königs Gustav I. Vasa als kirchenpolitisches Programm eine wichtige Rolle. Die Beschlüsse, die in Schweden auf dem entscheidenden Reichstag von Västerås 1527 und dem zwei Jahre späteren Reichstag von Örebro gefasst wurden, waren Ausdruck des biblisch-humanistischen Reformkatholizismus, nicht des Luthertums. 1539 versuchten die schwedischen reformkatholischen Bischöfe, einen vollständigen Bruch mit der römisch-katholischen Kirche in Rom zu vermeiden. Die schwedische Kirche spielte als politischer Faktor eine so mächtige und bedeutende Rolle, dass sie im Gegensatz zu Dänemark die Durchsetzung der lutherischen Reformation verzögern konnte. In Finnland fehlten einer Reformbewegung die grundlegenden Voraussetzungen, und schwedische Bücher waren nur einer kleinen schwedisch-sprachigen Minderheit zugänglich. Es fehlte noch an Literatur in finnischer Sprache. Die spätere Tätigkeit von Mikael Agricola als Reformator und Vater der finnischen Literatur sollte diesem Mangel abhelfen¹⁹.

Unter den Bettelorden in Skandinavien traten die Franziskaner besonders hervor. Sie waren sowohl in der Königsfamilie als auch in der Bevölkerung als Beichtväter und Prediger populär, ihre geistige Haltung lässt sich aber schwer einschätzen. Eine noch erhaltene und den Franziskanern gehörende Buchsammlung weist auf deren Interesse sowohl für traditionell katholische

17 Ders., *Early Reformation*, S. 16.

18 Jens E. OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, in: ASCHE/SCHINDLING, *Dänemark*, S. 27–106, hier S. 47.

19 Åke ANDRÉN, *Sveriges Kyrkohistoria*, Bd. 3: *Reformationstid*, Trelleborg 1999, S. 44, 59; Werner BUCHHOLZ, *Schweden mit Finnland*, in: ASCHE/SCHINDLING, *Dänemark*, S. 107–237, hier S. 144, 157, 174; Ingrid BOHN, *Finnland. von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Regensburg 2005, S. 102.

als auch für reformkatholische Literatur hin. Bei der Ausbildung der Mönche im dänischen Kloster des Karmeliterordens wurde viel Gewicht auf Philosophie, Theologie und speziell auf Bibelkenntnisse derjenigen gelegt, die zukünftig als Prediger für die normale Bevölkerung tätig sein sollten. Poul Helgesen war fraglos die führende Kraft auf diesem Gebiet²⁰.

Die Bettelmönche, speziell die Franziskaner, wurden ab 1526 in Dänemark stark von den evangelischen Predigern kritisiert. Diese brachten theologische, aber auch soziale Argumente gegen die Mönche; sie nahmen ebenfalls auch deren Interpretation des Evangeliums und deren Armenlehre ins Visier. In der Chronik *Die Vertreibung der Franziskaner aus ihren Klöstern* wird über gewalttätige Angriffe der Bürger sowie Schmähungen der Mönche in mehreren dänischen Provinzstädten (1528–1532) berichtet. Da die Quelle von den Franziskanern selbst stammt, ist sie kritisch und unter Vorbehalt zu betrachten²¹.

Es waren die Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter, die in den letzten Jahrzehnten des Katholizismus in Dänemark als Prediger auftraten. Wie oft diese Bettelmönche predigten, ist nicht bekannt. Evangelische Reformatoren sowie auch der Reformkatholik Poul Helgesen warfen den Bettelmönchen Nachlässigkeit vor. Noch erhaltenes lateinisches Material und dänische Predigten, unter denen die von Christiern Pederssøn zu den bedeutungsvollsten gehören, beinhalten didaktische und moralische Beiträge. Aberglaube und Wunder-Berichte wurden in den Textsammlungen miteingeschlossen, aber die Aufforderungen zum persönlichen Glauben, geistlichen Leben sowie Studium und Lektüre des Neuen Testaments weisen eindeutig auf das Zeitalter der Reformation hin. Gleiche Tendenzen sind in den schwedischen Predigten zu spüren, die fast alle aus dem Birgittiner-Kloster in Vadstena stammen²².

Mit einer Gleichsetzung der offiziellen kirchlichen Situation mit den realen Verhältnissen in der Volksreligion und im Volksglauben sollte man vorsichtig sein. Mehrere erhaltene Gebetbücher aus Dänemark (ca. 1500) geben Aufschluss über zahlreiche religiöse Bruderschaften. Hinzu kommt, dass Testamente, Stiftungen von Messen und viele Beispiele kirchlicher Kunst auf ein reges religiöses Leben der Bevölkerung in Dänemark (und in Norwegen) hindeuten. Die gleiche religiöse Energie lässt sich auch in der schwedischen Bevölkerung spüren. Die Quellen sind allerdings spärlich und beleuchten vor allem die Frömmigkeit und das religiöse Leben in Klöstern²³.

20 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 47, 79, 100.

21 Henning HEILESEN (Hg.), *Krøniken om Gråbrødrenes Fordrivelse fra deres Klostre i Danmark*, Kopenhagen 1967.

22 OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 48.

23 Thomas RHIS, *Die religiöse Mentalität im spätmittelalterlichen Dänemark*, in: Lars BISGAARD (Hg.), *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, Odense 2001, S. 233–244, hier S. 235f.

Die kritische Reformbewegung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein Anfang der 1520er Jahre und ab 1526 in Dänemark war in erster Linie eine Bewegung unter den Bürgern der Provinzstädte. Der Aufruhr unter den Bauern hatte hauptsächlich ökonomische und soziale Ursachen, aber deren wirkliche Feinde waren die Bischöfe. In Norwegen, Island und Schweden-Finnland blieben die Bürger und Bauern lange katholisch. Die schwedischen Bauernaufstände in den 1520er Jahren waren klar anti-evangelisch ausgerichtet. Im Gegensatz zu Dänemark wurden in den schwedischen Provinzstädten – mit Ausnahme von Stockholm – keine evangelischen Kirchen gebaut. Dies erklärt, warum die lutherische Reformation so viel Zeit brauchte, ehe sie sich in Schweden-Finnland durchsetzen konnte²⁴.

Der biblische und kritische Reformkatholik Poul Helgesen beabsichtigte eine Wiederbelebung der wahren, Rom unterstellten katholischen Kirche in Dänemark. Einige seiner Studenten gingen aber einen Schritt weiter und wurden evangelische Reformatoren. Dies war einer der Gründe, warum der Konflikt zwischen ihnen so bitter und persönlich geführt wurde, wie es aus ihren vielen erhaltenen, schriftlichen Arbeiten hervorgeht. Diese evangelischen »Prediger« wurden ohne weiteres als lutherisch betrachtet. Die moderne Forschung hat sie vielleicht aufgrund der Abweichung, absichtlich oder aus Fehlinterpretation der lutherischen Theologie zugeordnet. Nur von einem dieser Prediger, Hans Tausen, kann mit Sicherheit gesagt werden, dass er sich in Wittenberg aufgehalten hat. Als Resultat ihrer Haltungen zum Fasten, zur Heiligen Kommunion und der weltlichen Macht kann der Schluss gezogen werden, dass sie, als sie zu evangelischen Predigern wurden, den biblischen Humanismus, den sie bei dem Reformkatholiken Poul Helgesen gelernt hatten, mitbrachten. Es ist wichtig hervorzuheben, dass sich diese Reformatoren Luthers Bibelauslegung nicht anschlossen. In ihren Augen war die Bibel das Gesetz Christi, das alle Bestimmungen über den Glauben, das religiöse Leben und der weltlichen Gesellschaft enthielt. Sie waren mit anderen Worten Biblizisten. Sie waren eng mit ihrer evangelischen Theologie im Kampf gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, speziell in der Distinktion zwischen den reichen katholischen Bischöfen und den sozial abgesicherten Bettelmönchen auf der einen und den Bürgern und der allgemeinen, armen Bevölkerung auf der anderen Seite, verbunden. Auch Olaus Petri in Schweden gelangte vom humanistischen Reformkatholizismus zur evangelischen Anschauung und kann als Biblizist bezeichnet werden²⁵.

24 KOURI, *Early Reformation*, S. 48; BUCHHOLZ, *Schweden und Finnland*, S. 127; JASON LAVERY, *A Frontier of Reform. Finland in the Reformation Era*, in: Otfried CZAIKA/Heinrich HOLZE (Hg.), *Migration und Kulturtransfer im Ostseeraum während der Frühen Neuzeit*, Stockholm 2012, S. 60–75.

25 OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 49f. Siehe auch Torben SVENDRUP u.a. (Hg.), *Hans Tausen: Den danske Luther*, Kopenhagen 1994, S. 52.

Unter dem Einfluss der Herzogtümer Schleswig und Holstein, in denen Herzog Christian (der spätere König Christian III.) aktiv den Protestantismus unterstützte und die Reformation in seinem eigenen Herzogtum vorantrieb (und 1528 sogar etablierte)²⁶, begann sich die evangelische Bewegung vor allem in Jütland durchzusetzen. Laut dem Karmeliter und Humanisten Poul Helgesen 1526 »breitete sich das lutherische Gift über ganz Jütland aus«. Wo die Menschen zusammentrafen, wurden die neuen evangelischen Ideen diskutiert – u.a. durch Flugblätter und Druckschriften verbreitet. Führender Sprecher der Bewegung war – laut Helgesen – Hans Tausen, der »hartnäckigste aller Häretiker«²⁷. Sowohl Poul Helgesen als auch Hans Tausen waren katholische Priester. Im Gegensatz zu Helgesen war Tausen aber kein Karmelitermönch, sondern Mitglied des Johanniterordens. Er hatte an den Universitäten Rostock, Louvian und Wittenberg – dort bei Martin Luther (1523–1524) – studiert. Tausens lutherische Auffassung führte jedoch dazu, dass ihn der Abt des Klosters Antvorskov auf Seeland in ein vorläufiges Exil nach Viborg in Jütland schickte. Dort hielt er weiterhin evangelische Predigten, weshalb ihn die Johanniter 1526 aus ihrem Orden ausschlossen. Mit Hilfe prominenter Viborger Bürger konnte er weiterhin, wenn auch in privaten Häusern, seine evangelischen Predigten halten, während der Viborger Stadtrat für ihn einen königlichen Schutzbrief beantragte und diesen im Oktober 1526 auch erhielt. Mit königlichem Schutz und mit Ermunterung durch den Stadtrat begann er, regelmäßig in einer der städtischen Kirchen zu predigen. Ein anderer Wittenberger Student, Jørgen Jensen Sadolin, unterstützte ihn dabei. Diese Predigten zogen so viele Menschen an, dass Hans Tausen auf den Friedhof auswich, um zu seiner wachsenden Gemeinde zu sprechen. Dass sich Viborg – Jütlands altes administratives und ökonomisches Zentrum – früh als Mittelpunkt der evangelischen Bewegung in Jütland herauskristallisierte, muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass der lokale Bischof bei der Bevölkerung nicht hoch angesehen war, sondern als der politisch und moralisch schwächste der dänischen Bischöfe in der Reformationszeit galt²⁸.

Die Probleme der katholischen Kirche in Dänemark waren durch Beschlüsse der Versammlungen (Herrentage) 1526 und 1527 deutlich geworden. 1526 rissen die traditionellen Bande zwischen Rom und der nationalen dänischen Kirche ab. Alle Abgaben, die bis dahin an die Kurie geflossen waren, sollten jetzt an die Krone gehen. Außerdem hatte der Vater Christians III., Friedrich I., mit seiner Politik des Schutzes einzelner evangelischer Prediger

26 GREGERSEN, *Reformationen i Sønderjylland*, S. 63, 93, 122.

27 A. HEISE (Hg.), *Skiby Krøniken. Lektor Povl Helgesens Historiske Optegnelsesbog*, Kopenhagen 1967, S. 111, 131.

28 SVENDRUP, *Hans Tausen*, S. 79.

durch königliche Schutzbriefe die schleichenden Bestrebungen der katholischen Bischöfe nach Wiedergewinnung der Kontrolle über die Kirche untergraben. Auf dem Herrentag 1527 teilte er den Bischöfen und ihren weltlichen Anhängern mit, dass »der heilige christliche Glauben frei sei« und er, der König, allein über »Leib und Gut, aber nicht über die Seele« regierte. Die katholisch-kirchliche Aristokratie, die 1523 in erster Linie seine Wahl zum König anstelle Christians II. unterstützt hatte, konnte keine deutlichere Antwort bekommen. König Friedrich I. hatte nicht die Absicht, die Bestimmungen seiner Inthronisationsurkunde, in der er die Bekämpfung des Luthertums gelobt hatte, umzusetzen. Sein Auftreten zeigt seine Bereitschaft, die wachsende evangelische Bewegung zu unterstützen, soweit es ihm politisch möglich war²⁹.

Im Jahre 1527 verlegte sich der Schwerpunkt der evangelischen Bewegung vom jütländischen Viborg in die für Ökonomie und Handel bedeutenderen Städte Malmö und Kopenhagen in Ostdänemark. Wie in den jütländischen Städten, war auch hier der Anti-Klerikalismus sehr verbreitet. Besonders in Malmö war die evangelische Bewegung 1527 nicht nur aufgrund der mächtigen Unterstützung durch den Magistrat der Stadt und dem Bürgermeister Jörgen Kock deutlich auf dem Vormarsch. Der Malmöer Stadtrat hatte auch den Vorteil, in seinen Aktivitäten weder von einem residierenden Bischof oder einem Domdekanat gebremst zu werden. Außerdem hatte der Erzbischofssitz in Lund seit 1519 große interne Probleme. Aage Sparre war seit 1523 Erzbischof, seine Wahl erhielt aber keine päpstliche Anerkennung. Die Besetzung des Erzbischofsamtes mit seiner Person führte in Dänemark zu einem Konflikt innerhalb der katholischen Kirchenleitung³⁰.

Aus diesem Grund hatte Bürgermeister Jörgen Kock 1527 keine großen Bedenken, den evangelischen Prediger Claus Mortenssøn bei der Ausübung seiner Tätigkeit zu unterstützen, nachdem dieser kurz zuvor vom Roskilder Bischof Lave Urne daran gehindert worden war, seine Predigten in Kopenhagen fortzusetzen. Claus Mortenssøn Töndebinder war der erste in einer Reihe evangelischer Prediger, die der Malmöer Stadtrat von Kopenhagen wegberief, wo die evangelische Bewegung durch den Bischof Lave Urne und das Domkapitel *Unser Lieben Frauen Kirche* bis zum Tod des Bischofs 1529 streng überwacht wurde. Der Tod des Bischofs gab den Anstoß für ein deutliches Ansteigen der evangelischen Aktivität in der dänischen Hauptstadt³¹.

König Friedrich I. scheint die politisch-religiöse Entwicklung mit Aufmerksamkeit verfolgt zu haben. Denn dank seiner Hilfe wechselte Hans

29 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 37; LINDHARDT, *Nederlagets Mænd*, S. 64f.; LYBY, *Vi evangeliske*, S. 428.

30 SCHWARZ LAUSTEN, *Early Reformation*, S. 22.

31 OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 51f.

Tausen 1529 von Viborg nach Kopenhagen. Im Mai 1530 gab es in Kopenhagen mindestens vier evangelische Prediger, nachdem der Magistrat die meisten Klöster und das kirchliche Eigentum in der Stadt übernommen hatte. Ein Streit über unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der religiösen und politischen Ziele innerhalb der evangelischen Bewegung schwächte jedoch jene, die sich für die Reformation in Kopenhagen einsetzten. Eine Fraktion unter der Führung des prominenten Bürgermeisters Ambrosius Buchbinder, die die Rückkehr des abgesetzten Königs Christian II. wünschten und Anhänger einer stärkeren und radikaleren Reformation waren, versuchten diese mit Unruhen und Bilderstürmen durchzusetzen. Infolgedessen hielt es König Friedrich I. für erforderlich, mögliche potentielle, illoyale und radikale Mitglieder aus dem Magistrat zu entfernen. Auf diese Weise wurde Kopenhagen bis zum Beginn des Bürgerkrieges im Juni 1534, der Grafenfehde, zu einer sowohl protestantischen als auch katholischen Stadt³².

Demgegenüber bemühte sich der Malmöer Stadtrat um die Durchsetzung einer sorgfältig kontrollierten und besonders vom Magistrat inspirierten Reformation, hauptsächlich unter der Leitung des mächtigen Bürgermeisters Jörgen Kock. Aufgrund der Androhung eines Ketzerprozesses im Herbst 1528, der die Führung der Stadt betraf, unternahm der Magistrat einen taktischen Rückzug. Er entsandte die beiden evangelischen Prediger Claus Mortensøn Tøndebinder und Hans Olufssøn Spandemager ins interne Exil nach Hadersleben im Herzogtum Schleswig. Hadersleben war gerade reformiert worden und stand unter dem Schutz Herzog Christians, des späteren Christian III., Sohn des Königs Friedrich I.³³.

Der Malmöer Magistrat holte weiterhin mutig neue Prediger in die Stadt, darunter auch den früheren Pfarrer und nun Buchdrucker Oluf Henrikssøn, der früher in Linköping im Dienste des katholischen Bischofs Hans Brask gestanden hatte. Die evangelischen Theologen in Malmö benutzten seine gedruckten Werke, und am Beginn der 1530er Jahre erschienen eine Reihe bedeutender Pamphlete. Unter den evangelischen Verfassern befanden sich einige der führenden dänischen Reformatoren wie Frants Vermordsen und Peder Laurentsen. Beide hatten als frühere Karmeliter mit ihren Kollegen sowie den Schülern des Erasmus-Anhängers Poul Helgesen am Karmeliterkolleg der Kopenhagener Universität abgerechnet. Vermordsen kam im Laufe der ersten Monate des Jahres 1529 nach Malmö. Noch einmal hatte der Malmöer Stadtrat scheinbar einen Kopenhagener Aktivisten eingeladen, der sich von Problemen umgeben sah. Angesichts dieser negativen Reaktionen, die Vermordsens Predigten unter den Kopenhagener Domherren hervorgerufen

32 Ebd.

33 SCHWARZ LAUSTEN, *Early Reformation*, S. 23; GREGERSEN, *Reformationen i Sønderjylland*, S. 167.

hatten, ist es überraschend, dass der gewählte Erzbischof von Lund, Aage Sparre, bereit war, ihm das Predigen in Malmö zu genehmigen. Scheinbar hoffte Sparre, dass er die Ausbreitung der evangelischen Bewegung in der Stadt in Grenzen halten könne, wenn er einen Kandidaten billigte, der als katholischer Humanist galt. Die späteren Ereignisse zeigten aber, dass dies ein schwerer Fehler war. Es sollte sich herausstellen, dass der Bischof eher Malmö geholfen hatte, einen viel dynamischeren evangelischen Prediger zu bekommen als die beiden bisherigen, die kurz zuvor ins Exil geschickt worden waren. Gemeinsam mit Peder Laurentsen trieb Vermordsen in Malmö die Reformation in die Stadt voran, während der rhetorisch gewandte Laurentsen im Zuge der Reformation, die sich 1530 endgültig durchgesetzte, der führende Apologetiker wurde³⁴.

Sowohl Peder Laurentsen als auch Frans Vermordsen gehörten einer Gruppe protestantischer Prediger an, die der Einladung König Friedrichs I. folgend im Juli 1530 in Kopenhagen eintrafen. Der König nutzte die Gelegenheit und ließ ein protestantisches Glaubensbekenntnis – *Confessio Hafniensis* – ausarbeiten. Es scheint, als hätte König Friedrich I. die Absicht gehabt, die Reformation in Dänemark in Verbindung mit der Versammlung (*Herredag*), die 1530 in Kopenhagen stattfinden sollte, einzuführen. Dieses Vorhaben war bereits von einigen deutschen Fürsten mit Erfolg angewandt worden. Es sollte eine öffentliche Debatte zwischen den Reformatoren und den Anhängern der alten Kirche stattfinden, nach welcher der König eine Entscheidung zugunsten der evangelischen Prediger und des »Evangeliums« treffen wollte. Diese Pläne mussten aber aufgrund der drohenden Gefahr einer Invasion König Christians II. begraben werden. In dieser Situation wagte es Friedrich I. nicht, eine Entscheidung zugunsten der Evangelischen zu fällen, da eine solche Initiative gegen die noch mächtigen katholischen Bischöfe und ihre Anhänger ein allzu riskantes politisches Spiel gewesen wäre. Es sollte sein Sohn und Nachfolger Christian III. sein, der die Reformation, zu der Friedrich I. schon seit Mitte der 1520er Jahre mehr oder weniger ermuntert hatte, vollenden sollte³⁵.

34 Henrik LUNDBAK, »[...] Såfremt som vi skulle være deres lydige borgere«. Rådene i København og Malmø 1516–1536 og deres politiske virksomhed i det feudale samfund, Odense 1985, S. 78–91.

35 SCHWARZ LAUSTEN, *Early Reformation*, S. 25; OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 53.

Durchsetzung der Reformation in Dänemark

Bei einer unmittelbaren Betrachtung scheint die Reformation vom Jahr 1536 in Dänemark (und Norwegen) sowie in Island und auf den Färöer-Inseln ein klassisches Beispiel einer wie in vielen deutschen Fürstentümern von den Fürsten vorangetriebenen Reformation gewesen zu sein. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauer Betrachtung und in Anbetracht der politisch-militärischen und sozialen Ereignisse, die der offiziellen Einführung des Protestantismus in Dänemark und Norwegen vorangingen, als eine Konstruktion. Die Forschung hat lange weitgehend die Tatsache übersehen, dass die populäre evangelische Bewegung schon seit Mitte der 1520er Jahre in den großen Städten Dänemarks Fuß gefasst und damit eine solide Grundlage für die Einführung der Lutherischen Territorialkirche 1536 geschaffen hatte. Die Reformation in den dänischen Städten war vergleichbar mit der Entwicklung in Nord- und Mitteldeutschland sowie im Baltikum und machte auf diese Weise den nächsten Schritt, die erfolgreiche Durchsetzung der Fürsten-Reformation, möglich³⁶.

König Christian III., der 1536 die Reformation in Dänemark schließlich durchgesetzt hat, konnte erst nach dem militärischen Sieg in der Grafenfehde (dem von 1534 bis 1536 währenden dänischen »Bürgerkrieg«) seinem Vater Friedrich I. (gest. 1533) auf den Thron folgen. Die militärischen Siege und, nach vorheriger Belagerung, die Übergabe Kopenhagens im Juli 1536, gewährten dem jungen gewählten König eine Reihe politischer und religiöser Möglichkeiten, die sein Vater nicht gehabt hatte. Die erste war die Vereinigung der noch getrennten Königreiche Dänemark und Norwegen. In der Realität wurde Norwegen Dänemark staatsrechtlich untergeordnet, sodass die Kontrolle in diesem Reich und Island sowie auf den Färöern gestärkt und zukünftig von Kopenhagen ausgeübt wurde. Zum anderen bedeutete der Sieg in der Grafenfehde für Christian III. auch eine schwächere Abhängigkeit von Reichsrat und Adel, die 1536 nicht in der Lage waren, dem König restriktive Verfügungen aufzuzwingen, obwohl ihnen die Inthronisationsurkunde, die alle neuen Könige unterzeichnen mussten, diese Gelegenheit gegeben hätte³⁷.

Hinzu kam, dass die Gefangennahme des Exilkönigs Christian II. in Dänemark (1532) nach dessen missglücktem militärischen Feldzug 1531–1532 in Norwegen und dem fehlgeschlagenen Versuch seines Schwiegersohnes, Kurfürst Friedrich II. von der Pfalz, sich 1535 im Namen Christians II. in den Bürgerkrieg einzumischen, die dynastische Bedrohung der Herrschaft Christians III. von außen beseitigte, auch wenn die Töchter Christians II. bis zum Frieden von Speyer 1544 offiziell auf ihren Anspruch auf die

36 SCHWARZ LAUSTEN, *Early Reformation*, S. 29; OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 53f.

37 Kai HØRBY, *Reformationens indførelse i Danmark*, Kopenhagen 1968, S. 7.

skandinavischen Königreiche nach wie vor nicht verzichten wollten. Nicht zuletzt ermöglichte der Sieg Christians III. über die katholische Opposition in Dänemark (und Norwegen) maßgeblich ein Vorgehen gegen die Katholische Kirche. Sein Vater König Friedrich I. hatte – wie bereits erwähnt – allem Anschein nach im Zusammenhang mit der Versammlung (*Herredag*) 1530 ähnliche Pläne gehabt, wollte dann aber einen günstigeren Zeitpunkt abwarten³⁸.

Gestützt auf seine deutschen – und evangelischen – Ratgeber veranlasste König Christian III. im Sommer 1536 bald die Verhaftung der katholischen Bischöfe in Dänemark. In der Anklage warf man ihnen die Entfesselung des Bürgerkrieges vor. Auch wenn die deutschen Ratgeber zur Verhaftung aller Reichsräte, die am Beschluss zur Aussetzung der Königswahl 1533 mitgewirkt hatten, rieten, wurden nur die Bischöfe zur Rechenschaft gezogen. Die Krone beschlagnahmte ihre Burgen und Besitz. Die katholischen Laien wurden politisch-theologisch entmachteter, sie mussten unterschreiben, dass die Bischöfe zukünftig vom Reichsrat und jeglichem politischen Einfluss auszuschließen seien. Die Unterzeichner gelobten, die Verkündigung von »Gottes reinem Wort« nicht zu verhindern³⁹.

Auf dem Herrentag in Kopenhagen im Oktober 1536 wurden die Bischöfe öffentlich beschuldigt für das Unheil der vorangegangenen Jahre verantwortlich zu sein. Ein vorher vom König erstelltes Dokument beinhaltete umfassende Anklagepunkte gegen jeden einzelnen Bischof. Es war die Rede von Politik, politischer Haltung und auch Religion. Es wurde allerdings ersichtlich, dass zwei Bischöfe – der neu gewählte Bischof von Roskilde, Joackim Rønnow, und der Bischof von Børglum, Stygge Krumpen – nie durch einen strengen und reinen katholischen Glauben aufgefallen waren. Die beiden Bischöfe schienen auch nicht besonders besorgt über die religiösen und theologischen Schwierigkeiten, die vor 1536 mit der evangelischen Bewegung verbunden waren, sie wollten nur ihre traditionellen Bischofsämter und ihre jeweilige Jurisdiktion behalten. Sie wünschten nur die Sicherung einer nationalen, bischöflichen und von der Krone unabhängigen Kirche. Dieser Punkt spielte beim Beschluss über die Aussetzung der Wahl eines Nachfolgers für König Friedrich I. auf der Versammlung 1533 eine entscheidende Rolle. Für Christian III., der die Schaffung einer lutherischen Kirche unter der Kontrolle der Monarchie anstrebte, war es wichtig, die genannten Bischöfe für die letzten schwerwiegenden Probleme des Reiches zur Verantwortung zu ziehen⁴⁰.

38 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 54; SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 113f.; LYBY, Vi evangeliske, S. 435f.

39 SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 125f.

40 Ders., Early Reformation, S. 29.

Den Herrentag 1536 in Kopenhagen nahm Christian III. zum Anlass, die dänischen Bischöfe ihrer Ämter zu entheben. Die königliche Regierung beschloss, diese durch geeignete »christliche Bischöfe und Superintendenten« zu ersetzen. Zukünftig sollte kein neuer Erzbischof als Oberhaupt der Kirche ernannt werden. Weiterhin verpflichteten sie sich zur Einführung einer evangelischen Kirchenordnung. Dies geschah im darauffolgenden Jahr. Die unter Johannes Bugenhagen erarbeitete lutherische Kirchenordnung erhielt die königliche Bestätigung. Anfang September 1536 ordinierte Bugenhagen die sieben ersten lutherischen Superintendenten in Dänemark (inkl. einen für Norwegen). Sechs der sieben neuen Amtsträger hatten in Wittenberg studiert⁴¹.

Die neuen lutherischen Bischöfe (Superintendenten) sollten die Unterweisung der Priesterschaft in die lutherische Lehre sicherstellen und der Bevölkerung das Verständnis für das evangelische Christentum verkünden und verständlich erklären. Sie luden eine große Verantwortung und Arbeitslast auf sich. Unter den Neuernannten befanden sich alle, die während der Reformationszeit an vorderster Front für die Sache des Evangeliums gekämpft hatten. Im Erzbistum Lund ernannte die neue Regierung verständlicherweise den bekanntesten Malmöer Reformator Frands Vermordsen. Fast zur gleichen Zeit wurde der ebenfalls herausragende Peder Laurensen zum Lektor an der Domschule berufen und ihm damit die Verantwortung für den Unterricht der Priester übertragen. Im Stift Fünen wurde Jörgen Jensen Sadolin ernannt, der schon früher in Viborg und Odense sehr aktiv für die Reformation aufgetreten war. Im Stift Ripen erhielt des Königs engster kirchlicher Mitarbeiter im Herzogtum, Johan Wenth, dieses Amt. In Aarhus berief man den Prediger von Randers, Mads Lang, und im Stift Viborg wurde Jakob Skønning, der seinerzeit seine Kirche für Hans Tausen geöffnet hatte, als dieser sich mit seinen katholischen Vorgesetzten überworfen hatte, zum Bischof berufen. Im Stift Vendelbo wurde Peder Thomesen Prediger des Hofmeisters Mogens Gøyes zum Bischof ernannt. Das wichtigste Amt des Bischofs von Seeland mit Sitz in Kopenhagen erhielt der nur 34-jährige Peder Palladius⁴².

Am 12. August 1537 wurden König Christian III. und Königin Dorothea in der Vor Frue Kirke (Kirche Unser Lieben Frau) in Kopenhagen gekrönt. In katholischer Zeit war die Krönung eine rein kirchliche Angelegenheit und dem Erzbischof von Lund vorbehalten. Nach lutherisch-protestantischer Auffassung war eine solche Krönung nicht mehr möglich. Das Amt des Königs konnte nicht dem eines Pfarrers gleichgestellt werden. Der König war direkt von Gott erwählt und hatte sein Amt von ihm und nicht von den Priestern erhalten. War es generell die Aufgabe der Kirche, einen Regenten

41 Ebd., S. 131.

42 OLESEN, Dänemark und Norwegen und Island, S. 55f.

in das Amt einzusetzen, wie man es während des Katholizismus tat? Im Kreise Christians III. war jedoch die Beibehaltung der Krönungszeremonie und der Salbung als kirchliche Handlung erwünscht. Man einigte sich auf die Änderung der im Widerspruch zur lutherischen Lehre stehenden Punkte. Johannes Bugenhagen, Pfarrer und Professor aus Wittenberg und Luthers enger Freund, vollzog die feierliche Handlung. Es gab scheinbar mehrere Gründe, warum Christian III. eine Krönung wünschte. Gewiss spielte die Tradition eine große Rolle, aber von entscheidender Bedeutung war wohl auch, dass eine Krönung das legitime Recht Christians III. auf den dänischen Thron unterstrich. Denn er saß noch nicht allzu fest im Sattel. Kaiser Karl V. hatte nicht vergessen, dass der Vater Christians III., Friedrich I., die dänische Krone übernommen hatte, nachdem Christian II. – der Schwager des Kaisers – ins Exil getrieben und jetzt auf Schloss Sonderborg inhaftiert war. Zusätzlich konnte mit der Königskrönung demonstriert werden, dass ein solcher Ritus auch auf evangelisch-lutherischer Basis durchführbar war. König Christian III. war der erste Regent Dänemarks, der schon früh in den 1520er Jahren zum lutherischen Glauben konvertierte⁴³.

Die Krönungsfeierlichkeiten wurden zu einer machtvollen Demonstration der neuen königlichen Würde und des ganzen kirchlichen Wandels. Die fünfstündige Zeremonie umfasste Bugenhagens »christliche Unterweisung« des Königspaares, in der er die Bedeutung der Krönung und der Salbung hervorhob, die Leistung des Eides durch das Königspaar, die Salbung und das Überreichen von Schwert, Krone, Zepter und Reichsapfel. Der Ablauf der Krönung ist in einer zeitgenössischen Schilderung überliefert worden. Die Krönungszeremonie wurde nicht – wie im Katholizismus üblich – in lateinischer, sondern in deutscher Sprache vollzogen, die Christian III. sehr gut beherrschte. Die Haltung der Königsfamilie und ihr Verhältnis zur Kirche, das durch diese Zeremonien spürbar war, aber auch die gehaltenen Ansprachen, waren eigentlich nicht gemäß der Auffassung Luthers. Sie entsprachen eher der Auffassung, die Philipp Melancthon – neben Luther einer der führenden Wittenberger Professoren – in diesen Jahren vertrat. Er unterschied zwar nicht so scharf wie Luther zwischen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, war aber der Meinung, dass die großen Könige des Alten Testaments, die Priesterkönige, den christlichen Königen und Fürsten als Vorbild dienen und wie diese für das Wohlergehen und den Seelenfrieden

43 Martin SCHWARZ LAUSTEN, *Christian den 3. og kirken 1537–1559*, Kopenhagen 1987, S. 20–31; ders., *Johann Bugenhagen. Luthersk reformator i Tyskland og Danmark*, Kopenhagen 2011, S. 109–120; zur Bedeutung Bugenhagens siehe Irmfried GARBE/Heinrich KRÖGER (Hg.), *Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald*, Leipzig 2010.

der Untertanen sorgen sollten. Wie fromme und gläubige Landesväter sollten die Fürsten gemeinsam mit den Männern der Kirche die Untertanen zu guten christlichen Menschen erziehen⁴⁴.

Im September 1537 gab es eine Woche nach der Bischofsweihe noch eine Reformationsfeierlichkeit, nämlich die Wiedereröffnung der Kopenhagener Universität. Die katholische Universität hatte um 1530 schließen müssen, als der Katholizismus stark in Auflösung begriffen war. Jetzt wurde eine lutherische Universität als festes Glied im Aufbau der lutherischen Kirche benötigt, und die Wittenberger Universität, die 1536 neue Statuten erhalten hatte, galt als Vorbild. Die Universität wurde zu einer Institution des Staates, aber sie konnte ihre Selbständigkeit in großem Umfang bewahren⁴⁵.

Folgewirkungen der Dänischen Reformation

Vor diesem Hintergrund war die dänische Fürsten-Reformation nicht nur Ausdruck einer Reformation von oben, sondern sie war auch von der Unterstützung abhängig, die die evangelischen Ideen als Grundlage für die Verbreitung lutherischen Gedankenguts aus Norddeutschland unter der Bevölkerung und speziell in den Städten bekommen hatten. Ab Mitte der 1520er Jahre waren die evangelischen Ideen in den Stadtgebieten Dänemarks, besonders in den Handelszentren der Sundregion wie Malmö und Kopenhagen, sehr verbreitet. Die Bevölkerung der Handelsstädte, darunter viele deutsche Kaufleute, spielte bei der Verbreitung der neuen religiösen Ideen eine bedeutende Rolle. Führende Kreise der Städte sicherten schon früh den Besuch evangelischer Wanderprediger sowie den Zugang zu relevanter Literatur und zu Flugblättern, was durch ihre Handelsbeziehungen ins Heilige Römische Reich Deutscher Nation ermöglicht wurde⁴⁶.

König Christian III. übernahm auf diese Weise eine solide evangelische Grundlage, auf der er eine fürstliche Reformation in Dänemark aufbauen konnte. Es stellte sich aber bald heraus, dass der König nicht die Absicht hatte, sich dabei nur auf die evangelischen Anführer zu stützen, die sich in den letzten Jahrzehnten für den Protestantismus eingesetzt hatten. Der König zeigte zunächst wenig bis gar keine Neigung, denjenigen Vorschlägen der evangelischen Prediger zu folgen, die 1536 in einem Ersuchen (*Andragendet*)

44 Ebd. sowie SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 128.

45 Martin SCHWARZ LAUSTEN, Die Universität Kopenhagen und die Reformation, in: Leif GRANE (Hg.), University and Reformation. Lectures from the University of Copenhagen Symposium, Leiden 1981, S. 99–103, hier S. 105.

46 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 58; Jens E. OLESEN, Flyveskrifter og politisk propaganda i reformationstiden. – Fra Christian II til Grevens Fejde, in: Ders. u.a. (Hg.), Folkelige Bevægelser i Reformationstiden, Odense 1993, S. 10–57.

zum Ausdruck kamen, wenngleich von ihnen später doch einige in die ersten Entwürfe zur neuen Kirchenordnung aus dem Jahre 1537 einfließen. Der Vorschlag der Prediger lautete dahingehend, dass Christian III. nicht nur einen protestantischen Superintendenten pro Stift ernennen solle, sondern dass auch ein Erzsuperintendent als kirchliches Oberhaupt der neuen protestantischen Kirche gewählt werden solle. Die Aussicht, dass die neue protestantische Kirche nur zum Teil von der Krone abhängig sein wollte, passte König Christian III. nicht und wurde auch nicht in die Kirchenordnung von 1537 aufgenommen. Dass der König und die führenden evangelischen Vertreter nicht in allen religiösen und kirchlichen Fragen einer Meinung waren, scheint zu erklären, warum sich nur einer von ihnen, Frants Vermordsen, unter den gewählten Superintendenten befand⁴⁷.

Bereits früh versuchte Christian III., die Zustimmung Martin Luthers zu den religiösen und kirchlichen Veränderungen, die er in Dänemark plante, zu bekommen. Luther akzeptierte die Verhaftung der katholischen Bischöfe als notwendig, indem er gegenüber Christian III. betonte, dass es die Bischöfe weder lassen könnten, dem »Evangelium« entgegenzuarbeiten noch sich in weltliche Regierungsangelegenheiten einzumischen. König Christian III. informierte Luther, er wolle keine religiösen Veränderungen einführen, bevor Luther, Melanchthon oder Bugenhagen bei einem Treffen ihr Einverständnis gegeben hätten. Als Johannes Bugenhagen in Dänemark eintraf, wurde er von König Christian III. gebeten, ihm einen dänischen Studenten in Wittenberg zu empfehlen, der eine führende Rolle in der neuen lutherischen Kirche spielen könne. Bugenhagen schlug Peder Palladius vor, der von 1531 bis 1533 in Wittenberg studierte und mit dem Magisterexamen abgeschlossen hatte. Der König folgte dieser Empfehlung, wünschte aber, dass Peder Palladius den Dokortitel der Theologie der Universität Wittenberg erlangen sollte, eher er Superintendent des bedeutenden Roskildestifts und führender Theologieprofessor der neueröffneten Kopenhagener Universität werden könnte. Die Promotion fand am 1. Juni 1537 in Wittenberg unter dem Vorsitz Martin Luthers und in Anwesenheit von Melanchthon und Bugenhagen statt. Sie sollten Palladius das nötige Ansehen gegenüber der etablierten evangelischen Führung in Dänemark verleihen⁴⁸.

Der königliche Einfluss auf die lutherische Kirchenordnung, die 1537 eingeführt wurde, und auch auf die Ernennung der Superintendenten, die diese Ordnung umsetzen sollten, ist deutlich zu erkennen. Die dänische Kirchenordnung von 1537 ruht, wie in mehreren deutschen landeskirchlichen Ordnungen, auf der christlichen Obrigkeit und nicht auf der christlichen Gemeinde. Die dänische Kirchenleitung wurde so strukturiert, dass man die

47 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 131.

48 OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 59, 64f.

alten Stiftseinteilungen beibehielt und jedes Stift einen vom König ernannten lutherischen Bischof (nun als Superintendent bezeichnet) als obersten Kirchenherren erhielt, der direkt dem König unterstand. Damit wurden die Grenzen der Diözesen eng auf das Territorium bezogen, sodass die für das Heilige Römische Reich typische Spannung zwischen Territorial(Hochstift)- und Bistumsgrenze nicht gegeben war. Und damit konnten die evangelischen Superintendenten an die Stelle der mittelalterlichen Bischöfe treten; diesen Titel erhielten sie im Laufe des 16. Jahrhunderts in Dänemark und in Norwegen wieder zurück⁴⁹.

Im Prinzip waren alle neuen Superintendenten untereinander gleichgestellt. Im Gesetz war zwar keine Vorrangstellung des Bischofs von Seeland verankert, aber sowohl die zusätzlichen Aufgaben, mit denen er betraut wurde, als auch die praktischen Umstände führten zu einer Sonderstellung. Parallel zu seinem Amt sollte er als Professor der Theologie an der Universität wirken und zugleich die oberste Aufsicht über die kirchlichen Angelegenheiten für die zur dänischen Krone gehörenden Gebiete Island, Rügen (nur kirchlich gesehen), Gotland, Norwegen und die Färöer innehaben. Seit dem Spätmittelalter gab es keine Verbindungen zu Grönland. Diese wurden erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts und unter der Missionstätigkeit von Hans Egede (»Grönlands Apostel«) wieder aufgenommen⁵⁰.

Durch ihre Weihe waren die Superintendenten die geistliche Führung der Kirche, aber zugleich auch königliche Amtsleute. In ihren Ernennungsurkunden wies der König direkt darauf hin, dass sie ihr Amt als Repräsentanten des Königs ausüben sollten. In jedem Stift wurde ein besonderer Stiftslehensmann ernannt. Er war der Repräsentant des Königs in der regionalen Kirchenleitung und sollte die kirchlichen Verhältnisse überwachen. Außerdem hatte er die Aufgabe, als königlicher Beschützer des Bischofs und der anderen Geistlichen, der Kirchengüter und der Kirche aufzutreten. Dies war eine Notwendigkeit, da die Kirche alle Machtinstrumente verloren hatte. Der Stiftslehensmann sollte auch an den Visitationen des Bischofs teilnehmen und gemeinsam mit dem Bischof die soziale Arbeit und den Unterricht kontrollieren. Weiterhin besaß er Aufgaben in Bezug auf die Ernennung von Pfarrern und der Rechtsprechung⁵¹.

Der dänische König wurde 1536–1537, wie es in mehreren deutschen Fürstentümern der Fall war, zum obersten Vertreter der Kirche. Als christliche Obrigkeit besaß er die Verantwortung für die ganze Gesellschaft, die Kirche und den Seelenfrieden der Untertanen. Die neuen Superintendenten mussten

49 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 145; Steinar IMSEN, *Superintendenten. En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og eneveldet*, Oslo 1982, S. 113.

50 SCHWARZ LAUSTEN, *Reformationen*, S. 128.

51 Ders., *Christian den 3.*, S. 81.

vor dem König einen Eid ablegen und schwören, alles zu tun, was König und Reich zum Vorteil, Ehre und Frieden gereichte. Weiterhin sollten sie für die Aufrechterhaltung weltlichen Gesetzes und Rechts im Lande Sorge tragen und hinsichtlich ihrer kirchlichen Funktion ihrer Aufsichtspflicht gegenüber den Gemeindepfarrern nachkommen, Bildung fördern, soziale Arbeit durchführen und die Korruption bekämpfen⁵².

König Christian III. mischte sich allgemein in die kleinen und großen Angelegenheiten der Kirche ein – dies betraf auch die theologischen Fragen. Wie ein Vater nahm er sich der Probleme seiner Untertanen an, ob sie geistlicher Art waren oder mit der Gemeinde zusammenhingen, und wie ein gebieterischer Vater wollte er auch die Regelung aller wichtigen Angelegenheiten übernehmen. Christian III. war selbst ein tiefreligiöser Mensch, der ein frommes lutherisches Leben führte und ein lebhaftes Interesse an theologischen Fragen zeigte⁵³.

Die königliche Regierung konnte das Ende des Wirkens katholischer Institutionen und des katholischen Glaubens kaum erwarten. Domkapitel, Mönch- und Nonnenklöster, mit Ausnahme der Bettelorden existierten noch viele Jahrzehnte. Die abgesetzten Bischöfe konnten sich anscheinend ohne größere Probleme als Gutsbesitzer retten. Einzelne konvertierten zum lutherischen Glauben. In den 1540er und 1550er Jahren sollten die Domkapitel doch Bastionen des alten Glaubens bleiben. Die Domherren der zwei angesehensten Domkapitel, Roskilde und Lund, verfolgten eine Hinhalte-Taktik gegenüber der Reformation. Der Regierung waren die Möglichkeiten des Widerstands innerhalb dieser Domkapitel bekannt. Um sich dagegen abzusichern, wurden die beiden führenden Reformanhänger, Hans Tausen und Peder Laurentsen, in diesen Institutionen als Lektoren eingestellt. In den 1540er Jahren hielt es die Regierung für notwendig, direkt zu intervenieren und die gegnerischen Domherren zur Unterzeichnung der lutherischen Konfession zu zwingen. Außer einer Handvoll standhafter Domherren wurde der Großteil der katholischen Priesterschaft in die neue lutherische Kirche eingemeindet, und es hat den Anschein, als hätten sie die neue Ordnung generell ohne Klagen akzeptiert. Es sind daher nur wenige Beispiele bekannt, dass einfache Priester aufgrund von Verbreitung der »falschen Lehre« und der Verwendung alter katholischer Zeremonien abgesetzt wurden⁵⁴.

Viel wichtiger als die Bekämpfung der Restgruppen des katholischen Klerus war die Verbreitung des neuen Glaubens in der Bevölkerung, besonders auf dem Lande. Es wurden große Anstrengungen zur Verbesserung der

52 Ders., *Reformationen*, S. 146f.

53 Ebd., S. 148.

54 OLESEN, *Dänemark, Norwegen und Island*, S. 61f.

Ausbildung unternommen, die für die weitere Verbreitung des lutherischen Glaubens notwendig war. Seit Beginn der 1530er Jahre war dies auch die Tätigkeit der evangelischen Prediger. Wie in den meisten protestantischen Territorialkirchen im Heiligen Römischen Reich konzentrierte sich auch die neue lutherische Kirche Dänemarks auf die Bildung und soziale Belange. Die Kopenhagener Universität, die 1531 geschlossen worden war, um die weitere Ausbreitung des Protestantismus zu verhindern, wurde 1537 – wie erwähnt – nach dem Modell der Wittenberger Universität, die gerade von Philip Melanchthon reformiert worden war, wiedereröffnet. Mangelnde finanzielle Ressourcen verbunden mit den Problemen der Universität, Studenten zu werben, führten jedoch zum universitären Stillstand, bis der Sohn und Thronfolger Christians III., Friedrich II., die Universität in den 1570er Jahre mit genügend Mitteln ausstattete⁵⁵.

König Christian III. und seine Ratgeber waren sich besonders ihrer Verantwortung für die Schule bewusst. Es ist charakteristisch, dass die Bestimmungen für das Schulwesen in die kirchliche Verordnung eingefügt wurden. Trotz der Reformation blieb der christliche Charakter der Schule und deren enge Verbindung zur Kirche erhalten, aber die großen Veränderungen in der Kirchenleitung und im kirchlichen Haushalt hatten natürlich auch Auswirkungen auf die Schule. Es wurde ein Abhängigkeitsverhältnis geschaffen, das es zuvor nie gegeben hatte. Die Schulen sollten Gottes Wort vermitteln, das der Auffassung des Luthertums entsprach, aber auch die Jugend zum Dienst in der Gesellschaft befähigen. Sowohl der »Staat« als auch die Kirche waren verstärkt daran interessiert und bestrebt, Lateinschulen zu errichten und die Zentralisierung und Einheitlichkeit des Unterrichts zu voranzutreiben⁵⁶.

In jeder Handelsstadt sollte eine Lateinschule errichtet werden. Es wurden sogar Unterrichtspläne erarbeitet, die sich nach den Plänen Johannes Bugenhagens und Philip Melanchthons richteten, und der finanzielle Rahmen wurde festgelegt. Die Lateinschulen sollten kirchliche Mittel erhalten, u.a. aus den kirchlichen Gütern, die bisher den Domkapiteln gehört hatten. In den Handelsstädten übertrug man den Stadträten die Verantwortung zur Errichtung der Lateinschulen. Eltern und Prediger sollten den Schulbesuch der Kinder überwachen und sichern. Die Aufsicht über die Schulen erhielten der königliche Stiftslehensmann und der Bischof. Das Schulwesen belegt, wie sehr der König seine Aufgabe als christliche und weltliche Obrigkeit wahrnahm. Der König war oberster Gesetzgeber, legte die Rahmenbedingungen fest, befahl den Handelsstädten die Errichtung von Schulen, regelte das Finanzielle,

55 SCHWARZ LAUSTEN, Universität Kopenhagen, S. 106.

56 Ders., Reformationen, S. 212.

überließ die Aufsicht aber den Bischöfen, wie die Schule überhaupt ihre enge Beziehung zur Kirche behielt, aber gleichzeitig auch einen »gesellschaftsbezogenen« Unterricht anbot⁵⁷.

Als König Christian III. 1559 starb, gab es in fast allen größeren dänischen Städten Lateinschulen. Die Verwaltung zeigte jedoch wenig Interesse, dem Großteil der Bevölkerung eine grundlegende Schulbildung anzubieten. In Anbetracht der hohen Bedeutung, die dem religiösen Unterricht an den Schulen, der den allgemeinen Unterricht ergänzte und auf dem Lande von den örtlichen Pastoren vermittelt wurde, bei der Verbreitung der Reformation beigemessen wurde, ist dies bemerkenswert. Peder Palladius hoffte, dass die Kinder, die von diesem Prozess profitierten, das Evangelium an ihre Eltern und die älteren Familienmitglieder weitergeben würden. Auch wenn König Christian III. und sein Kanzler Christian Friis sich persönlich für die Bildung einsetzten, die dänischen Studenten in Wittenberg unterstützten und Kapital für Lateinschulen in den Handelsstädten beschafften, erwiesen sich die Anstrengungen als unzureichend. Wegen des ökonomischen Rückgangs aufgrund des dänischen Bürgerkrieges wurden die meisten Reformen im Bildungsbereich definitiv erst in der Regierungszeit König Friedrichs II. (1559–1588) umgesetzt⁵⁸.

Zu einer der Hauptaufgaben der neuen lutherischen Verwaltung gehörten wie in den evangelischen Fürstentümern und Städten des Heiligen Römischen Reichs die Kontrolle der lokalen Pastoren und die Festigung des lutherischen Glaubens in der Bevölkerung. Die Superintendenten überwachten das Fortbestehen der kirchlichen Gemeinden in ihrem Stift und prüften die Kandidaten für die Pfarrämter hinsichtlich ihrer Eignung. Ihre intensiven Visitationen wurden auf lokaler Ebene von den Pröpsten ergänzt, die zusammen mit den königlichen Amtsmännern die örtlichen Pfarrer, Schulen, soziale Einrichtungen und die Gemeinden im Kirchspiel visitierten. Durch regelmäßige kirchliche Treffen, von National- über Provinzial- bis zu Lokal-Synoden, sollte Einheitlichkeit erreicht werden. Aus den erhaltenen detaillierten Visitationsbestimmungen für Seeland durch Peder Palladius wird ersichtlich, dass es in der neuen lutherischen Kirche für überaus wichtig angesehen wurde, die Reformation mit Hilfe von Schulunterricht und Predigt langsam, aber beständig durchzusetzen. Auch in den deutschen evangelisch-protestantischen Fürstentümern waren Visitationen eines der wichtigsten Mittel im Konfessionalisierungsprozess⁵⁹.

57 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 63.

58 SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 217.

59 Ders., Christian den 3., S. 65. Zu Visitationen in den evangelisch gewordenen Territorien im Heiligen Römischen Reich siehe u.a. Luise SCHORN-SCHÜTTE, Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung, München 2000, S. 75f.

Die von den seeländischen Stiftssynoden zwischen 1554 und 1569 gefassten Beschlüsse zeigen, dass man sehr darum bemüht war, den Bedarf örtlicher Kirchen und Pfarrer an notwendigen Büchern wie Bibeln und Postillen von Luther, Melanchthon und Brenz, Katechismen von Brenz und Palladius und – nicht zu vergessen – einer Druckschrift der Kirchenordnung von 1537 zu sichern. Daran schien es in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation akut zu mangeln. Unqualifizierte und nicht-autorisierte Pfarrer wurden als eine permanente Bedrohung betrachtet, die Inhaber der Pfarrstellen wurden wiederholt aufgefordert, ihre Predigten frei vorzutragen und nicht nur aus Büchern abzulesen. Außerdem mussten sie sich verpflichten, jeden Sonntag zu predigen. Diese Ermahnungen richteten sich jedoch nicht nur an die Pfarrer. Die Bauern wurden unter Androhung von Strafe dazu angehalten, ihre Kinder in die Schule zu schicken⁶⁰.

Es brauchte eine Zeit, die katholischen Traditionen aus einer lutherischen Kirche zu verdrängen, die es zuließ, dass die meisten Hochaltäre, Seitenaltäre, Heiligenbilder und Wandmalereien immer noch ihren angestammten Platz in den Kirchen behielten. Viele Pfarrer auf dem Lande, die ihre Karriere oft als katholische Priester begonnen hatten, hoben weiterhin traditionell Wein und Brot in die Höhe (Elevation), während die Gemeinde gemäß der katholischen Ordnung niederkniete. Gewiss hatte die Priesterschaft Schwierigkeiten, sich den neuen Verhältnissen ganz und gar unterzuordnen, aber die ländlichen Gemeinden hatten es nicht leichter. So wie es vor der Reformation normal war, zu Ostern das Samenkorn zu segnen oder Pilgerreisen zu bekannten regionalen Orten zu unternehmen, so wurde dies unvermindert fortgesetzt. Pilger und Besucher machten große Geldspenden in diesen Wallfahrtsorten. Es gab daher oft großen regionalen Widerstand gegen die Schließung der Wallfahrtsorte, der sowohl ökonomisch als auch religiös begründet war, da die Spenden zwischen den örtlichen Kirchen, Priestern und Armen geteilt wurden⁶¹.

Überhaupt war die Friedensperiode in Dänemark (und in Norwegen) in den Jahrzehnten nach der Einführung der Reformation für die neue lutherische Kirche sehr hilfreich und förderte den Übergang zum neuen Glauben. Es kann als sicher angesehen werden, dass sich die dänische Reformation in den zwei Generationen nach ihrer formellen Einführung festigte (Konfessionalisierung). Dies bedeutete nicht, dass die Gesellschaft voll und ganz evangelisch-protestantisch wurde. Die geistliche Autorität der neuen lutherischen Kirche besaß aber keine Konkurrenz und wurde daher allmählich akzeptiert⁶².

60 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 65.

61 Ebd., S. 65f.

62 Ebd., S. 66.

Auch für das Gerichtswesen blieb die Reformation in Dänemark nicht ohne Folgen. Die katholische Kirche hatte aufgrund ihrer kirchlichen Gerichte die Gerichtsautorität, die großen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben besaß. Das spezielle Kirchenrecht, das kanonische Recht, regelte den Großteil des menschlichen Lebens. Alle Verbrechen, die gegen die Kirche oder ihre Angehörigen begangen worden waren, fielen unter die Jurisdiktion der Kirche. So war es auch mit allen ehelichen Angelegenheiten, da die Ehe ein Sakrament war, Ehebruch, Zölibat der Priester, Zauberei, Hexerei, testamentarische Überlassungen, Blasphemie, Meineid, gewisse ökonomische Verbrechen und ähnliches mehr. Mit der Reformation verschwand dieses Rechtssystem. Das Recht zur Regelung kirchlicher Belange ging nun auf die Gesetzgebung des Staates über, und alles, was vor dem Kirchengericht verhandelt worden war, sollte nun der weltlichen Jurisdiktion unterworfen sein. Die Macht der Kirche wurde dahingehend begrenzt, dass die Pfarrer einen Ausschluss vom Abendmahl und Verbannung aussprechen konnten. Letztgenanntes war innerhalb der Kirche eine noch häufig genutzte und wirkungsvolle Strafe. Für den Betroffenen konnte dies schwerwiegende soziale Auswirkungen haben, da Kirche und Gesellschaft eine Einheit bildeten⁶³.

Obwohl das kanonische Recht mit der Reformation seine Bedeutung verlor und auch die kirchliche Jurisdiktion nicht mehr existierte, kann bei weitem nicht von einem scharfen Bruch mit der Vergangenheit gesprochen werden. Das Kirchenrecht und religiöse Normenvorstellungen hatten noch lange nach der Reformation Einfluss auf das weltliche Rechtssystem. Es war ein Vakuum entstanden, und man musste sich die erste Zeit über behelfen⁶⁴.

Die königliche dänische Regierung musste bald einsehen, dass es nicht einfach war, das große Gebiet der ehelichen Angelegenheiten und des Ehebruchs, welches früher unter die kirchliche Gesetzgebung fiel, in das allgemeine weltliche Recht zu integrieren. Im Jahre 1542 wurde die Errichtung eigener Ehegerichte beschlossen. Diese sollten mit dem königlichen Stiftslehnsman und Repräsentanten der Domkapitel der einzelnen Bistümer besetzt sein. Es gab noch andere Probleme, wie zum Beispiel »die falsche Lehre«. Der König konnte dies nicht ohne weiteres vor einem weltlichen Gericht verhandeln lassen, aber wer konnte in dieser Angelegenheit urteilen, jetzt, wo die Kirche nicht mehr über ein eigenes Gericht verfügte? Hier berief er in einzelnen Fällen Sondergerichte ein, deren Mitglieder oft von der Universität oder aus dem bischöflichen Kreis kamen. Außerdem gab es noch das Problem über die Rechtsstellung der geistlichen Personen. Auch hier folgte man der Tradition, denn es wurde als unnatürlich empfunden, dass ein Laie einen Pfarrer vor

63 SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 219.

64 Ebd., S. 221f.

einem weltlichen Gericht verklagen konnte, sollte er sich in einer »geistlichen« Angelegenheit schlecht behandelt fühlen. Das gleiche galt für einen Bischof, der einen Pfarrer wegen Amtsvergehen verklagen wollte und dies dann vor einem weltlichen Gericht hätte tun müssen. Schließlich einigte man sich, geistlichen Personen in der Kirchenordnung eine Sonderstellung im allgemeinen Rechtssystem einzuräumen, wo dann vor einem Sondergericht und unter der Mitwirkung anderer Geistlicher verhandelt werden sollte. Auf diese vielen Probleme musste sowohl in der Gesetzgebung als auch in der Praxis eingegangen werden⁶⁵.

Die lutherische Reformation in Dänemark hatte zugleich Folgen für die soziale Wohlfahrt, da Luthers Rechtfertigungslehre und Kirchenkritik auf einer neuen Auffassung von Armut beruhte. Martin Luther begründete seine theologische Kritik an der katholischen Theorie und Praxis, wies das Gewinnmotiv und das Geben von Almosen zurück; mit solch guten Taten könne der Mensch Gott nicht näherkommen und auf diese Weise auch keine Erlösung finden. Er legte stattdessen das Hauptgewicht darauf, dass Gaben aus Gottesfurcht und Nächstenliebe gegeben werden würden. Der Almosen-gedanke spielte weiterhin eine Rolle, wurde aber anders begründet⁶⁶.

Für König Christian III. war es wichtig, dass Hospitäler effektiv arbeiteten. Die Vorsteher und Diakone sollten dafür Sorge tragen. Außerdem sollten die Hospitäler mit den vorhandenen Einnahmen arbeiten. Bettelei sollte begrenzt werden, vor allem durften keine Arbeitsfähigen, sondern nur noch arme Bedürftige betteln. Bedingung war aber der Erwerb eines besonderen Bettlerzeichens, das nach Prüfung des Falles durch den Vogt und Gemeindepfarrer nur von den weltlichen Ämtern ausgestellt wurde. Nach deutschem Vorbild und nach Aufforderung seitens der Prediger sollte in jedem Stift eine »Armentruhe« – ein spezieller Fond –, in dem alle Mittel für die Armen, z.B. Almosen, testamentarische Gaben und andere Schenkungen gesammelt werden sollten, eingerichtet werden. Weiterhin zog man Gelder und Güter, die den Bruderschaften und Gilden gehört hatten, für diese Armentruhen ein. Verwaltet wurden die Truhen von den Superintendenten, die zusammen mit den weltlichen und kirchlichen Ämtern Ideen entwickeln und umsetzen sollten⁶⁷.

65 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 67.

66 TIM LORENTZEN, Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44), S. 65f. SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 223f.

67 SCHWARZ LAUSTEN, Reformationen, S. 225. Siehe auch THOMAS RIIH, Poor Relief and Health Care Provision in Sixteenth-Century Denmark, in: Ole Peter GRELL/Andrew CUNNINGHAM (Hg.), Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500–1700, London 1997, S. 129–146.

Die Fürsorge für den Seelenfrieden der Untertanen beinhaltete auch die Aufrechterhaltung von Moral und Anstand. Dies war wie in den deutschen Territorien im Interesse von Staat und Kirche und ging über die Einhaltung der zehn Gebote hinaus. Aus Sicht der Kirche war es von Vorteil, dass sich der König mit seiner Macht und Autorität an die Spitze dieser Arbeit stellte. Es bedeutete aber auch, dass sich der König in das kirchlich-gesellschaftliche Leben einmischte. Ein wiederholtes Thema gemeinsamer gesellschaftsmoralischer Bestrebungen von Staat und Kirche war die Erstellung sogenannter Luxusverordnungen, Gesetze, durch die der König versuchte, die Entfaltung von Luxus, wie das Tragen teurer Kleidung oder ausladendes Essen auf Festen, Hochzeiten, Taufen oder Begräbnissen einzugrenzen. Die Motive waren, dass der Luxus im Widerspruch zur christlichen Lehre stand, dass er unökonomisch war, dass nicht begüterte Personen sich zum Ausrichten großer Feste gezwungen sahen, die ihre finanziellen Mittel überstiegen, und solche Feste immer mit Unmoral verbunden waren. In anderen Fällen griff der König – im besten Einvernehmen mit den Superintendenten – in das Privat- und das gesellschaftliche Leben ein und begründete den Eingriff auf theologische und christliche Weise⁶⁸.

König Christians III. straffe Kirchenführung in Dänemark entfaltete sich im Einklang mit den Bestrebungen nach Zentralisierung und Bürokratisierung, die sich in dieser Zeit innerhalb der Staatsverwaltung allgemein in vielen Herzogtümern vollzog. Von den Superintendenten und Pfarrern verlangte er Treue und Gehorsam, Uniformität in Lehre, Zeremonien und Frömmigkeit sowie die Verkündigung der evangelischen Botschaft, wie er sie für richtig hielt, und die Unterdrückung aller abweichenden Positionen. Für die moralische und religiöse Erziehung der Bevölkerung forderte er insgesamt eine loyale Zusammenarbeit zwischen der weltlichen und geistlichen Obrigkeit⁶⁹.

Wie bei den deutschen evangelischen Territorialfürsten im Heiligen Römischen Reich, zu denen Christian III. intensiv Kontakt pflegte, sollte auch seine Innen- und Außenpolitik dem Frieden dienen – mit dem Zweck eines harmonischen Verhältnisses zu den ausländischen Mächten und zum Aufbau eines stabilen evangelisch-lutherischen Glaubens in Dänemark-Norwegen und den Herzogtümern. In seiner Gedenkschrift an den König bezeichnete Peder Palladius Christian III. als einen »Vater des Vaterlandes«, *Pater patriae* und einen »Wächter des Friedens und der Kirche«. Der evangelisch-lutherische Glaube war für Christian III. ein persönliches Anliegen, und sein größter Wunsch war es, dass der Glaube in seinen Reichen tiefe Wurzeln

68 LAUSTEN, Reformationen, S. 233.

69 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 68.

schlagen würde. Die kirchlichen Superintendenten, Pfarrer und Universitätslehrer sollten sich jederzeit für das Erreichen dieser Ziele der königlichen Regierung einsetzen⁷⁰.

Mit der Gefangennahme der altkirchlichen Bischöfe 1536 und dem Einziehen der bischöflichen Güter, Domkapitel und Herrenklöster durch die Krone war der katholischen Kirchenorganisation die Grundlage genommen. Das bedeutete, dass die Staatsmacht – der König und seine Ratgeber – der neuen lutherischen Kirche sowohl einen äußeren Rahmen schufen als auch gleichzeitig die Inhalte festlegen mussten: die Glaubenssätze und die Formen des Gottesdienstes. Darüber hinaus musste die Staatsmacht eine Reihe dringender gesellschaftlicher Aufgaben lösen, die früher in den Händen der alten Kirche gelegen hatten, wie die oben erwähnte Gestaltung von Bildung und Ausbildung sowie der sozialen Fürsorge. Es waren jedoch kaum diese neuen Seiten der Staatsmacht, die ins Auge fielen. Die indirekten Auswirkungen des reformatorischen Bruchs in der Kirche waren sicherlich stärker spürbar. So bedeutete die Einziehung des Kirchenvermögens eine umfangreiche ökonomische Stärkung der Krone. Noch wichtiger und bedeutsamer schienen die politischen Folgen. Allein die Amtsenthebung der mächtigen katholischen Bischöfe hat die Autorität des Königs Christian III. gestärkt. Außerdem fielen die stark befestigten Schlösser und Pfandlehen der Bischöfe mit einem Schlag dem König zu. Durch die Konfiskation des Kirchen- und Klostergutes verdreifachten sich die Güter der Krone. Das Königtum war der eindeutige Gewinner der Säkularisation, die eine Überführung von Kirchengütern in Staatseigentum und nicht eine bloße Umwidmung zu kirchennahen Zwecken darstellte, da sie anders als in den deutschen protestantischen Territorien nicht innerhalb des Reiches rechtlich in Frage gestellt werden konnte und deshalb auch nicht mit vorsichtigen Kompromisslösungen zugunsten von *piae causae* abgemildert werden musste⁷¹.

Zusammenfassend lassen sich viele Gemeinsamkeiten zwischen Dänemark und dem Heiligen Römischen Reich hinsichtlich der Verbreitung und Durchsetzung der Reformation festlegen. Über Dänemark als »Peripherie« kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein, vielmehr geht es um Dänemarks enge Beziehungen und Kontakte zum deutschen und europäischen Kulturraum. Die ersten Impulse nach Luthers Thesenanschlag 1517 gelangten mit

70 Martin Schwarz LAUSTEN, Religion og Politik. Studieri Christian III's forhold til det tyske rige i tiden 1544–1559, Kopenhagen 1977, besonders die deutsche Zusammenfassung S. 343–348.

71 OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, S. 68f.

Studenten, Händlern, Flugblätter und Druckschriften nach dem Norden vorrangig über die Herzogtümer Holstein und Schleswig. Wie im Heiligen Römischen Reich setzten sich auch in vielen dänischen Städten in Opposition zu den altkirchlichen Strukturen in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre Stadt-reformationen durch. Dies galt insbesondere für Jütland und die Öresund-Region mit den Städten Malmö und Kopenhagen, welche einen intensiven Kontakt zu den Hansestädten pflegten. Evangelische Wanderprediger waren hier und in den Städten Ostjütlands tätig. Die Schriften Martin Luthers scheinen in Dänemark im Reformationsstreit weniger Anwendung gefunden zu haben. Die junge Generation von Humanisten und Reformanhängern der katholischen Kirche gingen einen Schritt weiter und wurden zu humanistischen Biblizisten und Reformatoren. Die frühe reformatorische Bewegung war in Dänemark eine vor allem wie im Heiligen Römischen Reich auf das Wort aufbauende Bewegung und wurde durch die Predigt getragen, durch das gedruckte Wort in Gestalt von Bibelübersetzung und Flugblatt.

Auf Herrscherebene betrieb der neue dänische König Friedrich I. (1523–1533) wie beispielsweise Herzog Bogislaw X. von Pommern eine vorsichtig unentschiedene und lavierende Politik und vermied bis zu seinem Tod eine eindeutige Stellungnahme für eine der Glaubensrichtungen. Seit 1526–1527 befand sich die alte katholische dänische Kirche allgemein in voller Auflösung, zur Zeit des Augsburger Reichstages von 1530 fiel auf einem Kopenhagener Herrentag auch die Entscheidung in Dänemark. Die Freigabe der Predigt des Evangeliums leitete eine neue Phase ein und trug zur Verbreitung der evangelischen Glaubensauffassung bei. Nach dem dänischen Bürgerkrieg 1534–1536 (der »Grafenfehde«) gelang es Christian III., Sohn Friedrichs I., die Fürsten-Reformation mit konkreter Hilfe von Johannes Bugenhagen aus Wittenberg und mit der Unterstützung von Martin Luther durchzusetzen. Der neue, junge König konnte auf eine solide Städtereformation in Dänemark aufbauen. Die alten Bischofsämter wurden durch neue, nicht-adlige Superintendenten ersetzt, die Kopenhagener Universität nach Wittenberger Modell neu eröffnet und eine neue Kirchenordnung für Dänemark mit Norwegen und den Herzogtümern nach norddeutschen Vorbildern bestätigt. Johannes Bugenhagens Erfahrungen kamen der neuen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Dänemark zu Gute. Die Verbindungen zwischen Dänemark und Wittenberg waren in diesen Jahrzehnten besonders eng.

König Christian III. übernahm als überzeugter Anhänger Luthers die Leitung der dänischen Kirche und schaffte u.a. das Erzbischofsamt in Lund ab. Während seiner Regierungszeit festigte sich die neue evangelisch-protestantische Kirche in Dänemark und festigte den Zusammenhang zwischen Politik und Religion. Mit seinem Tod im Jahre 1559 endete eine markante Ära. Die Reformation in Dänemark bedeutete eine Neuverteilung von Ressourcen und Aufgaben. Der Staat wurde zentralistisch organisiert und

verwaltet, wobei der äußere Anlass nicht zuletzt die Notwendigkeit war, die Staatsfinanzen nach den vorangegangenen Kriegen zu sanieren. Die Leitung der neuen evangelisch-protestantischen Kirche lag ohne Einschränkung in den Händen des Königs. Die Superintendenten waren im Grunde wie in den deutschen Territorien fürstliche Beamte der Kirchenverwaltung. Als sich König Christian III. 1538 dem Schmalkaldischen Bund der protestantischen deutschen Fürsten anschloss, bekannte er sich zur *Confessio Augustana* des Philipp Melancthon. Die *Confessio Augustana*, die Augsburger Konfession, wurde die feste Bekenntnisgrundlage der evangelischen Kirche Dänemarks. Im Jahre 1550 erschien unter der Leitung des Christian Pederessön die sogenannte *Christian III.-Bibel*, eine Übersetzung des Neuen Testaments ins Dänische.

Für die Festigung des evangelisch-lutherischen Glaubens wurden insbesondere Visitationen eingesetzt. Mitte des 16. Jahrhunderts war Dänemark äußerlich betrachtet evangelisch-lutherisch geworden. In Norwegen, in Island und auf den Färöer-Inseln zog sich der Prozess generell noch Jahrzehnte hin, ebenso wie es in Schweden und Finnland der Fall war. Der innere Übergang in Dänemark währte noch das ganze 16. Jahrhundert hindurch. Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts war das altkirchliche Denken in Teilen der dänischen Bevölkerung und auch unter der Priesterschaft – besonders auf dem Land – spürbar. Der Versuch des berühmten Theologen Niels Hemmingsen (1513–1600), in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Dänemark den sogenannten »Philippismus«, krypto-calvinische Lehren, einzuführen, wurde unterbunden. Der Nachfolger von König Christian III., Friedrich II. (1559–1588) blieb den religiösen Überzeugungen seines Vaters treu. Er widersetzte sich u.a. der Annahme der »Konkordienformel«, welche im Heiligen Römischen Reich u.a. in Sachsen einen Ausgleich der verschiedenen protestantischen Richtungen bringen sollte. Er wollte damit verhindern, dass die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten der deutschen Theologen auch nach Dänemark übergriffen⁷².

Die Entwicklung und Durchsetzung der Reformation vor und nach der Grafenfehde (1534–1536) und der etwa über zwei Generationen währende Konfessionalisierungsprozess können im Königreich Dänemark nicht isoliert dargestellt werden, sondern müssen im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Entwicklung in den Territorien und Städten im Heiligen Römischen Reich und im Baltikum betrachtet werden.

72 Jens E. OLESEN, Die dänischen Beziehungen zu Kursachsen 1555 bis 1618, in: Helmar JUNGHANS (Hg.), Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618. Symposium anlässlich des Abschlusses der Edition »Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen« vom 15. bis 18. September 2005 in Leipzig. Veranstaltet von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und dem Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung Berlin, Stuttgart 2007, S. 33–50, hier S. 43.

Herman J. Selderhuis

Schepken Christy' in fremdem Hafen

Die Bedeutung Emdens für den Niederländischen Calvinismus

Einführung

»Die Niederländischen Kirchen sollen der Kirche von Emden ewig dankbar sein«¹, so meinte der Groninger Professor für Philosophie in seiner 1651 erschienenen Verhandlung über die Kirchengüter, in der er eine Kirchengeschichte der Niederlande aufnahm. »Ewig« ist zwar sehr lange, aber ein bestimmtes Recht hat diese starke Aussage doch. Emden ist in der Historiographie des Niederländischen Calvinismus ein Begriff und zwar so, dass viele Niederländer nicht einmal wissen, dass es eine deutsche Stadt ist.

Ich möchte die Bedeutung Emdens für die Reformierte Kirche in den Niederlanden deutlich machen, indem ich einige wichtige Momente aus der Reformationgeschichte Emdens verbinde mit den Entwicklungen in den Niederlanden. Damit muss ich aber den umgekehrten Einfluss, nämlich den der Niederlande und der Niederländer auf die Entwicklung von und in Emden beiseitelassen, obwohl dieser Einfluss in anderer Richtung ebenfalls sehr interessant und bedeutend ist.

1. Luther, Anna und A Lasco 1520–1542

Schon kurz nach Veröffentlichung der 95 Thesen Luthers entstand eine reformatorische Bewegung in Emden. Ab 1520 wurden Werke Luthers öffentlich in Emden verkauft. Das war Folge der reformorientierten Politik des Grafen Edzard, der übrigens die Messfeier neben dem evangelischen Gottesdienst, der mehr zwinglianisch als lutherisch geprägt war, bestehen ließ. Diese Situation endete, als Edzard 1528 starb und sein Nachfolger Graf Enno II. sich gegen die katholische Kirche kehrte und das Luthertum förderte. Dadurch entstanden im Grunde zwei Gruppen, nämlich eine Lutherische und ein mehr an Zwinglis Theologie orientierte Gruppe. Nachdem die lutherische Partei kurze Zeit die Oberhand hatte, änderte sich das, als nach dem Tode von Graf Enno 1542 seine Frau, Anna von Oldenburg, die Regentschaft übernahm und

1 »Ecclesiae Embdanae aeternum devotas se esse agnoscere debent ecclesiae Belgicae«. Marten SCHOOCK, *Liber de bonis vulgo ecclesiast. Dictis*, Groningen 1651, S. 515.

Gräfin von Ostfriesland wurde. Anna war dem Calvinismus zugeneigt und ernannte den Polen Johannes a Lasco (1499–1560) als Superintendenten. Sie beauftragte ihn, die Kirche zu organisieren, damit diese unklare Lage von verschiedenen Sorten von reformatorischen Gruppen ein Ende nahm, musste aber dem Luthertum und dem Katholizismus eine konfessionelle Koexistenz erlauben. Der polnische Adlige a Lasco, der erst Polen verlassen und später auch aus Löwen wegziehen musste wegen seines Wechsels zum reformatorischen Bekenntnis, war 1540 nach Ostfriesland gekommen. Er nahm seine Aufgabe erfolgreich wahr und sorgte für ein Konsistorium, den Coetus und die Kirchenzucht². Während seiner Amtszeit kam die erste Welle von Flüchtlingen aus den Niederlanden an. Zu diesen Flüchtlingen gehörten viele Täufer und einige Spiritualisten, die nicht nur in Emden Unterkunft fanden, sondern die Stadt als Basis für ihre Aktivitäten in den Niederlanden benutzten³. Dass Emden als Zufluchtsort gewählt wurde, war nicht so überraschend, weil es schon lange wirtschaftliche und kulturelle Verbindungen mit den Niederlanden gab. Dass Emden als Folge der reformatorischen Entwicklungen und besonders der Politik von Anna eine offene und deshalb besondere konfessionelle Struktur bekam, machte die Stadt für alle, die zwar reformatorisch waren, aber nicht einer klaren Richtung angehörten, interessant, besonders für solche aus den benachbarten Niederlanden.

Diese kurze Reformationsgeschichte Emdens beinhaltet schon zwei wesentliche Momente, die für den niederländischen Protestantismus wichtig waren. Da ist erstens die Tatsache, dass die Werke Luthers über Emden Drucke in die Niederlande kamen. Zweitens ist es der Coetus, in dem sich jeden Montagmorgen die Prediger von Emden versammelten, um gemeindliche Angelegenheiten zu besprechen, aber vor allem zukünftige Pfarrer auszubilden.

2. Die Täufer 1542–1549

Der berühmte Melchior Hoffmann (1495–1543) kam 1530 nach Emden, nachdem er dort schon im Frühjahr 1529 kurz gewesen war. 1530 aber musste Hoffmann wegen seiner Auffassungen aus Straßburg fliehen, ging nach Emden und stiftete dort eine Gemeinde, als aufgrund seiner Predigten in der Großen Kirche sich 300 Ostfriesen taufen ließen. Seine Aktivitäten in Emden

2 Henning P. JÜRGENS, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators, Tübingen 2002 (Spätmittelalter und Reformation N.R. 18); Christoph STROHM, Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000.

3 A. A. VAN SCHELVEN, De Nederduitsche vluchtelingenkerken der 16e eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de Reformatie in de Nederlanden, Den Haag 1908.

waren von großer Bedeutung für das Aufkommen und die Verbreitung des Anabaptismus in den Niederlanden. Sein Auftritt zog niederländische Täufer nach Münster, und besonders in Zeeland, Holland und Friesland entstanden von Emden aus Täufergemeinden. Hoffmann wurde 1533 aus Ostfriesland ausgewiesen und ging für kurze Zeit nach Amsterdam und von dort nach Straßburg. Schon früh hatte er die Leitung seiner Emdener Gemeinde dem Niederländer Jan Volkerts Trypmaker überlassen. Dieser aber wurde schon 1531 ausgewiesen und ging von Emden nach Amsterdam und sorgte für einen großen Zuwachs der Täufer, was zur Gründung einer Gemeinde führte. Diese Gemeinde wurde eine Art Muttergemeinde, denn von hier aus entstanden in vielen niederländischen Städten Gruppen und Gemeinden von Täufern. In Amsterdam verkündete Trypmaker auch, dass das Ende der Welt nahe sei, was mit dazu beitrug, dass sich die Täufer hier dafür begeisterten, das belagerte »Jerusalem« in Münster zu befreien und mit 3000 Männern, Frauen und Kindern Richtung Westfalen zogen, eine Aktion, die bei Hasselt, nördlich von Zwolle, gestoppt wurde.

Emden war auch der Ort, wo versucht wurde, die niederländischen Täufer zum Übertritt zum Calvinismus zu bewegen. Im Kolloquium das a Lasco am 22. Januar 1544 mit Nicholas von Blesdijk (1520/21–1584), dem wichtigsten Assistenten von David Joris, führte nicht nur über die Taufe, sondern auch über die Rechtfertigungslehre, die Trinitätslehre und das Abendmahl gesprochen. Eine Woche später fand – ebenfalls in Emden – ein ähnliches Religionsgespräch statt, und zwar mit Menno Simons. Hier wurde vor allem disputiert über die Inkarnationslehre, das heißt über die Frage, ob Christus mit der Inkarnation wirklich teilhatte am Fleisch von Maria. Die Calvinisten nämlich meinten, dass die Anabaptisten der menschlichen Natur Christi zu wenig Rechnung trugen. Außerdem wurde gesprochen über die Erbsünde, die Heiligung und die Berufung zum Pfarramt. Es gab auch noch andere Disputationen, so wie die von Gellius Faber, des reformierten Pfarrers von Norden (in Ostfriesland), an der sich auch Martin Micron und Menno Simons beteiligten.

Deutlich ist aber, welche Bedeutung Emden bei dieser Entwicklung hatte, denn nur wegen der offenen Konfessionspolitik Annas kamen Hoffmann sowie auch die Täufer nach Emden, und so wurde Emden zur wichtigen Basis des niederländischen Täufertums.

Hier soll auch der Spiritualismus erwähnt werden. Der einflussreiche Leiter der Spiritualisten, Hendrik Niclaes (1502–ca. 1580), verblieb nämlich 20 Jahre in Emden. 1540 hatte er in Amsterdam das »Haus der Liebe« (*Huys der Liefde, Familia caritatis*) als einen Kreis von Geistesverwandten gestiftet. Von Amsterdam zog es ihn nach Emden, wo er ab den frühen 40er Jahren etwa 20 Jahre als Geschäftsmann arbeitete und mit einem internationalen Briefwechsel seine Kontakte mit Geistesverwandten aufrechterhielt. Nach

seiner Zeit in Emden wohnte er noch einige Jahre in Kampen, Rotterdam und Köln. Niclaes sah sich selbst als Propheten, der von Gott gesandt wurde, um die Welt zu erleuchten. Wie David Joris rief Niclaes seine Nachfolger dazu auf, sich äußerlich der örtlichen Kirche trotz innerlichen Bruches mit ihr anzupassen. Dennoch organisierte er ein Schattennetzwerk von Priestern und Ältesten, dessen Bischof er war. Er lehrte, dass die Bibel nicht Gottes Wort sei, sondern nur Zeugnis des Wortes Gottes. Von Beziehungen zwischen Niclaes und den Emdener Täufern ist nichts bekannt.

Die Lage in Emden änderte sich als Folge der protestantischen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg. Ostfriesland musste am 16. Juli 1549 ein Interim akzeptieren, das a Lasco aber nicht anerkennen wollte. Er musste entlassen werden und ging nach London, wo er die Leitung der Flüchtlingsgemeinde übernahm. Anna wurde vom Kaiser verpflichtet, den Täufern die Aufenthaltserlaubnis zu entziehen, und auch diese mussten gehen.

3. Hafen 1554–1560

In den 50er Jahren erlebte Emden eine erste Welle von niederländischen Flüchtlingen. Die flämische Gemeinde in London, die dort Zuflucht gefunden hatten vor der spanischen Gewalt gegen den Calvinismus in den Niederlanden, wurde von dort 1553 vertrieben, als »Bloody Mary« die Macht übernahm und mit der Verfolgung der Protestanten begann. Mitten im Winter kamen die Schiffe mit 179 Männern, Frauen und Kindern vor der Küste Dänemarks an, aber dort wurde ihnen der Zugang von der Lutherischen Obrigkeit verwehrt, weil sie Calvinisten waren und also eine ketzerische Abendmahlsauffassung hegten. Die Flüchtlinge mussten wieder in See stechen und beantragten Asyl in Hamburg, aber auch dort wurde dieses verweigert. Der lutherische Theologe Joachim Westphal beschimpfte diese Flüchtlinge als Märtyrer des Teufels, und sein Kollege Johannes Bugenhagen sagte, er würde lieber Papisten unterstützen als diese Calvinisten. Anträge in Lübeck, Rostock und Wismar wurden auf Anraten der lutherischen Pfarrer ebenfalls abgelehnt, bis diese Flüchtlinge schließlich im Frühling 1554 in Emden Aufnahme fanden⁴. Dort war 1553 auch a Lasco wieder angekommen und hatte seine Aufgabe als Superintendent wieder aufgenommen. Auch über Land kamen Niederländer nach Emden und, obwohl einige auch aus wirtschaftlichen Gründen kamen, waren die allermeisten doch Glaubensflüchtlinge. Die Kirche in Emden entwickelte sich bald zum »Genf des Nordens«, indem – wie Genf für die reformierte Kirche in Frankreich – Emden die auswärtige Zentrale

4 Andrew PETTEGREE, *The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560*, in: ARG 78 (1987), S. 223–252.

für die niederländische Kirche wurde. Emden wurde von den in Bedrängnis lebenden, kleinen Gemeinden in den besetzten Niederlanden um finanzielle, theologische und personelle Hilfe gebeten. Die für den jungen reformierten Protestantismus so bedeutende Gemeinde in Antwerpen richtete ihre Augen fortwährend auf Emden, wie eine Zahl von Briefen zeigt, in denen die Emdener gebeten wurden, Rat und Bücher zu schicken. Der Antwerper Pfarrer Caspar van der Heyden, der Schuhmacher war und sich durch Selbstausbildung zum Pfarrer entwickelt hatte, wurde von seiner Gemeinde nach Emden gesandt, um dort die weitere Ausbildung zu empfangen. So reiste zum Beispiel im April 1563 auch Herman Moded von Antwerpen nach Emden, um den Brüdern dort eine Reihe von Fragen zur Ordination und Kirchengründung vorzulegen⁵. Aber nicht nur für Antwerpen und die südlichen Niederlande, sondern auch für den Aufbau der Gemeinden in Holland war Emden bedeutend, und auch aus Friesland kamen Bitten, Pfarrer aus Emden zu schicken⁶. Die Tatsache, dass diese Stadt der wichtigste Zufluchtsort war für geflüchtete reformierte Pfarrer, aber auch für katholische Geistliche, die zur Reformation gewechselt hatten und ihre frühere Gemeinde verlassen mussten, bildete die Basis für den »Vorrat« an überzähligen Pfarrern.

Zu Beginn des Aufstandes in den Niederlanden 1566 flohen tausende, hauptsächlich Calvinisten, sowohl aus den nördlichen als aus den südlichen Niederlanden nach Emden. Eine genaue Zahl dieser zweiten Welle gibt es nicht, aber in der Forschungsliteratur wird für das Jahr 1572 eine Gesamtzahl von 20.000 niederländischer Flüchtlinge genannt. In den 1560er Jahren stammte ein Drittel der Emdener Bevölkerung aus den Niederlanden, in den 1570er Jahren sogar die Hälfte. Eine Flüchtlingsgemeinde im eigentlichen Sinne entstand aber nicht, weil diejenigen, die nach Emden kamen, sich der existierenden Gemeinde anschlossen, was sprachlich, liturgisch und theologisch kein Problem war⁷. Emden funktionierte damit als auswärtiger Hauptsitz des niederländischen Protestantismus. Nicht nur über diese kirchliche Schiene, sondern auch über die politische lief die Bedeutung der Stadt für die Kirche in den Niederlanden. Obwohl nämlich der Emdener Handel, der vor allem von der Seefahrt abhängig war, die negativen Folgen des Aufstandes erfuhr, hat Emden diesen Aufstand doch immer unterstützt und militärischen und politischen Vertretern Wilhelms von Oranien oft Unterkunft geboten. Damit hat die Stadt zum Erfolg des Aufstandes und so auch zur Verfestigung des niederländischen Calvinismus beigetragen. Allmählich nämlich wurden der niederländische Calvinismus und der Aufstand gegen

5 Ebd., S. 77.

6 Ebd., S. 82.

7 Timothy G. FEHLER, *Poor Relief and Protestantism. The Evolution of Social Welfare in Sixteenth-Century Emden*, Ashgate/Aldershot 1999, S. 132.

Spanien miteinander identifiziert, und es war die auf der Synode von Emden festgelegte Kirchenstruktur von Gemeinde, Classis und Synode, die dafür sorgte, dass sich über die lokalen und regionalen Rivalitäten hinweg eine nationale kirchliche Einheit und damit auch ein bestimmtes Nationalgefühl entwickelte. Unter diesem Blickwinkel wird die Bedeutung Emdens für die niederländische Kirche hinsichtlich der politischen Einflüsse besonders deutlich.

4. Buch und Bekenntnis 1550–1570

Die geografische Lage Emdens, mit ihrem freien Hafenzugang und ihrer Nähe zur niederländischen Grenze, machte die Stadt zu einer strategischen Basis für den Calvinismus. Diese Lage und die Präsenz von Druckern, die von Antwerpen über London nach Emden gekommen waren, sorgten dafür, dass diese Stadt, in der es vor 1550 keinen Buchdrucker gab, der zentrale Ort wurde für niederländischsprachige Druckwerke, und Emden überhaupt das Zentrum der reformierten Buchproduktion wurde. Zwischen 1554 und 1569 wurden hier mehr als 200 niederländische Buchtitel gedruckt⁸. Es ging dabei in vielen Fällen um Übersetzungen von Werken der bedeutenden Reformatoren. Margareta von Parma warnte die Gouverneure in Antwerpen, dass in Emden Übersetzungen der Werke Melanchthons gedruckt wurden, um diese dann in den Niederlanden zu verkaufen und zu verbreiten⁹. Kurz nachdem Guido de Brès 1561 seine *Confessio Belgica* veröffentlicht hatte, erschien 1562 in Emden die erste niederländische Übersetzung als die *Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Die erste niederländische Übersetzung des Heidelberger Katechismus erschien bereits im Erscheinungsjahr der ersten deutschen und lateinischen Fassung 1563 in Emden bei Gillis van de Erven, der 1553 mit den niederländischen Flüchtlingen aus London nach Emden gekommen war. Die Übersetzung war dazu gedacht, den Verfolgten in den Niederlanden und den geflüchteten Niederländern in Deutschland zu helfen. 1566 erschienen in Emden bei zwei verschiedenen Buchdruckern zwei weitere niederländische Ausgaben dieser einflussreichen Ausgabe. Weil der Heidelberger Katechismus hauptsächlich vom Melanchthonschüler Zacharias Ursinus verfasst wurde, kann gesagt werden, dass über Emden die Melanchthonische Theologie auch die Niederlande erreichte. Auch die erste niederländische Übersetzung der *Institutio* Calvins wurde in Emden gedruckt, sowie der Psalter von Jan Utenhove (1520–1565).

8 Pettegree gibt eine bibliografisch vollständige Übersicht der Bücher die 1554–1585 in Emden gedruckt wurden. PETTEGREE, *The London Exile Community*, S. 252–311.

9 Christiaan SEPP, *Verboden Lectuur*, Leiden 1889, S. 149.

Das von der Reformation ausgehende Interesse an der Bibel resultierte in einer Zahl von Bibelübersetzungen, die oft auf eine Privatinitiative zurückgingen. Die meisten niederländischen Übersetzungen wurden in Emden gedruckt. 1566 veröffentlichte Jan Utenhove seine eigene Übersetzung des Neuen Testaments. Drei Jahre später wurde eine verbesserte Ausgabe, bearbeitet von Johannes Dyrkinus, veröffentlicht. Was das Alte Testament betrifft, war es Godfrey van Wingen, der eine bearbeitete Fassung von Luthers Übersetzung des Alten Testaments veröffentlichte. Die beiden Ausgaben von Dyrkinus und van Wingen wurden die Deux-Aesbibel (1561–1562) genannt, ein Name der sich auf doppelte Augen beim Würfelspiel bezog und auf Luthers Übersetzung von Nehemia 3, Vers 5 zurückging. Diese Deux-Aesbibel ist auch darum wichtig, weil sie die niederländische Sprache beeinflusste, indem Wörter aus Luthers Übersetzung ins Niederländische importiert wurden. Es geht z.B. um Wörter wie »gottselig« und »kleingläubig«.

Dass Emden mit diesem Druckbetrieb essentiell war für den Aufbau von Kirche und Glauben in den Niederlanden, benötigt keine weitere Erläuterung.

5. Kirche und Ordnung

»Emden« ist in den Niederlanden vor allem bekannt als Ort der ersten nationalen Synode. Nach dem Vorbild der Reformierten in Frankreich, wo die erste Nationalsynode 1559 in Paris stattfand, organisierten sich auch anderswo in Europa calvinistische Gemeinden nach diesem Modell und organisierten Synoden als Versammlung von Abgeordneten der Ortsgemeinden. Synodale Treffen fanden vor 1571 alle in Antwerpen statt mit Ausnahme einer Sitzung, die 1566 in Gent gehalten wurde. Wegen der Umstände in den Niederlanden konnte man sich für eine Nationalsynode aber nur im Ausland treffen. So wird berichtet von einem Convent, der 1568 in Wesel stattfand, wo sich einige Personen aus Kirche und Politik der verschiedenen Flüchtlingsgemeinden zur Vorbereitung einer Nationalsynode trafen, die ein ordentliches kirchliches Leben in den Niederlanden vorbereiten sollte. Dieser Convent in Wesel war selbst noch nicht eine Synode, aber ein Treffen von Personen wie Petrus Dathenus und Marnix von St. Aldegonde (1540–1598) der unter anderem als Bürgermeister von Antwerpen tätig war. Beim Treffen in Wesel wurde auch festgelegt, dass die erste nationale Synode nicht eine Zusammenkunft von Individuen, sondern von Abgeordneten der verschiedenen Gemeinden sein sollte. Auch wurde eine Struktur von Classes und Partikular-Synoden beschrieben, die dann effektiv umgesetzt werden konnten, sobald die Niederlande frei geworden waren. Eine Classis (Latein für »Flotte«) umfasst eine Zahl von Gemeinden in einer Region; eine Partikular-Synode umfasst dann einige Classes. Weitere Absprachen wurden getroffen

über die Ämter, die Predigt, die Ausübung der Zucht und die Art und Weise der Feier von Taufe und Abendmahl. Die Artikel von Wesel enthalten eine fast komplette Kirchenordnung, die zur Grundsatzbedingung hatte, dass alle Pfarrer mit dem Inhalt der *Confessio Belgica* und des Heidelberger Katechismus' übereinstimmen.

In Wesel wurde auf diese Weise eine kirchliche Struktur vorbereitet, die 1571 in Emden festgelegt wurde. Hier fand vom 4.–12. Oktober jenes Jahres die erste nationale Synode der niederländischen Kirche statt. Die Wahl Emdens hatte verschiedene Gründe. Nah an der niederländischen Grenze war es wegen des Hafens verkehrstechnisch für die Engländer gut erreichbar. Natürlich war die massive Präsenz niederländischer Calvinisten wichtig, aber auch dass man jene Tage im Oktober wählte, an denen in Emden Jahrmarkt war und die Ankunft und Anwesenheit von Fremden nicht auffiel. Außerdem gab es in der Emdener Kirche Pfarrer und Älteste, die eine weniger strikte Linie in Sachen Kirchenzucht vertraten als diejenigen, die in Wesel die Synode vorbereitet hatten. Da die Synode in Emden abgehalten wurde, hatten diese keinen Grund wegzubleiben.

Caspar van der Heyden wurde zum Vorsitzenden gewählt. Die Synode akzeptierte eine Kirchenordnung nach dem Modell der Französisch-Reformierten Kirche. Als prinzipiell für den Verband der Kirchen wurde diese Ordnung für alle verbindlich festgelegt. Auch wurde darin die Allgemeingültigkeit der Synodenbeschlüsse festgelegt. Dieser verpflichtende Charakter ist auch deshalb auffällig, weil es unter den in Emden Versammelten eine große theologische Variation gab, die die Bandbreite innerhalb des europäischen Calvinismus widerspiegelt. Man schaffte es, eine gemeinsame Kirchenordnung aufzustellen, weil man sich zuerst auf die *Confessio Belgica* und den Heidelberger Katechismus als gemeinsame und bindende Bekenntnisgrundlage geeinigt hatte. Auch das Diakonenamt und die Organisation der Diakonie, wie es in den Niederlanden gestaltet wurde, ist grundsätzlich durch die Entwicklungen in Emden beeinflusst worden¹⁰. In Emden kam das Gedankengut von Calvin, das von a Lasco sowie das der niederländischen Flüchtlinge zusammen.

Emden bestimmte so das Profil der niederländischen Protestantischen Kirche als eines Synodalverbandes selbständiger Ortsgemeinden, die sich aufgrund ihrer Unterschriften unter Bekenntnis und Kirchenordnung als gegenseitig verbunden erklärten und zur Handhabung der Zucht über Lehre und Leben verpflichteten.

10 FEHLER, *Poor Relief*, S. 286f.

Im Hintergrund dieser Synode stand übrigens die Diskussion zwischen einer strikteren und einer lockereren Position in Sachen Kirchenzucht. Wilhelm von Oranien gehörte zu den »Rekkelijken«, brauchte aber die »Preciesen« in seinem Streit gegen Spanien, auch weil diese einflussreich waren und mehr noch als andere den Aufstand als einen religiösen Streit sahen – der Sache Oraniens treu und energisch hingegeben. Dass die »Preciesen« auf der Synode die Mehrheit hatten und die dort vertretenen »Rekkelijken« die Beschlüsse von Emden auch unterzeichneten, wirkte sich auch politisch aus: Die Front gegen Spanien blieb ungebrochen, und auch damit wurde die Emdener Synode für die Niederlande von Bedeutung.

Dennoch soll die Bedeutung Emdens hinsichtlich dieser Synode nicht überbewertet werden. Emden war zwar der Ort, an dem diese Synode stattfand, Stadt und Kirche Emdens hielten sich jedoch von dieser Synode fern, wahrscheinlich aus politischen Gründen, besonders aus Angst vor Herzog Alba¹¹. So gibt es in den Kirchenratsprotokollen dieses Jahres keinen einzigen Hinweis auf diese Synode¹². Trotzdem ist Emden gerade wegen dieser Synode zum *Lieu de Memoire* für die niederländische Kirche geworden.

6. Zum Schluss

Die Bedeutung Emdens für den niederländischen Calvinismus ist offensichtlich, aber nach Adriaen van Haemstede, dem Verfasser des bekannten Märtyrerbuches, sollte diese Bedeutung auch nicht überschätzt werden. Er schreibt »Als wir nach Emden kamen, wurde mir die Stadt verboten. Es ist aber ein armer Vogel, der nur ein Nest hat. Das Erdreich und alles, was darinnen ist, gehört dem Herrn. Verbietet man mir eine Stadt, mein Gott und Vater hat mehrere Tausend davon, und ich werde wohnen, wo er will«¹³. Es gab tatsächlich mehr Nester als nur Emden, aber die Vögel des niederländischen Calvinismus flogen vor allem hier ein und aus. Wie wichtig Emden den Niederländern war, sieht man in dem Gedenkstein, der über einer Tür in der Großen Kirche, der heutigen Johannes a Lasco Bibliothek, bis heute zu sehen ist. Es zeigt ein Schiff, es ist das Schiff der Kirche Christi und rund herum stehen die Worte:

11 Ebd., S. 116.

12 Die Kirchenratsprotokolle wurden von Hein Schilling herausgegeben: Heinz SCHILLING u.a. (Hg.), Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden, 1557–1620, Köln 1989–1992, 2 Bde.

13 Joannes Henricus HESSELS, *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum T III, Cantabrigiae* 1887–1897, S. 145.

Gods kerk vervolgt, verdreven,
Heft God hyr Trost gegeven.

»Trost«, so heißt es, und nicht »Haven«, denn das Schiff war auf Durchreise. Ziel waren die Niederlande, aber ohne diesen Zwischenhalt in Emden wäre dieses Ziel unerreichbar gewesen.

Marc Lienhard

An der westlichen Grenze des Deutschen Reiches

Die Stadt Straßburg und die Reformation

Das Elsass vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert

Im Jahr 870 war das Elsass durch den Vertrag von Meerssen Ludwig dem Deutschen zugesprochen und in den germanischen Bereich eingegliedert worden. Es gehörte zu dem im Jahr 962 gegründeten Deutschen Reich bis 1648¹.

In Straßburg entwickelte sich im Mittelalter eine blühende klösterliche und städtische Kultur². Das 16. Jahrhundert wurde dann zum goldenen Zeitalter der Stadt³. Kulturelle Leistungen aber auch wirtschaftlicher Aufschwung charakterisierten diese Zeit. Die Stadt zählte ca. 22.000 Bewohner und übte die Herrschaft aus über 25 Dörfer. Straßburg war eine freie Reichsstadt. Seit 1489 wurden ihre Vertreter zu den Reichstagen eingeladen. Sie war vom Eide gegenüber dem Kaiser dispensiert und nur zu finanziellen Beiträgen für manche Kriege verpflichtet. Doch war sie als eine relativ schwache Macht auf die Huld des Kaisers angewiesen und auf Allianzen mit anderen Städten und Territorien⁴.

Die evangelische Bewegung

In den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts wurde die Stadt von der evangelischen Bewegung erfasst⁵. Einige Prädikanten wie der Leutpriester des

1 Bernard VOGLER, *Geschichte des Elsass*, Stuttgart 2012.

2 Georges LIVET u.a. (Hg.), *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, Bd. 2, Strasbourg 1977.

3 Ders. (Hg.), *Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle*, Strasbourg 1977.

4 Thomas BRADY, *Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation*, Berlin 1996.

5 Miriam USHER CHRISMAN, *Strasbourg and the Reform*, New Haven, CT 1967; Lorna Jane ABREY, *The People's Reformation. Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg 1500–1598*, Ithaca, NY 1985; Jean ROTT, *Investigationes Historicae. Églises et société au XVIe siècle*, 2 Bde., Strasbourg 1990; Marc LIENHARD, *Un temps, une ville, une Réforme. La Réformation à Strasbourg*, Aldershot 1990; ders. *Aufbruch und Entfaltung*, in: Marc LIENHARD/Jakob WILLER (Hg.), *Straßburg und die Reformation*, Kehl 1982, S. 13–78.

Münsters Matthäus Zell⁶, und etwas später Wolfgang Capito⁷ und Martin Bucer⁸ gaben Luthers Botschaft weiter. Mehrere Buchdrucker druckten Luthers Schriften nach⁹. Im Jahr 1524 erfolgten die ersten gottesdienstlichen Veränderungen und mehrere Kleriker traten in den Ehestand. Im Jahr 1529 wurde die Messe abgeschafft¹⁰.

Der Anschluss Straßburgs an die evangelische Bewegung war im Königreich Frankreich nicht unbemerkt geblieben. Auch dort hatten Luthers Auftreten und seine Schriften die reformerischen Humanisten und einige Kleriker bestärkt, wobei die wenigsten mit den bestehenden kirchlichen Institutionen brechen wollten. Einige wurden unterdrückt oder sind geflüchtet wie etwa der Franziskaner François Lambert, der sich nach Straßburg zurückzog. Andere folgten 1525, wie Gérard Roussel, Guillaume Farel und der bekannte Humanist Faber Stapulensis, die ein paar Monate in Straßburg verbrachten, dort an einer französischen Übersetzung der Bibel arbeiteten und lobende Zeugnisse über die neuen Straßburger Gottesdienste hinterlassen haben¹¹.

Der Druck und die Verbreitung reformatorischer Schriften

In wenigen Jahren wurde Straßburg zu einer wichtigen Schaltstelle für die Übersetzung, den Druck und die Verbreitung reformatorischer Schriften in lateinischer und französischer Sprache¹². Der Dekan des Münsterkapitels, Sigmund von Hohenlohe, schickte mehrere reformatorische Schriften an Marguerite de Valois, die Schwester des Königs. Bucer übersetzte reformatorische Schriften, unter anderem Luthers Postille ins Lateinische. Otto Brunfels gab biblische Gebete in lateinischer und französischer Sprache heraus¹³. Bis 1548 sind 22 französische Schriften in Straßburg erschienen.

6 Marc LIENHARD, La percée du mouvement évangélique à Strasbourg: le rôle et la figure de Matthieu Zell (1477–1548), in: LIVET, Strasbourg, S. 85–98.

7 Olivier MILLET, Correspondance de Wolfgang Capiton (1478–1541), Strasbourg 1982; Marc LIENHARD, Capito Wolfgang (1478–1541), in: TRE Bd. 7, S. 636–641.

8 Martin GRESCHAT, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1900.

9 Miriam USHER CHRISMAN, L'imprimerie à Strasbourg de 1480 à 1599, in: LIVET, Strasbourg, S. 539–550; dies., Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480–1599, New Haven, CT 1982.

10 Johann ADAM, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, Strasbourg 1922; René BORNERT, La Réforme Protestante du Culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598), Leiden 1981.

11 Rodolphe PETER, Strasbourg et la Réforme française vers 1525, in: LIVET, Strasbourg, S. 269–283.

12 Ders., Les premiers ouvrages français imprimés à Strasbourg, in: Annuaire de la Société des Amis du Vieux Strasbourg 4 (1978), S. 73–108; 8 (1978), S. 11–75; 10 (1980), S. 35–46; 14 (1984), S. 17–28; 17 (1987), S. 23–38.

13 Marc LIENHARD, Prier au XVI^e siècle: Regards sur le Biblisch Bettbüchlin du Strasbourgeois

Der Magistrat der Stadt verhielt sich aber zurückhaltend gegenüber dem König und beschränkte die Beziehungen auf die repräsentative Ebene.

Der Anschluss Straßburgs an die evangelische Bewegung hatte die Stadt dem Kaiser gegenüber in Gefahr gebracht. Zwar bot der erste Speyerer Reichstag (1526) noch einen gewissen Spielraum für reformatorische Maßnahmen. Der zweite Reichstag von Speyer (1529) befahl aber die strikte Durchsetzung des Wormser Edikts von 1521¹⁴. Die Abschaffung der Messe in Straßburg hatte die Stadt in Verruf gebracht. Als deshalb dem Ammeister Daniel Mieg die Teilnahme am Reichsregiment verweigert wurde, ließ der führende Politiker der Stadt Jakob Sturm wissen, dass die Stadt deshalb auch keine Reichssteuer mehr zahlen würde und dass sie mit anderen Mächten außerhalb des Reiches Kontakt aufnehmen wollte¹⁵. Sie werde sich an den König von Frankreich wenden,

der mit uns in Verhandlungen treten will und uns eine jährliche Unterstützung von mehreren tausend Kronen angeboten hat und an unsere schweizerischen Nachbarn, die gleichermaßen bereit wären, uns in ihre Eidgenossenschaft aufzunehmen, so wie sie vor 29 Jahren Basel aufgenommen haben. Es mangelt uns gewiss nicht an Freunden¹⁶.

Doch mit Frankreich kam keine Allianz zustande, u.a. aus konfessionellen Gründen. Dagegen schloss Straßburg zum Jahreswechsel (1529–1530) das Christliche Burgrecht ab mit den schweizerischen, evangelisch eingestellten Städten Basel, Bern und Zürich¹⁷. Einer Allianz mit den deutschen Fürsten standen vorerst noch die Unterschiede in der Abendmehlsauffassung im Wege, die in Marburg zwischen Luther und Zwingli debattiert und nicht überwunden worden waren. Im Christlichen Burgrecht verpflichteten sich die Partner gegenseitiger Unterstützung, falls sie um ihres Glaubens willen angegriffen werden sollten.

Jakob Sturm war aber wenig überzeugt von der Allianz mit den Schweizerstädten. Er hatte Erfahrungen gesammelt in Bern und Basel, die ihm die kirchliche Uneinigkeit in den Städten gezeigt hatten¹⁸. Er misstraute auch dem in seinen Augen illegitimen Druck von unten. Auch war er eher mit dem Reich und dem Kaiser verbunden, auch wenn ihn die konfessionelle Uneinigkeit vom Kaiser trennte. Er wandte sich deshalb den deutschen evangelischen Fürsten zu: Philipp von Hessen und Johann von Sachsen. 1531–1532 gelang

Othon Brunfels, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 66 (1986), S. 43–55, abgedruckt in: LIENHARD, *Un temps, une ville, une Réforme*, S. XIII.

14 ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte*, S. 163–176.

15 BRADY, *Zwischen Gott und Mammon*, S. 120.

16 Zitat bei ebd., S. 129.

17 Ebd., S. 132f.; ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte*, S. 166.

18 BRADY, *Zwischen Gott und Mammon*, S. 125f.

ihm der Anschluss an den Schmalkaldischen Bund. Straßburg konnte sogar das Augsburger Bekenntnis unterschreiben und wurde Mitglied des Bundes, in dem Jakob Sturm lange Zeit eine bedeutende Rolle gespielt hat¹⁹.

Die Beziehungen zu Frankreich

Die Beziehungen zu Frankreich wurden aber nicht abgebrochen, unter anderem weil in den dreißiger und vierziger Jahren das Handelsvolumen der Stadt mit Frankreich deutlich zunahm. Deshalb verfolgten die Straßburger mit Besorgnis die französisch-habsburgischen Kriege, die auch das Elsass betreffen konnten. In einem der Kriege beteiligten sie sich nicht an einem regionalen Verteidigungsplan. In einem anderen zahlten sie die Kriegssteuern, um nicht im Reich in Verruf zu kommen, dass sie sich zu den Franzosen halten würden. Jakob Sturm hatte kein persönliches Verhältnis zu Frankreich, er beherrschte nicht die französische Sprache und hatte wenig übrig für das französische Königtum. Trotzdem wurde unter seiner Führung Straßburg zur Schaltstelle für die Kontakte zwischen dem französischen Hof und den protestantischen Mächten im Reich. Für den Schmalkaldischen Bund war Straßburg das unvermeidliche Fenster zum Westen, für Frankreich war es der Ort, in dem es sich Zugang zur Reichspolitik verschaffen konnte²⁰.

Besonders Johannes Sturm, der Rektor der Hohen Schule, bemühte sich um enge Verbindungen mit Frankreich. Aber auch Jakob Sturm pflegte die Kontakte mit dem Königreich. Dem wichtigsten Geheimagenten Frankreichs Guillaume Du Bellay gewährte er in seinem Haus Gastfreundschaft. Er setzte sich ein für die Verbindung zwischen dem französischen König und dem Schmalkaldischen Bund. Noch am Vorabend des französisch-habsburgischen Kriegs von 1544 konnten mit Straßburger Duldung bzw. Unterstützung im Elsass Söldner für das französische Heer angeworben werden. Fahnenflucht bei den kaiserlichen Truppen wurde unterstützt. Antikaiserliche Pamphlete wurden gedruckt und verbreitet. Im März 1544 musste sich Jakob Sturm dem kaiserlichen Hof gegenüber verantworten. Er distanzierte sich dabei von Johannes Sturm und Ulrich Geiger, die er oft vor allzu engen Verbindungen mit Frankreich gewarnt hatte.

19 Ebd., S. 134–171.

20 Jean Daniel PARISET, *L'activité de Jacques Sturm, Stettmeister de Strasbourg de 1532 à 1553*, in: LIVET, *Strasbourg*, S. 253–266.

Französische Flüchtlinge in Straßburg

Immer wieder haben sich evangelisch gesinnte französische Flüchtlinge in Straßburg niedergelassen²¹. Warum in Straßburg? In dieser Stadt befand sich eine der wenigen Brücken über den Rhein. Im Notfall hätte man auch weiter fliehen können. Die Franzosen wollten aber auch in der Nähe des Königreiches bleiben, um gegebenenfalls wieder zurückkehren zu können. Einige Flüchtlinge kannten Straßburg von den Jahrmärkten her. Die Gebildeten wussten von den vielen Buchdruckern der Stadt und von der Existenz der Hohen Schule und ihrem Rektor Johannes Sturm. Schließlich war auch die Straßburger Obrigkeit, wenigstens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, offen für die Glaubensbrüder, auch wenn sie eine andere Sprache sprachen. Einige von ihnen erhielten das Bürgerrecht. Andere wurden in einer eigenen Siedlung untergebracht oder in einem Haus für Immigranten beherbergt. Finanzielle Unterstützung wurde gewährt. Pässe und Passierscheine wurden ausgestellt, um den Betroffenen die notwendigen Reisen zu ermöglichen.

Zwischen 1535 und 1545 hat sich der Stadtrat mehrere Male für die Glaubensbrüder eingesetzt, die in Frankreich unterdrückt wurden. Die Stadt intervenierte auch zugunsten der Waldenser, die in Südfrankreich lebten und verfolgt wurden.

Johannes Calvin und Johannes Sturm

Zwei hervorragende Männer haben besonders die Verbindung mit Frankreich gepflegt: Johannes Calvin²² und Johannes Sturm. Der erste hatte 1538 Genf verlassen müssen. In Straßburg gründete er und betreute die französische evangelische Gemeinde. Bis zu seinem Weggang 1541 lehrte er an der neu errichteten Hohen Schule. In Straßburg veröffentlichte er die zweite, erweiterte Auflage der *Institutio* und einen Römerbriefkommentar. Im Kontakt mit Bucer wurden theologische Themen wie die Prädestination und die Vielfalt der Ämter für ihn wichtig. Das Gemeindeleben Straßburgs bereicherte seine liturgische Praxis, die Betonung des Gemeindegesangs und möglicherweise auch die Straßburger Katechismen beeinflussten seinen

21 Vgl. die Beiträge von PETER, Richard STAUFFER (L'apport de Strasbourg à la réforme française par l'intermédiaire de Calvin), Léon HALKIN (Protestants des Pays-Bas et de la principauté de Liège réfugiés à Strasbourg), Roger ZUBER (Strasbourg, refuge des Champenois) und Christian WOLFF (Strasbourg, cité du refuge), in: LIVET, Strasbourg, S. 269–330; Jean ROTT, L'Église des réfugiés de langue française à Strasbourg au XVI^e siècle, aperçu de son histoire, en particulier de ses crises à partir de 1541, in: Ders., *Investigationes Historicae*, Bd. II, S. 17–42.

22 Matthieu ARNOLD (Hg.), Jean Calvin: Les années strasbourgeoises (1538–1541), Strasbourg 2010; Marc LIENHARD, Calvins Aufenthalt in Straßburg (1538–1541), in: Ulrich A. WIEN (Hg.), *Reformation am Oberrhein*, Speyer 2011, S. 27–37.

eigenen Katechismus. Durch seine Beteiligung an den Religionsgesprächen von 1540–1541 lernte er auch die politischen und kirchlichen Verhältnisse des Reiches kennen und befreundete sich mit Melanchthon, dem er bleibend verbunden blieb. Von großen Versammlungen hielt er aber nicht viel!

Der Humanist Johannes Sturm²³, der 1538 die Hohe Schule Straßburgs gegründet hatte und ihr eine große Ausstrahlung verlieh, war nicht nur ein Schulmann von hohem Rang²⁴. Er wollte auch als Diplomat für die Reformation in Frankreich wirken. In enger Verbindung mit Guillaume Du Bellay setzte er sich für eine Allianz zwischen dem französischen König und den deutschen protestantischen Fürsten ein. Er war Pensionär des Königs und informierte regelmäßig den französischen Hof. Er vermittelte auch zwischen dem französischen König, den protestantischen Mächten im Reich und dem Königreich Dänemark. Auch nahm er teil an den Religionsgesprächen von 1540–1541. Im Auftrag des Schmalkaldischen Bundes bemühte er sich besonders um die Unterstützung des Bundes durch den französischen König im Schmalkaldischen Krieg. Im Jahr 1543 intervenierte er für die evangelischen Glaubensbrüder in Metz, die unterdrückt wurden, und im Jahr 1544 für die verfolgten Protestanten im Königreich. Sturm war den französischen Protestanten so eng verbunden, dass er fast sein ganzes Vermögen verlor durch die Unterstützung, die er ihnen zukommen ließ. Er stand Bürge bei mehreren Geldanleihen und musste das nicht zurückgegebene Geld dann selber den Banken zurückerstatten.

Wachsende Zurückhaltung gegenüber den Flüchtlingen

Im Laufe der Jahre änderte sich die Stimmung in Straßburg. Die Straßburger zeigten sich weniger offen. Der Magistrat befürchtete Seuchen und andere hygienische Probleme oder Komplikationen mit den Ländern, aus denen die Flüchtlinge kamen. Die Zünfte lehnten das freie Wirken der fremden Handwerker ab. Die Theologen, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sich dem orthodoxen Luthertum zugewandt hatten, lehnten die reformierte Lehre und ihre Vertreter ab. Eine antiwelsche Stimmung kam auf. Der bekannte Historiker Sleidan sprach vom »welsch gesindlein«. Marbach, der Nachfolger Bucers, bezeichnete sie als »seltsame Köpfe«. Im Jahr 1566 begrenzte der

23 Charles SCHMIDT, *La vie et les travaux de Jean Sturm, premier recteur du Gymnase et de l'Académie de Strasbourg*, Strasbourg 1855, reprint 1970; Matthieu ARNOLD (Hg.), *Johannes Sturm (1507–1589)*, Tübingen 2009.

24 Matthieu ARNOLD, *Le projet pédagogique de Jean Sturm (1507–1589): originalité et actualité*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 87 (2007), S. 385–414.

Magistrat, der auch französische Spionage befürchtete, ihre Zahl auf 200. Nur die reichsten konnten die Bürgerrechte erlangen. Durch Eheschließung konnten einige sich in die Bürgerschaft eingliedern, die Mehrzahl aber blieb ausgegrenzt. Im Jahr 1563 wurde trotz vielseitigen Protestes die französische Gemeinde geschlossen. Auch Straßburg wurde von der Konfessionalisierung erfasst und wurde streng lutherisch²⁵. Zugleich grenzte sie sich durch ihre Zugehörigkeit zum Reich von Frankreich ab.

Straßburg und der Schmalkaldische Krieg

Im Jahr 1546 kam es zum Schmalkaldischen Krieg²⁶. Nachdem die Truppen des Schmalkaldischen Bundes Süddeutschland geräumt hatten, war der Weg offen für den Kaiser. Er konnte nun die süddeutschen Reichsstädte und Territorien unterwerfen. Sie kapitulierten einer nach dem anderen bedingungslos. Nach den ergebnislosen Verhandlungen Sturms mit dem Kaiser im Oktober wollten Straßburg und Sturm Widerstand leisten. Sie hofften dabei auf den Beistand Frankreichs. Dazu traf Sturm den französischen Gesandten beim Schmalkaldischen Bund Bassefontaine. Vom französischen König besoldete schweizerische Söldner sollten Straßburg zu Hilfe kommen.

Der französische König wollte zwar nicht die Protestanten unterstützen, aber den Schmalkaldischen Bund benutzen, um den Kaiser zu schwächen, entweder um selber an seine Stelle zu treten oder so etwas wie ein Reichsvikar in den welschen Territorien zu werden. Diskutiert wurde im November 1546 auch ein Vertrag zwischen Straßburg und den Schweizerischen evangelischen Kantonen, der die Aufnahme Straßburgs in die Eidgenossenschaft herstellen sollte. Aber trotz drängender Bittschreiben an die Basler Freunde lehnten die Schweizer ab. Zur Debatte stand auch die Idee, dem französischen König so etwas wie ein Protektorat über Straßburg zuzusprechen und ihn zum Verteidiger der Freiheit der Stadt auszurufen. Ob das eine Annexion oder die freiwillige Übergabe der Stadt an den König gewesen wäre, lassen die spärlichen Quellen nicht erkennen. Französische Historiker des 16. Jahrhunderts betonten die alten Rechte der Franken über das Elsass. Für Sturm und Straßburg kam nur eine vorübergehende Allianz in Frage. Zu sehr waren sie mit dem Reich verbunden. Zu misstrauisch waren sie gegenüber dem französischen König und der Unterdrückung des evangelischen Glaubens in Frankreich, um sich der Macht des französischen Königs zu unterwerfen.

25 Marc LIENHARD, L'établissement de l'orthodoxie luthérienne à Strasbourg au XVI^e siècle, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 94 (2014), S. 381–405.

26 BRADY, *Zwischen Gott und Mammon*, S. 238–275.

Im Dezember unterbreitete Sturm dem Rat das Dilemma: Kapitulation oder Widerstand. Beide Lösungen waren schlecht für die Stadt. Von einer Hilfe Frankreichs war in Sturms Vortrag nicht die Rede. Straßburg war in zwei Lager gespalten. Das eine, zu dem u.a. Johannes Sturm gehörte, wollte sich zu Frankreich halten, ohne dass man klar wusste, was das für die Stadt bedeuten würde. Das andere Lager, dasjenige der großen Handelsleute, wollte Kontakt aufnehmen mit Granvelle, dem Kanzler des Kaisers, um günstige Bedingungen für die Kapitulation zu erreichen. Die von König Franz I. zugestandene finanzielle Unterstützung für Straßburg und den Schmalkaldischen Bund kam zu spät. Die Verhandlungen mit Granvelle hatten schon begonnen. Dieser ließ Ende Januar 1547 wissen, dass die Stadt durch Kniefall ihres Vertreters dem Kaiser huldigen müsse, den Bund verlassen und keinem anderen beitreten, das oberste Gericht unterstützen und eine leidliche Geldstrafe zahlen müsse. Dann werde der Kaiser der Stadt und ihren Bürgern Gnade erweisen, ihre Privilegien bestätigen und versprechen ihre Religion nicht gewaltsam zu unterdrücken. »Diese sehr großzügigen Bedingungen waren Ausdruck von Granvelles Anerkenntnis, dass Straßburg trotz seiner Nähe zu Frankreich standhaft geblieben war«²⁷.

Das Angebot wurde am 31. Januar akzeptiert. In mühevollen Verhandlungen gelang es Sturm, die Widerstände bei den Schöffen zu überwinden. Ihrerseits versuchten die Prediger, den Friedensprozess mit dem Kaiser zu verhindern. Doch »die natürliche Zuflucht aller Widerständler gegen den Kaiser, Frankreich, erwies sich als ungeeignet, weil die militanten Straßburger Protestanten den französischen König als Gegner ihrer Religion verachteten und König Franz I. überdies am 31. März starb«²⁸. Bucer und die anderen Prediger kritisierten heftig die Kapitulation, welche, ihrer Meinung nach, die wahre Religion bedrohte. Bucer forderte, dass die ganze Stadt befragt würde und nicht nur die Schöffen. Er und seine Kollegen versuchten, die Stadtbewohner gegen den Rat aufzustacheln. Der Rat verbot öffentliche Versammlungen und verwarnte die aufsässigen Prediger.

Im Jahr 1548 kam es anlässlich der Einführung des Interims wieder zu einer ähnlichen Kraftprobe²⁹. Es war Sturm nicht gelungen die Regelung der Religionsfrage auf ein nationales Konzil zu verschieben. Er sagte bei

27 Ebd., S. 249.

28 Ebd., S. 251.

29 ADAM, *Evangelische Kirchengeschichte*; Harry GERBER, Jakob Sturms Anteil an den Religionsverhandlungen des Augsburger »geharnischten Reichstages«, in: *Elsaß-Lothringisches Jahrbuch* 8 (1928), S. 166–191; Walter FRIEDENSBURG, *Der Kampf der Stadt Straßburg gegen das Augsburger Interim*, in: *ARG, Ergänzungsbd. 5* (1929), S. 115–130; Erdmann WEIRAUCH, *Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548–1562)*, Stuttgart 1978; Werner BELLARDI, *Bucer und das Interim*, in: Marjin DE KROON/Marc LIENHARD (Hg.), *Horizons européens de la Réforme en Alsace*, Strasbourg 1980, S. 267–311.

den Verhandlungen, dass er persönlich bereit sei, das Unrecht zu erleiden, welches ihm der Kaiser auferlegen wollte, obwohl es schwer sei, gegen sein Gewissen zu handeln, aber der gemeine Mann würde sich anders verhalten (vgl. 1525!). Als sein Kontrahent Granvelle die Vermutung äußerte, Straßburg plane sich hilfesuchend an Frankreich zu wenden, antwortete Sturm: »Wir haben keine Gemeinschaft mit den Franzosen, die können sagen, was sie wollen«. Die Straßburger verweigerten zunächst das Interim. Bucer, der in Augsburg gezwungen worden war, das Interim zu unterschreiben, wandte sich nach seiner Rückkehr heftig dagegen. Er griff Sturm und den Stadtrat an und stellte ihre Herrschaft über die Kirche in Frage. Die Autorität in der Kirche sei den Predigern von Gott und nicht vom Magistrat verliehen worden. Das Interim in Straßburg einzuführen sei ein diabolischer Angriff aus Rom. »Entweder wir beugen uns dem Antichristen, geben ihm alles zurück und zollen ihm Tribut, so schrieb er an Calvin, oder wir müssen alles einsetzen und ein großes Wagnis eingehen«. Sturm bedrohte die revoltierenden Prediger mit Entlassung. Die Spannungen in der Stadt wurden immer stärker. Die Reichen verließen die Stadt. Sturm warnte die Schöffen: sollte Straßburg im Ausland Schutz suchen – in Frankreich natürlich – so würde das Reich alle seine Kräfte gegen die Stadt aufbieten, und das Elsass würde ebenso wie Piemont und Ungarn zu einem Schauplatz ständiger Gewalt werden. Man wisse, was für eine Religion und Gottesfurcht in solchen Fällen des Kriegs gehalten und geübt werde, sollten die Landsknechte erst einmal einmarschiert sein.

Nach vielen Auseinandersetzungen im Rat und mit den Schöffen sowie Verzicht auf eine Befragung der ganzen Stadtgemeinde gelang es Sturm, die Einwilligung dieser Instanzen für die Annahme des Interims zu erlangen. Verhandlungen wurden aufgenommen mit dem Bischof. Vier Kirchen sollten dem katholischen Kultus zurückgegeben werden, u.a. das Münster. Sie standen unter dem Schutz des Magistrats. Bucer und Fagius mussten die Stadt verlassen. Eine jahrelange Freundschaft war zerbrochen. Zwei unvereinbare Welten waren auf einander geprallt: auf der einen Seite die Überzeugung Bucers, dass die Erde allein Gott gehöre und dass Gott allein die Quelle alles Rechts und aller Freiheit sei, auch, dass dem falschen Gottesdienst bis zum Letzten zu widerstehen sei, gegebenenfalls bis zum Martyrium. Auf der anderen Seite, so Sturm, stand die Überzeugung, dass eine ganze Stadt nicht Märtyrerin sein konnte. Um des Friedens und des Wohles der Stadt willen mussten Kompromisse, ja sogar Unrecht akzeptiert werden, im Warten auf bessere Zeiten. »Geduld besiegt das Schicksal«, so lautete der Wahlspruch von Jakob Sturm.

Ausklang: Der König und der Kaiser im Elsass

Nun herrschte ein paar Jahre Ruhe. Im Jahr 1552 aber sorgte der französische König Heinrich II. für Aufregung. Er hatte sich mit den deutschen Fürsten, u.a. mit Moritz von Sachsen, verbunden, die ihm die Hoheit über Metz, Toul und Verdun überließen. Nun marschierte er an der Spitze eines riesigen Heeres in Richtung Rhein. Im Vertrag von Chambord vom 15. Januar 1552, versprach der König, die deutsche Freiheit wiederherzustellen, sobald er Kaiser geworden war. Sturm war dem gegenüber misstrauisch, und er versetzte Straßburg in Alarmbereitschaft. Er konsultierte die anderen regionalen Herrschaften. Er befürchtete, dass das Elsass zum Kriegsschauplatz werden würde zwischen dem französischen König und dem Kaiser. Straßburg lag zwischen den Fronten. Der König und sein Heer kamen bis in die Nähe der Stadt. Ob sie die Stadt einnehmen wollten oder nicht, ist nicht klar. Schließlich begnügten sie sich damit, von der Stadt Proviant zu fordern, den sie auch erhielten. Alte antiwelsche Vorurteile tauchten in Straßburg wieder auf.

Ein paar Monate später kam auch der Kaiser. Auch er forderte Proviant für seine Truppen. Er wurde ehrenvoll in der Stadt empfangen, mitsamt den großen Fürsten und 800 Reitern, die ihn begleiteten. Dann zog er wieder weg. Ein paar Jahre später wurde das Interim in der Stadt wieder aufgehoben. Das Münster und die anderen katholisch gewordenen Kirchen wurden dem evangelischen Gottesdienst zurückgegeben. Erst am Ende des dreißigjährigen Krieges wurde das Elsass französisch, Straßburg erst 1681. Damit begann eine neue Geschichte, die sich bis heute fortsetzt.

Ian Hazlett

Impact of German Reformation Ideas Beyond the Seas

The Example of the »Ile of Brittain«

Introduction

The British and Irish Isles were well beyond and so not adjacent to the Imperial and German political, cultural and ethnic borders. Being diplomatically subject more to French and Spanish spheres of influence, they were not promising territory for the new theology emanating from Germany with no accompanying political back-up. This meant that the ground in England and Scotland was relatively barren for evangelical mission and theological colonization. Consequently, the religious battle of Britain in the sixteenth century was not of the textbook kind. And while its ultimate outcomes were strikingly different from those in France and especially Spain and Italy, the legacy has usually been seen by both outsiders and insiders as puzzling and somehow unsatisfactory – at least in regard to England.

Unlike the Scottish Reformation (definitively established 1560–1567), the English Reformation (definitively established 1559–1563) has usually been seen as a special enigma in comparison with developments elsewhere. The perceived contrast is even sharper when the established Reformation on mainland Europe, predominantly German-speaking, is understood as essentially monolithic – as it tends to be by non-theologically trained historians. In addition, whether by Germany one means either the German part of the Holy Roman Empire, or *Magna Germania* (*Großdeutschland*), the geographical mass extending from the North Sea to the Alps, from the Rhine to (let's say) the Vistula, then the Reformation picture is very variegated. A glance at confessional maps in the Holy Roman Empire and elsewhere in Europe between 1570 and 1600 demonstrates this: it is not a black-and-white picture, rather a complex tapestry¹. Most of Europe rejected the Reformation, but even within the totality of areas which either adopted it or provisionally tolerated it as a minority church, there was no monochrome uniformity in dogma, ecclesiology, liturgical forms and so on. There was, of course, an underlying amity accompanying a common property of basic beliefs claiming to be sanctioned by the biblical Word of God. Differences

1 Hubert JEDIN et al., *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, ed. by Jochen MARTIN, Freiburg i.Br. 1987, pp. 73, 76f.

were outwardly transcended by the mutual rejection of Roman Catholicism, even if committed German Lutherans, on the grounds of their eucharistic conscience, were reluctant to acknowledge wider Reformation solidarity, spiritual or political. However, all the various Reformation churches and communities from the Church of Scotland to the Bohemian Brethren and the Waldenses, from Zurich to Oslo and Poland-Lithuania, could for the sake of convenience accept the unofficial designation of »Protestant« in regard to religion and culture, mutating often into a political identity. Necessarily, the historiographical convention of confining the »European« or »Continental« Reformation to the exemplary reformations in central Europe (symbolized by Wittenberg, Zurich, Strasbourg, and later Geneva) recognizes significant contrasts alongside similarities. But confining the early phases (1520–1555) of the authentic »German« Reformation to »Lutheranism« or churches of the *Augsburg Confession* (politically identifiable as the Schmalkald League), may also be restrictive. For it can conceal not only problems of terminology, but also some diversities in doctrine, church government, and worship that obtained among them too.

Accordingly, the eventual shape and substance of the post-1558 reformed Church of England – often seen by later and modern observers as *sui generis* – should not be seen as a surprise in the context of the reformations in Europe as a whole. Various tensions, ambiguities and perspectives found among them also drifted to England where they merged with distinctive indigenous features and attitudes to form something different. The interest of this essay is to focus on some aspects of the significant German influence on this process. There was indeed one long-standing tendency within English-language historiography (as in French and Swiss Reformation historiography as well) to diminish German influence and indeed that of the Continent in general in order to keep the essence of the Church of England English². A nineteenth-century church historian observed that with some exceptions, »English [Reformation] writers [...] have felt little interest in acknowledging dependence on the German Reformation«³. Many German writers, too, have never been convinced that the English Reformation was a real one or that there was any significant German (Lutheran) influence on it – seeing it as essentially »political« in its inception at least. This is true enough if one focusses

-
- 2 See Diarmaid MACCULLOCH, *Sixteenth-Century English Protestantism and the Continent*, in: Dorothea WENDEBOURG (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen. The Reformation in Germany and in England/Die Reformation in Deutschland und England*, Tübingen 2010, pp. 1–14, on pp. 1–3; cf. Patrick COLLINSON, *The Fog in the Channel Clears: The Rediscovery of the Continental Dimension to the British Reformations*, in: Polly HA/Patrick COLLINSON (ed.), *The Reception of Continental Reformation in Britain*, Oxford 2010, pp. xxvii–xxxvii; he still tends to adhere to an exceptionalist view of the Reformations in the British Isles, at p. xxxvii.
- 3 Henry E. JACOBS, *The Lutheran Movement in England during the Reigns of Henry VIII. and Edward VI., and its Literary Monuments*, Philadelphia 1890, p. iii.

on the high dramas of the so-called »English Reformation under Henry VIII« from 1529 to 1536. This was actually neither a religious nor a Protestant Reformation, rather a secession from Roman authority, a church schism involving jurisdictional restructuring and dissolving monasteries for fiscal reasons as well as an adopted Erasmian hostility to pilgrimages and images. Within that framework and even before, in the 1520s, there were indeed some Protestant doctrinal symptoms and tendencies, largely Lutheran. Yet like elsewhere in Europe they were largely suppressed or driven underground – depending on the mood of the king or on the international religio-political climate.

Hence, and for confessional reasons as well, German church historians have on the whole not devoted much attention to the English »Reformation«, Henrician and post-Henrician. They have largely not gone much beyond outlining it in broad surveys, studying some specific aspects of it, a few biographies, and generally being perplexed by it. In this inherited marginalizing tendency they have understandably followed in the necessarily, rather than ideologically, restricted paths of much earlier historians like the influential Johannes Sleidan⁴ and Veit Ludwig von Seckendorf⁵. One notable exception was the German Reformed theologian and historian, Daniel Gerdes (Gerdesius). His history of the Reformation was an attempt to provide a pan-European perspective⁶. His fourth volume dealt with France, England (up to 1553, the end of the abortive Reformation associated with King Edward VI), and pre-1560 Scotland; it also highlighted early and constitutive German influences.

Another factor discouraging the predominantly Lutheran German historians of the Reformation has been that the settled Reformation traditions and churches of both England and Scotland were in doctrine and some practices more influenced by the theologies of Bucer, Calvin, Bullinger, Pietro Martyr Vermigli, Beza, and the *Heidelberg Catechism*, all suspect to exclusivist Lutheran orthodoxy developing in Germany from the 1550s onwards. Also to be recalled is that most religious refugees from England in the 1540s (when King Henry resumed an oppressive conservative Catholic policy), and in the mid-1550s (when Queen Mary I persecuted Protestants to the full), went to places like Strasbourg, Zurich, Basel and Aarau (as well as Emden, Frankfurt and Geneva). Returning on the new reigns of Edward VI (1547)

4 De Statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto, Caesare, commentarii, Paris 1559. An English translation by a former Protestant exile in Strasbourg, John Dawes, appeared soon afterwards: A Famous Chronicle of our Time, Called Sleidan's Commentaries, London 1560.

5 Historia Lutheranismi. Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismi, sive De reformatione religionis, ductu D. Martini Lutheri in magna Germaniae parte, aliisque regionibus & speciatim in Saxonia recepta & stabilita, Leipzig ²1694.

6 Historia Reformationis, sive annales evangelii seculo XVI passim per Europam renovati doctrinaeque reformatae, accedunt varia monumenta pietatis et rei literariae, 4 vols., Groningen 1744–1752.

and Elizabeth I (1558), their exilic experience helped shape the theology and practice of the new church, in which numbers of them became bishops and clergy. Thus one writer has affirmed »daß die theologische Grundlage der protestantischen Kirche Englands mit Ziegelsteinen aus oberdeutscher Manufaktur gebaut worden ist«⁷. This is not to deny the original key role of Luther's breakthrough insights on the matter of salvation. Yet it was highly significant that on becoming queen in 1558, Elizabeth I sent gifts of silver to both the Zurich City Council and Heinrich Bullinger in gratitude for their care of English religious refugees during the previous five years. These royal gestures also expressed a certain religious and theological affinity⁸.

Lastly, the early German Lutheran experience and historical memory of the dangerously capricious and exasperating Henry VIII (who will be discussed below) was so negative that England's reputation was damaged in Wittenberg eyes. Von Seckendorf cited (inserting his own translation gloss) from a statement in 1546 by the Saxon Electoral Duke Johann Friedrich saying that Henry VIII was »virum impium (*einen verruchten mann*) cum quo nihil commercii habere vellem«⁹. Thereafter, and especially after the defeat of 1548 and the imperial settlement of 1555 with the Peace of Augsburg, German Lutherans lost interest in England apart from occasional religio-political cooperation of a pragmatic kind. Internal confessional consolidation became the preoccupation in Germany.

A semantic problem remains. As already suggested, much depends on what one means by »German« – does it include the Swiss? Maybe »Germanic« would be better. Yet even if one confines things to Protestant Germany in the Empire, politically embodied in the alliance of duchies and cities in the Schmalkald League, or as one side of the religious partition after the Imperial regulation of Augsburg in 1555, there was still no zip-fastened and Procrustean uniformity in Imperial German Protestantism, even after the Lutheran *Book of Concord* (1580).

Copies of Luther's *Ninety-five Theses* in one form or other circulated in London in December 1517. One cannot erase the evidence that in both England and Scotland (wholly separate kingdoms and ecclesiastical jurisdictions at

7 G[oeffrey] R. ELTON, *England und die oberdeutsche Reformation*, in: ZKG 89 (1978), pp. 3–11, on p. 7.

8 See W. Ian P. HAZLETT, *The Reformation in Britain and Ireland. An Introduction*, London 2003, pp. 37f.; Carrie EULER, *Couriers of the Gospel. England and Zurich, 1531–1558*, Zurich 2006.

9 VON SECKENDORF, *Historia Lutheranismi*, Book III, sect. f, 34, cxxxi, no. 3.

those times) the most important *initial and activating* impulses determining the eventual revolutionary changes in theology and church in those countries were emitted directly or indirectly from Germany, Wittenberg in particular. This view would be widely if still not universally accepted nowadays. Pre-existing late-medieval factors in England such as reform-minded humanism (John Colet, inspirer of Erasmus), anticlericalism and anti-papalism (both largely secular), and discreet remnants of old religious dissent (Wycliffite Lollardy) do not require such an assertion to be qualified. It is affirmed by two highly influential, if contrasting, historians with a 400-year gap between them. In the 1560s, John Foxe (1516–1587), Protestant Reformation historian and martyrologist, widely travelled as an exile in the Low Countries, Germany and Switzerland¹⁰, theologically Reformed and a Church of England cleric, wrote: »Just as there was no place, neither in Germany, Italy, or France, wherein there were not some shoots or branches which sprang from the most fruitful root and foundation of Luther, so likewise this *Ile of Brittain* was not without his fruit and branches«¹¹. This matches precisely with a statement written in the late-twentieth century by a leading Reformation historian in England, Sir Geoffrey R. Elton¹². He wrote that despite a »gewisser Abstand« in much of English historiography from the German dimension in the English Reformation »man kann auch die englische Reformation und ihre Weiterentwicklung nicht ganz ohne Luther und dessen Einfluß verstehen«¹³. This is true for the Reformation everywhere. Some modern German church historians might claim to see little of Luther or Lutheranism in the British reformations. Yet those reformations all subscribed – at least formally – to the key notion of extrinsic, declaratory and imputed justification »discovered« by Luther¹⁴. Even in the nineteenth century, some Anglicans recognized a

10 His role in Elizabethan England as a highly successful author, editor and translator of Reformation and Luther texts was derived from his work in the publishing houses of Wendelin Rihel in Strasbourg and especially of Oporinus in Basle; there he encountered what for him were formative writings of Matthias Flacius Illyricus in Magdeburg on church history.

11 John FOXE, *The Unabridged Acts and Monuments Online or TAMO 1563 Edition*, HRI Online Publications, Sheffield 2011, Book 3, p. 512, URL: <http://www.johnfoxe.org> (13.05.2016).

12 1921–1994, and originally Gottfried Rudolf Ehrenberg, of German Jewish origin. See [Geoffrey] R. ELTON, *Reformation Europe 1517–1559*, Oxford 1999, pp. 234f. (Afterword by Andrew Pettegree).

13 Geoffrey R. ELTON, *Luther in England*, in: Bernd MOELLER (ed.), *Luther in der Neuzeit*, Gütersloh 1983, pp. 121–134, on p. 121.

14 Cf. Berndt HAMM, »[Die] Verankerung des menschlichen Heils in der *Extra-nos*-Definition der Gerechtigkeit Christi wurde über Luther hinaus und unter seinen starken Einfluss zu einem Grundmerkmal des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses, so insbesondere bei Theologen wie Melanchthon, Zwingli und Calvin und in ihren Einflussbereichen«, in: Id., *Abläss und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016, p. 180. See also to footnote 21 below.

close link to Lutheran theology: a historian of Church-of-England confessional formularies stated that »the [*Augsburg Confession*] is most intimately connected with the progress of the English Reformation«¹⁵.

Inauspicious beginnings: Henry VIII and Luther

It would be fair to say that in 1520s England, the religious controversy raging in Germany was given a lot of publicity among Latin-literate people at least. One could also argue that this considerably exceeded that in other non-German-speaking lands. Within Europe at large, continental and insular, the Luther affair was, of course, already a cause célèbre. However, matters became even more sensationalized with the publication of a polemical book by King Henry VIII (in consultation with some more learned theologians) assailing Luther's *De captivitate babilonica ecclesiae* (1520). This inaugurated a seven-year-long acrimonious contention between Henry Tudor and the Wittenberger that left a mark on Anglo-German relations¹⁶. The king's work, renowned not so much for its orthodox Catholic content as for its royal authorship and its highly abusive attitude¹⁷, was entitled *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum*, printed initially in Rome at the end of 1521; it went through twenty editions in the sixteenth century, so that it was avidly sought. In this, not only the sacraments, but also critical issues like faith and works, Scripture and tradition etc. were also touched on. The aim was to pulverize a heretic. Earlier in the year Henry had written to the Emperor that he should »root up the poisonous weed of heresy, and extirpate both Luther and his pestilential books with fire and sword for the honour of holy church and the papal see«¹⁸. An outcome of the *Assertio* was that the Pope awarded Henry his desired and (in)famous title of *Defensor fidei*.

15 Charles HARDWICK, *A History of the Articles of Religion [...] 1536 to 1615*, Cambridge 1859, p. 13. For a modern contrary position, see Martin DAVIE, *The Augsburg Confession and the Thirty Nine Articles*, in: WENDEBOURG (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 191–211.

16 Useful outlines of the sequence of the literary exchanges between Luther and Henry VIII. are in James ATKINSON, *Luther and the Wittenberg Disputations 1535–1536*, in: TynHB 33 (1982), pp. 31–57, on pp. 32–38, and Wilh[elm] WALTHER, *Heinrich VIII von England und Martin Luther*, Leipzig 1908, pp. 3–19. Cf. Neelak Serawlook TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans. A Study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*, Saint Louis, MO 1965, pp. 1–33; Erwin DOERNBERG, *Henry VIII and Luther. An Account of their Personal Relations*, London 1961, pp. 3–59. For a new assessment of the mutually malevolent exchanges see Dorothea WENDEBOURG, *Die deutschen Reformatoren und England/The German Reformers and England*, in: Id. (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 55–72, 94–132.

17 »Hinsichtlich des Tones übertrifft dieses Buch alle bisher im Reformationskampfe gewechselten Streitschriften« – WALTHER, *Heinrich VII*, p. 7.

18 Quoted in ATKINSON, *Luther*, p. 35, no. 18.

Within the Empire in particular, the royal intervention had religio-political ramifications, since it was welcomed by those German princes increasingly hostile to Luther, particularly Duke George of Saxony. He arranged for a German translation by Jerome Emser (1522), and in the same year the Alsatian Franciscan, Thomas Murner, published an alternative translation in Strasbourg for south German readers. Also in 1522, Luther composed a hasty reply to Henry, in two versions, German and Latin: *Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch*, and *Contra Henricum Regem Angliae*. The invective and defamatory levels of this were so vehement that even some of Luther's supporters and protectors were concerned, so that they urged him to contain himself. The force of Luther's religious imperative was that instinctively he was no automatic respecter of persons, so that in some situations of conflict, conventional deference even to social superiors was lacking. But reality prevailed – at least for the time being. A publication by Luther in early 1523 allayed fears that he was potentially subversive in the secular realm – *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*.

The king resumed hostilities by publishing a formal letter addressed to the Saxon dukes: *Epistola regia [...] pie admonitoria* (1524). In this he indeed suggested that Luther's rebellious spirit was not limited to the ecclesiastical domain, and so all the more reason for the Edict of Worms to be implemented and Luther suppressed. The outbreak of the Peasants' Revolt in central Europe was mentioned. The king also sent envoys to Archduke Ferdinand of Austria and to the three Saxon dukes. Furthermore, both King Henry and Duke George of Saxony, along with the popes and the emperor around this time, had been urging Erasmus to write against Luther (bearing in mind the universal initial appeal of Luther to humanists). This resulted in the widely publicized exchanges between 1524 and 1527 involving Erasmus and Luther on free will that had the effect of causing reform-minded humanists everywhere to make a decision pro or contra Luther. Accordingly, Henry VIII contributed to and helped orchestrate the anti-Luther campaign Europe-wide which involved other Catholic controversialists like Ambrosius Catharinus, Johannes Cochlaeus, Emser, Johan Fabri, Jacobus van Hoogstraten, Iacobus Latomus, Kaspar Schatzgeyer, soon to be followed by Erasmus and Johannes Eck. The primary context, therefore, of the clash between the English king and Luther was not an Anglo-German one, but the perceived threat of Luther to European Christendom and traditional Catholicism.

The English contribution to the attempt to extinguish the fire was not confined to Henry. His book was intended to be the curtain-raiser of a more extensive campaign in England against Luther. The most prominent role in this was played by the erudite John Fisher (c.1469–1535), bishop of Rochester and chancellor of Cambridge university, whose reputation as a Catholic apologist was international. He had an unusually close familiarity

with a wide range of Luther's writings which he studied seriously¹⁹. At a grand ceremonial event in London in May 1521 of burning Luther's books in the presence of the English hierarchy, the English papal legate (Cardinal Wolsey), Imperial ambassadors and the public, Fisher preached a lengthy sermon (in English) detailing Luther's teaching²⁰. This was the first occasion, it is believed, at which a Catholic critic anywhere singled out justification by faith alone as fundamental to Luther's position²¹. And since the sermon was published in English and Latin, it was the first printed rejoinder to Luther in English²². Fisher composed three substantial works against Luther²³. The first and best known was the major comprehensive critique to be widely consulted by future Catholic apologists everywhere: *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), published in Antwerp, Cologne, Paris and Venice. It embodied a detailed critique of Luther's *Assertio omnium articulorum* (1520) which was a reaffirmation of the forty-one articles denounced in the papal *Exsurge Domine*. Yet Fisher's widely read book, along with his other two²⁴, also helped disseminate Luther's ideas in church and academy.

Meanwhile, the confrontation between Henry and Luther was temporarily suspended, at least on the Wittenberg side. This followed rumours conveyed chiefly by King Christian II of Denmark, but possibly also by some English students at Wittenberg university, that Henry has not been the real author of the anti-Luther book in his name. In addition, it was suggested that he might in fact be inclined to the »gospel« were it not for the animosity of Luther. In consequence, amicable evangelizing outreach to England rather than defensive hostility was adopted in Wittenberg. Luther sent a risibly obsequious letter (1525) to Henry apologizing for earlier rudeness²⁵. And his colleague, Johannes Bugenhagen, published a four-page tract for the English »brethren« providing a guide to evangelical doctrines (especially justification) – *Epistola ad Anglos* (1525 and 1526)²⁶. It was also an exhortation to identify with the Reformation movement and discount false rumours and propaganda besmirching the gospel by its enemies. This, then, was the first German

19 See Richard REX, *The Theology of John Fisher*, Cambridge 1991, pp. 117, 202 (there: a list of twenty [!] Luther writings in Fisher's library).

20 See TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans*, pp. 6f.

21 According to REX, *The Theology*, p. 116.

22 See William A. CLEBSCH, *England's First Protestants 1530–1535*, Westport, CT 1964, p. 18.

23 See REX, *The Theology*, pp. 78–128; CLEBSCH, *England's First Protestants*, pp. 14–19.

24 *Defensio regiae Assertionis* (1525) – against Luther's *Contra Henricum*. Also in 1525, Fisher published *Sacri sacerdotii defensio* – a response to Luther's *De abroganda missa privata* (1522). In 1525 Fisher met Johannes Eck during the latter's visit to England to discuss anti-heresy strategies, see REX, *The Theology*, pp. 85, 232.

25 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Weimar 1930–1985 [= WA Br], vol. 3, no. 914.

26 Not published in English until 1536.

Protestant appeal to the English to convert²⁷. Thomas More (1478–1535), one of Henry VIII's most bitter and hard-line anti-Luther advisers and future Lord Chancellor, was sufficiently concerned about the circulation of Bugenhagen's tract to undertake a refutation of it; but it was only published (in part) posthumously²⁸.

The English king, however, soon dispersed suggestions that he was softening his stance to the Wittenberg theology with his letter: *Ad Martini Lutheri epistolam responsio* (1526)²⁹. In this he repeats the earlier allegation that Luther is a catalyst for the anarchic breakdown of law and order in society – a common Catholic polemical ploy. This reply, together with Luther's earlier letter of apology, was then published in Catholic Germany (Dresden) in 1527, sponsored by Duke George of Saxony. Together with Emsler's published translation of the same year, the tract was a bestseller in the Empire. The essence of Luther's response – *Auf des Königs zu Englands Lästerschrift* (1527)³⁰ – was that while in social and personal spheres he can exercise humility in order to commend the gospel, in the realm of religious truth he is no shrinking violet. This brought down the curtain on the long epic dispute between the imperious English monarch and the bellicose Wittenberg professor – the king was now to be preoccupied with family problems. In 1528, however, he did issue a royal proclamation in England citing Luther as subversive of religion and society, and prohibiting in the country any kind of expression and activity undermining the Catholic faith and church³¹. This ushered in intensified suppression of pro-Reformation tendencies in England.

The entire episode had been sketched here because it was to be of some significance in future Anglo-German relations 1534–1539, when religio-political dimensions became more prominent. For various reasons, such as seeking support for his divorce and remarriage, his suspended sentence of excommunication by Paul III in 1535, anxiety about European Catholic military action against his schism led by the Emperor Charles (nephew of Henry's divorced wife, Catherine of Aragon), and opposition to a papally convoked church council, the English king began to view the German Protestants, now a political power bloc, as potential allies. Since this also required theological negotiations with the Wittenberg theologians (1535–1539), the process was

27 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, pp. 25f.; TJERNAGEL, *Henry VIII*, pp. 28–30; WENDEBOURG, *Die deutschen Reformatoren und England / The German Reformers and England*, pp. 65–67, 106f.

28 1568, in Louvain by English Catholic exiles; this might say something about the durability of Bugenhagen's impact.

29 WA Br 12, pp. 74–93.

30 WA 23, pp. 26–37.

31 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, p. 33.

atmospherically burdened by the baggage of the earlier Henry-Luther confrontations going back nearly fifteen years. Ultimately, ennui and distrust of the king among the Wittenbergers clouded these talks.

Import of Reformation books into England

The first summer swallows intimating a potential revolution of religion and theology in England (and Scotland) were undoubtedly clandestinely imported books and tracts published exclusively in German-speaking lands. Already by 1518, Luther's works were being exported to England, including the first edition of collected works published by Johann Froben in Basel³², and reprints of that by Matthias Schürer of Strasbourg in 1519. Since Froben was a famous humanist publisher with long-established English links going back to Erasmus's time in Cambridge, and since Luther had not yet been condemned for heresy, there were as yet no special grounds for alarm. But by 1520 there were book burnings of Protestant books at Cambridge, and (at the instigation of Cardinal Wolsey) on national occasions outside St Paul's Cathedral in London in 1521 and 1526 when Fisher was the preacher. Following these incinerations, the import, sale and circulation of such books was banned with severe penalties³³ – but inevitably with only limited success.

Such literature was imported not only via London, but through various other seaports on the British eastern seaboard. In London, Hanseatic German and allied traders seem to have been the most active importers and smugglers. Their merchants' association (*Kontor*) and trade centre was in the »Steelyard« (*Stahlhof*), the headquarters of the Hanseatic League in London – and there were sub-branches in eastern England at Ipswich, Yarmouth, Lynn, Hull, York, Newcastle, and Boston³⁴. There was, therefore, plenty of opportunity and scope for bringing Protestant books to England, bearing in mind that in the Hansa cities of Germany, Scandinavia, the east Baltic and the Low Countries, Luther had a popular following³⁵. Antwerp was the chief, west European distribution centre of bulk copies, but at this time such books could be acquired almost anywhere in Europe. The sea, then, was no barrier; it was a silent means of access for new ideas. It was in connection with the London book burning of 1526 that a number of Steelyard merchants were also tried for heresy, along with an English proto-Lutheran, Robert Barnes (on him,

32 See Froben to Luther, 14 Feb. 1519, in: WA Br 1, pp. 331f.

33 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, pp. 11–13, 27–31.

34 See Susan BRIGDEN, *London and the Reformation*, Oxford 1989. Cf. Donald J. HARRELD (ed.), *A Companion to the Hanseatic League*, Leiden 2015, pp. 101–161.

35 See Heinz SCHILLING, *The Reformation in the Hanseatic Cities*, in: SCJ 14 (1983), pp. 443–456.

see below)³⁶. This symbolized the link between England, the rest of maritime northern Europe, and the new theology from Germany. Commerce rather than politics was the chief precondition. And apart from Continental trading networks, there were doubtless many other private persons who brought in some controversial books from visits abroad, for example, students and churchmen.

Some English booksellers' lists of stock and censors' inventories of banned books have survived from 1520 onwards. They are certainly revealing. The earliest seems to that of an Oxford bookseller, John Dorne, whose 1520 sales-ledger has half a dozen Latin books by Luther³⁷, including the Strasbourg edition of his *Opera*. Individual items included Luther's reply to Sylvester Prierias on the power of the Pope (1518), the account of the Leipzig Disputation (1519), Luther's early lectures on Galatians (1519), but also a *Condemnatio Lutheri*, which is probably the *Exsurge Domine* papal bull (1520). There are two interesting things in this connection. First: conventionally Cambridge university has been seen as more Reformation-friendly in the early days than the apparently more conservative Oxford. Reformation-book studies do not confirm this Oxford image³⁸. At Oxford in 1528, substantial lists of imported Latin heretical books being offered in the city comprised a wide range of reformers (especially Luther) and pre-reformers like Hus, Wycliffe, and Johannes von Wesel³⁹. Secondly, John Dorne (or Thorne): It is not always mentioned that Dorne was actually German, Johannes Dorn. He was a printer originally from Braunschweig, an important member of the Hanseatic League and a city which had close links with England⁴⁰.

As regards the booklists from the 1520s: The Wittenbergers predominate, such as Luther, Melancthon, and Bugenhagen; but also well represented are others of note among reformers. The writings cited are partly controversial, partly biblical commentaries, and partly works of edification and devotion. The catalogues include Johannes Brenz, François Lambert (Marburg), Urbanus Rhegius, Johannes Briesmann, Martin Bucer, Konrad Pellikan, Wolfgang Capito, Martin Cellarius, Huldrych Zwingli, Johannes Oecolampadius, and Andreas Carlstadt (1529). The inclusion of the last three along

36 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, p. 47; TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans*, p. 53.

37 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, p. 12; Elisabeth LEEDHAM-GREEN, *Unreliable Witnesses*, in: HA/COLLINSON, *The Reception of Continental Reformation*, pp. 22–40, on pp. 33f.

38 LEEDHAM-GREEN, *Unreliable Witnesses*, pp. 26–38.

39 *The Acts and Monuments of John Foxe [...] with Notes and Appendices*, London 1858, vol. 5, part II, Appendix no. VI (no pagination).

40 John L. FLOOD, »Thorne, John (d. 1548?)«, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2014, URL: <http://www.oxforddnb.com.ezproxy.lib.gla.ac.uk/view/article/106754> (04.06.2016); Walter SCHMITZ, »Dorn, Hans«, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens*, ed. by Severin CORSTEN et al., vol. 2, Stuttgart 1987.

with Bucer and Capito raise some questions. A common if not universally accepted paradigm for the evolution of Reformation expression in England is that the first phase (up to about 1540) was broadly Lutheran in some way, and that the second phase (from about 1550 onward) was decidedly orientated to Upper Rhine/Swiss and emerging Reformed theology with its Christian humanist associations. However, if some writings of the Rhenish and Swiss authors in the 1520s – like Zwingli, Bucer, Oecolampadius, Capito, and Pellikan – were actually being read and digested in England at that time and thereafter, then a proto-Reformed theological interest was present very early on. Most of the Luther-Zwingli eucharistic controversy was conducted in German, but a highly influential book in the entire debate was one in Latin by Oecolampad; it was cited on the English list of prohibited books. This was his patristic study designed to corroborate the Zurich sacramental theology with early Church evidence: *De genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber* (1525). The essentially »Zwinglian« or metaphorical sacramental concept in this book was given even more publicity with John Fisher's major and widely circulated reply: *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia libri quinque adversus I. Oecolampadium* (1527). One could argue that this situation helps explain why in early English Protestantism (with one exception), the Wittenberg eucharistic doctrine was rarely represented – bearing in mind that the Lutheran understanding was not readily accessible to the English (being mostly expressed in German) until the 1530s – and then in a minimalist form in the *Augsburg Confession*. In contrast, one of Zwingli's major writings in the controversy was in Latin and thus circulated Europe-wide: *Amica exegesis, id est, expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum etc* (1527). Lastly, a detailed official list⁴¹ in 1529 of prohibited books in England reveals the same eclectic pattern – Luther and the Wittenbergers predominate, but Swiss and south German authors are strongly represented as well.

This has been recalled in the interest of balancing the nature and impact of the undoubted wave of Lutheran writings that swept into England in the 1520s and early 1530s. English expressions of positive reaction to this reveal clear dependence, direct or indirect⁴², on that – even if there is also evidence of modification and selective appropriation that might make the

41 »Libri sectæ siue factionis Lutherianæ importati ad ciuitatem London per fautores eiusdem«, in: FOXE, *The Unabridged Acts and Monuments Online or TAMO 1563 Edition*, HRI Online Publications, Sheffield 2011, pp. 502–504, URL: <http://www.johnfoxe.org> (01.04.2016); GERDESIUS, *Historia Reformationis*, vol. 4, pp. 139–144, no. XXVII; JACOBS, *The Lutheran Movement*, pp. 12f.

42 See Alec RYRIE, *The Strange Death of Lutheran England*, in: JEH 53 (2002), pp. 64–92. Cf. Basil HALL, *The Early Rise and Gradual Decline of Lutheranism in England 1520–1660*, in: Derek BAKER (ed.), *Reform and Reformation. England and the Continent c. 1500–c. 1700*, Cambridge 1979, pp. 103–131.

word »Lutheran« elastic⁴³. Yet this also happened elsewhere in Europe, so that it is not a peculiarly English phenomenon; one can think of the synthesis of Luther and Erasmian humanism that occurred in Strasbourg under Bucer and in the general Upper Rhine region, for example.

The emergence of native new voices

To turn now to three notable English figures who have conventionally often been categorized as Lutheran⁴⁴ and who all had direct and close personal links with Germany, which helped shape their thinking. These are the long-exiled English Bible and Luther translator and writer, William Tyndale (c.1494–1536), the semi-exiled John Frith (1503–1533), an associate of Tyndale, Luther translator and occasional writer, and Dr Robert Barnes (1495–1540), ex-Augustinian prior, studied at Louvain, doctor of theology from Cambridge, exiled, lived and later studied in Wittenberg, very occasional writer, used by Henry VIII as an emissary to Luther on the divorce issue, and then as a royal religious diplomat (with others) in Germany in the negotiations with the Schmalkald League and Wittenberg theology faculty. Their fates demonstrate something that helps explain the elusive and tentative character of the Reformation in England as a whole – martyrdom: Frith and Barnes in England and Tyndale near Brussels. Many others and hundreds of ordinary people suffered similar ends, including future Protestant bishops and an archbishop. With the exception of six years during the reign of the Protestant Edward VI (1547–1553), openly proclaiming the Reformation faith in England from 1521–1558 was hazardous and life-threatening. Tyndale, Frith and Barnes later became iconic figures in English Protestantism. Since all three lived in dangerous situations and straitened circumstances, as part-time and freelance theologians they did not have the leisure and comfort to produce substantial tomes of theology. And all their various translations, small tracts and publications were directed to English language readership; therein consists their long-term significance, for they helped create a vernacular vocabulary for the Bible and divinity⁴⁵. In 1536 the *Augsburg Confession*

43 See Carl TRUEMAN/Carrie EULER, The Reception of Martin Luther in Sixteenth and Seventeenth-Century England, in: HA/COLLINSON, Reception of Continental Reformation, pp. 63–81.

44 For example, see CLEBSCH, England's Earliest Protestants, pp. 42–204; TJERNAGEL, Henry VIII and the Lutherans, pp. 56–68; James E. McGOLDRICK, Luther's English Connection, Milwaukee, WI 1979; Carl TRUEMAN, Luther's Legacy. Salvation and English Reformers, 1525–1556, Oxford 1994, pp. 1–21. Cf. David DANIELL, William Tyndale. A Biography, New Haven, CT/London 1994. A fresh study of Barnes is by Corey MAAS, The Reformation and Robert Barnes. History, Theology and Polemic in Early Modern England, Woodbridge, UK 2010.

45 The list of Protestant books and translations in English prohibited by Henry in 1546 was of over 100 items. Cf. FOXE, Acts and Monuments, vol. 5, part II, pp. 566–568.

and Melanchthon's *Apology* were translated into English by John Taverner and even legally published in England; in 1538 the same Taverner published in London his translation of one of the first Lutheran works of systematic theology – Erasmus Sarcerius's *Methodus in praecipuos Scripturae divinae locos, ad nuda didactici generis praecepta/Common places of scripture ordrely and after a compendious forme of teachyng set forth*. And in 1572, during a sort of neo-Lutheran revival in England, John Foxe edited a large volume of all the writings of Tyndale, Barnes and Frith, whom he characterized in his preface as the »chief ringleaders of the Church of England«⁴⁶.

English Catholics perceived those three as English versions of the condemned German theology (linked with Wycliffe-Hus heresy). One of the principal demands of the Catholic revolt of 1536 in the north of England – the Pilgrimage of Grace – was to have »the heresies of Luther, Wycliffe, Hus, Melanchthon, Oecolampadius, Bucer, the German Confession [= CA], Melanchthon's Apologia, the works of Tyndale, of Barnes [...] and such other heresies of Anabaptists destroyed«⁴⁷.

In his special interest in doing a translation of the Bible in English (vetoed in England), Tyndale lived on the Continent from 1524 until his execution in 1536. His knowledge of the German language derived from his first four years in Germany until he settled in Antwerp, a centre for English religious exiles in the 1520s and 30s. In Germany he had been in Hamburg and Cologne (where his published translation of the New Testament [1524] was seized and mostly destroyed). But he republished this successfully in Worms in 1525 – the first early-modern English Bible translation. He also lived and worked in Marburg for some time. He translated directly from Luther's Bible prefaces. Apart from translation work, he authored some tracts of his own – such as one on justification: *Fayth the mother of all good works iusifieth us before we can bringe forth anye good worke* (1528), and the very lively *The obedience of a Cristen man and how Cristen rulers ought to governe* (1528) – both typical Luther themes.

John Frith worked with Tyndale in Antwerp and probably Marburg where reputedly, he witnessed the Marburg Colloquy (1529). He translated Luther's exposition of the book of Daniel, chapter 8, publishing it under the title of *The Revelation of Antichrist* (1529), as well as writing a tract against purgatory. He unwisely visited England and antagonized Thomas More, who had a special interest in crushing English-language heresy. While in prison, Frith

46 John FOXE (ed.), *The Whole Workes of W. Tyndale, John Frith, and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs, and Principall Teachers of this Church of England*, London 1572, f. A ii r.

47 In: *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*, vol. 11, London 1888, p. 506 (text and spelling modernized by me).

wrote a manuscript on the Eucharist along Zwinglian lines, guided by Oecolampadius's works including a new one on the patristic testimony reflecting fresh discussions with Melanchthon⁴⁸. This precipitated Frith's execution in London as a »sacramentarian«.

Robert Barnes had been part of *Little Germany*, a theological discussion group at Cambridge in the early 1520s that debated Luther's writings among other things. Later, as an Augustinian prior and doctor of theology he was evidently of some standing, and openly denounced church abuses, attracting unfavourable attention from the authorities. Arriving as an exile in Wittenberg in 1530, he was taken in by Bugenhagen, with whom in 1539 he helped introduce the Reformation into Denmark. He did write one tract in English – *Supplication to the King* (1531, 1534) – arguing that Reformation theology is not heresy or politically revolutionary. This must have impressed Henry VIII sufficiently to appoint Barnes as an intermediary with Wittenberg on his divorce issue in 1531. A few years later Barnes became the chief personal bridge between Wittenberg and the head of the English Church⁴⁹. In 1533, Barnes matriculated in the Wittenberg theology faculty, and from 1534–1539, he was one of the English diplomatic team in negotiations with the Schmalkald League and Lutheran theologians, taking part in the related theology disputations 1535–1536. The increasing use of the patristic argument in Reformation apologetics is reflected in Barnes's publication in Wittenberg of *Sententiae ex doctoribus collectae, quas papistae valde impudenter hodie damnant* (1530), under the pseudonym of »Antonius Anglus«, with a preface by Bugenhagen. It was constructed around nineteen loci with marginal notes. In 1536 Barnes published his major work, *Vitae Romanorum pontificum, quos papas vocamus*, a polemical piece designed to reveal the corruption that accompanied the history of the papacy. The work was dedicated to Henry VIII (suiting the king's anti-papal purposes) and had a preface by Luther⁵⁰. Lastly, as an epitaph after Barnes's execution in London in 1540, when the King was trying to disassociate himself from any Protestant-friendly image internationally, the Wittenbergers published Barnes's confession of faith before death. It was accompanied with a eulogy by Luther, lauding the »holy martyr Sanct Robertus«, and denouncing the character of the Machiavellian »King Harry«: *Bekantus des Glaubens: die Robertus Barns, der heiligen Schrift Doctor (inn Deudshem Lande D Antonius genent) zu Lunden inn Engelland*

48 See CLEBSCH, England's First Protestants, pp. 122f., 125–127; OECOLAMPADIUS, Quid de eucharistia veteres cum Graeci tum Latini senserint. Dialogus in quo epistolae P. Melancthonis et I. Oecolampadii insertae (1530).

49 See WENDEBOURG, Die deutschen Reformatoren und England/The German Reformers and England, pp. 73–79, 112–119.

50 See MAAS, The Reformation and Robert Barnes, pp. 206–226.

gethan hat [...] Aus der Englischen sprach verdeuscht (1540). Two years later a Pomeranian humanist published a Latin poem commemorating Barnes and excoriating Henry VIII as a despotic tyrant of classical proportions⁵¹.

The belief that Tyndale, Frith and Barnes represented English Lutheranism was the traditional affirmation; but there is currently no consensus in the matter. Dominant in recent times has been the view that »Luther's thought is considerably modified by the theologians [Tyndale, Frith, Barnes] of the English Reformation«⁵². Tyndale could be categorized as sub-Lutheran, the argument runs, due to various divergences in his thought rooted in Erasmian humanist elements. For example: mutations in his justification understanding, where he attenuates sharp distinctions between law and gospel, the Old and New Testaments, Paul and James; where he emphasizes realized sanctification due to the transforming power of the Spirit; where there is not much on alien righteousness nor on Luther's theology of the Cross, and where Tyndale turns to a covenant theology with ethical and moral imperatives – to the extent that disobedience to a ruler not performing his expected Christian duties is conceivable. Both Barnes and Tyndale were also keen to mediate Luther's concept of the two kingdoms to English readers, in the hope that Henry VIII might act as a Lutheran-style reforming emergency bishop (*Notbischof*) – reconcilable even with the royal supremacy and headship of the church (1532–1534)⁵³. When this did not happen, Tyndale in particular was disillusioned, so that he began to speculate on the question of active disobedience. Also, Tyndale's interpretation of the real presence is more aligned to a metaphorical understanding. On the Eucharist, Barnes was reputed to share Luther's doctrine, although there is not much hard evidence of this. The same tendency to the idea of a double or two-phased justification, and without reference to the Cross is also evident in Barnes. And of course on the Eucharist, Frith had a decidedly pseudo-Zwinglian view. However, on justification one of his axioms encapsulates Luther's view exactly: »If we must make satisfaction unto God for our sines, then would I know why Christ died?«⁵⁴.

51 See Korey MAAS/C.J. Armstrong, A Poem on the Death of Robert Barnes, by Johannes Sastrow 1543, in: *Reformation & Renaissance Review* 15:3 (2013), pp. 258–279.

52 TRUEMAN, *Luther's Legacy*, p. 5. On the theology of these three, see *ibid.*, pp. 86–120, 121–155, 156–197. See *id.*, *Early English Evangelicals: Three examples*, in: Wendebourg (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 15–28.

53 See Arne DEMBEK, *Political Ethics in the English and German Reformation*. William Tyndale and Robert Barnes as Interpreters of Luther's Doctrine of the Two Regiments, in: Dorothea WENDEBOURG/Alec RYRIE (ed.), *Sister Reformations II/Schwesterreformationen II*, Tübingen 2014, pp. 251–270 (Engl.), pp. 229–250 (Ger.).

54 *The Whole Works* (ed. FOXE), p. 6.

Taken together, these apparent differences from Lutheran thought are sometimes seen as harbouring proto-Reformed tendencies. Justification is the central issue. Since Luther was not a systematic theologian, and since his utterances are dispersed, one might ask: Which exposition or formulation of Luther or Lutheranism is absolutely authentic and normative, as it were⁵⁵? The new 1535 edition of Melanchthon's *Loci communes* (dedicated to Henry VIII) had different accents from that of 1521 (»works necessary for salvation«)⁵⁶. However, an important recent study on the theology of the early English reformers tries to correct misconceptions regarding their reception of the Wittenberg theology (or theologies) of justification⁵⁷. It maintains that some researchers have frequently misconceived Luther's notions of law and gospel in such a way as to reduce his influence on the English reformers, that Luther's paradoxical style has not been understood, and that not just Reformed theologians but also Luther [and Melanchthon] developed the motif of a *tertius usus legis*. These arguments aim towards the restoration of the idea that the impact of Luther's soteriology on early English Protestant thinking was not diluted or compromised. But even if it was, there is the other consideration and truism that in the Reformation era, the Protestant doctrine of justification was expressed in »many voices«⁵⁸, not canonically tied to any single normative formulation.

England, the Schmalkald League and Wittenberg 1534–1539

The détente and rapprochement over a five-year period in particular between Henry VIII and the very architects of the heresies he had so strongly denounced for nearly fifteen years, and his subsequent reversion to type, was not wholly unique in Europe. Between 1533 and 1536 King Francis I of France also made contact with German and Swiss reformers as well as the Schmalkald League for a combination of religious and political reasons⁵⁹. In both cases, the dawns were false, for the ultimate outcomes were negative,

55 See especially Martin BRECHT, *Der rechtfertigende Glaube an den Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, in: ZKG 89 (1978), pp. 45–77 – selecting Luther's sermon on John 8:34–38 (WA 33).

56 See John SCHOFIELD, *Philip Melanchthon and the English Reformation*, Oxford 2006, pp. 61–64, 74f.

57 Michael S. WHITING, *Luther in English. The Influence of his Theology of Law and Gospel on Early English Evangelicals 1525–35*, Eugene, OR 2010.

58 Berndt HAMM, *The Gift of Salvation, Faith and Action in the Continental Reformation – the Paradigm of Martin Luther*, in: WENDEBOURG/RYRIE, *Sister Reformations II/Schwesterreformationen II*, pp. 86, 108. Cf. at footnote 14 above.

59 See Karl Josef SEIDEL, *Frankreich und die deutschen Protestanten*, Münster 1970, pp. 27–42, 77–83, 88–105, 108–119.

so that the episodes very soon became history and interest in them is largely academic. Yet they reflected the indissoluble links in that era between religion, theology, politics and international diplomacy. The fluid relationships between Holy Roman Empire, the west and north European kingdoms, the papacy, the Swiss Confederation, the Ottoman Empire and so on constituted the changeable political climate affecting the new religious options of the time – especially after the duchy of Württemberg became part of the Schmalkald bloc with the restoration of its Protestant Duke Ulrich in 1534, seen by the Catholic side as upsetting the balance of power in Europe.

Compared to the Franco-German religio-political discussions, the Anglo-German exchanges were, however, much more substantial and special for various reasons⁶⁰. First: they were direct, personal and intimate. Over a six-month period from late 1535 to 1536, an English delegation in Germany led by Bishop Edward Foxe⁶¹ and including Barnes met with members of the Schmalkald League and with Luther, Melanchthon and others. In 1538, a German delegation in London met and discussed theology with the King and his powerful principal secretary thought to have Reformation sympathies, namely Thomas Cromwell, and with English clerics including the Archbishop Thomas Cranmer⁶². Second: Robert Barnes was a kind of religio-political English representative or honorary consul in Wittenberg, if not for long. And on the English side as a permanent adviser, consultant, interpreter, press agent on German affairs and intermittent attaché to envoys to the Empire and the Swiss, there was the German expatriate and committed Protestant of the south German kind, Christopher Mont (Mundt) (1496–1572)⁶³ – a faithful role he performed for the English until well into the reign of Queen Elizabeth. Third: Henry VIII's interest in accommodation with the Protestant Germans and in a mutually defensive alliance was not determined by a single issue.

60 For some older and recent studies see Paul SINGER, *Beziehungen des Schmalkaldener Bundes zu England im Jahre 1539*, Greifswald 1901; Friedrich PRÜSER, *England und die Schmalkaldener 1535–40*, Leipzig 1929; Rory McENTEGART, *Henry VIII, the League of Schmalkalden, and the English Reformation*, Woodbridge, UK 2002; id., *Henry VIII and the German Lutherans: a Reassessment*, in: WENDEBOURG, *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 29–52; WENDEBOURG, *Die deutschen Reformatoren und England/The German Reformers and England*, pp. 80–93, 119–132; SCHOFIELD, *Philip Melanchthon and the English Reformation*, pp. 66f., 114–118, 128–134.

61 He, along with Archbishop Cranmer, was the subject of a charm offensive at the time from Martin Bucer in Strasbourg, who in 1536 dedicated the second edition of his Gospels commentary to Foxe, and then his ecumenically minded Romans commentary to Cranmer.

62 Following a diplomatic mission to Nuremberg in 1532, he had (secretly) married its reformer Osiander's niece, Margarete Hetzel (or Preu). See Diarmaid MACCULLOCH, *Thomas Cranmer. A Life*, New Haven, CT 1996, p. 72.

63 See Luke MACMAHON, *Mont, Christopher 1496/7–1572*, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004; online edn., Jan 2008, URL: <http://www.oxforddnb.com.ezproxy.lib.gla.ac.uk/view/article/18994> (08.06.2016).

Already from 1531 he had been keen to get an opinion from the Wittenberg university theology faculty on his divorce from Catherine of Aragon and remarriage to Anne Boleyn (1533)⁶⁴. And anxiety about the risks England might face following its church schism and the royal supremacy in the church made the king and Cromwell realize that new military allies could be useful (the Pope provisionally excommunicated Henry in 1535). Further, the King was willing and basically competent enough to engage with the theological issues placed on the table by the Germans, as well as desperate in his repeated and unrequited desire to have doctrinal conferences with Melancthon in England. In addition, there was yet another area of mutual Anglo-German interest, namely to make common cause over the question of a church council, preferably a free general or national (imperial) one in opposition to a papally convoked one. In 1537 and 1538 Henry published a Latin tract and open letter and memoranda on the matter, both widely distributed, in order to win friends in the Empire and elsewhere⁶⁵.

The negotiations between the English and the German Lutherans failed to create a formal coalition definitively by 1539 for a wide variety of reasons which cannot be explored here. One can cite a few inhibitions. One was Henry's reluctance to subscribe to the *Augsburg Confession*, a *conditio sine qua non* for joining the Schmalkald League due to the princes' principle of the priority of confession over alliance. Yet this reluctance was not so much based on any aversion to primary dogmas like justification by faith alone as on the King's intransigent adhesion to customs and traditions like private masses, clerical celibacy, communion in one kind, confession and penance, vows etc. – not all quite matters of adiaphora to the Germans. Another was the implementation of Henry's excommunication by the Pope in 1538, which made him feel more vulnerable to a joint Imperial-French attack. And in the same year, the Frankfurt Interim in the Empire, the prelude to global religious reunion talks (1538–1541) sponsored by Charles V in Hagenau, Worms, and Regensburg, rendered the bilateral Anglo-German talks somewhat redundant. Not to be overlooked was Luther's exasperation with the interminable theological meetings whose outcome was always subject not to an English referendum, rather the King's veto: »War es alles mit einer Bratwurst versiegelt«⁶⁶.

64 This, the »King's great matter«, was a topic of discussion among Catholic and Reformation theologians on the Continent since 1531, especially following the research visit that year to England of the Basel humanist and Zwinglian theologian, Simon Grynaeus, colleague of Oecolampadius. Grynaeus also helped to forge the important association between Thomas Cranmer and Bucer. See MACCULLOCH, Thomas Cranmer, pp. 60–65.

65 See Thomas BROCKMANN, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563*, Göttingen 1998, pp. 276–279; MACCULLOCH, Thomas Cranmer, pp. 193f.

66 WA Br 8, p. 578.16 (23 October 1539).

The subsequent volte-face, a conservative and Catholic reaction (1539–1547) in England directed by Henry is to be seen in this light rather than his moodiness and capriciousness, although the embarrassing shambles of Henry's proposed marriage to a German princess, Anne of Cleves, precipitated the permanent breakdown of relations. The prudential and limited breathing space granted to Reformation ideas in England from about 1531 to 1539 was now terminated. The evangelical tones reflected in the Church of England's *Ten Articles*, adopted in 1536, were superseded by the traditionalist *Six Articles* of 1539 which helped eject the Reformation from England for the time being. The draft articles of the Anglo-German doctrinal panels in 1536 (the eighteen Wittenberg Articles)⁶⁷ and in 1538 (The Thirteen Articles)⁶⁸ fell into oblivion until modern times, where they have been seen by some as having some or a possible relationship with the subsequent confessional *Forty-two* and *Thirty-nine articles* of the reformed Church of England in 1553 and 1563⁶⁹. Yet they reflect ultimately that the Anglo-German contacts of this era were from the English point of view not just »political« in contrast to allegedly pious German religious conviction. Mutual theological discourse – on German initiative – was enabled for a season, and it is also now held that »religion was at the heart of Henry's interest in Lutheran Germany«⁷⁰. Yet while ultimately England was to have a Protestant future, the original theological orientation to Wittenberg and Lutheran Germany dissolved.

Continuing association and links in the sixteenth century

This will necessarily be confined to remarks on selective matters of interest. Firstly: As is well known, during the reign of Edward VI a decidedly Protestant Reformation in England was officially launched in 1548, but only survived till 1553, and thus not completed. For then the Catholic Mary I became queen and embarked upon re-Catholicization (aided with her marriage to Charles V's son, Philip of Spain, and with some help from the Spanish Inquisition). This led to the foreign exile of about 800 committed Protestants to

67 Text Lat. and Ger. in Georg MENTZ (ed.), *Die Wittenberger Artikel von 1536. Artickel der christlichen lahr, von welchen die legatten aus Engelland mit dem herrn doctor Martino gehandelt anno 1536*, Leipzig 1905, pp. 18–69; Engl. in TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans*, pp. 255–286, and in Gerald BRAY (ed.), *Documents of the English Reformation*, Cambridge 1994, pp. 119–161.

68 Text Lat. and Engl. in BRAY, *Documents*, pp. 181–208; TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans*, pp. 287–306 (Engl. only). See also MACCULLOCH, *Thomas Cranmer*, pp. 214–232.

69 See HARDWICK, *A History of the Articles*, pp. 52–66; MENTZ, *Die Wittenberger Artikel*, p. 16.

70 McENTEGART, *Henry VIII and the German Lutherans*, pp. 40, 45, no. 64 demonstrates the king's personal application to the doctrinal issues.

places like Emden, Frankfurt, Zurich, Geneva and even Venice; in England about 300 were martyred including five bishops, Archbishop Cranmer and twenty clergy. During Edward's reign, it was Cranmer who had invited the German reformer, Martin Bucer, himself an exile due to his opposition to the Interim of 1548, to come to Cambridge as Regius Professor of Divinity⁷¹. Bucer had already close contacts with Cranmer and had longstanding experience of exiled Englishmen in Strasbourg. Bucer died in 1551, and had found living in England difficult – his health, his homesickness for Alsace, the language, the climate, the food. Yet with his vast experience of the wider European Reformation he contributed what he could as a lecturer to crowded audiences, to debates with Catholics on the Eucharist, to the matter of the use and appropriation of patristic sources for theology, usages, ceremonies, and traditions, and thereby as a consultant on liturgical reform in particular. Out of this emerged *via media* tendencies in the Church of England (but not in doctrine). It was in Cambridge that he composed one of his most famous works – *De regno Christi* – a comprehensive programme, both conservative and progressive, for the reform not only of the Church of England, but also English society in the social, educational and economic spheres – a holistic approach characteristic of upper Rhine reformation concepts. As a consequence, Bucer was widely read (in Latin only) at the time and in later Protestant Elizabethan England. Notable figures of the Elizabethan future who felt indebted to him included Archbishop Matthew Parker, Archbishop Edmund Grindal, and Sir William Cecil, Queen Elizabeth's principal secretary.

Secondly: In the 1540s and 1550s, religio-political contacts between England and Protestant Germany diminished. This was due to various factors like the collapse of the coalition talks with the Schmalkald League, King Henry's anti-Reformation policy in his last years, the defeat of the League by the Emperor in 1547, internal theological strife among Lutherans after 1548, and Roman Catholic restoration in England under Mary (1553–1558). However, following the Peace of Augsburg (1555) in the Empire resolving the religious conflict there according to the principle of *cuius regio eius religio*, and after the Reformation was finally adopted in England under Elizabeth I, positive relations and an alliance between England and Protestant Germany were

71 A selection of studies on Bucer in England is: Constantin HOPF, *Martin Bucer and the Church of England*, Oxford 1946; Herbert VOGT, *Martin Bucer und die Kirche von England*, Münster 1966; David F. WRIGHT, *Martin Bucer and England – and Scotland*, in: Christian KRIEGER/Marc LIENHARD (ed.), *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, vol. 2, Leiden 1993, pp. 523–532; Basil HALL, *Martin Bucer in England*, in: D. F. WRIGHT (ed.), *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, Cambridge 1994, pp. 144–160; N. Scott AMOS, *Protestant Exiles in England. Martin Bucer, the Measured Approach to Reform, and the Elizabethan Settlement – »Eine gute, leidliche Reformation«*, in: WENDEBOURG (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 151–174.

again on the agenda⁷². After 1558 there was a revival of mutual Protestant Anglo-German interest. The Queen even had a liking for the *Augsburg Confession*, as she stated in a letter to Duke Johann-Friedrich of Saxony-Weimar in 1559⁷³. Moreover, she was invited by Christoph, Duke of Württemberg, to consider adopting the *Augsburg Confession* and the religious paradigm of the Peace of Augsburg as one suitable for England; Protestant and Catholic churches could legally coexist, although Calvinist or Reformed manifestations were banned⁷⁴. This fanciful idea was, of course, a wholly unrealistic proposition in all respects. Yet options for cooperation remained on the cards, at least up to the caesura of the Lutheran *Formula of Concord* and *Book of Concord* (1577–1580). By this Lutheran Germany retreated to a considerable extent behind confessionalist barriers, since non-Lutheran theologies (especially eucharistic) were condemned. It hindered the future development of a common European Protestantism at the theological, ecclesiastical, and political levels – as Elizabeth indeed complained to the Count Palatine Ludwig VI in 1577⁷⁵. A firm alliance with England at the head of European Protestant league or coalition had interested many, especially after 1571 when England became domestically and politically more vulnerable with the theatrical announcement of Elizabeth's excommunication by the Pope. It was, however, Zurich which came to the Queen's defence with Heinrich Bullinger's published response⁷⁶ to the papal bull – something which helped cement Anglo-Swiss relations and mutual Reformed identity.

In general it can be said the understandable preponderance of studies on English international and diplomatic relations in the Elizabethan era dealing with France, Spain, and the Netherlands has somewhat concealed the continually active contacts with the Empire and the Protestant estates. The need for anti-Catholic allies by an increasingly intense Protestant England was pressing. Recent new research has revealed the extent of English lobbying in Germany (assisted by Christopher Mundt) with a view to pan-Protestant political and military cooperation⁷⁷. Overall, outcomes were not particularly fruitful. Better-together notions did not persuade leading Lutheran princes, such as the Electoral Duke Augustus of Saxony, at least as long as they

72 See Horofumi HORIE, The Lutheran Influence on the Elizabethan Settlement, 1558–1563, in: *HistJ* 34:3 (1991), pp. 519–537, on p. 534; E.I. KOURI, England and the Attempts to Form a Protestant Alliance in the Late 1560s. A Case Study in European Diplomacy, Helsinki 1981.

73 See Thomas KAUFMANN, Elizabethan Settlement and the Religious Peace of Augsburg. Structural Historical Observations on the English and German Reformations, in: WENDEBOURG (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 305–326 and 327–348, on pp. 323, 345.

74 See KAUFMANN, *Elizabethan Settlement*, pp. 324, 346.

75 *Ibid.*, pp. 323, 345.

76 *Bullae papisticae [...] contra [...] Reginam Elizabetham [...] refutatio et defensio* (1571).

77 See David S. GEHRING, *Anglo-German Relations and the Protestant Cause. Elizabethan Foreign Policy and Pan-Protestantism*, London 2013, pp. 147–155.

were subject to the strictures of hard-line theologians. For English interests, positive German cooperation of a pragmatic kind – as in the French wars of religion and the Dutch revolt – was more forthcoming from Hesse, but especially John Casimir, Count Palatine of Simmern⁷⁸. It was, however, his Calvinism – informed by the Heidelberg theologians – that helped enable some German participation in the cause of religion at the international level.

Thirdly: This is an appropriate point to mention that in this era of quasi-cold theological war with the Lutherans, the chief German input to theology in England (and Britain as a whole) was of the broad Reformed kind issuing from the Palatinate and Heidelberg. This helped reinforce English preferences. The chief theological authorities favoured in England were Calvin, Bullinger, Beza, Peter Martyr Vermigli, Bucer, Wolfgang Musculus, and the non-controversial writings of the Lutheran Johannes Brenz; and the *Second Helvetic Confession* (1566) had the most prestigious confessional status in the country. However, the moderate Reformed, mediating and irenical theology of the *Heidelberg Catechism* (1563)⁷⁹ associated with a Melancthon pupil, Zacharias Ursinus (later at Neustadt Reformed Academy), and less probably, Casper Olevianus, also had wide appeal (1563) in the Church of England. Soon there were English translations of what was called *The Palatine Confession*. Ursinus's influential commentary on the catechism⁸⁰, which became compulsory reading in divinity at Oxford university in 1587, was also translated into English⁸¹.

Lastly: In 1570s England there occurred a mini-Luther renaissance with the publication in English translation of a dozen writings of his including some of his most important works⁸². Before 1540 there were only around six English Luther translations, bearing in mind that England was a land where his writings were banned. Matters improved after 1547 in the reign of the Protestant Edward VI when Luther became legitimately public, so that a few more translations were made including some sermons rendered into English

78 Ibid., p. 77.

79 See Irene DINGEL, Augsburger Religionsfrieden und »Augsburger Konfessionsgewandtschaft« – konfessionelle Lesarten, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (ed.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Gütersloh 2007, pp. 157–178, on pp. 164–167, and with reference there to English intervention about safeguarding Reformed interests.

80 *Doctrinae christianae compendium: seu commentarii catechetici* (1586).

81 See Howard HOTSON, »A Generall Reformation of Common Learning« and its Reception in the English-Speaking World, 1560–1642, in: HA/COLLINSON, *The Reception*, pp. 193–228, on pp. 207–211.

82 See ELTON, *Luther in England*, pp. 121–134; TRUMAN/EULER, *The Reception*, pp. 68–72; Carrie EULER, Does Faith Translate? Tudor Translations of Martin Luther and the Doctrine of Justification by Faith, in: ARG 101 (2010), pp. 80–113. On the survival, reprise and recycling of spiritual themes of Luther in England in the second half of the sixteenth century and beyond, see Alec RYRIE, *The Afterlife of Lutheran England*, in: WENDEBOURG (ed.), *Sister Reformations/Schwesterreformationen*, pp. 213–243, on p. 231.

by John Foxe. Overall, however, there was little by Luther in English before 1559; by now, twenty-three years after his death he was less well known than Calvin, Bucer, Melancthon, Bullinger and Zwingli. He was no longer seen as the »Mittelpunkt der Reformation«⁸³, and his original spiritual discovery or breakthrough was virtually unknown: »arcane and remote [...] beyond reach and comprehension«⁸⁴, in England (if not uniquely) till the late-sixteenth century.

It was the firmly Reformed John Foxe who lamented over the lost Luther. In the 1570s he headed a project to retrieve and make available more Luther works in English – chiefly of the fundamental spiritual and devotional kind. Foxe translated some works himself and arranged for other translators to do some in which when he would write a preface. Significant was the Galatians Commentary (1575) in which Foxe's (anonymous) preface outlined Luther's life, not provided for before in English. It went through seven editions. Also important was an English rendering of the Gradual Psalms (Psalms of Ascent) in 1577, in which Foxe's preface attempts to protect Luther from Protestant anti-Lutheran bias, prejudice, and misconceptions of various kinds; it gets to the core of Luther by highlighting that he offers an antidote to the Devil, death and self-damnation (*Anfechtung*), especially if one grasps his law-gospel polarity. In short, it was the pastoral and spiritual Luther that Foxe was commending, not the dogmatic warrior or polemicist. The stress was on Luther as a signpost to comfort and consolation through Christ on the Cross. In 1579 there appeared (at last) a translation of *The Liberty of a Christian*. In 1580, an English version of Luther's preface to his Romans commentary was published. In this the translator's preface noted perceptively that »no one has ever dug deeper into the nature of things«⁸⁵. That this whole development could be interpreted as an anti-Calvinist current in England is most implausible. Foxe, who knew about suffering in his own life and in the martyrs, was commending the existential Luther and his focus on Christ crucified. As a historian, he regretted that the real Luther and the memory of his foundational role for the Reformation faith had been forgotten or was disappearing.

83 ELTON, Luther in England, p. 126.

84 Heiko OBERMAN, Vorwort, in: ZKG 89 (1978), p. 1.

85 ELTON, Luther in England, p. 128.

Fertilizing effects in Scotland

In this era, Scotland was a wholly separate kingdom. A Continental tendency to this very day is to envisage Scotland as somehow part of Greater England, or to wish for this to be the case. Such a view was already current in the sixteenth century, when the historian, Johannes Sleidan, speaking of »Britain«, observed with limited knowledge that »it is incomprehensible that the people of one country and language (!) should be at so great dissension among themselves and would consider it a thing chiefly to be wished for if the whole land might by some measure agree on being ruled by one government«⁸⁶. Historically there was interaction between England and Scotland, but usually hostile. Scottish self-protection had traditionally been assisted by the Franco-Scottish »Old Alliance« and dynastic links with France. In fact, in the years just before the Reformation revolution of 1560 in Scotland, the country had been ruled by a Frenchwoman as regent, Mary of Guise; and from 1560–1567 the country was ruled by her daughter, also a Catholic, Mary Stewart, who had been brought up in France where she was Queen as wife of Francis II. (d.1560). In a nutshell, the huge political paradigm shift that enabled the Reformation to become established was the switch from Scottish alliance with Catholic France to Protestant England. Thereafter the chief common interest between England and Scotland was religion, even if their churches and religious cultures were quite different.

The story of the early infiltration into Scotland of Reformation ideas originating in Germany was also in various respects different from that in England, at least in regard to the mechanisms. Similar was the importation of Lutheran literature via east-coast ports, such as Leith, Dundee, and Aberdeen. But such books, including English New Testament translations by William Tyndale, also came into Scotland from the south, via England. Yet, while Scotland also had trading links with the Low Countries and Antwerp, her closer links with the Baltic and Scandinavia played a role in the reception of Lutheran ideas. For apart from trade, there was both seasonal migration and emigration from Scotland eastwards, so that there were significant Scottish communities on the Scandinavian shores of the North Sea as well as in the entire Baltic area including East Prussia and Poland⁸⁷. This and the cultural consequences helped make Scots' exposure to the Reformation somewhat different from that in England. However, in relation to ideas of reform in

⁸⁶ A Famous Chronicle, Book 20, p. cccx.

⁸⁷ See, for example, David DITCHBURN, *Scotland and Europe. The Medieval Kingdom and its Contacts with Christendom, 1214–1560*, East Linton 2000; id., *Merchants, Pedlars and Pirates. A History of Scotland's Relations with Northern Germany and the Baltic in the Late Middle Ages*, Doctoral Diss., Edinburgh 1988; Thorkild L. CHRISTENSEN, *Scots in Denmark in the Sixteenth Century*, in: *ScHR* 49 (2000), pp. 125–145.

theology and church, the evolution in Scotland was generally similar (and elsewhere in western Europe): While the mature Scottish Reformation was in theology to be orientated to Zurich, Geneva, and Heidelberg, the preparation and initial phase had Lutheran impulses⁸⁸, even if one cannot speak of a noticeably popular Protestant movement. Here we will give some select illustrations.

From 1525 onwards, both the Scottish Parliament and some east coast cities made the import and possession of heretical and Lutheran books illegal, especially as they had been circulating in the universities of Aberdeen and St Andrews in particular. This measure had only limited success. The most notable symptom of the incursion of Lutheran ideas into Scotland in the 1520s (and with a direct link to Germany) was the martyrdom of a young cleric and preacher, Patrick Hamilton (c.1504–1528), at St Andrews in 1528 following the anti-heretical zeal of Cardinal David Beaton. Thereby Hamilton became an iconic figure in future Scottish Protestantism⁸⁹. He had studied in Paris, Louvain, St Andrews and in Marburg under Francis Lambert; he was one of the new university's first graduates. His ideas did not die with him, as the English Lutheran, John Frith (discussed above), found the manuscript of Hamilton's theological disputation at Marburg, translated and later published it in Antwerp (c.1531), and known later as *Patrick's Places*. The work was later frequently published in England. Reflecting the ideas and formulations of Luther and Melancthon on justification, grace, faith alone, law and gospel, the small work embodies one of the most direct German Lutheran bridges to Scotland.

There were subsequent trials and a few executions for heresy in Scotland, and other Reformation sympathizers went into exile. Two of them became Lutheran university theologians in Germany and Scandinavia. The first was an Augustinian, Alexander Alane (or Alesius, as he was nicknamed

88 See, for example, James E. MCGOLDRICK, *Luther's Scottish Connection*, Birmingham 2007; W. Stanford REID, *Lutheranism and the Scottish Reformation*, in: *WThJ* 7 (1945), pp. 91–111; James K. CAMERON, *Aspects of the Lutheran Contribution of Scotland, 1528–1552*, in: *RSCHS* 22 (1984), pp. 1–22; James KIRK, *The Religion of the Early Scottish Protestants*, in: *SCH (L)* 8 (1991), pp. 361–411. Alec RYRIE, *The Origins of the Scottish Reformation*, Manchester 2006, pp. 29–36, 131f. On the general Scottish-German literary context see Alasdair A. MACDONALD, *The Early Reception of German Literature in Scotland*, in: Nine MIEDEMA/Rudolf SUNTRUP (ed.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte*, Frankfurt a. M. 2003, pp. 263–276.

89 See CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, pp. 81–85; Rainer HAAS, *Franz Lambert und Patrick Hamilton in ihrer Bedeutung für die evangelische Bewegung auf den Britischen Inseln*, doctoral dissertation, Marburg 1973; Gerhard MÜLLER, *Protestant Theology in Scotland and Germany in the Early Days of the Reformation*, in: *RSCHS* 22 (1986), pp. 103–117; Duncan SHAW, *Zwinglian Influences on the Scottish Reformation*, in: *RSCHS* 22 (1985), pp. 119–139 = *Zwing.* 75 (1988), pp. 375–400; Iain R. TORRANCE, *Patrick Hamilton and John Knox. A Study in the Doctrine of Justification by Faith*, in: *ARG* 65 (1974), pp. 171–184.

by Melanchthon; 1500–1565)⁹⁰. In 1532 he went to Wittenberg, from where he published some tracts urging (in vain) King James V to permit Bible translations in the Scottish vernacular languages; this also led to polemical exchanges on the topic with the Catholic theologian, Johannes Cochlaeus. Later, the Wittenbergers sent Alesius to England and Cambridge as a means of strengthening Protestant Anglo-German links. With the breakdown in Anglo-Schmalkald League relations in 1539, Alesius returned to Germany, where he became professor of theology first in Frankfurt-on-Oder, and then in Leipzig⁹¹. He also participated in the Imperial religious colloquies at the time. The other Scottish Lutheran exile who became a professor of theology abroad was the ex-Dominican John MacAlpine (d. 1557) – known also as Macchabeus. He had studied theology at Cologne, fled to England in the 1530s, and later went to Wittenberg where he became a doctor of theology. A fellow-Dominican from Glasgow, John Macdowell, had a similar itinerary. MacAlpine then became a professor of theology at the new Protestant university of Copenhagen and chaplain to Christian III. MacAlpine was involved with implementing the Lutheran Reformation in Denmark, including a Danish Bible translation, and had regular contact with Bugenhagen in Wittenberg⁹².

Four other vehicles of the transmission of the Wittenberg theology to Scotland should be mentioned. First: the exiled John Gau (d. 1557)⁹³. Based in Copenhagen, Gau published at Malmö in 1533 the first substantial Lutheran work in the Scots-English language: *The Richt Vay to the Kingdome of Hevine*. This was actually a translation of a work of the same title by the Danish Lutheran humanist, Christiern Pedersen – *Den rette vej till Hiemmerigis Rige* (1531); in turn he had compiled it from a publication (1523 & 1525) by Urbanus Rhegius in Braunschweig – *Die zwolff artickel vnsers Christlichenn glawbens*, and which embodied a catechetical exposition of the fundamental themes of Luther's

90 See John T. McNeill, Alexander Alesius, Scottish Lutheran 1500–1565, in: ARG 55 (1964), pp. 161–191; Ernst Siegmund-Schultze, Alesius, Alexander, in: TRE 2, pp. 231–235; id., Das Leben des Alexander Alesius (1500–1565), Aachen 2005.

91 Gotthelf Wiedermann, Martin Luther versus John Fisher: Some Ideas Concerning the Debate on Lutheran theology at the University of St Andrews, 1525–1530, in: RSCHS 22 (1984), pp. 13–34; id., Alexander Alesius' Lectures on the Psalms at Cambridge, 1536, in: JEH 37 (1986), pp. 15–41; id., Der Reformator Alexander Alesius als Ausleger der Psalmen, doctoral dissertation, Erlangen 1988.

92 See M. A. F. Bredahl Petersen, Dr Johannes Macchabeus: Scotland's Contribution to the Reformation in Denmark, doctoral dissertation, Edinburgh 1935.

93 See McGoldrick, Luther's Scottish Connection, pp. 73–76. A. F. Mitchell (ed.), John Gau. The Richt Vay to the Kingdome of hevine, Edinburgh 1888, Introduction.

theology. The work probably circulated chiefly among Scandinavian and Baltic Scots communities, since Scottish Catholic officials probably destroyed most copies sent to Scotland.

Second: There was the exiled Scot, John Johnsonsone, who published a Lutheran text in English at Antwerp in about 1533⁹⁴. Only fragments of this have survived, but striking in them are the echoes of not only Luther's ideas on faith and works, but also his focus on the theology of the cross.

Third: There was Henry Balnaves (1512–1570)⁹⁵, a more high-profile person who was involved in the Reformation revolution 1555–1560. He had studied at St Andrews and then law and theology at Cologne, and was converted soon afterwards to Reformation ideas. Balnaves was and remained a lawyer, politician and diplomat, but was active in religious affairs, being an advisor to the reformed Church of Scotland after 1560. Following his participation in anti-Catholic agitation connected with the assassination of Cardinal David Beaton in 1546, he was imprisoned by the French in Rouen – a city with a history of a Protestant presence –; early Lutheran sympathies in Normandy caused it sometimes to be referred to as *La petite Allemagne*. It was there that Balnaves wrote his *Confession of Faith, containing how the troubled man should seek refuge at his God, thereto led by faith*. This was a biblical and theological exposition of justification by faith and consolation, evidently strongly influenced by Luther's Galatians commentary of 1535⁹⁶. The work was not published separately until 1584 in Edinburgh, and John Knox included it with great enthusiasm as an appendix to his *History of the Reformation in Scotland* (1587). The episode shows that even in strongly Reformed and Calvinist environments like post-1560 Scotland, there was still a welcome place for Luther-inspired books on fundamentals.

Lastly: One of the most effective and popular media disseminating Reformation and basic Lutheran ideas in Scotland was the *Gude and Godlie Ballatis* – a corpus of vernacular religious songs and ballads; some of these were also catechetical, satirical and polemical. Some were circulating in Scotland since the 1540s in oral form only; they were banned, but by their very nature they were beyond the reach of censors. Their published forms after 1560 reveals a complex and sophisticated anthology of texts and ideas⁹⁷. Their origin is attributed to John Wedderburn (1508–1556) from Dundee. At St Andrews university he was exposed to Lutheran ideas in academic

94 See James K. CAMERON, John Johnsonsone's *An Comfortable Exhortation of our Mooste Holy Christen Faith and her Frutes*. An early example of Scots Lutheran piety, in: Derek BAKER (ed.), *Reform and Reformation. England and the Continent c. 1500–c. 1750*, Oxford 1979, pp. 133–147.

95 MCGOLDRICK, *Luther's Scottish Connection*, pp. 76–85.

96 See Hugh WATT, *Henry Balnaves and the Scottish Reformation*, in: RSCHS 5 (1935), pp. 23–39.

97 See especially the new text-critical edition by Alasdair A. MACDONALD (ed.), *The Gude and Godlie Ballatis*, Scottish Text Society, Woodbridge, UK 2015.

disputations. Becoming a priest he was later charged with heretical associations, and went into exile. He eventually matriculated at Wittenberg university in the theology faculty. In Saxony he also witnessed how reformers had helped convert popular folk songs and lusty ballads into spiritual songs conveying Reformation piety⁹⁸. Wedderburn began to collect many of these and translate them into vernacular Scots, and probably cooperated with some Scandinavian and Baltic Scots as well as Englishmen on the project. Through Wedderburn's agency these ballads were sent to Scotland to which he also returned, only to be exiled permanently in England. Analysis of these anonymous ballads and lyrics reveals that their ultimate sources included writers and versifiers like Luther, Johannes Agricola, Elizabeth Creutziger, Hans Sachs, Johann Walther, Heinrich Müller of Zutphen, Wolfgang Musculus, Nicolaus Decius, Veit Dieterich, Johannes Freder, Andreas Knopius and others, including some non-Germans.

To finish with two observations. First: It is worth recalling that in John Knox's writings on political resistance and its theological legitimation when justified, one of the sources he explicitly drew theoretical inspiration from was the German *Magdeburg Confession* of 1550⁹⁹; second: King James VI of Scotland came of age in the 1580s and wished to enter on to the European stage as a Protestant crusader backed by an alliance between Denmark, Scotland, and the German Protestant estates; he hoped that this would lead to a pan-Protestant coalition involving also the English, the Dutch, the French Huguenots and the Swiss. His indispensable diplomat and ambassador for Imperial and German affairs in particular was the Scottish jurist John Skene (1543–1617)¹⁰⁰. He spoke fluent German, assisted by the fact that he had embarked on mid-career studies in Wittenberg in the 1570s.

Some modern interactions

It goes without saying that colonial rivalry in the nineteenth century followed by the two World Wars in the first half of the twentieth century, which primarily entailed European virtual self-destruction, did little to cause British-German relations in political and other spheres to flourish harmoniously; these only began to recuperate and heal in the second half of the twentieth

98 See B. MURDOCH, *The Hymns of Martin Luther in the Gude and Godlie Ballatis*, in: *Studies in Scottish Literature* 12 (1974–1975), pp. 92–109.

99 See William Croft DICKINSON (ed.), *John Knox's History of the Reformation in Scotland*, Edinburgh 1949, vol. II, pp. 129f. Esther HILDEBRANDT, *The Magdeburg Bekenntnis as a possible link between German and English resistance theories in the sixteenth century*, in: *ARG* 71 (1980), pp. 227–253.

100 See GEHRING, *Anglo-German Relations*, pp. 133–138.

century. Moreover, the post-Enlightenment, post-modern, and post-Christian ages of confessional secularism have enhanced the awareness in both countries of a common if shrinking Christian heritage – all very different from the sixteenth century, still an age of universal faith.

Fortunately, the earlier generations of political hostility and enmity did not impact negatively on the reception of German (including Franco-German and Swiss-German) theologians and church historians in British and Irish churches of Reformation provenance. This refers chiefly to ground-breaking and innovative thinkers, although a few, like Karl Barth, have been paradoxically both ground-breaking and conservative – witness his lectures on the *Scots Confession* (1560) at Aberdeen in 1937–1938. The list of influential German-speaking theologians¹⁰¹ on the curricula (in very good English translations) of British theological colleges until recently was impressive. One can recall and think of, for example, Ritschl, Troeltsch, von Harnack, A. Schweitzer, Otto, Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann, Bonhoeffer, Thieliicke, Pannenberg, Moltmann, Jüngel, as well as von Rad, Käsemann, Aland, Marxsen etc. among biblical scholars. This list is beginning to fade, perhaps, and is not being replaced with many other German names of eminence – due to what one might call a deregulation of theology and cultural mutations like the shortage of suitable translators in the field. Among ordinary British church people, especially the youth, it was the witness and lifestyles of people like Albert Schweitzer and Dietrich Bonhoeffer, as well as pastors like Martin Niemöller, that were inspirational. From a Christian German perspective before and after World War II, the most reassuring ecclesiastical and religious voice to be heard from Britain was undoubtedly that of George Bell, Anglican bishop of Chichester¹⁰². In both wars he spoke up for humane and civilized treatment of broken Germans such as those expelled from eastern Europe, just as he had spoken out against antisemitism and was the German Confessing Church's most important international ally due to a close friendship with Bonhoeffer. He also denounced British indiscriminate area bombing in Germany, as at Dresden. His contribution to the emerging ecumenical movement, *Christians better together*, was massive.

On the institutional churches front: The Church of Scotland (Reformed and Presbyterian) is a founder member of the *Community of Protestant Churches in Europe* (CPCE), formerly known as the *Leuenberg Church Fellowship*. The Fellowship came into being in 1973 on the basis of the *Leuenberg Agreement*, especially on eucharistic theology, between the Reformation churches

101 See Alasdair Ian C. HERON, *A Century of Protestant Theology*, London 1980.

102 See Andrew CHANDLER, *George Bell, Bishop of Chichester: Church, State and Resistance in the Age of Dictatorship*, Grand Rapids, MI 2016. Cf. Franz HILDEBRANDT (ed.), »And Other Pastors of thy Flock«: a German Tribute to the Bishop of Chichester, Cambridge 1942.

in Europe. The name was changed to CPCE in 2003. The *Leuenberg Agreement* stipulated that a common understanding of the gospel grounded on the doctrine of justification by faith, and interpreted with reference to the Word of God, baptism and the Lord's Supper, is sufficient to overcome the Lutheran-Reformed church alienation and division. Thereby, and at last, Marburg 1529 and the exclusiveness of the Book of so-called »Concord« in 1580 were undone. This has helped revitalize links at the official level between Scottish and German Lutheran Churches as well as secure a mutually recognized ministry.

As regards German church relations with episcopalian (Anglican) churches in Britain and Ireland, they are currently shaped by the *Meissen Agreement*. This was signed by the Churches of England and Ireland, the Evangelical Church in Germany and the *Federation of Evangelical Churches in the German Democratic Republic* in 1991. Thereby the episcopalian churches and the EKD (*Evangelische Kirche in Deutschland*) mutually acknowledge each other as »churches belonging to the One Holy, Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ and truly participating in the apostolic mission of the whole people of God«. They are committed to sharing a »common life and mission« and taking »all possible steps to closer fellowship in as many areas of Christian life and witness as possible« in the context of a common journey towards »full, visible unity«. As part of the implementation of this agreement, the Church of England and the EKD continue official theological conversations through regular conferences to »encourage the reception of the theological consensus and convergence already achieved and to work to resolve the outstanding differences between us«. The purpose of the conference is to share Anglican and Lutheran/Reformed perspectives on the theme of progressing the churches towards closer fellowship and greater unity.

Generally speaking, the sixteenth- and seventeenth-century aspiration to a more self-aware, European pan-Protestant community with a sense of inner unity has come, with historically unaccustomed German assistance, a little bit closer.

Emidio Campi

Die Schweizerische Reformation in ihren reziproken Verhältnissen von Süd- und Nordeuropa

Die Zürcher Reformation, wovon hier hauptsächlich die Rede sein soll, beeinflusste maßgeblich die Entwicklung der reformierten Kirchen nicht nur in der Eidgenossenschaft (selbst in Genf), sondern auch in Deutschland, in Ostmitteleuropa (insbesondere Ungarn und Polen), aber auch in Frankreich, in Holland, England und Schottland – von da aus bald in den Kolonien der Neuen Welt¹. Die folgenden Ausführungen wollen bewusst keinen Überblick über alle denkbaren Einflüsse der Zürcher Reformation in Bezug auf ihre Vorstellungen von Kirchenordnung, Bekenntnis, Liturgie und Theologie sowie in Bezug auf ihre politischen und sozial-ethischen Ideen geben. Der doppelten Anforderung vom Thema dieses Sammelbandes entsprechend, möchte ich auf ein fast in Vergessenheit geratenes Kapitel Schweizer Geschichte hinweisen, obgleich es im höchsten Grade lehrreich ist: die Hilfsaktion von 1557 für die bedrängten französisch-italienischen Waldenser². Es handelt sich freilich um eine Mikrogeschichte, aber dabei spiegeln sich

-
- 1 Andreas MÜHLING, *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*, Bern 2001; Irene DINGEL, *Bullinger und das Luthertum im Deutschen Reich*, in: Emidio CAMPI/Peter OPITZ (Hg.), *Heinrich Bullinger. Life, Thought, Influence*. Zürich, August 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), 2 Bde., Zürich 2007, Bd. 2, S. 755–777; Erich BRYNER, *Bullinger and Ostmitteleuropa. Bullingers Einfluss auf die Reformation in Ungarn und Polen. Ein Vergleich*, in: CAMPI/OPITZ, *Heinrich Bullinger*, S. 799–820; Diarmaid MACCULLOCH, *Heinrich Bullinger and the English-Speaking World*, in: CAMPI/OPITZ, *Heinrich Bullinger*, S. 91–94; Carrie EULER, *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531–1558*, Zürich 2006; Peer FRIESS, *Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte*, in: *Zwingliana* 34 (2007), S. 5–27; Amy Nelson BURNETT/Emidio CAMPI (Hg.), *Companion to the Swiss Reformation*, Leiden 2016.
 - 2 Die Literatur ist spärlich. Siehe dazu Friedrich Christoph SCHLOSSER, *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermili: ein Beytrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchen-Reformation*, Heidelberg 1809, S. 70–79; Johann-Wilhelm BAUM, *Theodor Beza nach handschriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt*, Bd. 1, Leipzig 1843, S. 240–275; Arturo PASCAL, *Le ambascerie dei Cantoni Svizzeri e dei Principi Protestanti di Svizzera e Germania al Re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535–1559): contributo ad una Storia diplomatica dei Valdesi del Piemonte*, in: *Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino* 18 (1913), S. 80–119; 314–333; 19 (1914), S. 26–38; Alain DUFOUR, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genf 2006, S. 41–44; Euan CAMERON, *The Consensus Tigurinus and the Göttingen Eucharistic Confession*, in: *Reformation & Renaissance Review* 18 (2016), S. 72–84.

wie in einem Prisma so gut wie alle zentralen Fragen der schweizerischen Reformation in ihren reziproken Verhältnissen von Süd- und Nordeuropa in der bewegten Umbruchszeit der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts wider.

1. Hintergrund der Hilfsaktion

Westlich von Turin, zwischen Pinerolo und Grenoble, liegen einige schwer zugängliche Täler der Cottischen Alpen, die seit mehr als 700 Jahren von Waldensern bewohnt werden³. 1184 als Ketzer exkommuniziert und von der Inquisition verfolgt, zogen sie sich Ende des 13. Jahrhunderts in jene Alpentäler zurück, wo sie am Vorabend der Reformation den größten Rest der einmal europaweit ausgedehnten mittelalterlichen Reformbewegung bildeten. Kleine Gruppen lebten außerdem in Apulien, Kalabrien und in der Provence. Trotz des erzwungenen Rückzuges ins Alpengetto hatten die Waldenser von den Anfängen der Reformation in Deutschland und in der Schweiz erfahren und reges Interesse für die reformatorischen Ideen bekommen. 1532 in einer großen Versammlung in Chanforan, im Angrognatal, wurde der Anschluss der mittelalterlichen Bewegung an die Reformation beschlossen. Westschweizer wie Guillaume Farel waren die ersten Kontaktpersonen und blieben auch die Hauptansprechpartner, besonders nach der Einführung der Reformation in Genf. 1536 besuchte Calvin die Waldensertäler, um zu begießen, was Farel gepflanzt hatte, denn für ihn waren die Waldenser der wichtigste »Brückenkopf« der Reformierten auf dem Weg nach Italien. Ebenfalls 1536 kam Antoine Saunier, ein Vetter Calvins und ein seit Jahren in den Waldensertälern tätiger Pfarrer, nach Zürich, um dessen Fürsprache für die bedrängten Glaubensgenossen bei Franz I. zu erwirken, denn der französische König war seit dem Frühjahr neuer Herr im Piemont⁴. Seither nahm auch die reformierte Eidgenossenschaft vor allem durch das Trägerpaar Genf-Zürich am Schicksal der Waldenser lebendig Anteil, was eigentlich heute noch gilt. Durch ihre tatkräftige und unermüdliche Unterstützung entstand eine kleine,

3 Grundlegend dazu: Giovanni JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517–1580*, Florenz 1914; Amedeo MOLNÁR, *Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmass einer Ketzerbewegung*, Göttingen 1980; Euan CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480–1580*, Oxford 1984; Gabriel AUDISIO, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c. 1170–c. 1570*, Cambridge 1999; Günter FRANK u. a. (Hg.), *Die Waldenser. Spuren einer europäischen Glaubensbewegung*, Bretten 1999; Giorgio TOURN, *Geschichte der Waldenser*, Klagenfurt am Wörthersee 2006.

4 Theo KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland, 1532–1755*, Bd. 1: *Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730*, Göttingen 1980, S. 27–31.

eigene reformierte Kirche, die Waldenser Kirche, die nunmehr bezüglich Alter und (daraus abgeleiteter) Würde im evangelischen Ausland als *mater reformationis* begriffen wurde.

Die 1540er und 1550er Jahre sahen ein Erstarken der waldensischen Präsenz in den Alpentälern. In Genf ausgebildete Pfarrer fanden in zunehmender Zahl ihr Wirkungsfeld in den waldensischen Kirchgemeinden, man begann die Gottesdienste unter großem Zulauf öffentlich zu feiern und errichtete schließlich auch Gotteshäuser. Das 1539 nach französischem Vorbild in Turin installierte Parlament, dem die Häresiebekämpfung oblag, reagierte mit verschärfter Repression, insbesondere mit der Verfolgung der waldensischen Pfarrer. Am 20. Dezember 1555 beschloss das Parlament die Entsendung einer zweiköpfigen Delegation samt stark bewaffnetem Begleittross, die die Waldenser zur Räson bringen und zurück in den Schoss der *église romaine* führen sollte. Zusätzlich verlangte ein Edikt vom 23. März 1556 die Unterwerfung, Einstellung der Gottesdienste und Auslieferung der Pfarrer⁵.

Als Reaktion auf die in den folgenden Wochen fortgesetzten Versuche der Turiner Delegation, die Waldenser durch Einschüchterung zur Unterwerfung zu bringen, präsentierten diese ein Glaubensbekenntnis, an dem sie festhalten wollten, solange sie nicht *par la pure parole de Dieu* des Irrtums überführt würden⁶. Die Bitte der Waldenser *de les laisser vivre paisiblement en leurs désert* wurde nicht erhört⁷. Eine scharfe Verfügung von König Heinrich II. gegen die Reformierten in Piemont erging am 27. November 1556, und im Frühjahr 1557 verlangte das Turiner Parlament von den »Talleuten« – so werden die Waldenser in den Quellen zumeist genannt – ultimativ die Konversion und die Auslieferung ihrer Pfarrer und Schulmeister, von denen viele aus der Lausanner oder Genfer Kirche stammten⁸. Der erste Märtyrer dieser neuen Kampagne gegen die Waldenser Kirche war Pfarrer Goffredo Varaglia (ca. 1507–1558)⁹.

5 CAMERON, The Reformation of the Heretics, S. 160; JALLA, Storia della Riforma in Piemonte, S. 80–84.

6 Der Text befindet sich in: Heiner FAULENBACH u.a. (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1/3, Neukirchen-Vluyn 2007, S. 355–363.

7 Histoire des persécutions et guerres faites depuis l’an 1555 jusques en l’an 1561, contre le peuple appelé Vaudois qui est aux vallées d’Angrongne, Luserne, saint Martin, la Perouse et autres du païs de Piemont. Nouvellement imprimé, [Genf] 1562, S. 30f. (zit. nach der *Faksimile-Ausgabe*, in: Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo valdese [...], hg. v. Enea BALMAS/Carlo Alberto THEILER, Turin 1975).

8 Die Nachrichten, die Bullinger in Zürich zugekommen waren, schildern die Geschehnisse ausführlich. Dazu Hans Ulrich BÄCHTOLD, »Das Thier wütet«. Zürich und die Hilfe für die Waldenser im Piemont von Heinrich Bullinger (1504–1575) bis Anton Klinger (1649–1713), in: Albert de LANGE/Gerhard SCHWINGE (Hg.), Peter Valkenier und das Schicksal der Waldenser um 1700, Heidelberg 2004, S. 37–58.

9 Über ihn siehe Renato GIULIANI, Una vita e un martirio da non dimenticare. Goffredo Varaglia e le missioni evangeliche in Italia 1532–1558, Bigarello 2007.

Als die Nachricht dieser repressiven Maßnahmen gegen die Waldenser die Genfer Compagnie des pasteurs erreichte, wurde nach eingehenden Beratungen mit den Magistraten beschlossen, dass Theodor Beza (1519–1605) und Guillaume Farel (1489–1565) die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft besuchen sollten, um sie aufzufordern, eine Gesandtschaft zugunsten der bedrängten Glaubensgenossen an den französischen Hof abzuschicken; und zugleich sollten beide persönlich die süddeutschen protestantischen Fürsten und Städte ersuchen, entweder durch Gesandte oder zumindest brieflich Fürsprache bei dem König einzulegen¹⁰.

2. Die Eidgenössische Gesandtschaft

Die Gesandten reisten zunächst nach Bern, wo sie das Unglück der Talleute der Kirche und dem Rat so ergreifend darstellten, dass diese der Initiative vorbehaltlose Zustimmung gaben und ihre volle Unterstützung boten. Beza und Farel eilten dann schleunigst nach dem Vorort Zürich, wo sie im April vom Rat die Zusage zu einer Bittgesandtschaft an den französischen Hof erreichten¹¹. Ebenso herzlich empfangen wurden die zwei Delegierten in Schaffhausen und Basel. Eine Schlüsselrolle bei den Verhandlungen zwischen den einzelnen Städten spielte Heinrich Bullinger. Da der Zürcher Antistes durch seinen langjährigen Briefwechsel mit Calvin über die unterdrückten Reformierten jenseits der Alpen am besten informiert war, konnte er allerletzte Zweifel beseitigen und der Sache Nachdruck verleihen. So instruierte er selber den Zürcher Stadtschreiber Johann Escher, der Zürich auf der Zusammenkunft vom Mai 1557 in Aarau vertreten sollte, mit dem Ziel, die drei anderen reformierten Städte Bern, Basel und Schaffhausen für die Entsendung einer hochrangigen eidgenössischen Gesandtschaft zum französischen König zu gewinnen. Er gab gleich auch die genauen Anweisungen zum Vorgehen am Hofe und zum diplomatischen Betragen; er entwarf sogar den Text, der Heinrich II. vorgetragen werden sollte¹². Im theologischen Teil seiner Stellungnahme wahrte er zwar eine gewisse Distanz zum (mittelalterlichen) »Waldenser«-Begriff, der in der Reformationszeit mehr belastete als auszeichnete, hob aber ausdrücklich hervor, dass sie sich mittlerweile »zum Evangelio und zu unser religion trätten, also das sy ouch predicanten von Genff angenommen haben«. Im politischen Teil der Instruktion erwies sich Bullinger als geschickter Taktiker. Unter anderem verwies er auf die

10 Alcuin HOLLAENDER, Eine Schweizer Gesandtschaftsreise an den französischen Hof im Jahre 1557, in: *Historische Zeitschrift* 69, NF 33 (1896), S. 385–410.

11 Bullinger an Calvin, 16. Mai 1557 in: *Calvini Opera* 16, S. 481–486, Nr. 2630.

12 Bullingers Autograph befindet sich in: *StAZ*, E II 341,3573r–3575r, die Transkription in: BÄCHTOLD, *Das Thier wüet*, S. 52–58, hier S. 53, 56.

Duldsamkeit der Vorgänger Heinrichs und anderer Landesherren, auf die Lösung des Religionsproblems durch ein künftiges allgemeines Konzil, um schließlich mit der schmeichelnden Aussicht zu locken, der König würde durch ein Einlenken »vil liebe und gunsts in der eydg[no]schafft und Tüschchen landen in viel tusend menschen hertzen gägen der kron Franckrych erwecken«, was angesichts des französischen Söldnerbedarfs und der Vertragsbeziehungen auch zu reformierten Orten der Schweiz ein starkes Argument war.

Die Zürcher Haltung setzte sich in Aarau denn auch durch. Die Abgeordneten der reformierten Städte folgten dem so vorgezeichneten Weg, beschlossen, eine Gesandtschaft an den französischen Hof zu schicken und übernahmen auch Bullingers Vortragskonzept weitgehend. Die Versammelten setzten hohe Erwartungen in die Mission. Selbstbewusst ließen sie das Turiner Parlament bitten, die Verfahren noch aufzuschieben, weil eidgenössische Abgeordnete in dieser Sache zum König unterwegs seien. Auch der französische Gesandte in der Schweiz, Matthieu Coignet, bestärkte Bullinger in der Überzeugung, dass sich der König wohl besänftigen lasse¹³.

Eigentlich begünstigte die politisch-konfessionelle Struktur der Eidgenossenschaft eine Aktion dieser Art überhaupt nicht¹⁴. Nicht nur die unterschiedlichen vertraglichen Beziehungen der Städte zu Frankreich, auch die konfessionelle Spaltung der Eidgenossenschaft seit dem Zweiten Kappelerkrieg von 1531 erschwerten eine solche Solidarisierung; denn auch gegenüber den fünf katholischen Orten, die sich immer wieder für den Herzog von Savoyen einsetzten, war Vorsicht geboten. Ganz abgesehen vom störanfälligen Verhältnis zwischen Bern und Savoyen, hielt jenes doch seit 1536 wesentliche Gebiete des Herzogtums besetzt. Gerade im Lichte dieser Situation muss die Entsendung der Gesandtschaft an den französischen Hof als mutige Solidaritätsaktion gesehen werden.

Die Geschichte der Mission ist rasch erzählt. Der Auftritt der Abordnung vor dem König am 30. Juni 1557 sei in ausgesprochen freundlicher Atmosphäre verlaufen, berichtet einer der Teilnehmer in seinem Reisetagebuch. Auch die (vorläufige) Antwort, die den Gesandten beim Abschiedsbesuch eine Woche später in Compiègne überreicht wurde, war eine Meisterleistung diplomatischer Rhetorik. Der kritische Leser dürfte allerdings aus dem Satz, man hoffe, »sie [die Leute von Angrogna] werden sich zu Wohlgefallen ihrer

13 BÄCHTOLD, »Das Thier wütet«, S. 42.

14 André HOLENSTEIN, Reformatorischer Auftrag und Tagespolitik bei Heinrich Bullinger, in: CAMPI/OPITZ, Heinrich Bullinger, S. 177–232; Christian MOSER, Fremde Dienste, Reformation und Bündnispolitik – Zürich und das französische Soldbündnis, 1500–1614, in: Christian MOSER/Hans Rudolf FUHRER (Hg.), Der lange Schatten Zwinglis. Zürich, das französische Soldbündnis und eidgenössische Bündnispolitik, 1500–1650, Zürich 2009, S. 11–77, bes. S. 48–58.

Majestät in die Sachen, sonderlich die Religion berührend, wie andere seine Untertanen gehorsam schicken«, die richtigen Schlüsse gezogen haben¹⁵. Die endgültige Antwort tadelte denn auch unmissverständlich die Einmischung in die inneren Angelegenheiten Frankreichs und wies die Bitte der reformierten Schweizer schroff ab.

3. Die Gesandtschaft der protestantischen Reichsfürsten

Die Mission bei den süddeutschen Fürsten und Städten erwies sich schwierig und viel komplizierter, als man sich das vorzustellen vermochte¹⁶. Anfang Mai, mit einer Empfehlung des Basler Stadtrates¹⁷, erreichten Beza und Farel Straßburg, wo sie im hugenottischen Juristen François Hotman (1524–1590), dem künftigen Verfasser der berühmten Schrift *Francogallia*, nicht bloß einen alten Bekannten, sondern einen großzügigen Gastgeber und eifrigen Helfer bei der Ausführung ihrer Mission fanden¹⁸. Doch sie bekamen gleichzeitig die Auswirkungen der alle Lebensbereiche prägenden Konfessionalisierung zu spüren. Unter dem Einfluss des Superintendenten Johannes Marbach (1521–1581) hatte sich die Reichsstadt, in der zu Bucers Zeit humanistische Werte und Toleranz im Vordergrund gestanden hatten, der lutherischen Orthodoxie und ihren starren Einstellungen zugewandt¹⁹. Trotz des anfänglichen Misstrauens gegenüber den »Sakramentariern« wurden in den von Hotman organisierten Treffen mit dem Straßburger Superintendenten wesentliche Gesichtspunkte für die weitere Entfaltung der Hilfsaktion erörtert. Freilich, wie nicht anders zu erwarten war, informierte sich Marbach vorgängig über das Abendmahlsverständnis der Waldenser, wozu die Reisenden es in prägnanter calvinistischer Form zusammenfassten:

15 Die Abschriften des Vortrages vom 30. Juni sowie der vorläufigen und endgültigen königlichen Antwort finden sich in StAZ, E II 341, 3569r–3572r, zitiert nach BÄCHTOLD, »Das Thier wüetet«, S. 43, Anm. 36. Vgl. auch das Reisetagebuch des Schaffhauser Boten, Master Ludwig OECHSLI, Zwei Gesandtschaftsreisen eidgenössischer Boten an den königlich französischen Hof (aus den Jahren 1557 und 1575), in: Archiv für Schweizerische Geschichte 14 (1864), S. 121–174, hier S. 121–148; HOLLAENDER, Eine Schweizer Gesandtschaftsreise, S. 406f.

16 Dazu BAUM, Theodor Beza, bes. S. 263–271; Salvatore CORDA, Bullinger e la confessione eucaristica di Göppingen, in: Ulrich GÄBLER/Erlend HERKENRATH (Hg.), Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. 1: Leben und Werk, Zürich 1975, S. 109–122.

17 Der Rat zu Basel an den zu Straßburg, in: Calvini Opera 16, S. 462f., Nr. 2622.

18 Hotman wirkte für kurze Zeit als Calvins Sekretär und Übersetzer in Genf und ab 1550 als Professor für klassische Sprachen an der reformierten Akademie in Lausanne. Da ihn diese Stelle aber wenig befriedigte, zog er nach Straßburg, wo er 1556 die Professur für Römisches Recht an der Akademie erhielt.

19 Anton SCHINDLING, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt – Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538 bis 1621, Wiesbaden 1977, S. 356–362; Theodor MAHLMANN, Marbach, Johannes, in: BBKL 5 (1993), S. 747–753.

Im Abendmahl bilden Brot und Wein nicht bloße Zeichen, die an den einmaligen Kreuzestod Christi erinnern, sondern zusammen mit der göttlichen Verheißung versiegeln sie und stärken den Glauben. Christus ist zwar nicht mit seinem Leib, wohl aber durch den Geist im Abendmahl gegenwärtig²⁰. Marbachs anfängliches Misstrauen wich schnell großer Begeisterung, und er bemühte sich, ohne zu zögern, um die notwendige Zustimmung des Straßburger Rates für die Gesandtschaft. Zudem gab er Beza und Farel seine Empfehlungsbriefe mit an die beiden Fürsten, den Pfalzgrafen Ottheinrich und Herzog Christoph von Württemberg, in denen er sie dringend ersuchte, ihre Abgesandten denjenigen der Reichsstadt beizugesellen. Hotman wurde vom Rat beauftragt, als Ehrenbegleiter der beiden Gesandten diese Schreiben des Straßburger Magistrats zu überreichen.

Voll freudiger Zuversicht ritten sie in der zweiten Maiwoche nach Baden, wo Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz sich damals seiner Gesundheit wegen aufhielt. Sicher zu ihrer Erleichterung war hier der Gesprächspartner der Hofprediger und ehemalige Prior des Augustinerklosters in Speyer Michael Diller (um 1500–1570)²¹. Ursprünglich war er Lutheraner, neigte jedoch zum Entgegenkommen gegenüber dem Calvinismus, ohne dass er seine vermittelnde Haltung je ganz aufgegeben hätte. Durch ihre Erklärungen schufen Beza und Farel ein von gegenseitiger Achtung getragenes Vertrauensverhältnis, welches nicht nur unmittelbar für die Hilfsaktion zugunsten der Waldenser, sondern auch mittelfristig für das Reformiertentum in der Pfalz nutzbringend sein sollte. In der Tat ist es als ein kirchenpolitischer Erfolg der beiden Gesandten anzusehen, dass der Pfälzer Hofprediger mit Blick auf den Ende Juni 1557 in Frankfurt geplanten Fürstentag, der die inhaltliche Marschrichtung der Protestanten aus Südwestdeutschland für das Religionsgespräch von Worms vom September 1557 bestimmen sollte, um eine kurze schriftliche Erklärung bat²². Umgehend machten sich Beza und Farel an die Arbeit und überreichten ihm vor der Abreise den gewünschten Text²³. Sie ahnten nicht, wie viele Unannehmlichkeiten ihnen diese kleine Schrift bei der damaligen Abendmahlskontroverse verursachen würde.

Wenige Tage später, am 13. Mai 1557, wiederholte sich die Szene am Hof des Herzogs Christoph von Württemberg in Göppingen noch einmal in fast identischer Weise – und war doch ganz anders. Er war schon von der Sache

20 François Hotman an Bullinger, 13. Mai 1557, in: *Calvini Opera* 16, S. 467f., Nr. 2626: »Dum hic esset Marpachius nobiscum coenavit. Ante coenam et post de sacramentaria disputatione multa mentio. Marpachius Farelli et Bezae orationem probare videbatur, qui dicebant se non inane signum quasi Christi absentis accipere solere«.

21 Friedrich Wilhelm BAUTZ, Diller, Michael, in: *BBKL* 1 (1990), S. 1304f.

22 Beza an Calvin, 13. Juni 1557, in: Hippolyte AUBERT u.a. (Hg.), *Correspondance de Théodore de Bèze*, Bd. 2, Genf 1962, S. 70f. Siehe dazu Björn SLENCZKA, *Das Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557*, Tübingen 2011, S. 110–120.

23 Der Text befindet sich in: AUBERT, *Correspondance de Bèze*, Bd. 2, App. VI.

unterrichtet und damit einverstanden. Da die Unterstützung für Glaubensbrüder und nicht für Ketzer erfolgen sollte, gab er seinem Superintendenten Jakob Andreae (1528–1590) den Auftrag, sich darüber mit den zwei Abgeordneten zu unterhalten²⁴. Andreae, der gerade Anfang 1557 in seiner Schrift *Kurzer und einfeltiger Bericht von des Herrn Nachtmal* die Zuversicht geäußert hatte, in der Abendmahlskontroverse zu einer Annäherung mit Calvin kommen zu können, bemühte sich, nun eine »christliche conciliation« mit Beza und Farel zu erreichen. Freilich bedeutete die angestrebte Einigung keineswegs Kompromissbereitschaft im heutigen Sinne, sondern die Verhandlungspartner von ihrem verhängnisvollen Irrtum in der Lehre zu überzeugen und von ihrem Irrweg abzubringen. Dies verhielt sich auf der Seite der zwei Gesandten nicht viel anders, mit dem Unterschied, dass sie auf die wohlwollende Unterstützung der lutherischen Fürsten für eine Intervention beim französischen König zugunsten der Waldenser angewiesen waren.

Aus den eingehenden theologischen Gesprächen entstand die *Confessio de Coena Domini Duci Wittembergensi oblata*, die Beza und Farel am 14. Mai 1557 dem Herzog Christoph vorlegten, um ihre Rechtgläubigkeit zu belegen und ein theologisches Gespräch mit den Württemberger Theologen in Gang zu bringen²⁵. Die Erklärung, die eine leicht überarbeitete Fassung des für den Pfälzer Hofprediger Diller angefertigten Texts darstellt, enthielt Formulierungen, die nur aus ihrem besonderen historischen Kontext und kirchenpolitischen Ziel zu verstehen sind. So signalisierten beispielsweise die Aufnahme des Substanzbegriffes sowie die Hervorhebung der »Speisung des wahren Fleisches und Blutes Christi« zunächst eine weitgehende Anlehnung an die lutherische Lehrweise:

Fatemur ergo in Coena Domini non omnia modo Christi beneficia, sed etiam ipsam Filii hominis substantiam, ipsam, inquam, veram carnem [...] et verum ipsum sanguinem, quem fudit pro nobis, non significari duntaxat [...] sed vere ac certo repraesentari, exhiberi et applicanda offerri, adjunctis symbolis minime nudis, sed quae quod ad Deum ipsum attinet promittentem et offerentem, semper rem ipsam vere ac certo conjunctam habeant, sive fidelibus proponantur [...].

Dann folgte aber der Absatz über das »geistliche Empfangen und Genießen« der Elemente durch den Glauben, der die reformierte Lehrweise wiedergab:

24 Christoph WEISMANN, Auf Kanzel, Kathedern und in Kutschen: Jakob Andreae als Universitäts- und Kirchenpolitiker, in: Ulrich KÖPF u.a. (Hg.), *Die Universität Tübingen zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg*, Festgabe für Dieter Mertens zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2010, S. 119–140.

25 Der Text befindet sich in AUBERT, *Correspondence de Bèze*, Bd. 2, App. VII, und in: Calvini Opera 16, S. 469–472.

Denique quod attinet ad modum quo res ipsa, id est naturalis illa et vera substantia vere ac certo nobis communicatur, non facimus eum modum naturalem, aut localem copulationem imaginamur, aut humanae Christi naturae diffusionem, aut crassam illam ac diabolicam transsubstantiationem, non denique crassam quandam commixtionem Christi substantiae cum nostra, sed spiritualementem esse dicimus, id est qui una incomprehensibili Spiritus Dei omnipotentis virtute nitatur, quam nobis in hoc ipsius verbo patefecit: »Hoc est corpus meum, hoc est sanguis meus«²⁶.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Verhandlungspartner sich dessen bewusst waren, bloß einen gemeinsamen Rahmen abgesteckt und einen vorläufigen, den eigenen Vorstellungen nur bedingt entsprechenden Konsens erreicht zu haben, der Diskrepanzen und Dissens vertrug.

Nachdem die theologischen Hindernisse überwunden waren, nahmen sich die sieben protestantischen Reichfürsten, Ottheinrich von der Pfalz und seine beiden Vettern, Friedrich und Wolfgang, Herzog Christoph von Württemberg, Landgraf Philipp von Hessen, Markgraf Carl von Baden, Graf Georg von Mömpelgard, der bedrängten Waldenser an. Die deutsche Gesandtschaft, die am 4. August am französischen Hofe zugunsten der Waldenser vorsprach, wurde zwar nicht so beschämend wie die eidgenössische behandelt, aber auch sie konnte nichts erwirken²⁷.

Was die Delegierten der schweizerischen und der deutschen Protestanten nicht erreichten, besorgte jedoch das Kriegsgeschick. Mit dem Frieden von Chateau-Cambrésis 1559 endete der lange Krieg zwischen dem Kaiser und Frankreich um die Vorherrschaft in Europa. Als Folge des Friedenschlusses gelangte Herzog Emanuel Philibert von Savoyen wieder in den Besitz seines Landes, und somit kamen auch die Waldensertäler zum angestammten Herrscherhaus zurück. Kaum war der Herzog erneut an der Macht, befahl er seinen waldensischen Untertanen, ihre Häresie innerhalb von zwei Monaten aufzugeben. Der Rekatholisierungsversuch scheiterte aber am bewaffneten Widerstand der Waldenser, den übrigens Calvin scharf verurteilte, während Bullinger sich etwas milder zeigte²⁸. Daraufhin gewährte Emanuel Philibert am 5. Juni 1560 mit dem Frieden von Cavour den Waldensern freie Religionsausübung, wenn auch mit Einschränkungen. Damit duldeten zum ersten Mal in Europa ein katholischer Fürst eine protestantische Minderheit in seinem Land.

26 AUBERT, *Correspondence de Bèze*, Bd. 2, App. VII, S. 244f.

27 BAUM, Theodor Beza, S. 274.

28 Ausführlich dazu Emanuele FIUME, Scipione Lentolo 1525–1599. »Quotidie laborans evangelii causa«, Turin 2003, S. 43–83 und Emidio CAMPI, Bekenntnis der Waldenser, 1560, in: FAULENBACH, *Reformierte Bekenntnisschriften* 2/1, S. 31–56.

4. Plackereien wegen der *Confessio de Coena Domini*

Nach ihrer Rückkehr aus Süddeutschland informierten Beza und Farel die reformierten Städte der Eidgenossenschaft ausführlich über die Ergebnisse der Gesandtschaft. Sie wiesen mit Nachdruck auf die vorhandene Dialogbereitschaft des Herzogs Christoph hin und glaubten in Jakob Andreae und Johannes Brenz die entscheidenden Triebkräfte zu erkennen; vor allem versuchten sie, mit Calvins Unterstützung, Bullinger und Petrus Martyr Vermigli zu überzeugen, an dem auf Ende Juni 1557 in Frankfurt tagenden Konvent der Religionsverwandten aus Südwestdeutschland teilzunehmen, mit dem Ziel, wenn auch nicht völlige Einigung, doch wenigstens eine Annäherung der württembergischen und Zürcher Kirche zu bewerkstelligen²⁹. Von der Erklärung aber, die sie in Baden und Göppingen über das Abendmahl gegeben hatten, schwiegen sie behutsam, wohl im Bewusstsein, dass diese, wenn sie auch nicht grundsätzlich gegen den *Consensus Tigurinus* verstieß, doch in manchen Formulierungen zu viele Zugeständnisse der lutherischen Lehrweise einräumte, was freilich die Reizbarkeit der strengen Zwinglianer hätte erregen können³⁰. Wenn sie vielleicht gedacht hatten, dass eine bloße Gelegenheitsschrift, die sie bei Diller und Andreae hinterließen, niemals als repräsentatives Bekenntnis der reformierten Eidgenossenschaft und der Waldenser verstanden werden dürfte, dann irrten sie sich gewaltig. Bezas und Farel's Erklärung wurde indessen bald von Andreae und anderen durch verschiedene Abdrucke gleichsam nicht als private Konziliationsschrift, sondern als Trophäe in Umlauf gesetzt, die als Zeichen des Triumphs der Lutheraner über die Reformierten diente³¹. Durch Valérand Poullain, den französischen Flüchtlingspfarrer in Frankfurt, erfuhren die Zürcher bereits Mitte Mai von dem »Göppinger Bekenntnis«. Bullinger beschwerte sich sofort darüber bei Calvin³², der jedoch selbst erst nachträglich von diesem persönlichen Schritt Bezas und Farel's erfahren hatte. Er mahnte Bullinger zu einem Entgegenkommen in dieser Frage, drängte dennoch zur Zusammenarbeit mit den Württemberger Theologen³³.

Somit begann die Schlacht um das Göppinger Bekenntnis zwischen Genf und Zürich. Bullinger und Vermigli bekundeten in verschiedenen Briefen Beza unmissverständlich ihren Unwillen, obgleich mit verschiedenen Nuancen: für den Zürcher Antistes handelte es sich um eine Preisgabe, für den

29 Calvin an Bullinger, Anfang Juni 1557, in: *Calvini Opera* 16, S. 500–502, Nr. 2640.

30 Zum *Consensus Tigurinus*, der Einigung zwischen Bullinger und Calvin über das Abendmahl, siehe zuletzt Emidio Campi, *The Consensus Tigurinus: Origins, Assessment, and Impact*, in: Ders., *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Göttingen 2014, S. 83–121.

31 BAUM, Theodor Beza, S. 278; CORDA, *Confessione eucaristica di Göppingen*, S. 115.

32 Bullinger and Calvin, 16. Mai 1557, in: *Calvini Opera* 16, S. 481–486, Nr. 2630.

33 Calvin an Bullinger, Anfang Juni 1557, in: *Calvini Opera* 16, S. 500–502, Nr. 2640.

Florentiner Reformier um eine Abschwächung reformierter Abendmahlslehre³⁴. Neben theologischen Bedenken der *Confessio de Coena Domini* gegenüber tadelten beide das ungebührliche Betragen der Gesandten. Die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit den Wittenberger Theologen und eine Teilnahme am Frankfurter Konvent schloss Bullinger außerdem kategorisch aus³⁵. Beza entschuldigte sich bei den Zürchern für seine Vorgehensweise, beugte sich der theologischen Kritik seiner Kollegen und versprach, in Zukunft kirchenpolitisch vorsichtig zu handeln. Daran hielt er auch fest³⁶.

Schlussbemerkungen

Die Hilfsaktion von 1557 zugunsten der Waldenser war emblematisch für die bestehenden vielgestaltigen Beziehungen zwischen der schweizerischen Reformation und derjenigen im übrigen Europa. Bedrängte Religionsverwandte und Glaubensflüchtlinge haben in den reformierten Orten der Eidgenossenschaft sowie in Genf immer wieder Zuflucht gesucht und großzügige Aufnahme bzw. Unterstützung gefunden, einzeln oder in Gruppen, vorübergehend oder bleibend, von den englischen *Marian Exiles* über die aus Locarno ausgewiesenen Reformierten bis hin zu den lutherischen und katholischen Flüchtlingen aus Süddeutschland im Jahre 1634. Ebenso groß war der Einsatz für die Tausenden von hugenottischen und waldensischen Glaubensflüchtlingen, die nach der Revokation des Edikts von Nantes (1685) in der Eidgenossenschaft einen Zufluchtsort fanden und ihrerseits maßgeblich zur Wirtschaft, Wissenschaft und Politik beitrugen³⁷.

Vergegenwärtigt man sich Entstehungsgeschichte, Inhalt und Wirkung der *Confessio de Coena*, dann zeigt sich, dass man jene Erklärung wahrhaftig nicht als *faux pas* zweier (damals) junger, aufstrebender Theologen (Beza und Andreae) und eines betagten Reformators ansehen darf, um unbedingt die innerprotestantische Verständigung über die Abendmahlslehre zu erreichen. Ebenfalls darf man nicht behaupten, dass die energische Kritik

34 Petrus Martyr Vermigli an Beza, 20. Juli 1557 in: AUBERT, Correspondence de Bèze 2, Nr. 98; Beza an Farel, 2. August 1557, Nr. 102 und Beza an Bullinger (und Vermigli), 24. August 1557, Nr. 104, und 4. September 1557 Nr. 106, 5./6. September, 1557, Nr. 107 sowie 24. September 1557, Nr. 110. Den Schlusspunkt setzten das Schreiben Bezas an die Pastoren der Zürcher Kirche, 24. November 24, 1557, Nr. 120 und die Antwort der Zürcher, 15. December 1557, Nr. 124.

35 Julia GAUSS u. a., Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich, in: Zwingliana 18 (1990), S. 234–255, bes. S. 251–255; MÜHLING, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, S. 52–56; DINGEL, Bullinger und das Luthertum im Deutschen Reich, bes. S. 758–761.

36 Jill RATT, The Eucharistic Theology of Theodore Beza. Chambersburg, PA 1972.

37 Johann Caspar MÖRIKOFER, Geschichte der evangelischen Glaubensflüchtlinge in der Schweiz, Leipzig 1876; Rudolf PFISTER, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 2: Von der Reformation bis zum Zweiten Villmerger Krieg, Zürich 1974, S. 279–297, 499–520.

Bullingers und Vermiglis an der *Confessio de coena* die Einigung mit den südwestdeutschen Lutheranern beeinträchtigte. Mit oder ohne Unterstützung Zürichs: Das Göppinger Bekenntnis lief in Württemberg theologisch ins Leere und blieb kirchenpolitisch völlig wirkungslos³⁸. Die Frontlinie also verlief anders. Das Auseinanderbrechen des Protestantismus in eine lutherische und eine reformierte Konfession wurde durch den religionspolitisch wirksam gewordenen Konflikt zwischen den Gnesiolutheranern und den Philippisten am Religionsgespräch von Worms im Herbst 1557 besiegelt. Die erwähnten Streitigkeiten, die sowohl das politisch-gesellschaftliche wie das kirchliche Leben nachhaltig negativ prägten, schwächten zugleich die innerprotestantischen Einigungsbemühungen. Im Jahr 1557 schrieb Calvin seine *Ultima admonitio* gegen Joachim Westphal, dann war er des Streites müde, der ohnehin seit 1556 durch Johannes Brenz in Württemberg eine andere Dimension durch die Ubiquitätslehre bekam³⁹.

Die Konziliationsschrift von Göppingen weist vielmehr auf ein gemeinsames evangelisches Kirchentum vor der definitiven Spaltung hin: auf ein Kirchentum, in dem es wohl unterschiedliche Einsichten gab und geben durfte, in dem aber deren Vertreter sich bemühten, »die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens« (Eph 4,3). Es gibt sogar triftige Gründe für die Annahme, dass Beza und Farel den Grundkonsens zur Frage der Realpräsenz Christi im Abendmahl, der in der Leuenberger Konkordie von 1973 erzielt wurde, mit großer Freude begrüßt hätten⁴⁰.

38 MÜHLING, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, S. 56.

39 Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 119–141; Björn SLENCZKA, Das Wormser Schisma der Augsburgischen Konfessionsverwandten von 1557, Tübingen 2010.

40 Eberhard BUSCH, Die Tragweite von Artikel 7 im Consensus Tigurinus, in: Emidio CAMP/ Ruedi REICH (Hg.), Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden – Wertung – Bedeutung, Zürich 2009, S. 284–295; Fulvio FERRARIO, Vom Consensus Tigurinus zur Leuenberger Konkordie, in: Ebd., S. 336–351.

Vincenc Rajšp

Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch Primus Truber und die Slowenen

Die Reformation unter den Slowenen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches wurde eng mit der Reformation in Württemberg verbunden und, ebenso wie im gesamten Innerösterreich, durch die landesfürstliche Gegenreformation der Erzherzöge Karl II. Franz und Ferdinand II., abgeschafft. Nur in den seltensten Fällen blieb sie als Kryptoprottestantismus bestehen, wie z.B. in der Ortschaft Agoritschach/Zagoriče in Kärnten, wo sich auch slowenische protestantische Bücher erhalten haben¹.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts verwirklichte den Gebrauch der lebenden Sprachen ihrer Gläubigen in der Kirche. Bei den Slowenen wurde diese Möglichkeit zuallererst von Primus Truber² mit slowenischen Büchern, mit dem eigentlich ersten slowenischen Buch, dem Catechismus³, und dem Abecedarium⁴ sowie darüber hinaus mit Bibelübersetzungen, Artikeln, einer Kirchenordnung⁵ und mit der Herausgabe von Büchern, Kalendern usw.⁶, in die Tat umgesetzt.

Im slowenischen Sprachgebiet setzten sich in der Protestantischen Kirche zwei lebende Sprachen, Slowenisch und Deutsch durch, wobei dieser Umstand zur damaligen Zeit keinerlei Konflikte verursachte. Am

1 Karl W. SCHWARZ, Agoritschach/Zagoriče – Eine evangelische Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten, in: Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten, Sonderdruck I 198 (2008), Klagenfurt am Wörthersee 2008.

2 Karl W. SCHWARZ, in: Jože JAVORŠEK, Primož Trubar. Aus dem Slowenischen übersetzt von Richard Götz und Metka Wakounig. Mit einer Einleitung von Karl W. Schwarz, Klagenfurt am Wörthersee 2011.

3 Catechismus In der Windischen Sprach, sambt einer kürtzen Außlegung in gesang weiß. Item die Litanei vnd ein predig vom rechten Glauben, gestelt, durch Philopatridum Illiricum. Anu kratku Poduuzhene skaterim vsaki zhlouik more vnebu pryti, Schwäbisch Hall 1550 (Über den neuentdeckten Druckort: Helmut CLAUS, Gedruckt in Siebenbürgen durch Jernei Skuryaniz, in: Gutenberg-Jahrbuch [2013], S. 127–138).

4 Abecedarium vnd der klein Catechismus In der Windischen Sprach. Ane Buquice, is tih se ty Mladi inu preposti Slouenci mogo lahku vkratkim zhasu brati nauuzhiti, vtih so tudi ty vegshy stuki te kerszhanske Vere inu ane Molytue, te so prepisane od aniga Peryatila vseh Slouenzou, Tübingen 1550.

5 Primož TRUBAR, Cerkevni red (1564). Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotraj jezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik uredil in spremno študijo napisal Kozma Ahačič kritični prevod Vinko Ošlak, Kozma Ahačič priprava diplomatičnega prepisa Kozma Ahačič, Aleksander Erniša, Ljubljana 2014.

6 Mirko RUPEL, Primus Truber, Leben und Werk des slowenischen Reformators. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria, München 1965, S. 293.

konsequentesten setzte sich die slowenische Sprache in Krain durch, wogegen sie in der Steiermark und in Kärnten auch in Gegenden mit slowenischer Bevölkerung aufgrund des Mangels an slowenischsprachigen Predigern nur teilweise verwendet wurde.

Durch das Toleranzpatent Kaiser Josefs II.⁷ wurde die Neuordnung der Protestantischen Kirche auch im slowenischen Sprachgebiet ermöglicht. Ein freieres Wirken der protestantischen Kirchen bewirkte aber erst die Verfassungszeit in der Monarchie, vorerst im Jahre 1848 und dann nach 1860. Allerdings unterschieden sich die Bedingungen für das Wirken der protestantischen Kirchen auf dem betreffenden Gebiet ganz wesentlich von denen im 16. Jahrhundert. Bis zu einem gewissen Grad waren die internen, religiösen Konflikte vergleichbar, andererseits waren beide klar voneinander abgegrenzt und übersichtlich organisiert. Die klare Abgrenzung galt aber nicht nur für den religiösen Bereich, sondern wurde auch auf die Sprache ausgeweitet, das Katholische galt als Slowenisch, obwohl auch hier bis zum Ende des Ersten Weltkrieges Deutsch die Verwaltungssprache war, und das Protestantische galt als Deutsch. Diese Situation hatte einen großen Einfluss auf die Wahrnehmung der Reformation im 16. Jahrhundert, vor allem auch weil sich zuallererst deutschsprachige protestantische Autoren und Historiker mit dieser Thematik befasst haben. Von daher stammte auch die positive oder ablehnende Einstellung zur Reformation des 16. Jahrhunderts. Unterschiede fanden sich aber auch in anderen Aspekten wie dem sozialen, kulturellen und politisch-nationalen. Die Periode des »Deutschen Protestantismus« endete in Slowenien mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Trotz allem entwickelte sich seit den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts bis in die Gegenwart eine ausgezeichnete Zusammenarbeit von slowenischen, deutschen und österreichischen Historikern sowie anderen Historikern aus Mitteleuropa, die ihren Niederschlag in zahlreichen Symposien und Publikationen⁸ gefunden hat.

Die Ideen der Reformation im Heiligen Römischen Reich haben sich auch in jenem Teil des Reiches, das mehrheitlich von slowenischsprachiger Bevölkerung bewohnt wurde, fast zeitgleich verbreitet. Doch spielte auch hier das Deutsche als Umgangssprache des Adels, des Bürgertums und des höheren

7 Karl W. SCHWARZ, Das josefinische Toleranzpatent und seine Bedeutung für die evangelische Minderheit in Slowenien, in: Stephan HAERING (Hg.), *In mandatis meditari*. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag, Berlin 2012, S. 819–836.

8 Zum Beispiel Rolf-Dieter KLUGE (Hg.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich, München 1995; Vincenc RAJŠP u.a. (Hg.), *Die Reformation in Mitteleuropa/Reformacija v Srednji Evropi*. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber 2008, Wien/Ljubljana 2011; Sönke LORENZ u.a. (Hg.), *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, Stuttgart 2011.

Klerus sowie in den sprachlichen Randgebieten auch der bäuerlichen Bevölkerung – die ja zahlenmäßig den Großteil der Bevölkerung bildete – eine bedeutende Rolle.

In jener Zeit stand der Triestiner Bischof Pietro Bonomo reformatorischen Ideen, besonders des Erasmus von Rotterdam, aufgeschlossen gegenüber, die er nach dem Jahr 1524 an Primus Truber weitergab. Als Truber in den Jahren 1540–42 bei Bischof Bonomo im Dienst stand, traf er auch auf andere Reformatoren. So stand die slowenische reformatorische Bewegung von Anfang an in enger Verbindung mit der Reformation im deutschen Zentralraum. Die in der Geschichtsschreibung über die Reformation im slowenischen Sprachraum verwendeten Begriffe »Reformation« und »Protestantismus« wurden vom Jože Rajhman, den größten slowenischen Experten für Trubers Theologie und Herausgeber der Briefe Primus Trubers erläutert⁹. Er war der Meinung, dass es sinnvoll wäre, für das 16. Jahrhundert die Bezeichnung »Slowenischer Protestantismus« für das gesamte Spektrum der slowenischen Reformation im 16. Jahrhundert zu verwenden, in dem auch von den Anfängen des slowenischen Schrifttums, des nationalen Erwachens und des slowenischen Geschichtsbewusstseins die Rede ist.

Wenn wir aber nur die religiöse Praxis der neuentstandenen Religionsgemeinschaften betonen wollen, die sich auf Grundlage der reformatorischen Prinzipien gebildet haben, vor allem auf dem neuen Verständnis der Bedeutung der Bibel und der Überlieferungen, dann kann auch bei uns nur von Reformation geredet werden.

Der geographische Rahmen

Das geographische Gebiet, das vom Titel des Referats umfasst wird, nämlich Trubers reformatorische Tätigkeit und die Slowenen, natürlich nicht aus nationaler, sondern aus sprachlicher Sicht, deckt sich gänzlich mit dem Tagungstitel »Kirche und Politik an der Peripherie«. Das gesamte slowenische Sprachgebiet lag nämlich an der Peripherie: in den innerösterreichischen Ländern Steiermark und dem krainischen Kärnten, Görz und das Stadtgebiet von Triest an der südlichen Grenze des Heiligen Römischen Reiches und Ungarn und der Republik Venetien. Die Slowenen in Ungarn siedelten an der Peripherie dieses Landes, die Slowenen in der Republik Venetien ebenso. Diese Peripherie bedeutete aber keinesfalls eine feste Grenze zu Kroatien. Gerade das Land Krain war nämlich sehr wichtig

9 Jože RAJHMAN, Sodobni pogledi na slovenski protestantizem, in: Znamenje XV (1985), H. 2, S. 106.

für die Verbreitung der Reformation in Banat-Kroatien und in der Kroatischen Militärgrenze¹⁰ sowie für die Verbreitung kroatischer protestantischen Drucke¹¹.

Aus kirchlicher Sicht galt für das gesamte Sprachgebiet eine Grenze, die 811 an der Drau verlaufend von Kaiser Karl dem Großen zwischen dem Erzbistum Salzburg und dem Patriarchat von Aquileia bestimmt worden war. Die Slowenen im Übermurgebiet waren Bistümern in Ungarn unterstellt, im Norden dem Bistum Győr, im Süden dem Bistum Agram.

Die Bemühungen der Habsburger um die Vereinheitlichung der kirchlichen Verwaltung brachten mit der Gründung der Diözese Laibach im Jahre 1461 nur einen Teilerfolg, zumal selbst in diesem kleinen Bistum keine territoriale Geschlossenheit bestand. Somit war das slowenische Sprachgebiet im 16. Jahrhundert auf den Gebieten Politik, Kirchenverwaltung und Sprachgebrauch von differenzierten Überlappungszonen geprägt; neben der slowenischsprachigen Bevölkerungsmehrheit aus den niederen Sozialschichten, war das Deutsche als Verwaltungssprache und als Umgangssprache des Adels und des Bürgertums vorherrschend, ebenso das Italienische in den westlichen Landesteilen und das Ungarische im Übermurgebiet. Nicht einmal die Liturgiesprache war einheitlich, es dominierte zwar das Lateinische, vielerorts in Istrien, Krain und im Triestiner Raum war aber noch der altkirchenslawische Gottesdienst und die Glagoliza als Schrift verbreitet, ebenso unter der slawischen Bevölkerung Istriens, des Kvarner, Dalmatiens und in der Republik Venetien. Die historische Bedeutung der Glagoliza im westslowenischen Gebiet wurde bei der Erforschung der Reformation leider vernachlässigt, obwohl schon Wilhelm Sillem 1861 in seinem Buch »Primus Truber, der Reformator Krains« darauf hingewiesen hat¹².

Im slowenischen Sprachgebiet kam es auch zu einer Vermischung der kulturellen Einflüsse. Es gab hier kein bedeutenderes kirchliches oder universitäres Zentrum, die künftige Intelligenz studierte teilweise in Italien (Padua), vorwiegend aber in Wien. Von großer Bedeutung war der Einfluß des Humanismus¹³. Ein bedeutendes humanistisches Zentrum bestand aber auch nicht, wobei dennoch auf die Bedeutung des Laibacher Kapitels sowie dreier humanistischer Laibacher Bischöfe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und auf Bischof Pietro Bonomo in Triest (Trieste) verwiesen werden muss. Ebenso war zeitweise auch Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II. (1458–1464), mit dem slowenischen Gebiet verbunden. Dieser Mann,

10 Stanko JAMBREK, Hrvatski protestantski pokret XVI. i XVII. stoljeća, Zaprešić 1999, S. 94.

11 Ders., Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu, Zagreb 2013, S. 118, Karten 5 und 6.

12 Wilhelm SILLEM, Primus Truber der Reformator Krains, Erlangen 1861, S. 1.

13 Primož SIMONITI, Humanismus bei den Slovenen. Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Hg. und bearb. v. Marija WAKOUNIG, übers. v. Jože WAKOUNIG, Wien 2008.

der den italienischen Humanismus an den Hof von Friedrich III. brachte, hatte das Pfarrpatronat von Windischgraz (Slovenj Gradec) inne. In den Jahren 1447–1450 war er Bischof von Triest. Als Papst genehmigte er die Gründung der Diözese Laibach. Zahlreiche Humanisten aus dem slowenischen Gebiet wirkten an der Universität Wien, Thomas Prelokar de Cilia, geboren in Cilli (Celje) wurde als Probst des Kollegiatkapitels zu St. Stephan in Wien auch Kanzler der Wiener Universität und 1491–1496 Bischof von Konstanz. Georg von Slatkonja (geb. 1456 in Laibach), der als Begründer der »Wiener Sängerknaben« gilt, war Bischof in Wien (1513–1522). Nach seinem Tode wurde der Triestiner Bischof Peter Bonomo¹⁴ zum Administrator ernannt, der 1523, nach seiner Rückkehr nach Triest zum Lehrer und Förderer von Primus Truber wurde. Aus den Reihen der Wiener Humanisten ging auch Michael Tyffernus (geb. 1488 in Slowenien, gest. 1555 in Stuttgart) hervor, der später zum Erzieher und Berater des württembergischen Herzogs Christoph wurde. An Tyffernus als seinen slowenischen Landsmann hat sich Truber oftmals bei seinen Bitten um Stipendien aus der Tyffernus-Stiftung gewandt¹⁵.

Die Humanisten aus dem slowenischen Gebiet wurden gegen Ende des 15. und im 16. Jahrhundert wegen ihrer Slawischen Sprachkenntnisse für diplomatische Missionen in Russland herangezogen. So betraute Friedrich III. »1490 Georg Thurn aus Görz mit einer Mission zu Großfürst Ivan III.«. Als nächster Gesandter ging im Jahr 1514 Georg Schnitzenpaumer, Ritter von Saneck, Hauptmann von Pettau (Ptuj), nach Russland. Sigismund Herberstein selbst bekannte ein, dass ihm bei seinen beiden russischen Gesandtschaften in den Jahren 1516–1518 und 1526–1527 die Kenntnis der slowenischen Sprache eine große Hilfe war. Es ist außerdem bezeichnend, dass Kaiser Maximilian I. im Jahr 1518 für die Verhandlungen mit der russischen Delegation »des Slowenischen kundige Unterhändler – Herberstein, Paul Oberstain aus Radmannsdorf (Radovljica) und den Triester Bischof Pietro Bonomo – betraut hat«. Noch in der zweiten Jahrhunderthälfte bat Kaiser Maximilian II. den innerösterreichischen Erzherzog Karl, er möge ihm seinen Vizekanzler Johannes von Kobenzl, Freiherrn von Proseck, der – wie einst Herberstein – Slowenisch beherrschte, für eine diplomatische Mission nach Russland überlassen¹⁶.

14 Stefano DI BRAZZANO, Pietro Bonomo (1458–1546). Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. *La vita e l'opera letteraria*, Triest 2005.

15 Zum Beispiel an den Herzog Ludwig von Württemberg: *Supplikation Truberi von wegen der zweien creinerischen Studenten 1570*. Jože RAJHMAN, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, S. 230.

16 SIMONITI, *Humanismus bei den Slovenen*, S. 89f.

Das slowenische Gebiet wurde aber auch von anderen europäischen Ereignissen, die eng mit den heimischen Problemen verbunden waren, beeinflusst. In den Jahren 1508–1515 tobte ein Krieg zwischen den Habsburgern und der Republik Venetien, und auch die Bauernaufstände aus den Jahren 1478 und 1515 fanden zeitgleich mit den europäischen Aufständen statt, ebenso der Bauernaufstand im Jahre 1573, der zeitgleich mit dem kroatischen Aufstand stattfand¹⁷. Diese Ereignisse waren vor allem eine Folge der Türkeneinfälle, die zu einer großen wirtschaftlichen, sozialen und kirchlichen Krise führten. Ein Ausweg aus der Krise wurde auf verschiedenen Wegen versucht, die Menschen suchten ihn vor allem im Glauben und in der Frömmigkeit. Eine Blütezeit erlebten vor allem die Wallfahrten und damit der Bau von neuen Wallfahrtskirchen. Dies alles war zwar nicht neu, neu war aber die bis dahin nicht gekannte Intensität mit der dies alles geschah. Die Kirche als Institution fand keine neuen, für einen Ausweg aus der Krise notwendigen Wege. Die Klöster Sittich (Stična) in Krain, Landstrass (Kostanjevica), die Kartause Freudental (Bistra), die die Seelsorge für große Gebiete inne hatten, leerten sich, für junge Priester gab es keine Möglichkeit, eine solide, der Zeit entsprechende Ausbildung zu erlangen.

Dennoch bewirkten die europäischen Reformideen von Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Calvin, bei den gebildeteren Geistlichen ein positives Echo, wenn auch letztlich die Reformation Luthers den größten Einfluss erlangte. Im Kreis der Geistlichen, die den Reformen positiv gegenüberstanden, war zweifelsohne der bedeutendste der Triestiner Bischof Peter Bonomo (Bischof von 1502–1546). Wegen seiner positiven Einstellung der Reformation gegenüber wurde Bonomo 1523 vermutlich auch nicht Nachfolger von Bischof Slatkonja in Wien, er wurde aber in den zwanziger Jahren zum wichtigsten Erzieher und Lehrer von Primus Truber (1508–1586), der wiederum zur wichtigsten und zentralen Persönlichkeit der slowenischen Reformation bzw. des slowenischen Protestantismus wurde.

Die ersten Erwähnungen der Lutherischen Reformation in Krain reichen ins Jahr 1525, als der Laibacher Bischof Christoph Rauber einen Erzpriester aus dem Gebiet des Patriarchates von Aquilea in Krain als »einen Lutherischer Ketzler« bezeichnete, weil seine Priester angeblich die »lutherische Mess« lasen. In Laibach (Ljubljana) war seit 1527 von einem »Kreis protestantisch gesinnter Männer« im Hause des Bürgers und späteren Landständeschreibers Mathias Klombner die Rede¹⁸.

17 Vasko SIMONITI, Von der frühen Neuzeit bis zu den Josophinischen Reformen, in: Peter ŠTIH u.a. (Hg.), Slowenische Geschichte. Gesellschaft – Politik – Kultur, Graz 2008, S. 128f.

18 August DIMITZ, Geschichte Krains von der Ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813, Bd. 2, Laibach 1875, S. 195.

Für die Entwicklung der Reformation in Krain war jedoch das Zentrum im Laibacher Dom bedeutsamer, hier wirkten die Domherren Paul Wiener, Leonhard Mertlic, Georg Dragolič und Primus Truber. Truber erlangte in den Jahren 1531 bis 1540 großen Ruhm mit slowenischen Predigten gegen die Wallfahrten und den Bau neuer Kirchen. Das Amt des Bischofs hatte zu dieser Zeit Christoph Rauber inne (geboren um 1476, 1494 Bischof, 1536 in Wien verstorben); dieser war ein Humanist, der in Padua Zivil- und Kirchenrecht studiert hatte. Der Kaiser beauftragte ihn mit diplomatischen Missionen, er hatte mehrere Kirchenämter inne, persönlich interessierte er sich als Vertreter Krains für die Glaubensbelange auf den Reichstagen in Nürnberg 1524, Regensburg 1528/29 und Augsburg 1530¹⁹. Von seinem Nachfolger, Bischof Franz Katzianer (1536–1543), der einer angesehenen Krainer Adelsfamilie entstammte, wurde jedoch schon behauptet, er neige sehr stark dem Luthertum zu. Seine persönlichen Vertrauensleute erwiesen sich später als ausgesprochene Protestanten, so z.B. der Domherr Paul Wiener oder der Adelige Sigmund Weichselberger. Bischof Katzianer erwarb für seine Bibliothek lutherische Bücher, wie z.B. Werke von Johannes Brenz²⁰. Auf kirchlicher Seite veränderten sich die Bedingungen mit der Ankunft von Bischof Urban Textor (1543–1558), der auch Hofkaplan, kaiserlicher Beichtvater und Hofprediger gewesen war. Im Jahre 1547 wurde ein Haftbefehl gegen protestantische Anführer erlassen; die Kanoniker Dragolič und Wiener wurden eingekerkert und Truber verbarg sich. Textor setzte sich dafür ein, dass sich Jesuiten in Graz und Wien niederließen, auch sandte er persönlich einige slowenische Studenten ans Collegium Germanicum nach Rom. Er korrespondierte mit Ignatius von Loyola und bemühte sich um die katholische Reform durch die Jesuiten mit dem Schwerpunkt Erziehung, Schulwesen und Wissenschaft²¹. Sein Nachfolger war Bischof Peter Seebach, der nicht so aktiv war wie sein Vorgänger, er ist aber gegen Truber aufgetreten, als dieser 1560 von den Landständen als Prediger nach Laibach berufen wurde.

Primus Truber hat zweifellos die Slowenische Reformation bzw. den slowenischen Protestantismus am stärksten geprägt. Er wurde 1508 auf den Besitzungen der Auersperg in Unterkrain geboren. Die Auersperg waren zu seiner Zeit auch die mutigsten Verteidiger des Protestantismus in Krain. Obwohl ein Bauernsohn, führte ihn als Zwölfjährigen sein Ausbildungsweg nach Rijeka, 1522–1524 lebte er als Sänger in St. Peter in Salzburg, danach folgte die Ausbildung bei Bischof Peter Bonomo in Triest, der Truber 1528 an die Universität Wien vermittelte, doch bereits nach einem Jahr erfolgte aufgrund der Türkengefahr seine Rückkehr nach Triest, wo er 1530 von Bischof

19 SIMONITI, Humanismus bei den Slovenen, S. 83.

20 RUPPEL, Primus Truber, S. 46.

21 Slovenski biografski leksikon. Ljubljana 1980–1991, Bd. 4/1, S. 69f.

Bonomo zum Priester geweiht wurde. Bischof Bonomo hat ihm auch seine Pfarreien, 1530 Tüffer (Laško) und schon im Jahre 1527 die Pfarre Laak bei Ratschach (Loka pri Radečah) verschafft²². Als Priester und Prediger vertrat Truber an seinen Dienstorten mit großem Nachdruck die Ideen der Reformation. Mit seinen Predigten gegen den Bau von Wallfahrtskirchen, z.B. 1539 mit dem Widerstand gegen die Kirche auf dem Heiligen Berg (Sveta Gora pri Gorici, Salcano) bei Görz, fand er ein großes Echo. Für die Abstellung der Kirchenfahrten zu dieser Kirche haben sich auch die Landstände aus Krain sehr bemüht²³. Vermutlich wurde hier auch der Grundstein für die der Reformation förderlichen Kontakte zwischen Truber und dem Krainer Adel gelegt. Die folgenden vier Jahre verbrachte Truber als Prediger und Sekretär von Bischof Bonomo, der der Reformation sehr positiv gegenüberstand. 1544 bis 1547 war er Domherr in Laibach (Ljubljana), von wo er nach St. Bartholomä in Felde (Šentjernej), auf die dem Domkapitel gehörende Pfarre versetzt wurde. Wegen des kaiserlichen Haftbefehls ging er im März 1548 zu Veith Dietrich nach Nürnberg, der ihm zu einer Stelle als Diakon in Rothenburg ob der Tauber verhalf. Hier wurden ihm der lutherische Gottesdienst und die Predigt in der Spitalskirche übertragen²⁴.

Mit seiner Übersiedlung entsagte Primus Truber aber keinesfalls seiner Tätigkeit als Reformator in seiner alten Heimat, unverzüglich begann er mit einer neuen Art der Verbreitung des Wortes Gottes und zwar in gedruckter Form²⁵. Er hat die Reformation in seiner Heimat mit der lutherischen Reformation auf innigste verbunden. So gab er schon 1550 die ersten beiden slowenischen Bücher *Catechismus in der Windischen Sprach* nach Luthers Vorlagen und ein *Abecearium* mit Johannes Brenz' Kleinem Katechismus heraus²⁶. Mit Ausnahme der Jahre 1561–1565 war Trubers Einfluss für die Entwicklung des Protestantismus in Krain, wenn schon nicht direkt führend, so doch von entscheidender Bedeutung. Er übersetzte die Bibel ins Slowenische, war Herausgeber von Katechismen und Liederbüchern, der Kirchenordnung und anderer Bücher. In deutschen Vorreden und Empfehlungen beschrieb er den deutschsprachigen Lesern sehr anschaulich die religiösen und gesellschaftlichen Bedingungen in seiner Heimat, in slowenischsprachigen Vorworten empfahl er seinen slowenischen Landsleuten den Beitritt zum Augsburger Bekenntnis und erklärte ihnen seine Sicht der Fehlentwicklungen

22 RUPEL, Primus Truber, S. 23.

23 DIMITZ, Geschichte Krains, S. 206.

24 RUPEL, Primus Truber, S. 23.

25 ZVONE ŠTRUBELJ, Mut zum Wort. Primož Trubar 500 Jahre 1508–2008, Klagenfurt am Wörthersee 2008.

26 Rolf Dieter KLUGE, Primus Truber: Leben, Werk und Wirkung. Ein Überblick, in: Sönke LORENZ u.a. (Hg.), Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg, Stuttgart 2011, S. 70.

der Katholischen Kirche und der heimischen religiösen Praxis. Als wichtigstes religiöses Leitbild empfahl er ihnen die Heilige Schrift, die von ihm übersetzt wurde. Seine Tätigkeit war aber nicht nur auf seine slowenischen Landsleute beschränkt, galt doch ein gutes Jahrzehnt, von 1555 bis 1565, seine zentrale Sorge der Verbreitung des reinen Evangeliums und der Reformation unter den Kroaten und den übrigen Südslawen. Dies tat er vor allem mit dem Druck von religiösen Büchern, Katechismen und der Heiligen Schrift in kroatischer Sprache, in drei verschiedenen Schriften – (Lateinisch, Kyrillisch und Glagolitisch). In seiner Reformationstätigkeit wandte er sich an Kaiser Maximilian, der die Drucklegung der kroatischen Bücher auch finanziell unterstützte, auch wandte er sich an den heimischen Adel und an die der Reformation geneigten Fürsten des Heiligen Römischen Reiches. Als Herausgeber arbeitete er mit vielen verschiedenen Mitarbeitern zusammen so auch mit Peter Paul Vergerius, dem ehemaligen Bischof von Capodistria (Koper), und den kroatischen Mitarbeitern Stipan Kozul und Antun Dalmatin²⁷. Er stand im engen Kontakt mit den beiden württembergischen Theologen Johannes Brenz und Jakob Andreae. Letzterer begleitete ihn sein ganzes Leben und hielt im Juni 1586 auch die Grabrede bei Trubers Begräbnis. Diese Grabrede wurde gedruckt und gilt als erste Biographie Trubers²⁸.

Truber förderte das Schulwesen in seiner Heimat, für die protestantische Ständeschule in Laibach gewann er u.a. den Lehrer Budina, er suchte und empfahl Superintendenten für die protestantische Kirche in Krain, und er besorgte Studienplätze für neue slowenische Prediger an deutschen Universitäten. Trubers erfolgreichster Schützling war zweifellos Jurij Dalmatin, der mit seiner Unterstützung in Tübingen studierte und der eine Übersetzung der gesamten Bibel, der nach ihm benannten Dalmatin-Bibel, erstellte. Diese Bibel galt für weitere 200 Jahre als einzige Bibelübersetzung ins Slowenische und wurde auch von katholischen Priestern verwendet. Truber editierte und druckte mindestens 30 Werke (für die *Formula Concordia* ist nicht bekannt, ob sie gedruckt wurde), und er verfasste zahlreiche Widmungen und Vorreden zu Werken anderer Herausgeber²⁹.

Auf Einladung der Krainer Landstände kehrte Truber 1561 in seine Heimat zurück und wirkte als Prediger und erster Superintendent der Protestantischen Kirche in Krain. Für diese erstellte er in slowenischer Sprache auch eine Kirchenordnung, 1565 wurde er deshalb von Erzherzog Karl aus

27 Franjo BUČAR, *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*, Zagreb 1910; Branko BERČIĆ, *Tiskarstvo na Slovenskem*, Ljubljana 1968.

28 FRANZ BRENDLE, *Vom Leben und Sterben Herrn Primus Trubers*. Franz Brendle und Peter Riethe, *Die Leichenpredigt Jakob Andreaes für Primus Truber*, in: *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, S. 13–22 und 23–67.

29 RUPEL, *Primus Truber*, S. 298.

den Innerösterreichischen Ländern vertrieben³⁰. Von Laibach aus leitete er die Druckerei in Urach in Württemberg, die vorwiegend von dem Freiherrn Hans Ungnad finanziert wurde und in der vor allem kroatische Bücher gedruckt wurden, die Übersetzungsarbeit wurde aber in Laibach durchgeführt. In Urach erschienen in vier Jahren unter Mitarbeit der beiden Kroaten Stipan Konzul und Antun Dalmatin 14 kroatische Bücher. Truber schrieb für diese Bücher Vorreden, für die slowenischen in slowenischer und deutscher Sprache, für die kroatischen aber nur in deutscher Sprache. Die Vorworte sind vor allem deshalb interessant, erklärte er doch in ihnen der deutschen Leserschaft die Situation in seiner Heimat, aber auch die Bedingungen im slawischen Süden, vor allem die Türkengefahr und das Leiden der christlichen Bevölkerung unter der türkischen Herrschaft.

Während seines Aufenthalts in Laibach organisierte Truber die Evangelische Kirche von Krain, die sowohl in deutscher als auch slowenischer Sprache tätig war. Im Jahre 1581 galten seine intensivsten Bestrebungen der Unterzeichnung der Formula Concordiae von Seiten der Evangelischen Kirchen von Krain, Kärnten und der Steiermark, was sich als schwieriger erwies, als er dies ursprünglich erwartet hatte.

Truber trat der Evangelischen Kirche gleich nach seiner Ankunft in Nürnberg bei und blieb bis zu seinem Tod evangelischer Prediger. Als sein größtes Verdienst sowohl für die Verbreitung des Protestantismus unter seinen Landsleuten als auch als Tatsache an sich gilt die Begründung der slowenischen Schriftsprache durch ihn. Die slowenischen Protestanten haben seine Bemühungen fortgesetzt, als Höhepunkt dieser Bestrebungen dürfen wir die Übersetzung der gesamten Bibel durch Jurij Dalmatin bezeichnen, die in Wittenberg im Jahre 1584 gedruckt wurde.

Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch die Slowenen

Im Blick auf den Titel dieses Vortrages ist vor allem zu fragen, wer die Slowenen im 16. Jahrhundert waren. Wenn wir sie vorwiegend nur auf die niedrige soziale Schicht beschränken, hatten sie weder die Möglichkeit der Rezeption noch die Möglichkeit der Multiplikation der Reformation. Diese Möglichkeit stand nach dem Augsburger Religionsfrieden nur dem Landesfürsten zu, es gab aber auch wenige Kirchenpatrone, die eine Möglichkeit der Durchsetzung der Reformation gehabt hätten.

30 Lilijana ŽNIDARŠIČ GOLEC, Die »Slowenische Kirchenordnung« von 1564 zwischen Wunsch und Wirklichkeit, in: Primus Truber, Der slowenische Reformator und Württemberg, S. 103–115.

Truber hat zwar in seinem zweiten Buch, dem *Abecedarium*, die Slowenen als »preproste Slovence« (einfache Slowenen) angesprochen. Der Bischof von Lavant³¹, Anton Martin Slomšek, hat 1862 in seinem Artikel »Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovesta« (Ehre unseren Heimatreuen und Begründern unseres Schrifttums) die Arbeit der slowenischen Protestanten positiv bewertet »Truber, Dalmatin, Bohorič und Andere aus dieser Zeit haben unsere slowenische Sprache erweckt, auch wenn sie unglücklicher Weise von unserem Glauben abgekommen sind«³². Die slowenischen Protestanten wurden jedoch bis zum Ende des Jahrhunderts keiner weiteren positiven Bewertung mehr gewürdigt. Den Protestantismus des 16. Jahrhunderts erforschten vor allem deutsche Autoren, die mit ihrer Betonung der deutschen Kultur eine Abneigung bei den Slowenen erreichten, die hier vor allem eine Gefahr für ihre Bestrebungen zugunsten einer eigenen nationalen Selbstständigkeit aufkommen sahen. So schrieb Wilhelm Sillem 1861 in seinem Buch »Primus Truber der Reformator Krains«:

[...] daß die Bestrebungen, die im sechzehnten Jahrhundert daselbst gemacht wurden und für eine Zeitlang von Erfolg waren, die Reformation dort einzuführen, geeignet waren, neben der lutherischen Lehre zugleich auch deutsche Cultur und deutsche Bildung nicht bloß den Bewohnern des Ländchens Krain, sondern auch namentlich den ostwärts gelegenen, südslawischen Völkern zugänglich zu machen³³.

Die slowenischen Reaktionen waren konträr. In der ersten umfangreichen Arbeit, die Primus Truber gewidmet ist – »Trubarjev zbornik« (Truber-Sammelband), schreibt Fran Ilešič 1908, dass »[...] von einem geistigen Leben (Kultur) unseres Volkes in jenem Zeitraum keine Rede sein kann, es war gelähmt, Kopf und Herz waren einander fremd, der Adel und die hohe Geistlichkeit kamen nicht aus unseren Reihen und das Bürgertum überwiegend auch nicht«³⁴. Er betonte auch die Ungleichheit im sozialen Bereich: »Die protestantische Bewegung Trubers agierte mit zwei Faktoren, die sozial sehr gegensätzlich waren, mit dem Burgherren und dem Bauern, und dieser Gegensatz war schließlich einer der Gründe für ihre Erfolglosigkeit«³⁵.

Man sollte jedoch auch Sillem nicht allzu negativ auffassen, zumal er sich bei der Vorstellung der Slowenen auf Paul Joseph Šafařík berufen hat, der 1842 die erste Landkarte mit einer sehr glaubwürdigen Zeichnung der slowenisch-deutschen Sprachgrenze in der Steiermark und in Kärnten

31 Nach dem Jahre 1859 mit dem Sitze in Maribor (Marburg an der Drau).

32 Drobtinice 16 (1862), S. 71–79.

33 Wilhelm SILLEM, Primus Truber der Reformator Krains, Erlangen 1861, S. 1.

34 Fran ILEŠIČ, Primož Trubar in njegova doba, in: Fran ILEŠIČ (Hg.), Trubarjev zbornik, Ljubljana 1908.

35 ILEŠIČ, Primož Trubar in njegova doba, S. XVI.

herausgegeben hat, ihm folgte Bernhardi 1843, beide waren Autoren der Landkarte im Physikalischen Atlas aus dem Jahre 1847, in dem in deutscher Sprache die Slowenen erstmals als »Slovenzen« bezeichnet werden.

Primus Truber trat vor allem als Priester/Pastor und Verkünder des Wortes Gottes, auf, der in der Reformation eine Möglichkeit gefunden hat, das wahre Evangelium der Reformation in der Kirche des Augsburger Bekenntnisses zu verkünden. Diese Verkündigung konnte nur in einer dem Volk verständlichen Sprache erfolgreich sein. Für ihn standen an erster Stelle seine slowenischen Landsleute, die evangelische Kirche in slowenischer Sprache, die aber keinesfalls eine organisierte protestantische Kirche für das gesamte slowenischsprachige Gebiet darstellte, sondern nur die Gläubigen ansprach, welche trotz verschiedenster Dialekte, die gesprochen wurden, darunter zählte er auch die Kroaten, seine slowenischen Übersetzungen verstehen konnten³⁶.

In seinen deutschen Texten verwendete Truber für die Slowenen und ihre Sprache nur das deutsche Wort »Windischer«, »windische Sprache«, »windischer und teutscher Prediger«³⁷ »in den Windischen und Teutschen Kirchen«³⁸, usw. Jedoch taucht auch bei ihm der Begriff »windische Sprache« im Deutschen nicht nur für die slowenische, sondern weiter gefasst, für die slawischen Sprachen auf, wie z.B. »von wegen etlicher Windischer Wörter«³⁹, »Die Christen aber/von obgemelten Völkern/so am nächsten an den Türkischen Gränitzen/vnd noch vnder der Christlichen Oberkeit sitzen/sein die Crobatten/Dalmatiner/die Windischen oder Sclauen«⁴⁰, wobei er sicher nicht an die Slowenen in einem engeren Sinn gedacht hat. Wenn wir einen Blick auf die seinerzeitigen Landkarten werfen, sehen wir, dass der Begriff »Windisch« auf dem slowenischen ethnischen Gebiet in zwei Fällen in Gebrauch war, als »Windisch Mark« = slowenische Mark⁴¹, die aber weder von einem historischen oder geographischen Begriff bestimmt wird, sondern sich als Bezeichnung für die Unterkrainger Besitzungen der Grafen von Görz durchsetzte und »Windischpuchl« = Windische Bücheln =

36 Ta evangeli svetiga Matevsha, sdai pervizh vta Slouenski Jesig preobernen. Evangelium D.N....Christi, Authore Mathae...primum uersum in linguam Schlaucicam. Tübingen 1555. »Mi imamo pag tukai tri rizhi vom pouedati: Na peruu, Kadar ta Slouenski Jesig se pouosod glih inu veni vishi gouori, drigazhi gouore sdstimi bessedami Crainci, drigazhi Coroshci, drigazhi Shtaierij in Dolenci tar Besiaki, drigazhi Krashouzi inu Istriani, drigazhi Crouati. Obt u smi letu nashu dellu vta Crainski hoteli postaviti.«

37 Oskar SAKRAUSKY, Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, Wien 1989. Die deutsche Vorrede zu: »Die fürnämpten Hauptartickel Christlicher Lehre...« (Edni kratki razumni nauci Naipotrebnei i prudnei...), S. 242.

38 SAKRAUSKY, Primus Truber. Deutsche Vorreden, S. 238.

39 Ebd., S. 218.

40 Ebd., S. 210.

41 Abraham ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, 1572, Sclavoniae, Croatiae. Carniae, Istriae, Bosniae, finitimarumque regionum nova descriptio, S. 92.

»Slovenske gorice«⁴², der Name ist noch heute im Gebrauch. Aus der Sicht des Slowenischen war auch die Bedeutung des damals gebräuchlichen Begriffs »Windischland« für das kroatische Slawonien zu berücksichtigen, das aber, zumal auf historischen Karten, nicht klar vom slowenischen Gebiet abgegrenzt war⁴³.

Obwohl Truber in seinen Vorreden oftmals unzweideutig an die einfache slowenische Bevölkerung denkt als »gemein gutherzig Windisch Volk«⁴⁴, oder »Vsem Slovenzom, [...] inu h dobrimu vsem mladim tar preprostim ludem nashe deshele« (Allen Slovenzen [...] und guten und jungen sowie einfachen Menschen unseres Landes)⁴⁵ ist es dennoch eine große Frage, ob Truber wirklich nur die niederen slowenischen sozialen Schichten angesprochen hat, gilt doch dasselbe auch für die Ansprache und die Berichterstattung über die Kroaten. So schreibt er: »Denn diese zwey Völcker der Windischen und Crobatischen Länder erbarmen mich von hertzen«, hier stellt sich die Frage, ob es möglich wäre, die kroatische bäuerliche Bevölkerung vom kroatischen Adel zu unterscheiden, da dieser die gleiche Sprache wie die niederen Schichten sprach. In der deutschen Vorrede zu *Ta pervi deil tiga noviga testamenta/Der erst halber Teil des newen Testaments* spricht er aber von: »Den Gotseligen Christen in den Landen/Crein/Vndersteyr/Karhenten/Karst/Histerreich/vnd in der Windischen Marck/ gesessen/ was stands die sind« an⁴⁶ und weiter »naj bodo kateregakoli stanu« (und seien sie welchen Standes auch immer)⁴⁷ womit Truber auch den Adel im slowenischen Raum anspricht.

Truber bezeugt auch, dass das slowenische Wort auch auf den Schlössern präsent war. Im Vorwort »Svetiga Pavla Lystuvi«, die den Adelsfrauen auf den Schlössern in Krain, der Untersteiermark und Görz gewidmet waren, schreibt er, dass es auf den Schlössern auch slowenische Bücher gab und dass sie von den adeligen Frauen gelesen wurden, sie haben auch ihren Kindern slowenische Lieder vorgesungen und dass auch die Angeheirateten von außerhalb des slowenischsprachigen Gebiets – Truber spricht hier von Tirol und der Untersteiermark – Slowenisch gelernt haben⁴⁸.

Trubers Slowenischübersetzungen waren also nicht nur für diejenigen von Bedeutung, über die er im Vorwort zum Matthäusevangelium schreibt »ta

42 ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, 1572, *Avstriae Dvcatvs chorographia*, S. 64.

43 Ders., *Theatrum Orbis Terrarum*, 1572, *Hungariae Descriptio*, S. 94.

44 *Ta pervi deil tiga noviga testamenta/Der erst halber Teil des newen Testaments.. in die gemeine Windische sprach/ jezund zum ersten mal fleissig verdolmetscht. Tvbingae anno 1557*; SAKRAUSKY, Primus Truber. *Deutsche Vorreden*, S. 90.

45 *Catechismus in der windischen Sprach, ... durch Philopatridum Illiricum*, 1550.

46 *Ta pervi deil tiga noviga testamenta*, SAKRAUSKY, Primus Truber. *Deutsche Vorreden*, S. 90.

47 Mirko RUPEL, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934, S. 17.

48 SAKRAUSKY, Primus Truber. *Deutsche Vorreden. Svetiga Paula Listvvi../Des Heiligen Pauli Episteln ...*, S. 398.

vegshi del Ludi vnashi desheli drusiga Iesiga ne sna, samuzh ta Slouenski« (der größte Teil der Menschen in unserem Land beherrscht keine andere Sprache außer Slowenisch)⁴⁹. Ebenso betrachtete er seine Slowenischübersetzungen nicht nur als einen Gewinn für die Kirche des Augsburger Bekenntnisses, sondern betonte auch, dass sie ebenfalls für katholische Priester nützlich seien

Vnd diß unser dolmetschen/mines achtens würdt auch etlich Crobatisch Priester/die sich allenthalben in den Windischen Ländern mit dem Meß lesen erhalten/dahin bewegen/das sie Lateinische Schrift lernen lesen werden/vnd vnserere Schreiben in jre sprach vnd Schriffit bringen. Es würdt auch den Jungen Windischen Priestern/die zu früh auß der Schul geflohen sind /darzu dienen/das sie den Text der Euangelien auff der Cantzel/dem Volck recht vorlesen werden/vnd nicht vnrecht dolmetschen⁵⁰.

Die Rezeption und Multiplikation der Reformation war unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen nur über die politische Macht möglich, und diese hat vor allem in Krain die slowenische Reformation verstärkt unterstützt. Die Adeligen haben als Pfarrpatrone für slowenischsprachige Predigten gesorgt, wie z.B. Herbard VIII. Auersperg für die Pfarre St. Kanzian (Škocjan), die er 1563 reformierte und als Verwalter der Besitzungen der Brixener Bischöfe slowenische protestantische Prediger an die dazugehörige Patronatspfarre Veldes (Bled) berief. Von den Landständen wurden weitere 20 slowenischsprachige Prediger finanziell erhalten, vor allem wurde aber der Druck von slowenischen und kroatischen Büchern gefördert. In zwei anderen Ländern, in denen etwa ein Drittel der Bevölkerung slowenischsprachig war, und zwar in Kärnten und der Steiermark hatte Slowenisch innerhalb der Reformationsbewegung keine besondere Bedeutung, zumal auch hier slowenische Prediger am Werk waren. Dass aber Truber in der Kirche keinerlei Unterscheidung zwischen Adel und den niederen sozialen Schichten vornahm, bestätigt er im deutschen Vorwort für *Der erst halb Theil des newen Testaments*:

49 Ta evangeli svetiga Matevsha, sdai pervich vta slouenski iesig preobernen. Evangelium D. N. Jesu Christi, authore Matheo, nunc primum uersun in linguam Sclavicam, Tübingen 1555.

50 SAKRAUSKY, Primus Truber. Deutsche Vorreden. Ta pervi deil tiga noviga testamenta, S. 106.

Vnnd nun auch der Allmechtig durch die newlich angefangne windische dolmetschung vnnd Truckerey bey vilen Windischen/vnnd ettlichen Crobaten Hohes vnnd Niderstands/schon alberait souil gewürckt/das sie etlich Euangelische Prediger aufgestellt/vnnd die Augspurgische Confession angenommen haben⁵¹.

Letztendlich haben aber neben den Krainer auch die Kärntner und Steirischen Landstände den Druck von slowenischen und kroatischen Büchern finanziell unterstützt⁵², dasselbe galt für den Druck der gesamten Bibelübersetzung ins Slowenische, die von Jurij Dalmatin bewerkstelligt wurde. Am nachhaltigsten prägte zweifellos Primus Truber den Slowenischen Protestantismus, durch die Übersetzungen und den Druck der slowenischsprachigen Bücher. Jedoch wäre ein so weitreichender Einfluss des slowenischen Protestantismus nicht möglich gewesen ohne Mitwirkung der politischen Eliten, vor allem der Landstände in Krain, wodurch es möglich war, den Grundstein für die Ausformung und Verwendung des Slowenischen als Schriftsprache zu legen: durch die Herausgabe der Grammatik von Bohorič »Articae horulae«, 1582, die Dalmatin-Bibel 1584 und das Wörterbuch von Hieronimus Megiser: »Dictionarium Quattuor linguarum«⁵³. Dieses war das erste umfangreichere Wörterbuch, in dem der slowenische Wortschatz systematisch erfasst wurde.

Weit verbreitet ist die Meinung, dass sich der Protestantismus unter den Slowenen vor allem wegen der Unkenntnis der deutschen Sprache weniger stark verankert habe als unter den Deutschen, und daher habe das reformatorische Geschehen in den deutschen Landen auch keinen so großen Einfluss auf die Slowenen gehabt. Zweifelsohne stimmt das auch bis zu einem gewissen Grad, wobei aber auch betont werden muss, dass sich der Protestantismus auch im gesamten deutschsprachigen Raum nicht durchsetzen konnte.

Der Protestantismus war sicherlich für die niederen slowenischen sozialen Schichten auch wegen der Einführung der Sozialdisziplinierung, der Abschaffung zahlreicher Feiertage und der Wallfahrten sowie übliche Praktiken der Volksfrömmigkeit und der ablehnenden Haltung zum Bau von Kirchen, unattraktiv. Genau in diesen Gegensätzlichkeiten stimmten die Predigten Primus Trubers mit den Bemühungen der Krainer Landstände überein.

51 Ebd., S. 216.

52 SAKRAUSKY, Primus Truber. Deutsche Vorreden. Register vnd summarischer Inhalt aller der Windischen Buecher/die von Primo Trubero biß auf Jahr ..., S. 131.

53 Graz 1592, Frankfurt a.M. ²1608, Klagenfurt am Wörthersee ³1744.

Die Verankerung der Reformation behinderten aber auch noch andere Umstände. Unter den slowenischen protestantischen Predigern waren zahlreiche (ehemalige) katholische Priester, die die katholische Tradition nicht völlig aufgegeben hatten. Der Nachwuchs von in Deutschland gut ausgebildeten Predigern war gering. Der protestantische Adel besaß wiederum zu wenige Pfarrpatronate, um den Protestantismus im Lande stärker zu etablieren. Zweifellos lag das Schicksal des möglichen Weiterbestands des Protestantismus in den Händen des Landesfürsten, der mit der Gegenreformation nach dem Jahr 1600 bis ca. 1630 den Protestantismus sowohl unter den Slowenen als auch Deutschen ausgerottet hat.

Dass die Vermutung, die Unkenntnis der Sprache hätte die Ausbreitung der Reformation unter den Slowenen behindert, keine feste Grundlage hat, beweist das Beispiel der Reformation im Übermurgebiet, wo sich unter anderen politischen Gegebenheiten als sie damals in Innerösterreich herrschten, der Protestantismus unter der bäuerlichen Bevölkerung bis zum heutigen Tag verankert hat.

Luka Ilić

Protestantism at the Intersection of the Holy Roman and Ottoman Empires

The Reformation Among Croatian and Slovenian Speakers

*To Irene Dingel
on the occasion of her 60th birthday*

The Reaches of the Reformation among Croatian and Slovenian Speakers

In the sixteenth century, several major political powers exercised control and influence over the territories that make up the Republic of Croatia today. The larger part of the Istrian Peninsula, the majority of the Adriatic islands and much of Dalmatia belonged to the Venetian Republic. Habsburg control extended to the smaller portion of Istria, and covered the Gulf of Kvarner and the northwestern territories. The third major power from the southeast was the Ottoman Turkish Empire, which had conquered the medieval Bulgarian Kingdom, the Serbian Kingdom and the Kingdom of Bosnia. The expansion continued under the leadership of Sultan Suleiman I (also called as Suleiman the Magnificent, 1494–1566) and the renewed offensives from the third decade of the sixteenth century onward led to some strategic territorial victories at Belgrade (1521), Mohács (1526), Buda (1541) and Siget/Szigetvár (1566). A large part of the Kingdom of Hungary was thus subjugated and became annexed to the Ottoman Empire (also referred to as Ottoman Hungary), which included the eastern and central parts of present-day Croatia. The new geopolitical situation meant that the majority of Slavs in the Balkan Peninsula were now living under Ottoman Turkish control. The Ottoman Empire kept expanding throughout the sixteenth century, representing an ever-present and very real threat on the borders of the Holy Roman Empire of the German Nation and with that, on the edges of the German realm of influence in Europe. The territories inhabited by Croatian speakers became a borderland in multiple ways and were constantly being driven to the periphery, into military and existential turmoil. At the same time they represented the frontlines of »Christian Europe«.

Arising from its location at a geographical crossroads, the ideas of the Protestant Reformation, accompanied by the increased circulation of printed

materials (books, pamphlets etc.), accordingly came to Croatian-speaking territories also from various directions, making a significant impact in several different regions. The regional trading center and political power, Venice was one of the main cities where the new ideas and Protestant literature circulated and from where they were distributed along the Adriatic coastline. Several leading ecclesiastical figures embraced the new teachings and contributed to the spread of Protestantism among the Slavic-speaking people. In the Venetian-controlled territories of the Istrian Peninsula two Roman Catholic bishops, who were brothers, were sympathetic to Reformation ideas: Bishop Giovanni Battista Vergerio († 1548) of Pula and Bishop Pietro Paolo Vergerio the Younger (1498–1565) of Capodistria (today Koper in Slovenia)¹. Giovanni Battista died in 1548, probably of poisoning, and Pietro Paolo was excommunicated from the Roman Catholic Church in 1549 because he preached Reformation doctrines openly. He escaped to the Canton of Grisons in Switzerland, where he became a pastor. In November 1553 he was appointed counselor to Duke Christopher of Württemberg and moved to live in Tübingen, where he died in 1564 and was buried in the *Stiftskirche*.

The new ideas also reached Styria (Steiermark) and Carniola (Krain), under Habsburg jurisdiction but with Slovenian-speaking populations. Especially Carniola became an important center from where Protestant preachers and theologians would later spread Reformation teachings throughout South Eastern Europe, including Transylvania. Among the most important Protestant figures from these areas was Primus Truber (Primož Trubar, 1508–1586)². Truber is often referred to as »the Slovenian Luther« for producing the first Bible translation into Slovenian, in addition to publishing the first book (a catechism) ever printed in Slovenian in 1555, and creating the foundations for the modern literary Slovenian language.

Truber began reading literature written by Luther and the Swiss Reformers while a priest at his first parish in Laško in Lower Styria. He later became preacher at St Nicholas Cathedral Church in Ljubljana, where he began advocating religious, moral and institutional renewal within the church, administering the Eucharist under both kinds by the 1540s. The Protestants' defeat in the Schmalkaldic War in 1547 led to the strengthening of the Catholic position in the Habsburg lands and the Catholic bishop in Ljubljana, Urban Textor (1491–1558), who was trying to rid his territory of any influence of reform-minded priests, seized the opportunity and exiled

1 For a biography of Pietro Paolo's early years, see Anne Jacobson SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Geneva 1977; for his later years, see Angelika HAUSER, *Pietro Paolo Vergerio's protestantische Zeit*, dissertation phil., Tübingen 1980.

2 For more about Truber and his significance, see Luka ILIĆ, *Primus Truber and the Reformers of Slovenia and Croatia*, in: Howard LOUTHAN/Graeme MURDOCK (ed.), *A Companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden 2015, pp. 153–161.

Truber from Slovenia in March 1548. Truber found refuge in Rothenburg ob der Tauber, from where he later moved to Kempten and then to Urach in Württemberg. He later seized the opportunity to return to Ljubljana, where he became the first superintendent of the Lutheran church, but had to flee again in 1565. After a short period in Lauffen am Neckar he became a pastor in Derendingen, near Tübingen. From 1550 until his death in 1586, Truber published around thirty works, most of them in Slovenian and some in German. Among these were the first books printed in the Slovenian language, as well as the first printing of Slovenian music.

The native Carniolan preacher Paul Wiener (1495–1554) was also exiled from Ljubljana almost at the same time as Truber in 1548. In contrast to Truber, he did not go to northern Europe but sought refuge in Transylvania, thereby remaining within the realm of German linguistic and cultural influence. After working as a pastor in Hermannstadt (Sibiu), Wiener became the first superintendent of the Protestant church in Transylvania in 1553.

The Habsburg port city of Trieste also played a role in the diffusion of Reformation thought, especially in the part of Istria under Austrian rule. The town of Pazin became the center of the Reformation on the peninsula, where the support of the Bishop of Trieste, Pietro Bonomo (1458–1546), who was open to ideas of church reform, helped its spread. Although the Reformation made a significant mark on the social and political history of Istria in the sixteenth century and it gave Croatia a number of outstanding intellectuals, it did not enjoy long-lasting success.

While along the northern Adriatic coast the Reformation reached diverse segments of the population in the sixteenth century, in the inland territories it was mainly limited to a few learned men and women or to select individuals from noble families, who embraced the new faith. Among the latter were members of the influential Croatian-Hungarian Zrinski (Zrínyi) family³. Croatian viceroy Nikola Šubić Zrinski IV (1508–1566), large landowner in Međimurje, the northernmost county in present-day Croatia and bordering Slovenia, who died in the battle defending Siget from the Ottoman Turkish army, was a supporter of the Reformation. His eldest son, Juraj (Georg) IV Zrinski (1549–1603), who held the title of Master Treasurer in the Kingdom of Hungary, was a devout Lutheran and in 1574 established a printing press where Protestant literature in Croatian was published. The work of the printing press, located in Nedelitz (Nedelišće) in the Međimurje region

3 For more about the Zrinski family, see Sándor BENE et al. (ed.), *Susreti dviju kultura. Obitelj Zrinski u hrvatskoj i mađarskoj povijesti. Zbornik radova* [The Contacts between Two Cultures: Family Zrinski in Croatian and Hungarian History. International Croatian-Hungarian Congress], Zagreb 2012; Nataša ŠTEFANEČ, *Die Reformation bei den Kroaten: Überblick*, in: Vincenc RAJŠP et al. (ed.), *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber* 2008, Wien 2011, pp. 81–95.

near the city of Čakovec, was headed by the Zurich-born Rudolf Hoffhalter (1550–1586)⁴. During 1573–1574 Hoffhalter was working for the count Miklós Bánffy (1547–1593) in Lendava in present-day Slovenia⁵. While there, he printed in Hungarian three works of the Lutheran court preacher György Kultsár († 1577), among other publications.

Some of the first Lutheran preachers came to these areas from Styria and Carniola, while Calvinism filtered in primarily from Hungary and made a more significant impact in Slavonia. In the regions around Zagreb Lutheran preachers such as Ivan Drugnić from Križevci County and Grgur Vlahović (1523–1581)⁶ from Ribnik near the Zrinski stronghold of Ozalj in central Croatia were instrumental in spreading Protestantism. Vlahović eventually settled down in Metlika in Lower Carniola. In addition to the Reformed preachers Mihael Bučić and Benedikt Blažeković perhaps the best known one was Mihajlo Starin (Mihály Sztárai, † 1575), who founded numerous Protestant parishes in Slavonia between 1544 and 1551; he renewed many local congregations by winning over a large number of clergy and laypeople to the new faith. The Protestant preacher and translator Mirko Ciger (also known as Emerich Zigerius or Imre Eszéki Szigeti, † after 1551) was also active in the Lower Hungarian territories under Turkish government. Through the newly created Protestant networks, information about the conditions of Christians under Ottoman rule was being spread to people in Central and Western Europe. Through firsthand and secondhand accounts Christians in Western Europe were forming an understanding of the Ottoman Empire, which was often depicted as the antithesis of a Christian nation following the religion of the Antichrist.

Ultimately, the Croatian and Slovenian lands acted as a contact space (*Kontaktraum*), where various cultures and languages were exerting their influence and were encountering one another. Thus, the confessional divisions between Lutherans and Reformed were quickly transferred to the South East European lands. At least three distinct directions can be identified, from where the Reformation was flowing in, and each of them in turn had its own geographical area of influence: Venice, the Habsburg lands and

4 For more on the printer family Hoffhalter, see Jan-Andrea BERNHARD, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)*, Göttingen 2015, pp. 51f.

5 For the importance of the noble families for the Protestant Reformation see *ibid.*, *Die Bedeutung der Magnatenhöfe für die Reformation in Slowenien und Kroatien*, in: Kozma AHAČIĆ/Petra TESTEN (ed.), *Ježiki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*, Ljubljana 2011, pp. 53–71.

6 For more on Vlahović, see Janez WEISS, *Gregor Vlahović (1523–1581). Življenje in delo predikanta na meji cesarstva [Life and Work of a Preacher on the Frontier of the Empire]*, in: *Arhivi* 34:2 (2011), pp. 251–274.

Ottoman Hungary. In addition to the direct impetus from the Holy Roman Empire, Venice and Ottoman Hungary acted as mediators of the German and Swiss Reformations. The following pages will focus specifically on the impact of the German Reformation.

The Urach Printing Press and the First Bible Translation into Croatian

Protestants from German territories were involved in actively spreading the Reformation ideas in South Eastern Europe and were providing financial, material and at times diplomatic support for their coreligionists. Additionally, many of the Protestant exiles and refugees, whose numbers in German-speaking territories kept growing and who came particularly from the Venetian and Habsburg-controlled lands, exhibited fervor for missionary activity among their fellow nationals through personal involvement or through the publication of Biblical and theological materials in the respective languages.

One prime example of such an undertaking was the *Windische, chrabatische und cirilische Thrukerey* (Windish [Slovenian], Croatian and Cyrillic Printing House). It was established in Tübingen by Baron Hans Ungnad von Sonnegg (1493–1564) in 1558 and was later moved to Urach. Ungnad was military captain of Styria and chief captain of Slavonia and he played an important role in the initial spread of Protestantism in northern Croatia. He wanted the Reformation to gain a foothold among the various Slavic-speaking peoples in the frontier regions under his control and in the areas under Ottoman Turkish influence. For this purpose he established the Protestant Slavic printing press, of which he was chief financier. Duke Christoph of Württemberg (1515–1568) also provided financial support and over time a circle of authors, translators and other coworkers was formed around the work of the printing press. All of the associates were working toward the same goal: to make the ideas and innovations of the Protestant Reformation available to the Slavic-speaking peoples of Central and South Eastern Europe. The printing press produced publications in Slovenian and Croatian, using the Latin, Cyrillic and Glagolitic alphabets. The Glagolitic alphabet is the oldest known Slavic alphabet, originating in the 9th century. It was used primarily in the northern Adriatic coastal regions of modern-day Croatia and Slovenia but eventually lost its importance and although in Croatia it was in use until the 19th century, today it is largely defunct⁷.

7 For more, see Ludwig STEINDORFF, *Kroatien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2001. I have used the Croatian translation, *Povijest Hrvatske od srednjeg vijeka do danas*. Translated by Renata Steindorff-Andrun and Srećko Lipovčan, Zagreb 2006, pp. 65–70.

In addition to Primus Truber, several important figures of the Reformation among Slavic speakers belonged to the team in Urach. Stephan Consul (1521–ca. 1579) from Buzet in Istria was forced to go into exile in 1549 after having embraced Protestantism. Following brief sojourns in Ljubljana and in Carniola, he traveled to Rothenburg ob der Tauber in 1552, where he joined Truber, and moved to Kempten with him the following year. Consul played a central role in organizing the work of the Urach printing press and is best known for being the main translator of the New Testament into Croatian, the first part of which was published in Glagolitic script in 1562.

The Croatian translation of the Bible was one of the most important books published by the printing press in Urach. The aims of the translation were elucidated in the foreword written in German by Truber and dedicated to the Holy Roman Emperor, Maximilian II (1527–1576) in Vienna. Truber described the current religious and spiritual situation in the region at length, explaining some of the different traditions of the Roman Catholic and Eastern Orthodox populations and depicting the difficulties that Christians living under Ottoman rule were encountering on a daily basis. Referring especially to Bosnia, he lamented the significant number of conversions among the local Slavic population. He then wrote in detail about the superstitions and gullibility reigning among Slovenian speakers, who have been taken advantage of by false prophets and clairvoyants. The central hope of the Bible translators, he wrote, is »with God's grace, once again to establish, restore and extend the true, old Christian faith that brings salvation among the Eastern nations and those under Turkish rule«⁸. This, however, was only to be the first step.

Another central goal of the Bible translation was the evangelism of the Turks through the Slavic-speaking populations on the conquered and neighbouring territories of the Ottoman Turkish Empire. Truber went on to explain the objective of this undertaking:

So that others [i.e. Slavs] could learn as well, and advocate and explain their faith and all the articles of the Christian faith to the Turks and to others, and to know how to teach the Turks the true Christian faith. All of this will produce and bring great benefit to the Christian church ... because the empire and the faith of Mohammed and of the Antichrist will weaken and be destroyed⁹.

8 PRVI DEL NOVOGA TESTAMENTA, VA TOM JESU SVI ČETIRI EVangelisti i dijane Apustolsko, iz mnozih jazikov v općeni sadašni i razumni Hrvacki jazik, Po ANTONU Dalmatinu, i STIPANU Istrianu, s pomoću drugih bratov, sada prvo verno stlmačen / Der erst halb Theil des neuen Testaments [...] jetzt zum ersten mal in die Crobatische Sprach verdolmetscht vnd mit Glagolischen Büchstaben getruckt. Tübingen 1562; VD16 B 4575, Cj r: »... vnnnd das man dardurch verhofft / vermittelt Göttlicher Gnaden / bey den Orientischen Völcckern vnnnd vnder den Türcken wiederumb den rechten / alten / Christlichen / seligmachenden Glauben anzurichten / zuernewern vnnnd zuerweitern«.

9 Ibid., C iij v.

The Croatian translation of the Bible aimed to target various Slavic-speaking groups in South Eastern Europe, who all spoke different but mutually understandable languages and whose languages were written using the Latin, Cyrillic and Glagolitic alphabets. As Truber explained,

Croats, Dalmatians, Bosnians, Serbs and Bulgarians [...] have their own languages, written in two different alphabets but until now they have not had either the full Bible or catechism available in their languages. Instead, they had to do with breviaries, prayer books and missals but those were written many years ago, so they are unclear and difficult to understand [...]¹⁰.

In his translation work Consul relied heavily on Truber's New Testament in Slovenian while Truber – in order to provide a clear and precise translation of the Biblical texts, which would be easily understandable by anyone –, had consulted a large list of Bibles, among them translations into Italian, Czech, and the one by Erasmus of Rotterdam but in the end he depended primarily on Luther's German Bible. Among Consul's other notable publications were a catechism in Croatian and a spelling and writing book for children. Following the death of Ungnad and the closing of the Urach press, Consul went on to Regensburg and in 1568 moved to Eisenstadt in Burgenland at the invitation of the local nobleman Hans von Weißbriach († 1579)¹¹, where he tried to spread Lutheranism among the newly arrived Croatian inhabitants. Rudolf Leeb has already written about missionary motives driving the translation undertakings of Truber, Consul and their coworkers¹². They were hoping that if Turks were to have access to the Bible and convert to Christianity, it would bring tangible changes to the everyday life and religious freedom of the Slavic Christian populations. The additional prospect that through this the Ottoman Empire will be weakened – also mentioned in Truber's foreword to Maximilian II – is perhaps something that inspired territorial rulers in the Holy Roman Empire of the German Nation to financially support such projects. Many Christians interpreted events taking place at that time from a strongly apocalyptic point of view. The rise of the »evil empire«

10 Ibid., C j r: »Die Crobaten/Dalmatiner/Boßner/Syrffen/vnd Bulgarier/haben gleichwol jre Sprach/mit zweierley Geschrifften oder Buchstaben geschrieben/aber sie haben kein gantze Bibel/noch Catechismum bißher gehabt in jrer Sprach/haben sich allein mit jren Breuieren oder Betbüchern vnd Meßbüchern/behelffen müssen/vnd dieselbigen Bücher sind vor vil Jaren/dermassen dunckel/vnd vnuerstendig [...]«.

11 Consul and Dalmatin dedicated a translation of Johannes Brenz's Postille into Croatian to Johann von Weißbriach († 1571) and to his son-in-law, Maximilian von Polheim and Wartenburg (1525–1570) on January 4th 1568 from Regensburg (VD16 B 7838).

12 Rudolf LEEB, *Der Missionsgedanke bei Hans Ungnad von Sonneck, Primus Truber und in der lutherischen Reformatio*, in: Sašo JERŠE (ed.), *Vera in hotenja: študije o Primožu Truberju in njegovem času*, Ljubljana 2008, pp. 256–272, here pp. 267f.

was seen as a sign and indication of the Last Days that were mere reflections of the struggle portrayed in the Book of Revelation. The rapid Turkish advance through the Balkans and Hungary, together with their repeated attempts at taking Vienna, all contributed to engendering apocalyptic anxiety and to the radical interpretation of their own situation among the populations throughout the Western part of Europe. Truber's expansive correspondence also reflect sixteenth-century events and some typical concerns of the time, such as a constant and heightened alertness to the Turkish threat, which he had come very close to personally experiencing in Vienna in 1529.

Among the books published in Urach were Biblical texts and translations of foreign Protestant books, as well as original works. The total output of the printing press between 1561 and December 1564 reached thirty-seven titles and around thirty-one thousand copies¹³.

Antun Dalmatin († 1579) had also been exiled from Istria and later worked closely with Consul on several projects. In Urach he was involved in the translation of the New Testament into Croatian and also translated texts from Slovenian, German, Latin and Italian. Among his further responsibilities were the editing and proofreading of the books printed in the Cyrillic, Glagolitic and Latin alphabets. Together with Consul he published a Croatian translation of the *Augsburg Confession* in 1562 and the two also published translations of works by Philipp Melanchthon (1497–1560), Johannes Wigand (1523–1587)¹⁴ and Johannes Brenz (1499–1570) as well as a »classic document of the Italian Reformation«, *Beneficio di Cristo*¹⁵. Among the projects that Dalmatin was focusing on late in life were attempts at harmonizing the four Gospels and the Passion narratives into one text, both of which were published by Johannes Manlius (ca. 1535–1604) in Ljubljana in 1576. Manlius was a former student of Melanchthon. In 1575 he established the first Protestant printing press in Ljubljana, which functioned until 1582¹⁶.

13 Hermann EHMER, Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerei 1560–1564, in: Sönke LORENZ et al. (ed.), Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg, Stuttgart 2011, pp. 201–216, here p. 211.

14 Wigand's work (*Methodus Doctrinae Christi...* Frankfurt 1559; VD 16 W 2803) was translated into Italian by Dalmatin and Consul as *FORMA BREVE DELLA DOTTRINA CRISTIANA, Come si costoma d'insegnare nella Chiesa di Madeburga. DI IOHAN VVIGANDO*. Tradotta de Latino in lingua Italiana: Reuista et Corretta con diligenza Per Antonio Dalmata, et Stephano Istriano and published in Tubingen in 1564 (VD 16 W 2802).

15 The Croatian translation of this devotional booklet was published in both Glagolitic and Latin alphabets. Furthermore, an Italian translation was also printed. For more see, Emidio CAMPI, The Reformation in Croatia and the »Beneficio di Cristo«, in: Kozma AHACIĆ/Petra TESTEN (ed.), Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja, Ljubljana 2011, pp. 39–51, here p. 39.

16 Armin KOHNLE, Der Drucker und Buchhändler Johannes Manlius als Förderer der Reformation in Krain und Ungarn, in: LORENZ et al. (ed.), Primus Truber 1508–1586, pp. 217–226.

Sebastian Krell (Krelj, 1538–1567) came from Carniola and had studied at Jena. He brought primarily his linguistic and philological talents to the work of the Urach printing press. Krell later became general superintendent of the Evangelical church in Ljubljana a position he held in the final years of his life. The Urach network also included the Slovenian Gnesio-Lutheran¹⁷ Matthias Klombner (ca. 1520–1569), who, as clerk of the Carniolan Estates, functioned as the liaison between the Carniolan nobles and Baron Ungnad.

Among other important figures of the Protestant Reformation in the South Slavic lands was Georg (Jurij) Dalmatin (ca. 1547–1589), who was the first to translate the complete Bible into Slovenian, which was printed in Wittenberg in 1584 by Johann Krafft¹⁸. The same printer also published a book of Slovenian grammar by the Protestant educator Adam Bohorič (ca. 1520–1598) that year¹⁹. Andreas Dudith (1533–1589), who had been born into a Croatian-Hungarian noble family, reached the position of bishop within the Roman Catholic Church and was a delegate at the Council of Trent, representing Hungary. In 1565 he traveled to Poland as an emissary of Emperor Maximilian II, where he got married and turned to Protestantism²⁰. His literary legacy includes Latin translations of Greek and Italian humanist works. The Croatian-born Renaissance humanist Paul Skalich (1534–1573) lived an adventurous life. He issued his *opus magnum, Encyclopedia*, in Basel by Oporinus in 1559²¹, in addition to other minor theological and philosophical publications.

17 The so-called Gnesio-Lutherans represented an orthodox, confessionally oriented movement that came into existence in the late 1540s. For descriptions of the group, see James Arne NESTINGEN, Gnesio-Lutherans, in: Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 1, Oxford 1996, pp. 177–180; and Rudolf KELLER, Gnesiolutheraner, in: *Theologische Realenzyklopädie* 13, Berlin 1984, pp. 512–519. It is important to distinguish Gnesio-Lutherans from Flacians, who were the followers of Flacius' teaching concerning original sin and who later refused to sign the *Formula of Concord* because of its negative stance regarding Flacius' doctrinal stand. The newest *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* from 2015 has its emphasis on *Gnesioluthertum und Flacianismus* and tries to separate these two terms which are often wrongly used synonymously.

18 BIBLIA, TV IE, VSE SVETV PISMV, STARIGA inu Noviga Testamenta, Slovenski, tolmazhena, skusi IVRIA DALMATINA. Bibel/das ist/die gantze heilige Schrifft/Windisch, Wittenberg 1584; VD16 B 2847.

19 Arcticae horulae succisivae, DE LATINOCARNIOLANA LITERATVRA, AD LATINAE LINGVAE ANALOGIAM accommodata, Vnde Moshoviticae, Rutenicae, Polonicae, Boemicae & Lusaticae lingvae, cum Dalmatica & Croatica cognatio, facillè deprehenditur. PRAEMITTVNTVR HIS OMNIBUS, tabellae aliquot, Cyrillicam et Glagoliticam, et in his Rutenicam et Moshoviticam Orthographiam continentes, ADAMI BOHORIZH, Wittenberg 1584; VD16 B 6454.

20 Luka ILIĆ, Andreas Dudith und sein reformiertes Netzwerk in Breslau am Ende des 16. Jahrhunderts, in: Joachim BAHLCKE/Irene DINGEL (ed.), *Die Reformierten in Schlesien. Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen Union von 1817*, Göttingen 2015, pp. 53–63.

21 ENCYCLOPAEDIAE, seu Orbis disciplinarum, tam sacrarum quam profanarum, Epistemon: PAULI SCALICHII DE LIKA ... Basel 1559; VD16 S 6616.

Matthias Flacius Illyricus and His Role in Spreading and Supporting the Reformation among Croatian Speakers

The Istrian-born Lutheran theologian Matthias Flacius Illyricus (Matija Vlačić Ilirik, 1520–1575) was also among those wishing to make a contribution to spreading the teachings of the Reformation among his fellow countrymen. Flacius himself first encountered Protestant literature during his studies in Venice, where he was educated in Renaissance humanism. His *peregrinatio academica* took him to the University of Basel, then Tübingen and he eventually moved to the heart of the German Reformation, Wittenberg, in 1541. Among his teachers were Martin Luther and Philipp Melancthon, both of whom he also got to know on a personal level. Flacius later taught at the University of Wittenberg and held a professorship in Jena. He spent his adult life primarily within the Holy Roman Empire of the German Nation and produced an enormous output of books, pamphlets and polemical tracts. Since from 1559 onward many of his books were on the *Index librorum prohibitorum* of the Roman Catholic Church, Flacius was not able to go back to his homeland, as he would have most likely faced arrest and execution if he were to return. Flacius was also connected to many of the individuals around the Urach printing press and was characterized by his missionary zeal in spreading the Reformation among the Southern Slavs.

He also actively corresponded with Ungnad from 1556 until 1561, when their relationship soured²². Flacius even dedicated one of the polemical works he had written against Georg Major (1502–1574) to Ungnad in 1557²³. Flacius himself cultivated plans for bringing the Lutheran teachings to his homeland and the broader region. He intended to establish a theological training institution (*Akademie*) in the imperial city of Regensburg in the early 1560s. A letter from 1561 lays out his strategy, in which he explains that the academy would aim to attract students from territories neighboring the Holy Roman Empire of the German Nation and even beyond. They would be trained for the ministry in their vernacular »Illyrian« (i.e. Slavic) languages and would be expected to then return to their cities and spread Lutheran doctrines

22 For example, see letters of Ungnad to Flacius preserved in *Herzog August Bibliothek* in Wolfenbüttel, from 1556: 64.11 Extr., 166v; February 15, 1557: Cod. Guelf 361 Novi. 147r–v; April 4, 1557: Cod. Guelf 361 Novi. 141r–143v; April 9, 1557: Cod. Guelf 361 Novi. 145r–145v; April 13, 1557: Cod. Guelf 361 Novi. 146r–v. Flacius' letter to Ungnad dated on February 12, 1557 is stored in Halle in the *Archiv der Franckeschen Stiftungen*, F 35, Nr. 23 while the one from January 1560 can be found in *Hessisches Archiv* in Marburg, Best. 3 Nr. 1423.

23 Bekentnus M. Flac. Illyrici von etlichen jrthumen Maioris. Item etliche spruche Menij, s.l. 1557; VD16 F 1278.

there²⁴. Flacius noted that Protestant theological educational institutions did not exist in the Southeastern German- and Slavic-speaking border region of the empire.

Among Flacius' most significant and at the same time best known accomplishments are his contributions to theological debate and to church history²⁵. The latter includes his numerous polemical writings and the vast undertakings *Catalogus testium veritatis* and *The Magdeburg Centuries*. Flacius, however also followed with interest – and doubtless with unease – the political, military and religious developments in his homeland. This is also evidenced by his decision to publish the accounts about the life of Christians under Turkish rule in Ottoman Hungary, written by the preacher Emerich Zigerius. Zigerius, who had been a student at Wittenberg around the same time as Flacius and was forced to suddenly leave due to illness, maintained correspondence with the Illyrian. Flacius issued Zigerius' letters in Magdeburg and added a preface to them in both Latin and German²⁶.

Parallel to his plans for establishing the *Akademie* in Regensburg, Flacius was also hoping to start a similar but smaller school in Inner Austria, namely in the capital city of Carinthia, Klagenfurt²⁷. With a large Slovenian-speaking minority and a location relatively close to Italy and Istria, Klagenfurt seemed to be the perfect choice for Flacius' plans of organizing Evangelical education in the region²⁸. Flacius' vision was in many ways parallel to the missionary activities of Truber and the people gathered around Baron Ungnad. Indeed Flacius suggested moving the Urach printing press to Regensburg, so that Regensburg could become an intellectual center for the Slavic Reformation²⁹.

24 Wilhelm PREGGER, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, vol. 2, München 1861, p. 175.

25 For his theological biography see, Luka ILIĆ, Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus, Göttingen 2014.

26 See, Epistola Cviusdam Pii Concionatoris, ex Turcia, ad M. Illy. missa, qualis nam status Euangelij, & Ecclesiarum sub Turco sit indicans, cum Praefatione Illyrici, Magdeburg 1549; VD16 Z 464. See also, Thomas KAUFMANN, Sendbrief: Epistola cuiusdam pii concionatoris ex Turcia ..., in: Thomas KAUFMANN, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2), Tübingen 2003, pp. 286–294 for the discussion of Zigerius' letter to Flacius.

27 Wilhelm BAUM, Der Klagenfurter Universitätsplan des Flacius Illyricus (1562) und der Flacianismus in Kärnten, in: Ibid. (ed.), Kollegium, Lyzeum, Gymnasium. Vom *Collegium Sapientiae et Pietatis* zum *Bundesgymnasium Völkermarkter Ring*, Klagenfurt. Die Geschichte des ältesten Gymnasiums Österreichs, Klagenfurt am Wörthersee 1991, pp. 33–44.

28 Rudolf LEEB, Regensburg und das evangelische Österreich, in: Peter SCHMID/Heinrich WANDERWITZ (ed.), Die Geburt Österreichs. 850 Jahre Privilegium minus, Regensburg 2007, pp. 229–249, here p. 239. For the spread of Flacius' theology and ideas in Carinthia, see Rudolf LEEB, Die Reformation in Kärnten, in: Wilhelm WADL (ed.), Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer. Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach, Klagenfurt am Wörthersee 2011, pp. 83–105, here pp. 97–101, ch.: *Der Flacianismus in Kärnten*.

29 Mijo MIRKOVIĆ, Pokušaj Matije Vlačića Ilirika da osnuje sveučilište u Regensburgu i u Celovcu (Matthias Flacius Illyricus' Attempts at Establishing Universities in Regensburg and

Flacius was being assisted by his former student in Jena, Sebastian Krell in this endeavor, who was helping him secure support for his plans³⁰. On December 13, 1561 Krell sent a letter to Bartholomaeus Schöber from Jena, at Flacius' request. This letter contained an appeal to Schöber and to the senate of Regensburg to consider a proposal for establishing a theological training institution in the city. Schöber can be assumed to have possessed some authority and influence either with the political or the ecclesiastical leadership of the city. In his letter, Krell presented eight reasons that supported the founding of an *Akademie*, where »many [students] would come from the neighboring regions of Austria, Bavaria, Carinthia, Bohemia and others« to study, and he enumerated the many ways in which such a school would benefit the city and the Church. In the end, Flacius' plans to start a Protestant theological seminary in Regensburg as a base for a mission to Slovenian and Croatian communities strategically located in the close proximity of the Jesuit center of Ingolstadt as a way to curtail its influence and expansion, dissipated.

The trials of Protestants and of those suspected of spreading Protestant doctrines became a regular occurrence in the Republic of Venice through the Inquisition during the sixteenth century. One of these was that of Baldo Lupetina (ca. 1502–1556), who was a relative of Flacius' and had been a Franciscan friar. In 1542 he was accused of preaching heretical ideas and his leanings toward Protestantism are confirmed by Flacius, who later in his life wrote that it was Baldo who had suggested to young Matthias that he go and study Protestant theology North of the Alps. Flacius got involved in garnering support from German political and ecclesiastical leaders who through diplomatic efforts and advocacy attempted to have Baldo and others who had been imprisoned on suspicions of Protestantism freed. Although people such as Philipp Melancthon, Pietro Paolo Vergerio, Duke Christoph of Württemberg, Elector Johann Friedrich I of Saxony (1503–1554) and Landgrave Philipp I of Hesse (1504–1567) got involved, their efforts at convincing the Venetian Senate to free the prisoners failed and Lupetina was executed by drowning in the lagoon in 1556. Trials were taking place in Istria, too: during the second half of the sixteenth century, thirteen people were brought to court in Piran and Koper upon charges of heresy³¹.

Klagenfurt), [Poseban otisak iz 300. knjige rada Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti], Zagreb 1954, pp. 537–573, here p. 540.

30 Krell to Schöber, 13 December 1561, in: Jože RAJHMAN, Pisma slovenskih protestantov/Briefe der slowenischen Protestanten, Ljubljana 1997 (Epistulae Slovenorum illustrium 11), pp. 31–34.

31 Antonio MICULIAN, Protestantizam u Istri (XVI. i XVII. stoljeće) u svjetlu novih arhivističkih istraživanja [The Protestant Movement in Istria in the 16th and 17th Centuries in the Light of New Archival Investigation], Pula 2006, pp. 93f.

Conclusion

The geographical areas inhabited by speakers of Slavic languages at the intersection of the Holy Roman and Ottoman Empires as well as that of Venice in the Early Modern period can be best described as a contact space (*Kontaktraum*) and as a zone of encounter (*Begegnungszone*), where various cultures and streams of thought circulated and mingled with each other. This was also true for the ideas of the Reformation, streaming in through firsthand sources, including printed materials, into the region. Students returning from their studies contributed to spreading the new ideas, as did personal transnational networks and correspondence within the various strata of nobility. Due to the fact that they originated from a variety of different sources, various streams of Protestantism all filtered in. Varied, diverging, and even competing movements arose out of them, which were also politically and linguistically colored, as local and regional leaders often pursued identity politics, always keeping in mind political allegiances and opportunities. Thus, the question of what one will gain or lose by accepting a new confession was often a very complicated one to answer. Reflecting the complexity of the situation of life on the periphery, the Croatian Bible translation of 1562–1563 as well as other publications, was motivated not only by theological and missionary ideas, but also by social and political concerns.

Many of those who embraced Protestant doctrines in this peripheral zone later journeyed into exile in the Holy Roman Empire of the German Nation (such as Truber and Flacius) – or into lands under Ottoman suzerainty (for example Wiener). Living on the margins of empires and being on the frontlines, in the middle of the militarily contested frontier lands, also fueled apocalyptic thinking among Christians in general and naturally among Protestants as well.

In summary, it can be observed that as a result of the above mentioned factors the Protestant Reformation did have a significant impact among Croatian and Slovenian speakers but in most cases for short periods of time, and in only regionally significant numbers. During the sixteenth century, Protestants were documented in the dioceses of Capodistria (Koper), Pola (Pula), Cittanova (Novigrad), Parenzo (Poreč) in the Venetian-controlled parts of the Istrian Peninsula. There is written evidence of the presence of Lutherans on the island of Veglia (Krk), and Protestant ideas were carried even further south to the Dalmatian port cities of Tragurium (Trogir) and Sebenico (Šibenik) by merchants. The impact of the Reformation on Slovenian speakers also displays similar patterns in its geographical and societal confines, which was often tied to – and therefore in large part dependent upon – select individuals.

Primus Truber's expansive correspondence, which he maintained beyond cultivating personal and professional association with a large network of people related to South Eastern Europe, is exemplary. It also reveals his connections to some of the key people in his life and his general interconnectedness to the Reformation in other parts of Europe. Although his exchange of letters with Heinrich Bullinger was the most theologically focused of all, Truber seemingly always had the cause of the Reformation in Slovenia on his mind. The letters he was writing from Derendingen to Ljubljana towards the end of his life testify to his desire to continue steering the course of Protestantism in Slovenia even from afar.

The persecution by the political and ecclesiastical hierarchy and later the Counter-Reformation contributed to wiping out Protestantism in large parts of the Balkan lands. The fact that Croatian and Slovenian speakers found themselves at the intersection and on the peripheries of empires, made their situation sometimes even more difficult through the power play and rivalries among the empires, making them collateral damage at times.

The ways in which the empires responded to conversions to Protestantism and to the spreading of Protestant ideas and materials varied greatly within each of them. As a result of their diverse reactions, which ranged from death sentences and persecution to tolerance, the impact of the Reformation produced largely variable results on the long run. In both Christian-dominated and fiercely Roman Catholic political entities – the Habsburg Empire and the Venetian Republic – Protestantism did not survive beyond the early seventeenth century in a significant measure. Within the Ottoman Empire, on the other hand, Protestants were allowed to practice their religion with certain limitations. It is in these territories within modern-day Croatia that Protestant communities have functioned continuously up to this day.

Although the Protestant Reformation was not able to exert long-lasting impact on the population as a whole, the publishing activities of Protestants have indelibly shaped both the Slovenian and Croatian languages and through that the general culture. Through making the Bible available in the vernaculars and through authoring and translating further Biblical and theological texts, Protestants, such as Truber, created or further developed a written literary language and established linguistic standards that govern Slovenian language even today.

No wonder then, that when Slovenia was enthusiastically celebrating the 500th anniversary of Primus Truber's birth in 2008, he was being hailed as the father of the modern Slovenian language. Streets and schools were being named after him throughout the country, statues of him were being erected, and the publication of his collected works had begun. In addition to the one-euro coin already bearing his likeness, a two-euro commemorative coin was also issued in his honor. Supported by Slovenia's EU presidency in the first

half of the year, some of the celebrations had an international character, with a number of ceremonies and conferences also taking place in Italy, Austria and Germany, all drawing attention to Truber's accomplishments and long-lasting impact³².

It is undeniable that many of the initiatives at spreading Reformation ideas among the Slavic speaking populations in South Eastern Europe were short-lived, such as the printing press in Urach. Other plans, among them Flacius' intentions for founding an *Akademie* and other theological training institutions, never came into being. However, Slovenian and Croatian reformers did achieve some limited success. The transient and limited reach of the movement should not act as a discouraging factor but rather a starting point for inspiring further research into the networks of reformers and supporters of the Evangelical cause in the South Slavic lands.

32 For more about the anniversary celebrations, see Luka ILIĆ, Primus Truber (1508–1586), the Slovenian Luther, in: *Lutheran Quarterly* 22:3 (2008), pp. 268–277.

Zoltán Csepregi

Die Rezeption der deutschen Reformation in ungarländischen Städten und Herrschaften

1. Wahrnehmung der Reformation durch die deutschen Humanisten im Königreich der Jagiellonen

Die Ungarn verhielten sich vor der Schlacht von Mohács 1526 der Reformation gegenüber eher ablehnend¹. Als Königin Maria² 1521 nach Ofen kam, bot sie praktisch die Verstärkung einer Gruppe, die schon seit längerem kritisch gesehen wurde: den Deutschen bei Hofe³. Zu diesem Personenkreis zählten auch Theologen, auf die ich unten näher eingehen will. Wenigstens einige Namen seien genannt, die eine enge Verbindung zum Hofe hatten und in der Forschung auch eng mit der Reformation verbunden sind.

Als erste Ankündigung der kirchlichen Reform in Ungarn könnte der Brief des Notars von Schemnitz (Banská Štiavnica), Bartholomeus Francfordinus Pannonius⁴ vom 19. Mai 1522 bewertet werden, in dem er nach seiner Rückkehr aus »Babylon«, sprich Rom, den zu dem Zeitpunkt bereits

-
- 1 Abkürzungen, die sich im TRE-Abkürzungsverzeichnis nicht finden: ALLEN = ERASMUS ROTERODAMUS, *Opus epistularum denuo recognitum et auctum*, hg. v. Percy STAFFORD/Helen Mary ALLEN, Bd. 1–12, Oxford 1906–1958; ContEras = Peter G. BIETENHOLZ (Hg.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Bd. 1–3, Toronto 1985–1987; ETE = Vince BUNYITAY u.a. (Hg.), *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából = Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia*, Bd. 1–5, Budapest 1902–1912; MaMül = Péter KŐSZEGHY (Hg.), *Magyar művelődéstörténeti lexikon [Ungarisches kulturgeschichtliches Lexikon]*, Bd. 1–14, Budapest 2003–2014; RMNy = Gedeon BORSA u.a. (Hg.), *Régi magyarországi nyomtatványok [Alte Drucke in Ungarn]*, Bd. 1–4: 1473–1670, Budapest 1971–2012.
 - 2 Maria von Habsburg, Königin von Ungarn und Böhmen (Brüssel, 1505 – Cigales, 1558): Martina FUCHS/Orsolya RÉTHELYI (Hg.), *Maria von Ungarn (1505–1558). Eine Renaissancefürstin*, Münster 2007; Martina FUCHS/Orsolya RÉTHELYI u.a. (Hg.), *Mary of Hungary. The Queen and Her Court 1521–1531*, Budapest 2005; dies., *Mary of Hungary in Court Context 1521–1531*, Diss. Budapest 2010; NDB Bd. 16, S. 207–209.
 - 3 Maria verstärkte den von den adligen Ständen und den Bischöfen beklagten fremden deutschen Einfluss auf den König und die Regierung. Vor allem mit einem Namen wurde diese kritisch gesehene Politik verbunden: dem des Markgrafen Georg von Brandenburg. Zoltán CSEPREGI, »[...] ich will kain fleis nit sparen«. Königin Maria von Ungarn und das Haus Brandenburg, in: Martina FUCHS/Orsolya RÉTHELYI (Hg.), *Maria von Ungarn (1505–1558). Eine Renaissancefürstin*, Münster 2007, S. 59–72.
 - 4 Bartholomaeus Francfordinus Pannonius (Ofen, 1490–Schemnitz, nach 1536): Gustav HAMMANN, *Bartholomeus Francfordinus Pannonius – Simon Grynäus in Ungarn*, in: ZOF 14 (1965), S. 228–242, hier S. 229–236; MaMül Bd. 3, S. 211f.

reformatorisch überzeugten Conrad Cordatus⁵ als *Cunradum nostrum* begrüßt und die vermeintliche Vorladung Luthers nach Nürnberg mit den folgenden Worten kommentiert: »der Kaiser hält einen Reichstag in Nürnberg ab, unser Luther ist dorthin geladen, der von dem Herrn Jesus gesegnet sei, dessen beständigster Verkünder er ist«⁶. Der Brief von Francfordinus ist ein glaubwürdiges Zeugnis aus einer Epoche, in der die Zeitgenossen die humanistische und evangelische Bewegung noch als eine Einheit betrachteten⁷ – dennoch sind diese Worte eher als ein sprachliches Ereignis des Humanismus als eines der Reformation in Ungarn zu werten. Dieser Text ist kein eindeutiger Beleg für die Lutherrezeption in Ungarn, auch wenn es bemerkenswert ist, dass der Schemnitzer Notar seinen Brief 1522 mit der Babylon-Rom-Metapher beginnt, die in der damaligen humanistischen Korrespondenz noch keineswegs als Klischee galt⁸.

Die quellenmäßige Darstellung dieses Humanistenkreises aus Ofen (Buda) war das Forschungsgebiet von Gustav Hammann. Simon Grynaeus, später Professor in Basel⁹, reiste nach seinem Studium und seiner Lehrertätigkeit in Wien nach Ofen, wo er spätestens im Sommer 1521 den Unterricht in der Pfarrschule der Liebfrauenkirche (heute: Matthiaskirche) aufnahm. Er und der damals erst zwanzigjährige Veit Oertel aus Bad Windsheim, der künftige Professor in Wittenberg, waren vermutlich Kollegen¹⁰. Der Pfarrer an der St.-Georgs-Kapelle war Johannes Kresling, geboren in Ofen¹¹. In der benachbarten deutschsprachigen Liebfrauenkirche predigte zu dieser Zeit der Oberösterreicher Conrad Cordatus, der mit Schulmeister Grynaeus eng befreundet war. Cordatus wurde mehrfach wegen reformerischer Predigt

5 Conrad Cordatus (Hertz) (Leombach, 1480 – Stendal, 1546): Gustav HAMMANN, Conradus Cordatus Leombachensis, in: Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins 109 (1964), S. 250–278; Dezső WICZIAN, Beiträge zu Leben und Tätigkeit des Conrad Cordatus, in: ARG 55 (1964), S. 219–222; BBKL Bd. 1, Sp. 1125f.; MaMüL Bd. 2, S. 70f.; MBW Bd. 11, S. 303; NDB Bd. 3, S. 356f.; RGG⁴ Bd. 2, Sp. 459.

6 ETE Bd. 1, S. 57f.: »Salutabis meo nomine (si apud vos est, nam ex fama quotidie huc ad nos expectatur) Cunradum nostrum, ad quem litteras meas dedissem, ni eum expectarem, is tamen, si aderit, sit novorum presencium te indice particeps«.

7 Bernd MOELLER, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: ZKG 70 (1959), S. 46–61; auch in: Ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes SCHILLING, Göttingen 1991, S. 98–110.

8 Zoltán CSEPREGI, The Evolution of the Language of the Reformation in Hungary (1522–1526), in: Hungarian Historical Review 2 (2013), H. 1, S. 3–34, hier S. 17–19.

9 Simon Grynaeus (Griner) (Veringendorf, 1493–Basel, 1541): HAMMANN, Bartholomeus Francofordinus, S. 236–242; BBKL Bd. 2, Sp. 377; ContEras Bd. 2, S. 142–146; NDB Bd. 7, S. 241f.

10 Veit Oertel Winshemius (Bad Windsheim, 1501 – Wittenberg, 1570): HAMMANN, Bartholomeus Francofordinus, S. 239; ADB Bd. 43, S. 462f.; NDB Bd. 5, S. 377.

11 Johannes Kresling (Ofen, 1488–1490–Schemnitz, 1549): Gustav HAMMANN, Johannes Kresling, in: JSKG 44 (1965), S. 7–12; MaMüL Bd. 6, S. 315; MBW Bd. 12, S. 466f.

eingekerkert und wirkte später an Luthers Seite¹². Seine Predigten in Ofen können den Markgrafen Georg von Brandenburg¹³ nicht unberührt gelassen haben; denn die Hinwendung zum Gedanken einer Kirchenreform muss noch während seines Aufenthaltes am ungarischen Hof erfolgt sein. Dafür sprechen auch Andeutungen Georgs in einem Brief an Luther von 1523¹⁴. Diese vier hervorragend ausgebildeten Humanisten zeigten – zumindest laut Cordatus – bereits ab Sommer 1521, d.h. unmittelbar nach dem Wormser Reichstag, der als Geburtsstunde der evangelischen Bewegung gilt, Sympathie für die Lehren Luthers¹⁵. Mehrere von ihnen machten sich kurze Zeit später auf nach Wittenberg bzw. erarbeiteten sich die Anerkennung der dortigen Reformatoren¹⁶. Mit diesem Kreis hängt – nicht zuletzt wegen der fehlenden Verbindung nach Wittenberg – der erwähnte Bartholomeus Francfordinus lose zusammen, Autor und Regisseur von Schuldramen (mit Kresling vielfach verbunden), sowie der Musiker Thomas Stoltzer¹⁷, der Luthers deutsche Psalmen im Auftrag der Königin Maria vertonte und mit der Hofkapelle aufführte.

Es ist ein weit verbreiteter Irrglaube in der protestantischen Kirchengeschichte, dass all diese Männer auf die Einladung Georgs von Brandenburg hin nach Ungarn gekommen wären und auf die Empfehlung des Markgrafen hin eine Anstellung in Ofen bekommen hätten. Diese Auffassung hielt sich in

12 Im Jahre 1524 kam Cordatus nach Wittenberg. Er hatte schon 1522 Ofen vorübergehend verlassen und war Prediger in Kremnitz (Kremnica SK), Schemnitz und Neusohl gewesen und dann nach Ofen zurückberufen worden, wo seine Stellung aber wegen seiner antirömischen Polemik unhaltbar wurde. Im Frühjahr 1525 predigte er zusammen mit Johannes Kresling wieder in Kremnitz, unmittelbar vor dem Aufbruch des Bergarbeiteraufstandes. Beide wurden wegen ihrer reformatorischen Predigt angezeigt und in Ofen und Gran 38 Wochen eingekerkert. Danach kehrten sie Ungarn den Rücken. Cordatus kam über Wittenberg nach Liegnitz (Legnica), Kresling nach Breslau. Letzterer wurde 1541 deutscher Pfarrer in Schemnitz.

13 Georg von Brandenburg (Ansbach, 1484–Ansbach, 1543): Zoltán CSEPREGI, Notbischof auf dem Rechtswege. Zur Reformation in den oberschlesischen Herzogtümern von Georg dem Frommen 1523–1543, in: ZBKG 70 (2001), S. 28–42; BBKL Bd. 30, S. 472–484; MBW Bd. 11, S. 192f.; NDB Bd. 7, S. 204f. Georg war ein Neffe des Königs Wladislaus II. (gest. 1516) und von diesem zu einem Mitvormund des jungen Königs Ludwig bestellt worden, hatte auch durch Heirat und Kauf in Ungarn und besonders in Schlesien reiche Besitztümer erworben.

14 WA. B Bd. 3, S. 8–10 (Nr. 568).

15 »Dulcissimus is amicus meus fuit Budae, cum ego praedicator, ipse ludimagister esset. Anno utique illo, cum gloriosi Hungari temeraria et audaci fiducia illud toti mundo admirandum castrum Turce tradendo donabant. Nos interim mira libidine ludentes Bude, Grineus scortando, ego aurum colligendo summa avaricia. De aliorum omnium impia ferocitate nihil adscribo«. Julius MÜLLER, Conrad Cordatus, der erste evangelische Superintendent in Stendal, in: ZVKGS 14 (1917), S. 111–114, hier S. 113.

16 Heinz SCHEIBLE, Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546, in: Georg WEBER/Renate WEBER (Hg.), Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa, Köln 1985, S. 36–65; auch in: Ders., Melanchthon und die Reformation, Mainz 1996, S. 272–303.

17 Thomas Stoltzer (Schweidnitz, 1475? – bei Znaim, 1526): Lothar HOFFMANN-ERBRECHT, Thomas Stoltzer. Leben und Schaffen, Kassel 1964; ADB Bd. 36, S. 420; BBKL Bd. 10, Sp. 1559.

der Literatur bis vor kurzem hartnäckig¹⁸, auch wenn für eine Einladung oder Empfehlung keinerlei Hinweis existiert. Nicht zu übersehen ist allerdings die Tatsache, dass diese Personen fast ausnahmslos in irgendeiner Weise mit Georg dem Frommen oder seiner Umgebung in Verbindung standen – was sich nicht darauf beschränkte, dass sie mit dem Markgrafen jahrelang in derselben Stadt wohnten. Die Ofener Leib-Christi-Bruderschaft, das Organ des deutschen Bürgertums, spielte eine besondere Rolle dabei¹⁹.

Der Ofener Humanistenkreis war (auch wenn mehrere seiner Mitglieder aus weiter Ferne stammten) primär mit dem Ofener deutschen Bürgertum verbunden; die höfischen Beziehungen u.a. zu Kanzler György Szatmári oder zu Königin Maria entwickelten sich erst später. Die Mitglieder des Kreises unterscheiden sich klar von den Humanisten am königlichen Hof sowie von den in Italien ausgebildeten Szatmári-Stipendiaten durch Herkunft, Prestige, Interessen und ihr späteres Schicksal.

Wie Markus Hein kürzlich sehr präzise formulierte, wurden aus den Mitgliedern dieses Kreises zwar nicht selbstverständlich und automatisch Reformatoren, doch war es von außerordentlicher Bedeutung, dass die Fäden von Beziehungssystemen zwischen verschiedenen Schichten und Orientierungen hier zusammenliefen: zwischen den Deutschsprachigen, den Humanisten, der höfischen Politik und den Anhängern der evangelischen Bewegung. Dadurch wirkten diese Kreise aufeinander, katalysierten Wirkungen, leiteten Nachrichten weiter und verbanden religiöse Ideen, ästhetische Werte, persönliche Selbstverwirklichung sowie politischen Einfluss miteinander. Weder Königin Maria noch Georg der Fromme übernahmen hierbei die Rolle des Initiators oder des Organisators, sie steigerten die Wichtigkeit und das Prestige dieser Vernetzung durch ihre bloße Präsenz und ihr öffentliches Gewicht, das sie als politischen Schirm über diesen Kreis hielten. Die Gegner, egal wie motiviert, waren gegenüber dieser Gefahrenquelle höchst sensibilisiert und fanden im Handumdrehen das Gegenmittel, indem sie die »lutherischen Deutschen der Königin« kompromittierten²⁰.

18 Iselin GUNDERMANN, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach und die Einführung der Reformation in Oberschlesien, in: Thomas WÜNSCH (Hg.), Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien. Die Auswirkungen auf Politik, Kunst und Kultur im ostmitteleuropäischen Kontext, Berlin 1994, S. 31–45; auch in: JSKG 73 (1994), S. 205–224, hier S. 208.

19 Richard KLIER, Dr. med. Johann Weinmann, Rat und Gesandter des Markgrafen Georg von Brandenburg in Ungarn, in: Südostforschungen 29 (1970), S. 270–289.

20 Markus HEIN, Maria von Habsburg, der ungarische Hof und die Reformation in Ungarn, in: FUCHS/RÉTHELYI, Maria von Ungarn, S. 261–272, hier S. 272.

Ein zweiter, halbwegs vergleichbarer Kreis entstand im Einflussgebiet der Familie Thurzó, in den nordostungarischen königlichen Freistädten (Johann und Sebastian Henckel, Valentin Eck, Johannes Antoninus Cassoviensis, Georg Wernher, Wolfgang Guglinger, Johannes Lang, Georg von Logau, Georg Leudischit)²¹. Die Fäden, durch die Leonhard Stöckel²², Johannes Sylvester²³ und Johannes Honterus²⁴ mit diesem Thurzó-Kreis verbunden waren, hängen mit dem lockeren Netz der humanistischen Verbindungen und dem vielschichtigen und nuancierten Verhältnis des ungarischen Humanismus zur späteren Reformation zusammen. Das Bündnis zwischen den parallelen Bewegungen der Humanisten und der Evangelischen war in Ungarn sowohl tiefer als auch dauerhafter als im deutsch-römischen Reich. Das Land verfügte über eine einzige Bildungselite, und in der Regel schrieben dieselben Verfasser (Prediger, Lehrer in städtischen Lateinschulen, Hauslehrer bei Adelsfamilien) gleichzeitig humanistische Belletristik, wissenschaftliche Arbeiten und reformatorische Erbauungsliteratur.

Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Humanistenkreisen sind der deutsche städtische Hintergrund, die entstehende Orientierung nach Wittenberg, die Wiener und Krakauer Universitätsvergangenheit, der nachträglich entstandene großpolitische und höfische Nexus sowie das städtische lateinischsprachige schulische Umfeld. Es ist in manchen Fällen unklar, inwiefern die einzelnen Personen unter den Einfluss reformatorischer Ideen gerieten, soviel ist aber sicher, dass früher oder später alle mit Melanchthon in Korrespondenz standen²⁵. In Nordostungarn fehlt die Verbindung zu Georg dem Frommen komplett, statt dessen dominieren Kontakte zu Erasmus²⁶, außerdem gewinnt hier die Jagd nach Pfründen sowie die Unterstützung der Hierarchie an Bedeutung.

21 Zoltán CSEPREGI, *Thurzovci a počiatky reformácie* [Die Thurzós und die Anfänge der Reformation], in: Tünde LENGYELOVÁ u.a. (Hg.), *Thurzovci a ich historický význam*, Bratislava 2012, S. 79–92.

22 Leonhard Stöckel (Bartfeld, 1510–Bartfeld, 1560): Zoltán CSEPREGI, *Konfessionsbildung und Einheitsbestrebungen im Königreich Ungarn zur Regierungszeit Ferdinands I.*, in: ARG 94 (2003), S. 243–275, hier S. 258–273; Peter KÓNYA (Hg.), *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe*, Prešov 2011; ADB Bd. 36, S. 232f.; MaMüL Bd. 10, S. 386f.; RGG⁴ Bd. 7, Sp. 1743.

23 Johannes Sylvester (Szinyérváralja–Wien, 1552): István BARTÓK, *Grammatica Hungarolatina – Grammatica Latinohungarica*. János Sylvester und Marcus Crodelius, in: *Camoena Hungaricae* (2004), S. 93–104; MaMüL Bd. 10, S. 412–415; RGG⁴ Bd. 7, Sp. 1920.

24 Johannes Honterus (Kronstadt, 1498?–Kronstadt, 1549): Zoltán CSEPREGI, *Konfessionsbildung*, S. 247–258; BBKL Bd. 2, Sp. 1035–1040; MaMüL Bd. 4, S. 167–169; NDB Bd. 9, S. 603f.; TRE Bd. 5, S. 578–580.

25 SCHEIBLE, *Melanchthons Beziehungen*; István SZABADI, *Melanchthon und seine Freunde in Ungarn*, in: Ladislaus HAVAS/Emericus TEGYÉY (Hg.), *Hercules Latinus. Acta colloquiorum minorum anno MMIV Aquis Sextis*, Debrecen 2006, S. 201–208.

26 Pál ÁCS, *The Reception of Erasmianism in Hungary and the Contexts of the Erasmian Program*. The »Cultural Patriotism« of Benedek Komjáti, in: Balázs TRENCSENYI/Márton ZÁSZKALICZKY

2. Ein exemplarischer Fall am Scheideweg von Humanismus und Reformation: Johannes Henckel

Zu dem letzteren Kreis der Reformfreunde gehörte also der Erasmianer und Thurzó-Klient Johannes Henckel²⁷, der wohl bekannteste Prediger und Seelsorger der Königin Maria²⁸. In seiner Person wird die Verbindung des königlichen Hofes gerade zu den deutschen Städten besonders deutlich, war er doch auch Pfarrer in Leutschau (Levoča) und Kaschau (Košice), zwei Städte, die sich sehr bald offen für die Reformation zeigten. Henckels Denkweise dürfte der des Erasmus auch in der Hinsicht ähnlich gewesen sein, dass er gegenüber der Reformation eine gemäßigte Haltung einnahm und eine Vermittlerrolle ausübte. Gegen Ende seines Lebens weisen gewisse Anzeichen darauf hin, dass er zwar mit der römischen Kirche nicht gebrochen, sich aber dem Lager der Glaubenserneuerer in mancher Hinsicht genähert hatte.

Um Henckels geistiges Profil zu schildern, wird hier an vier seiner Leistungen während der Pfarrertätigkeit erinnert, die zeitlich vor seiner Kontaktaufnahme mit Erasmus und Melanchthon liegen. Diese Taten sind eine humanistische Reform der Pfarrschulen in Leutschau und Kaschau, eine Bibliotheksgründung und eine Altarstiftung in Leutschau sowie die Resignierung von den Pfründen, die er aus der Erlauer Propstei und dem Tornauer Archidiakonats bezog.

Den englischen Humanisten und *poeta laureatus*, Melanchthons Kommilitonen und Studenten aus Tübingen, Leonhard Cox²⁹ führte der Stadtpfarrer Henckel am 16. März 1520 in das Rektorat der Pfarrschule zu Leutschau ein³⁰. Zwei Jahre später wechselten beide in ähnliche Positionen nach Kaschau, auf diese Weise dauerte ihre Zusammenarbeit insgesamt vier Jahre lang. Unter den Schülern von Cox findet man die späteren Reformatoren Sylvester und

(Hg.), *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*, Leiden 2010, S. 75–90.

27 Johannes Henckel (Leutschau, 1481 – Breslau, 1539): Gustav BAUCH, Dr. Johann Henckel, der Hofprediger der Königin Maria von Ungarn, in: *Ungarische Revue* 4 (1884), S. 599–627; Zoltán CSEPREGI, *A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálatá alapján* [Die Sprache der Reformation. Studien anhand einer Untersuchung des ersten Vierteljahrhunderts der Reformation in Ungarn], Budapest 2013, S. 69–75; *ContEras* Bd. 2, S. 175f.; *MaMül* Bd. 4, S. 98–100; *MBW* Bd. 12, S. 267f.

28 Er war seit 1513 Kaplan und Pfarrer in Leutschau, ab 1522 in Kaschau und erst 1525–26 und 1528–1530 Hofprediger der Königin Maria. Danach wurde Henckel Domherr in Breslau. *ETE* Bd. 1, S. 77, 243f., 325f., 355f., 383; Zoltán CSEPREGI, *Court Priests in the Entourage of Queen Mary of Hungary*, in: Orsolya RÉTHELYI u.a. (Hg.), *Mary of Hungary. The Queen and Her Court 1521–1531*, Budapest 2005, S. 49–61.

29 Leonard Cox of Thame (1499? – 1549): *ALLEN* Bd. 7, S. 2; *ContEras* Bd. 1, S. 353f. Melanchthon studierte und lehrte von 1512 bis 1518 in Tübingen. Cox wurde am 12.06.1514 in Tübingen, am 24.09.1518 in Krakau immatrikuliert.

30 *ETE*, Bd. 1, S. 22f. Nach knapp zwei Jahren ging er zum 13. Dezember als Schulleiter nach Kaschau.

Stöckel. Auf den Inhalt der Studienreform kann man aus dem 1526 in Krakau erschienenen pädagogischen Werk von Cox schließen³¹.

Anhand Leutschauer mittelalterlicher Bücherbestände (darunter der wertvollen Sammlung der Fraternität der 24 königlichen Pfarrer der Zips) sowie aus seinen eigenen zahlreichen Büchern brachte Henckel 1520 die Bibliothek der Leutschauer Pfarrkirche St. Jakobi zustande, eine im damaligen Ungarn einzigartige, 400 Bände umfassende öffentliche Bücherei, die in der neu umgestalteten Katharinenkapelle der Jakobikirche untergebracht wurde. Er wollte damit die über Generationen angehäuften geistigen Schätze der Stadt für die Bürger zugänglich machen. Die Bibliothek gelangte später durch Kauf nach Großwardein (Oradea), wo sie ohne bedeutende Verluste bis heute aufbewahrt wird³².

Im gleichen Jahre 1520 stiftete er seinen Namensvettern und Schutzheiligen, Johannes dem Täufer, dem Evangelisten, dem Almosengeber und Chrysostomus, sowie Jean Charlier de Gerson, dem einstigen Kanzler der Universität Paris, in der Pfarrkirche einen Flügelaltar³³. Die Altarflügel sind mit den Bildnissen der vier Heiligen und dem von Gerson sowie einer Dedikationsinschrift versehen: *In honore(m) sanctoru(m) Joannis baptiste evangeli[stae] elemosinary crisosthomi et huius Gersonis Joannes Henckel anno millesimo 520 posuit*. Man sieht die Inschrift und Gersons Gestalt nur vom Chor und vom Hochaltar aus, wo sich der Pfarrer während der Messen aufhielt, das betont Henckels persönliche Zuneigung zu Gersons Theologie. Erasmus selbst ging mit den Heiligen und deren Kult flexibel und locker um, er betrachtete sie nicht als Vermittler, sondern als Vorbilder. Diese Ansicht löst die scharfen Grenzen zwischen kanonisierten Schutzpatronen und nichtkanonisierten Konzilstheologen auf. Die Werke von Gerson, diesem Einheitstheologen, emblematischen Reformers und bibelkundigen Seelsorger, waren unter Henckels eigenen Büchern nachweislich vorhanden³⁴.

Anfang 1527 resignierte Henckel von seinen eine existenzielle Sicherheit bietenden Pfründen, die er als Propst von Erlau (Eger) und Archidiakon von Tornau bezog³⁵. Diese Entscheidung muss theologische Gründe gehabt

31 Leonardus Coxus: Libellus de erudienda juventute. Excussum Cracoviae per Hieronymum Vietorem. Anno a Christo nato millesimo quingentesimo vigesimo sexto mense Aprili.

32 Ein Katalog der erhaltenen Bände: Eva SELECKÁ-MÁRZA, A középkori löcsei könyvtár [Die mittelalterliche Bibliothek in Leutschau], Szeged 1997.

33 Gábor ENDRÓDI, Die Vorbilder der Gerson-Darstellung am Leutschauer Johannesaltar, in: Ročenka Slovenskej národnej galérie v Bratislave – Galéria (2004–2005), S. 313–320; János VÉGH, Das ikonographische Programm des Johannesaltars in Levoča, in: Acta Historiae Artium 13 (1967), S. 235–241; ders., Der Johannesaltar des Stadtpfarrers von Leutschau Johannes Henckel. Eine ikonographische Studie, in: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 46–47 (1993–1994), S. 763–774.

34 VD 16. J 560; SELECKÁ-MÁRZA, A középkori löcsei könyvtár, S. 108f. (Nr. 222–223).

35 ALLEN Bd. 7, S. 2–5 (Nr. 1803, 28.03.1527).

haben. (Die Erasmianer hatten bekanntermaßen keinen moralischen Skrupel wegen Pfründenanhäufung.) Im Sinne einer reformatorischen Halbwende nahm Henckel bald den brieflichen Kontakt auf zu Johannes Hess³⁶, Pfarrer in Breslau (Wrocław). Der Kaschauer Pfarrer, der sich in seiner Korrespondenz sonst als ein gewandtes und zuverlässiges Glied des humanistischen Informationssystems erweist, bedient sich in seinem Schreiben biblischer Formeln, wie des apostolischen Grußes (Röm 1,7 par) und des Aaronitischen Segens (Num 6,24–26)³⁷, die auch in Ungarn bereits zum Identifikationsinstrument innerhalb der evangelischen Bewegung gehörten³⁸. Auch den Ausdruck »die Sache des Evangeliums« konnte der Adressat nur als spezifischen lutherischen Terminus entziffern³⁹. Genauso folgt Henckel in Briefen an seine lutherisch eingestellten Pfarrkinder zu Kaschau dem bewährten paulinischen Vorbild: *gratiam et pacem*⁴⁰. Eine direkte Begegnung mit den Wittenbergern ließ nicht lange auf sich warten: Auf dem Augsburger Reichstag (1530) lernte er als Hofprediger der Königin Maria Melanchthon persönlich kennen⁴¹.

3. Typische Merkmale einer Rezeption an der Peripherie: Wolfgang Schustel

Auf die Person von Wolfgang Schustel, Prediger in Bartfeld (Bardejov)⁴², wurde die Forschung bereits vor hundert Jahren aufmerksam, eine größere Bedeutung wurde ihm jedoch erst in der slowakischen Fachliteratur der 1990er Jahre zugemessen. Vendelín Jankovič und Miloslava Bodnárová entdeckten bei Schustel radikale, sogar anabaptistische Ansichten und schrieben ihm eine wichtige Rolle in der Bartfelder Reformationsgeschichte zu⁴³. Nach

36 Johannes Hess (Nürnberg, 1490 – Breslau, 1547): CSEPREGI, Court Priests, S. 50; BBKL Bd. 2, Sp. 784–786; MBW Bd. 12, S. 284f.; NDB Bd. 9, S. 7f.; TRE Bd. 15, S. 260–263.

37 ETE Bd. 1, S. 325f. (23.05.1527).

38 Zoltán CSEPREGI, Die Anfänge der Reformation im Königreich Ungarn bis 1548, in: Vincenc RAJŠP u.a. (Hg.), Die Reformation in Mitteleuropa = Reformacija v srednji Evropi. Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja, 2008, Wien 2011, S. 127–147; ders., The Evolution, S. 19–26.

39 ETE Bd. 1, S. 325: »Palam est, quam parum prospere procedat in Hungaria negocium evangelicum [...]«.

40 ETE Bd. 1, S. 397f., 425f.

41 MBW Nr. 994; Rudolf KELLER, Maria von Ungarn und Martin Luther: Luthers Verbindungen zur Königin, in: FUCHS/RÉTHELYI, Maria von Ungarn, S. 273–281, hier S. 275–278.

42 Wolfgang Schustel (Griesbach bei Passau – Görlitz, 1553): Zoltán CSEPREGI, A bártfai reformáció Stöckel elótt [Die Reformation in Bartfeld vor Stöckel], in: Peter KÓNIA (Hg.), Leonard Stöckel a reformáció v srednej Európe, Prešov 2011, S. 169–186; CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 143–149.

43 Miloslava BODNÁROVÁ, Die Reformation in den ostslowakischen königlichen Städten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Karl SCHWARZ/Peter ŠVORC (Hg.), Die Re-

Jankovič und Bodnárová habe Schustel die Beziehung der Gläubigen zu Gott auf einen Akt des Glaubens, der Liebe und der Danksagung durch Gebete und Gesang vereinfacht. Er habe die überlieferten liturgischen Handlungen der römisch-katholischen Kirche wie die Messe, aber auch den Kirchenschmuck, die Heiligenverehrung, das Fasten und den Ablass abgelehnt. Er habe versucht, die Liturgie wesentlich zu vereinfachen und zu revidieren und habe gewisse ikonoklastische Tendenzen in seiner Forderung nach der Entfernung der Seitenaltäre und Monstranzen und nach schlichteren Ornaten und Messgewändern gezeigt⁴⁴.

Aus Schustels Bartfelder Zeit sind zwei fast gleichzeitig vorgelegte Thesenreihen sehr bunten Inhalts mit mehreren Wiederholungen überliefert worden. Schustel listet zuerst in 14 Punkten die Ursachen seines geplanten Abschiedes auf, dann stellt er ebenfalls in 14 Punkten die Bedingungen seines Dableibens zusammen⁴⁵. Dogmatische Fragen kommen in diesen Schriften nicht vor, aber es werden neben finanziellen Forderungen zahlreiche Probleme der Kirchengzucht thematisiert. Schustel tritt in diesen Artikeln gegen die Trinkgelage an den Feiertagen auf und legt dabei ein großes Gewicht auf die Heiligung des Sonntags, auf den Kirchenbesuch und auf das Anhören von Gottes Wort⁴⁶. Eine weitere Schrift an den Rat aus derselben Zeit enthält in neun Punkten sogar Vorschläge für die städtische Feuerwehr, wobei Schustel – mit biblischen Zitaten begründet – behauptet, der Prediger sei auch für diese Frage zuständig⁴⁷.

Demgegenüber findet man bei ihm die explizite Formulierung der reformatorischen Lehre verhältnismäßig spät, im Frühjahr 1530, in einer Art Abschiedsbrief nach seinem Abgang von Bartfeld, aber noch vor seiner Ankunft in Wittenberg und der Begegnung mit Luther und Melancthon:

formation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei. Kirchen- und konfessionsgeschichtliche Beiträge, Wien 1996, S. 22–35; Vendelín JANKOVIČ, Dve postavy zo začiatkov reformácie v Bardejove [Wolfgang Schustel, Michael Radaschin], in: Historický časopis 38 (1990), S. 639–650.

44 BODNÁROVÁ, Die Reformation, S. 25f. Des Weiteren nimmt Bodnárová an, Schustels Forderungen, die er in Bezug auf die Bürger geltend machte, hätten den geistlich-religiösen Rahmen überschritten und auch die Wirtschaftstätigkeit der Gläubigen betroffen. Eine dieser Forderungen wäre gewesen, dass der Stadtrat in Bezug auf die Einwohner der Stadt offen auftreten sollte und selbst die Erfüllung seiner Forderungen sichern sollte. In Bodnárovás Augen scheint Schustel ein Befürworter der Magistratsreformation gewesen zu sein, da er an die Laien der Stadt appellierte, die Praxis der Kirche zu reformieren und zu erneuern.

45 Ilpo Tapani PIIRAINEN u.a., Reformationsbriefe aus Bardejov/Bartfeld. Ein Beitrag zum Frühneuhochdeutschen in der Slowakei, in: Neuphilologische Mitteilungen 92 (1991), S. 501–511, hier S. 505–507; CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 378–380.

46 CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 378–380; vgl. ebd., S. 396.

47 Ebd., S. 380–382.

gedenk e[uer] w[eisheit], daß wir alle allayn durch Christum und durch nyemant anderß liebe kinder Gottes syn und durch yn eyn genädigen unnd barmhertigen vatter haben, der unß durch Christum beschutzt unnd beschurmet⁴⁸.

Die moralische Norm aber, die Schustel in Bartfeld durchsetzen wollte, lässt sich in eben diesem Schreiben als ein asketischer Imperativ zusammenfassen: »last farren, waß do erdisch unnd sinlich ist!«⁴⁹.

Es ist ein glücklicher Umstand, dass man auch die dogmatische Begründung dieser strengen Ethik besitzt, und, was die Authentizität unterstreicht, stimmen diese Gedanken mit den in Bartfeld getroffenen praktischen Maßnahmen völlig überein. Die Argumentation ist darüber hinaus so originell und unterscheidet sich so stark von den Artikeln der bekannten reformatorischen Richtungen, dass man hierin Schustels eigene Lehrsätze erkennen muss⁵⁰.

Da seheenn wir, daß daß gesez Gotteß nichez anderß ist dan seyn gotliche lere unnd eynfurung zw eynem gotselign lieblichn zuchtigenn lebn, also daß Got von unuß geforderth hath in allthenn testamenth, glaubn unnd lieb gegenn ym unnd Christum inkunfftig durch daß gesez der opffer, lieb gegenn dem nägsthenn durch daß gesez der gericht, alß eyn handt fur eyn handt, eyn aug fur eyn aug [cf. Ex 21,24 par], daß also ausswendig brüderliche lieb unnd fridt wurd verfochtenn unnd behaltenn. Daß thuenn iczt kayserliche richt unnd we[!]tliche oberkayt, wo dy diner Christi mit dem wordt solicheß nicht erraychen kunnenn, daß eß dy obrikayth errayche durch dy straffe. Durch dy sittlichenn gesez hath Got gefurderth czuchtikayth gegenn ym selbeth [!], also daß alle auswendige geseze vor Got nich[t]ig goltenn habn noch gilthenn, er will sich auch nit habn, sundern den glaubn, lieb und czuchikayth [!], dy er dardurch ym althenn testamenth geforderth hath.

In diesem Schreiben erörtert er weitschweifig und mithilfe biblischer Zitate die triadische Formel der evangelischen Tugenden: Glaube – Liebe – Züchtigkeit, um auf die überraschende Auslegung von Deut 10,16 zu kommen: »Also wil von unß haben herzliche peschneydung, daß ist zuchkayth.«

48 Ebd., S. 393 (26.03.1530). Dieses Schreiben ist durch lutherische einleitende und abschließende Grüße eingerahmt worden.

49 Ebd.

50 Ebd., S. 399 (05.10.1531).

Wenn man diese Worte liest, wundert man sich immer weniger, dass die süße Milch des Evangeliums im Mund der Bartfelder einen sauren Geschmack bekam⁵¹ und ihre Beziehung zum Prediger loser wurde. Eindeutig ist, dass der Prediger im Rat und Gemeinde nur wenig Rückhalt genoss. Der zuerst nach Krakau (Krakow) und dann nach Wittenberg gereiste Geistliche war sich darüber im Klaren, dass ihn nur zwei oder drei Bürger zurückerwarteten, aber dies hätte ihm genügt, falls der Ruf von Christus selbst kommen würde⁵². Das biblische Vorbild trifft genau zu, das Schustel auf seinen Abschied von Bartfeld anwendet⁵³:

Eß ist mit euch gängen alß mit den tzw Yherusalem, do sy sich deß wortz Gottes u[n] tugtig machten, kerten sich dy xii potten tzw den heyden [Act 13,46; 18,6]. Darumb halt ichs dar fur, daß Got nicht wil haben, daß ich euch sein wort sol predigen. Wenn wo eß Got wolt haben, so gescheg eß. Petracht, waß ich von euch allenn schmachaytt hab müssen leyden unnd wie ir wider daß gotlich wordtt in pirheyßern, im weinhausß gefochten habt. Das wordt Gottes hat müssen liegen, ewr schandt hat müssen war seyn.

Ich möchte noch auf einen wichtigen Unterschied in Schustels Verhalten vor und nach dem Wittenberger Aufenthalt aufmerksam machen. In Bartfeld hatte er sich als Prediger verstanden und enthielt sich daher von der Kritik der Riten außer der Verkündigung des göttlichen Wortes. Für die Liturgie und die kirchlichen Bräuche war er vor seiner Wittenbergreise nicht einmal interessiert. Wahrscheinlich war er sich über jede praktische Konsequenz der *solus Christus*-Theologie nicht im Klaren, bis er diese in Sachsen persönlich erfuhr und erlebte. Es passt in dieses Bild genau die Begeisterung eines Neophyten, mit der er bereits von Görlitz aus die kirchlichen Missbräuche, die altherbrachten Gewohnheiten der Bartfelder als »Affenspiel« abtut. Als würde er gestehen, dass diese Gedanken in seinen Bartfelder Predigten noch fehlten, und würde das jahrelang Versäumte auf einen Schlag nachholen wollen: »do sollenn wek gelegt werden feyre, fastn, gepet czw den heyling, item walfardt, dörichzt gelubnuß unnd ku[r]jcz alleß affenspil, daß wir mit yn getribn habn, abstehenn«⁵⁴.

51 Ebd., S. 397 (10.09.1531): »Unnd yn mittler tzeyt hab ich betracht, wie euch daß ewangelion Bauwr geschmeckt hat unnd ich vil tzangß unnd haderß mit vil darumb gehabt, darneben vil nach geben, daß wider mein gewissen war, unnd also nichtz oder wenig gepauth«.

52 Ebd., S. 395f. (18.05.–12.03.1531).

53 Ebd., S. 396 (05.07.1531).

54 Ebd., S. 400 (05.10.1531). Vgl. ebd.: »So nu Got nicht wil habn noch ansiecht ausserliche werk seynes gesez, vil weniger wil er habn unser erdichte werk unnd affenspil mit holzschuhn, Caspern, mit pildern, walfartn, ablasn, fasthenn, messenn, vigilienn, mitt crucis preynn [?]«.

4. Einheit in der Vielfalt

Es wurde erst durch das systematische Studium der Flugblattliteratur möglich, die Frage nach der Einheit der Reformation⁵⁵ zu stellen: Kann man in dieser Vielfalt, in diesem »Wildwuchs« (Franz Lau)⁵⁶ eine Kohärenz entdecken, oder herrscht »ein heillooses Durcheinander« (Katalin Péter)⁵⁷?

Bernd Moeller beschrieb die deutsche Reformation vor 1525 mit einer musikalischen Metapher und bezeichnete diese Epoche als lutherische »Engführung«. Moeller vertritt als Mitverfasser der Diskussionsschrift *Reformationstheorien* die Ansicht, dass bis 1525 alle Strömungen der Reformation unter Luthers Einfluss standen, ihn unterstützten und dadurch am Abbau des mittelalterlichen Ideengebildes beteiligt waren⁵⁸. Bei der Betrachtung der Lebensläufe und der theologischen Einordnung mehrerer ungarischer Reformatoren ergibt sich eine spezifische, für die Region zugleich typische Variante der Problematik »Engführung versus Weitführung«.

Das Phänomen lässt sich am einfachsten am Beispiel des bereits erwähnten Conrad Cordatus vorstellen. Die reformatorischen Ideen hatten auf Cordatus, den Ofener Prediger, vermutlich über dessen Lektüren etwa ab 1521 einen Einfluss. 1524 predigte er vor einer glanzvollen Gemeinde, im Beisein des königlichen Paares »gegen den Papst und die Kardinäle«, woraufhin er fliehen musste; sein Name findet sich einige Wochen später bereits in der Matrikel der Wittenberger Universität. In den nächsten Jahren taucht er mal in Ungarn, mal in Wittenberg auf, wo er ein enger Vertrauter Luthers

55 Bernd MOELLER, Einige Bemerkungen zum Thema: Predigten in reformatorischen Flugschriften, in: Hans-Joachim KÖHLER (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980, Stuttgart 1981, S. 261–268; ders., Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: ARG 75 (1984), S. 176–193; auch in: Ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. v. Johannes SCHILLING, Göttingen 2001, S. 91–107; Bernd MOELLER u.a. (Hg.), Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529, Göttingen 1996; Gottfried SEEBASS, Wie Worte eine Stadt verändern. Andreas Osiander in Nürnberg und die Wirkung der reformatorischen Predigt, in: ZBKG 72 (2003), S. 41–48; Karl STACKMANN, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Flugschriften evangelischer Prediger an eine frühere Gemeinde, in: Hartmut BOECKMANN (Hg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, Göttingen 1994, S. 186–206.

56 Franz LAU, Reformationsgeschichte bis 1532, in: KiG, Bd. 3: Lieferung K, Göttingen 1964, S. 17; vgl. Susan C. KARANT-NUNN, What Was Preached in German Cities in the Early Years of the Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity, in: Philipp N. BEBB/Sherrin MARSHALL (Hg.), The Process of Changes in Early Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman, Athens, OH 1988, S. 81–96.

57 Katalin PÉTER, Die Reformation in Ungarn, in: Ferenc GLATZ (Hg.), European Intellectual Trends and Hungary, Budapest 1990, S. 39–52, hier S. 40.

58 Bernd MOELLER, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: LuJ 57 (1990), S. 57–71; auch in: Berndt HAMM u.a. (Hg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 9–29.

und Taufpate in Melanchthons Familie wird⁵⁹. Sein bewegtes Leben schließt er als lutherischer Superintendent im brandenburgischen Stendal.

In der Literatur werden bei fehlenden Quellen gern spätere Daten und Umstände auf frühere Zeiten projiziert. So wird Cordatus im Eintrag des Ungarischen Kulturhistorischen Lexikons 2004 als »luth. Pastor in Kremnitz 1517« bezeichnet⁶⁰ – dennoch kann nicht einmal behauptet werden, dass Cordatus 1524 in Ofen im »lutherischen Geist« gepredigt hätte, höchstens kann ohne eine genauere theologische Zuordnung und Kategorisierung vermutet werden, dass er eine kirchenkritische Rede hielt, die vermutlich durch reformatorische Flugblätter beeinflusst war. Die unberechtigte Rückprojizierung ist teilweise (so auch bei Cordatus) nicht nur der Historiographie, sondern auch dem späteren Gedächtnis der jeweiligen Person zuzuschreiben, dessen ungeachtet bleibt die Frage: Was verstanden unsere Reformatoren wohl unter dem häufig erwähnten »Evangelium«, bevor sie mit der Wittenberger Theologie unmittelbar in Berührung kamen? Da reicht es jetzt nicht mehr, einfach das pauschale Urteil der einstigen Gegner hinzunehmen, »er sei ein Lutherist«. Man muss nach differenzierteren und inhaltlich genaueren Antworten streben.

Für einen Blick hinter den Vorhang der Verallgemeinerungen und der heroisierenden Versuche ist es also besonders hilfreich, dass uns diese räumlich und zeitlich nahen Lebensläufe parallel vorliegen und die fehlenden Motive sich gegenseitig ergänzen lassen. Es ist aufschlussreich, die Ähnlichkeiten z.B. in den Biografien von Cordatus und Schustel in Hinsicht sowohl auf ihre geografischen Reiserouten als auch auf die Veränderung ihrer theologischen Denkweise zu erkennen. In der letzteren bildet immer eine persönliche Begegnung mit einem der Wittenberger Reformatoren und eine nähere Vertrautheit mit ihrer Lehre den Wendepunkt. In der Analyse zeichnet sich eine gewisse Konvergenz ab, die darin besteht, dass sich die Weitführung kontinuierlich verengt, die Wildtriebe abgeschnitten werden, das Chaos sich ordnet, und all das geschieht dank der wachsenden Wittenberger theologischen Kontrolle und der Rückkopplung.

59 CSEPREGI, Court Priests, S. 50–58; ders., The Evolution, S. 19–26.

60 MaMüL Bd. 2, S. 70.

5. Kleiner Grenzverkehr: gute nachbarschaftliche Beziehungen mit Schlesien und Mähren

Ich arbeite seit Jahren an einer Studie, der ich den Arbeitstitel *Grenzenlos* gegeben habe⁶¹. Ein leitender Gedanke ist, dass nicht nur Ungarn ein kleines Land ist, wie es sprichwörtlich gern behauptet wird, sondern dass die gesamte Region zwischen Elbe und Donau kreuz und quer leicht zu bereisen ist – von Wittenberg bis Kronstadt (Braşov). Dies zwingt den Forscher zu historischen und kulturellen Grenzüberschreitungen. Diese Verbindungen, Vernetzungen und Grenzübertritte sind uns selbstverständlich immer präsent gewesen, besonders in Bezug auf das Spätmittelalter und die humanistische Kultur (z.B. im Dreieck Krakau–Breslau–Zips), darüber hinaus wurden sie durch die politische Stabilität zuerst der jagiellonischen Königreiche (Ungarn, Böhmen, Polen), dann der Habsburgermonarchie (Ungarn, Böhmen, Österreich) weiter befördert. In der hier untersuchten Problematik geht es aber um mehr als einen Informationsfluss, nämlich um die Rezeption von Ideen, von *peregrinatio*, von Gelehrtenfreundschaften. Denn hinter diesen Begriffen sind das vermutliche verwandtschaftliche Beziehungssystem und das in mehrere Richtungen durchlässige Gewebe des ostmitteleuropäischen deutschsprachigen städtischen Bürgertums (*hospites Teutonici*) wohl wichtige strukturierende Faktoren.

- a. Das an der deutsch-ungarischen Sprachgrenze liegende Ödenburg (Sopron) spielte durch die Jahrhunderte hinweg die wichtige Rolle eines Vermittlers von kommerziellen und kulturellen Gütern. Das geschäftliche Verbindungssystem der Stadt zog sich über Österreich, Böhmen und Mähren bis nach Italien und Oberdeutschland⁶². Der ganze mittelalterliche Bestand des Stadtarchivs ist durch ein außerordentliches Glück (ohne Feuersbrunst und Kriegsverlust) erhalten geblieben, daher wird Ungarns frühestes und ausführlichstes Verhörprotokoll die lutherische Ketzerei betreffend (1524) hier aufbewahrt⁶³.
- b. Die sieben Bergstädte in Nordungarn mit Neusohl (Banská Bystrica) an der Spitze wurden vor allem aus ökonomischen Gründen (Kupfer- und

61 Zoltán CSEPREGI, Hálózatosság Közép-Európa reformációjában: a wittenbergi ordináció anyakönyvek vizsgálata alapján 1540–1610 [Netzwerke in der Reformation Mitteleuropas: anhand einer Untersuchung der Wittenberger Ordiniertenbücher 1540–1610], in: Peter KÖNYA/Annamária KÖNYOVÁ (Hg.), *Od reformácie po zalozenie cirkvi. K 400. výročiu synody v Spišskom Podhradi = A reformációtól egyházalapításig. A Szepesváraljai Zsinat 400. évfordulójára*, Prešov 2015, S. 97–129.

62 Tibor GRÜLL u.a. (Hg.), *Lesestoffe in Westungarn*, Bd. 1: Sopron (Ödenburg), 1535–1721, Szeged 1994; Károly MOLLAY (Hg.), *Das Geschäftsbuch des Krämers Paul Moritz 1520–1529*, Sopron 1994.

63 CSEPREGI, *The Evolution*, S. 11–16.

Edelmetallproduktion sowie Münzprägung) zu einem wichtigen Knotenpunkt des internationalen kulturellen Netzwerkes. Die Intelligenzija der Bergstädte warb man zum Teil aus dem Ausland an, aber auch die hier Geborenen gelangten auf hohe Posten in verschiedenen Ländern. Die Pflege der Kontakte zum Reich wurde durch die hiesigen Faktoren der Augsburger Fugger, die ein Kupfermonopol innehatten, intensiv gefördert⁶⁴. Anhand der Untersuchungen zu Lesestoffen und Lesekultur weiß man heute, dass die Bürger dieser Städte in der Bildung weit vorangeschritten waren⁶⁵.

- c. In diesem Beziehungssystem war Breslau die Haupttrasse, da die Herumziehenden der *peregrinatio* ebenfalls dem Handelsweg gefolgt sind. Die Pastoren der Odermetropole, Johannes Hess und Ambrosius Moibanus⁶⁶, lösten oft Kaderprobleme der ungarischen Kirchen, sie erteilten Rat, leiteten Nachrichten und Geldsendungen weiter⁶⁷. Wie in jeder Großstadt fand in Breslau nicht nur das Heranziehen des kirchlichen Nachwuchses statt, sondern sie kam als Bischofsstadt mit den vielen Kirchen auch als Aufnahmemarkt der Geistlichen in Betracht.
- d. Liegnitz-Brieg war ein Ort der Sicherheit. Die frühere Hochburg des Schwenckfeldianismus wurde nach 1535 durch die Einführung einer neuen, auf Kompromissen beruhenden Gottesdienstordnung auch aus theologischer Sicht zu einem Ort ohne jeden Verdacht. Wer aus seinem Dienst in der Heimat kurzfristig ausscheiden musste, konnte bei Herzog Friedrich II. auf Unterbringung und eine Aufnahme in seine Dienste hoffen. Die populärste Mittelschule der Region war in Goldberg (Złotoryja), in demselben Fürstentum⁶⁸, und die nächste Stadt zu Ungarn, in der lutherische Pastoren in größter Zahl ordiniert wurden, war Brieg (Brzeg)⁶⁹.

64 Günther PROBSZT, Die sozialen Ursachen des ungarischen Bergarbeiteraufstandes von 1525–1526, in: ZOF 10 (1961), S. 401–432.

65 István MONOK/Péter ÖTVÖS (Hg.), Bürgerliche Kultur im Vergleich. Deutschland, die böhmischen Länder und das Karpatenbecken im 16. und 18. Jahrhundert, Szeged 1998; vgl. auch: Viliam ČIČAJ/Jan-Andrea BERNHARD (Hg.), Orbis Helveticorum. Das Schweizer Buch und seine mitteleuropäische Welt, Bratislava 2011.

66 Ambrosius Moibanus (Breslau, 1494 – Breslau, 1554): ADB Bd. 22, S. 81f.

67 CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 403–406; ETE Bd. 3, S. 166, 195, 292, 440–444, 506, 536, 548; Bd. 4, S. 46, 521; Bd. 5, S. 222, 522, 614f.

68 Gustav BAUCH, Valentin Trozendorf und die Goldberger Schule, Berlin 1921; Tünde KATONA, Caritas und Memoria. Eine Leutschauer Stiftung im Dienste der Bildungsförderung in der Zips des 16. Jahrhunderts, München 2011, S. 115, 121f.

69 Johann SOFFNER, Ein Brieger Ordinationsregister aus der Zeit von 1564–1573, in: Zeitschrift für Geschichte und Alterthum Schlesiens 31 (1897), S. 289–310. Siehe die Leutschauer Pfarrerkandidaten in Brieg: KATONA, Caritas und Memoria, S. 184, 232, 238, 245, 282. Valentinus Hortensius Zipser Senior betonte 1582, dass der Zipser Propst die Brieger Pfarrerweihe anerkannte (*»neque ordinationem Briegensem improbat«*), und derselbe sagte 1583 in Anwesenheit des Propstes aus, dass seine Amtsbrüder teils in Wittenberg, teils in Brieg ihre Ordination erhielten

- e. Trotz vielfacher negativer Erfahrungen holten ungarische Städte immer wieder Prediger aus Mähren, das als Geburtsstätte der radikalen Strömungen (Täufer, Sabbater, Taboriten) galt⁷⁰.
- f. Die wichtigste Nachschubroute der Pastorenbeschaffung führte, was Ungarn angeht, jedoch in das oberschlesische Teschen (Cieszyn) und nach Troppau (Opava), bedingt wohl lediglich durch die geographische Nähe, da die Macht- und Kirchenorganisationsverhältnisse dieser beiden Fürstentümer sich untereinander deutlich unterschieden⁷¹. Der Fürst von Teschen, Wenzel II., war, ebenso wie der Liegnitzer Friedrich II., ein Schwager Georgs des Frommen, während in Troppau König Ferdinand I.⁷² herrschte.
- g. Das mit Nordungarn ebenfalls benachbarte Jägerndorf (Krnov), das Georg dem Frommen erblich gehörte, war jedoch ebenso von der Kooperation mit den nord-ungarischen Bergstädten entlang des Grans abhängig, wie diese von ihm. Daher entwickelte sich zwischen den Kirchen dieser beiden Regionen ein intensiver bilateraler Austausch⁷³.

6. Eine Wechselwirkung zwischen Wittenberg und Ungarn: die Rolle Melanchthons

Nachdem die Osmanen 1541 Ofen erobert hatten – und nach dem missglückten Rückeroberungsversuch 1542 – erweiterte Melanchthon seinen früheren Daniel-Kommentar und bearbeitete ihn neu⁷⁴. Er hat dabei jede Möglichkeit ergriffen, um aktuelle Botschaften zu entsenden, z.B., dass in diesem Greisenalter der Welt die Gerechten erhalten bleiben sollen, und dass Christus und seine Engel bei ihnen Wache stehen. In den Bemerkungen dazu schreibt er mehrmals über Pannonien. Er verweist auf Beschlüsse, mit denen

(*»nos sicut confessionis nostrae, ita et ordinationis non pudere, et alios Vittenbergae, per plures vero Brigae in publico coetu a viris piis et doctis ordinatos esse«*). ETE Bd. 2, S. 438f.

70 CSEPREGI, A bártfai reformáció, S. 180–183; ders., A reformáció nyelve, S. 184–186; Martin ROTHKEGEL, Anabaptist Sabbatarianism in 16th Century Moravia, in: Mennonite Quarterly Review 87 (2013), S. 519–573.

71 Gottlieb BIERMANN, Geschichte der Herzogtümer Troppau und Jägerndorf, Teschen 1874; ders., Geschichte des Protestantismus in Österreichisch-Schlesien, Prag 1897.

72 Ferdinand I. von Habsburg (Alcalá, 1503 – Wien, 1564; König: 1526–1564, Kaiser: 1558–1564): BBKL Bd. 18, Sp. 404–414; MaMüL Bd. 3, S. 64–68; NDB Bd. 5, S. 81–83; TRE Bd. 11, S. 83–87.

73 CSEPREGI, Notbischof; ders., The Evolution, S. 21–25; Gustav HAMMANN, Mag. Nicolaus von Sabinov. Ein Beitrag über den Humanismus und die frühe Reformation in der Slowakei, in: ZOF 16 (1967), S. 25–44.

74 VD 16. M 3443–3445.

der ungarische Landtag die Lutheraner verurteilte. Immer wieder tröstet er mit dem Versprechen Christi (Mt 28,20): »ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende«⁷⁵.

Melanchthon widmete sich längerfristig nicht nur dem Entwurf einer neuen Geschichtsauffassung, sondern insbesondere der theologischen Frage des »restlichen« ungarischen Christentums (vgl. Jes 10,21). Dies bewog ihn, 1543 u.a. mit Honterus Kontakt aufzunehmen⁷⁶, dessen *Reformatio ecclesiae Coronensis*⁷⁷ er mit einer eigenen Vorrede in Wittenberg noch 1543 nachdrucken ließ⁷⁸. Dass dieselbe Kronstädter Schrift Melanchthon als Vorlage für seine *Reformatio Wittenbergensis* (1545) diente⁷⁹, ist ein weiterer Beleg für die positive Aufnahme des Honterschen Werkes in Wittenberg⁸⁰.

Dennoch wurde Melanchthon nicht erst nach 1542 zur höchsten Autorität für die ungarischen Reformatoren, sondern schon seit Mitte der 1530er Jahre⁸¹. Er mischte sich bereits zu dieser Zeit sogar unmittelbar in Personalfragen der ungarischen Kirchen ein. Deswegen kann mit der oben erwähnten Metapher Bernd Moellers von der Melanchthonischen »Engführung« der ungarischen Reformation gesprochen werden. Diese Erkenntnis wird durch die folgenden Beobachtungen unterstützt:

75 MBW Nr. 3310; CR Bd. 5, Sp. 174 (Nr. 2752). Vgl. Ágnes RITÓÓK-SZALAY, Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn, in: Günter FRANK/Martin TREU (Hg.), Melanchthon und Europa, Bd. 1: Skandinavien und Mitteleuropa, Stuttgart 2001, S. 273–284. Obwohl sich der Einfluss der melanchthonischen Geschichtsbetrachtung in Ungarn bereits in den 1540er Jahren bemerkbar macht, ist von einer breit angelegten öffentlichen Rezeption erst nach dem Tod des Praeceptors zu sprechen.

76 SCHEIBLE, Melanchthons Beziehungen, S. 51–55.

77 *Reformatio ecclesiae Coronensis*. Gedruckt: Kronstadt 1543; RMNy Bd. 1, Nr. 52. Vgl. Zoltán CSEPREGI, Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen, in: Ulrich A. WIEN/Krista ZACH (Hg.), Humanistische Beziehungen in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert, Köln 2004, S. 1–17.

78 VD 16. H 4776. Melanchthons Vorrede: MBW Nr. 3310; CR Bd. 5, Sp. 172–174 (Nr. 2752).

79 EKO Bd. 1, S. 209–222; Karl REINERTH, Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Köln 1979, S. 175.

80 Die Antwortschreiben der Wittenberger an die Siebenbürger wurden 1563 in Kronstadt veröffentlicht unter dem Titel: *Approbatio reformationis ecclesiae Coronensis ac totivs Barczensis prouinciae*, RMNy Bd. 1, Nr. 190. Vgl. Erich ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz, Bd. I: Der Durchbruch, Köln 1962, S. 139; SCHEIBLE, Melanchthons Beziehungen, S. 51–59.

81 Markus HEIN, Melanchthons Bedeutung für die Reformation in Ungarn, in: Irene DINGEL/Armin KOHNLE (Hg.), Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas, Leipzig 2011, S. 365–378.

- a. Die *Disputatio* von Matthias Dévai⁸² aus dem Jahre 1537 und sein Katechismus von 1538 verwendete die Definitionen aus Melanchthons *Loci communes* (2. Aufl. 1535) sowohl in der äußerst empfindlichen Sache der Abendmahls-, als auch in der Kirchenlehre⁸³.
- b. In der hinsichtlich der Quellen und der praktischen Zielsetzungen ziemlich eklektischen Schrift von Honterus, dem oben erwähnten *Reformationsbüchlein* (1543) wurde ausschließlich Melanchthon als zitierte Autorität namentlich erwähnt. Bei der Union mit den Hermannstädtern (Sibiu) und bei der Erstellung der *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum* (1547) wurde der Text des Honterus in Melanchthonischem Geist umformuliert.
- c. Es steht fest, dass sich die wichtigen Elemente von Dévais und Honterus Obrigkeitsverständnis restlos decken: die Pflicht der weltlichen Obrigkeit und die Grenzen des Gehorsames der Untertanen sowie deren biblische Begründung (neben Acta 5,29 und Rm 13 auch Mt 22,21). Als gemeinsame literarische Quelle ist Melanchthons bereits erwähntes theologisches Lehrbuch, die *Loci communes*, nachweisbar⁸⁴.
- d. Die Großwardeiner Thesen (1544) verwendeten den in der 1543er Ausgabe der *Loci* erörterten Begriff von »Kirche«⁸⁵, genauso wie Imre Ozorai in seinem ungarischen Traktat über Christus und den Antichristus⁸⁶, während das Bekenntnis von Erdöd (1545) Ausdrücke der 1540-er *Variata* in seine Glaubensartikel einbaute⁸⁷.
- e. Die erste Synode der freien königlichen Städte in Oberungarn (1546) hatte vor, ihr neues Kirchenorgan (Seniorat) nach dem Augsburger Bekenntnis und den *Loci communes* aufzustellen⁸⁸. Die meisten Artikel beschäftigten sich mit der kirchlichen Organisation, der Gottesdienstordnung, den Schulen, den Pflichten der Amtsträger, der Verwaltung der Sakramente und den Feiertagen.

82 Matthias Dévai (Bíró) (gest. 1545): Ágnes RITOÓK-SZALAY, Ein unbekannter Brief von Mátyás Dévai?, in: JMUL 39 (1992), S. 71–82; BBKL Bd. 1, Sp. 1276f.; MaMül Bd. 2, S. 185f.; MBW Bd. 11, S. 345; RGG⁴ Bd. 2, Sp. 773.

83 CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 248–258.

84 Ders., Das Widerstandsrecht bei Honter und seinen ungarischen Zeitgenossen, in: JGPrÖ 130 (2014), S. 9–20.

85 Mihály BUCSAY u.a., Thesen des Pfarrkonvents in Nagyvárad (Großwardein), 1544, in: Heiner FAULENBACH/Eberhard BUSCH (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. I/2: 1535–1549, Neukirchen 2006, S. 429–438 (Nr. 32).

86 RMNy Bd. 1, Nr. 64.

87 Mihály BUCSAY u.a., Das Bekenntnis der Synode zu Erdöd von 1545, in: Heiner FAULENBACH/Eberhard BUSCH (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. I/2: 1535–1549, Neukirchen 2006, S. 439–448 (Nr. 33).

88 »Articuli doctrinae christianae retineri et doceri debent hi, qui in confessione Augustana et locis communibus Philippi propositi et editi sunt, eadem forma et ordine, quo ibi continentur«. ETE Bd. 4, S. 522–524. Vgl. Peter KÖNYA/Zoltán CSEPREGI (Hg.), Tri lutherské vyznania viery z Uhorska = Három lutheri hitvallás Magyarországon = Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn, Prešov 2013, S. 22f.

- f. Caspar Helth⁸⁹ imitierte in seiner in Klausenburg (Cluj) herausgegebenen Bibelübersetzung bewusst die Arbeitsteilung der Wittenberger (Luther, Melanchthon, Aurogallus); Leonhard Stöckel wiederum ahmte den Korrespondenzstil Melanchthons nach.
- g. Die Siebenbürger baten den Wittenberger Meister um ein schriftliches Gutachten für ihre Einheitsschrift von 1557 (*Consensus doctrinae*). Obwohl diese Einheit bereits 1559 wieder dahinschmolz (Neumarkter Bekenntnis, Rundschreiben von Bullinger)⁹⁰, wird die Trennung der theologischen Wege traditionsgemäß mit dem Tod Melanchthons (*ad obitum Philippi*) in Verbindung gebracht⁹¹.
- h. Melanchthon war ein erfolgreicher Einheitstheologe⁹². Zu seinen Lebzeiten konnte er seine Schüler innerhalb des beweglichen Rahmens seiner Theologie meist fesseln. Selbst bei Péter Juhász Melius⁹³ kommen Bullingers Christologie (die Ablehnung der Ubiquitätslehre) und die Melanchthonische Eschatologie (Heilsuniversalismus) eine Weile gut miteinander aus⁹⁴.
- i. Die ungarische Predigt wurde durch Melanchthons Rhetorik befruchtet. Literaturhistoriker haben eingehend erwiesen, dass ein großer Teil der Predigtillustrationen der ungarischen Reformation aus Melanchthons *Locorum communium collectanea*⁹⁵ entnommen ist. Man muss also nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Rhetorik Melanchthons Einfluss auf Ungarn suchen.
- j. Genauso hat Ungarn das humanistische Schulsystem und das Erlühen des Späthumanismus Melanchthon zu verdanken. Im 16. Jahrhundert gab es über 125 evangelische Schulen im Königreich Ungarn, gegründet oder umgestaltet nach der Melanchthonischen Schulordnung von 1528. Der

89 Caspar Helth (Heltai) (Heltau, 1515?–Klausenburg, 1574): Krista ZACH, »[...] Eine kleine Biblia [...]«. Rezeption und Resonanz des reformationszeitlichen Katechismus im historischen Ungarn (1530–1640), in: Wilhelm KÜHLMANN/Anton SCHINDLING (Hg.), Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Stuttgart 2004, S. 151–179; MaMüL Bd. 4, S. 91–93; NDB Bd. 8, S. 508; RGG⁴ Bd. 3, Sp. 1622.

90 Mihály BUCSAY u.a., Das Abendmahlsbekenntnis zu Marosvásárhely (Neumarkt), 1559, in: Andreas MÜHLING/Peter OPITZ (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. II/1: 1559–1563, Neukirchen 2009, S. 97–115 (Nr. 52).

91 RMNy Bd. 1, Nr. 637; abgedruckt: CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 431.

92 RITOÓK-SZALAY, Warum Melanchthon?

93 Péter Melius (Juhász, Ihász, Horhinus) (Horhi, 1536? – Debrecen, 1572): László MAKKAJ, Melius, the Hungarian Reformer, in: Domokos KOSÁRY u.a. (Hg.), Etudes historiques hongroises 1985, Budapest 1985, Bd. 2, S. 1–19; BBKL Bd. 5, Sp. 1223–1225; LThK Bd. 7, Sp. 87; MaMüL Bd. 7, S. 368f.; RGG⁴ Bd. 5, Sp. 1022.

94 László MAKKAJ, Des Péter Melius Abendmahlslehre in seiner Kolosserbriefauslegung im Vergleich mit den Kolosserbriefkommentaren Calvins und Melanchthons, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus servus Christi, Budapest 1988, S. 233–236.

95 Druck: Basel, Johannes Manlius, 1563, VD 16. M 604.

Humanismus legte den Grundstein bei der Neugestaltung von Lehrplänen und pädagogischer Praxis, wobei neben der Beredsamkeit auch Frömmigkeit zum wichtigen pädagogischen Ziel erklärt wurde.

Melanchthons Einfluss auf die geistig-religiöse Entwicklung in Ungarn entstand zunächst durch seine Schriften, sodann durch Briefe, insbesondere, wenn sie Ratschläge enthielten, und durch Studenten, die aus Wittenberg wieder in ihre ungarische und siebenbürgische Heimat zurückkehrten. Der *Praeceptor* hat auch die literarische Kultur Ungarns neu belebt. Ungarns Humanisten sahen in Melanchthons Werken Modelle für eigene literarische Aktivität.

Um die Verbreitung und Wirkung der Bücher zu erforschen, hat sich an der Universität Szeged bereits vor 40 Jahren eine *Forschungsgruppe der Lesekultur* gebildet. Diese kam zu dem Ergebnis, dass im 16. Jahrhundert in Ungarn und Siebenbürgen Melanchthon der meistgelesene Autor überhaupt war, vor Erasmus und Cicero und weit vor Luther⁹⁶. Die Druckereien des Landes veröffentlichten mehr Ausgaben der Schriften Melanchthons als jedes anderen ausländischen Schriftstellers. Dies gilt allerdings für den gesamten Zeitraum, wobei im letzten Drittel des Jahrhunderts ein ganz erheblicher Zuwachs an Büchern zu verzeichnen ist.

7. Die Übertretung einer Sprachgrenze: die Stufen der Freiheit

Die Sprachgrenzen stellten für die Verbreitung der reformatorischen Richtungen große Hindernisse dar und verhinderten oft eine gegenseitige Einflussnahme⁹⁷. Magyarische Studenten sind in Wittenberg seit erst 1529

96 István MONOK, Luthers und Melanchthons Werke in ungarischen und siebenbürgischen Bibliotheken in der frühen Neuzeit, in: Anton SCHINDLING/Márta FATA (Hg.), Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis. Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 [im Druck]. Die Methode, den Bestand in historischen Bibliotheken zu zählen, hat natürlich ihre Grenzen, weil gerade die vielgelesenen Broschüren und damit viele Schriften Luthers wie auch Gesang- und Lehrbücher durch den Gebrauch zerfetzt wurden und also nicht erfasst werden. Und gerade dieses Zerfetzen sollte man als greifbare »Lesespuren« in Betracht ziehen!

97 Zoltán CSEPREGI, Merkmale der lutherischen Reformation im Donau- und Karpatenraum vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Ethnische vs. konfessionelle Identitätsbildung, in: SCHINDLING/FATA (Hg.), Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Es lässt sich nachweisen, dass sich in den Glaubensstreitigkeiten auch eindeutig ethnische Vorurteile zu Wort meldeten und die damit eine Konfessionalisierung entlang der Sprachgrenzen katalysierten. Erst später ließen sich Sprachbarrieren leicht überwinden, damit die Volkssprachen sogar zu Mitteln der Vermittlung und des Austausches von theologischen Inhalten werden.

nachgewiesen⁹⁸. Von den ersten, namentlich bekannten ungarischen Muttersprachlern können Matthias Dévai und Johannes Sylvester genannt werden, weiterhin Imre Ozorai, der die erste ungarische theologische Abhandlung in Luthers Geiste schrieb. Unter ihnen war der mutigste und erfolgreichste ohne Zweifel Dévai.

Im Herbst 1531 kam Dévai als Prediger nach Kaschau, wo er schon am 6. November 1531 verhaftet und nach Wien gebracht wurde. Nach langer Gefangenschaft und kurzer Freiheit wurde er 1533 in Ofen für weitere zwei Jahre eingekerkert. Ende 1536 ging er nach Nürnberg, um hier seine reformatorischen Schriften und auch einen Bericht über seine Gefangenschaft drucken zu lassen. Drei Schriften Dévais, nämlich gegen die Anrufung der Heiligen, über die Hauptartikel der christlichen Lehre und über sein Verhör durch den Wiener Bischof Johannes Fabri, wurden in einem Band ohne Orts- und Jahresangabe gedruckt⁹⁹. 1537 hielt er sich noch in Wittenberg auf und wurde an Luthers Tisch aufgenommen¹⁰⁰.

1538 zog Dévai zusammen mit Johannes Sylvester über Krakau zurück nach Ungarn. Er und sein Kommilitone entfalteten hier in den nächsten drei bis vier Jahren eine überaus reiche literarische Tätigkeit¹⁰¹. Eine bedeutende Überschreitung der Sprachgrenzen ist der Befund, dass Luthers regelmäßig gebrauchter einleitender Gruß »Gnad und Fried« (eine Anwendung der paulinischen Formel) in der Widmung von István Benczédi Székelys Psalter im Jahre 1548 – quellenmäßig nachweisbar – zum ersten Mal auf Ungarisch

-
- 98 ETE Bd. 1, S. 548f.; Bd. 4, S. 575–595; Ende 1529 kam der Weltpriester Matthias Dévai erstmals nach Wittenberg. Da er schon im Frühjahr 1531 in Ofen wirkte und Luther und Melancthon wegen des Augsburger Reichstags lange nicht in Wittenberg waren, kann er beide nur wenige Monate gehört haben. Tibor FABINY, Luthers Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen, in: Helmar JUNGHANS (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Berlin 1983, S. 641–646, 954–956; ders., Luthers Wirkungen in Südosteuropa, in: *JMUL* 30 (1983), S. 94–106; Markus HEIN, Die Ausstrahlung der Wittenberger Reformation auf Südosteuropa. Das Reich der Stephanskronen, in: Sönke LORENZ u.a. (Hg.), *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, Stuttgart 2011, S. 315–326; PÉTER, Die Reformation.
- 99 *Disputatio de Statu In Quo Sint Beatorum Animae Post Hanc uitam, ante ultimi iudicij diem. Item De Praecipuis Articulis Christianae Doctrinae, Per MATTHIAM DEUAY Hungarum. His addita est Expositio examinis Quomodo A Fabro In Carcere Sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in uerbo tuo laxabo rhete.* [Nürnberg: Petreius 1537]. VD 16. D 1300. Dévais Widmung an den Stuhlweißenburger Propst Imre Bebek: ETE Bd. 3, S. 30f. (16.05.1536). Der Prediger von St. Sebald Veit Dietrich steuerte eine Vorrede an den Zipser Propst und königlichen Sekretär Ferenc Bácsi bei: ETE Bd. 3, S. 163–166 (01.06.1537). Eingeleitet wird der Sammeldruck durch eine Vorrede an den Leser: ETE Bd. 3, S. 216f.
- 100 WA.TR Bd. 6, S. 11 (Nr. 6516).
- 101 Dévai gab einen ungarischen Katechismus und die *Orthographia Ungarica* heraus. Von Sylvester erschien eine ungarische Grammatik und 1541 seine Übersetzung des Neuen Testaments ins Ungarische. Der Erasmianer Sylvester war Rektor der Schule zu Sárovar, hat aber Ungarn später verlassen, 1544 wurde er Professor für Hebräisch und Griechisch an der Universität Wien.

erklang: »Istennek kedvet és békességét« [Gottes Gnade und Frieden]¹⁰². Es ist aber mit guten Gründen anzunehmen, dass bereits die erste verschollene Auflage von Dévais ungarischem Katechismus aus dem Jahre 1538 mit diesen Worten den Leser begrüßte: »isteni kedvet és békességét« [göttliche Gnade und Frieden]¹⁰³.

Wie gesagt, war es Matthias Dévai, der als erster die Lehre der Reformation in Ungarn in theologisch geordneter Form, mit durchschlagender Kraft, unter energischer Durchsetzung der praktischen Konsequenzen der Rechtfertigung durch den Glauben und des Prinzips von *sola Scriptura* in zahlreichen Bereichen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens vertrat. Nicht ohne Grund haben ihm seine Zeitgenossen den Beinamen eines »ungarischen Luthers« verliehen. Um die gedankliche Unabhängigkeit und die mobilisierende Wirkung der Verkündigung Dévais zu veranschaulichen, werden hier drei Themen aus seinem Gedankensystem ausgewählt und exemplarisch beschrieben: die Frage nach der evangelischen Freiheit, nach den Grenzen des allgemeinen Priestertums und nach dem Heiligenkult.

Dévais Freiheitsauffassung wird besondere Bedeutung verliehen durch die Art, wie er über das Verhältnis und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium lehrt, was bekanntermaßen einer der Grundpfeiler reformatorischen Denkens ist. Jenő Sólyom bemerkt, dass sich Dévai nicht zum sogenannten dritten Gebrauch des Gesetzes (*tertius usus legis*) bekennt, d.h. zu einer Rolle des Gesetzes im Leben der Neugeborenen und Erlösten. Es ist anzunehmen, dass Dévai diese u.a. für Melanchthon und Calvin charakteristische Ansicht nicht einfach aus Unkenntnis heraus übergeht, sondern bewusst ausklammert¹⁰⁴.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die vermutlich in Dévais Wortlaut erhaltenen Großwardeiner Thesen (1544) später statt der zwei-, drei- oder vierfachen Aufteilung des Gebrauchs des Gesetzes bereits die Struktur der Schichten der christlichen Freiheit skizzieren: Freiheit (in Christus) von Sünde und Tod, Freiheit (durch Christus) von den Härten des Lebens, Freiheit vom Gesetz Moses, und schließlich Freiheit von den menschlichen Traditionen¹⁰⁵. Eine unmittelbare Quelle dieses Systems ist die erweiterte Ausgabe von Melanchthons *Loci communes* von 1543¹⁰⁶. Dévai lässt also mit der für ihn charakteristischen Selbstständigkeit und

102 RMNy Bd. 1, Nr. 74.

103 CSEPREGI, Die Anfänge, S. 138f., 145f.

104 Jenő SÓLYOM, Melanchthonforschung in Ungarn, in: Vilmos VAJTA (Hg.), Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Münster, 8.–13. August 1960, Göttingen 1961, S. 178–188.

105 »Libertas christiana quattuor habet species«. BUCSAY, Thesen, S. 437; ders., Das Bekenntnis, S. 446.

106 MStA = Philipp MELANCHTHON, Werke in Auswahl, hg. v. Robert STUPPERICH, Bd. II/2, Gütersloh 1953, S. 762–780; Max Josef SUDA, Melanchthons Lehre vom Menschen nach den

mit bewusstem Eklektizismus die in Melanchthons *Loci* ausgeführte Lehre vom *tertius usus legis* außer Acht und übernimmt gleichzeitig vollständig die Lehre von *quattuor gradus libertatis*. Der obige Ausgangspunkt sowie die nachdrücklich vertretene Auffassung vom gegenseitigen Verhältnis von Bindung und Freiheit spiegeln sich bei ihm konsequent wider in der Lehre über die Priesterehe, das Fasten, die Beichte, die Messe, die zwei Gestalten und die Anbetung des Altarsakraments sowie die Feiertage.

8. Das allgemeinste Priestertum: eine Grenzüberschreitung

Anders als die Hauptströmung der Reformation spricht sich Matthias Dévai für das Recht der Frauen auf Predigen und das Verwalten der Sakramente aus. Die Frauen dürften auf ihre Art lehren, und wenn sie schon predigen dürfen, warum sollten sie keine Beichte abnehmen dürfen¹⁰⁷? Bei der Betrachtung des Problems dient das theologische Programm des allgemeinen Priestertums als Schlüsselbegriff. Dévai versuchte, mehr als irgendjemand sonst, dies ernst zu nehmen, und auch wenn er die Einschränkungen seiner Wittenberger Meister erwähnt, behandelt er diese recht locker und flexibel¹⁰⁸. Es ist auch für den ungarischen Reformator eindeutig, dass der öffentliche kirchliche Dienst (*ministerium*) von den Christen auf auserwählte Personen übertragen wird, aber dieser Auftrag übernimmt bei ihm noch weniger die traditionelle Form der Ordinierung und ihre Äußerlichkeiten, er ist vielmehr ein Akt der Bewegung und Gemeinschaft. Bei ihm ist die Wahl eines Pastors gewichtiger als seine Ordination, und bei der Beichte und der Nutzung der Schlüsselgewalt ist die persönliche Eignung wichtiger als das kirchliche Amt¹⁰⁹.

Selbstverständlich ist den Frauen der Dienst nur im Notfall erlaubt, aber die Deutung des Notfalls wandelt sich stark von Luther bis Dévai. Beide Reformatoren sind sich einig: sollte keine geeignete und berufene Person, die predigen und die Beichte abnehmen könnte, verfügbar sein, so müssen im Zweifelsfall Frauen an ihre Stelle treten und im Interesse des Evangeliums die Stellung halten, um das Gewissen zu trösten. Der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen ist, dass Luther mit dem Eintritt einer solchen Situation

»Loci praecipui theologicij«, in: David P. DANIEL (Hg.), *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*, Bratislava 1999, S. 247–261, hier S. 260f.

107 DÉVAI, *Dispvatio*, Fol. s1v–s2r, s4v [S. 138f., 144]. Vgl. ETE Bd. 2, S. 265, 267.

108 DÉVAI, *Dispvatio*, Fol. e4v [S. 40]; Fol. r4v–s1r [S. 136f.]; ETE Bd. 2, S. 267.

109 DÉVAI, *Dispvatio*, Fol. s2r [S. 139]: »Pastor eligitur ab Ecclesia«, Fol. s4v [S. 144]: »Si autem Pastor indoctus fuerit, vel suae functioni non responderit, doctorem medicum adibo, is quisquis sit, parum refert«. Vgl. ETE Bd. 2, S. 265, 267.

nicht rechnet, höchstens an speziellen Orten wie in Nonnenklöstern¹¹⁰, während es für Dévai offenbar eine praktische Frage ist; für ihn wird das Gesetz durch die Not tatsächlich aufgelöst¹¹¹, und somit wird die legislative Autorität des Apostels Paulus (I Kor 14,34–35) relativiert, die in seinen Augen ohnehin beschränkt ist.

Offensichtlich stehen hinter den zwei Denkweisen unterschiedliche persönliche Erfahrungen und kreative Visionen. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass in Ungarn politisch instabile Verhältnisse und Bürgerkriegszustände herrschten; das Land stöhnte unter den Spuren und Lasten von drei großen osmanischen Kriegszügen und dem zwischen den zwei gekrönten Königen ständig wechselnden Kriegsglück; der Blutverlust, die Zerstörung und die mentale Krise waren enorm. Notfälle gab es tatsächlich reichlich. Katalin Péter nimmt in ihrer Abhandlung über die Reformation sogar ernsthaft an, dass in Ungarn unter den Verkündern des neuen Glaubens Männer und Frauen gleichermaßen vertreten waren – leider stützt sie sich dabei nur auf Analogien und Hypothesen statt auf Quellenbelege¹¹². Wenn sich die hier beschriebene Dévai-Interpretation als richtig und überzeugend erweist, so unterstützt sie in jedem Fall dieses Bild der Reformation.

9. Schlafende Heilige, wachende Schwestern und Brüder: die Ideologie der Grenzfestungen

Die Anzweiflung der Heiligenverehrung ist eine Reaktion mit theologischen Mitteln auf die politische und militärische Lage und die Identitätskrise des Landes nach der Niederlage bei Mohács 1526, denn die ungarischen Schutzheiligen, Reliquien, heiligen Könige, ja selbst die *Patrona Hungariae*, die Jungfrau Maria, hatten als Osmanen bekämpfende Patrone versagt und sich des Vertrauens unwürdig erwiesen. Die auf sie gebaute staatliche Ideologie und symbolische Repräsentation gerieten ins Wanken. Dévai gelangte von diesem Ausgangspunkt bis zum Leugnen von Hölle, Purgatorium und

110 WA Bd. 8, S. 497f.; Bd. 10 III, S. 170f., 263f.; Bd. 12, S. 309.

111 DÉVAI, Dispvatio, Fol. s1v–s2r, s4v [S. 138f., 144]; vgl. ETE Bd. 2, S. 265, 267. Der deutsche Übersetzer Ludwig Rabus (VD 16. R 52, Fol. 566v, 568v) hält hier zwei präzisierende Einschübe für nötig: »Das die Weiber für sich selbers in jhrem stand auch künden vnd mögen lehren/sage Paulus zu Tito im 2 Capitel«. »Die weil die Weiber predigen könden/vnnd jhnen solches bißweilen zugelassen würt/warumb wollen sie dann auch/oder könden nicht etwann die Leut inn sonders trösten/vnn jhnen rhaten«. (Hervorhebungen: Z. Cs.)

112 Katalin PÉTER, A reformáció: kényszer vagy választat? [Die Reformation: ein Zwang oder eine Wahl?], Budapest 2004, S. 74–77. Es sagt leider nichts zum Thema aus: David P. DANIEL, Piety, Politics and Perversion. Noble Women in Reformation Hungary, in: Sherrin MARSHALL (Hg.), Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public Worlds, Bloomington, IN 1989, S. 68–88.

Limbus, zur Theorie der schlafenden Heiligen, zu einem neuen Maria-Bild und einer neuen Form der Gemeinschaft mit den Heiligen. Der geistige Hintergrund und die Wirkung der berühmt-berüchtigten Schlafentheorie¹¹³ im Kontext der gesellschaftlichen Stimmung und der Gedankenwelt in der Krise nach der Schlacht von Mohács wurde von Jenő Sólyom wohl richtig eingeschätzt¹¹⁴. Dévai formuliert *expressis verbis*, welche politischen Postulate seine christologischen Ausführungen nach sich ziehen werden¹¹⁵:

Die Mönche verkünden mit brüllender Stimme, dass Stephan, der erste König der Ungarn das Land der Heiligen Maria widmete. Daher wird sie selbst auf den Münzen als die *patrona* des Landes abgebildet. Aber wenn dem so ist, behaupte ich, dass der König keine Ahnung von der Natur und Beschaffenheit des Glaubens hatte, nämlich, dass jener sich allein an Gott wendet und seine Augen allein auf Christus richtet und dabei von den Heiligen und der Heiligen Jungfrau keinerlei Kenntnis nimmt, von deren Verehrung ich weiter unten sprechen werde.

Wenden wir uns nun der Frage zu, welche positive Lehre aus der Ablehnung der traditionellen hierarchischen Kosmologie folgt. Welche neuen Verdienste werden von Dévai den entglorifizierten Verstorbenen zugeschrieben, und an wen kann sich nach seiner Ansicht der Christ, der aus der Vormundschaft und Obhut der Heiligen ausscheidet, nun um Hilfe wenden, der nunmehr nicht einmal einen Funken Vertrauen den – Schlafenden ähnlich – blinden, tauben und machtlosen Seelen entgegenbringen kann¹¹⁶?

Es ist klar, dass im Himmel der einzige Patron und Vermittler Christus ist. Laut Dévai ist aber auch auf der Erde niemand ganz allein und sich selbst überlassen: Hier beten die Christen gegenseitig füreinander (Jak 5,16)¹¹⁷. Statt der unsichtbaren haben sie nun sichtbare Fürsprecher, statt der toten Knochen (heilbringender Reliquien) lebende Rippen (vgl. Gen 2,22), Schwestern und Brüder, und sie sollten ihr Vermögen besser für diese ausgeben¹¹⁸. In Christus gibt es weder Kleinere noch Größere, weder Klienten noch Patrone, weder Schuldner noch Gläubiger, niemand ist näher am Feuer oder an die

113 Pál Ács, The Theory of Soul-Sleeping at the Beginning of the Hungarian Reformation Movement, in: György E. SZÖNYI/Csaba MACZELKA (Hg.), *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture*, Szeged 2012, S. 95–103.

114 Jenő SÓLYOM, *Luther és Magyarország. A reformátor kapcsolata hazánkkal haláláig* [Luther und Ungarn. Die Beziehung des Reformators zu Ungarn bis zu seinem Tod], Budapest² 1996, S. 120f.

115 DÉVAI, *Dispvatio*, Fol. b4r [S. 15].

116 Ebd., Fol. b2v [S. 12].

117 Ebd., Fol. s3r [S. 141]. Vgl. ETE Bd. 2, S. 264, 266.

118 DÉVAI, *Dispvatio*, Fol. s2r [S. 139]. Der deutsche Übersetzer Rabus (VD 16. R 52, Fol. 567r): »Sonder wir haben lebendige Gebein/das ist/vil lieber Brüder/die sollen wir uns/wie Christus lehret Luce am 16 Capitel/mit Gold vnnd Silber zu Freüden machen«.

Peripherie gedrängt. So wie sie nun im Glauben gleich sind, werden sie in der Ehre gleich werden¹¹⁹. Hilfestellung und die Übernahme von Verantwortung sind gegenseitig. Darauf basiert ein neues Gemeinschaftsbewusstsein und das Vertrauen von »wir sind nicht allein«, was sich als mobilisierungsfähige Ideologie gegenüber der in der Krise steckenden traditionellen *Patrona-Hungariae*-Lehre (und dem Kult des Heiligen Blutes aus Báta, einer die Osmanen bisher erfolgreich fernhaltenden Reliquie) durchaus als wettbewerbsfähig erweist. Berichte aus dem späteren osmanischen Besatzungsgebiet, die europaweit mit Begeisterung gelesen wurden, atmen auch diesen Geist, und sie bilden die Grundlage für neue theologische Systeme, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstehen und ein für die Grenzfestungen charakteristisches Weltbild widerspiegeln¹²⁰.

10. Das sogenannte »Grenzkriegertum« als Trägerschicht der helvetischen Reformation Ungarns

Die sogenannte »zweite Reformation« begann in Ungarn erst nach dem Schmalkaldischen Krieg und zeigte sich in einer helvetischen Abendmahllehre und in der Einführung der einfacheren helvetischen Kultformen. Heinrich Bullingers Unterweisung zu den Hauptstücken des Glaubens (1551) ging in Ungarn von Hand zu Hand, bis sie 1559 sowohl in Westungarn als auch in Siebenbürgen gedruckt wurde¹²¹. Diese Kultformen haben sich in den von den Osmanen besetzten süd- und mittelungarischen Gebieten sowie im Bereich des Grenzkriegertums, auch ohne direkte ausländische Einflüsse, spontan ausgebildet¹²².

Es lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die überwiegende Mehrheit der Dorfbevölkerung bereits evangelisch war¹²³. Um diese Zeit gehörte auch das wegen der Kämpfe gegen

119 DÉVAL, *Disputatio*, Fol. e4v [S. 40].

120 SÁNDOR ÓZE, *Reformation und Grenzgebiete. Zur Verbreitung der Reformation in den ungarisch besiedelten Gebieten*, Budapest 2011.

121 RMNy Bd. 1, Nr. 152, 157; Bullinger-Bibliographie, Bd. 1, Nr. 384–385; Edition und moderne Übersetzung: Barna NAGY (Hg.), *Heinrychi Bullingeri Epistola ad ecclesias Hungaricas earumque pastores scripta MDLI = Sendschreiben an die ungarischen Kirchen und Pastoren 1551. Editio bilinguis*, Budapest 1968.

122 Ferenc SZAKÁLY, *Türkenherrschaft und Reformation in Ungarn um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: Domokos KOSÁRY u. a. (Hg.), *Etudes historiques hongroises 1985*, Budapest 1985, Bd. 2, S. 437–459.

123 Gabriella ERDÉLYI, *Lay Agency in Religious Change. The Role of Communities and Landlords in Reform and Reformation*, in: *Hungarian Historical Review* 2 (2013), H. 1, S. 35–67; Katalin PÉTER, *The Way from the Church of the Priest to the Church of the Congregation*, in: Eszter ÁNDOR/István György TÓTH (Hg.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*, Budapest 2001, S. 9–19.

die Osmanen verstärkte Militär in den Grenzfestungen den neuen Konfessionen an¹²⁴. Denn unter den Kriegsumständen bildete sich eine eigenartige Soldatenschicht zwischen Adel und Leibeigenen, deren Mitglieder in den Grenzfestungen und in den Privattruppen der Großgrundbesitzer dienten.

Laut Sándor Ózes These sei die Militärzone mit apokalyptischen Ängsten belastet worden. Der Krieg sei seinerzeit der Hauptdirigent gewesen und habe jede bis dahin existierende Struktur zerbrochen. Die Bauernsoldaten (eine halb Soldaten-, halb Bauernleben führende Schicht) hätten die für sie wichtigen Identitätselemente und die seelisch stabilisierenden Ideen zusammengestellt. Die Prädestination habe eine Art von Schicksalsglauben in den Soldaten gestärkt. Die Festordnung sei umgestürzt und durch eine apokalyptische Zeitbetrachtung ersetzt worden. Der Calvinismus habe einem das am wenigsten an den Raum gekettete Gott-Mensch-Verhältnis angeboten. Statt des kollektiven Kultus habe diese Lehre eine persönliche Verbindung zur göttlichen Raum-Zeit-Sphäre möglich gemacht. Die stete Gefahr, die apokalyptischen Ängste, sowie das Fehlen einer christlichen obrigkeitlichen Lenkung hätten in kultischer und auch in organisatorischer Hinsicht die helvetische Richtung begünstigt. Die Prädestinationslehre sei für das einen permanenten Krieg führende Soldatentum der Grenzfestungen als befreiender, den psychischen Druck verringernder theologischer Trost wichtig gewesen¹²⁵.

Die Verbreitung der helvetischen Richtung stieß auf erheblichen Widerstand seitens des Staatsapparats von König Ferdinand I. und der Bischöfe der alten Kirche; die helvetischen Einflüsse vermehrten sich aber auch in diesen Jahren.

Die Kriegsleute der wichtigen Grenzfestung Erlau haben sich z.B. mit den Bewohnern der Stadt und der Umgebung (des sogenannten Erlautals) in einer Konföderation *ad foedus Dei custodiendum* (»zur Verteidigung des Bundes Gottes«)¹²⁶ vereinigt, wonach sie lieber die Festung verlassen, als sich ihren reformatorischen Prediger nehmen lassen wollten.

124 Norbert SPANNENBERGER, Konfessionsbildung unter den Grenzsoldaten im osmanischen Grenzraum Ungarns im 16. Jahrhundert, in: Evelin WETTER (Hg.), Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa, Stuttgart 2008, S. 281–296.

125 Sándor ÓZE, Die Verbreitung der helvetischen Reformation in den ungarischen Grenzgebieten des sechzehnten Jahrhunderts, in: Anita CZEGLÉDY u.a. (Hg.), Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzák dedicata, Budapest 2010, S. 613–622; ders., Reformation.

126 Laut Titelblatt des Erstdruckes ihres Bekenntnisses: Confessio catholica de praecipuis fidei articulis exhibita, sacratissimo et catholico Romanorum imperatori Ferdinando, et filio sue i. maiestatis d. regi Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum s. r. m. a nobilibus item et incolis totius vallis Agrinae, in nomine Sanctae Trinitatis ad foedus Dei custodien[dum] iuramento fidei copulatorum et decertantium pro vera fide et religione, in Christo ex Scripturis Sacris fundata. Anno MDLXII. Debrecini. Huic confessioni subscripserunt Debrecien[sis]

Eine besondere Bedeutung wird dem Bündnis und dem nachfolgenden Bekenntnis der Erlauer Soldaten (1562) durch die Tatsache zugemessen, dass alle vorherigen Erscheinungen des reformatorischen Bundes in einer deutschsprachigen Umgebung vorkamen. In der Grenzfestung Erlau zeigte sich dieselbe Gemeinschaftsform (schriftlicher Vertrag, Schwur, lebenslanger Verbund) jedoch in einem rein ungarischen Milieu, d.h. sie überschritt eine wichtige Sprachgrenze im Königreich Ungarn¹²⁷.

Die Quellen zur Entstehungsgeschichte der Erlauer Bekenntnisschrift¹²⁸ bilden die Widmungen der beiden gedruckten Auflagen sowie der Briefwechsel des Antonius Verantius¹²⁹, Bischofs zu Erlau. Der Bischof hatte sich am 21. Februar 1560 an den König Ungarns, Kaiser Ferdinand I., mit der ersten Beschuldigung gewandt, dass die Soldaten von Erlau nicht nur häretisch gesinnt, sondern auch Feinde des Königs und des Landes seien¹³⁰.

Vor der Einreichung ihrer Verteidigungsschrift leisteten die Soldaten und die Bürger von Erlau und Umgebung einander den Eid auf dieses Bekenntnis. Sie richteten an König Ferdinand die Bitte zu erlauben, dass die Verbündeten solche Seelenhirten ernähren und haben dürfen, die sie mit dem reinsten Gotteswort speisen¹³¹.

Die Verfasser der Konfession wollten dem Kirchenvolk auch in Fragen des Volksaberglaubens, welche die Erscheinungen der Teufelsmacht und die damit zusammenhängenden medizinischen Probleme betrafen, ihre Hilfe bieten¹³². Durch die Besetzung eines großen Teils von Ungarn und durch die Gegenwart der Osmanen ist auch die Vielweiberei zu einem sittlichen Problem geworden. Die Polygamie der biblischen Patriarchenzeit galt es ihrer Vorbildrolle zu entkleiden, und zwar durch den Hinweis auf die einmalige Notwendigkeit dieser Familienreform, wegen der *necessitas generandi primos parentes*. Die Schrift enthält auch solche Lehrsätze, die

et locorum vicinorum ecclesiae. Edition: Mihály BUCSAY/Zoltán CSEPREGI (Hg.), *Confessio catholica von Eger und Debrecen, 1562*, in: Andreas MÜHLING/Peter OPITZ (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. II/2: 1562–1569, Neukirchen 2009, S. 1–165 (Nr. 58).

127 Zoltán CSEPREGI, *Bund, Bundschuh, Verbundenheit. Radikales Gemeinschaftsprinzip in der frühen Reformation Ungarns*, in: Gabriella ERDÉLYI (Hg.), *Armed Memory. Agency and Peasant Revolts in Central and Southern Europe (1450–1700)*, Göttingen 2016, S. 147–168.

128 BUCSAY/CSEPREGI, *Confessio catholica*; CSEPREGI, *A reformáció nyelve*, S. 349–359.

129 Antonius Verantius (Verancsics) (Sebenico, 1504 – Preschau, 1573): *LThK* Bd. 10, Sp. 597; *MaMüL* Bd. 12, S. 395–399.

130 Verancsics Antal *összes munkái* [Antonius Verantius' sämtliche Werke], Bd. 8, Pest 1868, S. 144–151 (Nr. 45). Siehe auch ebd. Nr. 51, 58, 61–63, 65–66, 68, 71, 80.

131 Die auf den 06.02.1562 datierte Widmung des Erstdruckes ist auch zu finden: Friedrich Adolf LAMPE/Pál DEBRECENI EMBER, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania*, Utrecht 1728, S. 119–121.

132 Balázs NÉMETH, »[...] Gott schläft nicht, er blinzelt uns zu [...]«. *Evangelisch-reformierte Lebensgestaltung zwischen Kontinuität und Wandel. Ungarn im 16. Jahrhundert als Beispiel*, Frankfurt a. M. 2003.

ethische Fragen der permanenten Kriegsführung beantworten, wie über die Selbstverteidigung, die Rache, das militärische Bündnis und die Beziehungen zu den osmanischen Feinden. Durch das vielfältige seelsorgerische und volkspädagogische Bemühen ist aber dann das Erlauer Bekenntnis das umfangreichste reformierte Bekenntnis der Frühen Neuzeit geworden.

Sándor Ózes oben erwähnte Monographie *Reformation und Grenzgebiete* trägt in der früheren ungarischen Fassung den wortspielerischen Titel: »Die Grenze und das Grenzenlose«¹³³. Seine Untersuchung überzeugt den Leser von den inneren Zusammenhängen zwischen Grenzgebiet und dem Grenzenlosen, d.h. der Transzendenz, zwischen der räumlichen Enge einer Pufferzone und der Weite einer apokalyptischen Zeitauffassung. Viele Details der konfessionellen Entwicklung sind zwar noch zu klären, aber der Geburtsort des Reformiertentums Ungarns ist gewiss irgendwo hier zu suchen, auf dem Weg von der Grenze ins Grenzenlose.

133 Sándor ÓZE, *A határ és a határtalan. Identitáselemek vizsgálata a 16. századi magyar útközözőna népességénél*, Budapest 2006.

Edit Szegedi

Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt

Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit

Grenzziehungen sind in der Geschichte meist problematisch: wo hört z.B. die Reformation auf und wo fängt die Konfessionsbildung an? Wo verläuft die Grenze zwischen Konfessionsbildung und der – umstrittenen – Konfessionalisierung¹? Die vorliegende Arbeit versucht, auf Fragen hinzuweisen, die m.E. viel zu wenig bearbeitet wurden: inwieweit deckte sich der Anspruch der innerkonfessionellen und -städtischen Homogenität mit der Wirklichkeit und wie gingen die siebenbürgischen Städte, in diesem Fall Klausenburg und Kronstadt, mit der bestehenden Heterogenität um? Anhand von vier Beispielen wird diese Problematik erst einmal umrissen und auf ihre Komplexität hingewiesen.

Die Wahl für Klausenburg und Kronstadt hat mehrere Gründe. Abgesehen vom praktischen Grund – diese zwei Städte kenne ich gründlich genug – waren beide Städte durch Heterogenität gekennzeichnet, jede auf ihre Art, wobei die Faktoren, die die heterogene Zusammensetzung bildeten, eine jeweils andere Gewichtung und Sichtbarkeit in der Stadt hatten. In Klausenburg waren es nicht die beiden Nationen, die ungarische und die sächsische – das wurden sie erst aus der Sicht der nationalbemühten Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts², sondern die Existenz von anderen Glaubensgemeinschaften, deren Anwesenheit zwar unerwünscht war, die

-
- 1 Vgl. Luise SCHORN-SCHÜTTE, Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma, in: Joachim BAHLCKE/Arno STROHMEYER (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999, S. 63–78, hier S. 66–68; Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), H. 1, S. 1–45, hier S. 16–29; Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, S. 419–452, hier S. 423; Wolfgang REINHARD, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: Nada BOSKOVSKA-LEIMGRUBER (Hg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungsbeiträge, Paderborn 1997, S. 39–55, hier S. 52; Wolfgang REINHARD, Konfessionalisierung auf dem Prüfstand, in: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, S. 79–88, hier S. 83.
 - 2 Exemplarisch, Elek JAKAB, Kolozsvár története [Die Geschichte von Klausenburg], Bd. II, Budapest 1888, S. 174–177; aus einer anderen, jedoch genauso engen und ideologiegeladenen Perspektive Grete LANG, Die Nationalitätenkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter, München 1941, S. 44.

aber nicht ohne weiteres vertrieben werden konnten. In Kronstadt, wo die Vorstädte eine grössere Rolle spielten³, war die religiöse und ethnische Heterogenität komplexer. Wenn ich den Begriff »ethnisch« verwende, dann aus der Not heraus, keinen geeigneteren Begriff gefunden zu haben. In beiden Fällen ging es außerdem um die innere Heterogenität, d.h. innerhalb der sich formierenden Konfession, die ebenso wichtig war wie die äußere, die Heterogenität der Stadt.

1570 wurde der Prediger der sächsischen Gemeinde, Elias Gczmidele aus Krakau, mit dem Segen von Helth und Davidis aus Klausenburg verwiesen. Er hatte zwar keine trinitarische Ketzerei gepredigt, wohl aber Aufrührerisches, was den sozialen Frieden der Stadt gefährdete⁴. 1585 fand in Kronstadt eine Auseinandersetzung über die Ubiquitätslehre zwischen dem Stadtpfarrer Petrus Apus Bogner und dem Arzt Laurentius Kertzius einerseits und dem Prediger Daniel Reipchius andererseits statt. Dabei kam es zu einem Tumult, wobei die aufgebrachte Menge, die auf der Seite von Reipchius stand, Kertzius mit Steinen bewarf. Reipchius versuchte, die Geister zu beruhigen. Auf Betreiben des Stadtpfarrers Bogner wurde er vor die Synode zitiert, wo er seinem Irrtum abschwor und sich mit dem Bischof versöhnte. Nach seiner Heimkehr wurde er jedoch vom Kapitel seines Amtes enthoben. Infolge einer zweiten Untersuchung durch den Bischof wurde er wiedereingesetzt⁵.

In beiden Fällen handelt es sich um Störer, die in einer Zeit der Identitätssuche einen zerbrechlichen Konsens bedrohten. Dieser Konsens, der dem Ideal der inneren Homogenität diene, war eine Notlösung unter den Bedingungen der religiösen wie politischen Wirklichkeit. Beide, Religion und Politik, verfolgten die Durchsetzung einer Homogenität des Glaubens, zumindest auf der Ebene der jeweiligen Stände/Nationen und Kirchen, mussten sich aber mit einer heterogenen Realität abfinden.

Die innertheologische Homogenität in Kronstadt ist, theoretisch zumindest, leicht nachvollziehbar. Seit 1572 gab es ein Glaubensbekenntnis, das auf

3 »Kronstadt, ein bedeutender Handelsplatz für türkische Waren, liegt zwischen sehr anmutigen Bergen und ist durch Mauern, Gräben und Basteien genügend befestigt. Es hat drei Vorstädte, die in Tälern verstreut liegen, von denen die eine den Bulgaren – dieses sind Rumänen –, die anderen die Ungarn und die sächsischen Ackerbauern die dritte bewohnen«. Johannes HONTERUS, Die Landkarte Siebenbürgens und der Moldau, in: Ders., Schriften, Briefe, Zeugnisse, hg. von Ludwig BINDER, Bukarest 1996, S. 239; vgl. Maja PHILIPPI, Von der Gründung der Stadt bis zur Erringung der Autonomie um 1500, in: Harald ROTH (Hg.), Kronstadt. Eine siebenbürgische Stadtgeschichte, München 1999, S. 37–41, hier S. 37f.

4 Mihály BALÁZS, Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről [Über die Quellen und den ideengeschichtlichen Hintergrund des *Háló* von Heltai], in: Irodalomtörténeti Közlemények XCVII (1993), H. 2, S. 167–197, hier S. 183, 185–187.

5 Acta Capituli Barcensis in: Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bd. VIII/2, Annales ecclesiastici, Kronstadt 2002, S. 233f.; Georg HANER, Historia ecclesiarum Transylvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694, S. 305f.; Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen II, Hermannstadt 1883, S. 254–258.

dem Augsburgerischen Bekenntnis beruhte, welches auf dem Königsboden, fürstlich sanktioniert, verbindlich war⁶, allerdings ohne darauf einzugehen, welche Variante des Bekenntnisses darunter gemeint wurde⁷. In Klausenburg hingegen war es umso schwieriger, da es grundsätzlich kein verbindliches Glaubensbekenntnis gab, sondern es existierten verschiedene theologische Strömungen nebeneinander⁸. All diese Strömungen hatten eine minimale gemeinsame Grundlage, nämlich die Ablehnung der Trinitätslehre. Weder das Innovationsgesetz 1572⁹, das ursprünglich gegen die Antitrinitarier erlassen wurde, noch das Glaubensbekenntnis von 1579¹⁰, das allerdings bis 1638 nicht verbindlich war, konnten die Dynamik und die Vielfalt des Antitrinitarismus aufhalten. Die Identität der Antitrinitarier bestand gerade in der Unabgeschlossenheit und Fähigkeit der antitrinitarischen Theologie zur Weiterentwicklung¹¹. Jedoch war jenseits der theologischen Subtilitäten eben die Abgrenzung von den »Trinitariern«, egal ob sie Katholiken oder

6 Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch I, Hermannstadt 1862, S. 207–209.

7 Erst auf der Synode von 1615 wurde ausdrücklich die 1530er Variante des Augsburgerischen Bekenntnisses als »Confessio Augustana, primaeva, immutata et pura« genannt, *Articuli Synodi Medieschini Celebratae anno 1615, mense Maio a die 5 usque ad 13. superintendente C.V. Dn. Zacharia Weyrauch* in: *Catalogus Synodorum et Actionum* (Nachlass Karl Fabritius), Hs, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Sibiu, Colecția Brukenthal, y 1–5, Nr. 269 (fortan: *Catalogus Synodorum*), S. XXCV (83); vgl. Edit SZEGEDI, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680), in: *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig* (2006), S. 126–297, hier S. 150.

8 Mihály BALÁZS, György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekanntenen György Enyedi, in: Ders./Gizella KESERÜ (Hg.), *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries*, Budapest 2000, S. 15–31, hier S. 21; Mihály BALÁZS, Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?, in: Volker LEPPIN/Ulrich WIEN (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66), S. 135–143, hier S. 139–142.

9 »Zuerst was die Religionsangelegenheiten betrifft, den Beschluß, welcher zu den Zeiten des verstorbenen Fürsten, Seiner Hoheit bestand [...] haben wir von Reichswegen beschlossen, er solle in demselben Stand und in Kraft bleiben; wo aber jemand außer jenem Beschlusse in der Religion Neuerungen machte, wie denn Ew. Gnaden uns vorgetragen haben, daß es solche gäbe, so wollen Ew. Gnaden den Franz Davidis und den Superintendenten zu sich rufen lassen, von denselben erfahren, ob solche Männer andere Religion sind, als die Religion, in der sie zu unsers verstorbenen Herrn Zeiten waren; wenn sie in absonderlicher und neuer Religion betroffen werden, lasse sie Ew. Gnaden exkommunizieren, wenn sie auf diese Exkommunikation nicht achten, soll Ew. Gnaden zur Bestrafung solcher nach ihrem Verdienst Macht haben«, TEUTSCH, Urkundenbuch I, S. 96f. Das Innovationsgesetz wurde viermal erneuert: Landtag Klausenburg (Januar, Mai) 1573, Landtag Bistritz 1576 und Landtag Thorenburg 1577, *Monumenta Comititalia Regni Transilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (fortan EOE), hg. von Sándor SZILÁGYI, Bd. II, Budapest 1876, S. 534, 540, 577 und Bd. III, Budapest 1877, S. 122.

10 Der Text des Glaubensbekenntnisses von 1579 wurde als Einführung in den Text der Descher *Complanatio* von 1638 aufgenommen, EOE, Bd. 10, Budapest 1884, S. 177–179, hier S. 177.

11 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Budapest 1988, S. 40, 86.

Anhänger der Reformation waren, das durchschlagende Merkmal antitritarischer Identität, das auch vom gemeinen Mann verstanden und geteilt wurde.

Die Konfessionsbildung der wittenbergisch geprägten Kirche oder der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses kann aber 1572, als auf der Mediascher Synode die *Formula pii consensus* angenommen wurde, nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Auf diese Auslegung der Augustana einigten sich, was gerne vergessen wird, die »orthodoxen«, d.h. der wittenbergischen Reformation anhängenden sächsischen und ungarischen Gemeinden¹². Diese Einigung löste aber keine Probleme, sondern schuf sie erst, denn die theologischen Auseinandersetzungen, die auch solche gewaltsamen Formen annehmen konnten wie 1585 in Kronstadt, brachen erst gerade aus. Vereinfacht kann von einer Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der Melanchthonschen Vermittlungstheologie, den sogenannten Philippisten oder Kryptocalvinisten, und den Anhängern des konkordistischen Luthertums, gesprochen werden. In dem Kronstädter Streit von 1585 gehörten Bogner und Kertzius¹³ zu den Philippisten, während Reipchius ein Vertreter des konkordistischen Luthertums war. Die Philippisten waren die herrschende Strömung zwischen 1570 und 1590, während die Synoden der Jahre 1605 bis 1607 die theologischen Ansätze der Synode von 1578 weiterführten und radikalisierten und kaum noch als kryptocalvinistisch zu bezeichnen sind, sondern auf eine Calvinisierung im Rahmen des Augsburgischen Bekenntnisses hinweisen¹⁴.

12 Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 143.

13 Laurentius Kertzius war Arzt, der am Kronstädter Gymnasium unterrichtete und auch diplomatische Dienste für seine Stadt verrichtete, vgl. Joseph TRAUSCH, Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-littrische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen, Bd. II, Kronstadt 1870, S. 250–253, hier S. 252f.; Petrus Apus Bogner von seiner Ausbildung her Arzt und Jurist, der an den französischen und italienische Universitäten studierte und England bereiste. Nach seiner Wahl zum Stadtpfarrer von Kronstadt 1572 trug er mit fürstlicher Genehmigung 6 Jahre lang weltliche Kleidung, vgl. BOGNER, Petrus Apus, in: Joseph TRAUSCH, Schriftsteller-Lexikon, Bd. I, Kronstadt 1868, S. 156–159, hier S. 157f.

14 »In hac synodo corpus doctrinae Philippi Melanthonis summo consensu omnium decanorum et pastorum, tum praesentium, approbatum et receptum est«. Synode 1585 in: TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 257; Acta synodorum tam generalium, tam specialium ab ineunte aetate Reformationis in Transylvania sive ab anno 1545 usque ad annum 1726 ab Ecclesiasticis institutarum congesta a A.D. Luca KOLBIO, Decano Coronensi, et Descripta a Georgio Michaelae Gottlieb HERMANNO ao 1752, Hs, Archiv der Schwarzen Kirche, Sign. Tf.74, S. 127–130, 134; Compendium Actorum Synodaliū inde a Reformationis tempore a Pastoribus Saxonis Augustanae Confessione non variatae addictis in Transylvania consignatum, adornatum a Summo Venerabili Clarissimo Doctissimo Dno. Dno Andrea SCHARSIO Pastore Ecclesiae Birthalbensis et reliquarum Evangelicorum per Transilvaniam Superintendente gravissimo, Hs, Biblioteca Centrală Universitară »Lucian Blaga« (»Lucian Blaga« Universitätsbibliothek), Sign. Mss 908, S. 52; Georgii SOTERII, Collectanea ad historiam patriae pertinentia cum indice, cota A1-5/130, Articuli de Ceremoniis Doctrinae appendicibus propositi et examinati ac approbati in Synodo Mediensi Anno 1607 die 13^a Novembri celebrata,

In beiden Fällen, im antitrinitarischen Klausenburg wie im wittenbergisch geprägten Kronstadt, war, trotz der verschiedenartigen theologischen Grundlagen, die Konfessionsbildung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht abgeschlossen. Im antitrinitarischen Klausenburg aus Prinzip nicht, während in Kronstadt der Abschluss zwar angestrebt, aber doch nicht durchgeführt werden konnte. Nicht nur, weil ein Teil der Geistlichen sich widersetzte und dabei von einem Teil der weltlichen Behörden unterstützt wurde – hinter Reipchius stand nicht nur das »Volk«, sondern auch Matthias Fronius¹⁵ – sondern auch, weil die ländliche Bevölkerung sich gegen die Weiterführung der Reformation, d.h. gegen die »Reformation des Lebens« auflehnte und selbst die Stadtbürger über die Maßnahmen der philippistischen Theologen, etwa im Gottesdienst, nicht erbaut waren¹⁶. Wie es der Fall Reipchius beweist, waren die philippistischen Theologen nicht gewillt, abweichende Meinungen zu dulden. Obwohl Vertreter einer Vermittlungstheologie, waren sie bemüht, die Abgrenzung zu den anderen Glaubensgemeinschaften durchzusetzen, wobei es ihnen vornehmlich um die Distanz zu den Antitrinitariern ging¹⁷. Der Fall Gczmidele beweist, dass die Klausenburger Reformatoren zwar abweichende Meinungen in der Lehre duldeten, aber nur solange, bis sie den sozialen Frieden nicht gefährdeten.

Die innere Homogenität, d.h. innerhalb der Glaubensgemeinschaft, war eine lehrmäßige, keine sprachliche. In beiden Fällen waren die Gemeinden

Superintendente Matthias Schiffbaumer, Bl. 470r; HANER, *Historia*, S. 311; Petrus BOD, *Historia Hungarorum ecclesiastica, inde ab exordio Novi testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis, collecta studio et labore Petri Bod de Felső-Csernátón, Lugduni-Batavorum*, II 1890, S. 297f.; vgl. Friedrich TEUTSCH, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen I*, Hermannstadt 1921, S. 330; zur Person und über die Bibliothek von Matthias Schiffbaumer, Gustav GÜNDISCH, *Die Bibliothek des Superintendenten der evangelischen Kirche Siebenbürgens Matthias Schiffbaumer (1547–1601)*, in: *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 15 (1977), H. 3, S. 465–478.

15 TEUTSCH, *Urkundenbuch II*, S. 257f., Anm. 2; *Acta Capituli Barcensis*, S. 234; zur Frage der »vertikalen« Ausrichtung der konfessionellen Solidarität und Loyalität statt des Klassencharakters – in diesem Fall die Kryptocalvinisten als Vertreter der sozialen und politischen Elite, während das orthodoxe Luthertum durch seinen Vertreter Daniel Reipchius den »gemeinen Mann« vertrat – vgl. Heinz SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLVIII)*, S. 375.

16 »zu Osteren sind vom Herrn Simoni Massa, Pfarrherrn dieser Croner Kirchen, wider vieler guter Herren Willen die schöne alte Gesenger als Psalmen, Introitus, Himnos, Responsoria, Magnificat, Kyrie, Et in terra pax, Sanctus und andere schöne lateinische Orationes und Antiphonas abgelegt worden und teutsch geordnet zu singen; war der Jugend ein schöne Uebung«. *Kalender-Aufzeichnungen in: Quellen IV*, S. 41–52, hier S. 43.

17 Vor allem wird der Geistlichkeit jegliche Beziehung zu den Antitrinitariern verboten, mehr noch, selbst das Studium in Klausenburg wird untersagt und die Schüler zurückgerufen; vgl. die Synoden 1570, 1572, 1574, 1578 in: TEUTSCH, *Urkundenbuch II*, S. 120, 175, 192, 198, 215, 227.

nicht einsprachig: in Klausenburg waren die beiden Nationen auch Sprachgemeinschaften¹⁸, in Kronstadt wurde die Kirche des ehemaligen Dominikanerklosters in der Klostersgasse zur Kirche der ungarischen Gemeinde, deren Mitglieder allerdings außerhalb der Stadtmauer, in der Vorstadt Blumenau lebten¹⁹.

Wenn die sprachliche Heterogenität eine Selbstverständlichkeit war, gab es andere Formen von Heterogenität, die das Ideal der Homogenität, diesmal der Stadt als Bürgergemeinde, in Frage stellten. Wie gingen die Städte mit dieser heterogenen Wirklichkeit um?

Als Gczmidele aus Klausenburg verwiesen wurde, war Klausenburg, theoretisch zumindest, eine einheitlich antitrinitarische Stadt. 1581 wurde das Jesuitenkolleg eingerichtet und funktionierte mit Erfolg. Die Stadtverwaltung duldet die Jesuitenschule notgedrungen, so dass das Kolleg von Rat und Bevölkerung als ein Fremdkörper empfunden wurde²⁰. 1598 ließen sich in der Stadt reformierte Flüchtlinge aus Großwardein

18 Besonders akut kam die sprachliche Dimension der (vormodernen) nationalen Identität während der Auseinandersetzungen um die Inschrift zum Vorschein, die an das restaurierte Brückentor angebracht werden sollte: »Was die ungarische [In]schrift auf der Brücke betrifft, wegen der die sächsische Nation sich empört hatte, weil [sie] die ungarische Nation [verdächtigte, sich] Prärrogative [zu] verschaffe[n]. Um zukünftigen Auseinandersetzungen gegen die Union keinen Grund zu geben, haben ihre Gnaden beschlossen, daß sie die Worte auf Kosten der Stadt auch auf sächsisch in Stein hauen. So geschehe es auch mit anderen gemeinen Denkmälern, wenn der Name einer Nation darauf ist, soll auch der Name der anderen erscheinen«. András KISS, A kolozsvári városi levéltár első levéltári segédlete (Diósy Gergely nótárius 1592-beli magyar nyelvű mutatója) [Das erste Hilfsmittel des Klausenburger Stadtarchivs (Der ungarischsprachige Index des Stadtschreibers Diósy Gergely aus 1592)], in: Ders., Más források – más értelmezések [Andere Quellen – andere Interpretationen], Neumarkt am Mieresch 2003, S. 135–136, Anm. 9; zum Thema allgemein vgl. Edit SZEGEDI, Die Bedeutung des Ungarischen und des Sächsischen im Klausenburg des 16.–17. Jahrhunderts, in: Ulrich WIEN/András BALOGH (Hg.), Radikale Reformation. Theologie und Lebenswelt der Unitarier in Siebenbürgen, Köln 2012, S. 180–188.

19 Martinus ZIEGLER, »Virorum Coronae eximiorum ac illustrium vita, honores et mors«, fortgeführt und ergänzt v. Georg MATTHIAE/Josef TRAUSCH, in: Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó, Bd. V, Kronstadt 1909, S. 99–132, hier S. 99f.; PHILIPPI, Von der Gründung, S. 41; dies, Von der Schlacht von Mohács bis zum großen Brand (1526–1689), in: ROTH, Kronstadt, S. 42–57, hier S. 50, 56; Pál BINDER, Brassói magyar krónikások és barcasági evangélikus egyháztörténészek (1550–1800), Siebendörfer 2000 (Kronstädter ungarische Chronisten und evangelische Kirchenhistoriker aus dem Burzenland), S. 6f., 10.

20 Ratsprotokoll vom 1. September 1579, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm 14-1-85-144, I/3 (1569–1584), Bl. 154; vgl. Elek JAKAB, Kolozsvár története, Bd. II, S. 201, 273; Ágnes FLÓRA, Rekatalizáció és provokáció? A kolozsvári jezsuita kollégium alapítása és a városi tanács (Rekatholisierung und Provokation? Die Gründung des Klausenburger Jesuitenkollegs und der Stadtrat), in: Beatrix F. ROMHÁNYI/Gábor KENDEFFY (Hg.), Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia-és egyháztörténeti tanulmányok, Budapest 2009 (Heilige Schrift, Tradition, Reformation. Theologie-und kirchenhistorische Studien), S. 287–296, hier S. 295f.

nieder²¹. Sie blieben zwar »unsichtbar«, d.h. sie übten ihren Glauben nicht öffentlich aus und nahmen an der Verwaltung der Stadt (noch) nicht teil, aber die konfessionelle Geschlossenheit der Stadt war Vergangenheit geworden. Die Anwesenheit von zwei andersgläubigen Gemeinschaften hatte die Konfessionsbildung insoweit beeinflusst, als die Antitrinitarier die Grenze zu den »Dreifaltigkeitsanbetern« durch die Betonung ihrer Andersartigkeit noch enger zogen. Das konnte paradoxe Folgen haben: einerseits die Ablehnung jeglicher theologischer Tradition²², andererseits die Betonung der Verbindung zur kirchlichen, vorreformatorischen Tradition, die Teil der, diesmal unitarischen Identität werden sollte²³. Der Rat der Stadt hielt die »Dreifaltigkeitsanbeter« von der Stadtverwaltung fern, indem die Amtsträger einen Eid zu leisten hatten, der eine zwar milde Form des Antitrinitarismus enthielt, für die Mitglieder der trinitarischen Konfessionen jedoch an Gotteslästerung grenzte:

Ich N.N. schwöre auf den lebendigen Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, den glohrehwürdigen Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß ich nach meiner Kraft die Ehre seiner heiligen Majestät über alles bewahren werde²⁴.

Die sonstigen Mittel, mit denen für die Stadt unliebsame Bewohner, wie z.B. Adlige, ferngehalten bzw. entfernt wurden²⁵, waren für die vormoderne Stadt nicht ungewöhnlich, für Klausenburg jedoch hatten sie einen betont konfessionellen Charakter: da infolge der Kriege und Konversionen der unitarische Adel zahlenmäßig zurückgegangen war²⁶, gefährdete jeder Adlige, der sich in Klausenburg niederlassen wollte, die schon angeschlagene konfessionelle Einheit der Stadt.

21 Gábor SIPOS, Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle, in: BALÁZS, György Enyedi, S. 313–318, hier S. 318.

22 György ENYEDI, Rövid értekezés a római hit régi eredete és folytonossága ellen [Kurze Abhandlung gegen die alte Herkunft und Kontinuität des römischen Glaubens], in: Enyedi György válogatott művei (Ausgewählte Werke von Enyedi György), hg. von Mihály BALÁZS, Bukarest/Klausenburg 1997, S. 55–71, hier S. 66–69; vgl. Edit SZEGEDI, Zeit, Geschichte und Legitimität im siebenbürgischen Antitrinitarismus, in: Philobiblon XV (2010), S. 235–253, hier S. 242–245.

23 Valentin RADECUS, Geistliche Gesänge, Clausenburg 1620, Vorrede (unpaginiert); vgl. SZEGEDI, Zeit, S. 245–249; dies., Valentin Radecius és az egyházi hagyomány legitimitása [Valentin Radecius und die Legitimität der kirchlichen Tradition], in: Keresztény Magvető 117 (2011), S. 287–296, hier S. 287–289.

24 Eid von 1582, Ratsprotokolle 1569–1584 in: Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunarilor generale, Mikrofilm Sign. 14-1-85-144, I/3, Bl. 263, 264.

25 Pakó LÁSZLÓ, Városi polgár – vármegyei nemes? Nemesek ingatlanszerzése Kolozsváron a fejedelemség korában [Stadtbürger – Komitatsadliger? Immobilienkauf der Adligen im Klausenburg der Fürstentzeit], in: A reneszánsz Kolozsvár [Das Renaissance-Klausenburg], Klausenburg 2008, S. 222–255, hier S. 231, 239.

26 Ildikó HORN, Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603), in: BALÁZS/KESERŰ, György Enyedi, S. 89–107, hier S. 89, 91, 96f.; dies., Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története [Glaube und Macht. Die Geschichte des

In der *Chronik des Popen Vasilie* gibt es einen Hinweis auf die Beziehung zwischen dem Rat von Kronstadt und der Nikolauskirche in der Oberen Vorstadt:

Ja diese Hirten haben sich auch viel um die Herde und die Kirche bemühet, indem sie den Petre Vajda Dimitrie Csertsel, so ein Sohn des Petrasko Vaida in Vallachia ist, dahin bewogen, dass er mit Bewilligung des Rats den Altar ausgezieret und die alte Kirche mit allen Bildern der Heiligen ausstaffieret im Jahr Christi 1583, Anno Adami 7092²⁷.

Die Information an sich enthält nichts Ausgefallenes: der Fürst der Wallachei wird von den beiden Priestern der Nikolauskirche überzeugt, die Vergrößerung und Ausstaffierung der Kirche zu übernehmen, wobei der Rat die Bewilligung dazu erteilt. Der protestantische Rat der Stadt, der sich als Bischof der Gemeinde der Nikolauskirche verstand²⁸, zumindest in administrativer Hinsicht, versucht nicht, wie wir es erwartet hätten, die Kirche in einen protestantischen Sakralraum zu verwandeln, sondern hilft, ihren ostkirchlich-byzantinischen Charakter zu bewahren. Der Rat trägt dazu bei, dass eine anderskonfessionelle Kirche sichtbar wird in einer Zeit, in der die Konfession der Ratsmitglieder ihre Identität suchte²⁹. Das ergibt mehrere Interpretationsmöglichkeiten: als Geste der Abgrenzung durch die Anerkennung und Hervorhebung der Andersartigkeit; die Anerkennung der Andersartigkeit als Geste des Respekts; als Eingeständnis des Scheiterns der Reformationsversuche; als Versuch, auf paradoxalen Umwegen reformatorisches Gedankengut trotz alledem – z.B. durch eine sehr großzügige Auslegung des Adiaphorabegriffs – zu vermitteln; als ganz normale Verpflichtung des Rates als Bischof einer anderskonfessionellen Gemeinde.

Egal, welche Interpretation gewählt wird, zeigt dieses Beispiel, dass das Ideal der konfessionellen Homogenität nur für die Innere Stadt galt, weil sie nur dort durchgesetzt werden konnte, allerdings bruchstückhaft. In der mehrheitlich ungarischen Vorstadt Blumenau wie auch im ungarischen Hinterland

siebenbürgischen unitarischen Adels im 16. Jahrhundert], Budapest 2009, S. 159; allerdings bestreitet die Autorin die Möglichkeit einer genauen konfessionellen Zuordnung des siebenbürgischen Adels im 16. Jahrhundert, ebd., S. 7f.

27 Chronik von Pope Vassilie [1392–1633], in: Quellen V, S. 1–5, hier S. 3.

28 Ludwig BINDER, Honterusforschung heute, in: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 13 (1971), H. 2, S. 90–98, hier S. 98; vgl. den Vorfall von 1615 »denn der Herr Richter wäre der Kirchen ihr Wledika, nit er, sintemal der Handel nit des Glaubens wegen, sondern ein Criminalis oder Rechtssache, dem weltlichen Stand zugehörig, sei und concerniert«. Andreas HEGYES, Diarium, in: Quellen V, S. 449–594, hier S. 528f.

29 Die ersten Kronstädter Coresi-Drucke fallen in die 1560er Jahre, also in die Zeit nach dem Vorfall mit Titus Amicinus und bis zum Skandal um Daniel Reipchius, die die »heterodoxen« Sympathien sowohl eines Teils der Geistlichen des Burzenlandes als auch des Kronstädter Rates offenlegten, in: Acta Capituli Barcensis, S. 3–5, 233f.

der Stadt (Siebendörfer) war die Konfessionsbildung langwieriger und wurde erst im 18. Jahrhundert abgeschlossen. Die sprachliche Andersartigkeit hatte dabei eine Rolle gespielt, da die Ungarn aus Kronstadt und den Siebendörfern (Tschangos) selbst nach der Einführung des Ungarischunterrichtes am Kronstädter Gymnasium im Jahr 1637 weiterhin vornehmlich die reformierten Kollegien besuchten³⁰. Um die lutherische Orthodoxie nicht zu gefährden, wurden sächsische und slowakische Geistliche und Lehrer angestellt³¹, die zwar ein orthodoxes Luthertum vermittelten, aber die Unterschiede zu dem Luthertum des sächsischen Umfeldes nicht überbrücken konnten³².

Die Beispiele beziehen sich auf eine Zeitspanne, die auf den ersten Blick nicht mehr mit der Reformation selbst, sondern mit der nachreformatorischen Zeit zu tun hat. Das stimmt, solange die Reformation als Reformversuch der bestehenden Kirche und nicht als Gründungsversuch von religiösen Konkurrenzorganisationen verstanden wird. Die Konfessionsbildung kann sowohl als Weiterführung der Reformation gesehen werden – jede einzelne Konfession erhob Anspruch auf Universalität, sie war also katholisch im ursprünglichen Sinn – als auch als deren Scheitern und sogar Verrat – die Existenz der Konfessionskirchen anstelle der einen reformierten Kirche. Die Konfessionsbildung kann als Weiterführung der Reformation betrachtet werden, weil in diesem Prozess im Grunde genommen die unbeantworteten und unklar gebliebenen Fragen geklärt und beantwortet werden sollten.

Im Falle der Antitrinitarier stellte sich diese Frage theoretisch nicht, aber gerade ihr Verhältnis zu den übrigen Konfessionen sowie der politische Druck nach 1571 führte zu Abgrenzungsversuchen als Weg zur Identitätsbildung. Die Hervorhebung des Propriums und gleichzeitig die Betonung der Zugehörigkeit zu der einen Christenheit bestimmten die Identität der antitrinitarischen Kirche wie auch der königlichen Freistadt Klausenburg.

Kronstadt hingegen, als Wiege der Reformation in Siebenbürgen, reagierte auf die Auseinandersetzungen der sich formierenden Kirche wittenbergischer Prägung empfindlich, so wie das sowohl der Skandal um Titus Amicinus als auch um Daniel Reipchius belegen. Außerdem war Kronstadt das bedeutendste Zentrum des rumänischen Buchdrucks im 16. Jahrhundert, das mit den Reformationsversuchen im ostkirchlichen Milieu verbunden

30 Hermann JEKELI, Die Entwicklung des siebenbürgisch-sächsischen höheren Schulwesens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Mediasch 1930, S. 10; Programm des evangelischen Gymnasiums zu Kronstadt und der damit verbundenen Lehr-Anstalten 1863–1864, Kronstadt 1864, S. 51, Anm. 213; BINDER, Brassói, S. 10.

31 János MOLNÁR, A brassói magyarság és ev.ref. egyház története [Die Geschichte des Kronstädter Ungarntums und seiner ref. Gemeinde], Kronstadt 1887, S. 75.

32 Vgl. »Die Altäre haben diese Calvinische Gesinde abgeschafft und nur Tische geordnet, ja einigen sollen gar ohne Stolas und Chorrocke die Sacra verrichtet haben«. Thomas TARTLER, Diarium [1701–1740], in: Quellen, Bd. VI, Kronstadt 1918, S. 103–248, hier S. 241.

war³³. Der Höhepunkt der obrigkeitlich geförderten Übersetzungs-Druck- und Verlegertätigkeit fiel gerade in die Zeit der konfessionellen Identitätssuche der Kirche wittenbergischer Prägung. Eine einfache Durchsicht der Bücherliste zeigt, dass der Reformationsbegriff sehr weit, d.h. nicht konfessionell, ausgelegt wurde³⁴. Der Reformationsbegriff wurde aber verengt angewandt, wenn es um die sächsischen Bewohner der Inneren Stadt und der Vorstädte oder um das ungarische Hinterland der Stadt ging.

Die Konfessionsbildung in Ostmitteleuropa war eine verzögerte, so das Fazit von Winfried Eberhard³⁵. Der langandauernde Zustand des Synkretismus, die Unionsversuche haben den Abschluss der Konfessionsbildung aufgehalten. Die dogmatische Klarheit – oder Engführung? – hatte sich verspätet durchgesetzt. In Kronstadt und seinem Hinterland – wie überhaupt auf dem Königsboden – hatte sich die lutherische Orthodoxie erst verhältnismäßig spät durchsetzen können. In den Kapiteln Schässburg und Reps wurde noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts die reformierte Abendmahlsagende verwendet³⁶. Wenn also gegen Ende des 17. Jahrhunderts im ungarischen Hinterland von Kronstadt manche Geistliche bei der Abendmahlsliturgie einen lutherisch-reformierten Synkretismus praktizierten³⁷, war daran nichts Ungewöhnliches.

Klausenburg und Kronstadt wurden zu keinen christlichen Utopien, zu keinen christlichen Städten in ihrer humanistischen Variante, nicht einmal zu idealen Städten der Renaissance-Entwürfe, die alle dem Ideal der Homogenität huldigten. Die Konfessionsbildung in den beiden Städten, egal welcher ihr theologischer Ansatz gewesen sein mochte, wurde von außertheologischen

33 Über Reformationsversuche im rumänisch-orthodoxen Milieu auf dem Königsboden siehe die differenzierte Darstellung von Ana DUMITRAN, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII* [Orthodoxe Religion – reformierte Religion. Hypostasen der konfessionellen Identität der Rumänen aus Siebenbürgen im 16.–17. Jahrhundert], Klausenburg 2004, S. 93–95.

34 Zoltán CSEPREGI, *Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen*, in: Ulrich WIEN/Krista ZACH (Hg.), *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, Köln 2004, S. 1–18, hier S. 10–13.

35 Winfried EBERHARD, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, S. 89–103, hier S. 94.

36 1653: »Reformierte Religion, des Bekenntnisses derselben werden einige lutherische Pfarrer im Schäßburger und Repser Stuhl verdächtig, weswegen der Superintendent bei Gelegenheit einer Kirchenvisitation gegen die verdächtigen Pfarrer inquirirt«. Käthe HIENZT u.a. (Hg.), *Hermannstadt und Siebenbürgen. Die Protokolle des Hermannstädter Rates und der sächsischen Nationsuniversität 1391–1705*, Hermannstadt/Heidelberg 2007, S. 149; vgl. Sandor SZILÁGYI (Hg.), *Simonius naplója* [Das Tagebuch des Simonius], Eintragung aus 1653, EOE XIII, Budapest 1888, S. 451–470, hier S. 443; HANER, *Historia*, S. 314; TEUTSCH, *Kirchengeschichte I*, S. 458; Ludwig BINDER, *Die Geistliche Universität*, in: Wolfgang KESSLER, *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität*, Köln/Wien 1990, S. 45–63, hier S. 54.

37 *Acta Capituli Barcensis*, S. 359; MOLNÁR, *A brassói magyarság*, S. 62.

Faktoren beeinflusst, mehr noch, ohne diese kann man die Konfessionsbildung gar nicht denken. Die Durchsetzung der eigenen Konfession kann unter diesen Umständen auch als eine Art Schadensbegrenzung gesehen werden: wenn es nicht möglich war, den Glauben in seiner reinen Form zu gestalten – in Klausenburg wäre es ohnehin auch theoretisch schwierig gewesen – und als einzige Glaubensnorm der politischen Gemeinde durchzusetzen, wurde die existierende Heterogenität so weit wie möglich beschränkt. Ob die Anerkennung der Heterogenität als Wirklichkeit in Klausenburg und Kronstadt nun positiv oder negativ zu bewerten sei, hängt von Faktoren ab, die mit Ideologie und nicht mit Geschichtsforschung zu tun haben.

Andreas Müller

An der Grenze von West- und Ostkirche

Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen

Die Reformation in Siebenbürgen, insbesondere in Kronstadt, kann im wahrsten Sinne des Wortes als eine Reformation an der Grenze gelten. In diesem Fall handelte es sich allerdings nicht um die Grenze des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, sondern vielmehr um eine Kultur- und Sprachgrenze innerhalb Europas. Durch die Besiedlung des von Rumänen bewohnten Karpatenbogens mit Ungarn, Szeklern und Siebenbürger Sachsen, die Anlage von Städten nach zentraleuropäischem Vorbild und die kleineren Gruppen südosteuropäischer Herkunft vor Ort stellte Kronstadt im 16. Jahrhundert eine Art Drehscheibe der europäischen Kulturen dar. Reformation ereignete sich daher als ein spezifisches Phänomen, bei dem auf die Nachbarschaft u.a. von Anhängern ostkirchlich-orthodoxer Konfessionskulturen besonders Rücksicht genommen wurde.

Während im Heiligen Römischen Reich die Bedrohung durch die Osmanen in relativ weiter regionaler Ferne verortet war, spielte sie sich in Kronstadt gleichsam direkt vor der eigenen Haustür ab. Die Stadt lag nämlich in unmittelbarer Nachbarschaft zu Gebieten, die zumindest in einem lockeren Vasallenstatus zum Osmanischen Reich standen. Durch die kulturelle und politische Grenzlage hat die Reformation in Kronstadt ein ganz eigenes Gepräge erhalten, das in der Forschungsgeschichte immer wieder Probleme bei seiner konfessionellen Einordnung gemacht hat. Auch diesem möchte ich mich im Folgenden in mehreren Schritten nähern. Zunächst wird aber der Frage nachgegangen, ob Kronstadt bei seinem Weg zur Reformation Anstöße nicht nur aus dem Kernland der Reformation, sondern eben auch von den orthodoxen Nachbarn erhalten hat.

Ein Anstoß zur Kronstädter Reformation durch die orthodoxen Rumänen

In Siebenbürgen wurde im 16. Jahrhundert der Verweis auf die orthodoxe Religiosität bemerkenswerter Weise direkt zur Konstruktion einer neuen, reformatorischen Ausrichtung unter den Siebenbürger Sachsen genutzt.

Als Beispiel dafür sollen zwei Texte des ersten Kronstädter Reformators Johannes Honterus (1498–1549)¹ dienen.

Grundsätzlich ist bemerkenswert, dass Honterus schon vor der Einführung der Reformation in durch die Osmanen verwüsteten orthodoxen Klöstern nach griechischen Handschriften von Kirchenvätern suchte und diese auch veröffentlichte². Dementsprechend ist vermutet worden, dass u.a. durch eine Edition von *Neilos- und Thalassios-Sprüchen* in der Kronstädter Honterus-Druckerei 1540 das Bemühen des Honterus um eine Kirchenreform bereits zum Ausdruck kam³. Das Sammeln von Texten griechischer Kirchenväter kann als ein erstes Indiz für den Plan gelten, die eigene reformerische Position auch durch die ostkirchliche Tradition zu untermauern.

Ein eindeutiger und beachtenswerter Hinweis auf die orthodoxen Nachbarn findet sich in Honterus *Reformationsbüchlein* von 1542. Zwar legt dieses kein unmittelbares Zeugnis von den Orthodoxen in Siebenbürgen selber ab, sondern von denjenigen, die »jenseits der Berge« wohnten und Kronstadt regelmäßig besuchten. Dennoch zeugt das *Reformationsbüchlein* von der spezifischen Wahrnehmung der Orthodoxen in Siebenbürgen im Umfeld der Reformation. Die Anfragen der orientalischen Christenheit an die religiöse Praxis in Kronstadt werden nämlich von Honterus als einer der Anlässe zur Durchführung der Reformation benannt. Die über die Berge kommenden Griechen, Bulgaren, Moldauer und Walachen und auch andere den orientalischen Kirchen angehörenden Völker hätten »an der Menge der Altäre und Bilder und auch an manchen unnützen Ceremonien starken Anstoß genommen«⁴. Wegen der orthodoxen Anfragen hätte man mehrere schlechte Gewohnheiten aufgegeben, um zu verhindern, dass »Einfältige« von der Wahrheit abgezogen würden. Auch sollte vermieden werden, dass der christliche Glauben unter den Sachsen bei denen in schlechten Ruf gerate, die sich reinerer Gebräuche rühmen.

Bemerkenswert an Honterus Argumentation ist zweierlei. Zum einen fällt auf, dass er eine Selbstbesinnung auf die eigene religiöse Identität der

1 Zu Honterus vgl. zuletzt als Überblick Andreas MÜLLER, Johannes Honterus, in: Irene DINGEL/Volker LEPPIN (Hg.), *Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014, S. 128–132.

2 Vgl. Christian SCHESAUS, *Oratio*, in: Ders., *Opera quae supersunt omnia*, hg. v. Franciscus CSONKA, Budapest 1979, S. 348, der vom Sammeln von Büchern selbst im verwüsteten Griechenland spricht. Vornehmlich dürfte Honterus aber in der Walachei nach Handschriften gesucht haben.

3 Vgl. hierzu Hermann PITTERS, *Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus*. Beobachtungen zur Nilus-Ausgabe aus dem Jahr 1540, in: Christoph KLEIN (Hg.), *Bewahrung und Erneuerung*. FS Albert Klein, Hermannstadt 1980, S. 58–71, und ders., *Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius*. Beobachtungen zur Theologie des siebenbürgisch-sächsischen Reformators, in: Hans KLEIN/Hermann PITTERS (Hg.), *Im Kraftfeld des Evangeliums*. FS Hermann Binder, Hermannstadt 1981, S. 101–124.

4 Johannes HONTERUS, *Reformationsbüchlein* von 1542, zitiert nach der dt. Übersetzung v. Julius GROSS (Hg.), *Honterus-Schriften*, Beiheft zum 8. Bd. der QGK, Kronstadt 1927, S. 12.

Sachsen durch den Kontakt, ja sogar durch die hartnäckigen Streitreden der orthodoxen Nachbarn angestoßen sieht. Die kulturelle Grenzsituation und die dadurch bedingte Begegnung mit dem Anderen initiierte in Siebenbürgen somit nach Honterus die Konstruktion eines neuen Selbst.

Andererseits scheint er das Gegenüber wiederum einer gewissen Konstruktion ausgesetzt zu haben. Denn es ist sehr wohl verständlich, dass die orthodoxen Nachbarn Anstoß an der Vielfalt der Altäre in den Kronstädter Kirchen genommen haben. Tatsächlich existiert in orthodoxen Kirchen in der Regel nur ein Altar. Kaum nachzuvollziehen ist hingegen die Behauptung des Reformators, die orientalischen Christen hätten die Vielzahl der Bilder bei den Sachsen abgelehnt. Ludwig Binder hat diese Aussage so erklärt, dass die Orthodoxen nicht die Vielzahl der Bilder generell, sondern nur diejenige der Standbilder und der Reliquienbehälter abgelehnt hätten⁵. Zutreffender dürfte wohl die Interpretation von Erich Roth sein, der in der Argumentation des Honterus einen Vorwand zur Unterstützung der eigenen Position zu den Bildern sah⁶. Es drängt sich der Eindruck auf, dass sich Honterus zur (Re-)Konstruktion eigener religiöser Praxis der Konstruktion einer orthodoxen Religiosität bedient hat. Demnach hat der Siebenbürger Reformator das Bild des anderen, d.h. in diesem Fall der orthodoxen Nachbarn, zumindest ein Stück weit für seine reformatorischen Intentionen bewusst verzeichnet.

Reformation an der Grenze förderte in Siebenbürgen aber nicht nur die (Re-)Konstruktion der eigenen Identität durch den Blick auf andere. Vielmehr strahlte die reformatorische Tätigkeit in Siebenbürgen auch über die Grenzen der eigenen Ethnie und Kultur aus. Diesem Phänomen wollen wir uns in einem zweiten Schritt zuwenden.

Evangelische Missionsversuche im orthodoxen Umfeld

Die evangelischen Christen in Siebenbürgen haben keineswegs nur Impulse aus dem ostkirchlichen Umfeld zur Entwicklung reformatorischen Denkens rezipiert. Vielmehr haben sie auch in dieses hineinzuwirken versucht. Hintergrund solchen Handelns war der Grundgedanke, dass die *salus publica* immer eng mit der richtigen Religionsausübung verbunden ist. Man ging auch im Reformationszeitalter – unter Rückgriff auf byzantinische Historiker – davon aus, dass die osmanische Eroberung Folge einer unzulänglichen religiösen Praxis sei – dazu später mehr.

5 Ludwig BINDER, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Köln 1976, S. 109.

6 Erich ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz, I. Teil: Der Durchbruch, Köln 1962, S. 151.

Bereits ein Jahr nach dem Erscheinen der ersten reformatorischen Schriften in Kronstadt wurde 1543 wohl auch vor genanntem Hintergrund in Hermannstadt ein Versuch unternommen, die reformatorische Lehre rumänischen Orthodoxen nahezubringen. Daher sei hier ein kurzer Exkurs zur Hermannstädter Situation eingefügt: Es ist nicht auszuschließen, dass Melanchthon, der die Aktivitäten in Hermannstadt von Wittenberg aus verfolgte, selbst die Drucklegung eines Katechismus für rumänische orthodoxe Leser dort unterstützt hat⁷. Wenn auch von eingeschränkten Erfolgen die Rede sein kann⁸, so kann man dennoch insgesamt nicht von einer großen Rezeption des im Auftrag der Stadt durch Philippus Pictor gedruckten rumänischen Katechismus von 1544 sprechen⁹. Dabei hat es sich um die Übersetzung eines dem *Kleinen Katechismus* Luthers nahestehenden Textes ins Rumänische unter Verwendung kyrillischer Lettern gehandelt¹⁰.

Leider ist der Hermannstädter Katechismus nicht erhalten, so dass kaum Aussagen über seinen Inhalt gemacht werden können¹¹. Zumindest ist in diesem Werk der erste Druck in rumänischer Sprache zu sehen. Darin besteht somit in jedem Fall ein Verdienst der Siebenbürger Reformatoren¹². Durch die Grenzsituation und das Bemühen um die kulturellen Nachbarn brachte die Reformation also auch neue kulturelle Errungenschaften für jene hervor.

7 So Zsigmond JAKÓ, Die Hermannstädter Druckerei im 16. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die rumänische Kulturgeschichte, in: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 9 (1966), S. 31–58, hier S. 44.

8 Vgl. Ioan BIANU/Nerva HODOH (Hg.), Bibliografia Românească Veche 1508–1830, Bd. 1: 1508–1716, Bukarest 1903, S. 22: »Et multi ex Sacerdotibus amplectuntur eum libellum, tamquam sacrosanctum; multi autem prorsus contemnunt«.

9 Vgl. zum Hermannstädter Katechismus von 1544 und den übrigen dort unter Philippus veranstalteten rumänischen Drucken u.a. Dennis DELETANT, A Survey of Rumanian Presses and Printing in the Sixteenth Century, in: SEER 53 (1975), H. 131, S. 161–174, hier S. 163; JAKÓ, Druckerei, S. 44f.; Hermann PITTERS, Orthodox-lutherische Begegnung in Rumänien, in: KO 20 (1977), S. 179–191, hier S. 181; BINDER, Toleranz, S. 111–115.

10 Vgl. den Brief aus dem Jahr 1546 von dem Bistritzer Priester Albert Wurmloch an seinen Freund Johannes Heß, zitiert in BIANU/HODOH, Bibliografia, S. 22.

11 Die Textvorlage der Übersetzung ist umstritten. Dietmar PLAJER, Der reformatorische Auftrag und seine Grenzen. Zu den Anfängen Lutherisch-Orthodoxer Beziehungen in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert, in: Hermann PITTERS/Gerhard SCHULLERUS (Hg.), Gefördert und gesegnet. Die Kirche der Siebenbürger Sachsen und ihr lutherisches Erbe. Festschrift zum 500. Geburtstag D. Martin Luthers, Hermannstadt 1983, S. 237–248, hier S. 244, geht von einer selbständigen Schrift aus, die auf die konkreten Fragen der in der Hermannstädter Umgebung wohnenden Rumänen zur reformatorischen Umgestaltung in Hermannstadt eingehen sollte. Da der Text verlorengegangen ist, sind derartige Spekulationen freilich müßig.

12 Vgl. Ernst C. SUTTNER, Der Wiederhall von Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens, in: Ders. (Hg.), Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 207–239, hier S. 212; Milan HESAN, Die siebenbürgische Reformation und die rumänische Orthodoxie, in: KO 18 (1975), S. 73–80, hier S. 76, behauptet hingegen, dass die rumänische Kyrilliza schon seit vielen Jahrzehnten gebräuchlich gewesen und von daher durch Pictor nicht neu eingeführt worden sei. Leider kann ich seine Thesen hier nicht ausführlich behandeln, sondern nur darauf hinweisen, dass eindeutige Belege nicht angeführt werden.

Wenn es auch nicht zur unmittelbaren Rezeption reformatorischer Ideen in den orthodoxen Kreisen Siebenbürgens kam, so haben die Begegnungen zumindest für einen kulturellen und auch konfessionskulturellen Fortschritt unter den Rumänen gesorgt. Das lässt sich insbesondere im Blick auf den folgenden weiteren Missionsversuch beobachten.

Ein in der Forschung kontrovers diskutierter¹³ Fall von Mission stellen die Katechisierungs-Maßnahmen unter den Kronstädter Rumänen durch den Stadtrichter Johannes Benkner vom März 1559 dar. Mit Hilfe von rumänischen Übersetzungen, die der orthodoxe Drucker Coresi¹⁴ herausbrachte, besonders eines Katechismus¹⁵ versuchte er protestantische Einflüsse auf die orthodoxe Stadtbevölkerung zu fördern und die »Kirche der Walachen« zu reformieren¹⁶. Der Katechismus bildete nunmehr den Lernstoff auch für orthodoxe Christen, freilich nur kurzzeitig und ohne großen »Erfolg« im Blick auf Konversionen¹⁷. Dennoch liegen hier erstmals Belege dafür vor, dass ein Katechismus nun auch im orthodoxen Umfeld verwendet wurde. Das reformatorische Gegenüber sorgte somit für neue Formen des religiösen Unterrichts im rumänischen Kontext. Auch andere Drucke aus der Offizin Coresis sorgten in neuer Weise für die Stärkung der orthodoxen Konfessionskultur und der rumänischen Sprache. Ohne die Maßnahmen der Kronstädter Evangelischen wäre es zu der publizistischen Tätigkeit Coresis nicht gekommen. Von Gewaltausübung zum Seelenheil bzw. Konversionszwang kann man indes weder beim Hermannstädter noch beim Kronstädter Magistrat sprechen – Mission ist hauptsächlich in Form der Verbreitung von Schriften und durch Predigten belegt¹⁸.

13 Meines Erachtens ist PLAJER, Auftrag, S. 246, zu zurückhaltend, wenn er die Kontaktaufnahme der Lutheraner mit den Orthodoxen lediglich als den Versuch, die durch die Reformation »vorgenommenen Umgestaltungen zu begründen und der Beurteilung aufgrund der Heiligen Schrift durch Angehörige der Nachbarkirche zugänglich zu machen« interpretiert. Vgl. ähnlich PITTERS, Begegnung, S. 181.

14 Coresis Rolle im Blick auf seinen Umgang mit dem Protestantismus wird äußerst unterschiedlich gewertet. Häufig werden weniger die protestantisch geprägten Veröffentlichungen seiner Presse hervorgehoben als seine Editionen orthodoxer Texte. So kann z.B. George A. MALONEY, *A History of Orthodox Theology since 1453*, Belmont, MA. 1976, S. 274 resümieren: »Coresi undertook the pioneering task of providing the Orthodox faithful with published works that reflected more the Orthodox tradition«. Zu Coresis Editionen vgl. DELETANT, Survey, S. 165–168.

15 Vgl. hierzu BINDER, Toleranz, S. 112.

16 Vgl. die Chronik von Simon Massa, QGK IV/1, S. 80: »1559 die 12. Martii Johannes Bencknerus, iudex Coronensis, cum reliquis senatoribus reformavit Valachorum ecclesiam et praecepta catecheseos discenda illis proposuit«.

17 Der bei Coresi gedruckte Katechismus scheint stärkere Verbreitung gefunden zu haben und wurde dabei freilich nicht als reformatorischer Text rezipiert, vgl. BINDER, Toleranz, S. 113.

18 Vgl. PLAJER, Auftrag, S. 245 und SUTTNER, Widerhall, S. 212.

Neben der »Schriftenmission« hat es in der unmittelbaren Umgebung Kronstadts wohl auch einen Versuch gegeben, orthodoxe Christen durch die Verkündigung der evangelischen Botschaft unmittelbar zu erreichen: Im Alt- und Burzenland ist ein reformatorisch gesinnter Prediger namens Johannes Nireus belegt, der in den orthodoxen Kirchen rumänischer Dörfer gepredigt zu haben scheint¹⁹.

Auch die Predigten scheinen nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt zu haben. Es ist faktisch in Siebenbürgen »kein einziger Fall im 16. Jahrhundert bekannt geworden, wo es zu einem Übertritt von der orthodoxen zur evangelischen Kirche gekommen wäre«²⁰. Wenn dem auch so ist, so haben reformatorische Gedanken und Praktiken orthodoxe Christen dennoch nachhaltig beeinflusst. Davon zeugen zahlreiche künstlerische Zeugnisse selbst auf dem griechischen Mönchsberg Athos, die möglicherweise über Siebenbürgen dorthin vermittelt worden sind. Letztlich geht auf solche Formen der Beeinflussung im vorliegenden Band Paul Bruszanowski genauer ein²¹.

Durch die Grenzsituation Kronstadts geprägte reformatorische Theologie: Valentin Wagners *Katichisis* von 1550

Die Bezugnahme auf die Orthodoxie führte im Reformationszeitalter nicht nur zur Stärkung der eigenen Position oder gar zu Einflüssen auf die Konfessionskultur des Gegenübers. Vielmehr lässt sich – zumindest in Ansätzen – auch in evangelisch-theologischen Texten durch den ostkirchlichen Fokus eine veränderte Form der Argumentation wahrnehmen. Dafür steht u.a. wiederum ein Text aus Siebenbürgen, nämlich ein Katechismus des siebenbürgischen Reformators und Schulmanns Valentin Wagner (ca. 1510–1557)²².

Valentin Wagners *Katichisis* von 1550 wandte sich explizit an zwei Adressatengruppen, an die Schüler des Kronstädter Gymnasiums und an »Griechen«, also orthodoxe Christen. Es ist dementsprechend zu vermuten, dass sich Wagner u.a. durch den deutlich zu beobachtenden Rekurs auf Kirchenväter in seinem Text auch auf die zweite Adressatengruppe hin ausgerichtet hat. Dagegen spricht allerdings, dass Wagner in seinem 205 Druckseiten umfassenden griechischen Katechismus Zitate von Kirchenvätern nicht als solche gekennzeichnet hat. Nur gelegentlich verwies er darauf, dass dieser

19 Vgl. Christa ZACH, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1977, S. 163.

20 PLAJER, Auftrag, S. 242.

21 Vgl. den Beitrag Paul BRUSZANOWSKI, *Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen*, S. 215–247 im vorliegenden Sammelband.

22 Zu Valentin Wagner vgl. kurz Andreas MÜLLER, Art. Valentin Wagner, in: DINGEL/LEPPIN (Hg.), *Reformatorenlexikon*, S. 273–276.

oder jener Spruch bereits von »irgendeinem alten Weisen« formuliert worden sei. Lediglich Basileios von Kaisareia nennt Wagner einmal als Zeugen für die Trinitätslehre mit Namen (WK 101). Als Grund für seine Zurückhaltung hinsichtlich der Namensnennungen gibt Wagner in seinem Vorwort allerdings an, dass er Christus nicht die Ehre rauben wollte, indem er auf seine eigene Gelehrsamkeit hinweist²³. Diese Praxis macht es dem heutigen Leser schwer, die einzelnen Zitate zu identifizieren.

Neben den 707 Bezügen auf die Bibel lassen sich dennoch 276 Rückgriffe auf antike und spätantike Literatur in Wagners Text feststellen. Davon entfallen 47 Bezüge auf die Kirchenväter. Schon bei der ersten Lektüre des Textes, insbesondere der Dialoge, die das Apostolikum auslegen, wird die Prägung durch kirchenväterliches Gedankengut dennoch deutlich. Dabei basiert Wagner vor allem auf drei Quellen: Den Werken Basileios des Großen, des Epiphanius von Salamis und auf dem *Symbolum quicumque*. Auch aus den Schriften des Ps-Neilos lässt sich ein Zitat belegen. Daneben finden sich Anspielungen bzw. Begriffsübernahmen aus Johannes Chrysostomos und Johannes von Damaskus. Die Werke von Basileios und Epiphanius scheint Wagner zum Teil intensiv gelesen zu haben. Die deutliche Wertschätzung dieser beiden Autoren verwundert allerdings auch im humanistisch-reformatorischen Kontext nicht. Ihre Zitierung ist keineswegs nur vor dem Hintergrund ostkirchlich-orthodoxer Adressaten der *Katichisis* zu beurteilen, sondern auch durch Wagners Wittenberger humanistisch-reformatorischen Bildungs-Kontext verständlich. Dennoch dürfte das eine oder andere Zitat bewusst benutzt worden sein, um bei orthodoxen Rezipienten leichter Eingang zu finden. In jedem Fall ist die reformatorische Theologie Wagners durch das Bewusstsein um die Autorität der Kirchenväter eigenständig geprägt worden.

Die besondere Grenzsituation Siebenbürgens förderte nicht nur die Ausprägung der Reformation mit Blick auf den orthodoxen Gesprächspartner. Vielmehr führte auch die besonders bedrohliche Situation der Nachbarschaft zum osmanischen Einflussgebiet zur ganz eigenen Ausprägung der Reformation. Ich habe diese bereits an anderer Stelle in drei Punkten zusammengefasst²⁴, auf die ich hier nur kurz verweisen möchte:

23 Vgl. das Vorwort Valentin WAGNERS zu seiner *Katichisis* in: Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), Eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt, Köln 2000, S. 12: »Caeterum nomina authorum, quorum sententiis atque testimoniis usus sum, prudens praeterii. Nolo quenquam fraudatum esse suo honore. Non memet hic alieno (ut cornucula illa Aesopica) ornatu uestiui, neque ostento, Sed Christum meum, cuius sunt omnia, celebros«.

24 Vgl. Andreas MÜLLER, Ethos im Angesicht der Türken. Das Ringen um eine reformierte Identität in der Moldau, Krain und Siebenbürgen, in: Günter FRANK (Hg.), *Fragmenta Melanchthoniana*, IV. Humanismus und Europäische Identität, Heidelberg 2009, S. 57–74.

Durch die Grenzsituation geförderte Spezifika reformatorischer Theologie in Kronstadt

a. (Re-)formierung der Lehre

Ein Interpretationsschema für die osmanische Gefahr boten den Siebenbürger Reformatoren bereits u.a. ihre Lehrer in Wittenberg. Melanchthon verstand z.B. die Osmanen als »Rute Gottes«, als die »den Christen auferlegte Strafe für ihre Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit«²⁵. Auch nach der Vorrede Melanchthons zu Honterus *Reformationsbüchlein* von 1543 sind Kriege und Zerstörung der Städte verhängnisvolle Strafen von Verbrechen, Götzendienst, Leidenschaften und Grausamkeiten der Völker. Politische Veränderungen sind Folgen von Sündentaten und sollen Buße und Glauben erwecken²⁶. Melanchthon hat dementsprechend resümiert: »Fromm und weise also handeln etliche Kirchen in Ungarn, welche dafür sorgen, daß die Lehre gereinigt werde, und daß das Volk in diesem Elend einen sicheren Trost höre und unter diesen nicht der Name Christi vernichtet werde«²⁷.

Um die Gefährdung der wahren christlichen Lehre und deren Folgen für die Gesellschaft wussten auch die Siebenbürger Reformatoren sehr wohl. In den Vorreden zu den Augustinsentenzen hatte Johannes Honterus bereits 1539 darauf hingewiesen, dass Fehlentwicklungen im Bereich der Religion Auswirkungen auf das Gemeinwesen haben: »Allemal wenn Ungelegenheiten in Staaten entstanden sind, waren neue von Menschen gegen Gott erfundene Religionen daran schuld«²⁸. Die Fehlentwicklungen müssten somit beseitigt werden und die von Gott vorgesehene Religion ausgeübt werden – dann zumindest könnten einem die Feinde nichts mehr anhaben²⁹. Aus eben dieser Beobachtung heraus wurden die reformatorischen Maßnahmen in Kronstadt durchgeführt: Die Reinigung der Lehre sollte Gott wieder wohlstimmen und die *salus publica* fördern. Reformation, die Sammlung um Gottes reines Wort, wurde von den Siebenbürger Reformatoren als der Weg betrachtet,

25 Vgl. die Paraphrase bei Manfred KÖHLER, Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreigionen in der Reformationszeit, Leipzig 1938, S. 79.

26 Melanchthons Vorrede zitiert in GROSS, Honterus-Schriften, S. 48.

27 Deutsche Übersetzung, in: Ebd., S. 48.

28 Zitiert nach GROSS, Honterus-Schriften, S. 6.

29 Vgl. Oskar NETOLICZKA (Hg.), Johannes Honterus ausgewählte Schriften, Wien 1898, S. 6, Z. 6–10: »Quapropter utcumque manus Dei versaverit sortem nostram, ex observatione eorum, quae Deus praecepit, nihil adversi timendum: quoniam cum placuerint domino viae hominis, etiam inimicos convertet ad pacem cum eo; sin autem displicuerint, etiam amicos eius concitabit contra eum ad inimicitias«.

den zürnenden Gott zu beruhigen und auf geistlicher Ebene etwas gegen die »Türkengefahr« zu tun. Dementsprechend formulierte der Kronstädter Reformator Valentin Wagner im Vorwort zu seiner *Katichisis*:

Gott, der Vater unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, möge sich des sehr gepeinigten und sehr verlassenem Siebenbürgens erbarmen und von uns den schrecklichen Untergang, den ich schon nahe bevorstehen sehe, gnädig abwenden wegen seines Heiligen Samens, der sich in diesen Gegenden durch die Stimme des Evangeliums sammelt, und uns in der Reinheit seines Wortes durch die Kraft des Heiligen Geistes bewahren, stärken und gegen alle Gewalt wirksam beschützen und auch bewahren³⁰.

b. Die Förderung der Ethik

Schon in seiner *catechesis puerilis* von 1532 hatte Melanchthon auf die ethischen Implikationen des Untergangs Konstantinopels hingewiesen³¹. Die Einsicht, dass auch »richtiges Handeln«, d.h. in der Regel Handeln nach dem Willen Gottes, für die *salus publica* unabdingbar oder eben auch Grundlage für Unheil sei, war unter den Reformatoren weit verbreitet. So hat z.B. Veit Dietrich die »sittliche Erneuerung der abendländischen Christenheit« als notwendig zur Rettung aus der Türkengefahr erachtet³².

Bei Honterus wie bei Wagner ist dementsprechend ein starkes Insistieren nicht nur auf dem rechten christlichen Glauben, sondern auch auf dem rechten Handeln festzustellen. Schon Honterus hatte »gute Werke« bemerkenswerter Weise als notwendig erachtet. Die Gründe dafür, »gute Werke« zu tun, werden von Wagner und Honterus ähnlich eingeschätzt. Ziel einer ausgeprägten »christlichen Ethik« ist keineswegs nur das Heil des einzelnen, sondern vor allem auch dasjenige des ganzen siebenbürgischen Volkes. Der Gedanke, dass mit einem intakten ethischen Leben der siebenbürgischen Christen der Zorn Gottes über die Verfehlungen des Volkes gemildert und das Unheil von ihm abgewendet werden kann, ist geradezu typisch für das Denken der Kronstädter Reformatoren. Charakteristisch formuliert dementsprechend Valentin Wagner in seiner Vorrede zur *Katichisis*:

30 MÜLLER, Reformation, S. 13f.

31 Vgl. Melanchthons *Catechesis puerilis* in: Ferdinand COHRS (Hg.), Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion (MGP 20–23.39), Berlin 1900–1907, S. 239: »Constantinopolim aiunt etiam ante captivitatem horribilibus sceleribus pollutam fuisse«.

32 Vgl. Carl Johann COSACK, Zur Literatur der Türkengebete im 16. und 17. Jahrhundert, in: Bernhard WEISS (Hg.), Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens wie zur Cultur- und Literaturgeschichte, Basel 1871, S. 163–242, hier S. 177.

Wir wollen dankbar sein für diese unbegreifliche Wohltat der Befreiung. Wir wollen in Zukunft auf die Stimme des Hirten hören, ihm mit Furcht und Zittern dienen. Wir wollen uns daran erinnern, dass wir Pflänzchen des Herrn sind, um ihn zu verherrlichen. So also möge unser Licht vor den Menschen leuchten, auf dass sie unsere guten Werke sehen und unseren Vater verherrlichen, der in den Himmeln ist (Mt 5,16). [...] Wir wollen uns anstrengen und das Werk Gottes fördern: dass Du sowohl Hilfe vom Herrn erwartest als auch Lohn³³.

In Wagners Katechismus sollten dementsprechend die zahlreichen Zitate aus paganen Autoren dem geistlichen Kampf, konkret einer besseren Ethik dienen³⁴.

c. Die Förderung der Bildung

Die humanistischen Intellektuellen sahen sich insbesondere im Bereich der Bildung den Türken überlegen. Bereits Georgios Gemistos Plethon (1355–1452) hatte festgestellt, dass die Auseinandersetzung mit den Türken nur vermittels von Bildung zu gewinnen sei³⁵. Melanchthon schätzte die Bedeutung von Bildung in seiner Korrespondenz mit Honterus hoch ein. Unter anderem in seinem Brief vom 24. Juni 1544 (MBW 3602) drückte er die Hoffnung aus, dass Gott die Horte der Gemeinden und der Studien schützen und sich angesichts des Wandels der Weltreiche seine ewige Kirche sammeln möge³⁶. Nicht nur in der Religion, sondern auch in der Bildung sah Melanchthon das Schützenswerte und zugleich die Stärke der eigenen Kultur. Deswegen lobte Melanchthon bereits in seinem Brief vom 7. Oktober 1537 an den ungarischen Fürsten Thomas Nádasdy dessen Bemühen um die Gründung einer Schule und forderte ihn gleichzeitig zur Unterstützung der Kirchenreform auf, da die Türkenherrschaft Gottes Strafe für Abgötterei sei (MBW 1949).

Auch die pagane Bildung in europäischer Tradition fand bei Johannes Honterus und Valentin Wagner angesichts des drohenden Untergangs ihres Heimatlandes besondere Beachtung. Die eigene kulturelle Identität wurde eben auch durch diesen Teil kulturellen Erbes gefördert. Davon legen sowohl die Vorworte zu Texteditionen als auch die Kronstädter Ausgaben zahlreicher

33 MÜLLER, Reformation, S. 11.

34 Vgl. meine Dissertation, Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550, Mandelbachthal 2000.

35 Vgl. Frank HIERONYMUS (Hg.), *Ἐν Βασιλείᾳ πόλει τῆς Γερμανίας*. Griechischer Geist aus Basler Pressen, Basel 1992, S. 232.

36 Vgl. den Text bei Joseph DÜCK, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums*, Kronstadt 1845, S. 32.

paganer Texte und letztlich deren Rezeption in dort entstandenen theologischen Schriften, insbesondere in Wagners *Katichisis*, Zeugnis ab. Schon im *Reformationsbüchlein* von 1543 wies Honter bereits auf die Notwendigkeit der Förderung der Bildung und des Schulwesens hin³⁷, indem er das Vorgehen im Kronstädter Bezirk als beispielhaft bezeichnete und folgerte:

O daß doch dieses Beispiel auch möglichst viele andere beachteten und bei Zeiten nachzuahmen sich bemühten, damit nicht unser Vaterland mitten unter den Feinden durch Gottes Gnade so sehr gepflegt durch Sorglosigkeit der Obrigkeit, welchen diese Pflicht obliegt, in kurzem zu gottloser Barbarei entarte³⁸.

Bildung, rechtes Handeln und rechte Lehre sind Elemente, die in Humanismus und humanistisch geprägter Reformation immer zusammenkommen. Die Gewichte sind dabei freilich tendenziell unterschiedlich gesetzt worden. Das bedeutet grob skizziert: Bei Erasmus hing Heil oder Untergang eines Staates bzw. die Besserung einer Gesellschaft zunächst von der Bildung ab³⁹. Für Melanchthon spielte dabei vornehmlich die rechte Lehre eine Rolle⁴⁰. Wagner betont über Erasmus hinaus deutlicher das rechtfertigende Gnadenhandeln Gottes⁴¹ am Menschen als Voraussetzung alles weiteren Denkens und Handelns. Er verband allerdings noch stärker als Melanchthon die rechte Lehre sogleich mit rechtem Handeln, das ebenso notwendig ist,

37 Eine Voraussetzung für die Förderung von Bildung ist auch bei Melanchthon zu suchen, der bereits in seinem *Encomium eloquentiae* schrieb: »Auf Unkenntnis der Wissenschaft folgt allgemeine Gottlosigkeit« (zitiert nach Hermann-Adolf STEMPEL, Melanchthons pädagogisches Wirken, Bielefeld 1979, S. 53).

38 GROSS, Honterus-Schriften, S. 24; lat. ed. NETOLICZKA, Honterus ausgewählte Schriften, S. 23, Z. 34; S. 24, Z. 3. Vgl. a. die ref. sax. NETOLICZKA, Honterus ausgewählte Schriften, S. 94, Z. 1–4.

39 Erasmus setzte bei seinem Programm zur Besserung der verderbten Gesellschaft vornehmlich auf das Bildungswesen, vgl. Johannes KRAMER (Hg.), Desiderii Erasmi Roterodami De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione dialogus, Meisenheim am Glan 1978, S. VIII.

40 Zur Verhältnisbestimmung Erasmus–Melanchthon vgl. Heinz HOLECZEK, Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit, in: Hanns KERNER (Hg.), Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit. Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten, Nürnberg 1993, S. 9–39, hier S. 24–26.

41 Mit der Betonung des Gewissenstrostes bzw. des Gnadenhandelns Gottes steht Wagner Melanchthon nahe, der freilich in einer relativ frühen Phase seines Lebens 1522 im *Elogion de Luthero et Erasmo* die Heilsgabe des Evangeliums als Trost deutlich neben die Sittlichkeit stellt, die christliche Predigt mit der Rede von der Gerechtigkeit des Herzens, die später gute Werke hervorbringt, notwendig verbindet und sich und Luther dabei von Erasmus absetzt, vgl. Heinz SCHEIBLE, Melanchthon zwischen Luther und Erasmus, in: August BUCK (Hg.), Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten: Vorträge, gehalten anlässlich eines Kongresses des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung vom 20. bis 23. November 1983, Wiesbaden 1984, S. 155–180, hier S. 164f. Ähnlich schätzt Melanchthon die Situation auch noch in der Zeit der Diskussion um die Willensfreiheit ein, in der er Erasmus vorwirft, ein klares Wort zur Rechtfertigungslehre schuldig geblieben zu sein, vgl. ebd., S. 172.

um die Katastrophe für Siebenbürgen abzuwenden. Dieses Handeln erhält seine Ausrichtung für die Kronstädter Reformatoren auch durch eine solide Bildung⁴². Mit der Betonung der Notwendigkeit von Bildung, rechtem Glauben und einer evangeliumsgemäßen Ethik liegt neben der Prägung durch die orthodoxe Nachbarschaft ein Spezifikum der Kronstädter Reformation, das durch deren Grenzsituation bedingt ist.

⁴² Bildung und rechte Lehre sind auch für Melanchthon wesentliche und gelegentlich singulär betonte Elemente zur Abwehr der Türkengefahr. Vgl. z.B. den Brief Melanchthons vom 20. Okt. 1546 an den Hermannstädter Senat (MBW 4415).

Paul Brusanowski

Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen

In der rumänischen Geschichtsschreibung ist das Thema des Einflusses der Reformation auf das rumänische Kirchenleben nicht einfach. Einerseits wurde die Reformation als mögliche Motivation für die ersten rumänischen Bibelübersetzungen erwähnt. Andererseits aber wurde die Reformation, insbesondere von der griechisch-katholischen Geschichtsschreibung, als Gefahr für »den rumänischen Glauben« angesehen, sodass die Union der Siebenbürger Rumänen mit der römischen Kirche eigentlich als Rettung beschrieben wurde¹. Die Reformierte Kirche wird von dieser Geschichtsschreibung als »Sekte« und die »Bereitschaft des reformierten Fürsten, sich als orthodox zu bezeichnen« als »Despotismus« bezeichnet². Großen Nachdruck wird auf das Martyrium der rumänischen Bischöfe des 17. Jahrhunderts gelegt. Einer davon, Sava II. Brancovici, wurde als heilig angesehen³. Der Historiker Alexandru Grama hat »das glorreiche Haus Habsburg«, welches die Union der Rumänen mit der römischen Kirche beförderte, als von Gott gesandten Schutzengel für die Rumänen bezeichnet⁴. Sogar der objektive griechisch-katholische Historiker Zenovie Păclișanu (1958 im kommunistischen Kerker gestorben) begann die Geschichte seiner Kirche mit *Prologomena* – »Die Beziehungen der Siebenbürger Rumänen zur Reformation während des 16.–17. Jahrhunderts«⁵. Die orthodoxe Geschichtsschreibung konnte sicher die Union mit der römischen Kirche nicht als Rettung ansehen; sie setzte den Akzent aber auf das Schicksal der rumänischen Bischöfe des 17. Jahrhunderts. Zwei davon wurden 1955 kanonisiert, und zwar wegen deren heikler Beziehung zu den reformierten Fürsten: Ilie Iorest (1640–1643) und Sava II.

1 Petru MAIOR, *Istoria Besearecii Românilor, atât a cestor dincoace precum și a celor dincolo de Dunăre*, Buda 1813 (hier zitiert die neue Ausgabe, ed. v. Ioan CHINDRIȘ, Bd. I, Bukarest 1995, S. 117–120); George BARIȚIU, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, I, Hermannstadt 1889, S. 121–165.

2 August TREBONIU LAURIAN, *Documente istorice despre starea politică și religioasă a românilor din Transilvania*, in: *Magazinu storicu pentru Dacia* 3 (1846), S. 95–330, hier S. 249.

3 Ebd., S. 260.

4 Augustin GRAMA, *Istoria Bisericii Române Unite de la începutul creștinismului până în zilele noastre*, Blasendorf 1884, S. 77f. In einem anderen Werk hat Grama die Institutionen, durch welche die Calvinisten die rumänische Kirche »pervertierten« analysiert (Alexandru GRAMA, *Instituțiuni calvinești în Biserica românească din Ardeal*, Blasendorf 1895).

5 Zenovie PĂCLIȘANU, *Istoria Bisericii Române Unite*, Eberfeld 2006, S. 17–80.

Brancovici (1656–1680). Im Jahre 2011 wurde dann auch der Metropolit Simion Ștefan (1643–1656) wegen seines kulturellen Verdienstes (Druck der ersten Übersetzung des Neuen Testaments ins Rumänische) kanonisiert⁶. Erst in den letzten Jahrzehnten wurde von den Historikern und Theologen der Universität Alba Iulia (wo auch die rumänischen Hierarchen des 17. Jahrhunderts residierten) eine nuancierte Sichtweise gefördert (insbesondere Ana Dumitran und Dumitru Vanca).

1. Zur Entwicklung der rechtlichen Lage der Rumänen in Siebenbürgen bis zur Reformation

Siebenbürgen entwickelte sich ab dem 13. Jahrhundert als ein Territorium des Königreichs Ungarn, mit mehreren politischen Provinzen: die Komitate der Adligen (ungarischer, rumänischer und deutscher Zunge), der Königsboden (von den Königen den deutschen Kolonisten – Siebenbürger Sachsen – gegeben), das Szeklerland und einzelne rumänische Knesiate. Nach der Entstehung der rumänischen Donaufürstentümer wurden katholisierende Maßnahmen gegenüber den orthodoxen Rumänen ergriffen. Die 1366 und 1428 erlassenen Gesetze ermöglichten nur den Katholiken, Land zu besitzen. Die rumänischen Adligen mussten entweder das Land verlassen oder zur katholischen Kirche übertreten. Diejenigen, die den Katholizismus angenommen hatten, wurden den ungarischen Adligen gleichgestellt. So verschwanden mit der Zeit die Knesiate als Verwaltungseinheiten Siebenbürgens und auch die rumänischen Knesen als Vertreter ihrer Nation im siebenbürgischen Landtag (ab 1355). Die Katholisierung hatte einen Riss zwischen der alten Lebensart der rumänischen Dorfgemeinschaften und der neuen Lebensweise der rumänischen, katholisierten Adligen zur Folge⁷. Das rumänische Volk Siebenbürgens blieb ein Bauernvolk. Gemäß der mittelalterlichen Ständeversammlung hatten die Rumänen also auch kein Recht, auf die Regierungs- und Verwaltungsgeschäfte des Landes Einfluss zu nehmen. Sie blieben bis in die moderne Zeit ein benachteiligtes Volk. Dennoch stammen aus dieser Zeit die

6 Ernst Christoph SUTTNER, Die Heiligsprechung des Metropoliten Simion Ștefan von Siebenbürgen in der Gegenwart der Rumänischen Orthodoxen Kirche, in: *Ostkirchliche Studien* 60 (2011), S. 255–265; Alin ALBU, Mitropolitul Simion Ștefan. Argument pentru canonizare, in: Jan NICOLAE (Hg.), *Mitropolitul Simion Ștefan. Sfântul cărturar al Transilvaniei*, Karlsburg 2011, S. 243.

7 Ștefan LUPȘA, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până la anul 1556*, in: *Candela* 39 (1928), S. 352–396 und 40 (1929), S. 86–156; Ion Aurel POP, *Instituții medievale românești – adunările cneziale și nobiliare (boierești) în secolele XIV–XVI*, Klausenburg 1991; ders., *Transilvania din sec. XII până în anul 1541*, in: *Istoria României. Transilvania*, Klausenburg 1997, S. 451–543; Șerban PAPACOSTEA, *Evul Mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, Bukarest 1991.

ersten Quellen über rumänisch-orthodoxe Priester und Bischöfe (der erste Bischof, Gelasius, wird in einer Inschrift der Klosterkirche Râmeț, Kreis Alba, aus dem Jahre 1377 erwähnt)⁸.

2. Die Rumänen und die Reformation während der Herrschaft der Zapolyas: Gründung einer rumänischen reformierten Kirche

Das Fürstentum Siebenbürgen wurde nach 1541 als ein »Bundesstaat der drei ständischen Völker« organisiert⁹. Der politischen Konföderation entsprach auch eine derartige kirchliche Organisation. Es wurden vier Konfessionen mit Privilegien (rezipierte Religionen genannt) anerkannt: die Lutherische Kirche der Sachsen, die Reformierte Kirche der Ungarn, die Unitarische Kirche (eines Teils der Ungarn) und die Katholische Kirche (meist im Széklerland).

Der rumänische katholische Adel trat der Reformation bei. Die Bauern blieben aber orthodox. Anfangs wurde zwar der Tradition gefolgt und orthodoxe Bischöfe in verschiedenen Klöstern durch fürstliches Diplom anerkannt. Am 13. Mai 1557 ernannte Isabella den *Starez* des Klosters Fel-Diod (heute Geoagiu de Sus), Hristofor, zum Bischof des »Bistums des Klosters Fel-Diod«; die Gläubigen wurden ermahnt, dem Bischof zu gehorchen und ihm die *ab antiquo* zuständigen Abgaben zu bezahlen¹⁰. Zwei Jahre später aber wurde ein anderer Bischof »des ungarischen Landes« erwähnt: Sava. Es scheint, dass der Bischof Sava I. kein gemütliches Leben hatte. Zwischen 1561–1562 wurde an seiner Stelle ein anderer Bischof eingeführt (Gheorghe aus Ocna Sibiului/Salzburg bei Hermannstadt)¹¹. Vor 1570 hat er im Dorf Lancrăm/Langendorf, zwischen Sebeș/Mühlbach und Alba Iulia/Weißenburg, ein Haus gekauft. Dieses aber wurde konfisziert und einem anderen rumänischen, aber reformierten, Bischof übergeben¹².

Tatsächlich haben die reformierten Stände und der Fürst Johann Sigismund Zapolya einen größeren Versuch unternommen, die orthodoxen Rumänen zu »missionieren«. Es wurde eine rumänische, reformierte Superintendentur

8 Mircea PĂCURARIU, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Erlangen 1994, S. 112–114; 150–154; Ștefan METEȘ, Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Bd. 1, Hermannstadt 1935, S. 62–72.

9 Georg Daniel TEUTSCH, Geschichte der Siebenbürger Sachsen I, Hermannstadt 1925, S. 296.

10 LAURIAN, Documente istorice, S. 205; LUPȘA, Mitropolia Ardealului în veacul XVI, in: Mitropolia Ardealului 5 (1960), Nr. 7–8, S. 573–598, hier S. 588.

11 PĂCURARIU, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bd. 1, Jassy 2004, S. 435.

12 Ștefan LUPȘA, Mitropolia Ardealului, S. 591; Augustin BUNEA, Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria, Blasendorf 1904, S. 304f.

gegründet, die nacheinander von drei Superintendenten geführt worden ist (gewählt in den Jahren 1566, 1569 und 1577). Der orthodoxe Bischof Sava wurde von der politischen Führung ausgewiesen¹³.

Am 30. November 1566 beschloss der siebenbürgische Landtag, dass die »Häresie der Rumänen zu beseitigen sei«. Es wurde auch beklagt, dass die »Hirten« (Pastoren) der Rumänen blind seien und das blinde Volk dem Untergang weihen würden. Deswegen wurden die Rumänen ermahnt, dem Bischof und Superintendenten Gheorghe zu gehorchen. Diejenigen, die sich widersetzen würden, wurden mit der Ausweisung aus dem Land, wegen Verrat, bedroht¹⁴.

Dadurch wurde eine parallele Hierarchie in der siebenbürgischen rumänischen Kirche eingeführt. Dem neuen Superintendenten Gheorghe wurde als Residenz das Dorf Sângeorz-Trascău (heute das vorwiegend ungarische Dorf Colțești bei Aiud/Straßburg am Mieresch) festgelegt, nicht weit entfernt von der Residenz des Bischofs Sava, in Geoagiu de Sus¹⁵. In der rumänischen Historiographie wird der Superintendent Gheorghe *von Sângeorz* genannt.

Ein Jahr später beklagte sich der Superintendent Gheorghe beim Fürsten Johann II. Sigismund, dass die rumänischen Pfarrer an seinen Synoden nicht teilnehmen und ihm die Kirchensteuern nicht bezahlen wollten. Deswegen bedrohte der Fürst wieder (am 2. Oktober 1567) die rumänischen Pfarrer mit dem Landesverweis; am 11. November forderte der Fürst alle Lokalbehörden auf, Maßnahmen gegen die rumänischen Pfarrer zu ergreifen, welche noch in der kirchenslawischen Sprache zelebrierten. Der Fürst schilderte als Beispiel die Lage von Braşov/Kronstadt, wo schon seit drei Jahren ein rumänischer Prediger tätig war. Dennoch blieben die meisten Rumänen der Reformation fern, so dass der Superintendent sich deswegen an den Landtag von Turda (Juni 1568) mit der Bitte wandte, Maßnahmen gegen diese »Draufgänger« zu unternehmen¹⁶.

Nach dem Tod des Superintendenten Gheorghe teilte am 8. Februar 1569 der Fürst Johann Sigismund den Lokalbehörden mit, dass er Paul von Turdaş (bei Orăştie/Broos) »zum Bischof oder generellen Superintendenten der rumänischen Kirchen aus dem Land Siebenbürgen« ernannt hat. Die Behörden wurden auch ermahnt, Unterstützung für »die Verbreitung des Wortes Gottes in den rumänischen Kirchen auf Rumänisch« zu geben¹⁷.

13 Ana DUMITRAN, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţii confessionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII*, Klausenburg 2004, S. 98.

14 METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 81.

15 LUPŞA, *Mitropolia Ardealului*, S. 591.

16 METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 83.

17 Eudoxiu HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor*, Bd. XV, Bukarest 1911, S. 635.

Am 16. Oktober 1569 organisierte der neue Superintendent eine Synode in Aiud (Enyed/Straßburg am Mieresch). Es wurden sechs Beschlüsse gefasst, welche dann zwei Wochen später auch vom Fürsten ratifiziert wurden:

1. die Beibehaltung nur der Hl. Schrift und die Entfernung der von Menschen eingeführten religiösen Traditionen;
2. die Beseitigung der Heiligenverehrung und der Gebete für die Toten;
3. Gestattung der zweiten Heirat für die Pfarrer;
4. Einführung der wöchentlichen Katechisation der Gläubigen nach calvinistischer Lehre und die Eliminierung der hartnäckigen Priester aus den Reihen des Klerus;
5. denjenigen Gläubigen, welche auf die reformierten Pfarrern nicht hören wollten und den neuen Glauben nicht anzunehmen bereit waren, sollten bis zu ihrem Tod von der Absolution und Kommunion ausgeschlossen werden;
6. Durchsetzung der rumänischen Sprache in den Gottesdiensten¹⁸.

Am 4. November 1570 schenkte der Fürst dem Superintendenten Paul von Turdaş das Haus und den Garten in Lancräm, welche dem orthodoxen ausgewiesenen Bischof Sava konfisziert worden waren¹⁹.

Für den 1. Januar 1571 wurde eine neue Synode in Cluj/Klausenburg zusammengerufen. Die rumänischen Priester wurden aufgefordert, Geld für den Kauf von zwei auf Rumänisch neu erschienenen Büchern mitzubringen: ein Psalmbuch und ein Messbuch (*Liturgikon*). Die rumänischen Historiker sind sich nicht einig, ob es sich um die von Coresi in Kronstadt gedruckten Bücher²⁰ oder um die in rumänischer Sprache mit lateinischen Buchstaben in Klausenburg erschienene Ausgabe des Psalmenbuches und Gesangbuches handelte²¹.

Es ist ungewiss, wie viele Rumänen tatsächlich reformiert wurden. Ana Dumitran glaubt an die Ehrlichkeit mancher Rumänen (insbesondere Adliger), die eigentlich einen Mittelweg gesucht hätten und sich für einen Kompromiss zwischen den Prinzipien der Reformation und der dogmatisch-liturgischen Struktur der Ostkirche entschieden hätten. Die Bildung einer eigenen profilierten konfessionellen Identität gelang aber nicht²².

18 METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 84.

19 BUNEA, *Ierarhia Românilor*, S. 303f.; METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 84.

20 Coresi druckte zwischen Februar und Mai 1570 das Psalmbuch und zwischen Juni und August 1570 das Messbuch, eine rumänische Übersetzung des slawischen *Liturgikon*, welches Macarie bereits 1508 in Târgovişte (Walachei) gedruckt hatte (METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 85).

21 PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, S. 482; METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 86.

22 DUMITRAN, *Religie ortodoxă*, S. 102–104, 127.

3. Die Zeit der katholischen Fürsten Báthory: das orthodoxe Bistum von Alba Iulia (Weißenburg)

Nach dem Tode des unitarisch gewordenen Fürsten Johann Sigismund Zapolya (14. März 1571) konnte der katholische Fürst Stephan Báthory den Ständestaat Siebenbürgen nicht katholisieren, aber er versuchte, den Prozess der Reformation zu stoppen. 1571 wurde das Innovationsgesetz verabschiedet: Die Entstehung weiterer Konfessionen wurde untersagt. Mit den Fürsten des Hauses Báthory wurde in Siebenbürgen eine interessante konfessionelle Ordnung eingeführt²³. Erstens gab es die vier rezipierten Konfessionen, von denen die römisch-katholische Kirche unterprivilegiert war (sie hatte zum Beispiel kein Recht auf einen Bischof, sondern nur auf einen Vikar)²⁴. Dann gab es noch die Geduldeten oder »Tolerierten« (darunter die rumänisch-orthodoxe Konfession, aber auch die jüdische Religionsgemeinschaft). Diese waren zwar als legal anerkannt, aber die Gläubigen dieser Konfessionen durften keine öffentlichen Ämter bekleiden und sie hatten keinen Anspruch auf materielle Unterstützung durch den Staat²⁵.

23 Krista ZACH, Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte, Münster 2004, S. 17–103; Paul BRUSANOWSKI, Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval, Klausenburg 2007, S. 99–133.

24 Die meisten Katholiken lebten im Szeklerland (etwa 40.000). In Klausenburg gab es weniger als 500, in Weißenburg 300 Familien, in Caransebeș 3000 Personen und in Oradea/Großwardein weniger als 3000 Menschen. Im Szeklerland gab es im Jahre 1572 sieben Franziskanermönche und nur 24 Priester (Vencel BIRÓ, Das Zeitalter der Báthory. 1571–1605, in: Joachim BAHLCKE/Krista ZACH [Hg.], Kirche – Staat – Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert. Az Erdélyi Katholicizmus múltja és jelene, München 2007, S. 55–70, hier S. 56).

25 Über die Toleranz der siebenbürgischen Konfessions-Gesetzgebung wurde nicht wenig mit Stolz geschrieben. Paul Philippi nannte Siebenbürgen als der erste christliche Staat der Toleranz (Paul PHILIPPI, Reformation in Türkennot, in: Die evangelische Diaspora 25 [1954], S. 92–98, hier S. 97). Vgl. auch ders., Grundsätzliches und Historisches über die Anfänge der religiösen Freiheit in England und Siebenbürgen, in: Die Evangelische Diaspora 26 (1955), S. 107–118. Der Historiker Karl Heussi aber meinte, dass der Terminus »Toleranz« erst später eine politisch-praktische Konnotation bekommen hätte, und zwar in Holland und dann in England Cromwells, sodass er für Siebenbürgen nicht verwendet werden könnte. Ein Jahr später aber antwortete Paul Philippi, indem er wieder betonte, dass im Fürstentum Siebenbürgen wirklich eine religiöse Freiheit geherrscht hätte (ders., Grundsätzliches und Historisches, in: Die Evangelische Diaspora 26 [1955], S. 107–118; vgl. auch ders., Staatliche Einheit und gesellschaftliche Pluralität in der Religionsgesetzgebung des Fürstentums Siebenbürgen, in: Heidelberger Jahrbücher 18 [1974], S. 50–65). Das Thema der konfessionellen Toleranz in Siebenbürgen hat auch Ludwig Binder zusammengefasst (Ludwig BINDER, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Köln ³1976). Die rumänischen Historiker waren aber eher zurückhaltend mit diesem Begriff, weil die Kirche der Siebenbürgen Rumänen nicht rezipiert, sondern nur *pro tempore* geduldet wurde. Sogar der ungarische Historiker László Révész erwähnte die Existenz von Grenzen dieser Toleranz (László RÉVÉSZ, Die Entwicklung der konfessionellen Toleranz in Siebenbürgen, in: Ungarn-Jahrbuch. Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebiete 12 [1982–1983], S. 109–132). Walter Dausch betonte auch, dass die Duldung der orthodoxen Rumänen eigentlich nicht

Was die Rumänen anbetraf, hat Báthory die Orthodoxe Kirche gegenüber der reformierten Kirche gefördert. Der Nachfolger des Superintendenten Paul von Turdaş wurde am 21. April 1577 vom Landtag gewählt. Es war Mihail von Turdaş, ein Verwandter des Vorgängers. In der Kulturgeschichte der Rumänen ging er als Sponsor des Buches *Palia de la Orăştie* ein, welches im Jahre 1582 erschien und die rumänische Übersetzung der *Genesis* und des *Exodus* beinhaltete. Nach dessen Tod aber wurde kein weiterer Superintendent der rumänischen reformierten Kirche gewählt.

Stattdessen schickte der Fürst Stephan Báthory den orthodoxen Mönch Eftimie zum Patriarchen von Peć (5. Oktober 1571), um dort als Bischof geweiht zu werden (damit wollte Báthory auch die Beziehung zur osmanischen Pforte stärken, da der Patriarch Makarios ein Bruder des Großwesirs Sokollu Mehmet Pascha war). Am 3. August 1572 teilte der Fürst den Lokalbeamten die Bischofsweihe von Eftimie mit und forderte, dass sie ihm und den rumänischen Priestern, die seinen Glauben teilten, Freizügigkeit gewähren sollten, ohne ihnen Hürden in den Weg zu legen, so dass es ihnen erlaubt sei, durch das Land zu ziehen, zu predigen, zu lehren, sowie die Gottesdienste und die Heiligen Sakramente zu zelebrieren. Die Jurisdiktion von Eftimie wurde auf das Territorium des ganzen Fürstentums Siebenbürgen, inklusive Partium, ausgedehnt²⁶. Nachdem Eftimie 1574 zurückgetreten war, wurde dann vom Fürsten Hristofor II. (1574–1579) wiederernannt.

Der Landtag von Turda gewährte am 21. Oktober 1579 den orthodoxen Priestern das Recht, einen Bischof zu wählen. Alle weiteren Hierarchen wurden durch die Synode gewählt und nachher in der Walachei zu Bischöfen geweiht²⁷. Seit 1581 hatten diese orthodoxen Hierarchen (von den Rumänen »Metropolitanen« – *mitropoliji* – genannt) ihren Sitz in Alba Iulia/Weißenburg: Ghenadie I. (1579–1585) und Ioan III. (1585–1605). Am 20. Mai 1595 wurde ein Vertrag zwischen Siebenbürgen und der Walachei unterzeichnet (der Fürst Michael der Tapfere wurde von einer Delegation repräsentiert, zu der alle walachischen Bischöfe und die bedeutendsten Bojaren gehörten).

Toleranz bedeutete: »Eine solche Duldung mit *Toleranz* gleichzusetzen, ihr sogar eine bis in die Reformationszeit, ja darüber hinaus zurückreichende Tradition zuzusprechen, leidet allerdings fehl: *Freie Religionsausübung ohne politische Rechte* besaßen die Rumänen Siebenbürgens noch nicht einmal theoretisch; die Bekenntnisfreiheit fand ihre gesetzliche Grenze bereits in der *pro tempore*-Regelung der Duldung des orthodoxen Bekenntnisses, die sein Verbot in das Belieben von Fürst und Landtag setzte. Die Praxis dieser Duldung bestand in massiven, zum Teil gewaltsamen Missionsversuchen, die letztlich am Widerstand der Betroffenen selbst, aber auch an den insgesamt inkonsequenten Versuchen der Einführung der Reformation unter den Rumänen scheiterte«. (Walter DAUGSCH, *Toleranz in Fürstentum Siebenbürgen. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* 26 [1983], S. 35–72, Zitat auf S. 63f.).

26 METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 92.

27 PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, S. 437.

Dabei wurde das siebenbürgische rumänisch-orthodoxe Bistum der Jurisdiktion der ungrowalachischen Metropolitanprovinz unterstellt. Dadurch wurde der Einfluss der Walachei auf die siebenbürgische Kirche gesichert²⁸. Dieser Einfluss bezog sich aber nur auf Südsiebenbürgen, da Fürst Stephan Báthory Ende des Jahres 1576 das Bistum von Vad wiederbesetzen ließ (durch die Ernennung des Bischofs Spiridon). Unter dessen Jurisdiktion standen die nordsiebenbürgischen Komitate, so dass die Fürsten der Moldau wieder ihren Einfluss auf die nordsiebenbürgischen Rumänen sicherstellen konnten²⁹.

4. Die ersten Übersetzungen ins Rumänische: historiographische Einstellungen

Das rumänische Volk ist ein romanisches Volk. Aber als die rumänischen Fürstentümer (Walachei und Moldau) im 14. Jahrhundert gegründet wurden, war die offizielle Sprache der Kanzlei und der Kirche das Kirchenslawische. Historiker vermuten aber, dass die Protorumänen einem ausgestorbenen Ost-romanischen liturgischen Ritus zugehörten. Begründungen für diese Vermutung kommen aus der Linguistik: Der Wortschatz für die Religion in der heutigen rumänischen Sprache ist lateinischer Herkunft. Die meisten rumänischen Wörter der Frömmigkeit stammen jedoch aus der heidnischen römischen Umwelt und wurden vom einfachen Volk übernommen und christianisiert. Die Christianisierung fand zugleich und parallel mit der Volksbildung statt³⁰. Ohne einen Staat zu haben, war die Dorfgemeinschaft die Umwelt, in der das rumänische Volk sein tägliches Leben führte. Die Dorfgemeinschaft war eine geschlossene Welt mit eigenen Gesetzen und Traditionen. Nur diese bot dem Volk die Sicherheit zum Überleben gegenüber den durchziehenden Völkern. In diesen Gemeinschaften entstand auch ein eigenes »walachisches Recht«, welches das Leben der Bevölkerung ordnete³¹. Es wurde über Generationen mündlich weitergegeben, bis es im 16. und 17. Jahrhundert kodifiziert wurde. Langsam verbreitete sich auf dieser Basis eine christliche Pastoral- und Agrar-Religion der rumänischen Bevölkerung. So entstand ohne jede Aufsicht einer höheren staatlichen und kirchlichen Instanz, ein Volksschientum, welches christliche Elemente mit

28 METEŞ, *Istoria Bisericii*, S. 173.

29 PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Bd. 1, Bukarest 1991, S. 512.

30 Alexandru MADGEARU, *Continuitate și discontinuitate la Dunărea de Jos*, Bukarest 1997; ders., *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, Bukarest 2001.

31 »Die Urkunden kennen dieses Gewohnheitsrecht unter dem Namen *jus valachicum*, *jus Valachiae*, *ritus Valachiae*, *lex antiqua et probata*, *consuetudo juris Valachiae*«, Vgl. Nico COTLARCIUC, *Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina. Eine historisch-dogmatische Studie zum Morgenländischen Kirchenrecht*, Stuttgart 1907, S. 10.

alten heidnischen Bräuchen verband³². Sie wurden Teile des »walachischen Rechts«³³. Dieses, in Urkunden von Nordgriechenland bis Südpolen bezeugt³⁴, war ein Komplex von ethischen Normen, christlichen Lehren, Aberglaube, heidnischen und agrarpastoralen Bräuchen. Es entstand eine eigentümliche, sehr alte und konservative Mentalität. Nur dank dieser Lebensart konnte das rumänische Volk die bedrohliche Zeit der Völkerwanderung bestehen. Aber in dieser Zeit geschah eine bedeutende Wandlung. Die Einwanderung der Slawen in Südosteuropa hatte das Verschwinden des vermuteten ostromanisch-balkanischen Ritus und auch das Verschwinden der Bistümer auf dem Balkan zur Folge. Eine Kirchenorganisation wurde erst nach der Christianisierung der Slawen wiederhergestellt. Zu dieser Zeit, also im 9. und 10. Jahrhundert, übernahmen auch die Rumänen den byzantinischen liturgischen Ritus in kirchenslawischer Sprache. Fast alle Wörter, die den Gottesdienst und die Kirchenorganisation bezeichnen, sind kirchenslawischer oder griechischer Herkunft (aber auch die Letzteren durch südslawische Vermittlung). Die kirchenslawische Sprache wurde als liturgische Sprache bis ins späte 17. Jahrhundert verwendet³⁵.

Der älteste bekannte rumänische Text wurde im Jahre 1521 geschrieben. Es ist ein Brief eines gewissen Neacșu aus Câmpulung an den Kronstädter Stadtrichter Hans Benkner über die Expedition einer osmanischen Armee in der Walachei und weiter in Richtung Siebenbürgen. Urkundlich wurden auch andere in rumänischer Sprache verfasste, zeitgenössische Briefe erwähnt (der älteste am Ende des 15. Jahrhunderts). Leider sind diese verschollen³⁶.

Die Problematik der Einführung der rumänischen Sprache anstelle des Kirchenslawischen hat viele Historiker interessiert. Ovid Densusișanu, aber auch Petre P. Panaitescu meinten, dass Ende des 15. Jahrhunderts und insbesondere Anfang des 16. Jahrhunderts die rumänische Gesellschaft eine Änderung erlebte, beeinflusst durch das Aussterben des alten Bojarentums (Aristokratie), welches die Fürstentümer seit deren Gründung geprägt hatte.

32 Simion RELI, *Istoria vieții bisericești a românilor*, Bd. I, Tschernowitz 1942, S. 107–128. Mircea Eliade bezeichnete diese halb-ahergläubische Religiosität als »kosmisches Christentum« (Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Bd. II, Bukarest 1986, S. 389). Eigentlich haben das ganze Kapitel 30 des zweiten Bandes und die erste Hälfte des 38. Kapitels aus dem dritten Band des Hauptwerks Eliades (*Geschichte der religiösen Ideen*) als Thema die Mischung von Häresie und Orthodoxie und das Weiterleben der vorchristlichen religiösen Traditionen in Südosteuropa.

33 Nelu ZUGRAVU, *Geneza creștinismului popular*, Bukarest 1997.

34 Vgl. auch Nicolae DRĂGANU, *România în veacurile IX–XIV pe baza toponimiei și a onomastice*, Bukarest 1933.

35 PĂCURARIU, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, S. 8–90.

36 Alexandru ROSETTI u.a., *Apariția scrisului în limba română*, in: Dies. u.a. (Hg.), *Istoria literaturii române*, Bd. I, Bukarest 1970, S. 281–310, hier S. 281f.

Die herangewachsene Schicht der neuen Bojaren und Stadtbürger trennten sich von der kirchenslawischen Tradition und beförderten die rumänische Sprache in der Kultur³⁷.

So erschienen auch die ersten religiösen Übersetzungen ins Rumänische, welche in fünf Kodizes gesammelt sind³⁸. Bezüglich der Datierung dieser Kodizes besteht kein Konsens. Für das Psalmenbuch *Psaltirea Șcheiană* wurden fünf Varianten vorgeschlagen: 1482, 1514, 1515, 1575, 1585. Das Psalmenbuch Hurmuzakis wurde zwischen 1504–1528 datiert. Gemeinsamkeit dieser Kodizes ist der Rhotazismus (die Lautumwandlung des *n* zwischen zwei Vokale zu *r*). Andererseits, in diesen Kodizes finden sich viele ungarische Vokabeln. Interessant ist, dass diese Kodizes nicht nur Bibeltexte beinhalten, sondern auch apokryphe Bücher (sogenannte »Volksbücher«), insbesondere viele Offenbarungsbücher, Teile des oben genannten »kosmisches Christentums«³⁹.

Demzufolge vermutete Nicolae Iorga, dass der Impuls zum Übersetzen »aus Siebenbürgen kam, unter fremdem und häretischem Einfluss«, und zwar der hussitischen Bewegung⁴⁰. Der oben erwähnte Ovid Densușianu meinte aber, dass die ersten Übersetzungen in der Marmorosch entstanden seien, unter lutherischem Einfluss. Petre P. Panaitescu übernahm die These, dass die ersten Übersetzungen in der Marmorosch stattfanden, behauptete aber als Motivation den urkundlich bewiesenen Widerstand der Rumänen gegen das ruthenische Bistum von Munkacevo⁴¹.

Das erste Buch in rumänischer Sprache erschien aber in Südsiebenbürgen, nämlich in Sibiu/Hermannstadt. Heute ist es verschollen; das letzte Mal wurde es in Blaj/Blasendorf im Jahre 1838 gesehen. Aus den Stadtrechnungen von Hermannstadt erfahren wir, dass am 16. Juli 1544 Philippus Pictor (Maler) zwei Gulden für den Druck des rumänischen Katechismus erhalten hätte⁴². Zwei Jahre später schrieb der sächsische Pfarrer aus Bistritz/Bistrița Adalbert Wurmloch(er) an den Breslauer Pfarrer Johann Hess, dass der Katechismus auf Rumänisch übersetzt und in Hermannstadt gedruckt wurde, und zwar mit »serbischen Buchstaben«. »Viele der rumänischen Pfarrer schätzen

37 P[etre] P. PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bukarest 1965, S. 133.

38 Es handelt sich um folgende Kodizes: *Codicele Voronețean* (Apostelgeschichte, das Jakobusbrief und zwei Briefe des Apostels Petrus), *Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea Voronețeană*, *Psaltirea Hurmuzachi* (die letzten drei sind Psalmbücher) und *Catehismul Marțian* (der Katechismus des Marțian).

39 RELI, *Istoria vieții bisericești*, S. 421–451.

40 NICOLAE IORGA, *Istoria literaturii române*, Bd. 2, Bukarest 1926, S. 460.

41 ROSETTI, *Apariția scrisului în limba română*, S. 288f.

42 ION CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544*, gefolgt von den anderen rumänisch-lutherischen Katechismen: Bârseanu, Sturdzan și Marțian, Hermannstadt/Klausenburg 1945–1946, S. 2.

dieses Büchlein als etwas Heiliges; andere aber verachten es⁴³. Sogar der Fürst Pătrașcu der Gute (1554–1558) von der Walachei hat ein Exemplar bestellt⁴⁴.

Obwohl es heute kein Exemplar mehr von diesem Buch gibt, rätselten die Historiker über dessen Inhalt. Die Behauptung, dass es die rumänische Übersetzung des Kleinen Katechismus Luthers sei, wurde nicht ohne Widerspruch von der Geschichtsschreibung übernommen.

Der bedeutendste rumänische Buchdrucker des 16. Jahrhunderts war aber der Diakon Coresi. Obwohl über seine Persönlichkeit viel geschrieben wurde, sind sich die Historiker über die Zahl der gedruckten Bücher noch nicht einig. Mircea Păcurariu sprach von mehr als 25 Büchern⁴⁵, Panaiteșcu sogar von 35, von denen 23 in kirchenslawischer, neun in rumänischer Sprache und drei zweisprachig (kirchenslawisch-rumänisch)⁴⁶. Octavian Nițu gibt als sicher von Coresi gedruckte Bücher nur 23 an⁴⁷.

Der aus der Walachei stammende Coresi nahm am Druck eines in Kronstadt in der ersten Hälfte des Jahres 1556 in kirchenslawischer Sprache erschienenen *Oktoichos* (*Buch der Acht Töne*) teil. Dann druckte er sein erstes Buch in der Hauptstadt der Walachei, Târgoviște, zwischen 1557 und 1558; es war ein kirchenslawisches *Triodion – Pentekostarion*, welches Gebete der Osterfasten und der österlichen Freudenzeit bis Pfingsten beinhaltet. Ende des Jahres 1558 übersiedelte er, die Einladung des Stadtrichters Johannes Benkner annehmend, nach Kronstadt, um dort rumänische Bücher zu drucken. Die rumänische Geschichtsschreibung benannte zwei Gründe für diese Einladung: erstens den Wunsch, die Reformation auch unter den Rumänen einzuführen und zweitens, den Wunsch des Stadtrichters Benkner, der eine Papiermühle besaß, Handel mit rumänischen Büchern zu betreiben⁴⁸. Was die erste Motivation betrifft, trug der Chronist Simon Massa unter dem Datum des 12. März 1559 ein, dass der Stadtrichter Johannes Benkner und die Mitglieder des Magistrats die Reformierung der »walachischen Kirche« beschlossen haben, so dass die Rumänen aufgefordert wurden, sich die Lehre des (lutherischen) Katechismus anzueignen⁴⁹. Ein anderer Kronstädter

43 Ebd., S. 3.

44 DUMITRAN, *Religie*, S. 108.

45 PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, Bd. 3, S. 483.

46 PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 150.

47 Octavian NIȚU, *Relația dintre tipografia diaconului Coresi din Șcheii Brașovului și tipografia honteriană din cetate*, in: *Biserica Ortodoxă Română* 93 (1975), H. 3–4, S. 426–446, hier S. 431.

48 METEȘ, *Istoria Bisericii*, S. 126; Virgil MOLIN, Coresi, editor și tipograf, in: *Biserica Ortodoxă Română* 77 (1959), H. 3–4, S. 307–321, hier S. 312.

49 »1559 die 12. Martii Johannes Bencknerus, iudex Coronensis, cum reliquis senatoribus reformavit Valachorum ecclesiam et praecepta catecheseos dicenda illis proposuit« (Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó. Herausgegeben auf Kosten der Stadt Brassó von dem mit der Herausgabe betrauten Ausschuss, 4. Bd., Kronstadt 1903, S. 80).

Chronist, Josef Teutsch, trug unter demselben Datum ein, dass Benkner zwar verordnet habe »den Wallachen bei der Stadt den Catechismus zu lernen und sie dadurch zu reformieren; es half aber wenig«⁵⁰.

Die Tätigkeit Coresis in Kronstadt dauerte bis zu seinem Tode, im Jahre 1580. Virgil Molin hat vier verschiedene Etappen dieser Tätigkeit festgestellt.

Erstens, gab es eine enge Zusammenarbeit mit dem Stadtrichter Johannes Benkner, die bis 1565 dauerte. Dass Benkner auch an Handel und Geschäften interessiert war, kann man aus der Einleitung des slawischen *Oktoichos* entnehmen. Aber es wurde nicht nur Benkner als Sponsor gepriesen, sondern für den Export wurden neben der siebenbürgischen Regentin Isabella auch die Fürsten der zwei rumänischen Fürstentümer aufgezählt⁵¹. Mit Benkniers Unterstützung konnte Coresi mehrere orthodoxe Bücher drucken, in kirchenslawischer (das Evangelium), aber auch in rumänischer Sprache (das Evangelium und die Apostelgeschichte). Das interessanteste Buch dieser Zeit war aber ein rumänischer Katechismus mit dem Titel *Întrebare creștinească* (*Christliche Frage*), aus dem Jahr 1559. Das Buch wurde 1921 entdeckt, und zwar in einem Kodex mit mehreren Manuskripten und gedruckten Texten, welches in Ieud (Provinz Marmorosch) aufbewahrt war⁵². Das Buch wurde aber auch bis dahin in schriftlichen Kopien bekannt (in *Codex Sturdzanus* und *Codicele Marțian*)⁵³. Der protestantische Einfluss ist offensichtlich: es werden nur zwei Sakramente erwähnt (Taufe und Abendmahl); die Erlösung geschieht nur aus Glauben, den man nur aus dem Evangelium und nicht aus der Tradition erhält⁵⁴.

Zwischen 1565 und 1568 arbeitete Coresi zusammen mit dem ungarischen reformierten Adligen Forró Miklós, in dessen Auftrag er zwei rumänische Bücher (eigentlich ein einziger Band) druckte: *Tâlcul Evangheliilor* (*Erklärung der Evangelien*) und *Molitvenicul* (*Euchologion*). Das erste enthält 49 Predigten für die Sonntage und acht für verschiedene Feiertage. Die Sprache unterscheidet sich von den vorherigen rumänischen Büchern. Petre P. Panaiteșcu meinte, dass es eine Übersetzung der Postille von Petrus Melius Juhász war⁵⁵. Die Heiligenverehrung, die mönchische Frömmigkeit und die Gaben für Klöster werden verurteilt und ironisiert. Außerdem bemerkt man

50 Quellen, S. 100; PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 147.

51 MOLIN, Coresi editor, S. 314.

52 METEȘ, *Istoria Bisericii*, S. 127.

53 Ion Crăciun edierte in Hermannstadt, in den Jahren 1945–1946 alle drei Varianten des Büchleins: die 1921 entdeckte Version und die zwei schriftlichen Kopien. Ion Crăciun vermutete, dass das Büchlein *Christliche Frage* die zweite Auflage des Hermannstädter Katechismus von 1544 gewesen sei. Vgl. auch PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 160f.

54 ROSETTI, *Apariția scrisului în limba română*, S. 292; PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 152, 155, 159f.

55 PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 152.

antiklerikale Töne⁵⁶. Das zweite Buch beinhaltet neun Gebete (Morgen-, Abend-, Tischgebete), die Abendmahlsvermahnung, Taufe, Trauung, Vesper, Bestattung, sowie Hymnen und Psalmen. Die Gottesdienstordnungen sind nach der reformierten Agende übernommen, ergänzt mit einigen byzantinischen Elementen. Als Basis wurde die Agende der ungarischen reformierten Kirche benutzt, welche von Kaspar Helth in Klausenburg 1559 gedruckt worden war. Die Hymnen und Psalmen wurden aus dem Gesangbuch des ungarischen Pastors Gergely Szegeci (1562) übersetzt⁵⁷.

Zwischen den Jahren 1568 und 1579 hat Coresi als selbstständiger Drucker gearbeitet⁵⁸. Laut der meisten rumänischen Historiker besaß Coresi in dieser Zeit seine eigene Druckerei. In den Rechnungen der Stadt Kronstadt wurde am 6. Oktober 1578 geschrieben: »Es war der Hanusch Scherer hergerufen unserer Walachen, ihres Glaubens halben. Gab ihm zu Beistand... fl. 2.«⁵⁹ Dass aus Hermannstadt der Drucker Scherer Nyro nach Kronstadt, wegen der Rumänen, eingeladen wurde, bedeute, laut Petre P. Panaitescu, dass der Kronstädter Magistrat über die Druckerei von Coresi nicht verfügte und so mit der eigenen Druckerei Coresi Konkurrenz machen wollte⁶⁰.

Virgil Molin meinte auch, dass Coresi tatsächlich in dieser Zeit selbstständig in seiner Druckerei arbeitete, indem er von sächsischen Händlern, insbesondere Laurenzius Fronius und Peter Schirmer Kredite aufnahm. Manche Bücher sind den Fürsten und Metropoliten der Walachei gewidmet; in anderen Büchern werden gar keine Bischöfe oder staatlichen Behörden erwähnt⁶¹. In dieser Zeit druckte er die meisten seiner Bücher, überwiegend im Kirchenslawisch, aber auch zwei rumänische Bücher (das Messbuch und das Psalmbuch, beide im Jahre 1570) sowie ein kirchenslawisch-rumänisches Psalmbuch (1577). Vom Messbuch gibt es heute nur noch ein Exemplar, in der Bibliothek der Orthodox-Theologischen Fakultät Sibiu/Hermannstadt. Die Sprache beider Bücher ist sehr archaisch; nur der von Coresi selbst verfasste Epilog im Psalmbuch unterschied sich durch die Gewandtheit der Sprache⁶².

Die Tätigkeit des Druckers Coresi als selbstständiger Unternehmer war aber nicht ungefährdet. Es kam zu Gerichtsverfahren wegen nicht Begleichung von Schulden, wie z.B. am 19. Juni 1570:

56 Ebd., S. 152.

57 PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, S. 481; Ana DUMITRAN u.a. (Hg.), *Molităvnic, Bălgrad 1689, studiu introductiv și glosar*, Karlsburg 2009, S. 47f.

58 Virgil MOLIN, *Date noi cu privire la activitatea diaconului Coresi ca editor*, in: *Biserica Ortodoxă Română* 81 (1963), H. 7–9, S. 781–791, hier S. 783.

59 Zitat bei PANAITESCU, *Începuturile și biruința scrisului*, S. 147.

60 Ebd., S. 147–149, Zitat S. 148.

61 MOLIN, *Date noi*, S. 787f.; NIȚU, *Relația*, S. 435.

62 Spiridon CÂNDEA, *Diaconul Coresi – simplu tipograf sau și traducător al cărților tipărite de el?*, in: *Mitropolia Ardealului* 7 (1962), H. 3–6, S. 325–344, hier S. 340.

Kroner 1570, den 19 Juny Hatt Laurentius Fronius wieder den Koryzam den Walachischen buchdrucker einer Presz halber getedigt und etlige schuld halben. So haben meine Herren also darin geurtheilt das der Koryza die Presz behalten und mit anderen guten dem Laurentio die Schulden bezahlen und der Thoma soll ihm fl. 12 geben⁶³.

Toma, der hier erwähnt wurde, war der Hauptpriester der rumänischen Kirche St. Nikolaus aus der Schei-Vorstadt (bis am 21. November 1572) und vermutlich in das Unternehmen von Coresi verwickelt. Vor 1580 hatte Coresi einen zweiten Schuldenprozess. Alle gedruckten Bücher wurden dem Coresi zugunsten des Händlers Peter Schirmer konfisziert. Nach dessen Tod wurden diese Bücher (insgesamt 111 Bände) am 15. Dezember 1585 seinen Nachfahren ausgehändigt. Darunter waren 50 Exemplare des »blesch Catechismus« aus dem Jahr 1559, welchen die Nachfahren von Schirmer im Jahre 1597 in Tübingen zu verkaufen versuchten⁶⁴.

Nach seinem Bankrott, trat Coresi in die vierte Etappe seiner Tätigkeit. Er druckte noch ein Buch, im Auftrag des Stadtrichters Lukas Hirscher – ein »Evangelium mit Lehre« (*Evanghelie cu învățătură*). Im Vorwort wurde geschildert, wie Hirscher ein kirchenslawisches Buch des Metropoliten Serafim aus der Walachei zum Übertragen ins Rumänische in Auftrag gegeben hat. Coresi übersetzte dann das Buch zusammen mit zwei rumänischen Priestern aus Kronstadt⁶⁵. Es handelte sich um das Predigtbuch, welches Ivan Feodorov in Zabłudov (Litauen) im Jahre 1569 gedruckt hatte, und zwar aus alten russisch-slawischen Handschriften, die meisten davon Übersetzungen der Predigten des Konstantinopler Patriarchen Kalekas (1334–1357)⁶⁶.

Das war das letzte von Coresi gedruckte Buch. Es gab aber auch einen zweiten Coresi, seinen Sohn Șerban. Dieser druckte in den Jahren 1581–1582 die Bücher *Genesis* und *Exodus* in rumänischer Übersetzung. Die Initiative des rumänischen reformierten Superintendenten Mihail von Tordaș, den ganzen *Pentateuch* zu veröffentlichen, scheiterte. An der Übersetzung aus dem von Kaspar Helth in Klausenburg in ungarischer Sprache im Jahre 1551 gedruckten *Pentateuch* haben vier reformierte Rumänen gearbeitet: Herce Ștefan (Prediger in Caransebeș), Zacan Efreem (Lehrer in Caransebeș), Peștișel Moisi (Prediger in Lugoj) und Archirie (Protopope,

63 FRANCIS PALL, Cu privire la activitatea de tipograf a lui Coresi, in: Studii și cercetări de bibliologie 3 (1960), S. 269f., bei PANAITESCU, Începuturile și biruința scrisului, S. 142. Laut Panaitescu, Pall zitierte ein Sentenzen-Buch aus dem Staatsarchiv Kronstadt.

64 MOLIN, Date noi, S. 784f.; PANAITESCU, Începuturile și biruința scrisului, S. 149f. »Blesch« meint »walachisch«.

65 CÂNDEA, Diaconul Coresi, S. 337; PANAITESCU, Începuturile și biruința scrisului, S. 151.

66 PĂCURARIU, Istoria Bisericii Bd. I, S. 483.

d.h. Dekan in Hunedoara)⁶⁷. Das zeigt, dass die Reformation auf die Banater Rumänen schon einen bedeutenden Einfluss am Ende des 16. Jahrhunderts hatte.

5. Eine national(istisch)e Reformbewegung innerhalb der Metropolitanprovinzen der Walachei und der Moldau

Im Jahr 1582 wurden in der Walachei, im Kloster Plumbuita, auch ein Evangelium und ein Psalmbuch in kirchenslawischer Sprache gedruckt. Fünf Jahre später druckte der Sohn von Coresi noch ein kirchenslawisches Messbuch. Danach folgte ein dunkles halbes Jahrhundert, ohne jegliche Drucktätigkeit im rumänischen Bereich.

Die zwei rumänischen Donaufürstentümer erlebten eine Übergangsperiode. Die alten Bojaren- und Fürstenfamilien waren schon ausgestorben und es gab bürgerkriegsähnliche Zustände. Die osmanische Hegemonie erschwerte noch die Lage, sodass sich in beiden Fürstentümern viele Levantiner und Griechen als Kreditgeber der Fürsten und Würdeträger des Landes niederließen. Die neue, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgekommene rumänische Bojarenschicht missbilligte die Konkurrenz der Levantiner und der Griechen und plante eine »Bojaren-Monarchie« als Ständestaat mit *pacta et conventa* wie in Mitteleuropa. Im Ernstfall protestierten die Bojaren, indem sie nach Siebenbürgen flüchteten und die Steuern nicht mehr zahlten. Der Fürst Leon Tomşa (1629–1632) sah sich genötigt, auf die Bojaren zu hören und eine Ständeversammlung im Jahre 1631 zu organisieren, wobei die in der Walachei ansässigen Griechen aufgefordert wurden, entweder Rumäninnen zu heiraten oder das Land zu verlassen. Ein Jahr später gelang es den Bojaren eine sogenannte »Bojaren-Monarchie« zu bilden, indem Matei Basarab (1632–1654), ein Bojar aus der Kleinwalachei/Oltenien von den Osmanen als Fürst anerkannt wurde⁶⁸.

Diese nationalistische Haltung der rumänischen Bojaren hatte aber Folgen auch für die Kultur der Fürstentümer und für die Kirche. Obwohl die offiziellen Chroniken der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch in Kirchenslawisch verfasst waren, verbreitete sich allmählich das Schreiben in der rumänischen Sprache, mit der Folge, dass das Kirchenslawische immer weniger benutzt und bekannt wurde. Es entstand ein Kulturbruch, sodass die Griechen, die sich in den Fürstentümern aufhielten, darüber erstaunt waren. So zum Beispiel schrieb der griechische Bischof Matheus von Myra (Lykien), dass wegen der Unwissenheit viele schlimme Taten geschahen

67 Ebd., S. 484.

68 Dan Horia MAZILU, *Noi despre ceilalti. Fals tratat de imagologie*, Bukarest 1999, S. 183f.

und in den Kirchen Unordnung herrsche. »Die Priester wissen nicht, wie die Kinder getauft werden müssen, kennen die göttlichen Gebete nicht, wissen nicht, wie sie die Liturgie zelebrieren sollen. Die hören und wundern sich über Trauungen und Salbungen, den Namen der anderen Sakramente wissen die gar nicht«⁶⁹. Tatsächlich wurden die Gottesdienste in Kirchenslawisch zelebriert, ohne dass die Priester und das Volk diese Sprache noch verstehen konnten. Es bestand tatsächlich die Notwendigkeit einer internen Reform der rumänischen Kirche, innerhalb, aber auch außerhalb Siebenbürgens⁷⁰.

Erst nach der Festigung der »Bojaren-Monarchie« konnte ein Aufblühen der Kultur beobachtet werden. Der Prozess der Kulturreform lief in folgende Richtungen:

- Einführung von Druckereien (mit Hilfe des Metropoliten von Kiew, dem Rumänen Petru Movilă, bekannt als Peter Moghyla);
- Übersetzung von Gesetz- und Kirchenrechtsbüchern (*Pravila*), um die legislative Anarchie zu überwinden und klare Regeln für die Geistlichen und das gemeine Volk festzulegen: *Pravila* gedruckt im Kloster Govora (Walachei) im Jahre 1640 (in zwei Versionen: eine für die Walachei und die andere für Siebenbürgen)⁷¹; die *Pravila* des Fürsten Vasile Lupu in Iași (Moldau, 1646) und die Große *Pravila* aus Târgoviște (Walachei, 1652);
- Übersetzung und Druck von Lehrbüchern, insbesondere Predigtbüchern: *Evanghelia învățătoare* (*Das lehrende Evangelium*), ein Predigtbuch für die Sonntage, Feier- und Heiligtage (über 600 Seiten, gedruckt vom Meletie Macedonianul, dem Abt des Klosters Govora, in den Klöstern Govora und Dealu zwischen 1642 und 1644); *Învățăturei preste toate zilele* (*Lehre für alle Tage*), eigentlich die Erklärung der sieben Sakramente (Câmpulung in der Walachei 1642); *Șapte Taine ale Besearecii* (*Sieben Sakramente der Kirche*), des moldauischen Metropoliten Varlaam (Iași 1644);
- Übersetzung in rumänischer Sprache der Typikon-Hinweise aus den liturgischen Büchern, damit die Pfarrer die Gottesdienste richtig zelebrieren können. Die Texte der Gebete blieben Kirchenslawisch. Im ersten Buch dieser Kategorie (*Mysterium sau Sacrament [Mysterium oder Sakrament]* 1649), welches die Taufe und die Salbung beinhaltete, erklärte der Metropolit der Walachei Ștefan auch den Grund dieses Druckes: »damit

69 Matei AL MIRELOR, *Istoria celor săvârșite în Ungrovlahia începând de la Șerban Voievod până la Gavriil Voievod*, in: Gheorghe MIHĂILĂ/Dan ZAMFIRESCU (Hg.), *Literatura română veche*. 1402–1647, Bd. II, Bukarest 1969, S. 246.

70 DUMITRAN, *Religie*, S. 194.

71 Ioan BIANU u.a. (Hg.), *Bibliografia românească veche, 1508–1830*, Bd. 1 (1508–1717), Bukarest 1903, S. 111f. Interessant ist, dass im Vorwort die Pfarrer aufgefordert wurden, das Buch den Laien nicht zu zeigen.

die Feinde unseres Volkes nicht mehr sagen können, dass wir die Gottesdienste nicht richtig zu zelebrieren wissen«. Bis Ende des Jahrhunderts erschienen fast alle orthodoxen liturgischen Bücher mit in rumänischer Sprache übersetzten Indikationen (im Jahre 1680 auch das *Liturgikon*);

- Die Übersetzung der Lesungen: Psalmenbuch (Iași 1679), Lesungen aus dem Alten Testament (Iași 1682), das Evangelium (Bukarest 1682), das Apostelbuch (Bukarest 1683). Die ganze Heilige Schrift erschien in Bukarest im Jahre 1688;
- Übersetzung aller orthodoxen liturgischen Bücher. Der moldauische Metropolit Dosoftei druckte die zweite rumänische Auflage der Liturgie (Iași 1679 und 1683) mit dem Segen des Patriarchen von Alexandrien, der sich zu dieser Zeit in der Moldau aufhielt. Dosoftei druckte 1681 auf Rumänisch auch ein *Molitvelnic* (*Euchologion*). Eine dritte wurde dann in Siebenbürgen 1687 gedruckt (s.u.), welche dann 1706 als Basis für die vierte rumänische Auflage der Liturgie diente. Diese konnte sich dann auch durchsetzen; sie erschien in Râmnicu Vâlcea, in der Kleinwalachei (Oltenien), gedruckt vom aus Georgien stammenden Bischof und zwischen 1708–1716 als Metropolit der Walachei amtierenden Antim Ivireanu. Antim übersetzte fast alle liturgischen Bücher, welche aber erst nach seinem Tod erschienen. 1780 wurde der Prozess der Einführung der rumänischen Sprache in die Kirche mit dem Druck aller 12 Bände des *Menologion* (das Zwölfmonatsbuch) abgeschlossen. Die rumänische Kirche war also und blieb Jahrhunderte noch die erste orthodoxe Kirche, die den Gottesdienst in der modernen Sprache des Volkes zelebrierte. Und dafür gab es eine rege Zusammenarbeit zwischen den Kulturträgern aller rumänischen Gebiete, inklusive Siebenbürgens.

6. Einfluss der Reformation auf die Rumänen Siebenbürgens im 17. Jahrhundert

Die ersten Jahre des 17. Jahrhunderts waren durch Kriegswirren charakterisiert. Ende des Jahres 1599 konnte der Fürst der Walachei Michael der Tapfere (1593–1601) Siebenbürgen erobern; zwei Jahre später wurde er im Auftrag des habsburgischen katholischen Generals Basta ermordet. Es folgten drei Jahre Besatzung durch Basta, bis der reformierte ungarischer Adliger Bocskai gegen die Habsburger rebellierte und das protestantische Fürstentum Siebenbürgen wiederherstellen konnte. Auch die Zeit des Fürsten Gabriel Báthory (1608–1613) war nicht besser, insbesondere für die Sachsen, deren Hauptstadt Sibiu/Hermannstadt vom Fürsten erobert wurde. Stabilität konnte erst unter Gabriel Bethlen (1613–1629) gesichert werden. Es folgten dann die absolutistische Herrschaft der Fürsten Georg I. u. II.

Rákóczi (1630–1648; 1648–1660), deren letzte vier Jahre vom Bürgerkrieg (1656–1661) geprägt waren. Neue Stabilität folgte unter Michael I. Apafi (1661–1690). Danach aber wurde Siebenbürgen Teil des Habsburgerreiches.

Alle Fürsten des 17. Jahrhunderts waren Unterstützer des ungarischen Protestantismus auf dem Gebiet des habsburgischen Ungarns; dabei unterzeichneten sie mehrere Verträge betreffend die Religionsfreiheit in Ungarn und konnten sogar provisorisch Komitate aus Oberungarn (das heutige Transkarpatien in der Ukraine und Gebiete aus der Ostslowakei) besetzen. Was die Politik gegenüber den Rumänen betraf, wurde keine Neugründung der rumänischen reformierten Kirche unternommen, sondern eine Neuordnung der existierenden orthodoxen Kirche mit dem Ziel, eine Union mit der reformierten ungarischen Kirche herzustellen. Dabei wurde auch eine kulturelle Mission durchgeführt, z.B. Buchübersetzungen ins Rumänische, parallel mit dem gleichgerichteten Prozess innerhalb der zwei rumänischen Donaufürstentümer.

Anfang des 17. Jahrhunderts gab es mehrere rumänisch-orthodoxe Bistümer auf dem Gebiet des Fürstentums. Im eigentlichen Siebenbürgen gab es die sogenannte Metropole von Alba Iulia/Weißenburg und das vorläufige Bistum von Vad in Nordsiebenbürgen, bis etwa 1630, als die Metropole von Alba Iulia das ganze Siebenbürgen jurisdiktionell umfasste. Außerhalb des historischen Siebenbürgen gab es noch in den *Partes* (mit Marmorosch) und im Ost-Banat (bis zur osmanischen Eroberung um 1656) zwei andere selbstständige Bistümer, unter ruthenischem bzw. serbischem Einfluss. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als das Fürstentum sich eigentlich nur auf das Territorium des historischen Siebenbürgen und des Marmorosch beschränkte, standen die Rumänen unter der Jurisdiktion des Hierarchen von Alba Iulia.

6.1 Briefwechsel zwischen Fürst Bethlen und dem ökumenischen Patriarch Kyrillos Lukaris

Gabriel Bethlen ist der erste bekannte Fürst dieses Jahrhunderts, welcher das Ziel hatte, die Rumänen zur Konversion zu bewegen. Deswegen sandte er mehrere Briefe an den Patriarchen von Konstantinopel, dem unterstellt wurde, calvinistisch beeinflusst zu sein, mit der Bitte, er solle auch dazu beitragen und die Rumänen Siebenbürgens zur Konversion zu ermuntern. Die Briefe des Fürsten sind verloren gegangen, nicht aber die Antwort des Patriarchen vom 2. September 1629⁷².

72 Ion LUPAŞ, *Documente istorice transilvane*, Bd. I, Klausenburg 1940, S. 177–179.

Erstens erklärte der Patriarch, dass er mit Schmerz über das schwere und beschämende Schicksal der rumänischen Priester erfahren musste, insbesondere, weil diese »nicht mehr im Stande sind zu lesen und desto weniger die Heiligen Evangelien zu verstehen und zu lehren«, sodass »die guten Sitten und das christliche Gesetz« jeden Tag immer weniger respektiert würden. Wenn er nicht in Konstantinopel hätte bleiben müssen, wäre er gerne nach Siebenbürgen gefahren, er sei jedenfalls dankbar für den Schutz, den der Fürst den Rumänen zu geben bereit sei. Nur verstehe er aber die Bedingungen für diesen Schutz nicht, denn für »eine solche Arbeit, können wir Ihnen unsere Beihilfe öffentlich nicht geben«. Die Türken würden sich dafür gar nicht interessieren. Das Problem liege aber in Siebenbürgen. Wenn alle Rumänen zur »Sekte« des Fürsten konvertieren würden, dann würden die anderen Konfessionen aus Siebenbürgen protestieren. Außerdem, müsste der Fürst »die Bindung des Blutes und des Sinnes, welche insgeheim, aber doch umso stärker zwischen den Rumänen aus Siebenbürgen und den Bewohnern der Walachei und der Moldau lebendig ist, zerstören«, weil die Rumänen aus den Donaufürstentümern sich, wenn auch nicht mit Waffen, aber doch im Geheimen widersetzen werden.

6.2 *Conditiones episcopi ecclesiarumque valahicarum*

Die Antwort des Patriarchen wurde zweieinhalb Monate vor dem Tod des Fürsten geschickt. Der rumänisch-orthodoxe Metropolit von Weißenburg, Ghenadie II., überlebte den Fürsten bis Ende des Sommers 1640. Über diesen Hierarchen wissen wir Bescheid, dass ihm die siebenbürgische Obrigkeit einige Bedingungen (*conditiones*) gestellt hat⁷³. Der ungarische reformierte Historiker István Juhász meinte, dass tatsächlich Bethlen der erste Fürst gewesen sei, der solche Bedingungen gestellt hatte, und zwar bereits im Investiturdiplo­m für den Bischof Teofil von Vad (21. Februar 1615): Er musste die Visitationen durchführen und die Unordnung bestrafen⁷⁴. Am 9. April 1638 hat der Fürst Georg I. Rákóczi auf die Bitte des Metropoliten Ghenadie II. zwei ältere Steuererleichterungen für die rumänischen Priester bestätigt (nämlich die des Sigismund Báthory vom 4. Juni 1595 und Gabriel Báthory vom 9. Juni 1609). Aber er stellte eine Bedingung, eigentlich eine sechste Bedingung, neben den anderen, älteren fünf, die von Bethlen festgelegt worden waren. Der rumänische Hierarche müsse sich dem

73 Árpád BITAY, Die Rumänen Siebenbürgens unter den protestantischen Fürsten (1606–1691), in: Joachim BAHLCKE/Krista ZACH (Hg.), Kirche – Staat – Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert. Az Erdélyi Katholicizmus múltja és jelene, München 2007, S. 93–116, hier S. 109f.

74 István JUHÁSZ, A Reformáció az Erdélyi Románok Köyött, Klausenburg 1940, S. 136–138.

calvinistischen Superintendenten unterordnen⁷⁵. Eigentlich nannte sich der ungarische reformierte Superintendent Geleji schon seit 1634 »Bischof der orthodoxen Rumänen«⁷⁶.

Die zwei Fürsten der Dynastie Rákóczi wurden von Juhász als sehr »ungeduldig«, was die Durchsetzung ihrer Politik anbelangte, aber auch als »absolutistisch« charakterisiert. Es wurde beschlossen, dass die katholischen Mitglieder des Landtages, drei Personen für den Posten eines Vikars vorschlagen sollten⁷⁷. Er unternahm Maßnahmen gegen die Sabbatarier und minderte die Rechte der Unitarier. Auch hat sich der Fürst in die inneren Angelegenheiten der Reformierten eingemischt⁷⁸. Aber auch die ungarischen reformierten Superintendenten teilten dieselbe missionarische Politik. Geleji (1644–1649) besaß einen »reformierten Eifer«; er wurde von Juhász als der bedeutendste Leiter der reformierten Kirche Siebenbürgens beschrieben. Csulai (1650–1660) hat diesen reformierenden Eifer weitergeführt⁷⁹. In diesem Sinne haben sich die reformierten Superintendenten auch Rechte über die anderen Konfessionen angemäÙt, nicht nur über die Unitarier, sondern auch über die orthodoxen Rumänen⁸⁰.

In diesem Kontext wurde das Problem der »Bedingungen« oder der *conditiones* nach dem Tod des Metropoliten Ghenadie II. wieder auf die Tagesordnung gesetzt. In einem Briefwechsel zwischen dem reformierten Superintendenten Geleji und dem Fürsten Georg I. Rákóczi wurde darüber viel diskutiert⁸¹. Schon in dem ersten Brief vom 4. September 1640 erwähnte Geleji die Notwendigkeit, einen guten Metropoliten zu installieren, den man aber unter dem Klerus der Rumänen aus Siebenbürgen nicht finden könne. Deswegen hätte er an einen Griechen aus der Walachei gedacht, nämlich Meletie Macedoneanul, der dort mehrere Bücher gedruckt hatte. Geleji meinte, dass die griechische Religion nicht so korrupt sei wie die rumänische Religion, die eigentlich nur ein Aberglaube sei. Wir haben wieder mit dem Thema »Aberglaube« zu tun, gesehen als eine ernste Abweichung in der Religiosität der Rumänen vom wahren Christentum⁸². Auch meinte Geleji noch, dass man dem neuen Metropoliten mehr Bedingungen stellen müsse, weil die alten, die man dem verstorbenen Ghenadie II. gestellt hatte, zu

75 Ebd., S. 194–199 (in lateinischer Sprache); DUMITRAN, *Religie*, S. 149.

76 PÁCLISANU, *Istoria*, S. 47.

77 Fortunát BOROS, Das Zeitalter der protestantischen Fürsten (1606–1691), in: Joachim BAHLCKE/Krista ZACH (Hg.), *Kirche – Staat – Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert*. *Az Erdély Katholicizmus múltja és jelene*, München 2007, S. 71–92, hier S. 82.

78 JUHÁSZ, *A Reformáció*, S. 142f.

79 Ebd., S. 148.

80 DUMITRAN, *Religie*, S. 171f.

81 Die Briefe des Superintendenten Geleji wurden in LUPAŞ, *Documente*, S. 204–212 gedruckt.

82 JUHÁSZ, *A Reformáció*, S. 149f.

wenige und auch nicht respektiert worden waren. In einem zweiten Brief vom 13. September, erwähnte Geleji drei Kandidaten für den Metropolitanstuhl der Rumänen: den von ihm empfohlenen Griechen Meletie aus der Walachei (der schon in Siebenbürgen angekommen war), den Kandidaten der rumänischen Priester (ein unwürdiger Mensch, Protopop in Hatzeg, Simion Ștefan) und den Kandidaten des moldauischen Fürsten Vasile Lupu, der auch als Favorit des Fürsten schien. In einem dritten Brief vom 22. September teilte Geleji die 24 Bedingungen mit, die er dem neuen Metropolitan stellen wollte. Zwei Tage später schilderte der Superintendent seine Diskussion mit Meletie. Dieser sagte, dass, falls er die Bedingungen annehmen sollte, ihm der Patriarch seine priesterlichen Prärogativen entziehen würde. Die Rumänen würden ihn dann nicht akzeptieren. Geleji erklärte, dass tatsächlich kein Kandidat ausfindig zu machen sei, diese Bedingungen zu akzeptieren und die eigene Religion *in fundamentalibus* zu ändern. Deswegen schlug er eine Politik der kleinen Schritte vor: Zu allererst sollten die Rumänen aufgefordert werden, vom Aberglauben abzulassen; durch Schulung könnte man sie dann besser beeinflussen.

Der Fürst entschied sich nicht für Meletie aus der Walachei, sondern für Ilie Iorest, den Kandidaten des moldauischen Fürsten Vasile Lupu (1634–1653). Die Ernennungsurkunde ist nicht bekannt. Also wissen wir nicht, ob man ihm Bedingungen gestellt hat. Interessant ist aber, dass ein Jahr später (am 30. September 1641), der Fürst Georg I. den Pfarrer Abraham aus Burdanfalva als Bischof der Rumänen aus dem Komitat Bihar ernannte, unter folgenden drei Bedingungen: a. sich dem reformierten siebenbürgischen Superintendenten und dem reformierten Dekan aus Bihar zu unterordnen; b. Einführung der Predigt in rumänischer Sprache; c. die Feier der Sakramente solle man auf Rumänisch zelebrieren, ohne abergläubische Elemente⁸³. Mehr Informationen über diesen Abraham haben wir nicht.

Im Jahre 1643 verschlechterten sich die Beziehungen zwischen dem Fürsten Georg I. Rákóczy und Vasile Lupu von der Moldau, was auch Folgen für den orthodoxen Metropolitan hatte. Geleji berief eine Synode der rumänischen Priester an, die als Gerichtsinstanz über den unwürdigen Lebensstil des Metropolitan fungieren sollte⁸⁴. Ilie Iorest wurde verhaftet und erst im November 1643 auf Kautionsfreigabe gestellt. Da er die 1000 Taler nicht bezahlen konnte, durfte er in die Moldau zurückkehren, aber 24 Personen mussten für ihn haften. Die Moldauer übereichten das Geld nicht, sondern schickten ihn nach Russland, mit einem Empfehlungsbrief (unterzeichnet von

83 LUPAȘ, Documente, S. 213–217.

84 Ana Dumitran meint, dass der rumänische Klerus gar nicht bereit war, Ilie Iorest zu akzeptieren und so war es der Regierung gar nicht schwer, ihn zu entfernen.

allen moldauischen Hierarchen, sowie auch von den bedeutendsten Äbten des Landes)⁸⁵. Ilie Iorest traf den Zaren Alexei I. in Moskau (26. August 1645) und bekam mehrere Geschenke. Damit konnte er, nach Siebenbürgen zurückgekehrt, das Lösegeld für die 24 Gewährsmänner bezahlen. Ilie Iorest lebte fortan im moldauischen Kloster Putna, wo er 1678 verstarb.

Nun wurde doch der Kandidat des rumänischen siebenbürgischen Klerus, Simion Ștefan (1643–1656), als Metropolit eingesetzt. In dessen Ernennungs-urkunde vom 10. Oktober 1643 erscheinen 15 Bedingungen⁸⁶. Einige sind mit den von Geleji im September 1640 vorgeschlagenen Bedingungen gleich: a. Gottesdienst in rumänischer Sprache (inklusive Predigt); b. Benutzung des Katechismus (erschienen 1640 in rumänischer Sprache – s.u.); c. Reform der Gottesdienste: Taufe ohne Weihwasser und Zeremonien; Beerdigung ohne Zeremonien, insbesondere Kerzen und lautes Weinen (diese wurden 1640 als »päpstliche Erneuerungen« bezeichnet); Eucharistie nur für Erwachsene; d. Beseitigung der vielen Scheidungen (1643 wurde die Einführung des reformierten Scheidungsrechtes *expressis verbis* genannt); e. Beseitigung der Heiligenverehrung; f. keine Gottesdienste für Gläubige ungarischer Sprache; g. Unterordnung gegenüber dem reformierten Superintendenten.

Es gab aber auch Unterschiede. So wurde beispielsweise 1643 der Akzent auf das Kirchenrecht gelegt: a. Freiheit der Konversion zum Reformiertentum; b. Kirchenzucht mithilfe von Entfernung der Sünder aus der Kirchengemeinschaft; c. Einführung einer jährlichen Kirchensynode, wobei der reformierte Superintendent Stimmrecht haben sollte; d. Einführung eines Konsistoriums als Wahlgremium und gerichtliche Instanz für die Protopopen, mit Veto-Recht des reformierten Bischofs; e. Einführung eines Berufungsgerichts für Priester, mit Veto-Recht des reformierten Superintendenten. Drei Jahre zuvor gab es aber noch andere Akzente: a. Kultur: Gründung einer höheren rumänischen Schule und Druckerei; b. Ritus: Einführung von Gestühl in Kirchen; Verbot von Fasten und Weihrauch, von Verwendung des Honigs bei Trauungen und Entfernung der Straßenkreuze; c. Aberglaube: Beseitigung des Freitagszelebrierens (ein abergläubisches rumänisches Fest) und der Wahl der Pfingstkönigin.

Juhász sieht in Superintendent Geleji den Architekten dieser neuer konfessionellen Politik des siebenbürgischen Fürstentums gegenüber der rumänischen Kirche. Anstatt eine rumänische reformierte Superintendentur zu gründen, beförderte Geleji eine »Reform durch Einsetzung von Bedingungen«, um damit in das innere Leben der rumänischen Kirche

85 LUPAȘ, Documente, S. 229–231.

86 Timotei CIPARIU, Arhivă pentru filologia și istoria, Blasendorf 1869, S. 628–632; Johann HINTZ, Geschichte des Bistums der griechisch-nichtunierten Glaubensgenossen in Siebenbürgen, Hermannstadt 1850, S. 70.

und Religiosität eindringen zu können⁸⁷. Und, tatsächlich, fuhr Juhász fort, wurde die ekklesiologische Struktur der rumänischen Kirche reformiert. Durch die Einsetzung der aus Protopopen zusammengesetzten Synode, war die siebenbürgisch-rumänische Kirche des 17. Jahrhunderts nicht mehr eine *Ecclesia in episcopo*, weil der Bischof ein *primus inter pares* unter den Protopopen wurde. Die Synode übernahm die Funktion einer Legislative, aber auch der Judikative; an der höchsten Spitze befanden sich der ungarische Superintendent und der Fürst (als *summus episcopus*)⁸⁸.

Im Jahre 1656, als Simion Ștefan gestorben ist, begannen auch die Kriegswirren in Siebenbürgen. Der neue Metropolit Sava Brancovici (1656–1680) wurde ohne Bedingungen ernannt, und zwar auf Empfehlung des reformierten Superintendenten Csulai (Diplom von 28. Dezember 1656)⁸⁹. Der neue Fürst Michael Apafi I. bestätigte die Ernennung (23. April 1662). Es wurden Bedingungen erwähnt, aber nicht aufgezählt⁹⁰. Erst in dem fürstlichen Diplom von 20. Februar 1669 wurden die 15 alten Bedingungen aufgezählt, wobei noch vier weitere zusätzlich gegeben wurden: a. Gründung von Schulen, insbesondere in Weißenburg, in Hunedoara und Marmorosch, damit die Schüler gut Rumänisch lernen können; b. Wiederherstellung der Druckerei; c. Amtsentfernung derjenigen Priester, die »außer serbischem Buch nichts anderes kennen und nichts verstehen, was sie dort lesen, und so in der Kirche nur murmeln«; d. die Subordination des rumänischen Metropoliten unter den reformierten Superintendenten hinsichtlich Cheirotonie (Priesterweihe), Laiisierung und Wiedereinführung ins Amt der Priester und des Ehrechts. Auch wurde der reformierten Synode das Recht gegeben, die Beschlüsse der rumänischen Synode zu bewilligen⁹¹. Die 19 Bedingungen wurden später auch in den Ernennungsurkunden der nachfolgenden Metropoliten aufgezählt: 1680 (Iosif Budai) und 1685 (Varlaam).

6.3 *De Unione Valachorum cum Reformatis*

Im Jahre 1746 schrieb der ungarisch-reformierte Pfarrer und Historiker Péter Bod (1712–1769) eine Geschichte der Siebenbürger Rumänen (*Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium Historia*). Darin erwähnte er zwei Kirchenunionen: erstens *De unione Valachorum cum Reformatis* (17. Jhd.) und zweitens *De unione Valachorum cum Romano-Catholicis sub Leopoldo*

87 JUHÁSZ, A Reformáció, S. 151.

88 Ebd., S. 153.

89 Ebd., S. 79–81; CIPARIU, Archivu, S. 648–650.

90 Vasile MANGRA, Mitropolitul Sava II Brancovici, Arad 1906, S. 160–162.

91 Ebd., S. 67–69; DUMITRAN, Religie, S. 146f.

Imperatore tentata. Die Union mit den Reformierten betrachtete er als administrative Vereinigung unter der Leitung des Superintendenten und der ungarisch-reformierten Kirchensynode⁹².

Der erste Schritt dieser kirchlichen Verwaltungs-Union war die leitende Stelle des reformierten Superintendenten in der rumänischen Kirche. Schon 1634 nannte er sich »Bischof der orthodoxen Ungarn und Rumänen«⁹³. Die *Conditiones* von 1643 verstärkten die Subordination der rumänischen Kirche unter der reformierten Superintendentur. Juhász meint aber, dass Tofeus (zwischen 1663–1679 Hofprediger von Apafi und dann zwischen 1679–1684 Superintendent) den größten Einfluss dahingehend ausübte, damit diese Subordination auch Folgen haben sollte, und so wurden dann 1669 auch die anderen vier Bedingungen eingeführt. Fünf Jahre später (am 14. Juni 1674) gab der Fürst Apafi dem Superintendenten Gáspár Tiszabecsi das Recht, Visitationen in den rumänischen Kirchen durchzuführen (auf Kosten der rumänischen Priester) und die Fehler zu korrigieren. Durch seinen »diktatorialen Willen« und Eifer zerstörte aber Tofeus die Früchte von Geleji, indem die Rumänen von der Idee der Reform entfremdet wurden⁹⁴. Die leitende Position des ungarischen reformierten Superintendenten in der rumänischen Kirche blieb aber bis Ende der reformierten Epoche in der siebenbürgischen Geschichte bestehen: am 9. April 1697 bezeichnete sich der Superintendent István Vesprémi als *Erdelyi Reformatus magyar es roman Püspök*, als siebenbürgisch-reformierter ungarischer und rumänischer Bischof⁹⁵.

Der zweite Schritt war die zeitbedingte, provisorische direkte Subordination mancher rumänischen Protopopiate (Dekanate) unter dem reformierten Superintendenten. Die bedeutendsten Territorien, die in Frage kamen, waren: Bihar (1608, 1641), Fogarasch (1643, 1656, 1662) und Hunedoara (bis 1700 etwa 10 reformierte Gemeinden). Nach der Verhaftung des Metropoliten Ilie Iorest, versuchte der Superintendent Geleji 17 Protopopen von der Jurisdiktion des rumänischen Hierarchen loszureißen. Am 4. März 1643, als die Ernennung von Simion Ștefan schon geplant war, schrieb Geleji einen Brief an den Fürsten und schilderte ein Treffen von ihm mit Simion Ștefan und den rumänischen Protopopen. Die Absicht des Superintendenten sei die gewesen, dem neuen Metropolit als Bedingung zu stellen, dass 17 der 20 rumänischen Protopopiate dem Superintendenten direkt subordiniert würden, wodurch

92 Das Werk von Bod wurde von Ana Dumitran, Gúdor Botond und Nicolae Dănilă herausgegeben (Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania [mijlocul secolului XVI–primele decenii ale secolului XVIII]. Román-magyar felekezeti közti kapcsolatok Erdélyben. A XVI. Század közepe – a XVIII század első évtizedei között, Karlsburg/Weissenburg 2000, S. 312–445.

93 BITAY, Die Rumänen, S. 99.

94 MANGRA, Mitropolitul, S. 72f.; JUHÁSZ, A Reformáció, S. 172f.

95 DUMITRAN, Religie, S. 175; JUHÁSZ, A Reformáció, S. 173.

der Metropolit nur über drei Protopopiate Jurisdiktion erhalten würde. Vorher schon hatten 17 Protopopen Anerkennungsurkunden vom Fürsten erhalten, sodass sie ab sofort als dem Superintendenten untergeordnet galten. Manche Protopopen aber erhoben Protest und waren bereit, auf die fürstlichen Urkunden zu verzichten, weil sie eigentlich nicht so verstanden hätten, dass die Annahme dieser Urkunden auch die Trennung vom rumänischen Hierarchen bedeuten würde. Die meisten Protopopen meinten, sie müssten sich mit den Priestern verständigen und verließen den Saal. Geleji lief ihnen nach und drohte, dass sie ohne Metropoliten bleiben würden. Zum Schluss haben die Protopopen und Simion Ștefan die Bedingungen unterzeichnet. Im Ernennungsdiplom des Metropoliten vom 10. Oktober 1643 wurden doch alle 20 Protopopiate unter die Jurisdiktion des Metropoliten gestellt⁹⁶. In den nächsten Jahren aber wurden neue Protopopiate gegründet, und zwar für Personen, die bereit waren, die direkte Jurisdiktion des reformierten Superintendenten zu akzeptieren (Popa von Hațeg, Ștefan von Berivoi/Făgăraș, Ioan von Țighindeal, Ioan aus Crăciunel, Neacșu von Weißenburg)⁹⁷.

Drittens, wurden Elemente der reformierten Kirchenverfassung in die rumänische Kirche eingeführt, wie das oben erwähnte Konsistorium als Wahlgremium/Gerichtsinanz für Protopopen. Juhász betont auch, dass die Bedingungen, welche 1643 Simion Ștefan gestellt wurden, das Ziel hatten, die Vereinigung der rumänischen mit der ungarisch-reformierten Kirche zu sichern, indem man allen Nachdruck auf die Institutionen der rumänischen Kirche legte (Konsistorium, Synode)⁹⁸. Ein weiterer Schritt kam dann am 24. Mai 1667, als der orthodoxe Hierarche Siebenbürgens unter Aufsicht eines Gremiums (zwei Laien und zwei Pfarrer) gestellt wurde. Diese vier sogenannten *Epitropen* übernahmen die Verwaltung der Kirchengüter, mussten den Hierarchen bei allen Pastoralbesuchen begleiten und hatten die kanonische Prüfung aller Priester-Kandidaten vorzunehmen⁹⁹. Rumänische Kirchenhistoriker schrieben zwar über »calvinistische Institutionen« in der rumänisch-orthodoxen Kirche Siebenbürgens¹⁰⁰. Interessant ist aber, dass in der Reformierten Kirche Siebenbürgens dagegen erst 1682 eine neue Kirchenverfassung (mit einem Konsistorium) erlassen wurde, wonach »ein aus fünf Geistlichen und fünf weltlichen Mitgliedern bestehendes Kirchengremium gegründet (wurde), die *politica-ecclesiastica mixta congregatio*«¹⁰¹.

96 LUPAȘ, Documente, S. 218–221.

97 JUHÁSZ, A Reformáció, S. 252–256; LUPAȘ, Documente, S. 235–241; PĂCLIȘANU, Istoria, S. 58f.

98 JUHÁSZ, A Reformáció, S. 152f.

99 PĂCLIȘANU, Istoria, S. 70.

100 GRAMA, Instituțiuni calvinești.

101 Márta FATA, Ungarn, das Land der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700, Münster 2000, S. 244f.

All diese Maßnahmen hatten zur Folge, dass »die rumänische Kirche sich in ein rumänisches Vikariat des ungarischen reformierten Bistums verwandelt hat, in welchem die Interventionen des Superintendenten, als oberster Hierarchie, und des Fürsten, als Patron und Beschützer, sich voller Legalität erfreuten«¹⁰².

6.4 Fürstliche Urkunden für die Verbesserung der materiellen Lage der rumänischen Pfarrer

Nach jüngsten Forschungen wurden zwischen 1560 und 1690 136 fürstliche Urkunden erlassen, wodurch Priester (mit ihren Söhnen) nobilitiert wurden. Ana Dumitran meint, dass ein Viertel der rumänischen Priester in dieser Weise in den Adel eintreten konnten. In über 80 Prozent der Fälle lag die Ursache in militärischen Verdiensten der Nobilitierten¹⁰³. Es gab aber auch Urkunden, welche die Verantwortung der Fürsten für das religiöse Leben der rumänischen Gläubigen innerhalb des Vaterlandes als Begründung anführten. Dafür wurden die Priester ermahnt, Verantwortung für die Mission und die Lehre des Volkes zu übernehmen. Deswegen wurden die Priester und ihre Söhne aus der Leibeigenschaft befreit (z.B. am 9. April 1638). Es wurden aber auch Visitationen durch reformierten Amtsträger in den rumänischen Dörfern durchgeführt, wobei man die theologischen Kenntnisse der rumänischen Priester und Priesterfrauen prüfte¹⁰⁴.

Die Landtage haben aber eine entgegen gerichtete sogenannte »Gegenmission« organisiert. Schon im Jahre 1639 hat der Landtag in Weißenburg beschlossen, dass die rumänischen Priester zwar dem Landesherrn das *honorarium* bezahlen sollten, die Priestersöhne dagegen weiterhin Leibeigene bleiben sollten, auch wenn der Vater nobilitiert wurde. Die Landtage von 1678 und 1680 haben dann alle Urkunden aufgehoben¹⁰⁵. Wie Juhász schrieb, gab es innerhalb der siebenbürgischen Stände gar keine Verantwortung für Mission. Die Stände waren eher darum bemüht, die existierende politische und konfessionelle Situation beizubehalten¹⁰⁶.

102 DUMITRAN, *Relatii interconfesionale*, S. 50.

103 Dies., *Ierarhia ecleziastică*, S. 68.

104 VALERIU LITERAT u.a. (Hg.), *Vizite calvinești la preoții români din Țara Făgărașului*. Un dar al lui Constantin Brâncoveanu la Făgăraș, Bukarest 1939.

105 DUMITRAN, *Relatii interconfesionale*, S. 68.

106 JUHÁSZ, *A Reformáció*, S. 143–148. Juhász erwähnt mehrere Gesetzartikel der Landtage aus den Jahren 1639, 1647, 1651 und 1653 (als die *Approbates Constitutiones* gebilligt wurden).

6.5 Kulturelle Mission und Erneuerung um die Mitte des 17. Jahrhunderts

Einer der bedeutendsten Einflüsse der Reformation auf die Siebenbürger Rumänen war die Förderung der rumänischen Sprache im Gottesdienst und sogar der rumänischen Schule. Dabei wurden Bücher mit, aber auch ohne protestantische Einflüsse publiziert.

Erstens wurde in zwei Auflagen (1642 und 1656) die rumänische Übersetzung des *Heidelberger Katechismus* gedruckt (und zwar nach den ungarischen Auflagen von 1636 und 1639). Der Drucker war Dobre aus der Walachei (derselbe, der in der Walachei 1642 das erste Predigtbuch gedruckt hatte). Die erste Auflage ist verschollen; im Jahre 1871 erschien ein Neudruck der zweiten Auflage.

Im Jahre 1648 erschien ein *Katechismus mit lateinischer Schrift*. Die Druckkosten wurden von Barcsai bezahlt (damaliger Ban von Lugoj und Karansebesch, später Fürst von Siebenbürgen), übersetzt von Stefan Fogarasi, einem rumänischen reformierten Prediger in Lugoj.

Die erste Auflage des *Heidelberger Katechismus* wurde vom Metropoliten der Moldau, Varlaam, in der Bibliothek des walachischen Bojaren Udriște Năsturel (dem Schwager des Fürsten Matei Basarab) gefunden. Er erachtete es als wahrhaftiges Gift und veröffentlichte 1645 eine Antwort (*Răspuns la catehismul calvinesc – Antwort auf den kalvinistischen Katechismus*). Die Hierarchen beider rumänischer Fürstentümer und Metropolitanprovinzen trafen in einer gemeinsamen Synode zusammen und verurteilten den Katechismus von 1642. Diese *Antwort* wurde den Rumänen Siebenbürgens gewidmet. Die Gegen-Antwort aus Siebenbürgen ließ nicht lange auf sich warten. Im Jahre 1656 erschien das Büchlein *Scutul catehismului, cu răspuns din Scriptura svântă împotriva răspunsului a doao țări fără Scriptură svântă (Der Schild des Katechismus, mit Antwort aus der Heiligen Schrift gegen die Antwort zweier Länder ohne Heilige Schrift)*. Am Ende dieser Publikation wurde auch eine Agende für drei Sakramente (Taufe, Abendmahl und Trauung) gedruckt. Es war der zweite gedruckte Versuch, die Zeremonien der Rumänen gemäß der reformierten Agende zu gestalten¹⁰⁷.

Die Katechismen und die Agende wurden als Lehrbücher in der Schule, welche Susana Lorántffy (Witwe des Fürsten Georg I. Rákóczi) am 3. April 1657 in Fogarasch gründete, verwendet. Diese neue rumänische reformierte Schule befand sich neben der ungarischen Schule. Es wurde außer den Katechismen und der Agende noch das Neue Testament, Kirchenrecht, Latein, Ungarisch und Rumänisch gelehrt (Rumänisch wurde auch in der

107 DUMITRAN, *Religie*, S. 157–160.

ungarischen Schule Wahlfach unterrichtet). Als Lehrer wurde ein Absolvent einer ungarischen Schule, aber mit guten Rumänisch-Kenntnissen angestellt. Der war dem reformierten Konsistorium untergeordnet¹⁰⁸.

Es wurden aber auch Bücher ohne protestantische Einflüsse gedruckt. Im Jahre 1648 erschien die erste rumänische Auflage des *Neuen Testaments*, und zwar auf Initiative des Fürsten Georg I. Rákóczi und des Superintendenten Geleji. Letzterer beauftragte die Protopopen mit der Erhebung von Abgaben, um den Übersetzer zu bezahlen, nämlich den walachischen Mönch Silvestru (Drucker von zwei Predigtbüchern in Govora und Dealu). Das erste Vorwort des Buches, in welchem für die fürstliche Unterstützung gedankt wird, wurde vom Metropolitan Simion Ștefan unterzeichnet (obwohl die neuere Geschichtsschreibung einen ungarischen Autor vermutet). Interessanter ist das zweite Vorwort, das von niemand unterzeichnet wurde. In einer einfachen rumänischen Sprache wurde erklärt, wie schwer die Übersetzung gewesen sei, weil viele Termini neu erfunden werden mussten. Die Absicht der Übersetzer war es, die Wörter zu benutzen, welche in allen rumänischen Gebieten verständlich waren. Was den Inhalt betrifft, 55 der 672 Seiten waren exegetische Einführungen zu 24 Büchern des Neues Testaments (Philemon, zweiter und dritter Johannesbrief haben keine Einführungen). Die Weißenburger Auflage von 1648 wurde im Jahre 1703 vom walachischen Hierarchen Antim Ivireanu neu gedruckt; sie wurde auch 1688 in der ersten Auflage der ins Rumänische übersetzten Bibel nachgedruckt¹⁰⁹.

Im Jahre 1651 wurde das *Psalmenbuch* in rumänischer Sprache gedruckt. Dabei wurde die Auflage von Coresi (1570) benutzt.

Während des Kriegs von 1655–1661 wurde die Druckerei zerstört. Die Einsetzung der vier Epitropen am 24. Mai 1667 wurde damit begründet, dass die Einkünfte der rumänischen Kirche mit dem Ziel der Eröffnung einer Schule und einer Druckerei verwaltet werden sollten¹¹⁰. Man erlaubte dem Metropolitan Sava II. Brancovici auch nach Russland zu reisen, um von dort finanzielle Hilfe zu bekommen. Der Fürst Apafi übergab ihm zu diesem Zweck auch einen Empfehlungsbrief (18. Januar 1668). Sava traf den Zaren zweimal (Mai bis August 1668)¹¹¹. Das mitgebrachte Geld wurde aber für Reparaturen an der Metropolitanresidenz verwendet und das Anliegen der Neueröffnung einer Druckerei wurde vollkommen vernachlässigt. Im Jahre 1675 wurde eine Synode der rumänischen Kirche einberufen (es nahmen die

108 LUPAȘ, Documente, S. 270–277; BITAY, Die Rumänen, S. 100f.

109 Dumitru VANCA, Receptarea Noului Testament (1648) și a Psaltirii (1651) de la Bălgrad în tipăriturile protopopului Ioan Zoba din Vinț, in: Jan NICOLAE (Hg.), Mitropolitul Simion Ștefan. Sfântul cărturar al Transilvaniei, Karlsburg 2011, S. 327–344.

110 DUMITRAN, Religie, S. 146.

111 Der Metropolitan Sava II. Brancovici erreichte dem Zaren auch ein Gesuch, mit dem Ziel, Russland in einer antiosmanischen Allianz zu gewinnen (LUPAȘ, Documente, S. 312–314).

Protopopen teil), wo vier Kategorien von Beschlüssen gebilligt wurden: a. die Rumänisierung der Gottesdienste; b. die Disziplinierung der Priester durch Visitationen des Metropoliten und der Protopopen; c. die Katechisation der Gemeindemitglieder, welche wenigstens in den vier Fastenzeiten beichten und zur Kommunion gehen sollten; d. die Ausrottung des Aberglaubens und der Totengedenkgottesdienste¹¹². Die Druckerei wurde immer noch nicht neugegründet, sodass am 6. Juli 1679 eine neue Synode dem Metropoliten das Recht der Verwaltung des Kircheneigentums entzog und es den vier Epitropen übergab¹¹³. Erst vier Jahre später wurde dann die rumänische Druckerei wiedereröffnet und mehrere (die letzten rumänischen Bücher aus Siebenbürgen bis 1699) veröffentlicht.

6.6 Zwischen dem Ideal der Reformation und der osmanischen Realpolitik: Schicksal der letzten rumänisch-siebenbürgischen Hierarchen Ende des 17. Jahrhunderts

Obwohl der Fürst Apafi am 4. Oktober 1679 dem Metropoliten Sava II. Brancovici die Rechte auf Priester- und Kirchenweihen und sogar auf Ernennung der Protopopen bestätigte¹¹⁴, wurde der Hierarche am 2. Juli 1680 vor die Synode, die nun als Gerichtsinstanz fungierte, eingeladen, sich zu rechtfertigen. Präsident der Synode war der Protonotar des Fürstentums, Alvinczi Pál. Außer Protopopen nahmen 101 Personen teil, darunter auch der reformierte Dekan Veresmarty János aus Benic (Bendesdorf/Borosbenedek, im Kreis Alba). Hauptankläger war der reformierte ungarische Superintendent Tófoi Mihály, welcher aber nicht direkt teilnahm. Der bedeutendste Kläger von rumänischer Seite war der Epitrop und Protopop von Alvinc, Ioan Zoba (über seine Persönlichkeit später mehr Informationen). Der Metropolitan hatte zwei Verteidiger: seinen Bruder Gheorghe (welcher als Repräsentant des Fürsten Apafi an der Hohen Pforte in den Jahren 1675–1677 gewesen war) und den aromunischen Händler Pater Ianoş. Sava II. Brancovici wurde abgesetzt wegen unmoralischem Leben (Inzest mit seiner Schwester, die er in männlicher Tracht verkleidet von deren Ehemann entführt habe) und Vernachlässigung des Klosters in Weißenburg sowie der Druckerei; der Metropolitan wurde auch zu einer Gefängnisstrafe verurteilt¹¹⁵. Auf Befehl des Fürsten Apafi wurde das Eigentum der zwei Brüder Brancovici (Sava und Gheorghe) in Hermannstadt beschlagnahmt. Darunter befand sich auch eine

112 CIPARIU, *Acte și fragmente*, S. 145f.; MAIOR, *Istoria*, S. 254–256; MANGRA, *Mitropolitul*, S. 79–81.

113 CIPARIU, *Acte și fragmente*, S. 259–263.

114 METEŞ, *Istoria*, S. 294.

115 MANGRA, *Mitropolitul*, S. 99–104. Die Sentenz auf S. 101–104.

Kiste mit rumänischen Druckbuchstaben¹¹⁶. Sava II. Brancovici hätte also die Druckerei eröffnen können, hat es aber versäumt oder vermieden. Laut der rumänisch-orthodoxen Geschichtsschreibung war Metropolit Sava II. Brancovici nicht autorisiert, reformierte Bücher zu drucken.

Der Kirchenggerichtsprozess und die Absetzung des Metropoliten Sava II. hatten aber auch politische Gründe. Wie oben schon geschildert fungierte der Bruder des Metropoliten als Repräsentant des Fürsten an der Hohen Pforte. Als sich dieser den prohabsburgischen Adligen, und insbesondere dem Rivalen von Apafi, Ladislau Csáky, annäherte, war das Schicksal des Metropoliten Sava II. besiegelt¹¹⁷. Juhász meinte aber, dass die grausame und unchristliche Absetzung des Metropoliten nicht unbedingt nur politische Gründe gehabt hätte (Teilnahme von Gheorghe Brancovici an der Verschwörung von Béldi Pál und Ladislau Csáky), sondern sie geschah insbesondere als Folge des fast 15 Jahre währenden Kampfes zwischen denjenigen rumänischen Pfarrern, die die Union mit der reformierten Kirche angenommen hatten (unterstützt vom Superintendenten Tofeus) und dem traditionswussten Metropolit Sava¹¹⁸.

Die Absetzung des Metropoliten hatte aber Folgen in der Walachei, deren Fürst, Șerban Cantacuzino (1678–1688), dem Fürsten Apafi drohte, dessen Absetzung bei der Pforte zu bewerkstelligen. Sava wurde tatsächlich begnadigt (am 30. September 1780); am 7. Juni 1683 wurden beide Brüder vom Habsburger Hof als Freiherren geadelt¹¹⁹.

Iosif Budai (1680–1682), der Nachfolger von Sava II., wurde nicht ohne Proteste in der Walachei akzeptiert und geweiht¹²⁰. Nach dessen Tod wählte die Synode rumänischer Protopopen aus Siebenbürgen Ioan Zoba als Hierarchen (24. Januar 1682)¹²¹. Fürst Apafi entschied sich aber für den Kandidaten, der ihm vom Walachischen Hof aufgezwungen wurde: der Grieche Ioasaf (1682–1683). Dieser wurde am 1. April 1682 von der Bischofssynode der walachischen Metropolitanprovinz Ungrowalachei als siebenbürgischer Bischof gewählt, und zwar nach den Gesetzen der Walachei¹²². Schon im April hat eine Delegation rumänischer Protopopen gegen die Verletzung der freien Bischofswahl protestiert. In Siebenbürgen angekommen, hat der neue Hierarchie mehrere Protopopen abgesetzt und Maßnahmen gegen das Zelebrieren der Gottesdienste in rumänischer Sprache unternommen. Es

116 LUPAȘ, *Documente*, S. 368–385.

117 MANGRA, *Mitropolitul*, S. 98.

118 JUHÁSZ, *A Reformáció*, S. 223f.

119 MANGRA, *Mitropolitul*, S. 120.

120 METEȘ, *Istoria*, S. 301f.; Ghenadie ENĂCEANU, *Condica Sfânta a Mitropoliei Ungrovlahiei* (Dokument Nr. XV), in: *Biserica Ortodoxa Română* 8 (1883), S. 403.

121 Ana DUMITRAN u.a., *Studiu introductiv*, in: *Molităvnic, Weißenburg 1689*, S. 22.

122 Ion MATEIU, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, Bd. 1, Bukarest 1922, S. 53; Gheorghe CRONȚ, *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă*, Bukarest 1937, S. 48f.

bildete sich folgend eine heftige Opposition, die eine Synode organisierte und den neuen Hierarchen verurteilte (12. Juli 1682). Ioasaf erkannte das Verfahren nicht an und weigerte sich, das Fürstentum Siebenbürgen zu verlassen. Er konnte im nächsten Jahr eine neue Synode einberufen. An dieser nahmen 223 Priester und einige Protopopen teil. Diese sprachen ihn frei und erkannten ihn wieder als Hierarchen an¹²³. Der Fürst Apafi aber zögerte, ihn zu unterstützen, und die Sache blieb bis zu Ioasafs Tod unentschieden. Eine erste Wahlsynode am 12. Januar 1684 blieb erfolglos. Erst am 27. Juni 1684 wurde Sava aus dem Dorf Veștem (Westendorf bei Hermannstadt) von der siebenbürgischen Protopopensynode gewählt¹²⁴. Vor der Bischofsweihe musste er sich allerdings noch einmal von der Bischofssynode der ungro-walachischen Metropole in Bukarest wählen lassen¹²⁵. Dasselbe geschah auch mit den nächsten Metropoliten Varlaam (1685–1692), Teofil (1692–1697) und Atanasie Anghel (1697–1713)¹²⁶. Zusätzlich erfolgte die Bischofsweihe nur unter der Bedingung, jeweils ein orthodoxes Glaubensbekenntnis zu unterschreiben¹²⁷.

6.7 Der Epitrop und Protopope Ioan Zoba von Alvinc und die rumänische Druckerei am Ende des 17. Jahrhunderts

Wie oben schon erwähnt, war Ioan Zoba von Alvinc (Vințu de Jos/Unter-Wintz, im Kreis Alba) eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der rumänischen Kirche Ende des 17. Jahrhunderts. Er wurde am 20. Mai 1664 geadelt¹²⁸. Drei Jahre später wurde er als einer der vier Epitropen eingesetzt, sodass er zum Feind des Metropoliten Sava II. wurde. Zoba spielte eine bedeutende Rolle bei der Absetzung von Sava II. und Ioasaf. Zwei Jahre lang leitete er als Sekretär der Synode die rumänische Kirche Siebenbürgens, wobei der von der Synode (aber nicht vom Fürsten Apafi) abgesetzte Ioasaf in Kronstadt weilte. Den Rat von Zoba, Ioasaf endlich aus Siebenbürgen zu vertreiben, damit die rumänische Kirche reformiert werden könnte, folgte der Fürst allerdings nicht. Trotzdem konnte Zoba sein Ziel, die Druckerei wieder zu eröffnen, durchsetzen, zuerst in Sebeș (Mühlbach) und erst nach dem Tode von Ioasaf in Weißenburg. Zwischen 1683 und 1689 druckte er fünf Bücher:

123 METEȘ, *Istoria*, S. 302–314.

124 Ebd., S. 314.

125 ENĂCEANU, *Condica* (Dok. Nr. XIX), S. 625.

126 Ebd., Dok. Nr. XXI, S. 627f., Dok. Nr. XXIV, S. 631f. und Dok. Nr. XXVIII, S. 641f.; METEȘ, *Istoria*, S. 316.

127 Ebd., Dok. Nr. XVI, XVIII, XX, XXII, XXV, XXIX; CIPARIU, *Acte si fragmente*, S. 240–251.

128 Ana DUMITRAN u.a., *Noblețe prin cultură: Ioan Zoba din Vinț*, in: *Acta musei Apulensis (Apulum)* 36 (2000), H. 2, S. 11–21.

a. ein Predigtbuch für Verstorbene, *Sicriul de Aur – Der goldene Sarg* (15 Predigen)¹²⁹; b. ein ethisch-moralisches Buch, *Cărare pe scurt spre fapte bune îndreptătoare – Kurzer Weg zu den gerechten guten Werken*¹³⁰; c. drei liturgische Bücher, *Ceaslovăț – Kleines Horologion, Rânduiala diaconstvelor – Formulare für die Diakone* und *Molitfelnic – Das Buch für Bedürfnisse (Euchologion)*. In derselben Zeit erschien auch ein hagiografisches Buch, *Povești la 40 de mucenici – Geschichten über die 40 Märtyrer*, ohne dass dabei der Name Zoba erwähnt wurde¹³¹.

In der alten rumänischen Geschichtsschreibung wurde Ioan Zoba als ein calvinistischer Pfarrer angesehen. Wegen seines Beitrags zur Absetzung der Metropolen Sava II. Brancovici und Ioasaf wurde er überaus negativ beschrieben und sogar als Verräter des wahren orthodoxen Glaubens bezeichnet. Erst durch die neuere Forschung (begründet durch den Neudruck der bedeutendsten Bücher von Zoba) wurde er als Orthodoxer rehabilitiert¹³².

Die drei liturgischen Bücher wurden auch von István Juhász als orthodox beurteilt. Das *Horologion* (1686) ist die zweite Auflage auf rumänischen Boden, nach derjenigen, welche in Govora im Jahre 1640 veröffentlicht wurde – nun aber nicht mehr in Kirchenslawisch, sondern in rumänischer Sprache. Die *Formulare für die Diakone* (1687) beinhalten die orthodoxe Liturgie, aber auch den *Hesperinos* (Vesper), *Mesonyktikon* (das Mitternachtsgebet) und den *Orthros* (den Morgengottesdienst vor der Liturgie), aber nur den Teil, der öffentlich rezitiert wird (also nicht auch die Gebete, welche der Priester im Stillen lesen muss, ohne von den Gläubigen gehört zu werden)¹³³. Es ist also die dritte Auflage der Liturgie in rumänischer Sprache (nach der von Coresi, 1570, und Dosoftei, 1679). Der Drucker ist derselbe Chiriac, der in Bukarest sieben Jahre zuvor das *Liturgikon* in slawischer Sprache (aber mit rumänischer Übersetzung der Typikon-Hinweise) veröffentlicht hatte. Die Sprache unterscheidet sich von der aus den Auflagen von Coresi und Dosoftei und ist viel flüssiger und verständlicher. Nach Meinung der neueren Forschung hat Zoba eigentlich mehrere Versionen von rumänischen Manu-

129 Ana DUMITRAN, *Poarta cerului*, Karlsburg 2007, S. 366–371.

130 Dumitru VANCA, *Etică și societate în Transilvania, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, reflectate în opera morală a lui Ioan Zoba din Viñț*, in: *Altarul Reîntregirii* 15 (2011), H. 1, Supplement, S. 338–356. Es ist die Übersetzung des Werkes des ungarischen Predigers Matkó István, das in Hermannstadt im Jahre 1666 veröffentlicht worden war. Nach den letzten Forschungen, war das ungarische Buch eine weitere Übersetzung des Werkes *The Practice of Piety, Directing a Christian, How to Walk That he May Please God* des Schottischen Theologen Lewis Bayly (1565–1631), 1613 in London gedruckt (Dan RĂPĂ-BUICLIU, *Bibliografie românească veche. Addamenta I, 1536–1580*, Galatz 2000, S. 193).

131 DUMITRAN, *Studiu introductiv*, S. 30.

132 Dumitru VANCA, *Correcting historical assumptions of filo-calvinism in Ioan Zoba's books (17th century)*, in: *European Journal of Science and Theology* 9 (2013), H. 2, S. 31–40.

133 Dumitru VANCA, *Rânduiala Diaconstvelor. Liturgia creștinilor ardeleni în sec. XVII*, Karlsburg 2009, S. 18f.

skripten der Liturgie verwendet, die schon zuvor in Siebenbürgen ab und zu verwendet worden waren. Es gibt nur wenige Unterschiede zu den jetzigen Auflagen des *Liturgikons*, sodass höchstwahrscheinlich ist, dass eigentlich Antim Ivireanul (der aus Georgien stammende Metropolit der Walachei) die Auflage von Zoba in seinem *Liturgikon* von 1706 benutzt hat¹³⁴.

Das dritte liturgische Buch (*Euchologion*) ist die zweite rumänische Auflage (nach der von Dosoftei; das *Euchologion* von Coresi ist eigentlich kein orthodoxes Buch). Das *Euchologion* ist tatsächlich das meist von Pfarrern benutzte liturgische Buch in der Orthodoxen Kirche. Es enthält die Texte zur Zelebration der Sakramente (ohne Eucharistie), aber auch der Bestattung und andere Gebete zu verschiedenen Anlässe. Die Sprache ist jener des *Euchologions*, das heute in den rumänischen Kirchen benutzt wird, sehr ähnlich¹³⁵. Am Ende des Buches sind noch mehrere Predigten für den Bestattungsgottesdienst¹³⁶.

Sowohl in den liturgischen Büchern, als auch in den anderen kann man fast gar keinen protestantischen Einfluss bemerken. Es werden alle Sakramente der orthodoxen Kirche erwähnt, die guten Werke als Bedingung für die Rechtfertigung des Menschen werden betont, die liturgischen Bücher beinhalten die Gebete für die Verstorbenen. Es ist wirklich merkwürdig, wie Ioan Zoba unter diesen Bedingungen als ein calvinistischer Proselyt innerhalb der rumänischen siebenbürgischen Kirche angesehen werden konnte. Andererseits, die Persönlichkeit des Pfarrers Ioan Zoba zeigt uns, wie die Reformation von den Siebenbürger Rumänen wahrgenommen wurde: *nicht als Konversion zu einer anderen Konfession, sondern als Modernisierung und Rumänisierung der eigenen Kirche*. Wie auch Ana Dumitran zusammenfasste,

Ioan Zoba war, ohne reformiert zu sein, durch all seine Werke, ein Reformator. Durch den Geist, den er der Kirche durch die Verwaltungsreformen und durch die Vollen- dung der Rumänisierung des Gottesdienstes gegeben hat, machte er aus der Kirche die Institution, die im komplizierten Kontext des nächsten Jahrhunderts die Verant- wortung des nationalen Kampfes übernehmen konnte – eigentlich das, was auch Zoba im 17. Jahrhundert definiert hatte: *den Nutzen und Verstärkung unseres rumänischen Volkes*¹³⁷.

134 Vanca hat eine detaillierte Analyse mehrerer Auflagen des *Liturgikons* unternommen (VANCA, Rânduiala Diaconstvelor, S. 34–68).

135 DUMITRAN, Studiu introductiv, S. 49–60.

136 Dies., Poarta cerului, S. 371–430.

137 Dies., Studiu introductiv, S. 28.

Peter Kónya

Die Reformation in der mehrsprachigen Welt Oberungarns

Im Königreich Ungarn, ähnlich wie in andern Teilen Europas (außer in Russland und auf dem Balkan), hat die Reformation im 16. Jahrhundert entscheidend das Schicksal dieses zerspaltenen Landes vorherbestimmt, trotz der Bedrohung durch Osmanen und der Kämpfe innerhalb des Landes. Die Reformation hat, ähnlich wie im darauffolgenden Jahrhundert die Gegenreformation, die Richtung der geistlichen und in mehreren Aspekten auch der politischen Entwicklung des ungarischen Königreichs bestimmt.

Obwohl die Rolle der Reformation bei der Weiterentwicklung Ungarns im Ganzen nicht zu bezweifeln ist, wichen ihr Verlauf, ihre Formen und Folgen in einzelnen Teilen des gespaltenen Landes voneinander ab, und zwar nicht nur auf dem Gebiet des Königreichs, in Siebenbürgen oder in den osmanischen Besitzungen, sondern auch in den einzelnen territorialen Einheiten des Königreichs Ungarn. Die Besonderheiten des Verlaufs der Reformation hingen von vielen Faktoren ab, vor allem von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen sowie auch von ethnischen und anderen Spezifika der Region. Am weitgehendsten entwickelte sich die Reformation in Oberungarn (der heutigen Slowakei). Dort prägte sie auch die meisten ihrer Besonderheiten aus.

Der Begriff »Oberungarn« ist sowohl in der Historiographie als auch in der Publizistik oder der Literatur bekannt, wird jedoch nur selten im ursprünglichen, frühneuzeitlichen Sinne benutzt. In der Regel wird dieser Ausdruck als Bezeichnung für das ehemalige sog. »Oberland« verwendet, oder noch öfter direkt als Name für das Territorium der heutigen Slowakei. Das entspricht aber nicht der geschichtlichen Realität. Als Militär-, Wirtschafts- und Verwaltungsbereich ist Oberungarn im 16. Jahrhundert entstanden. Der Kaiserhof bzw. der Hofkriegsrat hat im 16. Jahrhundert wegen Verteidigungs- und Sicherheitsinteressen gegen die osmanische Bedrohung das Gebiet des Königreichs in Oberhauptmannschaften aufgeteilt, die im darauffolgenden Zeitraum neben den militärischen auch die Funktionen der Wirtschafts- und Verwaltungsführung übernommen haben.

Das Gebiet Oberungarns war nicht nur der östlichste Teil des Landes, sondern es hatte auch die entfernteste Lage von Wien, dem Sitz der Dynastie. Es bestand aus 13 Gespanschaften: Zips, Scharosch, Semplin, Abau, Torna, Ung, Bereg, Ugotscha, Gömör, Hewesch, Borschod, Saboltsch und Sathmar. Auf diesem Gebiet befanden sich zumeist die königlichen Freistädte, die

in der sog. »Pentapolitana« verbunden waren: das heißt der Gemeinschaft, die aus fünf und später aus sechs Städten bestanden hat (Kaschau, Eperies, Leutschau, Bartfeld und Zeben, sowie seit 1660 auch Käsmark). In diesem Territorium lagen auch wichtige Städte, die oberungarischen königlichen Bergstädte, die zwar nicht so wichtig waren wie die niederungarischen¹, aber eine wichtige Rolle im wirtschaftlichen Leben des ganzen Landes spielten (Schmölnitz, Rosenau, Göllnitz, Einsiedel, Dobschau). Das Zentrum der Region war die Stadt Kaschau, in der zwei der wichtigsten zentralen Ämter der habsburgischen Verwaltung ihren Sitz hatten: Die Oberungarische Oberhauptmannschaft und die Zipser Kammer.

Oberungarn war schon seit dem Mittelalter ein ethnisch gemischtes Gebiet, in dem viele Jahrhunderte mehrere ethnische Gruppen lebten. Die magyarische Bevölkerung hatte den größten Anteil in den Gespanschaften Borschod, Hewesch, Saboltsch und Sathmar; die markante Mehrheit hatte sie auch in den Gespanschaften Semplin, Ung, Bereg, Ugotscha, Abau, Torna, und Gömör, in der Minderheit war sie in der Gespanschaft Scharosch. Die Slowaken lebten meistens in den nördlichen Teilen des Gebiets, vor allem in Scharosch; in größerer Zahl auch in Zips, Semplin, Ung, Abau, Torna und Gömör. Die deutsche ländliche Bevölkerung lebte nur in der Gespanschaft Zips; eine deutsche Bürgerschaft gab es in den königlichen Freistädten, in den königlichen Bergstädten und in den privilegierten Städten von Zips². Seit Ende des Mittelalters zog die ruthenische (ukrainische) Bevölkerung in immer größerer Zahl in die östlichen und nördlichen Gespanschaften zu und in geringerem Umfang auch die rumänische Bevölkerung. Im 16. Jahrhundert hatten diese schon einen zusammenhängenden Gürtel von Ansiedlungen in Bereg, Ung, Semplin, Scharosch und Zips gebildet, wo sie etliche neue Dörfer gründeten (auf Basis des sog. »walachischen Rechts«, *ius valahicum*³). Gemeinsam mit den Ruthenen (bzw. Rumänen) kam in dieses Territorium auch die orthodoxe Konfession, und zusammen mit dem Judentum (damals nur eine dünnbesetzte jüdische Gemeinschaft) zerbrach die konfessionelle Einheit der bis dahin ausschließlich katholischen Bevölkerung.

1 Die sieben niederungarischen königlichen Bergstädte auf dem Gebiet der heutigen Mittelslowakei waren die Zentren des Abbaus von Edelmetallen und Kupfer (Kremnitz, Schemnitz und Neusohl). Dank dieser Situation erhielten sie wichtige Privilegien und ihre Position war ähnlich der königlicher Freistädte.

2 In den königlichen Freistädten (außer Leutschau und Käsmark, wo nur deutsche Bevölkerung lebte) hatten die Deutschen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts die Mehrheit. In den Zipser-Städten und in den Bergstädten auch nach dem 17. Jahrhundert.

3 Ursprünglich hatte dieses Hirten- und in gewisser Weise auch Nomadenvolk zwar einen rumänisch-ethnischen Charakter, doch die Ruthenen begannen früh in den Unterkarpaten zu dominieren und die letzten rumänischen Personennamen sind nur in der Gespanschaft Ung belegt.

Es ist nachvollziehbar, dass die ethnische und gesellschaftliche Vielfalt der Region den Verlauf der Reformation beeinflusst hat. Gerade auf diesem Gebiet haben sich die Gedanken der Reformation unter den Bürgern der königlichen Freistädte und in den Zipser Städten als erstes zu verbreiten begonnen. Oberungarn hatte also mehrfach Pionierfunktion bei der Akzeptanz, Ausbreitung und Entwicklung der Reformation, wo schon vor der Niederlage bei Mohács (1526), dank der deutschen Bürger der königlichen Freistädte sowie der Bergstädte, die Ideen Luthers bekannt wurden.

Nach der älteren Literatur erfolgten die ersten Anklänge der Reformation in Ungarn schon sehr früh, etwa einige Jahre nach den öffentlichkeitswirksamen Auftritten Martin Luthers⁴. In oberungarischen königlichen Freistädten sind schon vor der Schlacht bei Mohács die ersten Prediger aufgetaucht, die Luthers Gedanken verbreiteten. In der Stadt Kaschau war Johann Henckel tätig. Nach seinem Umzug an den Königshof wurde er durch Wolfgang Schustel ersetzt, der nur kurze Zeit davor aus der Stadt Eperies vertrieben worden war, weil er dort in einen Konflikt mit dem örtlichen Pfarrer verwickelt gewesen war⁵.

Die Bürgerschaft der königlichen Freistädte und Bergstädte war in Oberungarn die erste und gleichzeitig die einzige gesellschaftliche Schicht, die sich schon vor der Schlacht bei Mohács mit der Reformation identifizierte. Aber der Schlüsselfaktor für das weitere Schicksal der Reformation in Ungarn war ihre Annahme durch den Adel, der der politisch stärkste und zahlreichste Stand war. In den Reihen der Magnaten und Adligen wurde die Lehre Luthers erst nach der Schlacht bei der Mohács verbreitet, obwohl sich mehrere Magnaten- und Hochadelsfamilien schon in den 1520er Jahren zu den Gedanken der Reformation bekannt hatten. Zu den wichtigsten Anhängern und Patronen der Reformation gehörten: der Wächter der Krone und Kanzler Peter Perényi, dann Caspar Perényi, Caspar Drágffy, Franz Dersffy und mehrere Angehörige der Familie Csáky sowie auch die Familien Báthory und Bebek⁶. In den 1530er Jahren neigten weitere Magnaten der Reformation zu, unter ihnen die Drugeth-Familie, die im Nordosten des Landes, in den Gespanschaften Semplin und Ung enorme Standesherrschaften besaß⁷.

4 Nach der älteren Literatur war schon im Jahre 1524 in der Stadt Leibitz (Zips) der Prediger Thomas Preisner im Sinne des Reformationsgedankens tätig. Ján KVAČALA, *Dejiny reformácie na Slovensku, Liptau-Sankt-Nikolaus 1935*, S. 46f. Diese Fehlinformation stammt aus dem 18. Jahrhundert. Sie wurde in die Literatur (Ribini) eingeführt und die späteren Autoren übernahmen sie ungeprüft. Tatsächlich hat Preisner erst im Jahre 1544 gewirkt.

5 Miloslava BODNÁROVÁ, *Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí*, in: Ferdinand ULIČNÝ (Hg.), *Reformácia na východnom Slovensku v 16.–18. storočí*, Eperies 1998, S. 22.

6 Mihály ZSLINSZKY, *A Magyarhoni protestáns egyház története*, Budapest 1907, S. 65f.

7 László RÉZ, *A Drugethek és Homonna reformációja*, Neustadt am Zeltberg 1899, S. 60.

Innerhalb von 20 bis 30 Jahren nach der Katastrophe bei Mohács hat sich die Reformation blitzschnell über das gesamte Gebiet Ungarns ausgebreitet. Zu Anfang hatte die Lehre Luthers in den königlichen Hauptstädten meistens schon vor der Mitte der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts an Popularität gewonnen. In dem darauffolgenden Jahrzehnt haben sich die Magnaten und der Adel zur Reformation bekannt, ihre Untertanen übernahmen später ebenfalls die neue Lehre. Der Verlauf der Reformation unter Untertanen kleiner Städte und Dörfer wurde bis heute wissenschaftlich nicht untersucht. Auf jeden Fall war es ein langer und schwieriger Prozess, in dessen Verlauf die einzelnen Elemente der neuen Lehre schrittweise in konfessionelle Realität umgesetzt wurden. Diese neuen Elemente haben teilweise die Praktiken des mittelalterlichen Absolutismus verdrängt. Falsch sind aber eindeutig die verzerrten und irrigen Ansichten, dass die Bauern zum »neuen Glauben« gewaltsam gezwungen worden seien. Die Rezeption der Reformation war jedenfalls ein langwieriger Prozess, und deren Bedingungen und Bestandteile hingen von verschiedenen internen und externen Faktoren ab.

Obwohl die Geschichtswissenschaft bis heute den Prozess der Ausbreitung der Reformation nur unzulänglich kennt, wird konstatiert, dass die sog. »Reformer« eine Schlüsselrolle gespielt haben. Diese Prediger wurden durch die Gedanken der Reformation beeinflusst, wie z.B. Mathias Biró Dévai, der berühmte »ungarische Luther«, der auch in Oberungarn, in der Stadt Kaschau, tätig war⁸. Bei der magyarischen Bevölkerung der nordöstlichen Gespanschaften haben die Prediger István Gálszécsi (aus der Stadt Gálszécs) und Mihály Siklósi⁹ die Lehre von Martin Luther verbreitet. Mehrere Reformer, wie Leonhard Stöckel, Anton Transylvanus, Bartolomeus Bogner, oder die bereits erwähnten Johann Henckel und Wolfgang Schustel, waren in den königlichen Freistädten tätig¹⁰.

Die organisatorische Einigung und die Einheit in der Glaubenslehre der reformatorischen Kirchengemeinden bildeten die Voraussetzung für die weitere Ausbreitung der Reformation. Diese konnte nur mittels gemeinsamer Treffen und Tagungen der Prediger und geistlichen Repräsentanten der Kirche verwirklicht werden, welche in Oberungarn initiiert wurden. Im September 1545 haben sich dreißig Prediger (aus dem Gebiet des Partiums und aus der Gespanschaft Sathmar) dank der Initiative von Caspar Drágffy in der Stadt Erdőd versammelt. Diese erste ungarische lutherische Synode hatte aber noch keinen großen Einfluss auf die Entwicklung der evangelisch-lutherischen Kirche in diesem Teil des Landes. Die versammelten Prediger

8 Näher über diese bedeutende Persönlichkeit und ihre Tätigkeit Zoltán CSEPREGI, *A reformáció nyelve*, Budapest 2013.

9 ZSLINSZKY, *A Magyarhoni protestáns egyház története*, S. 49.

10 Die Gemeinschaft der oberungarischen königlichen Freistädte (Pentapolitana) haben die Städte Kaschau, Eperies, Bartfeld, Leutschau und Zeben, und seit 1660 auch Kásmark gebildet.

haben zwar ihren Abschied vom Katholizismus erklärt und die *Augustana* angenommen, aber einige angenommene Lehrsätze neigten (hauptsächlich bei der Frage des Abendmahls Christi) den Auffassungen von Philipp Melanchthon zu, was langfristig die Spaltung der Reformation im Land vorbereitete¹¹.

Wesentlich bedeutsamer für die Verstärkung der ungarischen Reformation und die allmähliche Konstituierung der evangelisch-lutherischen Kirche war die Synode in Eperies im Jahr 1546. An ihren Besprechungen waren beteiligt: die Delegierten der fünf königlichen Freistädte, die Stadtpriester, die Rektoren und die Prediger aus den ländlichen Pfarreien in Scharosch und Zips. Die Synode hat 16 Schlussfolgerungen erlassen, die später als Vorbild für die Formulierung des Glaubensbekenntnisses und für die Organisation des kirchlichen Lebens dienten. Als Fundament des Glaubens galten die Augsburgische Konfession und Melanchthons *Loci communes*. Der Ritus des Abendmahls wurde durch die wittenbergische Lehre vorgeschrieben. Die meisten Regeln beschäftigten sich mit dem kirchlichen Aufbau, der Ordnung der Gemeinden, dem Schulwesen, der Beziehung zur geistlichen Obrigkeit, den Pflichten der Priester und Superintendenten, der Ordnung der Gottesdienste, den Einkünften der Parochien, der Art und Weise der Begehung der Feiertage etc. Während der Synode wurde das erste evangelisch-lutherische Seniorat geschaffen, nämlich im Gebiet der fünf königlichen Freistädte und der Gespanschaft Scharosch. Interessant ist, dass die neuen Pfarrer aufgrund der sog. »Eperieser Beschlüsse« (ähnlich wie später im vorthieißischen Distrikt der reformierten Kirche) von Senioren ordiniert wurden¹².

Große Bedeutung für die Vereinheitlichung der Glaubenslehre und für die Schaffung der Organisationsstrukturen der evangelisch-lutherischen Kirche hatten die Formulierung und die Ratifizierung des gemeinsam im Sinne der Reformation verabschiedeten Glaubensbekenntnisses in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Das erste Bekenntnis stammt aus dem Gebiet Oberungarns. Ferdinand I. hat im Jahr 1549 im Sinne des Gesetzes aus dem vorangehenden Jahr (das die Rückgängigmachung der kirchlichen Verhältnisse in den ursprünglichen Zustand, also vor der Reformation, angeordnet hatte und gezielt gegen Anabaptisten und Sakramentariier gerichtet war) angeordnet, dass die konfessionelle Situation in den oberungarischen königlichen Freistädten überprüft werden solle. Deshalb trafen die Stadträte bei ihrer Zusammenkunft die Entscheidung zur Erarbeitung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, welches dann am 22. August 1549 den königlichen Kommissaren übergeben wurde. Dieses Glaubensbekenntnis wurde später

11 CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 245–248; ZSLINSZKY, A Magyarhoni protestáns egyház története, S. 75.

12 BODNÁROVÁ, Reformácia, S. 28f.

Confessio Pentapolitana genannt, und in der Kirchenhistoriographie gilt traditionell der Rektor der Stadt Bartfeld, Leonhard Stöckel als Verfasser. Dies wurde in neuesten Untersuchungen allerdings in Frage gestellt¹³. Die Basis des Glaubensbekenntnisses (das aus zwanzig Paragraphen besteht) war die *Confessio Augustana*, wobei auch die *Invariata* und Melanchthons *Loci Communes* herangezogen wurden. Dieses Glaubensbekenntnis hat der Bischof von Erlau bestätigt und Ferdinand I. hat es zur Kenntnis genommen. Also hat die *Confessio Pentapolitana* ihre Aufgabe erfüllt, d.h. die Existenz der evangelisch-lutherischen Gemeinden wurde in Oberungarn legalisiert und ihre Religionspraxis wurde gestärkt. Schließlich wurde eine klare Grenze zwischen der lutherischen Lehre und den außerhalb des Gesetzes stehenden Anabaptisten und Sakramentariern (Lehre von Zwingli) gezogen¹⁴.

Aufgefordert von Gregor Bornemisza, dem zukünftigen Bischof von Großwardein, haben die Pfarrer der verbündeten vierundzwanzig Zipser Städte (Valentin Megander und Cyril Obsopaeus) im Jahr 1569 das neue Glaubensbekenntnis unter dem Titel *Confessio Scepusiana* erarbeitet. Das Glaubensbekenntnis der fünf Königlichen Freistädte sowie auch das Glaubensbekenntnis der sieben niederungarischen Bergstädte (*Confessio Montana* – angenommen im Jahr 1559) waren deren Basis. Nach der Publikation der Glaubensbekenntnisse, die für alle lutherischen Gemeinden obligatorisch wurden, wurde die Basis zur neuen evangelisch-kirchlichen Verwaltung gelegt. Die erste Einheit der kirchlichen Verwaltung der autonomen lutherischen Kirche wurde das Seniorat der fünf Königlichen Freistädte, welches bereits auf der erwähnten Synode in Eperies geschaffen wurde. Dieses Seniorat führte Michael Radaisinus, ein Pfarrer aus der Stadt Bartfeld, der der erste Senior wurde¹⁵.

Die einzelnen lutherischen Gemeinden haben seit der Mitte des Jahrhunderts die größeren kirchlichen administrativen Bezirke, die Superintendenturen oder die kirchlichen Distrikte gebildet. Die erste Superintendentur ist dank der Initiative von Mathias Gönczi im Jahr 1551 mit dem Zentrum Temeschwar entstanden. Die Eroberung der Burg und die Besetzung des ganzen Gebiets durch die Osmanen haben aber ihre Existenz schon nach wenigen Jahren unterbrochen. Für eine längere Zeit existierte der Distrikt, der auf der Synode in Óvár im Jahr 1554 gegründet wurde¹⁶.

Im 16. Jahrhundert wurde die lutherische Reformation in fast ganz Oberungarn verbreitet, mit Ausnahme des Nordostens, in dem die Ruthenen lebten. Eine Kirchengebietsorganisation ist aber aus mehreren Gründen erst einige

13 Max Josef SUDA, Wer verfasste die *Confessio Pentapolitana*?, in: Peter KÓNÝA/René MATLOVIČ (Hg.), *Miscellanea Anno 2000. ACEP IX, Eperies 2001*, S. 18–23.

14 Neueste Literatur zur *Confessio Pentapolitana* von CSEPREGI, A reformáció nyelve, S. 314–318.

15 BODNÁROVÁ, Reformácia, S. 28f.

16 ZSLINSZKY, A Magyarhoni protestáns egyház története, S. 78.

Jahrzehnte später entstanden. Schließlich wurde diese Region als letzte in die provinzielle Organisation der evangelischen Kirche inkorporiert (zwei Jahre nach der niederungarischen und zwei Jahrzehnte nach transdanubischen Kirche). Allerdings ergriff seit der Mitte des Jahrhunderts auch die sogenannte »zweite Reformation« das Land.

Schon einige Jahre nach der Durchsetzung der Wittenberger Reformation tauchten in Ungarn die Anhänger einer weiteren, der schweizerischen Richtung, auf. Die Lehre von Ulrich Zwingli hat sich im Land nur partiell verbreitet, und ihre Anhänger wurden in der Regel nicht freundlich angenommen. Auch die Staatsmacht stand der Lehre Ulrich Zwinglis, die in Ungarn »Sakramentarismus« genannt wurde, feindselig gegenüber. Das zeigen eine ganze Reihe strenger Gesetze des Landtages. Die Gedanken des anderen Schweizer Reformators, Johannes Calvin, erreichten Ungarn erst in der Mitte des Jahrhunderts.

Die schweizerische Reformation ist schnell in allen Teilen des gespaltenen Ungarns vorangeschritten, und schon im Jahr 1552 hat sich die erste Synode in Beregszász in Oberungarn unter der Führung des (bis dahin lutherischen) Reformators Martin Sánta Kálmáncsehi versammelt. Ihre Beschlüsse wurden eindeutig von den theologischen Ansichten Calvins geprägt.

Die helvetische Richtung hatte sich ebenso rasch im ganzen Gebiet Oberungarns verbreitet, also auch in den Gespanschaften diesseits und jenseits der Theiß. Ihre Hauptrepräsentanten erschienen bereits in den fünfziger Jahren in wichtigen Zentren des Protestantismus, wie zum Beispiel Gregor Szegedi, der schon in 1557 in der Stadt Kaschau gepredigt hat. Ein Jahr später hat Paul Wolfgang Thúri die Führung des städtischen Gymnasiums in Sátoraljaújhely übernommen. Durch ihren Einfluss ist auch der Pfarrer István Kopácsi aus der Stadt Scharoschpatak zur Lehre des Calvinismus übergetreten¹⁷.

Einige Jahre später, um das Jahr 1561 herum, nahmen die Prediger aus Semplin an der Synode in der Stadt Tarcál Calvins und Bézes Genfer-Glaubensbekenntnis an. An dieser Synode, die von István Kopácsi einberufen wurde, nahm die Mehrheit der Reformprediger der Erlauer Diözese teil. Das sog. »Tarcaler Glaubensbekenntnis«, das auf der Synode angenommen wurde, hatte sich schon in prinzipiellen Fragen von Luthers theologischem System und von den Prinzipien der deutschen Kirche getrennt¹⁸.

In der nächsten Phase ist die schweizerische Reformation in schnellem Tempo in fast ganz Ungarn vorangekommen. Schon ein Jahr später – 1562 – wurde das erste inländische, an der schweizerischen Theologie ausgerichtete Glaubensbekenntnis angenommen und zwar wieder in Oberungarn. Obwohl dieses Bekenntnis zunächst für die Garnison der Erlauer Burg gemäß der

17 Dénes DIENES, A történelmi Tiszáninneni református egyházkerület, Kézirat 2000, S. 43.

18 Ebd.

Aufforderung von Anton Verancsics (Bischof von Erlau) erarbeitet wurde, war es doch auch zugleich von den Theologen Gregor Szegedi und Peter Juhász Melius aus Debrecin verfasst. In die Geschichte trat es als das Debreciner- oder Debrecin-Erlauer Glaubensbekenntnis ein. Da die Reformationsanhänger in dieser Phase perspektivisch immer noch mit der Reformation der alten Kirche rechneten (also keine neue Kirche gründen wollten), nannten seine Verfasser dieses Glaubensbekenntnis *Confessio Catholica*¹⁹.

Der helvetischen Richtung, die sich in zwei Jahrzehnten in Siebenbürgen, auf dem osmanischen Gebiet, in ganz Transdanubien, in den südlichen Gespanschaften Niederungarns und fast in ganz Oberungarn ausgebreitet hat, gelang es nicht, sich in die nördlichen Gespanschaften des Königreichs und in der Regel auch nicht in die Königlichen Freistädte und Königlichen Bergstädte auszubreiten. Ähnlich wie im ganzen Land, so verhinderten auch im nördlichen und nordwestlichen Teil Oberungarns die öffentlichen Gebietskörperschaften der evangelisch-lutherischen Kirche und die starken lutherischen Königlichen Freistädte die weitere Ausbreitung der zweiten Reformation. Ebenso wie in den niederungarischen Gespanschaften spielten auch hier die lutherischen Magnaten die zentrale Rolle, weil sie das geistliche Leben in ihren Gebieten kontrollierten.

Einer von ihnen, Caspar Perényi, der Sohn von Peter Perényi, lebte im Zentrum der Ausbreitung der schweizerischen Reformation, im Inner-Theiß-Gebiet, in der Stadt Scharoschpatak. In den südlichen Kreisen der Gespanschaft Semplin bildeten Caspar Perényi und Johann Alaghy das Haupthindernis für den Wechsel der evangelisch-lutherischen Gemeinden zum Calvinismus. Erst nach dem Tod der beiden Magnaten im Jahr 1567, konnte es zum Übergang der Region zur helvetischen Reformation kommen – obwohl sie zuvor bereits im Territorium Oberungarns wichtige Unterstützer unter Angehörigen des Hochadels (Caspar Mágócsi, Georg Bebek, Georg und Anna Báthory und, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, auch unter mehreren Mitgliedern der Drugeth-Familie) gefunden hatte.

Nach Überwindung der Schwierigkeiten in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts wurde es möglich, die Gebietsorganisationen der reformierten Pfarreien zu kreieren. Anfänglich hatten die Pfarrer des Seniorats der fünf Königlichen Freistädte die am helvetischen Glaubensbekenntnis orientierten Gemeinden gelenkt²⁰. Diese Praxis war aber wegen der Trennung der Glaubenslehre in den sechziger Jahren nicht mehr haltbar. Die ersten territorialen Einheiten der calvinischen Gemeinden haben sich schon seit den sechziger Jahren auszugestalten begonnen, und 1556 haben die reformierten

19 Klára PAPP, Mélius Juhász Péter és a Debrecen-egervölgyi hitvallás, in: Peter KÓNYA (Hg.), *Prvé augsburské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov*, Eperies 1999.

20 DIENES, A történelmi református, S. 25.

Prediger im Gebiet der Gespanschaft Borschod ein separates Seniorat (*Tractus*) gegründet. Franz Mohin, der Stadtpfarrer Szikszós hat dieses Seniorat geführt. Das Seniorat Semplin ist unter Führung des schon erwähnten István Kopácsi im Jahr 1559 entstanden, dessen Formierung durch Caspar Perényi gestoppt wurde. Kopácsi kam in die Stadt Pleissnitz, wo er im Jahr 1567 das Seniorat Gömör gründete. Zum ersten Senior im Abauer Seniorat wurde 1564 der Prediger der Stadt Gönc, Caspar Károlyi²¹. Diese drei separate helvetische Seniorate (Borschod, Gömör und Abau) haben im Jahr 1567 auf der Synode in Debrecin die reformierten Gemeinden diesseits der Theiß vertreten, um das Zweite Helvetische Glaubensbekenntnis zu unterzeichnen²².

Noch im gleichen Jahr, als Gabriel Perényi und Johann Alaghy bereits gestorben waren, konnte das Sempliner Seniorat unter der Führung des Pfarrers Ferenc Ceglédi aus dem Städtchen Olasszliszka wiedererrichtet werden²³. Ähnlich wurde auch das Unger Seniorat gegründet, doch sein Senior Lucas Egri schloss sich der antitrinitarischen Bewegung an. Deshalb hat sich die weitere Formierung der calvinischen kirchlichen Organisation im Gebiet der Gespanschaft und ihre Eingliederung in den Distrikt diesseits der Theiß bis zu dessen Tod im Jahr 1574 verzögert²⁴. Dabei hat sich der Distrikt diesseits der Theiß seit seiner Entstehung in vielen Aspekten von ähnlichen administrativen Einheiten der beiden protestantischen Kirchen unterschieden. Während fast zweier Jahrhunderte, bis zum Jahr 1734, bildete er nur einen freien Bund von Senioraten, ohne einen Bischof (oder Superintendenten) – die Senioren verfügten über die Kompetenzen eines Superintendenten. Die entscheidende Rolle bei dieser Entwicklung spielte neben anderen Ursachen die Tatsache, dass die einzelnen Senioren von Anfang an solche Aufgaben übernahmen, die anderswo die Superintendenten ausgeübt haben (außer dem evangelischen Seniorat in Gömör). Die Kirchensynoden, die Pfarrerordinationen, der Kirchbann etc. haben auch zu ihren Befugnissen gehört.

Ein weiteres Spezifikum des Distrikts diesseits der Theiß war das Zusammenleben mit den lutherischen Kirchengemeinden, das in der Gespanschaft Semplin mehr als eineinhalb Jahrhunderts dauerte. Diese interessante Kirchenunion ist auf der Seniorats-Synode in der Stadt Sátoraljaújhely im Jahr 1597 beschlossen worden. Sie hat entschieden, dass die slowakisch-lutherische Gemeinde in Semplin (in den Herrschaften Varannó und Mogyoróska) durch Betreuung des slowakischen Geistlichen (Vikar) aus der Gemeinde Varannó verwaltet werden sollte. Er hatte gleichzeitig auch die Funktion des Konseniors. Der erste solche semplinish-slowakische Konsenior war

21 Jenő ZOVÁNYI, Tiszáninnen református szuperintendens seniorok, in: Teológiai szemle (1938), S. 54.

22 Dénes DIENES, Zempléni vizitációk, Sárospatak 2008, S. 437.

23 ZOVÁNYI, Tiszáninnen református szuperintendens seniorok, S. 52.

24 DIENES, Zempléni vizitációk, S. 437.

Andreas Mednenszky²⁵. Die gemeinsame Kirchenverwaltung der calvinischen und evangelisch-lutherischen Gemeinden dauerte bis zum Jahr 1663, als die semplinschen lutherischen Pfarreien sich aufgrund der Initiative des oberungarischen ländlichen Seniorats aus den Strukturen der Reformierten Kirche ausgegliedert haben und in das neugegründete Seniorat Scharosch-Semplin der evangelischen Kirche A.B. eintraten²⁶. Es ist notwendig zu betonen, dass die oben erwähnte Kirchenunion der Reformierten und Lutheraner Oberungarns diesseits der Theiß eine Verwaltungsunion dargestellt hat und keine Einigung in der Glaubenslehre einschloss.

Nach der Gründung der Seniorate der Reformierten Kirche des Distrikts diesseits der Theiß im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts ging die Entwicklung der helvetischen Richtung der Reformation in Oberungarn fließend weiter. In erster Linie wurden die Städte und Städtchen der Landesherren zu kraftvollen Zentren der zweiten Reformation ausgebaut und der Formung von Strukturen in der Reformierten Kirche vorangetrieben. Am wichtigsten war die Stadt Scharoschpatak, vornehmlich dank des dortigen Kollegiums, das sich dynamisch entwickelt und den Pfarrernachwuchs für die sich etablierende Kirche gesichert hat.

Der Distrikt diesseits der Theiß erstreckte sich über elf Gespanschaften (Gömör, Kleinhont, Borschod, Hewesch, Abau, Torna, Semplin, Ung und Teile von Saboltsch, Sathmar und Bereg) und umfasste – mit Ausnahme der südöstlichen und nordwestlichen Gespanschaften – fast das ganze Territorium der mittelalterlichen Diözese Erlau. Die reformierten südöstlichsten Gespanschaften gehörten zu dem Distrikt jenseits der Theiß. Dagegen haben in den nordwestlichen Gespanschaften (Scharosch und Zips) die starken lutherischen Kirchenorganisationen die weitere Verbreitung der schweizerischen Reformation in ihrem Gebiet verhindert. Das Haupthindernis einer Ausbreitung nach Westen bildeten vor allem die fünf Königlichen Freistädte (bzw. ihr Seniorat) und die unter ihrem Einfluss stehenden deutschen ländlichen Gemeinden der Zips. Eine Ausnahme stellten nur die wenigen reformierten Kirchengemeinden (maximal 25) in der Gespanschaft Scharosch dar, die aufgrund des adligen Patronatsrechts begründet und erhalten wurden²⁷.

Hauptsächlich die Königlichen Freistädte wurden lange Zeit von der schweizerischen Lehre ferngehalten. Einige Elemente tauchten bei den von Melancthon geprägten »Kryptocalvinisten« auf. Der Kryptocalvinismus war im letzten Jahrhundert-Drittel hauptsächlich in den Zipser Städten verbreitet, wo beispielsweise der Rektor Johann Mylius aus Leutschau als

25 Ebd., S. 439.

26 Ebd., S. 440.

27 Annamária KÓNYOVÁ u.a. (Hg.), *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16.–18. storočí*, Eperies 2010.

erster von der kirchlichen und städtischen Obrigkeit angeklagt und verurteilt wurde²⁸. In der Stadt Kásmark waren in calvinischem Geist der Hofprediger eines Landadligen, Thomas Fabricius, und der Stadtpfarrer Sebastián Ambrosius Lahm aktiv. Sie wurden ebenfalls sehr scharf kritisiert und verurteilt, nicht nur vom Stadtmagistrat, sondern auch von lutherischen Magnaten, vor allem von Gregor Horváth Stantsich. Die Kryptocalvinisten aus Scharosch und der Zips wurden auf mehreren Seniorats-Synoden verurteilt, wie z.B. in der Stadt Zeben im Jahr 1599²⁹. Trotzdem wurde der Kryptocalvinismus auch danach in der Zips dokumentiert, und noch im Jahr 1623 wurde Johann Serpolius, der Pfarrer aus Leibitz, angeklagt.

Unter den Königlichen Freistädten der Region waren die besten Bedingungen für die schweizerische Reformation nur in zwei Königlichen Freistädten gegeben, d.h. in Kaschau und Eperies, wo die ungarischen evangelischen Pfarrer wegen der zahlreichen ungarischen Bevölkerung tätig waren. Sie kamen nicht selten in schon reformierte Kirchengemeinden. Allerdings mussten sie in ihrem neuen Dienstort, gemeinsam mit ihren Gläubigen, lange Jahrzehnte mit der kirchlichen und kommunalen Obrigkeit kämpfen. In Kaschau gelang es erst nach einem direkten Eingriff des siebenbürgischen Fürsten während dessen Besatzung der Stadt und später auch in Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche, den Widerstand des evangelischen Magistrats zu brechen und so im Jahr 1647 die örtliche reformierte Kirchengemeinde zu legalisieren. In Eperies erhielten die reformierten Bürger und Landesherren erst während des Aufstands von Ferenc II. Rákóczi, gemäß der Entscheidung des zweiten Kurutzen-Landtags in Ónod 1707 ihre Anerkennung³⁰.

Obwohl die lutherische Reformation ein paar Jahrzehnte früher als die helvetische durchgeführt wurde, hat ihre Transformation zu einer separaten Kirchenorganisation mit regionalen Strukturen wesentlich länger gedauert und wurde später abgeschlossen als bei der reformierten Kirche. Das hatte mehrere Ursachen, die nicht nur in der inneren Organisation der lutherischen Gemeinden lagen, wie z.B. die unterschiedliche Organisation der entstehenden Kirche, die große Abhängigkeit von der säkularen Macht (hauptsächlich von Magnaten) etc., sondern auch in der äußeren Bedingung der damaligen ungarischen Gesellschaft, wie z.B. in der Politik der Gegenreformation von Rudolf II. und im Bocskai-Aufstand. Im Prozess der Entstehung der evangelischen Kirche Augsburger Bekenntnisses (diese Entwicklung hatte östlich der Donau schon am Ende des 16. Jahrhunderts begonnen) war Oberungarn die letzte Region. Entscheidend wurde die Synode in Kirchdrauf im Jahr 1614.

28 BODNÁROVÁ, Reformácia, S. 32.

29 KVAČALA, Dejiny reformácie na Slovensku, S. 128–131.

30 Tamás ESZE, Az eperjesi református egyházközség, in: Rimaszombati Kazai János, Zöld olajfaágat szájában hordozó Noé galambja, Budapest 1944, S. 6f.

Ähnlich wie in Niederungarn, wo die Synode in Sillein im Jahr 1610 von Palatin Graf Georg Thurzo initiiert worden war, wurde auch jene in Kirchdrauf von dem Repräsentanten der säkularen Macht, Christof Thurzo, ange-regt. An dieser Synode, die sich im Januar 1614 in Kirchdrauf versammelte, nahmen die lutherischen Magnaten, Landesherren, die Abgesandten von fünf oberungarischen Königlichen Freistädten und die Pfarrer von zwei damaligen Senioraten (einem städtischen und einem ländlichen) teil. Die Delegierten bestätigten die Beschlüsse der Synode von Sillein und verabschiedeten sechs eigene Resolutionen, die, wie in Sillein, von Palatin Georg Thurzo bestätigt wurden. Zu den Hauptbeschlüssen der Synode gehörte die Konstituierung der evangelischen Kirchenorganisation in Oberungarn. Von den Delegierten wurde die Bildung von zwei Kirchendistrikten beschlossen – zwei evangelische Superintendenturen in diesem Teil des Landes: die städtische (fünf Königliche Freistädte) und die ländliche. Als städtischer Superintendent wurde der evangelische Pfarrer Peter Zabler aus der Stadt Leutschau und als ländlicher Superintendent wurde Pfarrer Stephen Xylander aus der Stadt Kirchdrauf gewählt³¹. Der Unterschied von der Synode in Sillein zu jener von Kirchdrauf bestand darin, dass die Königlichen Freistädte es durchzusetzen verstanden, eine eigene Superintendentur zu begründen. Dank dieser Tatsache, sowie auch dank der zahlreichen Kirchengemeinden in der Zips, hat sich die Dominanz des deutschen Elements in der neuen Kirchenorganisation klar gespiegelt. In Oberungarn haben sich allmählich auch die wichtigen Kultur- und Bildungszentren der beiden protestantischen Kirchen entwickelt. Die wichtigsten waren die zwei Hochschulen: Das reformierte Kollegium in Scharoschpatak und das Kollegium der oberungarischen Stände in Eperies. Das Kollegium in Eperies war die einzige evangelische höhere Schule im ganzen Land.

Auf dem ganzen Gebiet Oberungarns setzte sich bis Ende des 16. Jahrhunderts die Reformation durch, und nach Bildung der regionalen Kirchenorganisation grenzten die beiden Richtungen ihr Kirchengebiet voneinander ab. Drei wichtigste oberungarische Nationalitäten bzw. Ethnien wurden strukturbestimmend für die protestantischen Kirchen; dabei waren die Deutschen, ähnlich wie in Siebenbürgen, fast ausschließlich evangelisch. Die Magyaren und Slowaken gehörten sowohl zur evangelisch-lutherischen Kirche als auch zur reformierten Kirche. Neben ein paar Dutzenden magyarischer evangelischer Adelsfamilien und großen dreisprachigen Gemeinden (in Kaschau und Eperies) existierten mehr als hundert slowakische reformierte Kirchengemeinden in den Gespanschaften Ung, Abau und Scharosch. Diese Tatsache steht im Gegensatz zu den allgemein verbreiteten Vorstellungen.

31 Győző BRÜCKNER, Szepesváraljai zsinat, Birkenkirchen 1914.

In Oberungarn hat sich die Reformation, ähnlich wie in Siebenbürgen oder im Partium, auch unter den Mitgliedern der orthodoxen Bevölkerung verbreitet, trotz der Tatsache, dass keine Bedingungen für ihre Akzeptanz innerhalb des Ostchristentums existierten. Die entscheidende Rolle spielten die Landesherrn aus den Familien Rákóczi und Drugeth, die auf ihren riesigen Herrschaften das helvetische Glaubensbekenntnis sowohl unter Magyaren und Slowaken als auch bei den Ruthenen durchgesetzt hatten.

Leider blieben für die Geschichtswissenschaft keine historischen Zeugnisse erhalten, die es erlauben, den Verlauf der Reformation unter den Ruthenen zu rekonstruieren. Nur die späteren Kirchenvisitationen zeigen den Zustand dieser »ruthenischen« reformierten Gemeinden, aber diese Berichte stammen erst aus der Zeit der Gegenreformation. Obwohl zu dieser Zeit der Landadel bereits den Umkehrprozess unterstützte, existierte die helvetische Kirche immer noch in einigen ruthenischen Dörfern.

In diesen »reformierten« ruthenischen Dörfern benutzten die orthodoxen Gläubigen schon zum Jahrhundertwechsel dortige Kirchenbauten, und unter der Führung ihrer Priester lehnten sie die protestantischen Prediger ab. In Protokollen kanonischer Visitationen heißt es, die Kirche sei »voll von Abgöttern und russischen Flaggen«³². Andernorts, wie z.B. im Dorf Zbudské Dlhé (Izbugya Hosszúmező), wurde der Pfarrer der reformierten Kirche bekämpft oder sogar ermordet³³. Es ist wahrscheinlich, dass sich ursprünglich mehrere ruthenische oder slowakisch-ruthenische Reformierte Gemeinden auf dem Gebiet der Homonnauer Herrschaft (aufgrund der Missionstätigkeit der Drugeth-Familie) befunden haben. Die Mehrheit von ihnen hat sich jedoch nach der Konversion unter Georg Drugeth und der Ankunft von Jesuiten aufgelöst. Sowohl die Mehrheit der slowakischen als auch der ruthenischen Parochien wurde bis Mitte des 17. Jahrhunderts wieder katholisch. Dies geschah nicht selten auch mit Gewalt, wie z.B. im Dorf Lubiša (Lyubisse), wo schon im Jahr 1652 keine calvinische Kirche mehr existierte, weil Söldner diese Kirche abgebrannt hatten (der dortige Prediger hatte nur noch die liturgischen Gegenstände). Eine kleine Unterbrechung erfuhr dieser Prozess nur in einer relativ kurzen Zeitspanne nach dem Frieden von Nikolsburg, als die Gespanschaft Sempolin dem Fürsten Gabriel Bethlen gehörte. Das spiegeln auch die schon erwähnten Visitationen wider³⁴.

32 Dénes DIENES (Hg.), *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16–17. század*, Budapest 2001, S. 256.

33 Ebd., S. 257f.

34 Ebd., S. 254.

Jan Harasimowicz

Die Reformation in Schlesien zwischen Adelsmacht und Bürgerwillen

Das Territorium Schlesiens, das sich entlang des oberen und mittleren Oderlaufs erstreckte, von Süden durch das Gebirgsmassiv der Sudeten abgegrenzt und vom Westen, Norden und Nordosten durch weiträumige Waldkomplexe umgeben, wurde im ausgehenden 10. Jahrhundert zum Bestandteil des ersten polnischen Staates, der von Herzog Mieszko I. aus dem Piastengeschlecht gegründet worden war. Als dieser Staat 1138 in einzelne Teilgebiete zerfiel, wurde Schlesien zu dem wichtigsten von ihnen, und sein Herrscher, Herzog Wladislaus II., erhielt die Seniorenwürde, die mit der Regierung in der Landeshauptstadt Krakau verbunden war. Die Krise des Seniorats einerseits und die immer stärkere Zergliederung Schlesiens andererseits führten innerhalb des 14. Jahrhunderts zur allmählichen Unterwerfung des ganzen Landes unter die böhmischen Luxemburger. Indem die schlesischen Herzöge die Obrigkeit der Böhmisches Krone anerkannten, sicherten sie sich eine ganze Reihe politischer Rechte; weitgehende Privilegien wurden auch der Stadt Breslau [Wrocław] eingeräumt. Diese rechtlich festgeschriebene Autonomie des Landes wurde von der durch die Hussitenrevolution herbeigeführten Krise des böhmischen Staatswesens zusätzlich begünstigt. Die politischen Eliten Schlesiens verweigerten dem Hussitenkönig Georg von Podiebrad konsequent den Gehorsam und ergriffen Partei für den erzkatholischen König von Ungarn, Matthias Corvinus. Auf seine Veranlassung hin bildete sich allmählich die Staatsordnung Schlesiens heraus¹, die – wie sich später zeigen sollte – der Einführung der Reformation sehr entgegenkam.

Zum rechtlichen Fundament dieser Ordnung wurde das Große Privileg für Schlesien, das 1498 von dem Nachfolger des Matthias Corvinus, König Wladislaus II., aus der polnisch-litauischen Jagiellonen-Dynastie, erlassen worden war. Kraft dieses Privilegs genoss Schlesien, das sich ab jetzt aus zwei Teilen, Nieder- und Oberschlesien, zusammensetzte, im Rahmen der Böhmisches Krone weitgehende Autonomie. Der höchste Beamte der schlesischen Stände, der Oberlandeshauptmann, war gleichzeitig königlicher

1 Karol MALECZYŃSKI (Hg.), *Historia Śląska*, Bd. 1: Do roku 1763, Teil 2: Od połowy XIV do trzeciej ćwierci XVI w.; Teil 3: Od końca XVI w. do r. 1763, Breslau 1961–1963; Norbert CONRADS, *Schlesiens frühe Neuzeit (1469–1740)*, in: Ders. (Hg.), *Schlesien*, Berlin 1994 (*Deutsche Geschichte im Osten Europas* 3), S. 178–344; Kazimierz ORZECZOWSKI, *Historia ustroju Śląska 1202–1740*, Breslau 2005 (*Acta Universitatis Wratislaviensis* 2806).

Statthalter mit praktisch uneingeschränkten Befugnissen. Um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert wurde dieser Posten, der manchmal für Nieder- und Oberschlesien auf zwei Amtspersonen aufgeteilt wurde, vor allem von weltlichen Fürsten belegt. Für die folgenden einhundert Jahre wurde er jedoch Breslauer Bischöfen zugewiesen, die – als Fürsten zu Neiße [Nysa] und Grottkau [Grodków] – der schlesischen Fürstenkurie angehörten. Diese Tatsache begünstigte auch den Fortschritt der Reformation, denn die Verwicklung der Bischöfe in die Politik der Krone schränkte die Möglichkeit erfolgreicher Verwaltung der Diözese ein: Die hohe politische Verantwortung für das Land, die den Landeshauptleuten oblag, ließ sie äußerst vorsichtig vorgehen und vor allem eine deutlich antiketzlerische Rhetorik vermeiden; sie versuchten also eher Vermittler zwischen den Ständen und der Obrigkeit als eifrige Befürworter dieser Obrigkeit zu sein².

Unter den schlesischen Fürsten, die Anfang der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts, also noch zur Regierungszeit des Königs Ludwig, Sohn von Wladislaus II., in Schlesien regierten, konnte Herzog Friedrich II. von Liegnitz [Legnica] die größten Verdienste für das Werk der Reformation vorweisen³. Vom Anfang seiner langen Regierungszeit an strebte er die Erweiterung der ihm unterstellten Territorien an: 1521 schloss er nach dem vorzeitigen Tod seines Bruders Georg I. dem Fürstentum Liegnitz das Fürstentum Brieg [Brzeg] an; zwei Jahre später kaufte er dem Bischof von Breslau einen Teil des ehemaligen Fürstentums Öls [Oleśnica] mit Steinau [Ścinawa], Wohlau [Wołów], Winzig [Wińsko] und Leubus [Lubiąż] ab, welcher man mit der Zeit Fürstentum Wohlau zu nennen pflegte. Grund seiner Ansprüche waren die Ehe mit Elisabeth, Tochter des polnischen Königs Kasimir IV. Jagiello, die leider kinderlos blieb, und das ihm von Wladislaus II. eingeräumte Privileg freier Verfügbarkeit über sein Territorium, das möglicherweise als gute Basis für die Abspaltung des Fürstentums Liegnitz vom Territorialverband der Böhmisches Krone zu betrachten ist. Herzog Friedrich II. pflegte umfangreiche internationale Kontakte und war über die Entwicklung der Lage im Reich nach dem Auftreten Martin Luthers sehr gut informiert. Sein Hauptberater in konfessionellen Angelegenheiten, den ihm die Witwe seines Bruders Georg, Herzogin Anna von Pommern, empfohlen hatte, war der schlesische Adlige

2 Joachim KÖHLER, Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg 1564–1620, Köln 1973; Alfred SABISCH, Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. Jakob von Salza († 1539) und Balthasar von Promnitz († 1562) in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation, Münster 1975.

3 Ludwig PETRY, Friedrich II., Herzog von Liegnitz, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 5, Berlin 1961, S. 514; Arnold ZUM WINKEL, Friedrich II. Herzog von Liegnitz, in: Friedrich ANDRAE (Hg.), Schlesien des 16. bis 19. Jahrhunderts, Sigmaringen²1985, S. 49–59; Krzysztof R. PROKOP, Fryderyk II, in: Stanisław SZCZUR/Krzysztof OZÓG (Hg.), Piastowie. Leksykon biograficzny, Krakau 1999, S. 502–506.

Kaspar von Schwenckfeld⁴. Unter seinem Einfluss erließ der Herzog bereits 1524 ein Mandat, das auf dem ihm unterstellten Gebiet nur die Predigt des »reinen Evangeliums« erlaubte. Zwei Jahre später gründete er in Liegnitz die erste protestantische Universität in Europa, um die für diese Aufgaben geschulten Lehrkräfte auszubilden⁵. Unter den Professoren brachen jedoch gleich von Anfang an verbissene theologische Auseinandersetzungen aus. Sie wurden von Anhängern der Lehre Luthers und Melanchthons einerseits und Kaspar von Schwenckfelds andererseits geführt. Die Befürworter des schlesischen Adligen waren erklärte Spiritualisten und Gegner jeglicher beständigen kirchlichen Strukturen.

Noch wichtiger als diese Streitigkeiten erschien jedoch der grundsätzliche Wechsel der politischen Lage Schlesiens, der in demselben Jahr wie der Tod König Ludwigs in der Schlacht bei Mohacs, also 1526, erfolgte. Kraft des 1515 zwischen Jagiellonen und Habsburgern geschlossenen Erbvertrags fiel das gesamte Königreich Böhmen, also auch Schlesien, in die Hände des österreichischen Erzherzogs Ferdinand, des jüngeren Bruders Kaiser Karls V. Als neuer König Böhmens begann er die Interessen der katholischen Kirche intensiv zu verteidigen, er verfügte jedoch über keinerlei politische oder rechtliche Instrumente, um den Fortschritt der Reformation abzubremsen. Trotzdem ist es ihm gelungen, die Übernahme des reichen Zisterzienserklosters in Leubus durch Friedrich II. zu stoppen. Hätte der Herzog auf das Fürstentum Wohlau volles Erbrecht gehabt, so wie er es auf Liegnitz und Brieg hatte⁶, so hätte er wahrscheinlich das Kloster säkularisiert und die eingenommenen Mittel für den Unterhalt der Universität bestimmt. Da er solche Rechte nicht besaß und über dem gesamten Mitteleuropa gerade die Gefahr des türkischen Überfalls schwebte, musste die Hochschule untergehen, noch bevor sie richtig Fuß gefasst hatte. Eine bescheidene Fortsetzung fand sie im Humanistischen Gymnasium in Goldberg [Złotoryja], dessen Leitung durch den hervorragenden Pädagogen Valentin Trotzendorf übernommen wurde⁷. Anfänglich sympathisierte dieser mit Schwenckfeld, mit der Zeit trat er aber Luther und Melanchthon immer näher.

4 Karl ECKE, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, Berlin 1911; R. Emmet McLAUGHLIN, Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical. His Life to 1540, New Haven, CT 1986; Peter C. ERB (Hg.), Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism, Pennsburg, PA 1986; Ulrich BUBENHEIMER, Kaspar Schwenckfeld von Ossig, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1215–1235; Gabriela WAŚ, Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku, Breslau 2005.

5 Gustav KOFFMANN, Eine schlesische Universität in der Reformationszeit, in: Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens 2 (1883), S. 34–38; Gerhard EBERLEIN, Die erste evangelische Universität, in: Evangelisches Kirchenblatt für Schlesien 4 (1901), S. 281–298.

6 Marian J. PTAK, Własność alodialna i lenna na Śląsku, in: Antoni BARCIAK (Hg.), Kultura prawna w Europie Środkowej, Katowice 2006, S. 96–103.

7 Ludwig STURM, Valentin Trotzendorf und die Lateinische Schule zu Goldberg. Festschrift zur

Der Fall der Universität und der immer deutlichere Abstand der Wittenberger Reformatoren von Schwenckfeld ließen Friedrich II. seine bisherige Religionspolitik ändern. Schwenckfeld wurde gezwungen, Liegnitz zu verlassen, was jedoch ohne größeren Einfluss auf die Ansichten der Untertanen des Herzogs blieb, unter denen noch immer die Anhänger der »unsichtbaren Kirche des Geistes« überwogen. Erst das allmähliche Ersetzen der die Lehre Schwenckfelds befürwortenden Prediger durch die Anhänger Luthers führte zur Ausgestaltung des Liegnitzer Kirchenregiments nach dem Wittenberger Muster⁸. Im Jahre 1542 wurde die erste, auf sächsische Vorbilder aufbauende Kirchenordnung für Liegnitz erlassen. Ihre konsequente Implementierung wurde durch die engsten Mitarbeiter des Herzogs mit Kanzler Wolff von Busewoy an der Spitze beaufsichtigt. Sie vertraten die erste grundsätzlich von der Reformation geprägte Generation. Davon, wie tief sie sich die reformatorische Lehre angeeignet hatten, zeugt das vor kurzem gefundene Porträt Wolf von Busewoys aus dem Jahre 1550⁹ [Abb. 1]. Es wurde für die Patronatskirche der Familie von Busewoy in Bärsdorf-Trach [Niedźwiedzice] bei Haynau [Chojnów] geschaffen und stellt den Kanzler in einer Porträterfassung bis zu den Hüften dar, im weiten Mantel mit weißem Kragen und dunkler Kopfbedeckung. Um den Hals trägt er ein goldenes Medaillon an einer langen Goldkette. Den rechten Arm und den Finger richtet er nach oben zu der in der linken oberen Ecke des Bildes sichtbaren Darstellung des Sieges Christi über den Tod. Mit der linken Hand stützt er sich auf einen auf der Bank liegenden Schädel, Symbol der Vergänglichkeit. In der oberen rechten Ecke ist folgende Inschrift zu sehen:

Feier des 400jährigen Geburtstages Trotzendorfs, Goldberg in Schlesien 1888; Gustav BAUCH, Valentin Trotzendorf und die Goldberger Schule, Berlin 1921.

- 8 Ferdinand BAHLOW, Die Reformation in Liegnitz, Liegnitz 1918; Richard SCHOLZ, Die Einführung der Reformation im Fürstentum Brieg, Brieg 1934; Kurt ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien, IV. Teil: Die Einstellung der schlesischen Fürsten, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 21 (1963), S. 133–214, hier S. 164–200; Jan HARASIMOWICZ/Aleksandra LIPiŃSKA (Hg.), *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Das Erbe der Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy. Protokollband der internationalen Fachtagung veranstaltet am 8.–10. Dezember 2005 im Kupfer-Museum zu Liegnitz*, Liegnitz 2007.
- 9 Siegmund Justus EHRHARDT, *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens*, Bd. IV, Lignitz 1789, S. 585; Theodor SCHOLZ, *Chronik der Stadt Haynau in Schlesien*, Haynau 1869, S. 414f.; Marta CHOCIEJ, *Tryptyk »Zdjęcie z krzyża« z Niedźwiedzic*, in: *Szkice Legnickie* 24 (2003), S. 119–144, hier S. 122f.; Markus BAUER u.a. (Hg.), *Szlachta na Śląsku. Średniowiecze i czasy nowożytnie. Adel in Schlesien. Mittelalter und Frühe Neuzeit. Muzeum Miedzi w Legnicy. Kupfermuseum in Liegnitz*, 24.05.2014–9.11.2014 (Ausstellungskatalog), Dresden 2014, S. 117, Kat.-Nr. A | 81.

Ich byn ein mensch von gott geschaffen von der/erden undt soll wyder zu erde werden und werde/wyder aufferstehn von der erden in Jhesu Christo/und werde yn meinem fleysche gott meinen/herrenn sehenn undt werde durch ynn haben/das ewige leben das glaube ich Wolff von Buswoy.

Die Inschrift in der unteren rechten Ecke, neben dem Schädel auf der Bank, lautet: »Allee dings ein weile/ aber gotts gnadt ist ewigk/ Wolff von Buswoy«. Das Ganze strahlt die typisch reformatorische »Heilsgewissheit« aus, die aus voller Aneignung der lutherischen Rechtfertigungslehre resultierte.

Die Hinwendung Friedrichs II. zur Wittenberger Reformation fiel jedoch nicht mit dem Ende theologischer Auseinandersetzungen unter Geistlichen und Lehrern zusammen. Sie waren bekanntlich Folgen tiefgehender Diskrepanz, zu der es in Wittenberg nach dem Tode Martin Luthers gekommen war. Der ältere Sohn des Herzogs, Friedrich III. von Liegnitz, Taugenichts und Verschwender, nahm konfessionelle Probleme nicht besonders ernst – andere wichtige Angelegenheiten seines Fürstentums interessierten ihn aber übrigens auch nicht. Der jüngere Sohn, Georg II. von Brieg, der Fromme genannt, ging ganz anders vor und wurde dank seiner gerechten Herrschaft und dem umfassenden kulturellen Mäzenatentum von den Nachkommen zum »Vater des Vaterlandes« (*Pater patriae*) erklärt. In seiner konfessionellen Auffassung war die persönliche Frömmigkeit, die bei ihm besonderen Platz einnahm, vom Pragmatismus der Machtausübung, also von der Erfassung der Religion als »eines Stücks guter Polizei«, deutlich getrennt. Er galt allgemein als Anführer der lutherischen Kirche in Schlesien sowie als Beschützer ihrer theologischen Homogenität¹⁰. Er trat entschieden gegen jegliche Abweichung vom Augsburger Bekenntnis auf und wendete sich insbesondere gegen die wachsende Anerkennung der Lehre Calvins. Im Januar 1573 erließ er ein Mandat gegen die Verbreitung des Kryptocalvinismus, ein Jahr später veranlasste er die Annahme der so genannten »Heidersdorfer Konkordienformel« durch die Geistlichkeit seines Fürstentums. Allen Streitigkeiten um die Natur des Sakraments des Abendmahls sollte das fürstliche »Glaubensbekenntnis«, das am 15. Januar 1575 in Strehlen [Strzelin] bekannt gegeben und anschließend in Wittenberg gedruckt wurde, ein endgültiges Ende setzen¹¹.

10 Karl Friedrich SCHÖNWÄLDER, Die Piasten zum Brieg oder Geschichte der Stadt und des Fürstentums Brieg, Bd. 2: Von der Kirchenreformation bis zur Verleihung des Majestätsbriefes (1521 bis 1609), Brieg 1855, S. 100–199, 222–229; Julius KREBS, Georg II. der Schwarze, Herzog von Brieg, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 8, Leipzig 1878, S. 689–693; Gerda EICHBAUM, Georg II. Herzog von Brieg, in: ANDREAE, Schlesier des 16. bis 19. Jahrhunderts, S. 59–68; Krystyna PIERADZKA, Jerzy II. (1523–1586), książę brzeski i oławski, in: Polski Słownik Biograficzny, Bd. 11, Breslau 1964–1965, S. 184–186; Krzysztof R. PROKOP, Jerzy II, in: SZCZUR/OZÓG (Hg.), Piastowie, S. 511–515.

11 SCHÖNWÄLDER, Die Piasten zum Brieg, S. 264–268; Wilhelm Heinrich MÜLLER, Geschichte der evangelischen Kirche in Brieg bis in den Anfang der preußischen Besitzergreifung, Brieg 1883,

Es bestätigte definitiv die vom Augsburger Bekenntnis proklamierte reale Präsenz des Leibes und des Blutes Christi im Abendmahl. Jene unter Pfarrern und Lehrern, die diese Meinung nicht teilten, mussten mit Amtsenthebung und zwangsläufigem Verlassen des Landes rechnen.

Georgs Sohn, Joachim Friedrich, der nach dem Tod seines Neffen Friedrich IV. von Liegnitz die alleinige Macht in den Fürstentümern Liegnitz, Brieg und Wohlau übernahm, vertrat ein abweichendes Konzept der Konfessionspolitik. Durch die Ehe mit Prinzessin Anna Maria von Anhalt wurde er mit der im Reich immer stärker werdenden calvinistischen Partei verbunden. Die Geistlichkeit von Brieg mit dem Superintendenten Nicolaus Blum an der Spitze verdächtigte ihn der Abtrünnigkeit von der Lehre des Luthertums. Der Herzog wurde gezwungen, 1601 ein Mandat gegen diese Beschuldigungen zu erlassen¹². Er erklärte dort seine Treue dem Augsburger Bekenntnis gegenüber und versicherte, dass es weiterhin das Fundament der in seinem Fürstentum verkündeten Lehre darstellen sollte. Gleichzeitig verbot er aber jegliche öffentlichen Debatten zu religiösen Themen. Dieses Mandat, das als eines der wichtigsten Manifeste späthumanistischer Irenik gilt, behielt seine Wirksamkeit, nachdem Johann Christian und Georg Rudolf, die im reformierten Geiste erzogenen Söhne Joachim Friedrichs, die Macht übernommen hatten. Sogar nach der formellen Konversion zum Calvinismus, die 1614 stattfand, wollten die Brüder eigene Ansichten ihren Untertanen nicht aufzwingen. Vom konfessionellen Proselytismus weit entfernt, erließen sie erneut das Mandat ihres Vaters. Dies beeinflusste weitgehend das friedliche Zusammenleben calvinistischer Herrscher und ihrer lutherischen Untertanen, was bis zum Ende der Herrschaft der Piasten im Jahre 1675 andauerte. Das im Umkreis von Johann Christian konzipierte Programm der Umwandlung des Fürstentums Brieg in eine musterhaft-christliche Gemeinschaft wurde nach dem Tod des Herzogs im ostpreußischen Exil verschriftlicht und in Holland gedruckt. Unter dem Titel *Das Briegische Bedenken* verbreitet¹³, prägte es ziemlich stark das sich nach dem Dreißigjährigen Krieg bildende

S. 30–37; Mariusz PAWELEC, Idea protestanckiego irenizmu w księstwie brzeskim i legnickim w początkach XVII wieku, in: HARASIMOWICZ/LIPIŃSKA (Hg.), *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim*, S. 171–189, hier S. 174f.; BAUER u.a. (Hg.), *Szlachta na Śląsku*, S. 118, Kat.-Nr. A | 82.

12 MÜLLER, *Geschichte der evangelischen Kirche in Brieg*, S. 60–64; PAWELEC, *Idea protestanckiego irenizmu w księstwie brzeskim i legnickim*, S. 175–177; BAUER u.a. (Hg.), *Szlachta na Śląsku*, S. 118f., Kat.-Nr. A | 83.

13 Dietrich MEYER, *Die Entstehung und Wirkung des Briegischen Bedenkens von 1627*, in: HARASIMOWICZ/LIPIŃSKA, *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim*, S. 153–169; Jan HARASIMOWICZ, *Schwärmergeist und Freiheitsdenken. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Schlesiens in der Frühen Neuzeit*, Köln 2010, S. 152f.; BAUER u.a. (Hg.), *Szlachta na Śląsku*, S. 119, Kat.-Nr. A | 84.

Programm der »Reformation des Lebens«. Bekanntermaßen wurde es mit großem Interesse von Philipp Jakob Spener gelesen.

Einen ähnlichen Weg wie die Fürstentümer Liegnitz und Brieg, also vom Luthertum zum Calvinismus, legte ein anderes schlesisches Territorium zurück: das im schlesisch-mährischen Grenzgebiet gelegene Fürstentum Jägerndorf [Krnov, Karniów]. Die lutherische Reformation wurde hier von Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, dem langjährigen Betreuer und Erzieher des minderjährigen Ludwig II. Jagiello, eingeführt¹⁴. Die Macht in Jägerndorf übernahm er dank des Wohlwollens seines ehemaligen Schützlings im Jahre 1523. Trotz seines hohen Engagements in der Reichspolitik, wovon seine Teilnahme an der berühmten »Protestation« in Speyer und auf dem Reichstag in Augsburg zeugt, dachte er ständig an die Erweiterung seines schlesischen Dominiums, indem er sich Beuthen [Bytom] und das strategisch gut gelegene Oderberg [Bohumin, Bogumin] unterstellte. Er strebte auch die Übernahme des weiträumigen Territoriums von Oppeln [Opole] und Ratibor [Racibórz] an, dessen letzter Herrscher, Johann II. von Oppeln (Piastr), 1532 kinderlos starb. König Ferdinand I. von Habsburg, der 1526 nach dem Tod Ludwigs II. bei Mohacs die Herrschaft über Schlesien übernahm, bewilligte – aus Angst vor übermäßiger Stärkung der Position des Markgrafen – die Übernahme von Oppeln und Ratibor in Erbherrschaft jedoch nicht. Er genehmigte lediglich die Übergabe dieses Territoriums in den Pfandbesitz. Georg regierte das Fürstentum Oppeln-Ratibor fast 20 Jahre lang und trug weitgehend zur Verbreitung der reformatorischen Lehre im gesamten Oberschlesien bei. Nach der Machtübernahme in Jägerndorf, Beuthen und Oderberg durch Georgs Sohn, Georg Friedrich, begannen sich allmählich calvinistische Einflüsse zu verbreiten. Als erklärter Befürworter dieses Bekenntnisses gilt jedoch erst Markgraf Johann Georg, Sohn des Brandenburger Kurfürsten Joachim Friedrich, der seit 1606 in Jägerndorf regierte. Er wurde durch den erfolglosen Versuch bekannt, den Bewohnern seines Fürstentums strikte calvinistische Regeln aufzuzwingen – das Entfernen sämtlicher liturgischer Gerätschaften und Bilder aus den Kirchen sollte dafür sichtbares Zeichen gewesen sein. Ein klarer Widerstand der Bevölkerung zwang den Markgrafen dazu, die erlassenen Verbote zu widerrufen, von friedlicher Koexistenz des calvinistischen Herrschers und seinen

14 ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung, IV. Teil, S. 207–214; Othmar KARZEL, Die Reformation in Oberschlesien. Ausbreitung und Verlauf, Würzburg 1979, S. 35–38, 41–62; Iselin GUNDERMANN, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach und die Einführung der Reformation in Oberschlesien, in: Thomas WÜNSCH (Hg.), Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien. Die Auswirkungen auf Politik, Kunst und Kultur im ostmitteleuropäischen Kontext, Berlin 1994, S. 31–45.

lutherischen Untertanen konnte aber seitdem keine Rede mehr sein¹⁵. In der Zeit des böhmischen Ständeaufstands stand Johann Georg an der Spitze der Truppen des »Winterkönigs«. Die militärische Niederlage bedeutete nicht nur das Ende seiner Herrschaft in Jägerndorf, sondern auch den endgültigen Verlust – nach einhundert Jahren – der oberschlesischen Territorien für die Hohenzollern.

Die Brandenburger Markgrafen, die in Jägerndorf, Beuthen und Oderberg herrschten, mussten in ihrer Konfessionspolitik die Bedürfnisse der lokalen polnischen und tschechischen Bevölkerung berücksichtigen. Noch deutlicher trat dieses Problem im Fürstentum Teschen [Těšín, Cieszyn] zum Vorschein, das von der letzten oberschlesischen Linie der Piasten regiert wurde. Bereits 1545 schloss sich Herzog Wenzel III. Adam dem Lager der Anhänger Luthers an. Mit seiner Unterstützung verbreitete sich die Reformation in Teschen, Bielitz [Bilsko, Bielsko], Freistadt [Fryštát, Frysztat] und Umgebung so stark, dass bereits im Jahre 1568 die erste Kirchenordnung erlassen wurde¹⁶. Sie wurde in tschechischer Sprache verfasst, die – wie die bis heute erhaltenen Epitaphien und Grabplatten bezeugen¹⁷ [Abb. 2] – von den meisten Adligen und beinahe allen Landbewohnern gesprochen wurde. Für Stadtbewohner, die zum Teil Deutsch sprachen, ließ Wenzels Witwe, Katharina Sidonia, im Jahre 1584 eine erweiterte Fassung der Ordnung in deutscher Sprache herausgeben¹⁸.

Das Fürstentum Teschen hatte im gesamten 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein deutlich lutherisches Profil. Ähnlich sah es im niederschlesischen Fürstentum Münsterberg-Öls aus, das seit dem Ende des 15. Jahrhunderts von Nachkommen des Hussitenkönigs Georg von Podiebrad regiert wurde. In der Reformationszeit übte sein Enkel Karl I., ein gebildeter und dazu noch sehr ambitionierter Mensch, die Macht in Münsterberg

15 Jan HARASIMOWICZ, Rola sztuki w religijnych i społecznych konfliktach wieku reformacji na Śląsku, in: *Rocznik Historii Sztuki* 18 (1990), S. 31–95, hier S. 41f.

16 Andrzej WANTULA, *Porządek kościelny Wacława Adama. Początki organizacji kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, Warschau 1937; KARZEL, *Die Reformation in Oberschlesien*, S. 171–206.

17 Irena ADAMCZYK, *Sztuka baroku. Katalog zbiorów Muzeum Śląska Cieszyńskiego. Malarstwo, rzeźba*, Teschen 2005, S. 13f.; dies., *Sztuka gotyku i renesansu. Malarstwo, rzeźba, rzemiosło artystyczne. Katalog zbiorów Działu Sztuki Muzeum Śląska Cieszyńskiego, Teschen 2011*, S. 54–57; Dawid DUCH, XVII-wieczne malowane epitafia rodziny Bludowskich z Dolnych Błędowic. Rekonstrukcja i opis, in: *Cieszyńskie Studia Muzealne. Těšínský muzejní sborník 5* (2013), S. 221–228; BAUER u.a. (Hg.), *Szlachta na Śląsku*, S. 230–233, Kat.-Nr. D | 38 und D | 41.

18 *Kirchenordnung vom 20. April 1584*, in: Emil SEHLING (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. III: *Die Mark Brandenburg. Die Markgrafentümer Oberlausitz und Niederlausitz. Schlesien*, Leipzig 1909 (ND Aalen 1970), S. 458–463; Hans JESSEN/Walter SCHWARZ (Hg.), *Schlesische Kirchen- und Schulordnungen von der Reformation bis ins 18. Jahrhundert*, Görlitz 1938, S. 54–63.

[Ziębice] aus¹⁹. Durch diese Ambitionen, die unter anderem in der Aufnahme des Baus der außerordentlich prächtigen Residenz in Frankenstein [Ząbkowice] Ausdruck fanden, stürzte er aber in übermäßige Schulden. Karl I. war an religiösen »Novitäten« interessiert, sein Leben lang blieb er aber offiziell beim katholischen Glauben. Erst nach seinem Tod führten seine vier Söhne, Joachim, Heinrich, Johann und Georg, in Münsterberg, Frankenstein, Öls und Bernstadt [Bierutów] die evangelische Predigt ein²⁰. Nach dem Tod des letzten Herzogs von Münsterberg, Karl Christoph, im Jahre 1569 blieb lediglich das Fürstentum Öls in den Händen der Podiebrads. Das lutherische Kirchenregiment wurde dort von Herzog Karl II. eingerichtet. Auf seine Anweisung hin schuf 1593 der Superintendent von Öls, Melchior Eccard, eine Kirchenordnung und eine Agende, die jedoch beide in den schwierigen Kriegsjahren in Vergessenheit gerieten. Die Erneuerung des kirchlichen Lebens in Öls und Bernstadt brachte die Übernahme der Macht durch Herzog Silvius I. Nimrod von Württemberg-Weiltingen mit sich, der 1647 Prinzessin Elisabeth Marie, Tochter von Karl Friedrich, dem letzten schlesischen Podiebrad, heiratete. Die vom Herzog 1662–1663 durchgeführte Kirchenvisitation brachte zahlreiche Missstände und Abweichungen von der Lehre ans Licht. Sie sollten durch eine neue Kirchenordnung und eine neue Agende gelöst werden. Als Grundlage diente die Agende von 1593, die aber nun zweisprachig – Deutsch und Polnisch – bearbeitet und veröffentlicht wurde²¹ [Abb. 3 und 4]. Der Verfasser der in wunderbarer Hochsprache ohne jegliche Mundartfärbung geschriebenen polnischen Agende war Jerzy Bock, *pastor polonicus* in Öls. Bekanntermaßen gab er Herzog Silvius, der mit seinen Untertanen direkt sprechen wollte, regelmäßig Polnisch-Unterricht. Die Ölsnische Agende von Jerzy Bock wurde überall dort gebraucht, wo es größere Ansammlungen polnischer Bevölkerung gab, also in den Fürstentümern Öls und Brieg, in der Stadt Breslau samt ihren Landgebieten und – nach der Altranstädter Konvention von 1707 – auch in den kraft ihrer Bestimmungen errichteten Gnadenkirchen in Militsch [Milicz] und Teschen²².

Auf dem Gebiet niederschlesischer Erbfürstentümer der Böhmisches Krone, also in Glogau [Głogów], Jauer [Jawor], Schweidnitz [Świdnica],

19 ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung. IV. Teil, S. 133–164; Bogusław CZECHOWICZ u.a., Monety – zamek – nagrobek. Książę Karol I z Podiebradów (1476–1536) między dziedzictwem przodków a dokonaniem potomków, Rothkosteletz 2015.

20 Johannes SOFFNER, Die Geschichte der Reformation in Schlesien, Breslau 1887, S. 195–198; SEHLING, Die evangelischen Kirchenordnungen, S. 464–468.

21 Julius RADEMACHER, Predigergeschichte des Kirchenkreises Oels, Wohlau 1935, S. 17–19; Wojciech MROZOWICZ, Krypta wirtemberska w kościele zamkowym w Oleśnicy, Oels 2004, S. 5–11; BAUER u.a. (Hg.), Szlachta na Śląsku, S. 120f., Kat.-Nr. A | 86 und A | 87.

22 Norbert CONRADS, Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709, Köln 1971; Jürgen WOLF (Hg.), 1707–2007 Altranstädter Konvention. Ein Meilenstein religiöser Toleranz in Europa, Halle (Saale) 2008.

Breslau und Sagan [Żagań], wo die aufeinander folgenden Könige Böhmens und seit 1556 die Kaiser direkte Macht ausübten, verbreiteten sich »konfessionelle Novitäten« am ehesten dort, wo die Hussitentradition lebendig war²³. Georg von Zedlitz auf Neukirch, einer der Anführer des Adels im Fürstentum Jauer, wandte sich bereits 1518 an Luther mit der Frage, ob er eben dieser Schwan wäre, dessen Ankunft der auf dem Scheiterhaufen in Flammen aufgehende Hus ankündigte. Unter dem Adel der Erbfürstentümer war aber nicht nur die Lehre Luthers, sondern auch das spiritualistische Konzept Caspar von Schwenckfelds beliebt. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts gewann die »offizielle« Wittenberger Reformation langsam Oberhand, wovon das allegorische Altarbild aus der Pfarrkirche in Neukirch [Nowy Kościół] – um 1575 gemalt – ausdrücklich zeugt²⁴ [Abb. 5]. Dargestellt wurde dort zweifach der erwähnte Georg von Zedlitz: Einmal wie er zusammen mit anderen Vertretern des Adels die Predigt Luthers hört und dann wie er auf die Beichte bei Philipp Melanchthon wartet. Diese Ereignisse spielen sich im Inneren der Kirche ab. Außerhalb des Kirchenraums wurden die wichtigsten Akte der Erlösung bildlich dargestellt. An verschiedenen Stellen erscheinen umfassende Zitate aus dem Alten und Neuen Testament in lateinischer Sprache, die dem Ganzen die Züge eines typischen »Konfessionsbildes« verleihen. Auffällig ist das Fehlen jeglicher deutlichen Distanzierung von der Person Melanchthons, der in Sachsen, der Wiege der Reformation, damals in Grund und Boden verdammt wurde. Seine Anhänger, »Phillipisten« bzw. »Kryptocalvinisten« genannt, wurden gezwungen, das Land zu verlassen. Wenn jemand damals aus Schlesien überhaupt vertrieben wurde, dann waren es fast ausschließlich Anhänger Kaspar von Schwenckfelds.

Zahlreiche Vertreter des schlesischen Adels, die anfänglich die Lehre Schwenckfelds befürwortet hatten, ergriffen um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Partei Luthers. Das spektakulärste Beispiel für eine solche Evolution liefert die Person des mächtigen und einflussreichen Hans von Schaffgotsch, Herr auf Kynast [Chojnik] und Greiffenstein [Gryf], Besitzer weiträumiger Ländereien im Riesengebirge und im Sudetenvorland²⁵. Er stand anfänglich

23 Kurt ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. V. Teil, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 22 (1964), S. 177–250; Jörg DEVENTER, Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz (1526–1707), Köln 2003.

24 Johannes GRÜNEWALD, Beiträge zur Kirchen- und Pfarrergeschichte von Neukirch an der Katzbach, [Ulm] 1962, S. 18–21; Bożena STEINBORN, Malarstwo śląskie 1520–1620. Katalog wystawy w Muzeum Śląskim we Wrocławiu, grudzień 1966 r. – marzec 1967 r., Breslau 1966, S. 40f., Kat.-Nr. 9; Johannes GRÜNEWALD, Das Lutherbild aus Neukirch an der Katzbach, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 62 (1983), S. 54–61; Jan HARASIMOWICZ, Treści i funkcje ideowe sztuki śląskiej reformacji (1520–1650), Breslau 1986, S. 44, 61; BAUER u.a. (Hg.), Szlachta na Śląsku, S. 115, Kat.-Nr. A | 79.

25 Jörg DEVENTER, Adel und Konfession. Beobachtungen am Beispiel der Schaffgotsch, in:

unter starkem Einfluss der spiritualistischen Idee der »unsichtbaren Kirche des Geistes«. Jedoch verzichtete er – wovon das von ihm 1551 gestiftete prächtige figürliche Sgraffito am Gewölbe der Pfarrkirche St. Hedwig in Greiffenberg [Gryfów Śląski] zeugt²⁶ – nicht darauf, die unter seinem Patronat stehenden Kirchen reichlich auszustatten. Im Laufe der Jahre begann er, auf Veranlassung des Hofpredigers, der ihm sämtliche komplizierten theologischen Fragen verständlich erklären konnte, immer deutlicher zur Lehre Luthers zu neigen. Sein großes Figurengrabmal, das nach seinem Tod in der Familiengruft bei der Pfarrkirche St. Hedwig in Greiffenberg aufgestellt wurde, strahlt bereits die typisch lutherische Heilsgewissheit aus²⁷. Um das Jahr 1600 entstanden in Schlesien viele ähnliche adelige Grabmäler, die teilweise deutlich »philippistische« Züge tragen²⁸.

Bis heute haben sich zahlreiche adelige Patronatskirchen mit markanter Raumgliederung aus der nachreformatorischen Zeit, also mit der in der Altarnähe platzierten Herrschaftsloge bzw. Patronatsbank, erhalten²⁹. Die Verzierung dieser Logen und Bänke, die Wappen und biblische Darstellungen umfasste, sollte die in der Kirche Versammelten daran erinnern, dass ihr Herr für sie in jeder Hinsicht, auch in der religiösen, Obrigkeit sei. In den Erbfürstentümern der Böhmisches Krone gab es kein evangelisches Kirchenregiment und konnte es dort auch nicht geben. Jeder Landbesitzer und Patron einer lokalen Kirche fühlte sich unter diesen Umständen befugt, konfessionelle Verhältnisse in seinen Gütern selbst zu regeln. Dazu dienten lokale Ordnungsvorschriften, das so genannte *Dreiding*. Die ländlichen Pfarreien verwaltenden Pfarrer erwarben ihre Existenzmittel nicht mehr – wie es im Mittelalter der Fall war – aus dem der Kirche unterworfenen Land (dieses wurde meistens von den Adeligen in ihre Dominien einverleibt), sondern

Joachim BAHLCKE u.a. (Hg.), Das Haus Schaffgotsch. Konfession, Politik und Gedächtnis eines schlesischen Adelsgeschlechts vom Mittelalter bis zur Moderne, Würzburg 2010, S. 177–186.

26 Augustin HANKE, Katholische Pfarrkirche zu St. Hedwig, Greiffenberg in Schlesien, mit den Filialkirchen Langenöls, Schosdorf, Welkersdorf, Breslau 1939, S. 11–17; HARASIMOWICZ, Treści i funkcje ideowe, S. 25, 37, 155f.; Jadwiga JAGIELLO-KOLACZYK, Sgraffita na Śląsku 1540–1630, Breslau 2003, S. 268–275; Jan HARASIMOWICZ, Reußendorf – Greiffenberg – Altkemnitz. Drei evangelische Pfarrkirchen der Familie Schaffgotsch im schlesischen Gebirgsland, in: BAHLCKE u.a. (Hg.), Das Haus Schaffgotsch, S. 267–290, hier S. 275f.

27 Heinrich NENTWIG, Schaffgotsch'sche Gotteshäuser und Denkmäler im Riesen- und Isergebirge, Warmbrunn 1898, S. 133–166; HANKE, Katholische Pfarrkirche zu St. Hedwig, S. 38–43; Jan HARASIMOWICZ, Mors janua vitae. Śląskie epitafia i nagrobki wieku reformacji, Breslau 1992, S. 67, 107; ders., Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit, Baden-Baden 1996, S. 140; ders., Reußendorf – Greiffenberg – Altkemnitz, S. 276–281.

28 HARASIMOWICZ, Mors janua vitae, S. 70f., 130f.

29 Ders., Treści i funkcje ideowe, S. 142–151; ders., Paläste der Heiligen Dreifaltigkeit, Werkstätten des Heiligen Geistes: Die Kirchen der evangelischen Schlesier in der habsburgischen Zeit, in: Klaus RASCHZOK/Reiner SÖRRIES (Hg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaues. Festschrift für Peter Poscharsky, Erlangen 1994, S. 128–144, hier S. 137–139.

sie erhielten von ihren Patronen festen Lohn. Sie waren also lebenslänglich an der Festigung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung interessiert, wofür sich übrigens die lutherische Lehre als solche auch aussprach.

Die schlesische Reformation hatte aber noch eine andere, außerordentlich wichtige Seite: Neben der »fürstlichen« und der »adeligen« gab es auch hier eine »städtische« Reformation. Es geht selbstverständlich nicht um die Städte der Lehnsfürstentümer, wie etwa Brieg, Liegnitz, Wohlau, Öls, Jägerndorf oder Teschen, denn über die Einführung der Reformation entschieden dort souverän ihre Herrscher, sondern um königliche Städte auf dem Gebiet der Erbfürstentümer der Böhmisches Krone. Die wichtigste davon war natürlich die Stadt Breslau, mit den Privilegien, die ihr den Status einer beinahe völlig unabhängigen Stadtrepublik gewährten; an zweiter Stelle ist in diesem Zusammenhang Schweidnitz zu nennen. Schwächere Positionen hatten andere Hauptstädte der Erbfürstentümer, Glogau, Jauer und Sagan, sowie sonstige größere Städte, wie etwa Bunzlau [Boleslawiec], Hirschberg [Jelenia Góra], Landeshut [Kamienna Góra], Reichenbach [Dzierżoniów], Striegau [Strzegom], Freystadt [Kozuchów], Grünberg [Zielona Góra], Namslau [Namysłów] und Neumarkt [Środa Śląska].

Breslau, eines der Hauptzentren des internationalen Transithandels in Mitteleuropa, erlebte im ausgehenden 15. Jahrhundert den Höhepunkt seiner Macht. Es entschied nicht nur in eigenen Angelegenheiten, sondern beeinflusste auch das Schicksal des gesamten Breslauer Fürstentums, in dem es die Landeshauptmannschaft ausübte³⁰. Zur Befriedigung der hohen Ambitionen des Stadtrates sollte die erste schlesische Universität gegründet werden; ein Versuch dazu wurde mit Genehmigung des Königs Wladislaus II. im Jahre 1505 unternommen. Man hatte vor, Pfründen des Kreuzstiftes für die Bedürfnisse der neuen Hochschule umzuwandeln. Dies löste jedoch selbstverständlich den heftigen Widerstand der Geistlichkeit aus und veranlasste die Zurückziehung der königlichen Stiftungsbulle durch den Papst³¹. Fast 15 Jahre später sah die Situation jedoch schon anders aus: In die Stadt strömten massenweise die Schriften Martin Luthers, Ulrich Zwinglis und Andreas

30 Ludwig PETRY, Breslau in der frühen Neuzeit – Metropole des Südostens, in: Zeitschrift für Ostforschung 33 (1984), S. 161–179; ders., Breslau und seine ersten Oberherren aus dem Hause Habsburg 1526–1635. Ein Beitrag zur politischen Geschichte der Stadt, St. Katharinen 2000; Jan HARASIMOWICZ, Unter dem Zepher der Jagiellonen und Habsburger. Das »goldene« und »silberne« Zeitalter der Hauptstadt Schlesiens (1490–1740), in: Ders. (Hg.), Das Bild von Wrocław/Breslau im Laufe der Geschichte. Tagungsband zum gleichnamigen Symposium im Österreichischen Staatsarchiv und im Wissenschaftlichen Zentrum der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Wien 18.–19. Juni 2008, Wien 2008, S. 29–43.

31 Ders., »Pro felici orthodoxe christiane religionis nostre incremento, pro gloria et exaltatione regni ac corone nostre boemie«. Der Gründungsversuch einer jagiellonischen Universität in Breslau im Jahr 1505, in: Joachim BAHLCKE u.a. (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, S. 85–94.

Bodensteins von Karlstadt ein, und es kamen immer mehr Studenten der Universität Wittenberg. Die verstärkt antiklerikale Stimmung bewog den Stadtrat dazu, zum ersten Mal in die Sache ernsthaft einzugreifen: Die gegen die Wittenberger »Novitäten« immunen Franziskaner Observanten aus dem Kloster St. Bernhardin ließ man mit dem gesamten Hab und Gut in das altstädtische Kloster St. Jakob, das den die Reformation befürwortenden konventualen Franziskanern gehörte, umziehen. Die Observanten fügten sich dieser Anordnung nicht und verließen demonstrativ die Stadt, wobei sie auf Intervention des Königs Ludwig und baldige triumphale Rückkehr hofften³². Die Reaktion des Königs war jedoch sehr zurückhaltend, was die Breslauer Obrigkeit dazu ermutigte, weitere, bereits offensichtlich anti-kirchliche Maßnahmen zu ergreifen.

Im Jahre 1523 erließ der Stadtrat die berühmte *Gotteskastenordnung*, den in diesem Teil Europas ersten Rechtsakt, der ein durchaus weltliches, von der Stadt überwachtes System sozialer Fürsorge schuf³³. Drei Jahre später wurden ihre Vorschriften noch näher bestimmt, indem man sie ausdrücklich als »reformatorisches Werk« definierte:

Es hatt ein erbar rath dieser königlichen statt Preßlaw *ein löblich cristlich werk angefangen und gebieten lassen*, das ein jeder, der do arbeiten vormag, nicht petteln und mießig gehen, sondern seiner erlichen arbeit sich nehren soll und wer dorüber seines missig lebens nicht abginge, das sie den mit samt den fremden pettlern aus der haubtmanschaft vorweisen und vorbannen wollen, als die diesz almos unwürdig³⁴.

Am 19. Oktober 1523 wurde auf das Pfarramt zu St. Maria Magdalena Johann Hess, mäßiger Anhänger der Reformation, berufen. Einige Monate später, vom 20. bis 24. April 1524, wurde auf Veranlassung des Rates eine öffentliche Debatte über die Thesen von Hess in der durch die meisten Mönche verlassenen Klosterkirche der Augustiner Eremiten veranstaltet. Diese konzentrierte sich auf die drei wichtigsten Fragen: das Wort Gottes, die Priesterschaft Christi und die Ehe. Es war weniger ein Meinungsaustausch als eine feierliche Proklamierung der mit der Lehre Martin Luthers

32 Erich FRANKE, Über die Vertreibung der Bernhardiner aus Breslau, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens 41 (1907), S. 37–98; Kurt ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. I. Teil, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 18 (1960), S. 121–207, hier S. 149–160.

33 Gotteskastenordnung. Von 1523. Ursach des gemeinen kastens halben dem armut zu gute vorgenommen, in: SEHLING, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 407–409, hier S. 407.

34 Instructio und ordnung des gemeinen almosen dero kö. statt Preszlau, durch gottes genaden und barmherzigkeit aufgericht ist worden im jare nach Christi, unsers erlösers und seligmachers geburt, anno 1523. Von 1526, in: SEHLING, Die evangelischen Kirchenordnungen, S. 409–411, hier S. 409.

konformen Thesen, die den Boden für weitere reformatorische Maßnahmen des Rates vorbereitete³⁵. Zum Vorbild nahm man sich wahrscheinlich die am 27. Januar des vorigen Jahres erfolgte erste öffentliche Debatte in Zürich³⁶. Die Folgen der Breslauer Versammlung waren denen von Zürich sehr ähnlich: Schon nach einigen Tagen befahl man allen auf dem städtischen Gebiet wirkenden Geistlichen ausschließlich »das reine Evangelium« zu verkünden. Bald wurde in den Taufritus und in den kirchlichen Gesang die deutsche Sprache eingeführt, man erlaubte Geistlichen die Eheschließung, während die Totenmessen, Prozessionen, Reliquien- und Bilderverehrung abgeschafft wurden³⁷. Johann Hess übernahm die Leitung des Städtischen Kirchenamtes, das mit der Überwachung des Kirchen- und Schulwesens auf dem gesamten, der Jurisdiktion des Stadtrates unterliegenden Gebiet beauftragt wurde. Man sorgte auch für Predigten in polnischer Sprache für die Bevölkerung der Neustadt und der Vorstädte sowie für die aus Polen ankommenden Saisonarbeiter, denn – wie Hess betonte – »das polnische Volk braucht das Evangelium«³⁸.

Am 23. April 1525 übernahm Ambrosius Moiban, Melancthons Schüler und Freund, die zweite städtische Pfarrkirche zu St. Elisabeth³⁹. Die folgenden Monate brachten die endgültige Ausgestaltung und Festigung des städtischen Almosenamtes, dessen erste ernsthafte Investition das Allerheiligenspital am Nikolaitor war. Der Erlass der Schul- und Kirchenordnung des Rates der

35 Paul KONRAD, Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien. Ein Rückblick nach 400 Jahren, Breslau 1917, S. 49–56; Kurt ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. II. Teil: Die Disputation des Dr. Johannes Heß, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 19 (1961), S. 165–232; Otto SCHEIB, Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie, in: Gabriel ADRIÁNYI/Joseph GOTTSCHALK (Hg.), Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Festschrift Bernhard Stasiewski, Köln 1975, S. 98–106; Kazimierz DOLA, Christus praecepit – Ecclesia sancivit. Wrocławska dysputa teologiczna w 1524 r., in: Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 14 (1993), S. 219–236.

36 Bernd MOELLER, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, Göttingen 2011, S. 13–54.

37 SOFFNER, Die Geschichte der Reformation, S. 46f.; KONRAD, Die Einführung der Reformation in Breslau, S. 61f.; Hans-Adolf SANDER, Beiträge zur Geschichte des lutherischen Gottesdienstes und der Kirchenmusik in Breslau. Die lateinischen Haupt- und Nebengottesdienste im 16. und 17. Jahrhundert, Breslau 1937, S. 1–13; Anna MAŃKO-MATYSIAK, Schlesische Gesangbücher 1525–1741. Eine hymnologische Quellenstudie, Breslau 2005, S. 34–56.

38 Laut der *Ordnung der kirchen zu Breslawe* aus dem Jahr 1557 gab es in der kleinen altstädtischen Kirche St. Christoph regelmäßige Predigten in der polnischen Sprache: »So wird zu S. Christoff auch eine polnische predigt des morgens samt der messen und nach tische wider eine vor das polnische volk, des vil mit uns in der Stadt ist, gehalten«, Zit. nach SEHLING, Die evangelischen Kirchenordnungen, S. 405.

39 Paul KONRAD, Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter, Halle (Saale) 1891; ders., Die Einführung der Reformation in Breslau, S. 65–70; Kurt ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. III. Teil: Die widerrechtliche Inbesitznahme weiterer Kirchen in Breslau, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 20 (1962), S. 291–372, hier S. 317–346.

Stadt Breslau im Jahre 1528 besiegelte die Übernahme voller Kontrolle über die meisten Bereiche des Stadtlebens, die sich bisher in den Kompetenzen der Kirche befanden, durch die weltliche Obrigkeit⁴⁰. Die antiprotestantischen Mandate Ferdinands I. blieben praktisch ohne Folgen. Ihre Kraft wandte sich hauptsächlich gegen die reformatorischen »Linken«, Täufer und »Schwenkfeldianer«, die nicht weniger eifrig vom Rat und den ihm unterstellten Predigern bekämpft wurden. Die auf ihr Werk stolzen Stadträte ließen sich 1537 als Teilnehmer des Heiligen Abendmahls porträtieren⁴¹, wobei der Ratssenior Jacob Boner als Christus und der städtische Schatzmeister Wenceslaus Hornig als Judas dargestellt wurden [Abb. 6].

In den dreißiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts fanden im Kult vorsichtige Veränderungen statt: Der 1540 von Moiban erarbeitete Messkanon behielt die meisten Gebete und liturgischen Akte der katholischen Messe, entzog ihr aber den Opfercharakter⁴². Dank reformatorischer Predigten, der vor Ort herausgegebenen oder aus Wittenberg geholten Katechismen, Gesang- und Gebetbücher breitete sich allmählich die neue evangelische Frömmigkeit aus. Ihren Ausdruck fand sie durch die an Portalen der Bürgerhäuser angebrachten biblischen Sprüche sowie durch Bilder und Inschriften der bürgerlichen Epitaphien⁴³. Dabei wurden polnische Stadtbewohner nicht außer Acht gelassen. Für sie bearbeitete Paulus Glodius, Diakon der St. Elisabethkirche, den illustrierten deutsch-polnischen Katechismus⁴⁴. Dieses Büchlein erfreute sich großer Beliebtheit und erfuhr mehrere Ausgaben.

40 Schul- und Kirchenordnung des Rathes der Stadt Breslau. Von 1528, in: SEHLING, Die evangelischen Kirchenordnungen, S. 396–400; JESSEN/SCHWARZ, Schlesiische Kirchen- und Schulordnungen, S. 18–25.

41 Conrad BUCHWALD, Ein Abendmahlsbild aus dem Breslauer Rathause, in: Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift 5 (1909), NF, S. 144–150; Piotr OSZCZANOWSKI, »Ostatnia Wieczerza« z 1537 roku – zaginiony obraz z wrocławskiego Ratusza, in: Jan HARASIMOWICZ (Hg.), Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Wrocław, listopad 1999, Warszawa 2000, S. 131–144; Jan HARASIMOWICZ, Visuelle Strategien der Identitätsbildung im multikonfessionellen Breslau, in: Maria DEITERS/Evelin WETTER (Hg.), Bild und Konfession im östlichen Mitteleuropa, Ostfildern 2013, S. 33–103, hier S. 40.

42 SANDER, Beiträge zur Geschichte des lutherischen Gottesdienstes, S. 62–67; Alfred SABISCH, Der Meßcanon des Breslauer Pfarrers Dr. Ambrosius Moibanus. Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Gottesdienstes in Schlesien in den ersten Jahrzehnten der Glaubensspaltung, in: Archiv für schlesiische Kirchengeschichte 3 (1938), S. 98–126.

43 Bożena STEINBORN, Malowane epitafia mieszczańskie na Śląsku w latach 1520–1620, in: Roczniki Sztuki Śląskiej 4 (1967), S. 7–139; HARASIMOWICZ, Mors janua vitae; ders., Kunst als Glaubensbekenntnis, S. 97–143; ders., Schwärmergeist und Freiheitsdenken, S. 214–231.

44 [Paulus GLODIUS], Catechism: To jest/Summa Wiary Chrześcijańskiej/krótko po Niemiecku i po Polsku zebrana/dla ćwiczenia młodych dzieciak. Catechismus/Das ist/Die Summa deß Christlichen Glaubens/Deutsch und Polnisch/kurtz zusammen gefasset/zur ubung der kleinen Kinder, Breßlaw 1605 [1607, 1615].

Die evangelische Geistlichkeit Breslaus war sich ihrer Pflichten gegenüber dem Rat und der städtischen Gemeinschaft völlig bewusst. Doktrinelles Diskrepanzen, die in dieser gesellschaftlichen Gruppe, die doch verschiedenen Kreisen entstammte und an verschiedenen Hochschulen ausgebildet wurde, ganz natürlich waren, überschritten nie die von der Lehre Melancthons festgelegten Grenzen. Sobald sich bei einem Prediger oder Lehrer eine wirkliche Gefahr des Übergangs auf offensichtlich calvinistische Positionen abzeichnete, enthielt sich der Stadtrat der einschlägigen Nominierung, indem er zum Beispiel die langfristigen Vakanzen des Pfarramts zu St. Elisabeth tolerierte⁴⁵. Breslau stand den großen Reichsstädten in Sachen Konfessionsfreiheit in nichts nach, was die Stadt (die nicht zu den freien Reichsstädten gehörte) der politischen Umsicht der Stadtbehörden zu verdanken hatte. Als unmittelbare Anerkennung der Kompetenzen des Breslauer Stadtrates in religiösen Angelegenheiten anzusehen war die den evangelischen Geistlichen der Stadt von dem späteren Kaiser Maximilian II. am 27. Dezember 1563 zum Abschluss seiner Huldigungsfahrt nach Schlesien gewährte Audienz⁴⁶. Mit feierlicher lateinischer Rede trat dort Adam Curaeus, damaliger Pfarrer zu St. Maria Magdalena, auf. Er schilderte die Breslauer Kirche als um den Dienst des Evangeliums vereinigt, frei von jeglicher Sektiererei und Schwärmerei. Die gnädige Antwort des künftigen Kaisers betrachtete man als Ansporn zur Fortsetzung bisheriger Politik. Volle Anerkennung der Kompetenzen des Stadtrates in den Sachen der Religion brachte aber erst der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. aus dem Jahre 1609⁴⁷. Aufgrund dieses Privilegs gründete man das städtische Konsistorium, wodurch die Stadt endgültig von der kirchlichen Jurisdiktion der Breslauer Bischöfe unabhängig wurde.

Die im Majestätsbrief gewährten Glaubensfreiheiten blieben jedoch nicht lange erhalten. Sie wurden Oberschlesien bereits 1629 entzogen, wobei dort nur die Bewohner des Fürstentums Teschen, »harte Lutheraner von Teschen« genannt, wirksamen Widerstand gegen den gegenreformatorischen Druck leisteten. Sie hielten während des gesamten 17. Jahrhunderts ihre Gottesdienste in den berühmten »Waldkirchen« ab. Ein ähnliches Schicksal sollten die evangelischen Bewohner niederschlesischer Erbfürstentümer der Böhmisches Krone erleben: Ihnen wurden in den Jahren 1653–1654 alle Kirchen weggenommen. Als unantastbar erwies sich lediglich das evangelische

45 HARASIMOWICZ, Schwärmergeist und Freiheitsdenken, S. 83.

46 Friedrich Gustaf Adolf WEISS, Chronik der Stadt Breslau von der ältesten bis zur neuesten Zeit, Breslau 1888, S. 879; Erich FINK, Geschichte der landesherrlichen Besuche in Breslau, Breslau 1897, S. 62–68; Anna ŚLIWOWSKA, Uroczyste wjazdy monarsze do Wroclawia w latach 1527–1620, Breslau 2008, S. 75–87.

47 Paul KONRAD, Der schlesische Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. vom Jahre 1609 in seiner Bedeutung für das städtische Konsistorium und die evangelischen Kirchengemeinden Breslaus, Breslau 1909.

Kirchenregiment in den Fürstentümern Liegnitz, Brieg, Wohlau und Öls sowie in der Stadt Breslau. Dieses sollte von nun an allen evangelischen Bewohnern Schlesiens dienen, für die entlang der Grenzen der über Konfessionsprivilegien verfügenden Fürstentümer neue Kirchengebäude, sogenannte »Grenzkirchen« errichtet bzw. die bereits bestehenden, danach »Zufluchtskirchen« genannten Kirchen erweitert wurden⁴⁸. Von der Wirksamkeit der städtischen Reformation in Schlesien zeugt jedoch das erfolgreiche Drängen der Vertreter der wichtigsten königlichen Städte auf die Teilnehmer der Friedensverhandlungen in Osnabrück und Münster, infolge dessen der Kaiser den Bau der drei zusätzlichen evangelischen Kirchen in Glogau, Schweidnitz und Jauer bewilligen musste⁴⁹. Diese sogenannten »Friedenskirchen« wurden bald – zusammen mit den bereits erwähnten Grenz- und Zufluchtskirchen – zu den Hauptstützen des Glaubens der evangelischen Bewohner der Erbfürstentümer. Wenn sich jedoch eine Gelegenheit zum Bau weiterer evangelischer Kirchen bot – wie etwa dank der Altranstädter Konvention – entstanden diese binnen relativ kurzer Zeit in einigen weiteren Städten der Erbfürstentümer, wie etwa in Freystadt, Sagan, Hirschberg und Landeshut⁵⁰. Der endgültige Sieg der Reformation wurde aber erst in den ersten

48 Gerhard EBERLEIN, Die schlesischen Grenzkirchen im 17. Jahrhundert, in: Vorträge gehalten auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte am 11. April 1901 in Breslau von Professor Dr. Erich Brandenburg und Pastor Lic. Gerhard Eberlein, Halle (Saale) 1901, S. 31–64; Alfred WIESENHÜTTER, Der evangelische Kirchbau Schlesiens von der Reformation bis zur Gegenwart, Breslau 1926, S. 21–27; Günther GRUNDMANN, Der evangelische Kirchenbau in Schlesien, Frankfurt a.M. 1970, S. 21–27; Paweł BANAŚ, Studia nad śląską architekturą protestancką 2. połowy XVII wieku, in: Roczniki Sztuki Śląskiej 8 (1971), S. 35–89, hier S. 72–74; Alfred SCHIRGE, Grenz- und Zufluchtskirchen für evangelische Niederschlesier im 17. und 18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 76–77 (1997–1998), S. 205–226; Daniel GIBSKI, »Iustus ut palma florebit«. Poewangelicki kościół w Pogorzelskach jako przykład śląskiej świątyni diasporalnej z XVII wieku, in: HARASIMOWICZ, Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku, S. 307–323; Reiner SÖRRIES, Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich, Köln 2008, S. 28–32, 104–110; Lars-Arne DANNENBERG u.a. (Hg.), »Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für«. Grenz- und Zufluchtskirchen Schlesiens. »W Tobie, Panie, moja ucieczka«. Śląskie kościoły graniczne i ucieczkowe, Olbersdorf 2012.

49 WIESENHÜTTER, Der evangelische Kirchbau Schlesiens, S. 13–21; GRUNDMANN, Der evangelische Kirchenbau in Schlesien, S. 18–21; BANAŚ, Studia nad śląską architekturą protestancką, S. 53–64; Agnieszka SEIDEL-GRZESIŃSKA, Kościół Pokoju w Świdnicy. Architektura, wyposażenie i wystrój z lat 1652–1741, Diss. Breslau 2000 (ms.); SÖRRIES, Von Kaisers Gnaden, S. 26–28, 99–104.

50 Günther GRUNDMANN, Die Baumeisterfamilie Frantz. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte des 18. Jahrhunderts in Schlesien, Schweden und Polen, Breslau 1937, S. 29–34, 105f.; ders., Der Evangelische Kirchenbau in Schlesien, S. 29–32; Konstanty KALINOWSKI, Architektura doby baroku na Śląsku, Warschau 1977, S. 209–212; Andrea LANGER, Die Gnadenkirche »Zum Kreuz Christi« in Hirschberg. Zum protestantischen Kirchenbau Schlesiens im 18. Jahrhundert, Stuttgart 2003; SÖRRIES, Von Kaisers Gnaden, S. 113–115.

Regierungsjahren Preußens erreicht, als beinahe jeder niederschlesische Ort, wenn nicht eine evangelische Kirche, dann zumindest ein aufgrund der von König Friedrich II. erlassenen Konzession errichtetes Bethaus hatte⁵¹.

Dem großen Triumph folgte aber ziemlich rasch eine riesige Enttäuschung. Der neue Herrscher hatte nicht vor, das im 16. und 17. Jahrhundert im Zuge ständiger Auseinandersetzungen schlesischer Stände mit der Habsburger Obrigkeit ausgestaltete evangelische Kirchenregiment zu respektieren. Er zwang der unterworfenen Provinz seine eigenen, im Rahmen der brandenburgisch-preußischen Landeskirche erarbeiteten Spielregeln auf. Der schlesische Protestantismus sollte von nun an kein Ideenfundament der Opposition gegenüber dem Zentralismus der katholischen Habsburgermonarchie sein, sondern – als »herrschende Religion« – ein den noch stärker zentralisierten und dazu noch hoch militarisierten preußischen Staat stabilisierendes Element darstellen.

51 Günther GRUNDMANN, *Die Bethäuser und Bethauskirchen des Kreises Hirschberg. Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Kirchenbaukunst in Schlesien*, Breslau 1922; ders., *Der evangelische Kirchenbau in Schlesien*, S. 53–67; Jan HARASIMOWICZ, *Der Kirchenbau unter Friedrich II. Budownictwo kościelne czasów Fryderyka II*, in: *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 91–92 (2012–2013)*, NF, S. 119–145, hier S. 125–127, 141–143.



Abbildung 1: Unbekannter schlesischer Maler, Porträt des Wolf von Busewow in der röm.-kath. Pfarrkirche in Bärsdorf-Trach [Niedzwiedzice] bei Haynau [Chojnow], Tafelbild, Tempera auf Holz, 1550. Zustand nach der Konservierung 2014. Foto: Dariusz Berdys, Liegnitz.



Abbildung 2: Maler Wenzel Kalus aus Teschen [Cieszyn], Epitaph für Joachim Bludowski aus der ehem. ev.-luth. Pfarrkirche in Haslach [Hażlach] bei Teschen (mit Inschriften in tschechischer Sprache), Tempera auf Holz, nach 1607. Museum des Teschener Schlesiens in Teschen [Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie]. Foto: Henryk Wawreczka, Teschen.

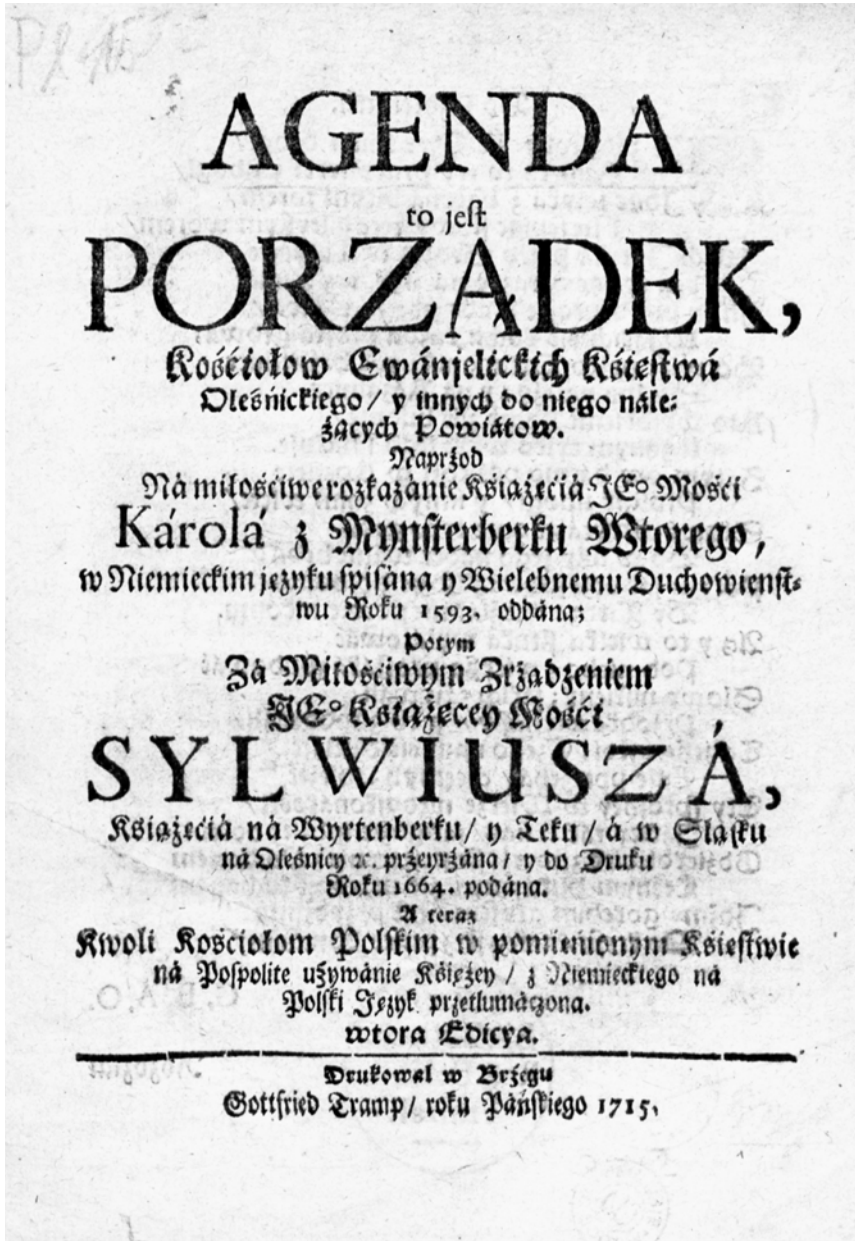


Abbildung 4: *Ölsnische Agenda* des Herzogs Silvius I. Nimrod von Württemberg-Öls, Titelblatt der polnischen Fassung, Brieg 21715. Foto: Universitätsbibliothek Breslau (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu).



Abbildung 5: Unbekannter schlesischer Maler, Allegorie der Reformatoren Kirche: Altarbild aus der ehem. ev.-luth. Pfarrkirche in Nowy Kościół [Neukirch] bei Schönau [Swierzawa], Tempera auf Holz, um 1570. Erzdiözesanmuseum in Breslau [Muzeum Archidiecezjalne we Wrocławiu]. Foto: Dariusz Berdys, Liegnitz.

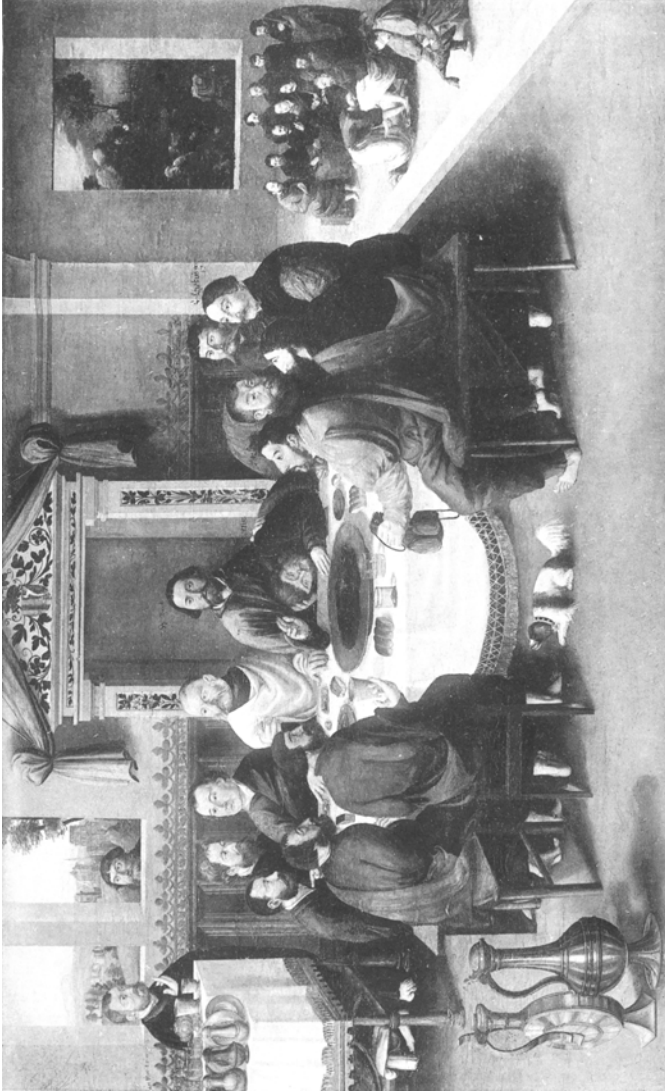


Abbildung 6: Unbekannter schlesischer Maler, Abendmahl Christi unter Beteiligung der Breslauer Rats-herren, Tafelbild, Tempera auf Holz, 1537. Ehemals im Breslauer Rathhaus, verschollen 1945. Foto: Archiv des Lehrstuhls für Kunstgeschichte der Renaissance und Reformation an der Universität Breslau (Uniwersytet Wrocławski).

SEKTION II:

ENTWICKLUNG UND STELLUNG DER AUS DER REFORMATION HERVORGEGANGENEN EVANGELISCHEN KIRCHEN IN DER EUROPÄISCHEN GEGENWART

Katrin Hatzinger
An der Peripherie?

Die Aussichten des Protestantismus in Europa

Um gleich falschen Erwartungen entgegenzutreten: Mein Beitrag wird sich dem Thema nicht aus historischer und auch nicht aus theologischer Perspektive widmen, sondern aus der Perspektive der praktischen Arbeit einer Kirchendiplomatin in Brüssel.

Zunächst möchte ich auf die Rolle der (protestantischen) Kirchen im Prozess der europäischen Integration (I.), insbesondere im Austausch mit den EU-Institutionen, eingehen, bevor ich dann einen Blick in die Zukunft des Protestantismus (II.) wage. Der Begriff der »Peripherie« ist in beiden Kontexten sinngemäß zu verstehen, denn angesichts der zunehmenden Säkularisierung kann sich auch eine deutsche Protestantin im Land der Reformation, z.B. in der Lutherstadt Wittenberg gelegentlich »randständig« vorkommen.

I. Die Rolle der (protestantischen) Kirchen
im Prozess der europäischen Integration

Europas Vielfalt ist auch eine der Konfessionen und staatskirchenrechtlichen Systeme: von der orthodoxen Nationalkirche in Griechenland über die Staatskirche in England, von dem Kooperationsmodell nach deutschem Vorbild bis hin zur strikten Trennung von Staat und Kirche in Frankreich¹. Vor diesem Hintergrund gelten auf der europäischen politischen Ebene viele Selbstverständlichkeiten, wie sie aus dem nationalen Kontext bekannt sind, nicht. So kann zum Beispiel im EU-Kontext nicht automatisch davon ausgegangen werden, dass den Kommissionsbeamten oder den Abgeordneten des Europäischen Parlaments Inhalt und Umfang des Selbstbestimmungsrechts nach Art. 140 Grundgesetz in Verbindung mit Art. 139 der Weimarer Reichsverfassung geläufig wären. Insofern bedeutet etwa die Präsenz der Evangelischen Kirche (EKD) in Brüssel auch immer, nach deutscher Lesart (noch) Selbstverständliches gegenüber der Politik zu erläutern. Ein Prozess, der durchaus den Vorzug hat, die eigene Haltung und Position immer wieder zu hinterfragen und sich ihrer zu vergewissern.

1 Ausführlich Gerhard ROBBERS, *State and Church in the European Union*, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden 2005, S. 577–589, hier S. 578f.

Immer wieder ist hervorzuheben, wie bedeutsam es ist, dass mit Inkrafttreten des *Vertrages von Lissabon* zum 1. Dezember 2009 auch der Dialog zwischen Kirchen und EU-Institutionen Rechtsverbindlichkeit erlangt hat. Allerdings hat es auch vor dem Vertrag von Lissabon durchaus einen regen Austausch zwischen beiden Seiten gegeben und immer eine Offenheit im Bereich der Politik für kirchliche Anliegen. In der Umbruchphase 1989–1990 rief der damalige Kommissionspräsident Jaques Delors (Kommissionspräsident von 1985–1995) dazu auf, »Europa eine Seele zu geben«². Ihm war damals vor allem an mehr Bürgerbeteiligung gelegen³ und so lud er auch die Kirchen ein, sich stärker zu europäischen Themen zu engagieren und zu einer emotionalen Vertiefung des Integrationsprozesses beizutragen. Kirchenvertreter nahmen dann auch ab 2002 gemeinsam an den öffentlichen Sitzungen des EU-Verfassungskonvents teil und brachten sich in die Verfassungsdebatte ein⁴. Ein weiterer Grund für das kirchliche Europaengagement liegt in der zunehmenden europäischen Integration, nicht zuletzt durch das Inkrafttreten der *Einheitlichen Europäischen Akte* zur Vollendung des Binnenmarkts und des *Vertrags von Maastricht* 1992, der aus der Europäischen Gemeinschaft die Europäische Union werden ließ. Zunehmend war daher auch zu prüfen, ob europäische Gesetzgebung kirchliche Eigeninteressen betrifft, und es galt, entsprechende »Frühwarnsysteme« zu etablieren, wie etwa das EKD-Büro, das 1990 in Brüssel seine Arbeit aufnahm⁵.

Ohne eine enge ökumenische Zusammenarbeit⁶ und den politischen Willen, den besonderen Beitrag der Kirchen vertraglich festzuschreiben, hätte es den Artikel im Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (Art. 17 AEUV) nie gegeben. Art. 17 Abs. 3 AEUV verleiht dem Dialog zwischen Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der einen und europäischen Institutionen auf der anderen Seite eine neue Qualität und erkennt erstmals auf der Ebene des europäischen Primärrechts die Rolle der Kirchen als Dialogpartner an. In Art. 17 Abs. 3 ist nämlich geregelt, dass die Union »mit diesen Kirchen (und Gemeinschaften) in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog« pflegt. Damit schafft Art. 17 Abs. 3 AEUV eine wesentliche Grundlage für die aktive Partizipation von Kirchen und Religionsgemeinschaften bei der politischen Mitgestaltung der EU und bietet zum anderen unter Berufung

2 Patrick Roger SCHABEL, *Der Dialog nach Art. 17 III AEUV*, Tübingen 2014, S. 2.

3 Ebd., S. 286.

4 Ebd., S. 213.

5 Ders. u.a., *Der Dialog zwischen der Europäischen Union und den Kirchen nach Art. 17 III AEUV*, in: Wilhelm REES u.a. (Hg.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin 2013, S. 639–665, hier S. 656.

6 Michael H. WENINGER, *Europa ohne Gott?*, Baden-Baden 2007, S. 193; Katrin HATZINGER u.a., *Religions and the European Union: A Partnership in the Making*, in: Gerhard ROBBERS, *Derecho y Religión*, Bd. IV, Madrid 2009, S. 45–57, hier S. 53.

auf Art. 17 Abs. 1 AEUV die Möglichkeit, etwaige Bedenken der Kirchen im Hinblick auf ihr Selbstbestimmungsrecht auf politischer Ebene zu Gehör zu bringen. Abs. 1 bestimmt, dass »die Union den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, achtet und ihn nicht beeinträchtigt«.

Schon zur Zeit des europäischen Verfassungskonvents hatten die Kirchen stets im Blick, dass sie zur Wahrnehmung ihres Öffentlichkeitsauftrags institutioneller Bedingungen bedürfen. Sie waren deshalb sehr daran interessiert, dass gewachsene und bewährte Strukturen des Staatskirchenrechts erhalten bleiben und auf europäischer Ebene Strukturen entstehen, die das kirchliche Wirken ermöglichen und fördern⁷. Die bisherigen Erfahrungen mit dem Kirchenartikel zeigen, dass es gelungen ist, derartige Strukturen zu schaffen, auch wenn gewisse Herausforderungen bestehen bleiben. Festzuhalten bleibt aber auch: Ohne den politischen Willen der EU-Mitgliedstaaten hätte es den Kirchenartikel nicht geben können. Die EU hat sich in ihren Verträgen eben nicht für das französische Modell der *laïcité* entschieden⁸ und das Religiöse aus dem öffentlichen Raum verbannt, sondern will bewusst ansprechbar sein auf den »besonderen Beitrag« der Kirchen und Religionen, wie er in dem *Kirchenartikel* charakterisiert wird. Darin manifestiert sich auch der gewünschte Wandel der EU von einer Wirtschaftsgemeinschaft hin zu einer Wertegemeinschaft⁹.

Der Dialog existiert in drei Spielarten¹⁰: Zum einen auf der Spitzenebene: Im Jahr 2014 fand zum zehnten Mal das Treffen europäischer Religionsführer in Brüssel statt, das 2005 von Kommissionspräsident Barroso ins Leben gerufen wurde. Es versammelt jedes Jahr rund zwanzig christliche, jüdische und muslimische Spitzenvertreter. 2014 stand das Thema »Die Zukunft der Europäischen Union« im Mittelpunkt. Neben dem Präsidenten der *Europäischen Kommission* und dem Präsidenten des *Europäischen Rates* nehmen regelmäßig weitere Kommissare an dem Austausch teil. Der Präsident des *Europäischen Parlaments*, Martin Schulz, ließ sich in der Vergangenheit regelmäßig von Vize-Präsident Lázlo Surján vertreten. Erstmals wurde im Jahr 2014 eine gemeinsame Erklärung der Präsidenten und der Religionsvertreter zum Schutz der Religionsfreiheit und zur unverzüglichen Freilassung der sudanesischen Christin Mariam Jahia Ibrahim Ishak verabschiedet¹¹. Sie wurde im Sudan wegen der Abkehr vom Islam zum Tode und wegen ihrer Ehe mit einem Christen zu 100 Peitschenhieben verurteilt und war in Haft.

7 Vgl. SCHNABEL, Der Dialog nach Art. 17 III AEUV, S. 279.

8 Ebd., S. 290.

9 Ebd., S. 287.

10 Ders., Der Dialog, S. 647f.

11 URL: http://europa.eu/rapid/press-release_STATEMENT-14-186_en.htm (07.07.2016).

Die jährlichen hochrangigen Dialogtreffen senden ein deutliches Signal der Geschlossenheit der monotheistischen Religionen in wichtigen gesellschaftspolitischen Fragen an die Öffentlichkeit und haben sich als anregende Austauschplattform bewährt. Die Vor- und Nachbereitung der Treffen könnte sicherlich noch intensiver und nachhaltiger sein. Es ist nun an Kommissionspräsident Juncker, den Dialog weiterzupflegen, und es ist zu hoffen, dass er sich dieser Aufgabe stellen wird.

Daneben finden zweimal jährlich sog. »Dialogseminare« auf der Ebene der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) und der *Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen* (COMECE) gemeinsam mit dem *Büro der Europäischen Politikberater* (BEPA) statt. Im Mittelpunkt standen in der Vergangenheit Themen wie der Schutz der Religionsfreiheit, die europäische Dimension der europäischen Marktwirtschaft oder die europäische Klimapolitik. Bereits unter Parlamentspräsident Jerzy Buzek hat sich daneben eine jährliche Dialogveranstaltung mit Kirchen und Religionsvertretern im *Europäischen Parlament* etabliert, die in der ersten Amtszeit von Präsident Schulz weitergeführt wurde. Allerdings erweitert um die Weltanschauungsgemeinschaften.

Schließlich gibt es zu dem gesamten Themenspektrum kirchlicher Arbeit den direkten Kontakt mit der Arbeitsebene. Hier erweisen sich sowohl die Europäische Kommission als auch das Europäische Parlament immer als gesprächsbereit. Auf der Ratsebene sind die Zugänge allerdings einfacher über die Hauptstädte als über die Brüsseler Ratsformationen möglich. Es war insbesondere der EKD immer ein wichtiges Anliegen, möglichst viele Zugangsmöglichkeiten¹² für den Dialog zu bewahren, und sich nicht nur durch zu formalisierte Strukturen auf einen bestimmten Ansprechpartner in der jeweiligen Institution festlegen zu lassen.

Eine große Herausforderung für die politische Zukunft wird darin liegen, Europa näher an die Menschen zu bringen. Nicht zuletzt die Europawahlen im Mai 2014 haben eine zunehmende Indifferenz oder sogar Entfremdung der Bürgerinnen und Bürger gegenüber dem europäischen Gedanken und europäischen Anliegen erkennen lassen. Wenn die EU nur als Eliteprojekt verstanden und wahrgenommen wird, hat sie keine Zukunftschance. Die Wahlbeteiligung in der EU lag dieses Mal bei insgesamt 43,09 Prozent und hat damit im Vergleich zu 2009 leicht zugenommen, das war aber weniger einer wachsenden Europabegeisterung, als vielmehr der hohen Anzahl an Protestwählern geschuldet. Europaweit betrachtet, war zudem ein beunruhigend starker Zuwachs am rechten politischen Rand zu beobachten.

Vorrangig steht die Politik in der Verantwortung, die Menschen zu überzeugen. Wenn es darum geht, das europäische Wertefundament auszuformen

12 SCHNABEL, *Der Dialog*, S. 268; HATZINGER, *Religions and the European Union*, S. 56.

und das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken, verstehen sich die Kirchen als Partner der Politik¹³. Die Kirchen der Reformation sehen nach der Barmer Theologischen Erklärung aus dem Jahr 1934 ihren Auftrag darin, die Politik an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten zu erinnern. Auf dieser Basis bestimmt die fünfte These der Erklärung das Verhältnis von Staat und Kirche, indem sie beide Einheiten stark voneinander abgrenzt und die jeweiligen Aufgaben klar unterscheidet: Der Staat hat die Aufgabe, »in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«. Aufgabe der Kirche gegenüber dem Staat ist es, »an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten« zu erinnern.

So hat der Rat der EKD am 12. Mai 2014 gemeinsam mit der *Deutschen Bischofskonferenz* zur Teilnahme an den Europawahlen aufgerufen¹⁴ und vor dem Erstarken extremistischer, nationalistischer und populistischer Kräfte in der EU gewarnt. Das EKD-Büro Brüssel hat zudem im Vorfeld der Europawahlen einen Leitfaden veröffentlicht¹⁵, der grundsätzlich die Arbeit des *Europäischen Parlaments*, seine Zuständigkeiten und das Wahlverfahren darstellt. Er wurde als Handreichung für die Landeskirchen, lokale Gemeinden und evangelische Einrichtungen, die sich im Vorfeld der Europawahlen genauer informieren wollten, im evangelischen Raum verbreitet.

Insgesamt stellen die Protestanten kaum mehr als 15 Prozent der europäischen Bevölkerung. Aber gerade die Erfahrungen im europäischen Protestantismus von Mehrheits- und Minderheitenkirchen, von Repression und Neuanfang, von Widerstand und Anpassung und nicht zuletzt von Grenzüberschreitungen stellen bedeutende Elemente kollektiver europäischer Identität dar und bilden damit eine entscheidende Grundlage, um Menschen »abzuholen«, und für das europäische Projekt zu interessieren. Daneben bildet der kirchliche Öffentlichkeitsauftrag, der aus dem Verkündigungsauftrag folgt, einen wichtigen Bestandteil des Dialogs mit den Institutionen¹⁶. Ob es um die Bekämpfung der hohen Jugendarbeitslosigkeit in der EU geht, die Entwicklung einer Roma-Strategie, die Neuausrichtung der europäischen Flüchtlingspolitik oder die Entwicklung einer europäischen Sozialpolitik, die Kirchen sind hier auf der Grundlage ihres Auftrags der tätigen Nächstenliebe und durch ihre praktische Expertise wichtige Impulsgeber und nicht

13 SCHNABEL, *Der Dialog*, S. 292.

14 URL: http://www.ekd.de/presse/pm80_2014_aufruf_zur_europawahl.html (07.07.2016).

15 URL: https://www.ekd.de/download/Leitfaden_Europawahlen_2014.pdf (07.07.2016).

16 SCHNABEL, *Der Dialog*, S. 657.

bloße Funktionsträger, die der Politik im Bedarfsfall beispringen und eine Art spirituelle Legitimation für die EU liefern¹⁷. »Die evangelischen Kirchen leisten einen Beitrag zum Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften, sie lehren den Respekt und die Achtung vor den Glaubensüberzeugungen anderer und treten für die Menschenrechte ein«, so hat es der Generalsekretär der *Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa* (GEKE), Bischof Michael Bünker, einmal treffend in einem Beitrag auf der Homepage der GEKE zusammengefasst¹⁸.

Für ein gelingendes Miteinander in einem pluralischen Europa ist die Politik auf diese Kirchen angewiesen. Auch die EU lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann, um das berühmte Zitat des Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde noch einmal zu bemühen¹⁹. Gerade weil die EU mittlerweile mehr ist als eine Wirtschaftsgemeinschaft, bedarf sie der kritischen Begleitung und Denkanstößen von außen, die nicht von Partikularinteressen geleitet sind. Die Chance des Dialogs liegt deshalb auch darin, der Politik Orientierung zu bieten, was in den aktuellen Krisenzeiten von der Politik auch zunehmend angefragt wird, und als kritisches Gegenüber eine Fortentwicklung des Status Quo zu befördern.

II. Die Aussichten des Protestantismus in Europa

Was die Aussichten des Protestantismus in Europa anbelangt, so sind diese eng mit den kirchlichen Strukturen auf europäischer Ebene verknüpft, namentlich der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) und der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK). Zunächst ist festzuhalten, dass

17 Vgl. Gerhard ROBBERS, Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Europa, in: Win BURTON/Michael WENIGER (Hg.), *Rechtliche Aspekte der Beziehungen zwischen der künftigen Europäischen Union und den Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften. Die Rolle dieser Gemeinschaften und die Zusammenarbeit für eine gemeinsame europäische Zukunft*. Tagungsbericht über das Symposium vom 12.–13.11.2001, GOPA Working Paper 2002, S. 15–18, hier S. 16.

18 »Minderheiten kennzeichnen Europa«, vgl. URL: <http://leuenberg.eu/de/node/1154> (07.07.2016).

19 Das sog. »Böckenförde-Diktum« lautet vollständig: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat«, vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1976, S. 60.

es dem besonderen Wesen des Protestantismus entspricht, eng mit der nationalen Geschichte und Identität verwoben zu sein. Gewöhnlich wurde der evangelische Glaube von den jeweiligen weltlichen Herrschern eingeführt (*cuius regio, eius religio*), die dann auch als Oberhaupt der Kirche fungierten. Das Phänomen der Staatskirche bildet diese Verankerung in den nationalen Kontext nachdrücklich ab. Dementsprechend war es ein langer Weg, bis der Protestantismus insgesamt begann, sich mit seinen Glaubensgeschwistern außerhalb der eigenen Landesgrenzen auseinanderzusetzen. Ausnahmen bildeten die Grenzregionen.

Seit nunmehr rund 40 Jahren beobachten wird jedoch einen Prozess, der die protestantischen Kirchen in Europa näher zusammengebracht hat: die Leuenberger Kirchengemeinschaft. Als die *Leuenberger Konkordie* 1973 unterzeichnet wurde, war dies ein wichtiger Schritt in die Zukunft, nicht nur für den Protestantismus in Europa, sondern auch für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Erstmals war auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft von Mitgliedern verschiedener – reformierter und lutherischer – Landeskirchen möglich. Sie verpflichten sich ferner zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst auf lokaler, regionaler und europäischer Ebene sowie zur weiteren theologischen Zusammenarbeit. Mit der Umwandlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in die *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) im Jahr 2003 gewann die Gemeinschaft an institutioneller und struktureller Kontur und kann den Mitgliedskirchen nun neben dem Austausch von Pfarrern auch ein Forum bieten, im öffentlichen Raum gemeinsam Stellung zu nehmen.

Dabei stellt die GEKE mittlerweile mehr dar als eine Gemeinschaft von Kirchen, aber auch weniger als eine hierarchische Struktur nach römisch-katholischem Vorbild. Denn die interne Pluralität der Mitgliedskirchen wird respektiert und anerkannt, während in der Außendarstellung ein Zeichen der Einigkeit vermittelt werden kann. Gleichzeitig gehen die theologischen Lehrgespräche und Annäherungen weiter, so dass Konfessionalismen bis zu einem gewissen Grad überwunden werden konnten, was allerdings nicht heißt, dass Konfessionen nicht weiter existieren würden. Mit ihren viel beachteten Stellungnahmen, etwa zur Zukunft Europas (*Frei für die Zukunft – Verantwortung für Europa*²⁰) und zum Ersten Weltkrieg (*Zu erinnern ist zuerst an die Opfer*²¹), zeigt die GEKE immer wieder, dass sie es versteht, protestantische Orientierung und Anregung zu geben, auch in ethischen Fragen.

20 URL: <http://www.leuenberg.net/de/node/3023> (07.07.2016).

21 URL: http://www.ekd.de/themen/material/erster_weltkrieg/aktuelles/20140623_wort_des_rates_der_geke.html (07.07.2016).

Durch das Siegel der europäischen Reformationsstadt trägt sie zudem zum Aufbau einer gemeinsamen protestantischen Erinnerungskultur in Europa bei. Identität braucht Erinnerung und es ist ein ehrenvolles Verdienst der GEKE, diese gemeinsame Erinnerungskultur im Europa der Vielfalt zu generieren.

Auch die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) mit ihren rund 120 protestantischen, orthodoxen und anglikanischen Mitgliedskirchen ist in Bewegung. Sie befindet sich in der Umsetzung des mit der Vollversammlung in Budapest 2013 vollzogenen Reformprozesses. Durch eine neue Verfassung soll den geänderten politischen Rahmenbedingungen und Erwartungen ihrer Mitglieder mehr als 50 Jahre nach ihrer Gründung und nach dem Fall des Eisernen Vorhangs Rechnung getragen werden. Die Reform war notwendig, um die KEK zukunftsfähig zu halten, damit sie auch weiterhin zur Entwicklung des gemeinsamen christlichen Zeugnisses in Europa beitragen und der versöhnten Verschiedenheit der Kirchen in Europa Ausdruck verleihen kann.

Die zukünftigen Herausforderungen für den Protestantismus in Europa, neben dem Engagement für ein geeintes und friedliches Europa, liegen meines Erachtens auf vier Gebieten: in den Beziehungen zur Orthodoxie, in der wachsenden Anzahl charismatischer Bewegungen und Freikirchen, im Umgang mit der säkularen und pluralen Gesellschaft und im inter-religiösen Dialog.

a. Die Beziehungen zur Orthodoxie

Während die Zusammenarbeit der protestantischen Kirchen in Europa an Dynamik und Substanz gewinnt und ihre Strukturen gestärkt wurden, zeigen sich in der orthodoxen Welt vermehrt Spaltungstendenzen und eine Abnahme der Bereitschaft, mit den protestantischen Kirchen einen Dialog auf Augenhöhe und in Anerkennung der Spezifik des anderen zu führen. Die Herausforderung besteht darin, das jeweilige Profil und den christlichen Einheitswillen zusammenzuhalten und das Gegenüber in der jeweiligen Verfasstheit zu akzeptieren. Dazu kommen Themen, die weiterhin einer dringenden Klärung bedürfen, etwa die unterschiedlichen Auffassungen in der Orthodoxie und im Protestantismus zu menschenrechtlichen Fragen oder zum Thema Frauenordination. Vor dem Hintergrund der neu aufbrechenden Spannungen im Angesicht der Ukraine-Krise könnte die KEK erneut als Brückenbauerin fungieren, indem sie die brachliegenden Gesprächsfäden und Kontakte gerade mit der russisch-orthodoxen Kirche wieder intensiviert und zwar weniger auf der theologischen, als vielmehr auf der politischen Ebene, z.B. bei der Frage nach dem Umgang mit Minderheiten.

b. Die wachsenden Anzahl charismatischer Bewegungen und Freikirchen

Evangelikale Gemeinden, Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen sind vornehmlich in Asien, Afrika und Lateinamerika auf dem Vormarsch. Hier erleben wir eine »Pluralisierung christlicher Religiosität« und die Ausbildung von »neuen synkretistischen und hybriden Formen« des Christseins, in der sich ein »evangelikaler« Glaube mit traditionellen Elementen indigener Kulturen oder afro-brasilianischen Traditionen verbindet²².

Doch auch in Europa formieren sich neue Glaubensgemeinschaften. Zu den in Großstädten am stärksten wachsenden Gemeinden zählen oft internationale christliche Gemeinden. Gemeinsam ist diesen Initiativen, dass die Besinnung auf die biblische Botschaft im Zentrum steht, dass religiöse Erfahrungen und emotionale Ansprache einen hohen Stellenwert erfahren. Wie sollen die verfassten Kirchen, wie soll die Politik mit diesen Bewegungen umgehen? Die Herausforderungen sind vielfältig, handelt es sich doch um Gemeinschaften, die sich ihrer Natur nach einer Institutionalisierung, die die Voraussetzung zum Dialog bildet, entgegenstellen. Daneben lehnen sie einen über den engen Verkündigungsauftrag hinausgehenden Öffentlichkeitsauftrag meist ab, ebenso wie die verlässliche Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung. Nichtsdestotrotz erreichen sie eine hohe Bindung ihrer Mitglieder. Mit den verfassten Kirchen gibt es außerdem durchaus Kontroversen im Hinblick auf das Missionsverständnis, den Umgang mit Homosexuellen oder die Rolle der Frau. Die Kirchen der Reformation sollten die Erfahrungsdimension des Glaubens als Anknüpfungspunkt für Kooperation und Austausch mit Vertretern dieser Gemeinschaften nutzen, ohne der Kontroverse aus dem Weg zu gehen oder sich vereinnahmen zu lassen. Gleichzeitig sollte es auch möglich sein, Raum für das Charismatische zu schaffen.

c. Der Umgang mit der säkularen und pluralen Gesellschaft

Selbst im Kernland der Reformation, in Deutschland, nimmt das Wissen um und das Engagement in Kirche kontinuierlich ab. Ihre Bindekraft schwindet. Die fünfte EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung *Engagement und Indifferenz – Kirchemitgliedschaft als soziale Praxis*²³ vom März 2014 belegt eine

22 Margit ECKHOLT, Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr? (Schwerpunkt Lateinamerika), Vortrag auf der Tagung: Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche, Internationale Konferenz vom 09.–11.04.2013 in Rom, S. 1–12, hier S. 2.

23 URL: http://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf (07.07.2016).

wachsende Distanz in der Bevölkerung zur Kirche. »Ein gefestigter Unglaube ist zu einer selbstverständlichen Option der Lebensführung in Deutschland geworden«, so Reinhard Bingener in der FAZ vom 9. März 2014. Die Autoren der Untersuchung beschreiben ein »Umfeld, welches Konfessionslosigkeit an vielen Orten nicht mehr diskreditiert, sondern teilweise die Begründungspflicht sogar Konfessionsmitgliedern zuweist«. Die (großen) Kirchen dürfen sich also nicht auf den Errungenschaften der Vergangenheit ausruhen, sondern müssen sich erklären, auf ihren Kern besinnen und ihre Anliegen in eine zeitgemäße Sprache übersetzen. Es gilt mit entsprechenden Angeboten der Säkularisierung zu begegnen, ohne den eigenen Kern aufzugeben, sich dem Zeitgeist anzubiedern oder in Defätismus zu verfallen. Gerade die sog. »Mehrheitskirchen« können hier sicherlich auch von der »Peripherie« lernen. Die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien hat sich, so wurde mir berichtet, beispielsweise die Schwerpunkte Seelsorge, Diakonie, Kultur gesetzt. Hier wäre es sicherlich lohnenswert, untereinander über die Erfahrungen und Leitbilder ins Gespräch zu kommen.

Wichtig ist aber auch, die Stärkung einer europäischen Zivilgesellschaft, die auf der EU-Ebene leider bislang immer noch schwach ausgebildet ist. Gerade in Mittel- und Osteuropa sollten Zivilgesellschaft und die Herausbildung einer christlichen Laienbewegung gestärkt werden. Ein Schritt könnte ein erster ökumenischer europäischer Kirchentag als Treffen europäischer Laien sein. Eine entsprechende Arbeitsgruppe ist vom *Deutschen Evangelischen Kirchentag* eingesetzt worden und arbeitet derzeit an einer europäischen Vernetzung, um das Vorhaben in den nächsten Jahren auf den Weg zu bringen.

d. Der interreligiöse Dialog

Schließlich ist und bleibt der interreligiöse Dialog auch für uns Protestanten eine dauerhafte Aufgabe. Hier ist in den vergangenen Jahren viel erreicht worden und Vertrauen gewachsen, aber der Dialog bedarf der kontinuierlichen Weiterentwicklung und darf sich nicht in symbolischen Treffen und Gesten erschöpfen. Im Austausch mit dem Judentum sind sicherlich das Eintreten gegen Anti-Judaismus und Anti-Semitismus und die Solidarität mit der Jüdischen Gemeinschaft weiterhin angezeigt. Auch im Dialog mit dem Islam gibt es vielfältige und langjährige Erfahrungen. Viele Gemeinden, Initiativgruppen und Einzelne in der evangelischen Kirche arbeiten mit Muslimen, Moscheegemeinden und muslimischen Verbänden in Deutschland konstruktiv zusammen. Fragen nach Partizipation an der Zivilgesellschaft (Bildung, Wohlfahrt, Seelsorge) und der Rolle der Religion im öffentlichen Raum sind Themen, die nicht nur im Dialog mit staatlichen Stellen behandelt

werden sollten. Auch im Sinne des gleichnamigen EKD-Textes *Klarheit und guter Nachbarschaft* aus dem Jahr 2006²⁴ bedarf es angesichts von Extremismus und Radikalisierung einer offenen Aussprache über eine radikale und gewaltverherrlichende Auslegung des Islam.

III. Fazit

Grundsätzlich sehe ich die Aussichten des Protestantismus in Europa – Europa verstanden als EU der 28 Mitgliedstaaten – durchaus positiv. Hat doch gerade der Protestantismus viel historisches Erfahrungswissen über den Umgang mit Differenzen, über das Gelingen von Einheit in Vielfalt erworben, das dem politischen Prozess zuträglich sein kann. Selbstbewusst sollten wir uns auf diesen Erfahrungsschatz besinnen und unsere Vielfalt als Stärke begreifen. Durch die Reformation, insbesondere das *Cuius-Regio*-Prinzip, wurde erstmals – wenn auch nur unter bestimmten, eng definierten Umständen – ein Konfessionswechsel rechtlich anerkannt und im Weiteren der Trennung von Staat und Kirche der Weg bereitet und damit eine Voraussetzung für den modernen, freiheitlichen Staat geschaffen. Der Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen fördert eigenverantwortliches Denken und gewissenhaftes Handeln, hat aber auch eine besondere Diskussionskultur hervorgebracht, in der Widerspruch erwünscht und andere Meinungen ausgehalten werden können. Dem Protestantismus war also immer schon ein demokratisches Element zu eigen, aus dem wir auch heute noch schöpfen können und sollten. Diese Lerngeschichte sollte Ansporn sein, sich im Bewusstsein dieser protestantischen Charakteristika auch in Europa »um Gottes willen« einzumischen. Dabei sind die Bibel und insbesondere das in ihr zum Ausdruck gebrachte christliche Menschenbild unverzichtbare Richtschnur unserer Arbeit.

Ob es eines Tages gelingen wird, in Europa mit einer (protestantischen) Stimme zu sprechen, vermag ich nicht zu sagen. Ich bezweifle auch, ob das als Ziel an sich erstrebenswert wäre. Für mich sind ökumenisches Miteinander, Solidarität der großen mit den kleinen Kirchen und eigenes Profil kein Widerspruch, sondern Elemente unseres einen geeinten Europas. Die EU und auch die Kirchenlandschaft gewinnen durch ihre Vielfalt. Aus der eigenen konfliktreichen evangelischen Geschichte wissen wir, wie schwierig es ist, (theologische) Unterschiede auszuhalten und sich pragmatisch auf das Gemeinsame zu besinnen. Nicht anders ergeht es den 28 Mitgliedern in der EU, alle europäisch und doch mit unterschiedlicher Geschichte, Mentalität und unterschiedlichen Erwartungen. Nicht ohne Grund lautet der Leitspruch

24 Klarheit und gute Nachbarschaft, Christen und Muslime in Deutschland, EKD Texte 86, Hannover 2006, URL: http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf (07.07.2016).

der EU »In Vielfalt geeint«. Dieses Motto ist ganz nah an der ökumenischen Formel von der versöhnten Verschiedenheit. Im Wort der EKD zur Stärkung des europäischen Zusammenhalts aus dem Jahr 2012 heißt es daher auch: »Die Vision einer ›versöhnten Verschiedenheit‹ kann nicht nur den Kirchen helfen, Zusammenhalt in Unterschieden zu gestalten. Aus der ökumenischen Erfahrung erwächst auch ein gemeinsamer Auftrag in der Welt«²⁵.

Wir bleiben also Reformierte, Lutheraner, Katholiken, Orthodoxe. Aber was das jeweils heißt, verändert sich unter dem Einfluss der erlebten Vielfalt. Die Begegnung verändert die, die sich begegnen: Es bleibt etwas haften vom anderen in jeder Begegnung. Darin liegt die große Chance Europas, für die Kirchen wie für die Völker, dass wir unsere europäische Identität in einem Europa ohne Grenzen in der Begegnung mit dem Anderen und in ökumenischer Verständigung²⁶ auf der Grundlage der *Charta Oecumenica* finden und Europa zu unserer Sache machen. Die Idee von Europa als Friedens- und Versöhnungsprojekt hat sich keinesfalls überlebt.

Der Prozess der europäischen Integration geht die (protestantischen) Kirchen unmittelbar etwas an, und sie sollten ihn bewusst und aktiv mitgestalten. Eberhard Jüngels Ruf auf der *Europäischen Evangelischen Versammlung* in Budapest 1992 nach »evangelische Nüchternheit«²⁷ ist insofern auch heute noch hochaktuell. Er warnte in seinem Vortrag davor, der Illusion des »christlichen Abendlandes« nachzuhängen. »Europa ist – wie jede andere Weltgegend auch – der Adressat, aber nicht das Ziel der christlichen Verkündigung«²⁸, so Jüngel und warb für eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung der evangelischen Kirchen mit Europa.

Die EU ist auch konfessionell ein Mehr-Ebenen-Prozess und diesen Pluralismus und gegebenenfalls auch diese Vielstimmigkeit sollten wir als europäischen Schatz wertschätzen und hegen, solange dieser Wert nicht jegliche Gemeinsamkeit unmöglich macht. Ein *Roma locuta, causa finita* kann nicht in unserem Sinne sein. Da, wo gemeinsames Handeln ohne Aufgabe der eigenen Position möglich ist, sollte es jedoch nach Kräften gefördert und praktiziert werden. Dann wären die Aussichten des Protestantismus durchaus nicht peripher, im Sinne von unbedeutend, sondern für die Zukunft Europas wäre der Protestantismus zentral.

25 URL: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/84524.html> (07.12.2016).

26 SCHNABEL, *Der Dialog*, S. 292.

27 Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, in: Beatus BRENNER (Hg.), *Europa und der Protestantismus: Ein Arbeitsheft mit Dokumenten und Beiträgen*, Göttingen 1993, S. 35–58, hier S. 35.

28 Ebd., S. 40.

Svend Andersen

Wittenberg, Schleswig und Dänemark

Wechselwirkungen von Politik und Reformation

Dänemark ist wohl für die meisten Mitteleuropäer schlichtweg die als nördliche Verlängerung Deutschlands wirkende Halbinsel Jütland und die beiden größeren Inseln Fünen und Seeland. Als solches kann man Dänemark als Kontaktzone zwischen dem europäischen Kontinent und den nordischen Ländern Norwegen, Schweden und Finnland auffassen. Die nordische Dimension kommt jedoch noch stärker darin zum Ausdruck, dass das Königreich Dänemark auch heute noch sowohl die Färöer-Inseln als auch Grönland umfasst. Und was die Kontaktzone zum Süden betrifft, spielt das heutige Bundesland Schleswig-Holstein eine ganz entscheidende Rolle. Ursprünglich bestand es aus den beiden Herzogtümern Schleswig und Holstein. Bei den Ereignissen während der Reformationszeit war außerdem der Umstand wichtig, dass die Stadt Lübeck ein starker Machtfaktor innerhalb der Hanse war. Das komplexe Verhältnis Dänemarks sowohl zum übrigen Norden als auch zu Deutschland spiegelt sich noch in den kirchlichen Verhältnissen des Landes und der Region wider.

Evangelisch-Lutherische Kirchen in und um Dänemark

Die Evangelisch-Lutherische Kirche hat im heutigen »eigentlichen« Dänemark den Status der »dänischen Volkskirche«, der etwa 80 Prozent der Bevölkerung von 5,6 Millionen angehören. Diese Kirche umfasst 10 Bistümer, von denen zurzeit drei von Bischöfinnen betreut werden. Auf der Ebene unterhalb des Bistums gibt es 107 Propsteien, denen insgesamt 2201 Gemeinden mit 2350 Kirchengebäuden zugehören. Die Gemeinden werden von 2016 Pastoren betreut, von denen etwa die Hälfte Frauen sind. Die Ordination von Frauen wurde in Dänemark im Jahre 1948 eingeführt.

Voraussetzung für die Ordination als Pfarrer ist ein abgeschlossenes Universitätsstudium der Theologie. Dieses kann an den staatlichen Universitäten in Kopenhagen und Aarhus absolviert werden. Das Universitätsstudium ist von der Kirche ganz unabhängig, aber angehende Pastoren müssen einen halbjährigen Kurs an einem der beiden Pastoralseminare belegen. Danach ist der Kandidat/die Kandidatin für den Pfarrdienst qualifiziert, die Teilnahme an Weiterbildungskursen ist jedoch während der ersten Jahre obligatorisch.

Die beiden Pastorseminare in Kopenhagen und Aarhus sowie die Weiterbildung sind Teil des relativ neuen *Bildungs- und Wissensinstituts der Volkskirche*, dem auch ein *Zentrum für Wissen und Entwicklung* angeschlossen ist.

Es besteht kirchliche Demokratie auf allen organisatorischen Ebenen außer der nationalen. Die einzelne Gemeinde wird seit 1903 von einem Kirchengemeinderat geleitet, der auch den Pfarrer – nach Beratung von Seiten des Bischofs – beruft. Dem nicht demokratisch gewählten Probst steht ein von den Kirchengemeinderatsmitgliedern gewählter Probsteiausschuss zur Seite, der sich vorwiegend mit den Finanzen beschäftigt. Ähnlich arbeitet der Bischof/die Bischöfin seit 2007 mit einem Bistumsrat zusammen, dem sowohl Geistliche als auch Repräsentanten der Kirchengemeinderäte angehören.

Auf nationaler Ebene gibt es in Dänemark kein eigenes leitendes Gremium der Kirche. Nach Auflösung der absolutistischen Staatskirche durch das Grundgesetz von 1849 wurde eine gesetzlich geregelte Kirchenverfassung in Aussicht gestellt¹. Der diesbezügliche Paragraph ist jedoch nie verwirklicht worden und so ist das oberste kirchenleitende Gremium das dänische Parlament, der *Folketing*, und das Kirchenministerium.

Es sind seit Annahme des Grundgesetzes mehrere Versuche unternommen worden, den Verfassungsparagraphen zu realisieren. Zuletzt hat eine von der Regierung eingesetzte Kommission 2014 einen Vorschlag zur Steuerung der dänischen Volkskirche vorgelegt, der sowohl für den finanziellen Bereich als auch für die sogenannten inneren kirchlichen Angelegenheiten einen nationalen Kirchenrat vorgeschlagen hat, der allerdings die letzte Entscheidungskompetenz der Politik – und in gewissen Fragen der Königin – überlassen solle. Dieser Vorschlag ist am Widerstand vorwiegend bürgerlicher Parlamentarier gescheitert².

Die Finanzen der dänischen Volkskirche beruhen zum größten Teil auf nationalen und kommunalen Steuern, die im Zuge der allgemeinen Steuern von Kirchenmitgliedern eingetrieben werden. Dazu kommt ein staatlicher Zuschuss, der von allen steuerpflichtigen Bürgern mitfinanziert wird. Ein wesentlicher Teil des kirchlichen Budgets besteht aus der Besoldung von Pastoren (Pröpsten und Bischöfen), die in Dänemark Staatsbeamte sind.

Diakonie ist in Dänemark, im Unterschied etwa zu Schweden, kein starker kirchlicher Tätigkeitsbereich. Im Jahre 1863 wurde in Kopenhagen eine Diakonissenstiftung eingerichtet, u.a. mit einem Krankenhaus, das 1983

1 Der entsprechende Paragraph im Grundgesetz (jetzt § 66) lautet: »Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geregelt«. Eine englische Übersetzung des Grundgesetzes findet sich auf der Homepage von Folketing: URL: http://www.thedanishparliament.dk/Publications/My_Constitutional_Act_with_explanations.aspx (14.05.2015).

2 Folkekirkens styre. Betænkning fra Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken, Kirkeministeriet 2014.

geschlossen wurde. Die Stiftung ist heute eine unabhängige Institution, die »auf volkskirchlicher Grundlage« wirkt. Sie verwaltet heute ein Hospiz und bietet eine Krankenschwesternausbildung an. Zu nennen ist auch die Diakonenhochschule in Aarhus, wo Mitarbeiter im sozialen und gesundheitlichen Bereich auf christlicher Grundlage ausgebildet werden.

Das Königreich Dänemark umfasst, wie erwähnt, auch die Färöer-Inseln und Grönland, die jeweils 2005 und 2009 weitgehende Autonomie erhalten haben, jedoch weiterhin Teile der sogenannten »Reichsgemeinschaft« sind. Während die Evangelisch-Lutherischen Kirchen hier vor der Autonomie schlichtweg Teile der dänischen Volkskirche waren, besteht jetzt auch kirchlich gesehen weitgehende Autonomie.

In Grönland wurde die kirchliche Autonomie 2010 vom Parlament, *Inatsisartut*, in Form eines eigenen Kirchengesetzes eingeführt. Hier wird die Evangelisch-Lutherische Kirche als »die grönländische Volkskirche« definiert, die aber »Teil der Volkskirche der Reichsgemeinschaft« ist und als solche von der Selbstverwaltung Grönlands unterstützt wird. Wie im »eigentlichen« Dänemark scheint die Kirche somit letztlich doch vom Gesetzgeber gesteuert zu werden. Es wird aber präzisiert, dass die Regelungen in kirchlichen Angelegenheiten »nach Verhandlung mit dem Bischof« stattfinden – und dem Bischof wird »die zentrale Leitung und Verwaltung« der Kirche zugeteilt. Obwohl die Kirche wie im Mutterland formal dem Gesetzgeber untersteht, kann *de facto* nichts ohne Einwilligung des Bischofs – zurzeit der Bischöfin – beschlossen werden.

Das färöische Parlament, der *Lagting*, hat 2007 ein Kirchengesetz erlassen, nach dem »die Volkskirche der Färöer evangelisch-lutherisch ist«. Anders als in Grönland ist die Evangelisch-Lutherische Kirche völlig von der dänischen Volkskirche getrennt. Ansonsten wird die färöische Kirche wie die grönländische in einem Zusammenspiel von Regierung und Bischof gesteuert.

Bewegen wir uns wieder vom Nordatlantischen zum südlichsten Dänemark, ist die kirchliche Situation hier von der Tatsache geprägt, dass Nordschleswig erst 1920 wiedervereinigt wurde. Während der preußischen Verwaltung waren der Kirche die standesamtlichen Aufgaben abgenommen worden, und in dem südlichen Teil Dänemarks hat die Kirche diese Aufgaben im Unterschied zum übrigen Land weiterhin nicht inne. Eine Besonderheit Nordschleswigs ist außerdem, dass es hier eine deutsche Minderheit gibt, die kirchlich in zweierlei Weise evangelisch-lutherisch betreut wird. Einmal gibt es in den vier Städten Tønder (Tondern), Sønderborg (Sonderburg), Aabenraa (Apenrade) und Haderslev (Hadersleben) einen deutschen Teil der volkskirchlichen Gemeinde, jeweils mit einem vom dänischen Staat besoldeten Pfarrer bzw. einer Pfarrerin. Zum anderen gibt es außerhalb der Städte die sieben Pfarrbezirke umfassende »Nordschleswigsche Gemeinde« als Teil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.

Schließlich muss noch der südliche Teil des alten Herzogtums Schleswig genannt werden. Hier gibt es entsprechend der Situation in Nordschleswig eine dänische Minderheit, die diesen Landesteil Südschleswig nennt. Es gibt hier 30 dänische Gemeinden mit 21 Pastoren, darunter einem Probst. Vier der Pastorenstellen sind – entsprechend der vier deutschen Pfarrstellen in Nordschleswig – von der Nordkirche finanziert. Da Südschleswig nicht Teil des dänischen Reiches – und damit dem Grundgesetz unterstellt – ist, gehört die Dänische Kirche Südschleswigs nicht der dänischen Volkskirche an. Ihre Pastoren sind aber von einem Bischof der Volkskirche ordiniert und auch im Rahmen dieser Kirche bischöflich betreut. Trotz der rechtlich separaten Stellung, versteht sich die südschleswigsche Kirche sozusagen geistig als Teil der Evangelisch-Lutherischen Volkskirche Dänemarks. Im Unterschied zu dieser ist sie jedoch nicht politisch geleitet, sondern hat in Kirchenrat und Kirchentag ihre obersten leitenden Institutionen. Von den hier besprochenen dänischen Evangelisch-Lutherischen Kirchen ist die Dänische Kirche Südschleswigs somit die einzige, die formal von einer Synode geleitet wird.

Dass die dänische Volkskirche kein zentrales leitendes Gremium besitzt, wirft die Frage auf, wie diese Kirche an zwischenkirchlichen Aktivitäten teilnehmen kann. Das Problem wurde 1990 vom Gesetzgeber durch Einrichtung eines zwischenkirchlichen Rates – der *Council on International Relations of the Evangelical Lutheran Church in Denmark* – gelöst. Dem Rat gehören Vertreter aller Bistümer an, einschließlich des grönländischen. Man könnte sagen, der Gesetzgeber habe für den begrenzten Bereich der zwischenkirchlichen Arbeit das im Grundgesetz angekündigte zentrale Gremium geschaffen.

Luthertum und Politik im vordemokratischen Dänemark

Um die geographische Zerstretheit und die Komplexität des evangelisch-lutherischen Kirchentums zu verstehen, muss man sich die Geschichte Dänemarks kurz vergegenwärtigen. Die folgende historische Skizze ist nicht Selbstzweck, sondern dient dem eher systematisch-theologischen bzw. ethischen Verständnis des Verhältnisses von lutherischer Theologie und politischem Denken.

Seit dem 16. Jahrhundert bildeten Dänemark und Norwegen die sogenannten Zwillingsreiche, d.h. Norwegen war Teil des dänischen Reiches. Zu Norwegen gehörten ursprünglich Grönland, Island und die Färöer-Inseln, aber diese nordatlantischen Teile des Reiches blieben nach der Abtrennung Norwegens 1814 dänisch, wobei Island sich während des Zweiten Weltkrieges

als selbstständige Republik erklärte. Grönland und die Färöer-Inseln sind – wie erwähnt – heute Teile des dänischen Reiches mit weitgehender Selbstständigkeit.

Seit dem Mittelalter hat das Grenzgebiet zwischen Deutschland und Dänemark eine bewegte Geschichte durchlaufen. Der südlichste Teil Dänemarks, Schleswig, entwickelte sich zu einem besonderen Herzogtum, das allmählich eine enge Beziehung zu Holstein bekam. Im Jahre 1460 wurde der dänische König sowohl zum Herzog Schlesiws als auch zum Grafen Holsteins gewählt, jedoch unter der Voraussetzung, dass diese beiden besonderen Teile seines Reiches »ewich tosamende ungedelt« (ewig ungeteilt) verbleiben sollten. Nach mehreren Kriegen Mitte des 19. Jahrhunderts wurden sowohl Schleswig als auch Holstein Preußen und später dem Deutschen Reich einverleibt. Nach Ende des Ersten Weltkrieges wurde der nördlichste Teil Schlesiws durch Volksabstimmung wieder mit Dänemark vereinigt. Die damals festgesetzte Grenze ist die heutige Grenze zwischen Dänemark und der Bundesrepublik Deutschland. Wie schon erwähnt hat die Grenzziehung bewirkt, dass es heute noch eine deutsche Minderheit im nördlichen Schleswig (Nordschleswig) und eine dänische Minderheit im südlichen Schleswig (Südschleswig) gibt. Als politische Besonderheit sei genannt, dass die dänische Minderheit ihre eigene politische Partei hat, den Südschleswigschen Wählerverband (SSW), der zur Zeit sowohl im Schleswig-Holsteinischen Landtag vertreten als auch Teil der Landesregierung ist. Die für die Beziehung zu den Kirchen zuständige Ministerin für Justiz, Kultur und Europa gehört der dänischen Partei an.

Wie man sieht, führen verflochtene historische Entwicklungen zu recht komplizierten kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart. Der genannte Status der Evangelischen Kirche Dänemarks als »die dänische Volkskirche« ist im dänischen Grundgesetz von 1849 festgesetzt. Obwohl das Grundgesetz die Demokratisierung Dänemarks eingeleitet und die Staatskirche des Absolutismus aufgehoben hat, ist die angestrebte Verselbstständigung der dänischen Kirche nie verwirklicht worden. Etwas zugespitzt kann man behaupten, die Evangelische Kirche Dänemarks vertrete noch das landesherrliche Kirchenregiment, wenn auch in parlamentarisch-demokratischer Ausgabe. Um diese Behauptung zu begründen, soll die dänische Reformation kurz erwähnt werden.

Die Geschichte des Luthertums in Dänemark ist von Anfang an von dem Paradox des landesherrlichen Kirchenregiments geprägt gewesen, da bei der Durchführung der Reformation im Jahre 1536 dem König eine entscheidende Rolle in der neuen Kirche zugeteilt wurde. Paradox muss man das landesherrliche Kirchenregiment meiner Meinung nach deshalb nennen, weil die politische Leitung der neuen Kirche Luthers Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem – wie vor allem in der Schrift *Von weltlicher*

Obrigkeit dargestellt – eklatant widerspricht³. Wie schon angedeutet und wie sich später zeigen wird, ist es gewissermaßen bis zum heutigen Tag so geblieben.

Das neue Verständnis des Christentums hatte in Dänemark sowohl »unten«, unter Bürgern in den größeren Städten, als auch auf höchster politischer Ebene Fuß gefasst. Schon der 1523 vertriebene Christian II. hat sich den neuen Glauben angeeignet und zu Luther persönlichen Kontakt aufgenommen⁴. Sein Nachfolger Frederik I. hat die lutherische Lehre nicht nur toleriert, sondern ihre Verbreitung im Lande unterstützt. Doch es war erst sein Sohn Christian, der die Reformation offiziell durchgeführt hat. Die Durchsetzung der Reformation in Dänemark 1536–1537 hatte 1527 einen Vorläufer in Hadersleben, wo Christian als Herzog in dem nördlichsten Schleswig als evangelische Obrigkeit das Kirchenregiment übernahm. Als König Christian III. hat er dann die Reformation im Königreich durchgeführt.

Die Durchsetzung der Reformation war ziemlich rücksichtslos und wird von Historikern als Staatsstreich bezeichnet, da Christian, noch bevor er zum König gewählt worden war, die katholischen Bischöfe festsetzen und festnehmen ließ. Dadurch bewirkte die Reformation auch eine Änderung der Staatsform: Da nämlich die Bischöfe Mitglieder des Reichsrates gewesen waren, bedeutete ihre Absetzung die Eliminierung des kirchlichen Elementes aus der Staatsleitung.

Insofern kann man sagen, dass die dänische Reformation in völliger Übereinstimmung mit der Unterscheidung von beiden Regimenten verlaufen ist: Die Staatsleitung wurde ein rein *weltliches* Regiment. Christian III. hat aber nicht das zweite Element der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem realisiert: den Verzicht der weltlichen Macht, in den geistlichen Bereich einzugreifen. Es war der König, der die neuen evangelischen Bischöfe – die Superintendenten – eingesetzt hat. Außerdem hat er ihren Wunsch nach einem Erzbischofsamt abgelehnt, welches der Kirche Selbstständigkeit im Verhältnis zur königlichen Macht hätte sichern können. Im Gegenteil: Der König hat sich sogar zum Oberhaupt der Kirche gemacht, was im klaren Widerspruch zu Luthers grundlegender theologischer Auffassung steht. Dies hat Luther jedoch nicht daran gehindert, die Reformation

3 Luthers Stellung zur kirchlichen Rolle der Obrigkeit hat sich evident im Laufe der Zeit verändert, sodass man schwerlich von *dem* lutherischen Verständnis dieser Sache reden kann. Ich betrachte jedoch die klare Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment als die überzeugendere Konsequenz des evangelischen Glaubensverständnisses, in dem die Freiheit des Glaubens – und damit die Herrschaftsfreiheit ihres Bereiches – ein Kernstück ist. Zu dieser Fragestellung siehe SVEND ANDERSEN, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010, S. 20–25.

4 Interessanterweise äußert sich Luther zur Absetzung Christians II. in der Schrift *Ob Kriegerleute auch in seligem Stande sein können*, und zwar als Beispiel eines unrechtmäßigen Auftritts gegen einen angeblichen Tyrannen. Vgl. WA 19, 635.

Christians III. gutzuheißen. In einem Brief billigt Luther die Festnahme der Bischöfe mit der Begründung, sie hätten das Wort Gottes zerstört. Ebenso unterstützt er die Beschlagnahme der kirchlichen Güter, allerdings unter der Bedingung, dass der König einen Teil den Kirchen überlasse, so dass sie u.a. die Pfarrer ernähren könnten, was ja für die Verkündigung des Evangeliums notwendig sei. Luther betont, dies sei eine Pflicht besonders für den *christlichen* Fürsten, im Unterschied zu den Egoisten, welche die Reformation nur als Anlass nähmen, sich selbst zu bereichern (WB 7, Nr. 3112).

Der Widerspruch zu Luthers Grundauffassung kommt deutlich in dem rechtlichen Grunddokument der Reformation, der von Johannes Bugenhagen mitverfassten Kirchenordnung (*Ordinatio Ecclesiastica*)⁵, zum Ausdruck. Sie wird mit einem Brief des Königs eröffnet, in dem dieser zwischen zwei Ordnungen (»Ordinanz«) unterscheidet: zwischen der Ordnung Gottes und jener des Königs. Das mag als Bestätigung der Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem erscheinen, aber in Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Zwar kann die Ordnung Gottes mit einiger Plausibilität mit dem geistlichen Regiment identifiziert werden, indem diese Ordnung mit der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente zu tun hat. Aber auch die Ordnung des Königs umfasst den Dienst gemäß der Ordnung Christi, indem sie eine Reihe konkreter Regeln enthält über die Durchführung des Gottesdienstes, die Berufung von Pfarrern usw. Die Formulierungen der Kirchenordnung sind also eine Bestätigung des königlichen Kirchenregiments.

Mit der Reformation wurde somit in Dänemark das landesherrliche Kirchenregiment nach deutschem Muster eingeführt. Dänemark war sowieso in vielerlei Hinsicht mit den deutschen Territorialstaaten verwandt: Die bevorzugte Sprache des Königs war deutsch, und er hat deutsche Experten – vor allem Bugenhagen – berufen, die Neuorganisierung der Kirche zu leiten. Die Kirchenpolitik Christians III. war Teil eines außenpolitischen Spieles auf der europäischen Szene: Einerseits war der König seinen evangelischen Glaubensgenossen unter den deutschen Fürsten verpflichtet, aber andererseits war der auf Schloss Sonderburg inhaftierte Christian II. eine potenzielle Bedrohung, so dass Christian III. gezwungen war, mit dessen Schwager Kaiser Karl V. auf gutem Fuß zu stehen.

Zur Erklärung der Tatsache, dass die lutherischen Kirchen Fürstenkirchen geworden sind, womit der lutherischen Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem eklatant widersprochen wurde, lässt sich vieles sagen. Dass Luther die Rolle Christians III. als Leiter der Kirche guthieß, zeigt einen

5 Die Kirchenordnung wurde in zwei Versionen ausgefertigt, eine für das Königreich, und eine für Schleswig und Holstein (*Christlyke Kercken Ordeninge* 1542). Kirchenrechtlich waren die evangelisch-lutherischen Kirchen in Dänemark und Schleswig-Holstein also getrennt.

Bruch im lutherischen Denken. Die Sache wird dadurch komplizierter, dass Philipp Melanchthon, der bei der konkreten Organisation der lutherischen Kirche und insgesamt für das Verständnis des Christentums in Dänemark eine große Rolle gespielt hat, eine von Luther abweichende Position diesbezüglich vertrat⁶. Auf die genauen Einzelheiten dieser Differenzen kann hier jedoch nicht weiter eingegangen werden, man kann aber feststellen, dass aus dem komplexen – sowohl theologische Argumente als auch organisatorische Zwänge enthaltenden – Sachverhalt mindestens drei verschiedene Auffassungen von dem Verhältnis der Kirche zum Politischen hervorgehen, die lutherisch genannt werden können:

1. Man kann den weltlichen Charakter der Obrigkeit so auffassen, dass diese im Verhältnis zur Kirche völlig *indifferent* ist;
2. man kann der Obrigkeit die bescheidene Rolle zuteilen, dem Wirken der Kirche einen *guten Rahmen* zu verschaffen;
3. man kann der Obrigkeit eine direkte *kirchenleitende* Rolle zugestehen.

Die aus der Reformation entstehende Evangelisch-Lutherische Kirche Dänemarks zeigt ein drittes Modell, welches allerdings nicht nur die kirchenleitende Rolle des Königs beinhaltete, sondern auch die Prägung des politischen und sozialen Lebens durch das lutherische Verständnis des Christentums. So enthält die Kirchenordnung neben der Regelung von Lehre und Ritual auch Bestimmungen über die Einrichtung von Schulen, Hospitälern und Armenkästen. Und nicht zuletzt hat die Entsakralisierung der Ehe das allgemeine soziale Leben grundlegend geprägt.

Das landesherrliche Kirchenregiment, das mit der Reformation in Dänemark realisiert wurde, kulminierte mit der Einführung des Absolutismus im Jahre 1660. Der Absolutismus bedeutete die vollständige Verschmelzung von Staat und Kirche. Ein Ausdruck dafür war die Anwendung von Zwangsmitteln zur Aufrechterhaltung des Christentums, wofür später die Zwangstaufe von Kindern baptistischer Eltern ein bezeichnendes Beispiel wurde.

6 In der Schrift *De officio principum, Qvod Mandatum Dei praecipiat eis tollere abusus Ecclesiasticos* (1539) bestimmt Melanchthon ganz anders als Luther geradezu das christliche Bekenntnis als Zweck des politischen Gemeinwesens. Eines seiner Argumente für die leitende Rolle der Obrigkeit lautet: »in quolibet coetu praecipua membra ceteris praeire debent, & iuvare alios, ut emendetur Ecclesia. Principes et ceteri Magistratus debent esse praecipua membra Ecclesiae« (»in jeder Gemeinde müssen die angesehensten Glieder darin den übrigen vorangehen und den anderen helfen, daß die Kirche reformiert wird. Die Fürsten und anderen Beamten sollen angesehene Glieder der Kirche sein«). Michael BEYER u.a. (Hg.), Melanchthon Deutsch, Bd. 2: Theologie und Kirchenpolitik, Leipzig 1997, S. 205. Über Melanchthons Auffassung, der Fürst habe auch zur Aufgabe, das geistliche Leben seiner Untertanen – ihr Verhältnis zu Gott – rechtlich zu regulieren urteilt John Witte: »Melanchthon's move toward the establishment of religion by positive law was a marked departure from Luther's original teaching«. (John WITTE, *Law and Protestantism*, Cambridge 2002, S. 131).

Absolutismus bedeutet bekanntlich, dass die politische Herrschaft in einer Person konzentriert ist, dem König. In dem sogenannten Königsgesetz von 1665 heißt es: »Das beste Beginnen ist in allen Dingen, bei Gott zu beginnen«. Hieraus folgt, dass es keine weltliche Gewalt über dem König gibt; nur Gott steht höher als er. Außerdem ist es die wichtigste Aufgabe des Königs, Gott anzubeten, und zwar in Übereinstimmung mit dem Augsburger Bekenntnis. Zu den religiösen Verpflichtungen des Königs gehört, dass er seine Untertanen an den lutherischen Glauben bindet und sein Reich gegen Ketzerei verteidigt, zur Not auch mit Gewalt. Der absolutistische Monarch war somit gleichzeitig das Haupt der einzigen religiösen Gemeinschaft in Dänemark, der man angehören musste, um Einwohner dieses Landes sein zu dürfen⁷.

Demokratisierung von Politik – und Luthertum?

Der Absolutismus und seine Staatskirchenordnung herrschten in Dänemark bis zu den in diesem Lande recht friedlich verlaufenden Umwälzungen des Jahres 1848. Im Falle Dänemarks ist der Prozess der politischen Modernisierung eng mit Fragen der Nationalität verbunden, was mit den Besonderheiten des dänischen Staates zu Beginn des 19. Jahrhunderts zusammenhängt.

Dänemark war zu der Zeit ein »Gesamtstaat«: Es umfasste nach wie vor außer dem eigentlichen Dänemark Norwegen und die Herzogtümer Schleswig und Holstein, deren Herzog zugleich der dänische König war. Nach den Napoleonischen Kriegen wurde Holstein Mitglied des deutschen Bundes und als Herzog von Holstein war der König, damals Frederik VI., verpflichtet, ständische Versammlungen einzurichten. 1830 verlangten liberale Kreise in Kiel eine Verfassung für beide Herzogtümer (mit Personalunion). Es wurden ständische Versammlungen eingerichtet, und zwar sowohl in Dänemark (Roskilde und Viborg) als in den Herzogtümern (Schleswig und Itzehoe). In den 1840ern entstand der Nationalliberalismus in Dänemark, eine Bewegung, die liberal war im Sinne der Forderung nach einer freien Verfassung und national, unter anderem insofern als man eine Verfassung wünschte, die sowohl Dänemark als auch Schleswig umfasste. Das nationale Schlagwort lautete »Dänemark bis an die Eider«.

Entscheidend wurde das Jahr 1848: In Kopenhagen marschierte eine Volksmenge zum Schloss, wo der König das Versprechen gab, eine freie

7 Eine rechtliche Begründung des Absolutismus gibt der Theologe Hans Wandal in seiner 1663–1672 erschienenen Schrift *Jus regium*. Luthers Ablehnung jeglichen Rechtes zum Aufbruch, das darauf hinausläuft, dass sogar der tyrannische Fürst das von Gott eingesetzte Amt weltlicher Obrigkeit innehat, formt Wandal so um, dass der Fürst Immunität besitzt kraft seiner persönlichen Ausstattung mit heiliger und unverletzbarer Autorität.

Verfassung zu gewähren. Im selben Monat März fand der schleswig-holsteinische Aufstand mit Besetzung der Garnison in Rendsburg statt, mit der Begründung, der Herzog Schlesiws – der dänische König – sei nicht mehr frei. Auch die schleswigsche Bewegung – durch die Verfassungsschrift Uwe Jens Lornsens⁸ in Gang gesetzt – war national und liberal zugleich. Es wurde eine freie Verfassung gefordert, welche die Zusammenfügung Schlesiws und Holsteins als Mitglieder des deutschen Bundes beinhaltete. Die durch die nationalen Bewegungen verursachten Spannungen innerhalb des Gesamtstaates führten zu den sogenannten schleswigschen Kriegen in den Jahren 1848–1850, die mit dem Krieg Preußens und Österreichs gegen Dänemark 1864 und der Eroberung ganz Schlesiws kulminierten. Erst nach dem Ersten Weltkrieg wurde 1920 der nördlichste Teil Schlesiws auf Grund einer Volksabstimmung wieder an Dänemark abgegeben.

Die dänische Verfassung wurde am 5. Juni 1849 von König Frederik VII. unterzeichnet. Die Verfassung hat weder Schleswig noch Holstein jemals umfasst, bzw. nur nach 1920 einen Teil Schlesiws. Die Verfassung teilt wie schon mehrmals erwähnt der Evangelisch-Lutherischen Kirche den Status der »dänischen Volkskirche, die als solche vom Staat zu unterstützen ist« (§ 4) zu. Wie erwähnt ist im Grundgesetz eine eigene Verfassung der Kirche vorgesehen. Nach Meinung des herausragenden – in Flensburg geborenen – Theologen und Kirchenleiters Hans L. Martensen (1808–1884) habe eine Kirchenverfassung in irgendeiner Form kirchliche Autonomie zu bedeuten. In einer Synode etwa habe die Kirche »ein Organ [...], durch welches sie, wenn's Noth thut, sowohl reden als handeln kann«⁹. Martensen sieht gleichzeitig sehr scharfsinnig, dass die ursprüngliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregimentes, der Begriff des *praecipuum membrum ecclesiae* – und des Summenepiskopats –, in einem quasi-demokratischen Gemeinwesen mit Religionsfreiheit keinen Sinn mehr hat: »Seit dem Jahre 1848, da freiere politische Verfassungen, mit confessions- und religionslosen Reichstagen, eingeführt wurden, ist der fürstliche Summenepiskopat noch unzulänglicher geworden zur Schirmung der Rechte der Kirche [...]«¹⁰.

Eine autonome Verfassung ist jedoch – wie bereits mehrfach erwähnt – nie gegeben worden und so trägt die Evangelisch-Lutherische Kirche Dänemarks in Vielem heute noch die Züge des landesherrlichen Kirchenregiments. Die kirchliche Rolle des Landesherrn wird aber nunmehr vom Parlament, dem *Folketing*, ausgefüllt.

8 Uwe Jens LORNSSEN, Ueber das Verfassungswerk in Schleswig-Holstein, Kiel 1830.

9 Hans L. MARTENSEN, Die christliche Ethik. Specieller Theil, Zweite Abtheilung: Die sociale Ethik. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe, Gotha 1879, S. 415.

10 Ebd., S. 413.

Es sind zwar etliche Versuche unternommen worden, der dänischen Kirche eine eigene Verfassung und somit eine gewisse Selbstständigkeit im Verhältnis zum Staat zu geben, alle Versuche sind jedoch aus verschiedenen Gründen – sowohl kirchlichen als auch politischen – gescheitert. Folglich wird die dänische Kirche, wie gesagt, noch von der Politik gesteuert: Die kirchlichen Gesetze werden vom *Folketing* verabschiedet und die formal oberste Kirchenleitung liegt bei dem Kirchenminister bzw. der Kirchenministerin. Ein Teil der kirchlichen Regulierung geschieht sogar »außerparlamentarisch«, indem etwa die Autorisation von kirchlichen Gesangbüchern und gewissen Ritualen durch königliche Resolution – im Grunde ein Instrument des Absolutismus – erfolgt.

Kirche und Politik im heutigen Dänemark

Um die kirchenleitende Rolle der Politik zu veranschaulichen, möchte ich die Änderung erwähnen, die das Parlament 2012 am dänischen Ehegesetz durchgeführt hat. Im neuen Gesetzestext lautet der erste Paragraph: »Dieses Gesetz gilt für die Ehe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes und für die Ehe zwischen zwei Personen desselben Geschlechtes«. Obwohl das Gesetz Teil des bürgerlichen Rechtes ist, heißt es im Paragraphen 15: »Die Ehe wird entweder durch kirchliche oder standesamtliche Trauung gestiftet«. Unter etlichen Paragraphen über die Rolle der Evangelischen Kirche findet sich die Bestimmung: »Der Kirchenminister regelt, welche Pfarrer der Volkskirche Trauungen vornehmen können, und in welchen Fällen sie dazu verpflichtet sind« (§ 17). Unverändert ist die Regelung, dass eine kirchliche Trauung standesamtliche Gültigkeit hat. Neu ist hingegen, dass eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft den vollen Status einer Ehe haben kann und dass die Kirche verpflichtet ist, gleichgeschlechtliche Ehen durch Trauung zu stiften. Da es zumindest theologisch umstritten ist, ob man gleichgeschlechtliche Ehen christlich-biblich gutheißen kann, muss man feststellen, dass der dänische Gesetzgeber hier über sogenannte innerkirchliche Angelegenheiten entschieden hat¹¹.

Alles in allem kann wohl gesagt werden, dass die dänische Volkskirche weltweit diejenige evangelisch-lutherische Kirche ist, die sich am wenigsten von dem ursprünglichen Modell der politischen Kirchenleitung fortentwickelt hat. Jedenfalls haben in allen anderen nordischen Ländern die ursprünglichen Staatskirchen in variierendem Grade ihre Autonomie erlangt. Wie gesagt

11 Lov om ægteskabs indgåelse og opløsning [Gesetz über Schließung und Auflösung der Ehe], URL: <https://www.retsinformation.dk/Forms/r0710.aspx?id=173274> (24.01.2017).

deutet alles darauf hin, dass das jetzige Verhältnis von Kirche und Staat auch in näherer Zukunft bestehen bleiben wird.

Was bedeutet dieses Verhältnis nun für die gesellschaftliche Rolle der Evangelischen Kirche in Dänemark? Infolge des »Staatskirchenstatus« ist die evangelische Kirche kein eigenständiger Gegenspieler zum Staat wie das etwa die Kirchen Deutschlands sind. Und da es keine zentrale Leitung der dänischen Kirche gibt – sie hat weder eine Synode noch einen Erzbischof – sind kirchliche Äußerungen zu wichtigen Themen der öffentlichen Debatte nicht existent. Wie ein inoffizielles Dogma besagt: »Niemand kann sich im Namen der dänischen Volkskirche äußern!«

Zu den wenigen Ausnahmen diesbezüglich gehört ein Hirtenbrief, den der Kopenhagener Bischof, Hans Fuglsang-Damgaard, im Namen aller Amtsbrüder im Jahre 1943 ausgesandt hat. Dänemark stand zu diesem Zeitpunkt unter deutscher Besatzung und im August 1943 führte ein Generalstreik zur Beendigung der bisherigen Kooperationspolitik der Regierung. Es wurde von Seiten der nationalsozialistischen Besatzungsmacht der Ausnahmezustand verhängt, was u.a. bedeutete, dass die bis dahin geschützten dänischen Juden bedroht waren von Festnahme und Deportation. Die Bischöfe richteten unter dem Titel *Die Stellung der dänischen Kirche zur Judenfrage* ihr Schreiben zunächst an die deutschen Behörden und ließen es dann als Hirtenbrief in allen Kirchen am 3. Oktober 1943 verlesen. Im Brief wird die Diskriminierung der Juden sowohl aus christlicher Nächstenliebe als auch aus dänischem Rechtsbewusstsein heraus abgelehnt. Gut lutherisch wird die Gehorsamspflicht anerkannt, jedoch die Priorität des Gehorsams gegen Gott betont¹². Abgesehen von solchen Ausnahmesituationen gilt allgemein, dass Pastoren, Bischöfe und Kirchengemeinderäte, die sich zu politischen Themen äußern, das prinzipiell als Einzelbürger tun.

Der Status der Volkskirche verleiht der Evangelischen Kirche eine symbolische Rolle. Dänemark ist eine konstitutionelle Monarchie und laut Grundgesetz muss der König bzw. die Königin Mitglied der Evangelisch-Lutherischen Kirche sein, d.h. der Volkskirche. Die königliche Familie wohnt der jährlichen Eröffnung des Parlamentes bei, die mit einem evangelischen Gottesdienst abgeschlossen wird. Kirchliche Ereignisse im Königshaus – Taufen, Trauungen, Beerdigungen – genießen sehr große Aufmerksamkeit von Seiten der Öffentlichkeit.

Die gesellschaftliche Rolle der Evangelischen Kirche Dänemarks besteht eher darin, dass sie eben »die dänische Volkskirche« ist, d.h. die Erbin der seit

12 Jørgen GLENTHØJ (Hg.), *Kirkelige dokumenter fra besættelsestiden. Officielle og uofficielle hyrdebrev, bekendelser og erklæringer fra den danske kirke – samt et tillæg fra den norske kirke og den tyske Bekendelseskirke udgivet i anledning af 40 års dagen for Danmarks befrielse 5. maj 1945, Sabro 1985.*

der Reformation alles bestimmenden Religionsgemeinschaft im Land. Eine wichtige Behauptung in der öffentlichen Debatte – etwa über Einwanderung und Integration – lautet, Dänemark sei ein christliches, ja ein lutherisches Land. So hat der damalige Ministerpräsident – und ehemalige Generalsekretär der NATO –, Anders Fogh Rasmussen, 2006 in einem viel beachteten Zeitungsartikel behauptet, »wir« würden als lutherische Gesellschaft Religion und Politik voneinander trennen. Zum Hintergrund des Artikels gehörte die sogenannte Karikaturen-Krise, die durch die Veröffentlichung von Zeichnungen des Propheten Mohammed in einer dänischen Tageszeitung eine Protestwelle in der islamischen Welt verursachte. Implizit und stillschweigend enthielt Rasmussens Behauptung der Trennung von Religion und Politik somit eine Gegenüberstellung von lutherischem Christentum und Islam. Es gibt Gruppierungen in Dänemark – auch innerhalb der Politik – die gerade von »ihrer« lutherischen Volkskirche erwarten, dass sie sich im anti-islamischen Kampf engagiere.

Die Immigration und die damit verbundene verstärkte Präsenz des Islams hat neben den genannten Äußerungen Einzelner auch zur Bildung von Netzwerken von Pastoren und Kirchenmitgliedern geführt. So gibt es seit 2006 ein *Islam-kritisches Netzwerk in der Volkskirche*, dem gut 100 Pastoren und andere Theologen angehören. Diese Beschränkung der Mitgliedschaft wird mit Hinweis auf das Pfarrergelübde begründet, welches die Verpflichtung enthält, »solche Lehren zu bekämpfen, die dem Glaubensbekenntnis der Volkskirche widersprechen«. Andererseits gibt es die *Volkskirche und (die) Begegnung der Religion*, eine Zusammenarbeit zwischen neun der zehn dänischen Bistümer. Als Teil dieser Zusammenarbeit wirkt ein *Christlich-Muslimisches Gesprächsforum*.

In einer aktiveren Weise arbeitet die 2005 gegründete *Pastoreninitiative*, auch genannt *Es ist immer noch kein Platz in der Herberge*. Anlass war die Verschärfung der Asyl- und Einwanderungspolitik der damaligen Regierung. Wie der zweite Name verrät, verknüpften die Initiatoren ihr Anliegen mit der neutestamentlichen Weihnachtserzählung. Etliche teilnehmende Pastoren bauten eine Kritik der Asylpolitik in ihre Predigt am sehr stark besuchten Heiligabendgottesdienst ein. Dies wurde in der Öffentlichkeit als unakzeptables Politisieren von Seiten der Pastoren kritisiert. In einem Fall erhielt ein Pastor von seinem Bischof wegen seiner die Asylpolitik kritisierenden Predigt eine Rüge. Die Begründung hierfür war bezeichnend: Sie beruhte auf einer Bestimmung des *Dänischen Gesetzes* vom Jahre 1683! Hier heißt es, die Pastoren sollten sich in ihren Predigten »von jederart Schimpfen und Verhöhnung abhalten, so dass sie niemanden bei Nennung des Namens anrühren«¹³. Die Kritik an der Regierung wurde somit von Seiten der bi-

13 *Danske Lov*, Anden Bog II, S. 9.

schöflichen Justiz mit der Beschimpfung einer namentlich genannten Person parallelisiert. Von dieser zweifelhaften rechtlichen Interpretation abgesehen bezeugt dieser Fall das teilweise Weiterleben der absolutistischen Kirchenleitung Dänemarks.

Gerade die enge Verknüpfung zwischen Staat und Evangelischer Volkskirche rufen aber andererseits regelmäßig Kritik von Vertretern einer liberal-säkularen Denkweise hervor. Es werden hier die bekannten Argumente vorgetragen: Ein moderner Staat muss religiös neutral sein, Religion ist eine private Angelegenheit, religiöse Argumente müssen aus der politischen Debatte ausgeschlossen werden usw. Beanstandet wird beispielsweise die Sonderstellung des Christentums im Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Nimmt man jedoch die Formulierung des Grundgesetzes ernst, die dänische Volkskirche werde »als solche vom Staate unterstützt«, lässt sich behaupten, dass ein Teil dieser Unterstützung eben in der Privilegierung des Christentumsunterrichts bestehe.

Zum Schluss erlaube ich mir eine persönliche Stellungnahme. Im Licht von Martin Luthers Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen muss man das landesherrliche Kirchenregiment als Paradox des Luthertums bezeichnen. Die Verselbstständigung der Kirche im Verhältnis zum Staate ist deshalb lutherisch gesehen eine Selbstverständlichkeit¹⁴. Von daher befürworte ich die Beseitigung der jetzigen Abhängigkeit der dänischen Kirche vom Staat und bin insofern mit den liberalen Kritikern der bestehenden Ordnung einig. Andererseits lässt sich meiner Meinung nach die Bezeichnung »Volkskirche«, die im Falle Dänemarks die Privilegierung einer Religionsgemeinschaft – der evangelisch-lutherischen Kirche – beinhaltet, verteidigen. Die Argumente hierfür sind aber eher historisch als prinzipiell: die dänische Gesellschaft hat sich über Jahrhunderte hinweg aus einer Konstellation entwickelt, in der Bevölkerung und Kirchengemeinde weitgehend identisch waren. So lange noch 80 Prozent der Bevölkerung Mitglied der evangelisch-lutherischen Kirche sind – und damit der Begriff »Volkskirche« legitimiert ist – ist eine gewisse Sonderstellung eben dieser Kirche berechtigt, zumindest im symbolischen Sinne. Das soll und darf nicht ausschließen, dass andere Religionsgemeinschaften und Kirchen weitgehend gleichgestellt werden.

14 Die Feststellung Karl Holls vom Jahre 1911 ist deshalb immer noch zutreffend, man solle sich bezüglich des landesherrlichen Kirchenregimentes darüber freuen, dass die Entwicklung jetzt endlich auf die Bahnen zurücklenkt, die Luther eingeschlagen wissen wollte. Denn der Preis, den die evangelische Kirche für die Vorteile dieser Einrichtung zu bezahlen hatte, war hoch, allzu hoch. Aber die Kirche muss sich bewusst sein, dass sie mit der ihr nunmehr zuteil gewordenen Selbständigkeit auch die Verpflichtung übernommen hat, das Werk Luthers in seinem Geiste zu vollenden. Vgl. Karl HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I: Luther, Tübingen 1948, S. 380.

George Harinck

The Formative Role of Christian Social Thinking in Dutch Society of the 19th and 20th Century

I. Introduction

The Kingdom of the Netherlands has been created at the end of the Napoleonic era. After the separation of the southern part in 1830 – the present Belgium – it received its present boundaries. The country was governed as a constitutional monarchy, in which the position of the king dominated over parliament. Because of the European revolutions of 1848 the king left his conservative position and without political or social turmoil a liberal constitution was implemented that same year. The present political system is rooted in this constitution. The most important political institution is the parliament, which has two parts. The Second Chamber, whose members (150 since 1956) are chosen directly for a four year term, and the First Chamber (75 members), whose members are chosen indirectly, i.e. by the Provincial Estates. The king or queen (Willem-Alexander since 2013) is a member of the house of Orange-Nassau, that has been related to the Dutch people since the sixteenth century. He or she is the head of the state and has a ceremonial role, but is also part of the government, and has an active political role in the creation of a new cabinet.

Until the 1960s Dutch politics were dominated by Christian political parties, who governed either with the liberals or with social democrats, and were the main architects of the Dutch welfare state. As a result of the secularisation, the organisation of society based on religious affiliation declined rapidly in the 1960s. The electorate became more volatile and in 1967 the Christian political parties lost their majority for the first time since the introduction of proportional representation half a century before. It seemed their time was over when a dominantly social-democratic government was created in the 1973, but the accompanying aggressive polarisation politics, aiming to exclude the Christian parties and the concept of Christian politics in general, drew the larger Christian political parties (two Protestant and one Catholic) together. This resulted in 1980 in a new Christian political party (Christian Democratic Appeal – CDA) that never again would gain the majority of the votes, but was large and strong enough to be a key factor in every coalition government till the present day, except for the years 1994–2002. The main political issue for the CDA was the restructuring of the welfare state that had become too costly. Ever since the introduction of proportional representation

in 1918 there have been several small Protestant parties (and on and off some small Catholic parties as well) represented in parliament, the last four decades with the average of 6 seats or 4.2 per cent.

The decade of coalitions without the CDA (the purple coalition) ended with the elections of 2002, when a new populist party, critical of the political elite and of the multicultural society, entered parliament out of the blue with more than 15 per cent of the votes. Its leader, Pim Fortuyn, was killed days before the elections by a leftish activist and, though the party joined a coalition with the Christian-democrats, the party soon evaporated. The populist influx kept its impact on Dutch politics, however.

The Netherlands is a very densely populated country, with about 17 million inhabitants. In 2008 about 80 per cent was Dutch, five per cent was from European countries, five per cent was from former colonies (Indonesia, Suriname), five per cent was from Turkey, Morocco and other Arab or Islamic countries, and five per cent from other countries. Migration is a political issue, not so much because of the amount of immigrants (though they easily outweigh the emigrants), but because of cultural tensions, especially with the Muslims. As to religion, more than 40 per cent of the population has no religious affiliation, 30 per cent is Catholic, 20 per cent is Protestant, six per cent is Muslim (est. 2006)¹.

The Netherlands has a prosperous and open economy, which depends heavily on foreign trade; the agricultural sector is small (two per cent of GDP in 2005). In 2005 the Netherlands social expenditure (inclusive public health expenditure) was 24.4 per cent of GDP².

Percentages of GDP accounted for by overall public spending, by public spending on social security, education, defence, and by overall (i.e. public and private) health care expenditure, 1950–2003³.

II. The development of the welfare state

In order to understand the historical development of the welfare state in the Netherlands and the role played by religion in this process, it is important to determine the position of the and the state in Dutch society. Religion has played a major role in Dutch history and especially the rise of Protestantism in the 16th century is closely linked with the origins of the nation. It is no wonder then, that the Reformed Church had a public role in the Dutch Repub-

1 URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/nl.html> (05.11.2009).

2 Willem ADEMA, Net Social Expenditure, in: OECD Labour Market and Social Policy Occasional Paper 52 (2001).

3 F. BOS, De Nederlandse collectieve uitgaven in historisch perspectief (CPB document 109), Den Haag 2006, URL: http://www.rivm.nl/vtv/object_document/o6001n32315.html (30.10.2009).

lic (1581–1795). The church lost this privileged position in the Napoleonic era. The state eagerly adopted the former responsibility of the church for education. This meant the end of church control of primary education. The state also tried to take over responsibilities regarding social care, but the church successfully protected its financial resources from the state. The poor law of 1854 gave the church – at least formally – a primary role in the care for the poor.

The liberal constitution of 1848 had important religious implications, resulting from the proclaimed freedom of religion and from the resulting separation of church and state. On the one hand religious institutions were excluded from the public domain and on the other hand the different denominations now were in open competition with each other on equal footing. These changes had an invigorating effect on both Protestants (in 1880 about 64 per cent of the population) and Catholics (in 1880 about 36 per cent of the population). Separated from the state, the former state oriented Reformed Church – now called Netherlands Reformed Church – was now in open competition with the Catholic Church. As a result, both churches started to reach out to the Dutch people and promoted the foundation of Christian organisations that tied its members together in newly created religious and social communities. The churches turned out to be a much stronger and independent power in society than the liberals had expected. The former state-like church became a church for the people. It was the churches people adhered to in the first place, not so much the state⁴.

The aim of the liberals had been to exclude religion from politics in order to make the public domain the area of reason and thus improve society. But the effect was opposite. Organized religion became stronger, especially by creating a myriad of Christian organisations. In the history of religion in the Netherlands, the time span between 1860 and 1960 was the age of the church. This meant that in modern society the influence of the church in religious life, in social life, in political life, and in family life, was deeper and reached way further than in the ages before⁵. While churches as such were excluded from the public domain, the Christian organisations entered public life instead. This started in the field of education. The majority of the Protestants still wanted the public institutions to be Protestant in character. When this possibility was excluded in the new law on primary education of 1857, many free schools and supporting organisations were founded by orthodox Protestants, i.e. Reformed people. These organisations also functioned as political

4 Annemarie HOUKES, *Christelijke vaderlanders. Godsdienst, burgerschap en de Nederlandse natie (1850–1900)*, Amsterdam 2009.

5 Cf. Callum BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation*, London 2009, pp. 16–57.

pressure groups to make the public school Christian again, or otherwise to turn the public schools into religious neutral institutions and grant the Christian free schools the same rights as public schools. This last option was the aim of Abraham Kuyper, and his activism in the field of education resulted in the founding of in 1879 of the first modern political party organisation, the Anti-Revolutionary Party (ARP). Via this detour Reformed or Calvinist religion was presented in parliament and politics. The same happened in other segments of society and within the Netherlands Reformed Church. The orthodox-Protestants had been part of labour organisations, but when these organisations did not want to become involved in the education issue, they in 1876 founded their own labour organisations. The Reformed members of the Netherlands Reformed Church also tried to make their church more orthodox. A minority among them embraced the separation of church and state and after a serious ecclesiastical conflict in 1886 had no problem to follow Kuyper in leaving the Netherlands Reformed Church and to found Reformed free churches instead. This Reformed strategy was soon adopted by the Catholics, who joined the Protestants in the school struggle, supported them in politics, and also founded their own social organisations. Dutch society started to segment based on a religious cleavage.

In 1889 a younger generation of liberals incorporated this notion of plurality in their political mindset and in exchange for extension of electorate they accepted the first coalition government of Reformed and Catholics (1888–1891). This coalition started to grant equal rights to public and Christian schools alike.

The effect of these activities of religious groups – especially the Reformed, but soon also the Catholics – was that the structure of Dutch society changed. Till then the public domain had been unified, either by Protestantism, or since 1848 by liberalism. From the 1890s on this structure was replaced by a plural public domain, based on a religious cleavage. Dutch society became organized along the lines of religious affiliation, or in a broader sense, of worldviews. Religion (or anti-church, in the case of the social-democrats) was the vehicle for participation in Dutch society. The old-liberals had been mistaken in two ways: they had not realized that religion would be such an important force in public life, and they had not realized the plural character of Dutch society would be at odds with their unifying policies. This »revolution« in society ignited by the Reformed, especially in politics under leadership of Kuyper in the ARP, and supported by a younger generation of liberals resulted in a multi-party system in politics, a plural educational system and a labour movement segmented in social-democratic, Catholic and Protestant organisations. In this same plural way the issues of education and of democracy were solved. By 1920 general suffrage for men and women and proportional representation had been introduced, and public and free schools

were granted equal rights. Dutch society and Dutch politics had been organized, not based on a social-economic cleavage (liberal/conservative versus social-democratic), but along the lines of worldviews: Protestant, Catholic, social democratic. This meant that to the majority of the Dutch the social democrats were anti-church and the liberals were non-religious – that is: in the public domain.

This history of Dutch religion and Dutch democracy may have delayed the development of modern social policies. Bismarckian social insurance arrangements were not turned into law until the 1910s⁶. At the time of the First World War according to Kuyper one legacy of the nineteenth century still had to be dealt with, and this was »the social question«, more precisely the issue: what is the responsibility of the state in securing a minimum income for all citizens. This was especially true for his own party. With regard to pensions for elderly or disabled workers, at about 1900 all political movements (liberals, Protestants, Catholics and social-democrats) agreed that private arrangements would not suffice, and that the state had an obligation to provide a safety net against their destitution⁷. But they disagreed on which role the state had to play. With the exception of the social-democrats, the political parties agreed on a corporatist design, preferably a mixed system that would combine state regulations with insurances as expression of the personal responsibility of the beneficiaries. The liberals introduced the Law on Accidents at working places (1901). It offered a provision based on an insurance system, implemented by the state. The Protestants successfully had amended the law, by creating the possibility for employers instead of the state to take the risk of the insurance.

To the confessional parties, welfare had been viewed primarily as a charitable activity and a private, church concern⁸. But interestingly the position of the church and its social function or responsibility played no role in this debate. The Christian social organisations and social partners were taking over its place in society, and social insurance took the place of charity. The renewed Poor Law of 1913 gave priority to the help of the church, but was subsidiary in character: if the church would fall short in its social obligation, the state would step in. The Christian ideal was still a social security provided by churches and private charity, but the practice was different⁹.

6 Kees VAN KERSBERGEN, Religion and Welfare State in the Netherlands, in: Id./Philip MANOW (ed.), Religion, Class Coalitions, and Welfare States, Cambridge 2009, pp. 119f.

7 Mirjam HERTOOGH, »Geene wet, maar de Heer!« De confessionele ordening van het Nederlandse sociale zekerheidsstelsel (1870–1975), Den Haag 1998, p. 76.

8 Robert H. COX, The Development of the Dutch Welfare State. From Worker's Insurance to Universal Entitlement, Pittsburg/London 1993, pp. 65f.

9 A. H. BORNEBROEK, De geschiedenis van de gereformeerde diakonie, 1886–1912, in: G. HARINCK (ed.), Diakonie in heden en verleden, Barneveld 1992, p. 55.

Due to the fact that Catholics had been second rate citizens till 1848, they were cautious in the public arena for a long time and did not have a strong profile in this debate. But they shared the opinion of the Protestants that the state should only interfere in social affairs when society fell short. After the introduction of proportional representation in 1918 the Catholics turned out to be the largest party (with constantly 28 to 31 per cent of the votes till 1967). The first Catholic prime minister was installed in 1918 and together with the Protestants they dominated the political scene in the interwar years.

Main challenges for society and the emergence of the welfare state

The major Dutch social issue prior to the twentieth century had been education. This problem had been solved initially in 1889, when religion-based education was formally recognized and financed partially with public money, and finalized legally in 1918 when public and religion-based schools were financed on equal footing. This law guaranteed at the one hand freedom of education and on the other hand government control of all schools, public and non-public. The most obvious result was a massive expansion of non-public education – mainly Protestant or Catholic. In 1900 only a third of the pupils attended non-public primary schools, but in 1940 it was 75 per cent.

This legal structure – guaranteeing religious freedom while extending the public sphere – was also implemented in other spheres, like health care and broadcasting, and resulted in a pillarized society. A minority objected against this societal structure because of the alleged fragmentation of Dutch society or the dominance of religion in every sphere of life. Their protests were not effective until after World War II. The main worry of the Catholics and the Protestants in this new societal structure was to restrict state influence. This resulted in a professionalization of vocational organisations and a defensive attitude that hindered them to deal creatively with a new major social problem that emerged in Dutch society during the First World War: mass unemployment.

The first Dutch social laws had provided insurance based financial support for industrial labourers in case of accidents or illness, but mass unemployment was not met. According to the Poor Law the church was the first responsible for individuals and families that lost their regular income. But mass unemployment made abundantly clear that churches lacked both the financial resources and the administrative structure to deal with this problem. Churches started to distinguish between the economically poor – victims of the economic conjuncture – and the socially poor – those who were personally unable to create a solid financial base. Churches concentrated on helping

the latter, smaller group¹⁰, passing by the economically poor, who therefore diverted to provisional public welfare. In 1920 churches still provided about a quarter of the total amount of Dutch financial resources for public and private social care, but in 1938 their participation had fallen to 12.5 per cent, and after the Second World War they contributed less than five per cent¹¹. The public role of the churches in the Netherlands in social issues was obscure¹², and their position outside of the public domain had weakened their social sensitivity. Due to the growing state influence as a result of the pillarized structure of society, Christian organisations in the spheres of care, education, labour professionalized. They developed as the public representatives of their members and became, next to the political parties, the natural partners of the state in social issues. Churches lacked such a role as public agent and their role in the overly structured pillarized society was unclear. Added to this, the churches had to cope with secularisation, which made an early entrance in Dutch society, compared to other European countries. The amount of non-church members in the Netherlands rose from 7.8 per cent in 1920 to 17.1 per cent in 1947. Especially the Protestant churches were put in a posture of defence, or concentrated on internal issues. As a result, social issues were out of their focus and churches mainly stuck to their nineteenth century position that self help and the subsidiary aid by the social spheres came first – support by the state was an emergency option only.

But the relation of state and society grew closer after World War I, through the implementation of the pillarized system and the need to cooperate in the face of mass unemployment. In politics social issues were dominated by the Christian political parties, who had a solid majority in parliament and participated in almost every coalition government since the introduction of general suffrage in 1918. In the face of the potential attractiveness to the Dutch electorate of totalitarian ideologies in Russia (1918), Italy (1922), and Germany (1933), the Christian political and social organisations were forced to reevaluate their traditional condemnation of the dominating role of the state at the expense of society. This process was accelerated by the impact of the world economic crisis of 1929, which made new interference of the

10 G. HARINCK, *De geschiedenis van de gereformeerde diakonie, 1913–1944*, in: HARINCK, *Diakonie in heden en verleden*, pp. 94f.

11 Frank VAN LOO, »Den arme gegeven...«. Een beschrijving van armoede, armenzorg en sociale zekerheid in Nederland, 1784–1965, Meppel/Amsterdam 1981, p. 192.

12 The role of the church in the Netherlands in social welfare issues is overrated in Patrick PASTURE, *Building the Social Security State: A Comparative History of Belgium, the Netherlands, and Germany, from the Nineteenth Century tot the 1960s*, in: Lex Heerma VAN VOSS et al. (ed.), *Between Cross and Class. Comparative Histories of Christian Labour in Europe, 1890–2000*, Bern 2005, p. 269: »Far from dying out, the churches, although, their support fluctuated, also remained important social factors and were strongly involved in social welfare issues«.

state with social affairs unavoidable. In the Netherlands the crisis lasted till 1937 and caused mass unemployment, 19 per cent in 1935. The national economy shrunk with seven per cent between 1929 and 1934¹³. The Christian coalition government took crisis measures, like social security payments to the unemployed, subsidies on farming, and creating jobs by developing large infrastructural projects like the construction of public parks in the big cities, the digging of canals or turning parts of the Southern Sea into arable land.

However, the Protestant political and social organisations could only live with a residualist welfare policy on a temporary base. Dutch society and politics were strongly influenced by Protestantism, but from the 1920s on the Catholics – the largest political party since 1918 – gradually gained more influence. The Protestants were too divided or too reluctant in allowing more state influence in social issues and were unable to develop a new Christian social ideology in the face of modern challenges. In the meantime the Catholic idea of subsidiarity was introduced very carefully and little by little in this country where anti-papism never slept: in 1925 parliament in an anti-Catholic rage made a coalition government resign.

In the meantime the social-democrats, who had been excluded from government since 1918 because of revolutionary leanings, distanced themselves from some of their dogmatic opinions – antimilitarism, antimonarchism and anti-capitalism. In 1936 they proposed a socio-economic alternative, giving room to more government control of the national economy and social care. The Protestants rejected this Labour Plan outright: »The red thread through the plan is that of the all-blessing and all-regulating state«¹⁴. They overlooked the fact that the social-democrat plan came close to the corporatist society the confessional parties envisioned, including a solid family policy. Such a society was not their aim, but they would accept its functional decentralisation, without fully giving up their aim of socialisation¹⁵.

The Catholics had a more nuanced view of the Labour Plan. The papal encyclical *Quadragesimo Anno* (1931) had stated in paragraph 80: »[...] the state will more freely, powerfully, and effectively do all those things that belong to it alone because it alone can do them: directing, watching, urging, restraining, as occasion requires and necessity demands«¹⁶. This resulted in publications like *Naar de nieuwe gemeenschap* [*Towards the new community*]

13 URL: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/macro-economie/publicaties/artikelen/archief/2009/2009-2716-wm.htm> (07.11.2009).

14 J. M. PEET et al. (ed.), *Honderd jaar sociaal, 1891–1991. Teksten uit honderd jaar sociale beweging en sociaal denken in Nederland*, Den Haag 1991, p. 391.

15 HERTOGH, »Geene wet, maar de Heer!«, p. 201. See also: COX, *Development of the Dutch Welfare State*, p. 67.

16 URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html (22.10.2009).

(1939) of the RKWV [Roman-Catholic Employers Association], a plea for a new political, economic and cultural order based in social justice. Because the Catholic social principles were not based on religion, but on natural law, the door was open to cooperation with everyone aiming at the *bonum commune*.

The stress was still on stimulating organic forces within society in order to restrict the interference of the state¹⁷. And reflections on new social structures were still academic. But when by the end of the 1930s Protestants lacked a new, coherent social vision on the new social issues of mass ideology and mass unemployment, Catholics took the lead in the ongoing reflection on the right social order, and approached the social-democrats. They »converged on three major areas: global macroeconomic demand management, social policy, and family policy«¹⁸.

Role and influence of religious communities

After the Second World War a coalition of Catholics and social democrats dominated the political scene till 1958. They agreed on active social and macroeconomic politics to rebuild the country after the infrastructural, economic and industrial demolition of the war, to control the fast growing economy, f.e. with a strict income policy, and to guarantee welfare¹⁹. It was not so much the economic decisions and industrialization plans of the government that speeded the economic recovery as well its psychological effect: the impression of dynamics, modernity, and progress²⁰. Compared to the pre-war level, the economic recovery was completed by 1949 and then followed a period of strong economic growth that lasted till 1973. The average growth rate of the GDP was five per cent and the unemployment in these years was below two per cent. The national economy was dominated by the industrial and the service sector²¹. In 1954 a real growth in income started, that augmented from 1960 on.

In this expanding economic context the Dutch welfare state came into being. In politics, the new role of the social democrats was instrumental to this development. In 1946 they founded a new political party: the PvdA – Labour Party. In two ways this was a departure from their pre-war outsiders’

17 HERTOOG, »Geene wet, maar de Heer!«, p. 201.

18 VAN KERSBERGEN, The Netherlands, p. 133.

19 Van Kersbergen and Manov stress the importance of the differences in social teachings and practice between Catholicism and Protestantism for understanding the different directions social policy development took in European countries, see: Ibid./MANOV, Religion, Class Coalitions, and Welfare States.

20 J.L. VAN ZANDEN/R.T. GRIFFITH, Economische geschiedenis van Nederland in de twintigste eeuw, Utrecht 1989, p. 245.

21 Friso WIELENGA, Nederland in de twintigste eeuw, Amsterdam 2009, pp. 220f.

position: they adopted a non-dogmatic reform program and included religious traditions in their party. Quite a few Catholics and Protestants as well as social liberals joined this reform party, and the PvdA became a natural partner for the KVP, the new Catholic party with a more progressive outlook. These two largest parties in Dutch politics were in favour of an active role of the state in social issues, but at the same time each other's rivals, the one more Christian to attract voters who traditionally voted for Catholic or Protestant parties, the other more progressive to prevent the same voters to switch to the PvdA²². The renewals did not really change the political landscape, but the black-red coalition paved the way to critique of pillarization and to the development of the welfare state.

The rigidity of the political landscape was a disappointment to the PvdA. The party supported a »breakthrough« movement to break at once with the religious and class cleavage in politics, education and social stratification, and build up a »real« community, as projected in a presumed pre-pillarization society. This movement failed in the 1940s, resulting in distrust between the social democrats and the Catholics. Their political cooperation lasted till 1958 however, long enough to put the welfare state in motion.

The rise of a welfare state was effectively promoted by the social democrats since 1939, when they for the first time joined a coalition government. As a result, a turn towards the acceptance of a social active state had to be made by the Christian organisations in the 1950s. The churches played an important role in this process. The leading circles in the Netherlands Reformed Church, the largest Protestant denomination representing 30 per cent of the population, supported the breakthrough movement. This church had learned from the German church struggle of the 1930s that it had to be active in opposing modern ideologies and had used the war to present itself as the moral guardian of Dutch society. The divisiveness of pillarization was a major hindrance for this new role and had to be removed. These church leaders agreed with the social democratic ideal of a society that would offer social security for all at a reasonable standard of living, provided for by the state. But the orthodox-Protestants within the Netherlands Reformed Church and those in a dozen of smaller Reformed denominations (ten per cent of the population) were opposed to the growing influence of the state in society all over²³. In the Cold War climate of the 1950s they considered the growing

22 Piet de ROOY, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*, Amsterdam 2002, p. 209.

23 See: George HARINCK, *Im Schatten des Sozialstaates: Die Diakonie der reformierten Kirchen der Niederlande*, in: Traugott JÄHNICHEN (ed.), *Caritas und Diakonie im »goldenen Zeitalter« des bundesdeutschen Sozialstaates. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren*, Stuttgart 2010, pp. 283–298.

influence of the state as a step towards a totalitarian state. This critique was not exclusively Protestant. Anticommunism was a strong factor in the socio-political reflection of the 1950s.

Protestants were not unanimous about the social role of the state, and neither were the Catholics. Their objections to the political cooperation with the social-democrats grew stronger over the years. The PvdA won the 1952 elections – for the first time the social democrats instead of the Catholics were the largest in parliament. The Catholics lost votes due to an anti-social-democratic split off. The Catholics (40 per cent of the population) were alarmed about this loss and the threat of depillarization.

In 1954 the episcopate published the charge *De katholieke in het openbare leven van deze tijd* [*The Catholic in present day public life*]. It was a plea for a strong influence of Catholic social and political organizations, in order to oppose secularization and to sustain moral values²⁴. In this charge the social-democrats were criticized explicitly. The difference between religious socialism and Christianity was stressed and Catholics should not join social democratic organizations. The charge showed that the episcopate still reasoned hierarchically, and subordinated social organizations to the church²⁵.

The many reactions nationwide to the charge – mostly negative – illustrate that Dutch society was in transition. In Catholic circles, the effect of the charge was not a closing of the ranks²⁶, but a gradually more intensified debate about the relation between Catholicism and social-political life, and a drifting away from pillarization²⁷. Following the rapprochement towards the social-democrats before World War II, there was a tendency to make the Catholic organizations less dependent of the church. Religion and church life were stricter distinguished from social life than before, and in society the expression of religion shifted from organizational structures to personal attitudes.

The social-democrats reacted annoyed to their depiction as a godless and immoral breed. But they restrained themselves in order to save the political coalition of »red« and »black«. The Protestants reacted divided. The synod of the Netherlands Reformed Church with its national aspirations strongly opposed to the episcopal charge and issued in reply a pastoral letter *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving* [*Being a Christian in Dutch society*], in which the church did not side with Christian organizations. To the contrary,

24 See: R. S. ZWART, »Gods wil in Nederland«. Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA, Kampen 1996, pp. 69f.

25 Walter GODDIJN et al. (ed.), Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1945–2000, Kampen 1999, pp. 115–117.

26 Catholics like G. J. N. M. RUYGERS, see: ZWART, »Gods wil in Nederland«, pp. 47f.

27 Fe.: J. A. BORNEWASSER, De KVP in worsteling met de moderniteit, in: Trajecta 13 (2004), pp. 342–370.

it opposed anybody's »identification of the obedience to Christ with a certain political attitude [...] The sin of this Christian is that he takes the gospel for a human rule«²⁸. This church stressed solidarity instead: a Christian does not stand over against, but aside modern man. The Reformed welcomed the charge as a support for pillarization and some organizations envied this public ecclesiastical support for Catholic organizations²⁹. The CNV [Protestant labor union] asked Protestant churches to stress that its members »not only individually, but also collectively, should strive to influence society according to the demands of God's Word«³⁰.

The 1954 charge is an important moment when considering religious aspects in the rise of the Dutch welfare state. Until then it was more or less accepted among Christians that the church was the center or the foundation of the societal structure. But the Dutch met Christianity through the organizations, more so than through the institutional church. In a more complex society and with a controlled market economy especially the role of socio-economic organizations – unions, farmers' organizations – became more dominant. The position of the churches did not change constitutionally in any way, but in the mid-1950s they realized their inspirational and binding role in society was over.

The reason for this growing gap between church and society was on the one hand the inability of the church to offer an updated Christian blueprint of society. The diversification, dynamism, and mass character of modern society had alienated the Christian organizations from the church, or better, had emancipated them. In the interwar years stress had been laid on the eternal Christian principles for society, but these principles did not function anymore in a dynamic society and petrified instead of stimulated Christian social thinking.

On the other hand a new theological vision of the relationship between church and society was responsible for the alienation. Instead of relating to Christian organizations, the Catholic and Protestant churches stressed the difference between church and society. They offered a life orientation that alluded to their otherness³¹: »Is the institutional way Catholics in our country are present in our society«, the St Willibrord Union asked rhetorically in

28 C. AUGUSTIJN, *Kerk in Nederland, 1945–1985. Teksten*, Delft 1984, p. 50.

29 K. GROEN, *Christelijke organisatie. Inleiding tot het ontstaan en de ontwikkeling van het chr. partijwezen en van het chr. sociaal-economisch organisatiewezen in Nederland*, Amsterdam 1955.

30 Quoted in: G.M. DEN HARTOGH, *Antithese*, in: F.W. GROSHUIDE et al. (ed.), *Christelijke encyclopedie 1*, Kampen 1956, p. 239.

31 For the Catholic church see: ZWART, »Gods wil in Nederland«, pp. 71–73.

1958, »fully compatible with the true Christian attitude to life in present day society«³²? Within Protestantism this turn was strongly influenced by the theology of Karl Barth. In the interwar years his theology had been used to criticize Christian organizations (especially Kuyper's organic view of society became a target)³³, and after the war his theology became the cornerstone in the new role of the Netherlands Reformed Church as a confessing church for the Dutch people as a whole. This church's role was not to sustain society or add something to it, but to act as an independent moral agent. In 1946 Barth wrote on the meaning of the church for society: »The Church must set an example so that by its very existence it may be a source of renewal for the State and the power by which the State is preserved«³⁴. The function of the church within modern society was critical by nature and its message was »prophetic«³⁵. The values the church represented were contrasted with the reality of modern society. Effectively, society was the negative of the church. The denominations had to break with the commonality of the church and to realize its unconventional character, wrote a Reformed theologian in 1960³⁶. In the Reformed Churches founded by Kuyper the theology of Barth became dominant and took over the pivotal role of neo-Calvinist theology, and thus the Christian ethos took the place of the Christian worldview³⁷. The scope of the sermons in these churches shifted from the social implication of the gospel to the personal life of the believer, from an accent on a Christian social structure to individual social engagement³⁸.

The same happened in Catholic circles, where the neo-Thomism became obsolete in the 1950s. The pope confirmed this development as head of the Catholic Church in his encyclical *Mater et Magistra* (1961): »We wish further to praise those dear sons of Ours who in a true Christian spirit collaborate with other professional groups and workers' associations which respect the

32 Ibid., p. 75.

33 Martien E. BRINKMAN, *De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische kontroverse tussen Nederlandse barthianen en neocalvinisten*, Baarn 1983; Clifford Blake ANDERSON, *Jesus and the »Christian World View«: A Comparative Analysis of Abraham Kuyper and Karl Barth*, in: *Cultural Encounters 2:2* (2006), pp. 61–80.

34 Karl BARTH, *The Christian Community and the Civil Community*, par 33, in: Karl BARTH, *Community, State, and Church. Three Essays*, Eugene 2005, p. 186.

35 See for example: H.D. DE LOOR, *Kerk in de samenleving. Een analyse van het spreken der Nederlandse Hervormde Kerk sedert 1945*, Baarn 1970, pp. 213–215.

36 This was J.C. HOEKENDIJK, quoted in: AUGUSTIJN, *Kerk in Nederland*, p. 72.

37 John BOLT, *Een gemiste kans en een nieuwe kans. Herman Bavinck over openbaring en vernieuwing*, in: George HARINCK/Gerrit NEVEN (ed.), *Ontmoetingen met Bavinck*, Barneveld 2006, pp. 151–153. ANDERSON, *Jesus and the »Christian World View«*, pp. 61–80.

38 H.C. ENDEDIJK, *De Gereformeerde Kerken in Nederland. Deel 2 1936–1975*, Kampen 1992, p. 145.

natural law and the freedom of conscience of their members.« The church no longer presented a concept for a Christian world, but wanted to function as the conscience of the world.

Constellations and conflicts

The start of a full-fledged welfare state after World War II was facilitated by the consultation system of the Dutch economy, a mix of the social-democratic state controlled economy and Catholicism's idea of corporatism. The result was an active role of the government in socio-economic affairs, cooperating with labour unions and employers' organizations in the SER [Socio-Economic Council] (1950) and stimulating national cooperative organizations like the Landbouwschap [national consultative agricultural board] (1954). A government agency for economic policy analysis (CPB) was founded in 1945 and the socio-economic structures were subject of almost mathematic modeling³⁹. The 1950s, years of rapid economic growth, controlled income policy, few strikes and the promise of general welfare, created the optimistic mood in which pillarization was mitigated by cooperation.

The Catholic and the Protestant socio-economic organizations enlarged their role in the Dutch consultation system and defined their own ideological profile. The Protestant CBTB [Christian Farmers and Market Gardener's Organization] was still critical of state influence but used the Landbouwschap to serve the farmers' interests effectively⁴⁰. At the same time they invested in Christian agricultural education and in ideological reflection (Conference Center Birkhoven, 1946)⁴¹. The same happened in the labor unions. Under political direction the consultation system or the »poldermodel« was implemented in the Dutch social security system. The Protestant CNV participated, focusing on an insurance-based social security to guarantee individual responsibility over state control, and investing in educating its members (CNV Kaderschool, 1948)⁴². The KAB [Catholic Labour Movement] did not abandon Catholic social thinking either, but they used it no longer to limit the role of the state. They reinterpreted the subsidiary structure of society: stress was laid on the duty of the state to intervene if social partners did not act responsibly, and they made room for state financed professional

39 Kees SCHUYT/Ed TAVERNE, 1950. *Welvaart in zwart-wit*, Den Haag 2000, pp. 53f.

40 Rolf VAN DER WOUDE, *Op goede gronden. Geschiedenis van de Nederlandse Christelijke Boeren en Tuindersbond, 1918–1995*, Hilversum 2001, pp. 250–261.

41 *Ibid.*, *Op goede gronden*, pp. 291–293.

42 Piet HAZENBOSCH, *Voor het volk om Christus' wil. Een geschiedenis van het CNV*, Hilversum 2010, p. 238.

social workers⁴³. This dynamic interpretation paved the way to cooperation with the social democrats and was instrumental in creating the »polder-model«.

Among Protestants a similar flexibility surfaced. They did not want to be bypassed by modern developments and argued that the state was responsible for regulating economic life⁴⁴. They were successful and after seven years of cooperation with the social-democrats the Catholics and Protestant in 1959 easily shifted to a coalition government with the liberals.

Others were less pragmatic in participating in the welfare state, and in reaction to this pragmatism stressed »that Christian politics means a discord with this world, requires social justice, and demands a reform of society«⁴⁵. CNV-professional W. Albeda encouraged participation in the welfare state by stressing the similarities between the different political movements in the Netherlands with regard to the socio-economic structure of society: the social meaning of property, anti-totalitarianism, and a humane view of daily labour⁴⁶. Instead of focusing on a presumed totalitarian character of the modern state and its effect of careless citizens⁴⁷, the focus should be on protecting and restoring social justice: »By and by we have to get acquainted with the idea, that nowadays there are more functions that the government has to fulfil permanently than has been the case in the nineteenth century«⁴⁸.

A positive view of the state to substantiate this argument had been lacking in the Protestant principle of sphere sovereignty until the 1950s. But instead of the sovereignty now the responsibility of each sphere was stressed. From 1959 on this interpretation was utilized in the ARP to reformulate the function of the state, pressed by a CNV-wing within the party. The political leader of the ARP in 1960 redefined Christian politics as follows: »Christian politics means that we see and recognize injustice and that we strive for justice. [...] In this way we are able to serve Christ in this world«⁴⁹. In the ARP-program of 1962 radical Christian ideological notions merged with Christian-social notions from the labour movement⁵⁰. In both the Catholic and the Protestant social thinking the accent shifted from the structure of society to its direc-

43 GODDIJN, *Tot vrijheid geroepen*, pp. 114f.

44 JELLE ZIJLSTRA, *Per slot van rekening*, Memoires, Amsterdam/Antwerpen 199, p. 15.

45 JAN-JAAP VAN DEN BERG, *Deining*. Koers en karakter van de ARP ter discussie, 1956–1970, Kampen 1999, p. 184.

46 W. ALBEDA, *De rol van de vakbeweging in de moderne maatschappij*, Hoorn 1957; reference in: VAN DEN BERG, *Deining*, p. 181.

47 This was a common Protestant argument in the debate on the welfare state, for example by C. van den Heuvel, spokesman of the Christian Farmers and Market-Gardener Union, see: VAN DER WOUDE, *Op goede gronden*, pp. 245–255, plus illustration on p. 270.

48 Quoted in: VAN DEN BERG, *Deining*, p. 182.

49 Quoted in: *Ibid.*, p. 178.

50 *Ibid.*, pp. 188f. ZWART, »Gods wil in Nederland«, pp. 148f., stressed the social influence of the CNV, but I agree with Van den Berg that the ideological component should not be overlooked.

tion or aim. This new interpretation stressed the possibility of restructuring society, and inspired a more radical way of doing Christian politics – as the late 1960s would show.

The common opinion that the welfare state was the result of pragmatism and putting aside differences between worldviews is superficial and overlooks the fact that religion in the 1950s was not on its way to marginalization, but was presented in a different way and took on a different function. In the 1950s the ideological profile of Christian organizations was high and solidarity was their new creed.

III. The culture of welfare

The conditions for the founding of a welfare state were present in the Netherlands by the time of World War II: the confessional aversion to state interference in social affairs had diminished and the two largest groups in Dutch society – the Catholics and the social-democrats – realized they had to cooperate in order to reach their goals at least partly. But social welfare in the Netherlands had always been dominated by confessional interests and ideology: therefore the welfare state could not be implemented before the stalemate between the church and the Christian organisations on the social order had been overcome, and both could go their own way. This happened in the 1950s.

Religious social teachings

In the historiography stress has been laid on the fact that the debates on the right social order in the interwar period era had been theoretical in character⁵¹. The world economic crisis and the threat of totalitarianism made the different parties in this debate realize that an ongoing theoretical or ideological discussion would be useless, unless decisions would be made about the social praxis. The way to the introduction of social security laws and the welfare state has therefore been described in terms of pragmatism⁵². Implied in this qualification is often that religion or denominations did not play a role anymore. This qualification has been strongly influenced by the rise of secularisation of the 1960s and 1970s. In this perspective religion is viewed

51 F.e. HERTOOGH, »Geene wet, maar de Heer!«.

52 F.e. T. SALEMINK, Medezeggenschap en bedrijfsorganisatie. Debat in de Nederlandse katholieke arbeidersbeweging 1918–1976, in: Een eeuw medezeggenschap. Cahier over de geschiedenis van de christelijk-sociale beweging, Amsterdam/Utrecht 1997, p. 65; Cox, The Development of the Dutch Welfare State, p. 219.

as a *super additum* society could do without. Leaving aside now the finalistic character of this description of the 1950s, it is a one sided interpretation of what actually happened. As soon as the changing position and function of the church in society has been detected, the conclusion is drawn that the role of religion in social affairs is diminishing. But in the first place church should not be equalled with religion. Christian organisations don't stop to be Christian when the direct relationship with the church changes or is ended. And secondly, research should pay attention to the changing way religion is positioned and functioned in church and society. »The renewal of the forties and fifties [...] was qualitatively different from the political, moral, and theological renewal of later years«⁵³ – i.e. after the completion of the welfare state. I myself would prefer to interpret this change in the position and function of religion and church in society as a move from transcendent to more immanent belief systems, and as far as society concerns, from abstract to concrete ideologies⁵⁴.

It is clear then, that in the Dutch situation the contribution of the churches to the culture of the welfare state was small. In general their attitude towards the welfare society was critical, as was the case in all publications on the modernisation of the after war society, also in those by sociologists and other society watchers: loneliness, nihilism and collectivism were detected as the evils of modernity. Smaller Protestant churches often took an antithetical stand, especially because of the role of the state in social and economic life. With an often repeated reference to Soviet Russia the influence of the state was rejected as a threat to religion and the church, and to the individual person, who would be deprived of his responsibility. When the welfare state was developed quickly in the 1950s one denomination even reflected on the possibility to withdrawal from society as far as social care concerned, and to aspire a church as a social autarky, with the deacons administering the social care of the congregation⁵⁵. These smaller Protestant denominations often had a view of society that still relied heavily on the organic view of Kuyper, with a strong accent on civil liberties and the restriction of the function of the state to keeping law and order. Larger denominations were more appreciative of the growing role of the state, but no longer sustaining the present social order, their contribution was the application of religion as a critical, prophetic function in society. The coming of the »fourth man« (Alfred Weber) was

53 James KENNEDY, *Nieuw Babylon in aanbouw*. Nederland in de jaren zestig, Amsterdam 1995, p. 42.

54 G. VAN TILLO, *Sjaloom*. Een godsdienstsociologisch onderzoek naar de veranderingen van een sociaal-politieke actiegroep, in: G. SCHIPPER-PEET et al. (ed.), *Tussen hemel en aarde*, Alphen aan den Rijn 1976, pp. 217, 241.

55 Roelof JANSSENS, *Geschiedenis van de gereformeerde diakonie, 1965–1992*, in: HARINCK, *Diakonie in heden en verleden*, pp. 178–182.

announced: post-Christian, post-church and post-bourgeois⁵⁶. Stress was laid on dehumanizing aspects of the welfare state, like the dominance of the economic aspects of life and the systemized, non-personal character of society. The attitude towards modern society in the pastoral letter of the Netherlands Reformed Church *Being a Christian in present day society* in 1955 was outspoken pessimistic⁵⁷: »Large segments of the population are victims of a growing spiritual uprooting that might create a nihilistic and neutralistic attitude, which, if this spreads in society, would erode and undermine all relations«. Stress was laid on the fact that modern society was lacking the church:

Our acts should be directed in general to creating space for the tormented, confused, and pushed on creature, who needs time and the opportunity to convert himself with heart and soul to God, to long for the coming of the Kingdom en to turn to the Spirit.

A critical attitude towards the welfare society was also discernible within the Catholic Church. In reaction to the individualistic tendencies in the welfare state the importance of the community and of human beings as persons were stressed. Personalism as a third way between state and market was present in the Dutch Catholic tradition before the Second World War, but became influential in the 1950s, alongside with the preference for democracy over corporatism. This was the case in social-democratic circles as well. The welfare state was not heaven, and norms, family, and community were havens of refuge in modern society.

There was one function within the churches that was directly involved in the implementation of the welfare state, and these were the deacons and their help of the needy. In reaction to the development of the welfare state the church paid more attention to its social function. In 1958 the Diaconate Year was introduced in the Netherlands, in which younger volunteers were active in caring for elderly and handicapped people and needy persons. This initiative was presented as »a shift from means to people, from presenting something of ourselves to the *engagement* of ourselves [...] a new availability and relation towards the other«⁵⁸. The aim of the deacons was to be actively present in the welfare society, not as a result or an effect of the gospel, but as an independent way of preaching the gospel »in the language of the hands«⁵⁹. The essence of the new role of the deacons should not be charity but justice:

56 J. C. HOEKENDIJK, Rendom het apostolaat, in: *Wending* 7 (1952), pp. 547–554.

57 See: H. DE VOS, De achtergronden van het herderlijk schrijven, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 10 (1956), p. 326.

58 Herman NOORDEGRAAF/Wim TIEMAN, Vernieuwing van het diaconaat. Doen en denken van J. C. van Dongen (1907–1983), Delft 2002, p. 19.

59 J. C. HOEKENDIJK, Pantomime van het heil, in: *Wending* 11 (1956), p. 680.

»Choosing sides with the poor, intervene correctively in society and make Peace visible, as promised and meant by God«⁶⁰. Serving was the unique trademark of the church, and behind this all is the idea that modern society cannot do without the church, the representative of a better world. »The prophetic task of the church«, Feitse Boerwinkel said in 1953, »is that she has to be the conscience of the world, when humanity seeks for social and international justice, for the good life and the true authority«⁶¹.

In this critique by churches of the welfare state the social-economic component is almost absent. Churches were mainly worried about the effect of non-religion on the character and direction of society in general, and not so much in the concrete realisation of social security. They did welcome though the founding of the Department of Social Work in 1952 and readily applied for state subsidies for their charity and welfare work. This gave a strong impulse to the professionalization this branch – among others the founding of the School for Social Work De Horst (1953) – that soon was absorbed in the subsidized welfare sector and lost its ecclesiastical character⁶².

Social values in society

Till the Second World War the only result of the debates on social order and social security was the *Bedrijfsradenwet* [Law on Company Councils] (1933). This law was inspired by Catholic social thought, in which the industry (a group of companies operating in the same branch) was taken as one of the communities within an organic society. The councils were meant as an institution for deliberation with an advisory and executive function regarding social laws. This idea of community implicated a co-responsibility for an industry by its employees and it excluded the labour union, being the organisation of only one part of the community. Important in the debates in parliament on this law was the restriction of the role of the state and the cooperation of employers and employees. To the Catholics this was a step forward to a corporatist society, to the Protestants the law guaranteed the independence of this social sphere and to the social democrats the possibility of co-management was not excluded, and thus this law was adopted. This law turned out to be ineffective because the councils lacked authoritative power, but its adoption was an important signal that effective cooperation by social-democratic and confessional parties in structuring the social

60 NOORDEGRAAF/TIEMAN, *Vernieuwing van het diaconaat*, p. 22.

61 Maarten VAN DER LINDE, *Feitse Boerwinkel, inclusief denker*, Amersfoort 2006, p. 31.

62 DE LOOR, *Kerk in de samenleving*, p. 235.

order was possible⁶³. When the call for state intervention became louder, these parties knew they were the political partners that had to find a way to realize this.

During the Second World War the reflection on social order and social security shifted from abstract ideologies to concrete proposals. The economic world crisis and the recovery of the Dutch economy after the war required a more active role of the state in the social-economic sector. The Catholics now wanted to extend the *Publiekrechtelijk Bedrijfsorganisatie* [PBO – corporate company councils] »which not only serve the common interest of those involved, but also serve to strengthen their moral consciousness and social responsibility«⁶⁴. The Reformed supported this idea in 1947 as long as the voluntary base was respected, as did the social democrats. For the latter it was a first step towards the socialisation of industries. This time the red-black Beel-government presented a Law on the PBO, which implied that the government would abandon its pre-war residualist position, inspired by the Protestant idea of sphere sovereignty, and exchange this for Catholic/ social-democratic ideas about a controlling role for the state. Eventually the law was adopted by parliament in 1949, after the Catholics successfully had put limits on the role of the state. As a result the *Sociaal-Economische Raad* [SER – Social-Economic Council] was installed as an advisory board of the government on the one side, and as the board of PBO's on the other side. Adjacent to this law, in 1950 the *Wet op de Ondernemingsraden* [OR – Law on Company Councils] was adopted. The Law on the PBO organized the cooperation at the top, the Law on the OR on the shop floor.

It seemed as if the Catholic idea of an organic society had materialized, but compared to the pre-war years the free trade unions now were accepted as a social partner, representing the voluntary base of the corporate social system. And when the PBO came it was, as one Protestant put it, a perfect solution for a problem that did not exist any longer. The PBO presupposed a static society with a national economy based on agriculture and crafts instead of big industries. It also might have served as an alternative to a static plan economy like the social-democrats had in mind in the interwar period⁶⁵. Directly after the war there had been a strong sense of solidarity that produced a certain degree of sympathy for the communitarian idea behind the PBO. But the experience with totalitarian ideologies had made several Catholic social thinkers more critical of the idea of a corporate society, which in 1951 was rejected by one of them »a romantic way of looking back on the past«⁶⁶. This change meant that

63 HERTOGH, »Geene wet, maar de Heer!«, pp. 175–181.

64 CATHOLIC PEOPLE'S PARTY (KVP) (ed.), *Verkiezingsmanifest 1948*, Den Haag 1948, p. 2.

65 Paul E. WERKMAN, »Laat uw doel hervorming zijn«. *Facetten van de geschiedenis van het Christelijk Nationaal Vakverbond in Nederland (1909–1959)*, Hilversum 2007, pp. 191–194.

66 F. J. H. M. VAN DER VEN, quoted in: SALEMINK, *Medezeggenschap en bedrijfsorganisatie*, p. 66.

»the ideological essence of the Catholic view of an organic society, based on a metaphysical theory on man and society, was replaced by a more historical and pragmatic view of society and economy«⁶⁷.

This replacement resulted in the non-functioning of the Law on the PBO. In 1952 optimistically a minister for the PBO was appointed in the government; in 1956 just a state secretary, and in 1959 the function disappeared⁶⁸. The SER did function, but not as the top of a larger structure, but as advisory board of the government and central platform for consultation with the social partners. As a matter of fact, the static idea of sphere sovereignty with its stress on freedom and independence was better fitted for the fast developing national economy than the romantic idea of an organic society. Interestingly this *deconfiture* of the idea of an organic society happened without much debate – the turmoil did come, but only after a decade. For this reason the 1950s are described as the black hole in Dutch history, or the decade of an »underground depillarization«⁶⁹.

This was the case in social issues too. Trade unions were hesitant in giving up their concrete influence in companies and over the years the Law on the OR turned out to be more effective, because it paved the way to democratization of the company. Before the war the CNV had laid more stress on the participation of the factor labour in the company than on that of labourers. After the war especially CNV-leader and jurist W. F. de Gaay Fortman promoted on Biblical grounds social and economic co-management in the companies as a realization of the equal responsibilities of capital and labour. Democracy would become the new buzzword, replacing corporatism. A more personalist view of society came *en vogue*, with a stress on the dignity of the individual and on his rights and freedoms. However, the implementation of these ideas would have to wait till the 1970s. Over the years the Catholic trade unions also abandoned classic Catholic social thought and accepted the »collective social legal order of the »mixed economy«⁷⁰. By 1960 the socialization of the economic order was accepted in Catholic social and political organisations, not as the present historical context, but as the preferred social order.

In Catholic circles the trade unions assumed a more independent role in social-economic issues than before the 1950s. So did the Protestant trade unions, largely united in the CNV that by and large had supported the conservative social-economic policies of the ARP during the world economic

67 Ibid., p. 65.

68 ZWART, »Gods wil in Nederland«, p. 81.

69 S. STUURMAN, Het zwarte gat van de jaren vijftig, in: Kleio 8 (1984), pp. 6–13.

70 J. PEET, De KAB en NKV in de maatschappelijke ontwikkeling van Nederland na 1945, Baarn 1993, p. 232.

crisis. After the war the CNV was disappointed about its own lack of creativity during the crisis and they played a more independent role under the presidency of Maarten Ruppert. Now they urged the ARP to accept the PBO, otherwise they feared the Protestant labourers would join the PvdA⁷¹. The political profile of the CNV in these years was stronger than ever before. The CNV distanced itself from the ARP, because it wanted to be a Christian labour movement with a universal message, read: it did not want to loose the »breakthrough«-Protestants who had joined the PvdA. This aim soon proved to be too idealistic – the breakthrough-sympathizers left the Christian organisations anyway⁷².

The Protestants struggled longer than the Catholics to produce an updated view of society, mainly because the political parties stuck to the static interpretation of sphere sovereignty till the late 1950s. In the PBO-debate the ARP and the Protestant employers rejected any legislative authority for a corporate institution. Legislation was the prerogative of the state only. Werkman sketched this disagreement as conservative realism rooted in 19th century social thought over against progressive idealism⁷³. This refers to the same kind of struggle in Catholic circles to get rid of the idea of an organic society. But in Protestant circles more stress was laid on the confusion caused by modern society⁷⁴ and their idea of sphere sovereignty made them more hesitant to accept a more active role of the state in social issues.

The debates on PBO and OR and their implementation from 1950 on was the context in which Catholics and Protestants started the debates on social security and welfare. Especially the role of their unions had grown stronger and independent and their ideological openness to change and dynamism promoted cooperation with the social democrats on social security laws. Important was that the PvdA had changed its attitude towards religion and adopted some Catholics but especially breakthrough-Protestants as party members. Among them Rev. Willem Banning was influential. When the charge of the Catholic bishops was published in 1955, he reacted: »In the domain of life- and worldviews the PvdA has found a solution which on the one hand radically rejects political organisations based on a confession, and on the other hand fully clears the way for religious-based social and political ideals.« To him the breakthrough was not a way out of the Christian

71 Piet HAZENBOSCH, *Voor het volk om Christus' wil. Een geschiedenis van het CNV*, Hilversum 2009, pp. 202f.

72 Paul E. WERKMAN, »Laat uw doel hervorming zijn«. *Facetten van de geschiedenis van het Christelijk Nationaal Vakverbond in Nederland (1909–1959)*, Hilversum 2007, pp. 251–253.

73 *Ibid.*, p. 189.

74 See for example the 1957 Program of Action of the ARP, VAN DEN BERG, *Deining*, p. 106.

political parties and towards a neutral way of doing politics, but a new responsibility for »the best spiritual heritage of our people and bound to moral norms«⁷⁵.

Patterns of inclusion/exclusion

The cooperation of state and society, expressed in prewar social security laws and the PBO- and OR-law that structured social order, was inspired by the mass unemployment of the 1930s. The recovery had to be generated by an expanding economy, but also by a social security system, that would provide an income when the economy failed, thus stated in 1943 the Dutch government in exile in London. This idea was in line with international developments regarding social security, as expressed in the Atlantic Charter (1941) as »freedom from want«, and in William Beveridge's *Social insurance and allied services* (1942).

The existing social security laws – on accidents, illness, disability, and child supply – were based on compulsory insurances for laborers in paid employment only. This system originated in confessional political thought and was meant to prevent state pensions. For practical reasons it was restricted to employed laborers, and the oppositional social-democrats were not focused on other groups at that time. During the war the universal entitlement of the beneficiaries has been considered for the first time, with reference to Beveridge. Social security should no longer be based on the relationship between employer and employee, but on the relation between the community and the individual. That is why the state, as the organization of the community, is responsible for social insurance in the first place, and should not leave this issue to the social partners. And the revision of the social security system should be accompanied by a unification and rationalization. The system should provide income as well as medical care.

The first social law adopted after the war was the Emergency Law on Provision for Elderly People (1947). It was proposed by the social democrats and meant for all men and unmarried women above 65 with an income deficiency, regardless their employment track. This law was not insurance based, but for emergency reasons only. This base was not meant as a step towards state pensions. The law was introduced with the explicit promise that the final law would be insurance based. The confessional parties accepted this law, given the fact they had always wanted to extend the pre-war social security laws to the independent workers, and the Beveridge-idea provided

75 W. BANNING, *De geestelijke achtergrond van het socialisme*, in: *Socialisme en Democratie* (1948), p. 582.

the opportunity, and given the fact that many elderly people were in difficult financial circumstances after the war. This made them accept the state based order of this social law.

In 1954 the SER advised for a permanent law on old age for every inhabitant, but some Catholics and Protestants were opposed to the idea of a general public insurance: in this way the state would discourage all private initiative and industry-based insurances. The final text restricted the role of the state compared to the original ideas developed in London during the war. The law was financed by a premium as part of the income tax, so paid by all employed for the benefit of all inhabitants. The Catholic-social-democratic coalition followed the SER-advice. The character of compulsory insurance was defended with a reference to the personal responsibility of each inhabitant: »In the present social relationships the idea of a personal responsibility, also for providing an income at older age, can only be realized in an advantageous way by a system of compulsory insurance for old age. Therefore the state has the duty and the right to bring about such an insurance in name of the common interest«⁷⁶.

The Protestant and Catholic parties in parliament were satisfied with the insurance character of the law, while the social-democrats stressed the character of the law as a synthesis of those in favor of a state pension and those who favored personal responsibility. The only staunch opponents were right wing Reformed, who objected to any state interference in social issues as »made in Germany«⁷⁷. The General Old Age Insurance Law (Algemene Ouderdomswet (AOW) was adopted and implemented on January 1, 1957.

This was the first citizenship-related, inclusive social law in the Netherlands. The underlying idea of the community, represented by the state (Beveridge) was mitigated by the social and political organizations. But the inclusive character of the law was accepted because the elderly were the subject of the law. The Emergency Law was agreed upon, but then the first step was taken, and it was mentally hard to return to the institutional order prior to this law. But different from the situation in Great Britain, the Beveridge-idea was still met with suspicion: the occupation by the Nazi-regime had made the people in occupied countries suspicious of state intervention⁷⁸. Like in Germany and Belgium, also in the Netherlands »Christian labour opposed a public social security scheme as envisaged in the Beveridge Report«⁷⁹. Its basic idea of community was mitigated in the executive aspects of the law. In the brainstorming phase in London the executive of the social law was

76 Memorandum of explanation, quoted in HERTOOGH, »Geene wet, maar de Heer!«, p. 307.

77 Quoted in: Ibid., p. 309.

78 See: Hans Günter HOCKERTS, *Sozialpolitische Entscheidungen im Nachkriegsdeutschland: alliierte und Deutsche Sozialversicherungspolitik 1945 bis 1957*, Stuttgart 1980.

79 PASTURE, *Building the Social Security State*, p. 282.

the state, but after the war the Dutch Catholic and Protestant political parties and labor unions succeeded in shifting the execution of these laws to the companies, limiting the role of the state to supervising, and extending the existing social insurances. The Protestants and Catholics were supported in this move away from the state by the liberals.

Given the dynamic turn in social thinking in the 1950s, of which the first indications were discernible before the war, this change in the confessional position should not be interpreted as a concession to the social-democrats and their aim of a state base institutional order in social security. The shift is inherent in the changes in social thinking within confessional circles. In the prewar years stress was laid on the mutual responsibility of social security, and for that reason the insurance system was the best option. The role of the state was only subsidiary. After the war they shifted the accent within the same subsidiary option from the mutual responsibility of the laborers to the responsibility of the state to intervene when the laborers for one reason or the other failed in taking their responsibility. This gradual change made it possible in the Netherlands to shift from a labor and profession related social security system to a citizenship-related social security system⁸⁰. State pensions have never been a realistic option in Dutch politics. The social democrats realized this, and after the war adopted the subsidiary option, which was an important concession to the insurance based system the Protestants and Catholics had been promoting since the beginnings of the twentieth century. The result has been summed up by Hertogh as follows:

»The AOW unites the subsidiary option of personal responsibility for its existence with the institutional option of collective responsibility. The subsidiary order principle is expressed in the insurance idea, the institutional order principle is underlined by an insurance based on citizenship«⁸¹.

The coalition between social democrats and Catholics lasted till 1958. This coalition prepared the second general law, the *Algemene Weduwen- en Wezenwet* [AWW – Widows and Orphans Act,], but was adopted by a confessional-liberal coalition in 1959. This law was based on the same idea of a general basic provision, leaving room for other provisions and private care. A child allowance law for families with three and more children had been presented by the Catholic minister of Social Affairs C.P.M. Romme in 1938, and was adopted in the next year. This law was employee-based; independent workers were excluded. This restriction was only for practical reasons, and might as well have been more inclusive, for »the community is

80 HERTOGH, »Geene wet, maar de Heer!«, p. 318.

81 Ibid., p. 319.

for its continuation dependent of the natural orderly development of family life⁸². The law was insurance based, not private but collectively organized, and paid as a supply to the income. In 1951 an emergency law on child supply for independent workers was adopted, and a final law, the *Algemene Kinderbijslagwet* [AKW – Child Supply Act] in 1961. This was a general law, in which the obligation to pay premiums had been shifted from the employee to the employer. At first the government was not willing to include the first child and to pay part of the premiums. Only the Catholics were satisfied with the law. But after pressure from the parliament partial state aid was included in the law. As a result, the minister of Social Affairs resigned. The general law that is considered the keystone of the building of the Dutch welfare state is the *Algemene Bijstandswet* [ABW – General Assistance Act]. This law replaced the Poor Law of 1912. In the 1950s attempts were made in vain to prolong the preference of private and church-related social security, both material and immaterial. In 1952 this subject shifted to the new Department for Social Work. When in 1962 a new law was presented to parliament by two Catholic ministers their starting point was that the state has the duty to provide social security. The role of the church had vanished, as had the immaterial help. »The realization of social security and social justice« the ministers wrote in their explanation of the law, »has become one of the main responsibilities of the state and is one of the characteristics of the welfare state⁸³. The subsidiary principle had been abandoned altogether since the alleviation of financial needs was no longer inspired by compassion but based on right and reasonability. This aspect of social security is an original function of the state, resulting from its duty to provide social justice, as the Protestants and Catholics stressed. The aim of the law was to function as a last resort to citizen in their aim to live independently. The law was welcomed by parliament as a codification of existing practice with the exception of some Reformed who adhered to the subsidiary principle, and adopted in 1963. Alongside these general laws insurance laws were adopted against illness (1967), unemployment (1967), and disability (1974). Interestingly, this new public social security system based on a mix of insurances by employees and via general insurances based on citizenship were introduced without much political turmoil, and without much explanation for the change either.

The debate on the legal grounds for social security and on the group of beneficiaries was settled in the 1950s, but the debate on the executive organization of social security went on in the 1960s and 1970s. A modification of the complex organization and the integration and simplification of the social laws turned out to be a complex problem, especially because the social

82 Ibid., p. 334.

83 Ibid., p. 340.

partners resented changes that might diminish their influence on the social security system. And from the late 1970s on the costs of the social security system – build up in the optimistic years of economic growth – had to be limited, and this too caused serious political problems.

IV. Institutions of the welfare system

The present arrangements of the Dutch welfare state still resemble the structure of its formative period of the late 1950s and early 1960s. The social security is divided in fully state financed social security and two main insurances: the public insurances and the employee's insurances. At the heyday of the Dutch welfare state in the 1970s, in Europe only the Scandinavian countries had a better furnished social system⁸⁴. In the 1980s, when the Dutch economy suffered under the expenses on social security, the government realized budget cuts in the social security system despite massive public protest and the social partners agreed on moderate income demands and an active employment policy (Wassenaar Agreement 1982). The Christian-democrats and the liberals supported the slimming of the welfare state, but the social-democrats were hesitant or opposing. A critical moment was the restriction of the *Wet op de Arbeidsongeschiktheidsverzekering* [WAO – Disability Insurance Act] in 1991, almost objected by the governing social-democrats. They had to give in to the CDA under the reproach of having betrayed its ideological roots. Both parties experienced the effects of depillarization. The PvdA lost traditional social-democratic voters in the 1990s, but in 1994 the CDA paid a price for its hegemony plus plans for slimming the AOW-budget, and lost more than a third of its voters. Since then the Dutch political landscape is far less stable than it had been in the four decades after the war.

After successful years in the 1990s – a success that postponed the budget cuts in social security or mitigated its effects – an economic backdrop in the early 21st century asked for budget cuts again.

Social services

Since the 1990s the stress in labour market policy has been moved from the government to the citizen. The search for work comes first, which, combined with a decentralisation of financial public assistance, resulted in reduction of WWB-applications. A problem is the lack of instruments like income or fiscal policy by municipalities to influence the labour market.

84 WIELENGA, *Nederland in de twintigste eeuw*, p. 270.

In education investments are made to restrict arrears in learning (350.000 pupils out of 1,5 million in primary schools), to support children with disabilities, to provide financial support after school intake and guest parents, to provide free school books in secondary education and scholarship for university students. As to the labour market extra attention is paid to youth unemployment, women re-entering the job market, education and starting employers. The government has been aiming to halve the number of new school drop-outs: from over five per cent annually in 2002, to 2.5 per cent in 2012, or from 71.000 to 35.000 school drop-outs per year.

In 2007 a new Department for Youth and Family has been created – but this was closed in 2010. The stress of this department had been more than before on a government policy supporting families. A key issue in family policy is the relatively low labour participation of women with children. Since the 1950s Dutch family policies were ambivalent. On the one hand the family as social nucleus was protected, but on the other hand female participation on the labour market was encouraged. This participation is still relatively low compared to European standards, but the issue is left to the labour market. Apart from positive discrimination – in the case of application female candidates with equal qualities have a preference – and from 2007 on employers pay their employees a percentage for child care and there is a supplementary child care tax. Family policy is still fragmentary and the financial support for child care facilities like crèches and child minding has been reduced.

Detected problems

At about 1980 it was fully clear that the welfare state was too costly, but since the social security system in the Netherlands had a mixed character – government and social partners were part of it – and coalition governments are unavoidable, it has been difficult to make the system financially slimmer. This succeeded in the 1990s when the economy was booming. After 2000 the social security was restructured. Responsibilities have been reallocated from the central government to local governments, and the beneficiaries were urged to be more active on the job market. In general there was a shift from an active state to the activation of the citizen by the state⁸⁵. A problem is the lack of instruments by the local government to plan and execute an active social policy, and the appeal to the social and economic responsibility of highly individualized citizens by a government that withdraws from these

85 D.Th. KUIPER, Van verzorgingsstaat naar verantwoordelijke samenleving, in: *Ibid.*, Tussen observatie en participatie. Twee eeuwen gereformeerde en antirevolutionaire wereld in ontwikkelingsperspectief, Hilversum 2002, pp. 281–294.

responsibilities. The socially embedded citizens of the days of the pillarization have gone, and with them the ideal of a national welfare state for all. And no alternative for this embeddedness – a precondition for any social policy – has been found yet.

V. Conclusion

The impulse for the creation of the Dutch welfare state came from the Catholic and Protestant social organisations and their new, dynamic interpretation of their respective key social ideas, i.e. subsidiarity and sphere sovereignty. There was a distinct social-democratic influence in this creation as well, but the ideas of the social democrats – like state pension – could never be realized in the given political and social circumstances of the Netherlands.

The confessional shift in social thinking could only be made after the respective churches had severed a direct relationship between their teachings and the way society should be structured, and thus between the church(es) and Christian (read: Protestant) or Catholic social and political organisations. The churches either distanced themselves from the political and social domain, or the social and political organisations distanced themselves from the churches. This separation was not always considered positively as a liberation, nor was it always considered negatively as the upbeat to secularization. Both the churches and the organisations in the 1950s used this mutual freedom to redefine their functions and positions in society, and the opinions resulting from this reorientation reflected a new vision on society and social security, that was a precondition for the development of the welfare state.

This confessional change has often been interpreted, by Hertogh among others, as a shift from a theoretical to a more pragmatic approach⁸⁶, or, by Cox, as a tactical move in order to remain an influential position in a secularising society⁸⁷. But in this way the content, meaning and effect of the confessional ideological shift of the 1950s is misinterpreted or trivialized. As a matter of fact the creation of the welfare state is not understandable without understanding the confessional ideological shift that preceded it. I agree with Pasture that the shift towards inclusive social insurances and social security »was essentially an ideological evolution«⁸⁸. Hertogh is right, when she speaks of a stalemate situation before the war. But the effect of the shift was not a farewell to Christianity, but a new Christian radicalism in social and economic issues by organisations and churches, but both in their own way.

86 F.e. HERTOGH, »Geene wet, maar de Heer!«, in her epilogue, pp. 365–378.

87 COX, *The Development of the Dutch Welfare State*.

88 PASTURE, *Building the Social Security State*, p. 283.

The churches and the organisations in the interwar years had prevented each other from experimenting with alternative solutions for the social-economic problems they faced. After the war room was made for these experiments.

Given the numerical (with up to 40 per cent by far the largest minority) and political (the largest or second largest party) dominance of the Catholics from the interwar period on, it is no surprise that they played a large role in the construction of the Dutch welfare state and in its fast extension after 1958. And it was no little help that their subsidiary social principle had always left more room than the Protestant principle of sphere sovereignty had done. But the Protestants by and large supported the Catholics in their social views, also because the Protestants adapted their principles too. In the new confessional view of the state, developed in the 1950s, the state had according to the Christian principles to administer social justice and act as a shield to protect the weak, as the Catholic political party formulated in 1959, and the ARP in 1962⁸⁹.

The way from social security based on paid labour to social security based on citizenship was a long road in the Netherlands, but from beginning to end this road was marked by confessional social thinking. The confessionals stuck to their social principle, even after the ideological shift of the 1950s: an organic view of society organized by the subsidiary principle or sphere sovereignty, which stresses mutual solidarity and self help under surveillance of the state. Compared to this view the liberal and social-democratic view lacked consistency⁹⁰. Over the years their principles came more and more in line with the confessional view. The 1950s, often overlooked as »a black hole« in Dutch history, was one of the most dynamic and creative decades in confessional social and political thinking in the twentieth century.

89 ZWART, *Gods wil in Nederland*, p. 78; VAN DEN BERG, *Deining*, p. 187f.

90 See: J.P. VAN DEN TOREN, »Meerstromenland in de polder. De invloed van het CNV op de vormgeving van de naoorlogse verzorgingsstaat«, in: 90 jaar CNV: mensen en uitgangspunten. Cahier over de geschiedenis van de christelijk-sociale beweging, Amsterdam/Utrecht 2001, p. 132.

Marc Lienhard

Evangelisches Bekenntnis, Identität und gesellschaftliche Verantwortung des französischen Protestantismus heute

1. Der Protestantismus in Frankreich: ein neuer Anfang im 19. Jahrhundert

Nach der Unterdrückung, die von 1685 bis zur Französischen Revolution stattgefunden hatte, konnte sich der Protestantismus im 19. Jahrhundert wieder entfalten und auch im öffentlichen Leben in Erscheinung treten. Die Revolution proklamierte die Religionsfreiheit, Napoleon reorganisierte die kirchlichen Institutionen. Die Kirchen wurden alle gleichgestellt. Die Pfarrer wurden vom Staat besoldet, der auch das Recht hatte, die Ernennungen zu ratifizieren. Die reformierte Kirche wurde in 40 Konsistorien aufgeteilt; eine nationale Synode war nicht vorgesehen. Die Kirche Augsburger Bekenntnisses hatte neben den Konsistorien ein Oberkonsistorium und ein Direktorium mit Sitz in Straßburg und sieben geistlichen Inspektoren. Von 200.000 Protestanten in Innerfrankreich stieg die Zahl auf 500.000, im Elsass von 183.000 auf 210.000.

2. Kirchliche Tendenzen im 19. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert konnte der französische Protestantismus sich kaum mit der Aufklärung auseinandersetzen, er musste um seine Existenz kämpfen. Allerdings öffneten sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts viele evangelische Pfarrer dem Geist der Aufklärung. Es entstand so etwas wie eine Allianz zwischen Aufklärung und Protestantismus, die besonders zu Beginn der Revolution sichtbar wurde. Dem gegenüber geriet das alte calvinistische Erbe in den Hintergrund. Calvin und die reformierte Tradition galten bei vielen als überholt. Lehren wie die doppelte Prädestination, die Zwei-Naturen-Christologie, die Satisfaktionslehre und die Ekklesiologie (Kirchenzucht) wurden als nicht mehr hinnehmbar angesehen. Das änderte sich zum Teil wieder im 19. Jahrhundert. Auf theologischem Gebiet war der sogenannte Liberalismus, der das Erbe der Aufklärung bewahrte und angesichts der neuen Fragestellungen erneuerte, zwar dominierend, und die Ethik und die Verbesserung der Gesellschaft wurden betont. Im Unterschied zu Deutschland

vergingen jedoch mehrere Jahrzehnte, bis die französische protestantische Theologie durch den Einfluss Schleiermachers auf neue Bahnen geführt wurde.

Neben dem Liberalismus entstanden Erweckungsbewegungen, u.a. durch den Einfluss, der aus England kam, besonders des Methodismus. Damit wurde wieder angeknüpft an das reformatorische Menschenbild (Betonung der Sündenverderbnis des Menschen) und an die reformatorische Soteriologie (Rechtfertigung durch den Glauben). Die Akzente wurden jedoch anders gesetzt als in der Reformation: Die Bekehrung und die Früchte des Glaubens standen im Mittelpunkt, Kirche wurde als freiwillige Vereinigung der Bekehrten erlebt und nicht so sehr von Wort und Sakrament her gedeutet. Die Gottesdienste wurden emotional gefeiert und erlebt.

Erst im 20. Jahrhundert entstand so etwas wie ein Neocalvinismus, der sich bemühte, das Erbe Calvins und der reformierten Bekenntnisschriften wiederaufzunehmen. Darüber hinaus übte während einer Generation (1930–1960) die Theologie Karl Barths einen maßgeblichen Einfluss aus, eine Theologie, die auf ihre Weise das reformierte Erbe aufnahm, bis sie in den 1960er Jahren durch andere theologische Strömungen, vor allem durch den Ansatz Paul Tillichs, verdrängt wurde. Heute spricht man hier und da sogar von einer »lutheranisierenden« Tendenz innerhalb der reformierten Kirche Frankreichs.

3. Eine Vielfalt von diakonischen und missionarischen Werken und Vereinen

Im 19. Jahrhundert initiierte der Protestantismus in Frankreich eine erstaunliche Fülle von diakonischen und missionarischen Werken. Angesichts der Industrialisierung und der Verstädterung, angesichts auch der Säkularisierung, die in Frankreich schon im 19. Jahrhundert viele Kreise und soziale Schichten erfasste, bemühten sich die Kirchen um Evangelisation und Mission, aber auch um eine diakonische Präsenz in der Gesellschaft. Das hat den Einsatz der Laien beflügelt, aber auch dazu geführt, dass diese Werke und Vereine von manchen als eine Ersatzkirche erlebt wurden, in der sie sich manchmal mehr engagierten als in den Ortsgemeinden. Wichtig wurden aber auch die übergemeindlichen Begegnungen zur Stärkung einer protestantischen Identität in der Gesellschaft. Unter den vielen diakonischen Gründungen sollen hier nur die Asiles John Bost von La Force erwähnt werden (vergleichbar mit Bethel), die bis heute Behinderte aller Art aufnehmen und die eine große Ausstrahlung haben. Auf missionarischem Gebiet war schon 1822 die Pariser Mission gegründet worden. Für die Evangelisation hatte sich 1833 die Société Évangélique de France das Ziel gesetzt, das ganze Land für

das Evangelium zu gewinnen. Die Evangelisation drang effektiv in Gebiete ein, die bislang kaum vom Protestantismus berührt worden waren. Nach 1871 hat der Schotte McAll mit seiner Mission Populaire auch Arbeiterviertel im Osten von Paris erreicht.

Der Protestantismus war auch durch sein Wirken auf kultureller Ebene und durch die Gründung von Schulen in der Gesellschaft präsent. Politiker wie Guizot waren evangelisch oder standen dem Protestantismus nahe. Die deutsch-französischen Kriege stellten allerdings eine Belastung dar, da Luther und das kriegerische Deutschland in eins gesetzt wurden. Diese Identifizierung gefährdete auch den französischen Protestantismus, obwohl sich dessen Vertreter für das Vaterland patriotisch einsetzten und sich mehr an Calvin ausrichteten als an Luther.

4. Neue Aspekte im 20. Jahrhundert

a. Zunächst ist auf die Trennung zwischen Kirche und Staat hinzuweisen, die 1905 erfolgte. Das Konkordat und die Organischen Artikel (die Protestanten betreffend) wurden abgeschafft. Die Religion wurde zur Privatangelegenheit erklärt. Es gab keine Unterstützung mehr für die Kirchen. In diesem Zusammenhang setzte sich der Begriff »laïcité« durch, der so schwer in andere Sprachen zu übersetzen ist. Er war im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aufgekommen, als sich die Republik gegen die so mächtige katholische Kirche durchsetzen musste. Bis heute gehört er zu den Grundpfeilern der französischen Identität. Er besagt ein Doppeltes:

1. Dass die Religionen und Kirchen nicht die staatlichen Institutionen beherrschen dürfen. Diese sollen nicht unter religiösen Vorzeichen stehen. Zum Beispiel soll kein Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen erteilt werden.
2. Laïcité bedeutet auch Religions- und Gewissensfreiheit. Jeder Bürger darf nach seiner Religion leben. Es soll keine Diskriminierung im öffentlichen Leben aufgrund der Religion geben.

Die Proklamation der Laizität, die Gleichstellung und Privatisierung der Religionen, hat jedoch bis auf den heutigen Tag den Staat nicht daran gehindert, in die Organisation der Kirchen einzugreifen. So hat vor ein paar Jahren der damalige Innenminister Sarkozy einen Nationalrat für die Muslime organisiert. Obwohl es heißt, dass in Frankreich die radikalste Trennung der Welt zwischen Kirche und Staat zu finden sei, unterstützt der Staat die Kirchen und Religionen. Sie haben Anrecht auf Fernsehsendungen und auf günstige Altersrenten für die Pfarrer. Auch der Unterhalt von kirchlichen Gebäuden

kann gegebenenfalls vom Staat oder von den Gemeinden unterstützt werden. Vom Staat besoldete Pfarrer sind in Gefängnissen und in der Armee tätig, und die Kirchen sind im Rat für ethische Fragen vertreten. Noch 2014 hat der französische Staatspräsident die Kirchen und die Religionsvertreter empfangen und um ihre Hilfe gebeten, damit der Konflikt zwischen Israel und der Hamas nicht nach Frankreich übergreife.

b. Als zweiter Punkt ist die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert zu nennen. Diese hatte zunächst innerevangelische Auswirkungen. Die reformierte Kirche hatte sich im 19. Jahrhundert gespalten, zum Teil schon 1848. Spätestens nach 1870 kam es zu einer liberalen reformierten Kirche auf der einen Seite und zu einer orthodoxen auf der anderen Seite. Im Jahr 1905 entstand der protestantische Kirchenbund, der die verschiedenen evangelischen Kirchen, auch die Lutheraner und später die Baptisten, versammelte. Die innerreformierte Annäherung führte 1938 zur Wiedervereinigung der reformierten Kirche, der sich nur eine Minderheit verweigerte. 2013 kam es zu einer Union mit den Lutheranern, die in Innerfrankreich nur eine kleine Minderheit darstellen.

Die evangelisch-katholische Annäherung wurde durch das zweite Vatikanische Konzil verstärkt und hat zahlreiche Früchte getragen, wie zum Beispiel eine gemeinsame Bibelübersetzung. Begegnungen und gemeinsame Unternehmen aller Art sind heute zur Gewohnheit geworden, wenn auch hier und da im Kirchenvolk, aber auch bei einigen Theologen, immer noch Misstrauen sich bemerkbar macht und der Wille, die eigene Identität zu wahren. Außer den jeweiligen kirchlichen Institutionen verfügt eine Gemeinschaft wie Taizé über eine große internationale Ausstrahlung.

c. Über die Ökumene hinausgehend hat der interreligiöse Dialog an Gewicht gewonnen, insbesondere derjenige mit dem Islam. Es gibt heute mehr als 4 Millionen Muslime in Frankreich. Der Islam ist die zweite Religion des Landes. Die in Frankreich lebenden Muslime kommen meistens aus Nordafrika. Manche leben schon seit mehreren Generationen im Lande, und Moscheen sind heute an vielen Orten zu finden. Probleme gibt es allerdings mit Kleidungs Vorschriften und mit der Esskultur (u.a. in den Schulen), oder mit den Bindungen mancher Muslime an ihre Ursprungsländer und der Identifikation mit bestimmten Kriegs- oder Konfliktparteien. Manche Christen an der Basis empfinden den Islam als gefährlichen Fremdkörper, der die Identität des sogenannten »christlichen Europas« bedroht. Die meisten Pfarrer und Kirchenleiter sind eher entgegenkommend und bemühen sich um Dialog. Evangelische Gemeinden haben in Straßburg vor 30 Jahren den Muslimen Räume für ihren Kultus zur Verfügung gestellt. Die evangelischen Kirchen des Elsass haben eine Sonderstelle gegründet für die Kontakte mit den Muslimen. Im Jahr 1998 haben sich die beiden evangelischen Kirchenpräsidenten, der katholische Bischof und der Großrabbiner für den Bau

einer großen Moschee eingesetzt. Ein führender evangelischer Theologe Straßburgs hat sich darum bemüht, die Gründung eines Instituts oder einer Fakultät für islamische Theologie an der Straßburger Universität in die Wege zu leiten; er ist aber mit diesem Vorschlag nicht durchgedrungen. An vielen Orten in Frankreich macht sich der ernsthafte Wille bemerkbar, die Spannungen des Nahen Ostens nicht nach Frankreich zu übertragen.

5. Das gesellschaftliche Engagement der Kirchen

Die diakonischen Werke des 19. Jahrhunderts in den Gemeinden oder am Rande der Gemeinden und Kirchen konnten im 20. Jahrhundert nicht alle erhalten bleiben. Manche sind verschwunden, andere haben sich säkularisiert. Je mehr der Staat seine soziale Verantwortung wahrnahm, zum Beispiel im Gesundheitswesen, je mehr wurden auch eigene kirchliche Institutionen in Frage gestellt. Die französische Gesetzgebung des 20. Jahrhunderts hat die Gründung oder die Bewahrung konfessionell gebundener Werke und Vereine aller Art erschwert. Aufgrund eines Gesetzes von 1901 dürfen privat gegründete Fürsorgeinstitutionen nicht gewinnorientiert funktionieren und nicht konfessionell gebunden sein, auch wenn das Wort »protestantisch« im Titel vorkommt. Die Mitarbeiter sollen nicht nach der Konfession eingestellt werden. Gottesdienste gehören im Prinzip nicht zu den Aktivitäten dieser Institutionen oder können nur auf freiwilliger Basis angeboten werden. Nur die Wohltätigkeit gehört zum Ziel und kann von der öffentlichen Hand unterstützt werden. Die Trennung zwischen Kirche und Staat verbot den Kirchengemeinden, die als *associations culturelles* registriert sind, die Diakonie und die Fürsorge zu unterstützen. Die Beiträge ihrer Mitglieder sollen nur dem Kultus zugutekommen und dem innerkirchlichen Leben. Für die Diakonie müssen eigene Vereine gegründet werden. Trotzdem geschieht so manches auf lokaler Ebene. Mitglieder der Gemeinden, unter welchem institutionellen Dach auch immer, bemühen sich um Verteilung von Lebensmittelpaketen und um Aufnahme von Obdachlosen. Sie unterhalten Kleiderkammern für Kleiderverteilung. Hier und da erstreckt sich die Fürsorge auch auf Gefangene oder auf ihre Angehörigen, wenn sie sie besuchen. Es gibt natürlich auch die Mitarbeit an Entwicklungsaktionen und Kontakte zu den Immigranten.

Neben der Diakonie auf Gemeindeebene gibt es auch die großen Werke und Institutionen. Ich habe das bedeutende Werk von La Force schon erwähnt. Es ist dieser Anstalt, die eine große Ausstrahlung hat, bis auf den heutigen Tag gelungen, sozialen und medizinischen Fortschritt einerseits und protestantische Identität andererseits zu verbinden. Aufgrund der Gründungsstatuten ist ein Pfarrer Leiter der Anstalt. Ein reiches Angebot an Katechese und Gottesdiensten gehört einfach zum Leben des Hauses. Dies ist auch der

Fall in der ähnlichen elsässischen Anstalt des Sonnenhofs (bei Bischwiller). Die verschiedenen protestantischen Institutionen sind vereint in der *Fédération de l'Entraide Protestante*, zu der ungefähr 350 Vereine und Stiftungen mit 800 Anstalten und Dienststellen gehören, in denen 12000 Freiwillige und 16000 Angestellte arbeiten. Auch kleine Vereine wie die lokalen Diakonate sind angeschlossen, auch wenn sie nicht maßgebend sind. Diese Föderation will sich nicht unmittelbar diakonisch betätigen, sondern den verschiedenen Vereinen und Institutionen helfen, ihre eigene Arbeit zu tun, u.a. um ethische Fragen zu klären und protestantische Grundentscheidungen in der Gesellschaft zu veranschaulichen und verständlich zu machen.

Zu erwähnen ist auch die *CIMADE* (*Comité intermouvement d'aide aux personnes déplacées*). Sie ist in der Zeit des Zweiten Weltkrieges entstanden, um den Elsässern und Lothringern zu helfen, die nach Innerfrankreich evakuiert worden waren. Sie wurde dazu geführt, auch französischen und fremden Juden zu helfen, die verfolgt wurden, aber auch anderen bedrohten Menschen. Heute noch kümmert sie sich um Flüchtlinge und berät sie auf juristischem Gebiet. Unvermeidlich wurde sie dabei auch auf das politische Feld geführt: Engagement für die Menschenrechte, Entwicklungshilfe (in Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen), Einsatz für politische Flüchtlinge.

Es muss festgestellt werden, dass in vielen Fällen nicht nur die Nutznießer der Diakonie, sondern oft auch das Personal und die Leitung der Werke kaum an der protestantischen Identität interessiert sind. Als Garanten für die evangelische Kirchlichkeit eines diakonischen Werkes bleiben nur die Mitglieder des Verwaltungsrates und die Präsenz eines evangelischen Pfarrers. Die öffentlichen Autoritäten haben im Laufe der Zeiten verschiedene Haltungen eingenommen. Lange Zeit haben sie aufgrund der gewährten Unterstützung nur darauf bestanden, dass die gesetzlichen Normen und Ziele der Sozialarbeit eingehalten wurden. Dies wird bis heute streng kontrolliert. Private Vereine wurden nur in begrenztem Maß subventioniert. Die Abhängigkeit von öffentlichen Mitteln kann den Leitern einer Institution als Vorwand dienen, Forderungen nach einem erkennbar christlich-diakonischen Werk abzuweisen. In den letzten Jahren hat sich der Staat stärker zurückgehalten und hat wieder mehr private Vereine unterstützt, weil diese näher an der Notsituation und mobiler sind und daher den Bedürfnissen besser entsprechen können.

6. Die sozio-politischen Stellungnahmen der Kirchen

Zahlreich waren im 20. Jahrhundert die öffentlichen sozio-politischen Stellungnahmen der Kirchen, besonders der reformierten Synoden und des protestantischen Kirchenbundes und ihrer Leiter. Marc Boegner intervenierte

im Krieg für die verfolgten Juden und, nach dem Krieg, für die deutschen Kriegsgefangenen. Die Stellungnahmen des Kirchenbundes betrafen den Algerienkrieg u.a. die Folterungen und Gewalttaten, die ihn begleiteten. Immer wieder hat der Kirchenbund auch Stellung genommen zur Frage der Asylbewerber. Großes Aufsehen hat der Text *Eglise et Pouvoir* (1968) erregt, der nicht nur eine Analyse der wirtschaftlichen Situation bot, sondern auch für eine bessere Gesellschaft eintrat und zum Kampf gegen den Kapitalismus aufrief. Abgesehen von ungenauen historischen Einzelheiten und der fragwürdigen Prägung durch die Ideologie der 60er Jahre, betonte der Text zu Recht, dass der christliche Glaube sich nicht auf die persönliche und private Sphäre beschränken kann.

In den letzten Jahren sind die sozio-politischen Stellungnahmen der Kirchen zurückhaltender geworden. Besondere Aufmerksamkeit hat das Aufkommen der rechtsextremen Bewegung von Le Pen gefunden. Dabei hat man sich nicht beschränkt auf Stellungnahmen von Synoden oder einzelner Prediger, sondern sich bemüht, durch Arbeit und Reflexionen in den Gemeinden und in einer Bewegung, die den Titel trägt *Comprendre et s'engager*, die sozialen und politischen Hintergründe, Wertvorstellungen und Zielsetzungen dieser Bewegung aufzuzeigen und zu bekämpfen. Daneben sind heute die Umweltfrage, Fragen wie die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare oder das Problem des Lebensendes in den Vordergrund getreten. Sie beschäftigen Gemeinden und Synoden und sind auch Anlass zu öffentlichen Stellungnahmen. Vor kurzem wurde auch, in Verbindung mit Nicolas Hulot, einem prominenten Akteur der ökologischen Bewegung, eine Fastenaktion organisiert. Unter dem Motto *Pour un jeûne climatique* wird hier und da an jedem ersten Tag im Monat gefastet zum Schutz der Umwelt.

7. Leben als Minderheitskirche

Es gib heute etwas mehr als eine Million Protestanten in Frankreich: zwei Prozent von einer Gesamtbevölkerung von 66 Millionen Franzosen. Im Elsass sind es 17 Prozent. Seit Jahrhunderten leben die französischen Protestanten als Minderheit. Es war nicht immer leicht, anders zu leben als die große Mehrheit, andere kirchliche Feste zu feiern, andere Wertvorstellungen zu haben, ein anderes Verhältnis zur Sexualität: französische Protestanten waren die ersten Anwälte der Geburtenkontrolle. Die Minderheitssituation konnte aber auch im 19. und 20. Jahrhundert in Überlegenheitsbewusstsein ausarten. Die Protestanten haben sich oft besser gefühlt als die anderen: freier, fortschrittlicher, moderner. Heute können sie feststellen, dass viele ihrer Werte zum Allgemeingut der Franzosen geworden sind.

Die Erfahrung wurde gemacht, dass die Zahlen nicht alles ausmachen für die Ausstrahlung einer Kirche. Es gelang dem schon erwähnten Marc Boegner, hinter dem nur eine knappe Million von Protestanten stand, auf würdige Weise evangelische Überzeugungen in der Öffentlichkeit zu vertreten. Bis heute ist der Einfluss der protestantischen Minderheit in Frankreich höher als es die Mitgliederzahl von vornherein nahelegt. In einigen Fällen hat die Minderheitssituation zu einem besseren Verständnis für andere Minderheiten beigetragen, wie etwa die Juden oder die Asylbewerber. Als die französische Regierung vor einigen Jahren einen Gesetzesentwurf vorlegte, der restriktive Maßnahmen gegenüber mehreren Freikirchen vorsah, meldeten die evangelischen Kirchenführer Bedenken an. Aufgrund einer jahrhundertalten Erfahrung sahen sie sich veranlasst, vor Übergriffen des Staates auf die Freiheit der Personen und der Religionsgemeinschaften zu warnen.

Von Bedeutung für eine Minderheitskirche, die oft in einer Diaspora lebt, ist die Erfahrung von Gemeinschaft, bzw. von Mangel an Gemeinschaft. Deshalb sind übergemeindliche, regionale und nationale Versammlungen – wie etwa das Protestantentreffen im Musée du Désert Anfang September – so wichtig. Von großer Bedeutung für das Gemeinschaftsbewusstsein ist auch ihre Präsenz in den Medien. Vor ein paar Jahrzehnten wurde sogar der Vorschlag gemacht, dass die Zuschauer eines Fernsehgottesdienstes mit Abendmahl sich daran beteiligen könnten, indem sie selber Brot und Wein bei sich zu Hause einsegneten und kommunizierten. Meines Wissens hat sich aber der Vorschlag nicht durchgesetzt.

Zur Identität trägt immer wieder die Erinnerung an die Geschichte bei. Minderheitskirchen haben oft ein viel intensiveres Verhältnis zur Geschichte. So feiern die französischen Protestanten ihre Märtyrer, die großen Ereignisse wie etwa die Aufhebung des Edikts von Nantes, die großen Gestalten wie Calvin, oder im Elsass Oberlin und Albert Schweitzer. Aber dieses Feiern kann auch passeistische Züge aufweisen und sich auf Kosten einer Zukunftsvision vollziehen. Für jüngere Menschen ist übrigens die Beziehung zur Geschichte nicht selbstverständlich.

8. Die Evangelisation

Insofern Minderheitskirchen oft ein hohes Selbstbewusstsein besitzen, liegt es nahe auch neue Mitglieder anzuwerben. Dies ist, soziologisch gesehen, umso dringlicher als auch die Minderheitskirchen Mitglieder verlieren durch Mischehen oder durch Entkirchlichung. Dies ist auch der Fall in Frankreich. In hohem Maße sind heute viele Mitglieder der reformierten Kirche Frankreichs katholischen Ursprungs. Aber die Grundfrage ist natürlich nicht,

theologisch gesprochen, die Erhaltung oder Verstärkung einer Kirche, sondern die Evangelisation. Frankreich ist seit Jahrzehnten ein entchristlichtes Land. Die Kirchen stehen heute vor der Frage, wie sie die frohe Botschaft des Evangeliums über ihre Kirchengebäude hinaus an Fernstehende aller Art weitertragen können. Den Freikirchen gelingt dies oft besser. Aber auch die traditionellen Kirchen bemühen sich immer mehr, trotz ihrer kleinen Zahlen und schwachen Mittel, diese Aufgabe zu erfüllen.

Anhang

Zahl der französischen Protestanten: 800.000, die Mitglieder der Kirchen sind, die dem Protestantischen Kirchenbund in Frankreich angehören. Dazu kommen 200.000 bis 300.000 Mitglieder von anderen Kirchen und Gemeinschaften.

Zwei bis drei Prozent der französischen Bevölkerung sind evangelisch. Der Protestantische Kirchenbund in Frankreich (Fédération Protestante de France) wurde 1905 gegründet. Er besteht aus mehr als 30 Kirchen und mehr als 80 Vereinigungen, die mehr als 500 Gemeinschaften, Werke und Institutionen repräsentieren. Die im Bund vertretenen Kirchen bestehen insgesamt aus 1400 Gemeinden, die von 1650 Pfarrern bedient werden.

Die wichtigsten Mitgliedskirchen des Bundes sind die Unierte Protestantische Kirche von Frankreich (Eglise protestante unie de France-EPUF), 2013 gegründet, sie besteht aus reformierten und lutherischen Gemeinden (ein Drittel des Bundes); die Union der protestantischen Kirchen von Elsass-Lothringen (Union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine, UEPAL, 2006 gegründet), die ebenfalls etwa ein Drittel des Bundes darstellen; hinzu kommen verschiedene sogenannte »Freikirchen«, vor allem die Baptisten und ein Teil der Pfingstler (ca. ein Drittel des Bundes). Diese Freikirchen haben sich ihrerseits in einem Conseil National des Evangéliques de France zusammengeschlossen.

Die innerfranzösischen Kirchen sind seit 1905 vom Staat getrennt. Die in der UEPAL vereinten lutherischen und reformierten Kirchen sind weiterhin mit dem Staat verbunden auf Grund der Organischen Artikel von 1802. Die Gehälter der Pfarrer werden vom Staat bezahlt und ihre Ernennung muss vom Staat bestätigt werden. In den Schulen wird Religionsunterricht erteilt. Die UEPAL hat ungefähr 250.000 Mitglieder (vier Fünftel sind lutherisch) und 300 Pfarrstellen.

Neben dem Protestantischen Bund gibt es einen anderen Bund: die Fédération de l'Entraide Protestante, die 360 Vereinigungen und Stiftungen gruppiert, die ungefähr 1000 Anstalten und Dienststellen vertreten, die in der Sozialarbeit und Krankenfürsorge tätig sind.

Quellen, Lexikon, Zeitschrift

Archive der Kirchen und der Fédération Protestante de France; Encyclopédie du Protestantisme, hg. v. Pierre GISEL, Genf 1995, Genf u.a. ²2005. La France Protestante, 2017, 591 S.; Réforme, Wochenzeitschrift.

Literatur

- BAUBEROT, Jean, *Le Retour des Huguenots*, Paris u.a. 1985.
- CARBONNIER-BURKARD, Marianne / CABANEL, Patrick, *Une histoire des protestants en France*, Paris 1998.
- FATH, Sébastien, *Du Ghetto au Réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800–2005*, Genf 2004.
- FITSCHEN, Klaus, Frankreich, in: Ders., *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Leipzig 2008, S. 21–52.
- GERDES, Uta, *Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten. Die CIMADE in Vichy-Frankreich 1940–1944*, Göttingen 2005.
- GRESCH, Eberhard, *Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung*, Leipzig 2005.
- MEHL, Roger, *Le Protestantisme français dans la Société actuelle 1945–1980*, Genf 1982.
- STRASSER-BERTRAND, Otto-Erich, *Die evangelische Kirche in Frankreich*, Göttingen 1975.

Martin Ernst Hirzel

Die gesellschaftliche, politische und ökumenische Relevanz des gegenwärtigen schweizerischen Protestantismus

I. Vorbemerkungen

Im Blick auf die Aufgabe, das Wechselverhältnis zwischen Kirche und Politik, zwischen reformatorischer Bewegung und politisch-gesellschaftlichem Kontext an der Peripherie in einer synchronen wie diachronen europäischen Perspektive zu vergleichen, ist folgende Überlegung zu berücksichtigen. Im Hinblick auf die schweizerische Situation ist nämlich dazu zu bemerken, dass zum einen bei diesem Zugang das leitende historiographische Konzept von Reformationsgeschichte nicht dem Zentrum-Peripherie-Schema und zum anderen nicht einem Kausaldenken folgen sollte, trotz der eminenten Bedeutung der lutherischen Reformation und Wittenbergs für die Reformation in Europa. Zürich ist, trotz der wichtigen Verbindungen Zwinglis zu Luther, als eigenständiges zweites Zentrum zu betrachten¹. Die Reformation war polyzentrisch, wie es ja die Themenfülle dieser Tagung deutlich macht. Sie ist als Netzwerk zu verstehen und im Zusammenhang mit den vorangegangenen spätmittelalterlichen Reformbewegungen und dem Humanismus wahrzunehmen.

Das Thema dieses Beitrags bietet einerseits aspektreiche Vergleichsmöglichkeiten zwischen der Relevanz des Protestantismus in der Schweiz des 16. Jahrhunderts und heute, andererseits ermöglicht es Beobachtungen über Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Veränderungsprozessen innerhalb des europäischen Protestantismus. In einem ersten Schritt sollen kurz die Voraussetzungen erhellend und einige Charakteristika der Schweizerischen Reformation mit Blick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat skizziert werden. Nur so kann die Situation des Protestantismus heute mit ihrer Problematik und ihren Chancen verständlich gemacht werden.

1 Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER, *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert*, Zürich 2010, S. 16.

1. Zum Verhältnis von Kirche und Staat in der schweizerischen Reformation

Reformation in der Schweiz:

Umfasst von Anfang an mehr als nur die kirchlich-geistige Sphäre

Ein Satz Ulrich Zwinglis aus dem »Kommentar über die wahre und falsche Religion« macht eine erste wesentliche Eigenschaft der schweizerischen Reformation deutlich: »Ich verstehe hier unter ›Religion‹ die ganze Frömmigkeit der Christen, nämlich Glauben, Lebensweise, Gebote, gottesdienstliche Ordnungen, Sakramente«². Es gab keinen Lebensbereich, der nicht dem »methodischen Zweifel hinsichtlich der Übereinstimmung mit dem göttlichen Wort unterworfen« wurde³. »Die Vorstellung des reinen, unverfälschten Evangeliums löste die eigentliche spirituelle Revolution aus [...]«⁴. Nicht nur das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zeigte sich in einem neuen Licht, sondern auch alle übrigen Lebensverhältnisse in Familie, Gesellschaft und Politik sollten erneuert werden.

Wechselwirkung zwischen Stadt und Land

Für Zürich und andere Gebiete der damaligen Eidgenossenschaft ist es eine unzutreffende Vorstellung, dass die Reformation zuerst in der Stadt verwirklicht und dann auf dem Land durchgesetzt worden sei. Es gab eine Wechselwirkung zwischen Stadt und Land. Die neue evangelische Lehre besass eine »überwältigende Integrationskraft« für den Staat⁵.

Die Tendenz zum Staatskirchentum

In der Schweiz bewirkte nicht erst die Reformation, dass die städtischen Obrigkeiten bestrebt waren, die bislang dem Bischof zustehende Macht über die Kirche auszuüben; vielmehr hatten sie längst vorher begonnen »Kontrollmacht über die Kirche auszuüben«⁶. Auch um eine bessere seelsorger-

2 Ulrich ZWINGLI, *Kommentar über die wahre und falsche Religion*, in: Ders., *Schriften*, hg. von Thomas BRUNNSCHWEILER/Samuel LUTZ, Bd. III, Zürich 1995, S. 52f.

3 Vgl. Peter KAMBER, *Reformation als bäuerliche Revolution: Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525)*, Zürich 2010, S. 448.

4 Ebd., S. 447.

5 Vgl. ebd., S. 258.

6 Vgl. ebd., S. 55: »Tendenzen zu Staatskirchentum zeigten sich in vielen Bereichen; so etwa im

liche Versorgung der Bevölkerung waren die Obrigkeiten bemüht. In dieser Aufgabe wurden sie von den Plebanen (Leutpriestern) an den Stadtkirchen unterstützt⁷. Die Tendenz zum Staatskirchentum verstärkte sich im Laufe der Reformation, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß in Zürich, Bern und Genf. Die Obrigkeiten zünftischer oder aristokratischer Stadtrepubliken waren fernerhin für die Kirchen zuständig⁸. Der Prozess der Emanzipation der reformierten Kirchen vom Staat bzw. der Entflechtung von Kirche und Staat dauert bis heute an.

Verhältnis von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit

In Zürich begannen die Menschen, den normativen Anspruch des neu entdeckten Evangeliums auf alle Lebensbereiche so zu verstehen, dass das bisherige Recht relativiert wurde⁹. Gegenüber der Infragestellung der Leibeigenschaft und der Zehntabgabe durch die Landbevölkerung formulierte Zwingli im Jahr 1523 jedoch eine politische Ethik, die der Forderung nach evangelischer Freiheit politisch klare Grenzen setzte. In der Schrift »Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit« betonte er, dass in der politischen Hierarchie Gottes Willen verkörpert sei¹⁰. Als für die menschliche Gerechtigkeit zuständig hatte sich die Obrigkeit aber stets an der göttlichen Gerechtigkeit zu orientieren. Gleichzeitig übertrug er das Anordnungsrecht in kirchlichen Dingen nicht auf die Obrigkeit. Diese sei nicht über das Wort Gottes und die christliche Freiheit gesetzt. In der Praxis war jedoch die Unterscheidung zwischen Zeitlichem und Ewigem, Weltlichem und Göttlichem schwierig. Die Obrigkeit wurde also theologisch aufgewertet und bekam unversehens mehr Macht auch in kirchlichen Angelegenheiten. In der engen Verbindung von Kirche und Staat ist ein reformiertes Charakteristikum zu erblicken.

sogenannten »Pfaffenbrief«, den mehrere Orte der Eidgenossenschaft 1370 unterzeichneten und der darauf abzielte, die geistliche Gerichtsbarkeit zurückzudrängen«.

7 Vgl. Gerald DÖRNER, Kirche, Klerus und kirchliches Leben in Zürich von der Brunschen Revolution (1336) bis zur Reformation (1523), Würzburg 1996, S. 127–134.

8 Vgl. Robert LEUENBERGER, Demokratie und reformierte Kirche, in: Schweizer Monatshefte 71 (1991), S. 312.

9 Vgl. KAMBER, Reformation als bäuerliche Revolution, S. 127, 277.

10 Vgl. hier und im Folgenden ebd., S. 128.

Stärkung der Gemeinde

Durch die Reformation in der Schweiz wurde die einzelne Gemeinde gestärkt. »Die einzelnen Kirchengemeinden sollten die Lehre selbst beurteilen und dementsprechend auch die Pfarrer wählen. Dieses Prinzip hat die politische Gemeinde, die eine gewisse administrative und jurisdiktionelle Autonomie sowie Wahlrechte übte, gestärkt«¹¹.

Prophetische Stimme/Wächteramt

Dies meint, dass der Staat der Kirche gegenüber nicht indifferent sein darf und diese »nicht schweigen [kann], sondern [...] reden [muss], wenn im Staat Unrecht geschieht, wie auch dann, wenn in ihm alle politische Autorität zu verkommen droht«¹². Das prophetische Wächteramt nimmt die Kirche nicht als höhere moralische Instanz wahr, sondern indem sie zur Versöhnung mit Gott und zur Orientierung an seinen Weisungen aufruft.

Um das geschichtliche Erbe des heutigen Protestantismus in der Schweiz zu verstehen, gälte es, neben den genannten, das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft betreffenden Zusammenhängen, auch die lehrmäßigen und theologischen Entwicklungen zu beachten. Insbesondere ist an den beträchtlichen Einfluss des theologischen Liberalismus im 19. Jahrhundert zu denken, der u.a. zur Bekenntnisfreiheit der Mehrheit der reformierten Kirchen der Schweiz führte¹³.

2. Heute

Was heisst genau politische und gesellschaftliche Relevanz? Relevanz lässt sich auf verschiedenerelei Weise erheben. Im Folgenden soll der oben berührte Aspekt der historisch-kulturellen Prägung nochmals kurz aufgegriffen werden, um dann einen Blick auf die Statistik zu werfen und danach zu fragen, was die religionssoziologische Analyse verrät. Abschließend folgt noch ein kurzer Blick in die Ökumene.

11 Vgl. Martin SALLMANN, Reformation und Demokratie: Die Bedeutung von Subsidiarität und Priestertum aller Gläubigen, in: Petra BOSSE-HUBER u. a. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen, Zürich 2014, S. 255–264, hier S. 259.

12 Vgl. hier und im Folgenden LEUENBERGER, Demokratie und reformierte Kirche, S. 316.

13 Vgl. dazu Rudolf GEBHARD, Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003.

a. Die »Modernität« der Reformation

Die Entstehung des heutigen politischen und gesellschaftlichen Systems der Schweiz ist, wie oben andeutungsweise plausibel zu machen versucht worden ist, ohne die Reformation nur schwer denkbar. Gerne sprechen wir von einer protestantischen Grundierung und denken dabei an politische Werte und Systemelemente wie die Freiheit, die Betonung der Gleichheit und der Mündigkeit der Bürger, Partizipation, Subsidiaritätsprinzip, Föderalismus, Gemeindeprinzip und Gemeinsinn, Ablehnung von zuviel staatlicher Hierarchie oder die klare Unterscheidung von Amt und Person¹⁴. Direkte Linien zu reformierten Positionen zu ziehen wie zum Priestertum aller Gläubigen, zur presbyterial-synodalen Kirchenverfassung, zur Föderaltheologie oder zum Gemeindeprinzip, ist allerdings streng historisch nicht möglich. Für große historische Narrative, in welchen Forscher wie Max Weber oder Ernst Troeltsch den Zusammenhang der modernen westlichen Welt und der Reformation aufzeigten, fehlt uns heute die wissenschaftliche Legitimation. Für eine schlüssige historische Argumentation sind die politik-, sozial- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zu komplex. Und »vor allem der Übergang von der Theologie zur Politik [...] ist schwierig einzuschätzen«¹⁵. Direktere Zusammenhänge lassen sich in einem klar umschriebenen Kontext aufzeigen¹⁶, beispielsweise im Bereich der Rechtsgeschichte¹⁷. Im Falle der Geschichte der modernen Schweiz und ihres Bundesstaates ist diese ebensowenig ohne die politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in der napoleonischen Ära und ohne das Vorbild der US-amerikanischen Demokratie denkbar. Auf der sicheren Seite ist man, wenn man indirekte politische Wirkungen des Protestantismus auf die Entstehung der westlichen demokratischen Ordnung annimmt; ein Zusammenhang, der im Vorfeld des Reformationsjubiläums gerne erwähnt wird, etwa mit Hinweis auf das eben genannte Beispiel der US-amerikanischen Demokratie, die wiederum ohne das presbyterial-synodale Kirchenmodell undenkbar ist¹⁸. Auf alle Fälle muss man dabei von einer Wechselwirkung von Protestantismus und politischem Denken sprechen. Gerade im Falle der Schweiz des 19. Jahrhunderts waren es die Kirchen, welche den demokratischen Entwicklungen des Staates folgten und aufgrund ihres engen Verhältnisses zum Staat wesentlich die staatlichen demokratischen Strukturen übernahmen und etwa die Geistlichkeitssynode in eine auch mit nichtordinierten Kirchenmitgliedern

14 Vgl. dazu KAMBER, Reformation als bäuerliche Revolution, S. 115.

15 Vgl. SALLMANN, Reformation und Demokratie, S. 263.

16 Vgl. ebd., S. 264.

17 Vgl. dazu Christoph STROHM, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008.

18 Vgl. LEUENBERGER, Demokratie und reformierte Kirche, S. 312.

besetzte »parlamentarische« Synode umwandelten¹⁹. Zweifellos besitzt der Protestantismus reformierter Prägung eine hohe Wertschätzung für das politische System der Schweiz, was Ausdruck einer engen Verbindung von Kirche und Staat ist, die ihrerseits nicht im Versuch besteht, weltliche Macht zu erlangen und das alte *Corpus christianum* weiterzuführen, vielmehr im Wunsch, im Rahmen des zwinglischen Modells von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit einer engen Verbindung von Kirche und Staat, von Christengemeinde und Bürgergemeinde, wie Karl Barth es ausdrückte, die Gesellschaft christlich zu prägen.

b. Kirchesein zwischen Mitgliederverlust und volksskirchlichem Anspruch

Langezeit spiegelte sich diese allgemein anerkannte Bedeutung des Protestantismus deutlich im demographischen Befund: Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts machten die Protestanten 60 Prozent der Bevölkerung in der Schweiz aus. Dann sank ihr Anteil aufgrund der Immigration von katholischen Südeuropäern und der Überalterung der reformierten Bevölkerung auf rund 33 Prozent im Jahr 2000 (gegenüber 43 Prozent römisch- und christkatholischen Christen)²⁰. Im Jahr 2012 gehörten noch rund 27 Prozent der rund 8,1 Millionen Personen zählenden Schweizer Wohnbevölkerung der evangelisch-reformierten Kirche und 38 Prozent der römisch-katholischen Kirche an²¹. Im Falle der protestantischen Kirche des Kantons Genf präsentiert sich die Lage sogar so, dass ihr nur noch 15–20 Prozent der Bevölkerung des Kantons angehören. In der anderen reformatorischen Hochburg, der Stadt Zürich, hat die reformierte Kirche zwar nicht dermaßen an Größe verloren, doch ist die Mehrheit der kirchlich gebundenen Stadtbevölkerung römisch-katholisch. Es zeigt sich also eine Diskrepanz zwischen historischer Zuordnung und kulturell-sozialer Zuschreibungen auf der einen und der kirchlichen Realität auf der andern Seite: Genf und Zürich werden noch weithin als protestantische Städte wahrgenommen. Dies führt dazu, dass entsprechende traditionelle Bilder der protestantischen Schweiz inner- wie außerhalb der

19 Vgl. ebd., S. 314.

20 Vgl. Heinz RÜEGGER, Art. Evangelisch-reformierte Kirchen, in: Historisches Lexikon der Schweiz HLS, URL: <http://www.hls-dhs.ch/textes/d/D11430.php> (12.09.2014); vgl. auch Martin BAUMANN/Jörg STOLZ (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007, S. 41.

21 URL: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html> (22.09.2014).

Kirche perpetuiert werden, was sich beispielsweise in der Diskussion über die Gründungen neuer Bistümer in Zürich und Genf zeigt, die nach wie vor weitgehend auf Ablehnung stoßen.

Keinesfalls jedoch heißt dies nun, dass der schweizerische Protestantismus und die reformierten Kirchen der Schweiz nur noch ihr historisches Erbe pflegen und in der gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit versinken. Es heißt zunächst, dass sie in einer konfessionell und religiös pluralen Gesellschaft agieren müssen, in der auch Atheisten, Agnostiker und die Vertreter anderer Religionsgemeinschaften pointiert ihre Stimmen erheben²². Hinsichtlich der kirchlichen Strukturen und des kirchlichen Selbstverständnisses ist es so, dass die meisten reformierten Kirchen der Schweiz sich nach wie vor am volksgemeinschaftlichen Modell orientieren. Insgesamt jedoch kann man sich in der Schweiz nicht darüber hinwegtäuschen, dass in Folge starker Entkirchigungs- und Säkularisierungstendenzen – weniger dramatisch zwar als in den Niederlanden, aber stärker als in Deutschland – der institutionelle Protestantismus und die verfasste Kirchlichkeit im Rückzug begriffen sind; bewusst wird von »institutionellem Protestantismus« gesprochen, um nicht auszuschließen, dass – wie oben beschrieben – protestantische Ideen, Mentalitäten und Strukturen die schweizerische Gesellschaft und das Staatswesen weiterhin auch indirekt nachhaltig prägen.

c. Verschiedene Einflussebenen

Um die Relevanz des schweizerischen Protestantismus heute einigermaßen umfassend erheben zu können, bedarf es der Unterscheidung verschiedener Ebenen. Je nach dem fällt der Befund anders aus.

National

Auf *nationaler Ebene* spielt Religion naturgemäß eine untergeordnete Rolle, einmal abgesehen von den oben berührten historischen Zusammenhängen, die eine starke protestantische Prägung des modernen, liberalen Bundesstaates zur Folge hatten. Gerade bei der Gründung desselben wurde die Lehre aus dem kurz zuvor zu Ende gegangenen konfessionellen Konflikt des Sonderbundkriegs gezogen und auf Bundesebene die Religionsfreiheit

²² Dass dies für viele Kirchenmitglieder eine Herausforderung darstellt und »den Andern« mit Skepsis begegnet wird, zeigte die Minarettabstimmung von 2009. »Kirchenmitglieder stimmten der Minarettinitiative deutlich stärker zu als Religionslose«. Christoph BOCHINGER, Religiöse Vielfalt in der Schweiz, in: Bulletin SAGW 1 (2011), S. 41f., hier S. 42.

festgeschrieben. Die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten wurde hingegen den Kantonen zugeteilt. Entsprechend sind die nationalen kirchlichen Organisationen der Schweiz, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und die Schweizer Bischofskonferenz, relativ schwach ausgebaute Organisationen.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat »die Aufgabe, die gemeinsamen Interessen seiner Mitglieder und des schweizerischen Protestantismus wahrzunehmen«²³. Insbesondere obliegt ihm, seine Mitgliedskirchen bei den Schweizer Bundesbehörden zu vertreten. Eine Studie von 2010 hat »die Rolle der Religionsgemeinschaften in der Schweizer Zivilgesellschaft am Beispiel ihrer Beteiligung an Volksabstimmungen zu wichtigen gesellschaftspolitischen Debatten« untersucht²⁴. Sie kommt zum Schluss, dass sich der Kirchenbund und die Schweizer Bischofskonferenz in den letzten dreißig Jahren in gleichbleibender Weise »rege am politischen Meinungsbildungsprozess im Umfeld von Volksabstimmungen« beteiligten (z.B. zur Gesetzgebung rund um Abtreibung, Asylwesen und Ausländerthematik). Das Interesse auf Seiten der Bundesbehörden an ihrer Beteiligung am politischen Meinungsbildungsprozess sei nach wie vor hoch (Einladung zu Vernehmlassungen/Anhörungen). In ihren Argumentationen suchten die großen Konfessionen den Anschluss an eine moderne und pluralistische Gesellschaft. Allerdings vergrößerte sich zunehmend die Diskrepanz zwischen der Positionierung der kirchlichen Stimmen auf nationaler Ebene und der Positionierung der Kirchenmitglieder (z.B. bei der Abstimmung über die Minarettinitiative).

Auch Parteien mit evangelischer oder evangelikaler Ausrichtung sind auf nationaler Ebene schwach vertreten: Die Evangelische Volkspartei der Schweiz ist zurzeit mit zwei Personen im Nationalrat vertreten, die Eidgenössische Demokratische Union EDU gar nicht mehr.

23 Verfassung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), Art. 2, URL: http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/Verfassung_Constitution_Costituzione_2008.pdf (06.09.2014).

24 Hier und im Folgenden Religion in der Schweizer Zivilgesellschaft. Die Beteiligung von Religionsgemeinschaften am Prozess politischer Meinungsbildung am Beispiel von Volksabstimmungen. Untersuchung im Rahmen des NFP 58 »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«, Schlussbericht, S. 2, URL: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Koenemann.pdf (10.09.2014).

Kantonal

Da es Sache der Kantone ist, ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften zu definieren²⁵, »existiert eine föderalistische Vielfalt von Systemen, die noch heute durch die geschichtliche Entwicklung der Konfessionen geprägt sind und damit eher den religionsgeschichtlichen Stand des 19. Jahrhunderts abbilden«. Die Stellung der reformierten Kirche ist dabei recht unterschiedlich. In den Kantonen mit reformierter Tradition (z.B. Bern, Zürich, Waadt) war und ist die Verbindung zum Staat eng, wobei das eng staatskirchliche Modell praktisch aufgegeben ist und eine zunehmende Tendenz der Entflechtung vorherrscht. Ganz anders präsentiert sich die Situation in den Kantonen Genf und Neuenburg, wo mit Blick auf das französische laizistische System die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Kirchen schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts abgeschafft wurde. Mit zunehmender Distanz der Kirchen zum Staat verschlechtert sich auch die finanzielle Lage der Kirchen. Die protestantische Kirche Genfs beispielsweise hat mit großen finanziellen Problemen zu kämpfen, während die Zürcher oder Berner Kirche nach wie vor in einem beträchtlichen Maße vom Staat alimentiert werden.

Was bedeutet dies für unser Thema? Wenngleich ein rechtlich privilegiertes Verhältnis zum Staat Indizien liefert für die nach wie vor vorhandene gesellschaftliche Relevanz der Kirche, kann umgekehrt im Falle der gänzlich vom Staat getrennten Kirchen nicht auf deren politische und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit geschlossen werden. Auch vom Staat getrennte Kirchen können in der Gesellschaft und Politik Gehör finden. Staatskirchliche Traditionen bestehen weiterhin auch in Kantonen, in denen das Verhältnis Kirche-Staat stark gelockert worden ist, z.B. in Basel-Stadt. Dies lässt sich an den Tatsachen festmachen, dass die wissenschaftliche Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer nach wie vor an den staatlichen Universitäten erfolgt und im Zusammenhang der Erhebung kirchlicher Steuergelder durch den Staat²⁶.

Kommunal

Als weitere Ebene ist die Gemeindeebene zu nennen; gerade in ländlichen Gebieten der Schweiz bestehen noch viele Verbindungen zwischen Kirchenpolitik und Politik. Manche politische Karriere hat im Kirchgemeinderat, im

25 Hier und im Folgenden Cla Reto FAMOS, *Religiöse Vielfalt und Recht: Von göttlichen und menschlichen Regeln*, in: BAUMANN/STOLZ, *Eine Schweiz – viele Religionen*, S. 301–312, hier S. 305–307.

26 Vgl. LEUENBERGER, *Demokratie und reformierte Kirche*, S. 313.

Presbyterium, begonnen, wobei es oft Affinitäten zwischen theologischer und politischer Ausrichtung gab; sprich, ein theologisch liberal gesinntes Mitglied einer kirchlichen Behörde ist Mitglied der liberalen Partei. Oder ein religiös-sozial engagiertes Kirchenmitglied ist Mitglied der sozialdemokratischen Partei. Es kommt auch vor, dass Ortsparteien aus ihren Parteimitgliedern Kandidaten für den Kirchenvorstand nominieren und darauf geachtet wird, dass dieser parteimäßig ausgewogen zusammengesetzt ist.

Der evangelikale Protestantismus

Der Schweizerische Protestantismus umfasst selbstverständlich nicht nur die reformierten Kirchen, wenn auch diese ihn großmehrheitlich repräsentieren. Neben den reformierten und anderen protestantischen Kirchen sind ihm ebenfalls die evangelikalen Kirchen und Glaubensgemeinschaften zuzuzählen. Ihre Mitglieder machen zwei bis vier Prozent der Bevölkerung aus²⁷. Waren Gemeinschaftsbewegung und Evangelikalismus lange Zeit Bewegungen der »Stillen im Lande« und vor allem auf die eigenen Gemeinden und Denominationen konzentriert, entwickelte sie sich ab den 1970er Jahren »zu einem eigentlichen ›sozialen Milieu‹«²⁸, das auch auf nationaler Ebene durch verschiedene Bewegungen und Organisationen religiös wie politisch präsent ist. Einzelne Veranstaltungen ziehen Tausende von Besuchern an. Eine im Verhältnis zur Größe überproportionale Präsenz weist die evangelikale Bewegung im Bereich der Medien, besonders im Fernsehen auf. Die Zielsetzung ist dabei die Evangelisierung sowie die Vermittlung biblischer und konservativer Werte. Es sind vor allem die gemäßigten Evangelikalen aus den traditionellen Freikirchen und auch Landeskirchen, die sich in der Schweizerischen Evangelischen Allianz zusammengeschlossen haben, die auch zu politischen und sozialpolitischen Themen öffentlich klar Stellung nehmen. Im Unterschied zu den Reformierten betreiben Vertreter der evangelikalen Bewegung Lobbyarbeit im Parlament. Unter den Evangelikalen gibt es auch häufiger einzelne Persönlichkeiten, die in der Öffentlichkeit ein klares christliches Profil zeigen. Landeskirchlich orientierte Parlamentarier und Regierungsmitglieder, die mit einem klar protestantischen Ethos Politik treiben, machen dies nicht öffentlich zum Thema.

27 Vgl. Olivier FAVRE/Jörg STOLZ, Die Evangelikalen: Überzeugte Christen in einer zunehmend säkularisierten Welt, in: BAUMANN/STOLZ, Eine Schweiz – viele Religionen, S. 128–144, hier S. 134.

28 Hier und im Folgenden ebd., S. 140.

a. Was sogenannte gesellschaftliche Megatrends über die Relevanz des Protestantismus aussagen

Vor ein paar Jahren hat der Schweizerische Evangelische Kirchenbund im Rahmen seiner geplanten Verfassungsrevision eine religionssoziologische Studie in Auftrag gegeben²⁹. Ziel dieser Studie war es, die sozialen Veränderungsprozesse aufzuzeigen, mit denen Kirche in Zukunft zu rechnen hat³⁰. Acht sogenannte Megatrends wurden beschrieben:

1. Die Entflechtung gesellschaftlicher Teilsysteme von der Religion,
2. Individualisierung,
3. neue Lebensformen und »Lebensstil-Milieus«,
4. Wertewandel,
5. Aufschwung säkularer Konkurrenten von Kirchen,
6. religiöse Pluralisierung und das Anwachsen der Zahl von Konfessionslosen,
7. die Entstehung der Mediengesellschaft und das
8. »neue Interesse an der Religion«.

Daraus sollen im Folgenden vier Megatrends hervorgehoben werden, die für die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Relevanz des Protestantismus in der Schweiz Aussagekraft besitzen:

Erstens die Entflechtung gesellschaftlicher Teilsysteme von der Religion. Hier ist zunächst der oben schon erwähnte Entflechtungsprozess zwischen Kirche und Staat zu nennen, der seit rund einhundert Jahren in Gange ist. Er beschert den Kirchen zwar mehr organisatorische und strukturelle Freiheit, aber auch zurückgehende finanzielle Ressourcen. Ein anderer wichtiger Entflechtungsprozess ist derjenige zwischen Kirchen und Schulen. Nur noch im Kanton St. Gallen ist die Kirche an der Erteilung des schulischen Religionsunterrichts beteiligt. In immer weniger Kantonen wird an den Schulen kirchlicher Religionsunterricht angeboten. Dies bedeutet, dass die protestantischen Kirchen mit dem Traditionsabbruch konfrontiert sind und zunehmend Mühe haben, den Glauben an breitere Bevölkerungskreise weiterzugeben.

Zweitens der »Wertewandel«: Wie auch das große nationale Forschungsprogramm zum Thema »Religionslandschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP 58) gezeigt hat, »[spielt] Religion bei Fragen der individuellen Werteorientierung und Identität eine eher untergeordnete Rolle«³¹.

29 Jörg STOLZ/Edmée BALLIF, Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, Zürich 2010.

30 Hier und im Folgenden: Für einen Kirchenbund in guter Verfassung, S. 23f., URL: http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/AV/07_Verfassungsbericht_d_.pdf (09.09.2014).

31 BOCHINGER, Religiöse Vielfalt, S. 41.

Ein dritter Megatrend handelt von der heutigen Mediengesellschaft. Sie erfordert, dass sich die reformierten Kirchen überlegen, wie sie in der medialen Öffentlichkeit präsent sein möchten. Hier zeichnet sich ab, dass es fortan nicht mehr genügt, bei der Verbreitung der christlichen Botschaft ausschließlich auf die traditionellen Kanäle wie Predigt oder kirchliche Medien zu setzen, um eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Es erfordert eine besondere Anstrengung, christlich-protestantische Positionen in die gesellschaftlichen Debatten einzubringen.

Der vierte Megatrend hängt mit dem ebengenannten zusammen: Er umfasst das »neue Interesse an der Religion«, das in den Medien seit rund 25 Jahren feststellbar ist und das mit der politischen Rolle von Religion in den weltpolitischen Debatten, insbesondere über den Islam, zusammenhängt. Seit Jahren ist auch in der Schweiz ein verstärktes Interesse seitens der Medien an der Meinung der Kirchen zu ethischen und politischen Fragen spürbar, wobei sich die reformierten Kirchen mit einem am Papsttum orientierten Kirchenbild konfrontiert sehen, das nicht das Ihrige ist. Zugespitzt kann man sagen, dass es dabei um Köpfe und klare Worte und weniger um Reflexion und Argumentation geht³². Erschwerend kommt dazu, dass in den säkularen Medien kaum ausgebildete Religionssjournalisten tätig sind.

b. Zur Bedeutung des Schweizer Protestantismus in der Ökumene

Im Sinne des apostolischen Glaubensbekenntnisses bekennen die reformierten Kirchen der Schweiz die Einheit der Kirche und verstehen sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi. Durch den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) haben sie Teil an ökumenischen Gemeinschaftsstrukturen, die in der Schweiz, in Europa und weltweit Antwort auf den Ruf zur christlichen Gemeinschaft und zur Einheit der Kirche sind³³. Durch bilaterale und multilaterale ökumenische Arbeitsbeziehungen, durch die Arbeit von Missionsorganisationen, Hilfswerken und anderen kirchlichen Organisationen nehmen sie den Verkündigungsauftrag und die Verpflichtung zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden wahr. Konkret ist der SEK sowohl in der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK), in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) aktiv beteiligt. In den Anfangszeiten – bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts – war der Schweizer Protestantismus maßgeblich am Aufbau der internationalen öku-

32 Vgl. Für einen Kirchenbund in guter Verfassung, S. 30.

33 Vgl. Joh. 17,21–26; Eph. 4,1–7; vgl. hier und im Folgenden: Für einen Kirchenbund in guter Verfassung, S. 4.

menischen Organisationen beteiligt. Den Beitritt zum sich noch in Gründung befindenden ÖRK hatte der SEK bereits 1940 beschlossen. Seither präsentiert sich die Situation differenzierter und je nach Zeit unterschiedlich. Im ÖRK ist die Stimme des SEK nur noch die einer großen europäischen reformierten Mitgliedkirche unter einer Mehrheit von Mitgliedkirchen aus dem Weltsüden. Arbeitsschwerpunkte des SEK sind in allen Tätigkeitsbereichen des ÖRK zu finden. Was die KEK und die WGRK anbetrifft, hat sich der SEK in den zurückliegenden Jahren aktiv an den Verfassungsrevisionen beteiligt. In der GEKE arbeitet der SEK seit Anfang an sowohl im Leitungsgremium wie auch an den Arbeitsvorhaben auf vielfältige Weise mit. Mit der GEKE hat sich für die Schweizer Reformierten der seit der Reformation gehegte Wunsch nach innerprotestantischer Einheit in Europa realisiert.

Möglicherweise spielt der Kirchenbund in seinem Einsatz für die Einheit der Kirche, für Frieden und Gerechtigkeit eine ähnliche Rolle wie die Schweiz mit ihren guten Diensten in der internationalen Friedenspolitik. Vielleicht ist auch darin ein Reflex der Reformation in der Schweiz und des damit zusammenhängenden engen Verhältnisses von Kirche und Staat zu erblicken.

Michael Bünker

Evangelisch an der Donau¹

Die Donau verträgt keine Hegemonie
Karl-Markus Gauß

Der Donaoraum

Die Donau ist vom Zusammenfluss der Quellflüsse Brigach und Breg bei Donaueschingen bis zur Mündung bei Sulina ins Schwarze Meer 2860 Kilometer lang. Ihr gesamtes Einzugsgebiet misst 817.000 km² mit einer Bevölkerung von 200 Millionen Menschen. Auf ihrem Weg durchfließt die Donau unterschiedliche Kulturräume in Mittel- und Südosteuropa mit rund 40 verschiedenen Nationalitäten. Der Strom steht für eine Vielvölkerregion, für ein »ethnisches Fluktuationsgebiet, das seit über 1000 Jahren von Invasionen, Fremdherrschaft, Kolonisierungen, Völkerwanderungen und -verschiebungen betroffen war«². Die Donau wurde seit Jahrtausenden als Verbindungs- und Transportweg genutzt, war aber auch die Achse kriegerischer Auseinandersetzungen. Die Nibelungen zogen donauabwärts in ihren Untergang, Gottfried von Bouillon führte den ersten Kreuzzug von Regensburg bis Belgrad entlang der Donau, die Osmanen kamen wie schon lange davor die römischen Legionen den Strom herauf bis vor die Tore Wiens, und die ersten Schüsse im Ersten Weltkrieg fielen nicht zufällig an der Donau. Friedrich Hölderlin hat in seinem Gedicht *Am Quell der Donau* die verbindende Funktion des Stromes besungen. Sie verbindet für ihn Asien und Europa, über die Donau »kam das Wort aus Osten zu uns«³. Claudio Magris setzt der Donau den Rhein gegenüber: Anders als der Grenzfluss zwischen Frankreich und Deutschland steht die Donau nach Magris für Pluralität und wurde so zum »Symbol einer vielfältigen, übernationalen Koine«⁴.

-
- 1 Für die Konferenz *Kirche und Politik an der Peripherie* (25.–28.09.2014 in Sibiu/Hermannstadt) gekürzte und aktualisierte Fassung von: Michael BÜNKER, *Evangelisch entlang der Donau. Das Profil evangelischer Kirchen in einer Region Europas*, in: Hermann SCHOENAUER (Hg.), *Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft*, Stuttgart 2014, S. 113–127 (wieder abgedruckt in: Michael BÜNKER, *Unruhe des Glaubens*, Wien 2014, S. 263–284).
 - 2 Michael W. WEITHMANN, *Die Donau. Geschichte eines Europäischen Flusses*, Regensburg 2012, S. 40.
 - 3 Friedrich HÖLDERLIN, *Am Quell der Donau*, zitiert nach: Christian FRIDRICH (Hg.), *Europa erleben: Donau, Klagenfurt am Wörthersee* 2012, S. 69.
 - 4 Claudio MAGRIS, *Donau. Biographie eines Flusses*, München 1988, S. 30.

Auch wenn durch den Wegfall des Eisernen Vorhangs 1989 und die Erweiterungen der EU im Donauraum (2004: Slowakei, Ungarn; 2007: Bulgarien, Rumänien) die äußeren Rahmenbedingungen gegenüber dem letzten Jahrhundert grundlegend geändert sind, besteht nach wie vor Konfliktpotential zwischen den Staaten und Ethnien. Allein die Tatsache, dass ab 1990 entlang der Donau fünf neue Staaten entstanden (Kroatien, Slowakei, Serbien, Moldawien, Ukraine), steht in spannungsvollem Gegensatz zur fortschreitenden Integration Europas. Mit dem Verlauf des Stromes tritt überdies das ökonomische und soziale Gefälle von West nach Ost deutlich ans Licht. Michael Weithmann unterscheidet entlang der Donau fünf sozialökonomisch zu unterscheidende Subregionen⁵. Zur »Ersten Welt« am Strom gehören die Bundesrepublik Deutschland und Österreich, die »Zweite Welt« bilden die Slowakei und Ungarn als moderne Industrieländer, die »Dritte Welt« findet sich in Bulgarien und Rumänien, die »Vierte Welt« bilden Kroatien, das seit 1. Juli 2013 EU Mitglied ist, sowie Serbien, das 2008 mit der EU ein Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen (SAA) geschlossen und 2012 den Status eines Beitrittskandidaten von Seiten der EU zuerkannt bekommen hat (im selben Status von Bewerberländern befinden sich Montenegro, Mazedonien, Türkei und Island). Schließlich liegen jenseits der rumänischen Grenze mit Moldawien und der Ukraine die »Armenhäuser« Europas ohne Option auf einen EU-Beitritt. Mit dem Wegfall der Ost-West Teilung Europas durch die umstürzenden Ereignissen 1989–1990 sind die Gegensätze des Donauraums (wieder) sichtbar zu Tage getreten. Der Zerfall Jugoslawiens unter kriegerischer Gewalt und der aktuelle Konflikt in der Ukraine machen hinreichend deutlich, dass die ethnischen Konflikte, deren Ursachen bis weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen, keineswegs vergangen sind. Minderheitenprobleme wurden in der gesamten Region sichtbar. Gerade durch diese spannungsvolle Vielfalt erweist sich die Donau als »der europäische Fluss par excellence«⁶. Es ist daher nicht überraschend, dass der Europäische Rat mit seinem Beschluss vom 19. Juni 2009 die Europäische Kommission formell beauftragt hat, eine EU-Strategie für den Donauraum (EUSDR) zu entwickeln⁷. Das dritte Jahresforum der EUSDR, das im Juni 2014 in Wien abgehalten wurde, resümiert die bisherigen Aktivitäten:

Heterogeneity and different levels of development may prove tricky to deal with in terms of policies, but they are also an invitation to make use of different location factors, and to exploit them for new products and value chains – thus, to create

5 WEITHMANN, *Die Donau*, S. 299.

6 Ebd., S. 13.

7 Michael FISCHER/Johannes HAHN (Hg.), *Europa neu denken. Regionen als Ressource*, Salzburg 2014.

prosperity and growth. And it works. Seen in a longer perspective, the Danube region is a region of convergence, where the gaps between parts that represent some of the richest and most advanced regions in Europe and parts that are some of the poorest, are narrowing down⁸.

Ob die Religionen und speziell die Evangelischen Kirchen zur Entwicklung dieser Makroregion einen Beitrag geben, soll im Folgenden thematisiert werden.

Religionen im Donauraum

Nach einem Bonmot von Karl Kraus ist die Donauregion seit jeher von Vielfalt geprägt. Hier leben – so meinte er – zwanzig Sprachen, fünf Konfessionen und drei Alphabete zusammen. Die drei Alphabete sind das lateinische, das kyrillische und das arabische, das bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Osmanischen Reiches verbreitet war. Mit den fünf Konfessionen meinte er den Umstand, dass entlang der Donau Katholiken, Protestanten, Orthodoxe, Muslime und Juden zusammenleben. Hier würde eine binnenkonfessionelle Differenzierung die Zahl bestimmt weiter erhöhen. Bis heute können in manchen Ortschaften Siebenbürgens vier verschiedene Kirchen gesehen werden. Um diese Vielfalt der Religionen herleiten zu können, muss tief in die Geschichte zurückgegangen werden, letztlich bis zur Spaltung des Römischen Reiches in eine westliche und eine östliche Sphäre, die im 4. Jahrhundert erfolgt ist. Die Orthodoxen Kirchen bilden in Serbien, Rumänien und Bulgarien die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung. Die Reformation setzte sich in mehreren unterschiedlich geprägten Schüben (ab 1520 lutherisch, ab 1530 täuferisch und ab 1550 calvinistisch-reformiert) im gesamten Donauraum durch⁹. Um das Jahr 1570 war die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung evangelisch geworden (rund 70 Prozent), und zwar je zur Hälfte lutherisch oder reformiert. Da die meisten Länder zur Habsburgermonarchie gehörten, waren sie in unterschiedlichem Ausmaß der Rekatholisierungspolitik des Herrscherhauses ausgesetzt¹⁰. Weithin gerieten die Evangelischen in die Minderheit.

8 We Grow Together – Together we Grow. 3rd Annual Forum of the EU Strategy for the Danube Region, Conference Report, URL: http://www.danubeforumvienna.eu/Conference_Report.pdf, S. 2 (02.01.2015).

9 Karl W. SCHWARZ, Über Grenzen hinweg. Der Protestantismus im Donauraum, in: IDM Info Europa. Informationen über den Donauraum und Mitteleuropa 3 (2011), S. 17f.

10 Rudolf LEEB, Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich, in: Rudolf LEEB u.a. (Hg.), Geschichte des Christentums in Österreich, Wien 2003, S. 145–280.

Geprägt ist die Makroregion Donaauraum auch durch das Judentum¹¹. Erste Spuren jüdischen Lebens lassen sich bereits in der Römerzeit nachweisen. Am Ende des Mittelalters entstanden eine ganze Reihe jüdischer Zentren entlang der Donau. Einen zusätzlichen Zustrom bewirkte die Aufnahme der aus Spanien vertrieben Jüdinnen und Juden am Beginn der Neuzeit durch das Osmanische Reich. Als prominenter Vertreter dieses sephardischen Judentums gilt der österreichische Literaturnobelpreisträger Elias Canetti (1905–1994), der in Ruse am bulgarischen Donauufer geboren wurde und dort seine Kindheit verbrachte¹². Die Hochblüte erlebte das jüdische Leben ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Zerstörung durch den Holocaust und die kommunistische Repression haben allerdings dazu geführt, dass heute in den Donauländern nur noch rund 150.000 Jüdinnen und Juden leben, davon gut zwei Drittel in Budapest, das das Zentrum des jüdischen Lebens in der gesamten Region bildet. Zu Christentum und Judentum gehört im Donaauraum untrennbar der Islam. Muslimische Minderheiten gibt es in Bulgarien (Pomaken) und Rumänien (in der Dobrudscha). Besonders hervorzuheben ist die autochthone Form des Islam, die sich in Bosnien um das Zentrum Sarajewo herausgebildet hat. Am Beispiel der Religionsvielfalt lässt sich ablesen, dass der Donaauraum von der Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Kulturen, Ethnien, Sprachen und Traditionen geprägt ist.

Was die Donau mit ihren Ländern und Menschen so anziehend macht, ist eben die Vielfalt, der sich auf engem Raum entfaltende Widerspruch: nicht unberührte Natur, nicht einheitlich durchformte Kultur, bietet die Donau immer das Zugleich, von Nationalitäten, Religionen, Sprachen, von Entwicklungsstufen der Ökonomie, von Traditionen, die nicht preisgegeben, und Aufbrüchen, die gewagt werden, von Besonderheiten einer Volksgruppe, die trotzig bewahrt, und Verflechtungen mit der Welt, die als das Selbstverständliche gesucht werden¹³.

Die Evangelischen Kirchen im Donaauraum

Im Blick auf jene Evangelischen Kirchen, die Mitglieder der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) sind, also den lutherischen, reformierten und methodistischen Kirchen, lässt sich in überschlagsartiger Rechnung sagen, dass an der Donau heute etwas mehr als 8 Millionen

11 Ruth Ellen GRUBER, Irrungen und Windungen. Jüdisches Leben an der Donau, in: IDM Info Europa. Informationen über den Donaauraum und Mitteleuropa 3 (2011), S. 14–16.

12 Elias CANETTI, Die gerettete Zunge. Geschichte einer Kindheit, Frankfurt a.M. 1979.

13 Karl Markus GAUSS, Die Donau hinab, Innsbruck 2009, S. 126.

evangelische Christinnen und Christen leben¹⁴. Gut die Hälfte davon gehört zu den Evangelischen Landeskirchen in Württemberg und Bayern. Gemessen an der Gesamtzahl der Bevölkerung in der Makroregion (rund 100 Millionen) beträgt der Anteil der Evangelischen etwa acht Prozent. Der Protestantismus befindet sich also in der Donauregion in der Position einer sehr kleinen Minderheit, auch wenn dies in einzelnen Ländern (Deutschland, Ungarn) und manchmal auch innerhalb einzelner Länder auf regionaler oder lokaler Ebene anders ist. Die Evangelischen Kirchen des Donauraumes sind in der Minderheit. Es sind Diasporakirchen. Mit dem Begriff »Diaspora« soll in ekklesiologischer Grundierung eine christliche Minderheitskirche bezeichnet werden, die ihren soziologischen Status nicht bloß als äußerlichen Faktor und womöglich als Mangel im Sinne einer bloßen »Minderheit« versteht, sondern ihn positiv aufgreift und sich selbst als von Gott in die besondere Situation gesandte, ins »Ackerfeld der Welt ausgestreute« Kirche versteht. Zum Thema »Diaspora« hat die GEKE einen Studienprozess initiiert, der in Kooperation mit theologischen Fakultäten (etwa in Wien, Jena und Leipzig unter Beteiligung von Referenten aus Bratislava und Prag) und Hilfswerken wie dem Gustav Adolf Werk durchgeführt wird. Zum Verständnis von »Diaspora« lässt sich theologisch aus österreichischer Sicht auf Wilhelm Dantine (1911–1981), Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, zurückgreifen. Für ihn ist das Ausgestreut-Sein der Kirche im Ackerfeld der Welt biblisch begründet und damit kein zu bedauerndes Geschick, sondern eine mutig anzupackende Herausforderung für die Kirche. Kirche als Diaspora ist also sowohl ein Hort der Tradition wie auch ein Ort der Veränderung und Chance zur Innovation. Gerade eine Minderheitskirche, die die reformatorische Einsicht vom Anspruch des Evangeliums auf das Ganze des Lebens zur Unterscheidung von der gesellschaftlichen Mehrheit geführt hat, kann da freier in ihrem Zeugnis sein, wenn sie sich nicht in ein unreformatorisches selbstgenügsames, womöglich sektiererisches Ghetto zurückzieht. Dantine stellt dies unter die Parole eines »protestantischen Abenteurers in nichtprotestantischer Umwelt«¹⁵. Mit dem Begriff Diaspora lässt sich also eine Minderheitskirche bezeichnen, die sich selbst als öffentliche Kirche versteht und das als ihren Auftrag lebt. Kirche als Diaspora zielt also auf eine offene und öffentliche Kirche¹⁶, auch wenn sie zahlenmäßig in der Minderheit ist. Die Redeweise

14 Als Quellen dienen die Websites der einzelnen Kirchen sowie die des Gustav Adolf Werkes in Leipzig, URL: www.gustav-adolf-werk.de/partner (02.02.2013).

15 Wilhelm DANTINE, Protestantisches Abenteuer in nichtprotestantischer Umwelt, in: Michael BÜNKER (Hg.), Wilhelm Dantine. Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen in der Diaspora Europas, Innsbruck 2001, S. 37–47, hier S. 39.

16 Wilhelm HÜFFMEIER, Theologie der Diaspora. Plädoyer für eine selbstbewusste und offensive evangelische Diaspora, in: Evangelische Diaspora 78 (2010), S. 12–26.

von der offenen und öffentlichen Kirche geht auf Wolfgang Huber zurück: »Mit dem Begriff der ›offenen und öffentlichen Kirche‹ werden die Konturen einer Kirche gezeichnet, die sich den Herausforderungen der Gegenwart stellt und die ihr anvertrauten Überzeugungen öffentlich zur Geltung bringt«¹⁷. Das ist Auftrag und Verheißung der Diasporakirche, die ausgestreut ist im Ackerfeld der Welt.

Es geht nicht mehr darum, in der Diaspora zu leben, sondern Diaspora zu sein [...] Samen, Aussaat und Saat zu sein – kurzum: Menschen zu sein, die das Evangelium aussäen. Kirche in der Diaspora zu sein, bedeutet, eine Minderheit mit einer Mission zu sein¹⁸.

Die Evangelische Europäische Versammlung in Budapest 1992¹⁹

Einen Meilenstein in der Positionierung der Evangelischen Kirchen in Europa stellt die vom 24. bis 30. Mai 1992 *Evangelische Europäische Versammlung* dar, die in Budapest stattgefunden hat. Sie sollte – so formuliert Lukas Vischer in seiner Einleitung²⁰ – größere Klarheit gewinnen lassen über das Zeugnis, das die Evangelischen Kirchen in der durch die Ereignisse von 1989–1990 geänderten Situation in Europa abzulegen haben. Die Fragen konzentrierten sich auf den Auftrag der Evangelischen Kirchen in Europa angesichts der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen. Wie ist über die nationalen Grenzen hinweg und unter den Bedingungen der Säkularisierung die gemeinsame Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen und der Verantwortung für das Gemeinwohl zu verkündigen und zu leben? In seinem grundlegenden Eröffnungsvortrag sprach Eberhard Jüngel über *Das Evangelium und die Evangelischen Kirchen Europas*²¹ und beschrieb darin die christliche Verantwortung für Europa aus evangelischer Sicht. Jüngel beschrieb das zusammenwachsende Europa als Zukunftsprojekt, als Aufbruch, den die Evangelischen Kirchen in

17 Wolfgang HUBER, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 2009, S. 37. Dazu umfassend: Sylvia LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010.

18 Rene KRÜGER, Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma, Leipzig 2011, S. 135.

19 Eine leicht zugängliche Auswahl der wichtigsten Texte bietet: Beatus BRENNER (Hg.), Europa und der Protestantismus, Göttingen 1993.

20 Lukas VISCHER, Zur Einführung in die Tagung, in: epd-Dokumentation 17 (1992), S. 36–42, hier S. 36f.

21 Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium und die Evangelischen Kirchen Europas, in: epd-Dokumentation 17 (1992), S. 43–66.

Nüchternheit und »illusionsloser Freude« unterstützen sollen²². In den verschiedenen Arbeitsgruppen wurden die brennenden sozioethischen Themen aufgegriffen. Im Bericht der Sektion III, *Kirche, Staat, Wirtschaft*, heißt es: »Protestanten sind immer dazu berufen, beim Aufbau und der Sicherung des Beziehungsgeflechts einer partizipatorischen Demokratie mitzuhelfen. Sie stellen sich in allen Situationen gegen Rassismus und die Aggressivität eines engen Nationalismus«²³. Unter der Überschrift *Nationen, Nationalismus und Minderheiten* beschäftigten sich die Kirchen mit einem Problembereich, der für die Länder der Donauregion bis heute besondere Brisanz behalten hat. Die Konferenz betont, dass die Vielfalt der nationalen und kulturellen Traditionen zum Reichtum Europas gehört. Der Identifikation des einzelnen Menschen mit nationalen und ethnischen Traditionen wird ein tiefer Sinn etwa als ein Mittel der Selbstbewahrung angesichts zentralistischer Unterdrückung zugeschrieben. Gleichzeitig birgt sie Gefahren in sich, denn unter den Bedingungen eines zunehmenden Pluralismus kann sie auch zu »zerstörerischer Ausschließlichkeit« und zur »Unterdrückung von Minderheiten« führen. Gerade den Evangelischen Kirchen, die in vielen Fällen eng mit nationalen Traditionen verbunden sind, kommt als »universale Gemeinschaften« die Aufgabe zu, »an die Grenzen und Gefahren des Nationalismus zu erinnern. Der Versöhnungsdienst, der von ihnen gefordert ist, muß sich an dieser Stelle in besonderer Weise bewähren«²⁴. Diese Intention nimmt die Versammlung auf: »So sagen wir, daß die Evangelischen Kirchen in der nationalen Identität einen positiven Wert sehen unter der Voraussetzung (und nur unter dieser Voraussetzung), daß das christliche Engagement alle örtlichen Loyalitäten übersteigt«²⁵. Daher setzen sich Evangelische Kirchen »mit besonderem Nachdruck« für Minderheiten ein. Die eigene Identität als ethnische und religiöse Minderheit verstehen die Kirchen als Verpflichtung, »ein Gleichgewicht herzustellen zwischen der Bewahrung ihres eigenen Erbes und angemessenen Beziehungen mit der weiteren Gemeinschaft, so daß Brücken gegenseitiger Achtung und Annahme von beiden Seiten her entstehen können«²⁶.

22 Ebd., S. 43.

23 Ebd., S. 17.

24 epd-Dokumentation 5a (1992), S. 17.

25 epd-Dokumentation 17 (1992), S. 21f.

26 Ebd., S. 22f.

Die Regionalgruppe der GEKE

Zwei Jahre nach der *Evangelischen Europäischen Versammlung* in Budapest, also 1994, kamen die Kirchen der *Leuener Kirchengemeinschaft* (LKG) – ab dem Jahr 2003 umbenannt in *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) – in Wien zu ihrer 4. Vollversammlung zusammen. Noch unter dem Eindruck der Umwälzungen des Jahres 1989 beschlossen die Kirchen, dem Thema »Kirche, Volk, Staat, Nation« Priorität zu verleihen. Die Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa wurde mit dieser Aufgabe betraut und widmete sich ihr bis zur Vorlage des Ergebnisses, das von der 5. Vollversammlung in Belfast 2001 mit Dank entgegengenommen und den Kirchen zur Weiterarbeit empfohlen wurde. Die Regionalgruppe, die seit dem Jahr 1975 zu jährlichen Treffen im Diakoniewerk Gallneukirchen in Oberösterreich zusammenkam, umfasste Vertreter und Vertreterinnen aller Kirchen des Donauraumes (und einige mehr). Viele der beteiligten Kirchen leben in »doppelter Diaspora«, stellen also sowohl religiöse wie auch ethnische Minderheiten dar. Von daher legte es sich nahe, die besondere Situation der Kirchen in der Donauregion zu bedenken. Dazu stellen die Kirchen der Regionalgruppe fest:

Es wird von der zukünftigen Fähigkeit zur Gestaltung von Kirche abhängen, welche Folgerungen aus der Tatsache der Minderheit gezogen werden. Viele der Minderheitskirchen im Bereich der Regionalgruppe vertreten zudem ethnische Minderheiten. Das ist eine Bereicherung der jeweiligen kulturellen Vielfalt wie auch eine potentielle Bedrohung als Konfliktpotential. Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit zeigen, dass unter gesellschaftlichem Veränderungsdruck die Orientierung an Volk und Nation die gelebte Kirchengemeinschaft nach wie vor in Frage stellen kann. Die fortschreitende Säkularisierung und zunehmende Pluralisierung auf dem Markt der religiösen Sinnanbieter kann mittelfristig dazu führen, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften in den jeweiligen Gesellschaften zahlenmäßig in der Minderheit befinden werden. Es bildet sich eine vielgestaltige und zunehmend unübersichtliche Diaspora, die es den Kirchen schwermacht, sich zu orientieren und den Ort in der jeweiligen Gesellschaft einzunehmen, der ihrem Auftrag entspricht und ihr Zeugnis und ihren Dienst sinnvoll macht. Es bleibt die Aufgabe der Kirchen, für die ungeteilte Geltung der Menschenrechte einzutreten und für eine tragfähige Zivilgesellschaft zu arbeiten, in der gesellschaftlichen Pluralität als Bereicherung erfahren wird. Der Einsatz für die Rechte aller Minderheiten, ein gemeinsamer Dienst an den Schwachen und die im Gebet, im Gottesdienst und im diakonischen Handeln gelebte Gemeinschaft der Kirchen ermöglichen es, die soziologische Tatsache der Minderheit positiv aufzunehmen und zur theologischen Aufgabe einer Diasporakirche zu wandeln²⁷.

27 Kirche gestalten – Zukunft gewinnen, in: Wilhelm HÜFFMEIER/Martin FRIEDRICH (Hg.), Ge-

Herausforderung: Versöhnung und Solidarität

Die Evangelischen Kirchen der Donauregion sind miteinander in Kirchengemeinschaft auf Grundlage der *Leuenberger Konkordie* von 1973 verbunden. Sie haben sich damit zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter und zu möglichst großer Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst verpflichtet. Sie leben eine »Einheit in versöhnter Verschiedenheit«. Dieses Verständnis der Gemeinschaft bringen sie in die ökumenischen Dialoge ein und machen es auch in ihrem zivilgesellschaftlichen Engagement fruchtbar. Gesellschaftlicher Pluralismus ist für Evangelische Kirchen keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung. Um diesem Auftrag nachzukommen agieren die Kirchen im Bereich der Zivilgesellschaft. Sie tragen zur Stärkung der Zivilgesellschaften in ihren jeweiligen Ländern bei und kooperieren mit den anderen Akteuren der Zivilgesellschaft. Dieses Engagement der Kirchen ist in den meisten Ländern der Donauregion von hoher Aktualität und Dringlichkeit. In den betroffenen Ländern ist in den letzten Jahren ein Erstarken des Rechtspopulismus festzustellen. Auch wenn der politische Populismus mittlerweile ein gesamteuropäisches Phänomen darstellt²⁸, erhält er doch entlang der Donau seine besondere Ausprägung. Gemeinsam ist allen Populismus-Formen, dass sie die Identitätspolitik in den Mittelpunkt stellen. Im Zentrum der Ideologie steht dann »das Volk«, »die Fleißigen und Tüchtigen« oder »die schweigende Mehrheit«, der die politischen Eliten, die als »gierig«, »abgehoben« und »korrupt« bezeichnet werden, gegenübergestellt werden. Zum ideologischen Repertoire des Rechtspopulismus zählen ein autoritäres Politikverständnis (mit vordergründig basisdemokratischer Haltung), Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Islamfeindlichkeit sowie – nicht selten mit antisemitischer Konnotation – Kapitalismuskritik²⁹. In den letzten Jahren sind rechtspopulistische Parteien, die ihrem Naturell nach eher oppositionell eingestellt sind, in einer Reihe europäischer Länder in die Parlamente und Regierungen eingezogen. Das Ergebnis der Wahl zum EU-Parlament 2014 belegt diesen gesamteuropäischen Trend, der durch die anhaltende Krise der europäischen Wirtschaft und die EU-Skepsis verstärkt wird. Angesichts

meinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der GEKE in Budapest, 12. bis 18. September 2006, Frankfurt a.M. 2007, S. 76–152, hier S. 119.

28 Frank DECKER (Hg.), *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?*, Wiesbaden 2006; Susanne FRÖLICH-STEFFEN/Lars RENSMANN (Hg.), *Populisten an der Macht. Populistische Regierungsparteien in West- und Osteuropa*, Wien 2005, S. 51–68; Johannes LARCH, *Rechtspopulismus und Rechtsextremismus. Ein Dreiländervergleich über die Gründe für den Erfolg, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Politikgestaltung in Ungarn, Rumänien und Bulgarien*, Innsbruck 2011.

29 Werner T. BAUER, *Rechtspopulismus in Europa – unter besonderer Berücksichtigung von Ost- und Südosteuropa*, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 52 (2012), S. 59–69, hier S. 60f.

dieser Entwicklung kommt den Kirchen die Aufgabe zu, für eine Gesellschaft einzutreten, die im Unterschied zu jeder Form des Populismus ohne Feindbilder auskommt. Hier haben die Kirchen eine ideologiekritische Funktion³⁰. Darüber hinaus sind sie gerufen, als Anwalt für die einzutreten, die zunehmend an den Rand geraten. Dies geschieht durch ihr Mitwirken in den Zivilgesellschaften, denen sie funktional zuzuordnen sind und durch ihr eigenes diakonisches Handeln. Die Basis für ihr Wirken ist der Auftrag zur Versöhnung. Das schließt ein, dass die Kirchen dann glaubwürdig sind, wenn sie untereinander versöhnt sind. Gerade in der Donauregion ist das eine bleibende Herausforderung³¹.

Zum Schluss seien drei Beispiele erwähnt, wie Kirchen diese Herausforderungen aufnehmen und umsetzen. In Rumänien wurde im Jahr 2007 das interdisziplinär ausgerichtete Projekt *Menschenwürde und Armut* (DOSAR) gestartet³². Auf der Grundlage empirischer Daten wurde die Lebenssituation der von Armut betroffenen Menschen erhoben. Bei der Frage nach den Wegen aus der Armut stellte sich als Schlüsselthema die Wiedergewinnung des Vertrauens heraus. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass es einen entscheidenden Unterschied ausmacht, ob Menschen in ihren Lebensbereichen untereinander Vertrauen haben oder nicht. Wenn 95 Prozent der Befragten meinen, »Du musst immer aufpassen, wenn du mit anderen Menschen zu tun hast« und mehr als 70 Prozent die Frage »Denken Sie, dass man den meisten Menschen vertrauen kann?« schlicht verneinen, ist offenkundig, dass das gegenseitige Misstrauen jede Form von Solidarität unmöglich macht. Vertrauen muss wachsen, dazu braucht es stabile institutionelle Rahmenbedingungen und die Nähe zu den Menschen. Beides können die Kirchen oft gerade durch ihre Netze der Pfarrgemeinden gewährleisten. In der Slowakei hat die *Arbeitsgemeinschaft der Diasporawerke* 2011 beschlossen, dass die lutherische und die reformierte Kirche des Landes miteinander ein Projekt zur Unterstützung der Roma-Minderheit durchführt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn hat ihr Projekt *Luther Market* im Jahr 2012 begonnen. Dazu gehört ein Online-Marktplatz, der eng mit einer Dorfgemeinde in Nordostungarn, in der die Mehrheit der Bevölkerung zur Roma-Minderheit gehört, verbunden ist. Die Mission der evangelischen Gemeinde beruht auf der Verkündigung des Evangeliums und der tatkräftigen Unterstützung, die über das Sammeln und Verteilen von Spenden hinausgeht. Neben einer

30 Ingeborg GABRIEL, Über Solidarität, in: Dies. u.a. (Hg.), *Solidarität in der Krise*. Auf der Suche nach neuen Wegen, Wien/Würzburg 2012, S. 9–24, hier S. 20.

31 Christoph KLEIN, *Wenn Rache der Vergebung weicht*. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung, Göttingen 1999, S. 167–187.

32 Stefan TÖBLER, *Menschenwürde und Armut – ein Forschungsprojekt in Rumänien*, in: GABRIEL, *Solidarität in der Krise*, S. 135–146.

täglich angebotenen Lernhilfe für Kinder werden Langzeitarbeitslose angeleitet, landwirtschaftliche Flächen selbstständig zu bewirtschaften. Der Ertrag der Ernte wird über den Online Marktplatz zu fairen Preisen gehandelt, die Käufer sind vornehmlich kirchliche Einrichtungen und Mitglieder der evangelischen Gemeinde, die so jede Woche garantiert frisches Obst und Gemüse bekommen können. Dieses junge Erfolgsprojekt der Evangelischen Kirche in Ungarn verbindet also die Solidarität mit Minderheiten, den missionarischen Auftrag der Kirche und die Verantwortung für die Umwelt durch eine nachhaltige Form des Wirtschaftens. Weitere Beispiele ließen sich nennen, die überzeugend belegen, welchen Beitrag die Kirchen in versöhnter Verschiedenheit für eine solidarische und zukunftsfähige Gesellschaft in der Donauregion leisten.

Nachtrag: Peripherie oder Zentrum?

Das Modell für die Beschreibung von Abhängigkeiten nach dem Modell von Peripherie und Zentrum, wie es – soweit ich sehe erstmalig – von Immanuel Wallerstein entwickelt wurde³³, lässt sich auf die Donauregion und die Stellung der Evangelischen Kirchen in der Region nur bedingt anwenden. Zuerst hinsichtlich der Region: Der Gegensatz von Peripherie und Zentrum setzt eine Stabilität voraus, die in der Realität nicht durchgehend und immer weniger gegeben ist. Hierarchischen Entscheidungsprozessen, wie sie für den Peripherie-Zentrum Gegensatz typisch sind, stehen regionale Selbstorganisationsformen nach dem Prinzip der Subsidiarität gegenüber. Die Regionalstrategie der EU dokumentiert dieses Zusammenspiel, das nicht nur die politischen, sondern auch die ökonomischen und kulturellen Verhältnisse betrifft. Aber es dürfen keine falschen Alternativen aufgebaut werden. Hierarchisch gesteuerte Entscheidungsprozesse bleiben überall dort notwendig, wo die Kräfte der regionalen Selbstorganisation noch zu wenig ausgebildet sind. Daher kann als Grundregel gelten: Soviel regionale Selbstorganisation wie möglich, soviel an hierarchischen Entscheidungsprozessen wie nötig. Die Evangelischen Kirchen sind analog zu diesem Ansatz organisiert. Der Ort der wahren Kirche ist nach reformatorischer Einsicht nicht die hierarchisch (meist bischöflich) verfasste Organisation, sondern die um das Wort Gottes versammelte Gemeinde. Ausgehend von der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, die letztlich auch die Ordination von Frauen begründet, sind Evangelische Kirchen nichthierarchisch verfasste Organisationen. Wo es zentral gesteuerter Entscheidungen bedarf, werden

33 Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World System*, New York 1974.

diese ausschließlich durch synodal legitimierte, d.h. gewählte Leitungsorgane (seien es Gremien oder Einzelpersonen) getroffen. Damit knüpfen die Evangelischen Kirchen an den Ursprüngen der Kirche an. Schon im Neuen Testament entsteht das Christentum als eine Bewegung der »Verrandeten«³⁴. Schriften wie der kanonische 1. Petrusbrief oder der frühchristliche Diognetbrief belegen diese Selbstsicht als »Fremdlinge«, die in der »paroikia« und der »diaspora« (etwa 1. Petrus 2,18; Eph 2,19; Diognet 5f.) leben und sich auf ständiger Wanderschaft befinden (Hebr 13,14). Paulus entwickelt sogar so etwas wie eine Theologie der Marginalisierten (1. Korinther 1,26–29), indem er die Verhältnisse umkehrt und gleichsam die Peripherie zum Zentrum erklärt. Die neu entstehenden Gemeinschaften werden als neue Beziehungsgefüge beschrieben. Dabei werden die gängigen sozialen Beziehungsformen (z.B. die Familie) umgedeutet und nicht selten auf den Kopf gestellt. Diese Motive finden sich bereits bei Jesus: »Wer unter euch der erste sein will, der sei der Sklave aller« (Mk 10,44) oder: »So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein« (Mt 20,16). Dieses Grundmotiv, auch wenn es im Verlauf der Geschichte durch Anpassungen an bestehende Verhältnisse oft verdunkelt und sogar verschüttet wurde, gibt bis heute die Grundausrichtung für das Zeugnis und den Dienst der Kirche in der Welt. Wenn etwa Papst Franziskus von einer Kirche der Armen spricht, leuchtet diese Grundausrichtung auf³⁵.

So positioniert hat aber die Kirche stets das Ganze der Welt und damit der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse im Blick. Von Anfang an haben auch Wohlhabende und Gebildete sowie sozial Hochstehende zu den Gemeinden gehört. Um diesen Anspruch Wirklichkeit werden zu lassen, war es notwendig, bestehende Grenzen wahrzunehmen und zu überschreiten. Dem Christentum kann daher eine langerprobte Grenzüberschreitungskompetenz zugeschrieben werden. Diese Kompetenz bringen die Kirchen – natürlich nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen zivilgesellschaftlichen Kräften – in der Donauregion ein. Gerade die Donauregion ist durch eine Vielzahl von Grenzen gekennzeichnet. Dies betrifft nicht nur die Grenzen von Staaten (die sich vermehrt haben), sondern auch die wirtschaftlichen, kulturellen, ethnischen und religiösen Grenzen. Entsprechend der Grundausrichtung der Kirche geschieht die Grenzüberschreitung im Interesse der im jeweiligen Kontext Marginalisierten, die – wenn man so will – an einer Peripherie zu stehen kommen. Erst wo Grenzen anerkannt und zugleich überschritten werde, wo statt Mauern Brücken gebaut werden, entstehen Beziehungen

34 Eduardo HOORNAERT, *Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes*, Düsseldorf 1987, S. 33–64.

35 Papst FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums*, Freiburg i.Br. 2013, S. 221–246.

zwischen Ethnien, Kulturen, Staaten und Religionen³⁶. Dies ist die besondere Chance der Donauregion und der Evangelischen Kirchen in der Region. Es ist zugleich ihre große Herausforderung.

³⁶ Eberhard JÜNGEL, Lob der Grenze, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, Tübingen ³2002, S. 371–377.

Geza Filo

Das Verhältnis von Staat und evangelischen Kirchen in Slowenien

Statistische Daten zu der Religionszugehörigkeit für das Jahr 2002

Römisch-katholisch:	57,8 Prozent
Evangelisch-Lutherisch:	0,8 Prozent
Weitere protestantische: reformierte Kirche, Pfingstkirche, Baptistenkirche:	0,1 Prozent
Atheisten:	10,1 Prozent
Keine Angabe:	15,7 Prozent

Die Rechtslage der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Slowenien

Die Grundlage für das Verhältnis von Staat und den Religionsgemeinschaften wie auch ihre Lage in Slowenien ist im Artikel 7 der slowenischen Verfassung verankert; darin heißt es, dass der Staat und die Religionsgemeinschaften getrennt sind. Die Religionsgemeinschaften sind untereinander gleichberechtigt und können frei ihre Religion ausüben. Die slowenische Verfassung unterscheidet also nicht zwischen den historischen, gesetzlich anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften; daher hat keine der Religionsgemeinschaften einen besonderen Status. Auf der anderen Seite muss der Staat den Religionsgemeinschaften nicht nur einen gleichberechtigten Status sichern, sondern auch freie Religionsausübung und Autonomie.

Eine solche Trennung des Staates und der Religionsgemeinschaften rührt noch aus der Verfassung des ehemaligen Jugoslawiens her, in der festgelegt war: »Das Glaubensbekenntnis ist frei und private Angelegenheit eines jeden einzelnen Menschen«. Die Kirchen waren damit aus dem öffentlichen und sozialen Leben ausgeschlossen.

In der Rechtsordnung der Republik Slowenien werden die Rechtslage der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften wie auch verschiedene Aspekte der Religionsfreiheit auch durch andere Gesetze und Rechtsvorschriften, in denen ausdrücklich die Religionsgemeinschaften erwähnt werden oder einer der Aspekte der Religionsfreiheit hervorgehoben wird, unmittelbar geregelt.

Für die Kirchen und Religionsgemeinschaften besteht keine Möglichkeit, in den öffentlich-staatlichen Schulen Religionsunterricht zu geben, und sie werden seitens des Staates nicht finanziert.

Das Gesetz über die Religionsfreiheit

Das Gesetz zur Religionsfreiheit aus dem Jahr 2007 begründet und verwirklicht die mit der Religionsfreiheit verbundenen Regelungen wie auch den Rechtsstatus der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften. Das Gesetz enthält Regelungen bezüglich der Registrierung der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften, bestimmt ihre Rechte wie auch Bedingungen und Registrierungsverfahren. Die Eintragung in das Register und andere Beziehungen mit den Glaubensgemeinschaften regelt das Regierungsamt für Religionsgemeinschaften, das im Rahmen des slowenischen Kulturministeriums tätig ist.

Das Gesetz über die Religionsfreiheit definiert die Religionsgemeinschaften als gesellschaftlich-nützliche Organisationen. Damit ist den Religionsgemeinschaften die Möglichkeit gegeben, dass sie, wenn sie das wollen, mit dem Staat ein besonderes Abkommen schließen, in welchem das Verhältnis zwischen dem Staat und der jeweiligen Religionsgemeinschaft geregelt wird. Unter den 43 zurzeit registrierten Religionsgemeinschaften in der Republik Slowenien haben bis dato 6 Religionsgemeinschaften mit dem Staat ein Abkommen abgeschlossen. Darunter auch die Evangelisch-Lutherische Kirche. Im Abkommen wird insbesondere Folgendes festgelegt:

1. der freie Zugang zur geistlichen Versorgung in der slowenischen Armee,
2. der freie Zugang zu den öffentlichen und die Freiheit bei der Gründung der eigenen Printmedien,
3. die Freiheit bei der Gründung der Kirchenvereinigungen und der Ausbildungs- und Erziehungsanstalten,
4. die Wahrung des geschichtlichen und kulturellen Erbes,
5. die Möglichkeit der pastoralen Tätigkeit in Krankenhäusern, Altersheimen und besonderen Einrichtungen,
6. Gleichstellung der kirchlichen Wohltätigkeitsorganisationen mit den anderen Wohltätigkeitsorganisationen.

Die Religionsgemeinschaften und ihre einzelnen Teile sind juristische Personen des Privatrechts. Für die Regelung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staat ist vor allem charakteristisch, dass beide Akteure wechselseitig zwar ihre gegenseitige Unabhängigkeit anerkennen, doch bedeutet das nicht, dass die Kirche vom Staat laizistisch ignoriert wird, sondern beide Partner

bemühen sich in all den Bereichen zusammenzuarbeiten, wo es das Gemeinwohl erfordert. Die Trennung von Staat und den Religionsgemeinschaften im Geiste der europäischen politischen Kultur bedeutet nichts anderes, als dass politische Machthaber die Religion nicht für eigene Zwecke ausnützen und dass die Religion nicht versucht, den Staat für das Erreichen eigener Ziele zu missbrauchen. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Staat die Religion und ihre Religionsinstitutionen ignorieren oder sogar in die Privatsphäre abschieben soll. So lautet auch die Empfehlung der Parlamentsversammlung des Europarates über Religion und Demokratie (Empfehlung Nr. 1396), die besagt, dass die demokratischen Länder »allen Religionen, die die Bedingungen aus der Europäischen Menschenrechtskonvention befolgen, ermöglichen sollen, sich im Rahmen dieser Bedingungen zu entwickeln und für sich einen angemessenen Platz in der Gesellschaft zu finden«. Auf der prinzipiellen Ebene sind die Verhältnisse immer klarer, in der Praxis müssen sie durch den Dialog noch gefördert und durchgesetzt werden.

Das Verhältnis zwischen der evangelischen Kirche und dem Staat

Die größte protestantische Kirche in Slowenien ist die Evangelische Kirche A.B. Die anderen zählen nur etwa 100 Gläubige.

Für die heutige slowenische Gesellschaft darf man behaupten, dass sie eine offene Gesellschaft ist. Das bedeutet, dass eine weltanschauliche Pluralität gesetzlich gewährleistet ist und damit auch die Tätigkeit und das freie Glaubensbekenntnis der christlichen Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften. Somit bleibt auch in der slowenischen Gesellschaft die »Konkurrenz der Weltanschauungen« erhalten.

Lange Jahrhunderte, von der gewaltigen Niederlage der Reformation in den slowenischen Gebieten bis fast zum heutigen Tag, wurde diese Konkurrenz zur Seite gedrängt, denn es überwog der Katholizismus bzw. ein »von der Römisch-Katholischen Kirche vorgegebener Kurs«. In den Jahren von 1945 bis zum Beginn der 1990er Jahre bestimmte der Sozialismus die »weltanschauliche Richtung«, doch ist ihm das nie gänzlich gelungen.

Die Minderheitsgemeinschaft, wie es die protestantische Gemeinschaft in Slowenien (Evangelisch-Lutherische Kirche und andere evangelische Gemeinschaften) ist, will und kann nicht mit der noch immer großen und einflussreichen Römisch-Katholischen Kirche und ihren Institutionen konkurrieren. Sie will aber ihr »protestantisches Prinzip« hervorheben. Das kann sie selbstverständlich in erster Linie unter ihren eigenen Mitgliedern tun, und zwar mit der Evangeliumsverkündung, mit ihrer diakonischen Tätigkeit

und mit den theologischen Abhandlungen, schriftlichen und anderen, die die breite Öffentlichkeit erreichen. Leider sind diese Tätigkeiten aufgrund mangelnder Personal- und Finanz-Mittel beschränkt.

Obwohl die slowenische Evangelische Kirche klein ist, hat sie wegen ihres Vorreiters, des Reformators Primus Truber (Primoz Trubar) eine große kulturhistorische Bedeutung. Der Reformationstag ist seit 1991 slowenischer Nationalfeiertag, der auch seitens der slowenischen Politik gefeiert wird. Auf der Eineuromünze ist Primus Truber abgebildet; somit ist das die einzige Euromünze in der gesamten Eurozone, auf der ein Reformator dargestellt ist. Mit Truber haben die Slowenen nicht nur die slowenische Evangelische Kirche, sondern auch das erste gedruckte Buch auf Slowenisch bekommen.

All dies stellt eine große Gelegenheit und Möglichkeit dar, sich protestantisch missionarisch zu betätigen. Die Betonung des protestantischen Prinzips bezüglich der Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist nämlich nicht nur für das persönliche Leben jedes Einzelnen von Bedeutung, sondern hat auch größere ethisch-soziale Bedeutung für das Miteinander aller Menschen. Die Einbettung der Kirche, insbesondere einer Minderheitskirche in einer aufgeschlossenen Gesellschaft, hat sowohl gute als auch schlechte Seiten. Die schlechte Seite ist, dass die Arbeit der Kirche kaum jemand bzw. sie nur wenige wahrnehmen. Und die gute ist, dass gerade den »Schwachen« die Zukunft versprochen wird. »Was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist« (1 Kor 1, 27b).

Diese historisch bedingte Aussage trifft immer mehr auf den modernen Menschen zu, der nicht nur nach dem Massenhaften, Mächtigen und nach dem Glanz, Ruhm und Einfluss sucht, sondern sich besser fühlt in einer kleinen, aber offenen demokratischen Gemeinschaft. Viele, die unserer Kirche beitreten, suchen gerade eine einfache, menschlich warme, bescheidene und übersichtliche christliche Gemeinschaft. Vielleicht ist das die positive Seite der Evangelischen Kirche bzw. des Protestantismus in den slowenischen Gebieten.

Die slowenische Staatspolitik ist seit der Selbstständigkeit bipolar und gespalten. Sie ist auf den rechten – der Römisch-Katholischen Kirche freundlichen – Pol und auf den linken Pol, der die religiöse Neutralität befürwortet, gerichtet und zerfallen. In einer offenen Gesellschaft, die gerade wegen einer solchen politischen Stimmung nicht ideal ist, müssen die protestantischen Kirchen selbst nach ihren Aufgaben suchen. Die grundlegende Berufung der Kirche, also die Verkündung des Evangeliums, die Verwirklichung des Evangeliumsgedankens, also des praktischen Christentums, wird weder von einer offenen Gesellschaft noch von den politischen Parteien bestimmt, denn die Berufung der Kirche ist in ihrem biblischen Auftrag begründet: »Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur« (Mk 16,15).

Vor uns liegt der 500. Jahrestag der Reformation, im Jahr 2017. Werden wir fähig sein, Europa und auch breiter das protestantische Prinzip zu verwirklichen? Die Reformatoren vor einem halben Jahrtausend haben das unter viel schwierigeren Bedingungen geschafft.

Ludwig Steindorff

Protestantismus in Kroatien

Vom Neuanfang 1946 bis in die Gegenwart

Die Vorbereitungen zu meinem Vortrag auf der Tagung in Hermannstadt im September 2014 und zu diesem Aufsatz habe ich als dritten Kreis meiner Beschäftigung mit dem Thema »Protestanten in Jugoslawien, speziell in Kroatien« erlebt. Stets ging es und geht es in meinem Thema um die Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg und zugleich um die gegenwärtigen Verhältnisse, allerdings mit unterschiedlicher Gewichtung. Stets waren es vergleichend ausgerichtete Tagungen, die teilweise oder sogar ausschließlich der Befindlichkeit der protestantischen Kirchen in den sozialistischen und postsozialistischen Staaten des östlichen Europa gewidmet waren.

Aufbauend auf einer Tagung in Gallneukirchen in Österreich 2001 habe ich im folgenden Jahr einen Aufsatz vorgelegt, in dem die mühsamen Neuanfänge der Evangelischen Kirche A.B. als nun nicht mehr deutsch, sondern kroatisch geprägt nachgezeichnet sind. Zugleich war die Arbeit der staatlichen Kommission für religiöse Angelegenheiten in Kroatien gewidmet, die von 1945 bis 1954 von einem katholischen Geistlichen geleitet wurde. Ohne die fast durchgängig wohlwollende Haltung dieser Kommission gegenüber den Evangelischen wäre der Wiederaufbau viel schwieriger geworden. Die Protestanten, Lutheraner und Reformierte gleichermaßen, befanden sich, wie auch im Titel dieses Aufsatzes von 2002 formuliert, »im Windschatten«. Sie waren von ihrer Zahl her keine Bedrohung für das Regime mit seinem ideologischen Anspruch, Religionsgemeinschaften und Religion zu marginalisieren. Sie traten nicht als Sprecher starker Nationalbewegungen auf, anders als die orthodoxe Kirche für die Serben und die katholische Kirche für die Kroaten und in geringerem Maße für die Slowenen¹.

Der zweite Kreis war mit einer Tagung in Sandbjerg bei Sonderburg in Dänemark im Jahr 2005 verbunden. Sie galt der damaligen Gegenwarts-lage der protestantischen und anderen Kirchen sowie dem Gewicht von Religion und Religiosität in den Gesellschaften der postsozialistischen Staaten. Zudem wurde gefragt, ob und wie sich die Kirchen einer bewussten

1 Ludwig STEINDORFF, Im Windschatten: Die protestantischen Kirchen in Jugoslawien nach 1945, in: Peter MASER/Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Erlangen 2002, S. 235–270.

Vergangenheitsbewältigung widmeten. Bezogen auf das ehemalige Jugoslawien war die wichtigste Veränderung das »Leben mit veränderten Grenzen«, wie ich meinen Aufsatz im Tagungsband von 2007 genannt habe. Wichtiger als der Systemwechsel war für die Gesellschaften der jugoslawischen Nachfolgestaaten die Erfahrung der Kriegsjahre 1991–1995 und noch einmal 1999 mit insgesamt weit über 100.000 Toten und Zwangsmigrationen im großen Maßstabe. Zu berichten war von den Spaltungen bei Lutheranern und Reformierten in Kroatien gleichermaßen. Ausschlaggebend dafür war gewiss das Verhalten von einzelnen Personen innerhalb der Kirchen selbst. Aber erst der Krieg, die Folgen der neuen Staatsgrenzen und auch die Schwierigkeit, mit den neuen Freiräumen nach dem Ende des Sozialismus angemessen umzugehen, hatten die Rahmenbedingungen für die innerkirchlichen Konflikte geschaffen².

Der historische Rahmen

Mein Befund von 2007 hat bis heute in Vielem Gültigkeit behalten. In dem Maße, wie die neuen Grenzen zur Selbstverständlichkeit geworden sind, sind sie auch wieder offener. Aber gerade weil jeder der Nachfolgestaaten – über ein immer noch vielfach spürbares gemeinsames Erbe an Lebensregeln und Verhaltensformen hinweg – sich zu einem eigenen Strukturraum mit seinen besonderen Gegebenheiten ausgebildet hat³, möchte ich mich für die Gegenwart in meinen Ausführungen auf einen der Staaten, nämlich auf Kroatien, konzentrieren und zu den Verhältnissen in Serbien nur einige Hinweise geben. Für Slowenien sei auf den Beitrag von Bischof Filo in diesem Band verwiesen.

Warum spreche ich im Titel vom »Neuanfang 1946«? Und warum habe ich diese Zäsur gewählt? Zum einen brachte die Wiedererrichtung des Staates Jugoslawien nach dem Zweiten Weltkrieg als Föderation mit einer sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung eine völlig veränderte Stellung aller Religionsgemeinschaften, zum anderen – und viel wichtiger – war die Zahl

2 Ludwig STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen: Die protestantischen Kirchen in den Nachfolgestaaten Jugoslawiens*, in: Katharina KUNTER/Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Erlangen 2007, S. 161–186.

3 Über diesen objektiven Befund hinaus bleibt festzuhalten, dass sich die neuen Grenzen auch als »Grenzen in den Köpfen« verfestigen. Historiographie und Gegenwartforschung gleichermaßen beschäftigen sich nur noch mit Vergangenheit und Gegenwart je eines Nachfolgestaates. Man neigt selbst dazu, sich auf einen der Stränge zu beschränken. Selbst bezogen auf die Ära des Staates Jugoslawien sind viele jüngere Untersuchungen auf das Territorium einer der Teilrepubliken bzw. eines der Nachfolgestaaten beschränkt.

der Protestanten durch Flucht und Vertreibung der meisten Donauschwaben gegenüber der Vorkriegszeit stark verkleinert. Von den ca. 500.000 Deutschen in Jugoslawien waren 80.000 Lutheraner gewesen.

Zur 1930 offiziell konstituierten Deutschen Evangelisch-christlichen Kirche A.B. im Königreich Jugoslawien hatten auch die slowenischen und kleinen ungarischen lutherischen Gemeinden gehört⁴. Die slowakische Evangelisch-christliche Kirche A.B. mit ihrem Schwerpunkt in der Vojvodina war schon seit 1921 selbständig. Bis heute sind die dortigen Slowaken in ihrer Mehrheit lutherisch, und die Zahl der Gläubigen liegt stabil bei ca. 50.000⁵.

Nach 1945 gingen aus der Deutschen Evangelisch-lutherischen Kirche drei selbständige Kirchen hervor: die Evangelisch-christliche Kirche A.B. in der Volksrepublik Slowenien, die ungarisch geprägte Evangelisch-christliche Kirche in der Volksrepublik Serbien und die Evangelische Kirche in der Volksrepublik Kroatien. In letzterer war der Bruch gegenüber der Vorkriegszeit am schärfsten: Wegen Flucht und Vertreibung der Deutschen waren die Gemeinden stark geschwächt und verkleinert, das Kirchenvermögen konfisziert. Unter den gegebenen Umständen galt es, eine neue Identität zu finden – angefangen vom Übergang zur kroatischen Gottesdienstsprache und zur Einführung eines kroatischen Gesangbuches. Tragende Gestalt dieser neuen Identitätsgebung war Edgar Popp, der seit Ende 1946 als Pastor und ab 1951 als Senior in Zagreb wirkte. Dass er, nachdem er hatte miterleben müssen, wie sein Amtsvorgänger und Vater, Bischof Dr. Philipp Popp, im Sommer 1945 als Kollaborateur zum Tode verurteilt und hingerichtet worden war, sich mit solchem Mut und solcher Energie dem Neuaufbau seiner Kirche gewidmet hat, ist für mich ein bewundernswertes Glaubenszeugnis.

In Anbindung an die sowohl im kroatischen Nationalbewusstsein als auch im sozialistischen Kulturverständnis positiv verortete kroatische Reformationsschriftlichkeit, über die Luka Ilić in diesem Band berichtet⁶, stellte Popp seine Kirche als »kleine junge Nationalkirche« dar, implizit dabei in deutlicher Abgrenzung von der »supranational« agierenden und

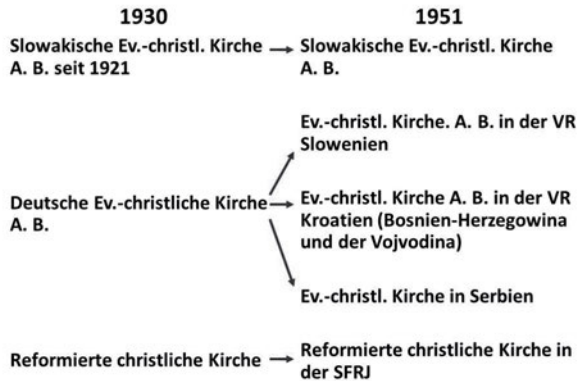
4 Diese Zeit ist monographisch aufgearbeitet bei Georg WILD, *Die deutsche evangelische Kirche in Jugoslawien 1918–1941*, München 1980. Vgl. neuerdings auch Daniela SIMON, *Die deutsche evangelische Kirche im Unabhängigen Staat Kroatien und die religiösen Übertritte 1941/42*, in: *Nijemci u Bosni i Hercegovini i Hrvatskoj – Nova istraživanja i perspektive. Zbornik radova/Die Deutschen in Bosnien und Herzegowina und Kroatien – Neue Forschungen und Perspektiven. Konferenzbeiträge*, red. Enes S. OMERVIĆ, Sarajevo 2015 (Institut za istoriju. Posebna izdanja 15), S. 287–308.

5 Vgl.: *Tiefe Spuren der Geschichte. Die Slowakische Evangelische Kirche A.B. in Serbien*, in: *Lutherischer Dienst* 51 (2015), H. 2 (Sondernummer), S. 4–12.

6 Mijo MIROVIĆ, Matija Vlačić Ilirik, Zagreb 1960 bietet eine methodisch einwandfreie, gut dokumentierte Biographie über den aus dem istrischen Labin stammenden Reformationstheologen Matthias Flacius Illyricus (1520–1570). Zugleich ist es dabei das Ziel des Autors, Flacius als Vordenker eines Jugoslawismus zu vereinnahmen. [Ich danke Luka Ilić für den Hinweis auf diese Publikation].

deswegen dem System chronisch suspekten katholischen Kirche. Es war für Popp ein großes Glück, dass die staatliche Kommission für religiöse Angelegenheiten in Zagreb der kleinen Kirche wohlwollend gegenüberstand⁷.

Schema 1:
Die lutherischen Kirchen in Jugoslawien 1930 und 1951



Leiter der Kommission war von 1945 bis 1954 Svetozar Rittig, ein katholischer Priester, der seit 1943 auf der Seite der Partisanen gewesen war – ein Mann, der leider heute in Kroatien wegen seiner pro-jugoslawischen politischen Orientierung schon seit der Zeit des Ersten Weltkrieges und noch mehr wegen seiner grundsätzlich positiven Haltung gegenüber dem neuen System nach 1945 und seinem Streben, zwischen System und katholischer Kirche zu vermitteln, zumeist negativ gezeichnet wird⁸. Doch dürfte er über Zweifel an seiner moralischen und religiösen Integrität erhaben sein.

Die zumeist ungarischsprachigen Reformierten mit ihren Siedlungspunkten im Nordosten Kroatiens und in der zu Serbien gehörenden Vojvodina hatten mit der Reformierten Christlichen Kirche eine für ganz Jugoslawien gemeinsame Kirchenorganisation⁹.

⁷ Hierzu vgl. STEINDORFF, Im Windschatten, mit zahlreichen Belegen.

⁸ Dies ist der Grundton bei Miroslav AKMADŽA, Prilog poznavanju političkog djelovanja Mons. Svetozara Ritiga, in: Historijski zbornik 56 (2001), S. 137–158.

⁹ Karl STERLEMANN, Studien zur Kirchengeschichte der Reformierten Christlichen Kirche in Jugoslawien, Kroatien und Südungarn, Bad Nauheim 1988; zu den frühen Nachkriegsjahren vgl. auch STEINDORFF, Im Windschatten.

Edgar Popp siedelte dann 1960 doch mit seiner Familie in die Bundesrepublik Deutschland über und wirkte seitdem als Pfarrer in der Pfalz, zugleich blieb er den Anliegen der Evangelischen in und aus Jugoslawien verbunden¹⁰. Nachfolger als Pastor der Zagreber Gemeinde und als Senior der Evangelischen Kirche in Kroatien, Bosnien-Herzegowina und dem autonomen Gebiet Vojvodina, wie sie seit 1954 offiziell hieß, wurde Dr. Vladimir Deutsch, der aus Slowenien stammte und seine theologische Ausbildung in Ljubljana, Göttingen, Wien und Bratislava erfahren hatte.

Die folgenden Jahrzehnte bis zum Ende des sozialistischen Staats- und Gesellschaftsmodells und auch des Staates Jugoslawien waren von Kontinuität und langsamem Niedergang der Evangelischen Kirche in Kroatien gekennzeichnet. Gemeinden »schliefen ein« und wurden aufgegeben. An die Stelle der Arbeit der in der Kirchenverfassung vorgesehenen Gremien und einer geordneten Aktenführung¹¹ traten weitgehend informelle Formen der Leitung und Kommunikation. Die Zahl der Gläubigen ging zurück wegen Auswanderung und schleichender Entkirchlichung bzw. infolge der verschiedenenkonfessionellen Eheschließungen. Auch wenn man 1976 die kleine Evangelisch-Theologische Fakultät *Matija Vlačić Ilirik* gründete, gelang es nie, einen ausreichenden Nachwuchs an zumindest nebenberuflich tätigen Pfarrern und Pfarrerinnen auszubilden¹². Seit Mitte der achtziger Jahre bemühte sich Seija Uimonen als Vertreterin der von Senior Deutsch eingeladenen Finnischen Mission, dem evangelischen Kirchenleben neue Impulse zu geben. Sie sollte seit Ende der neunziger Jahre bis zu ihrem altersbedingten Rückzug um 2012 zu den wichtigen Akteuren im innerkirchlichen Zwist gehören.

10 Edgar Popp ist am 20. Juli 2015 im Alter von 95 Jahren verstorben. Das Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Zagreb veröffentlichte eine Todesanzeige in der Tageszeitung *Večernji list*, 25. Juli 2015, S. 42.

11 Ob das Kirchenarchiv nicht auffindbar oder nicht zugänglich oder auch weitestgehend vernichtet ist, hierüber konnte ich von niemandem zuverlässige Auskünfte erlangen. Meine Forschungen zu den Neuanfängen nach 1945 beruhen in allererster Linie auf Materialien im Kroatischen Staatsarchiv im Bestand der Kommission für religiöse Angelegenheiten, dazu auf Berichten, die beim *Gustav-Adolf-Werk* und *Martin-Luther-Bund* liegen. Die Protokolle von Gemeindeversammlungen in Zagreb sind anscheinend teilweise nur dadurch erhalten, dass man Exemplare davon nachrichtlich an die Kommission geschickt hatte.

12 Einen Überblick bis 1980 bietet Dieter KNALL, *Reformatrische Kirchen in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien*, in: *Glaube in der 2. Welt* 1 (1981), S. 1–30. – Eine systematische Aufarbeitung der Geschichte der reformatorischen Kirchen in Jugoslawien für diese Zeit steht noch aus.

Die Zeit nach 1991

Für die Jahre der jugoslawischen Nachfolgekriege 1991–1995 lassen sich für die protestantischen Kirchen in Kroatien mehrere Entwicklungslinien nachzeichnen: Die Angst und Not, gerade von Flüchtlingen und Vertriebenen, führte zur Rückbesinnung auf die kirchliche Bindung; die protestantischen Kirchen hatten auch Anteil an der Organisation humanitärer Hilfe. Das Gebiet mit stärkerer Präsenz reformierter Gemeinden in Nordostkroatien – in Ostslawonien, der Baranja und Westsyrmien – stand teilweise unter serbischer Besetzung. Unter dem Eindruck der weitgehend unterbrochenen Kommunikationswege mit der Kirchenleitung in Serbien begannen die Reformierten in Kroatien den Aufbau einer eigenen Kirche, doch dabei kam es zu einer inneren Spaltung in drei Gruppierungen: Mit Schwerpunkt in der Baranja nördlich der Drau entstand die Reformierte Christliche Kirche der Ungarn in Kroatien unter der Leitung von Senior Janoš Kettoš, die Reformierte Christliche Kirche in Kroatien unter der Leitung von Bischof Endre Langh hatte ihren Sitz in Vinkovci. In der Trennung zeichnete sich zum einen die vier Jahre bestehende Grenze zwischen besetzten und nicht-besetzten Gebieten ab, zum anderen auch ein unterschiedliches Selbstverständnis: Die starke Betonung des ungarischen Charakters der Kirche oder die Offenheit für die ganze Gesellschaft Kroatiens¹³. Die Gruppierung um Janoš Kettoš ist spätestens seit 2005 allmählich in die Defensive geraten. Auf einer Synode wurde 2010 die Reintegration in die Reformierte Christliche Kirche in Kroatien unter Bischof Endre Langh beschlossen, Janoš Kettoš wegen schlechter Amtsführung seines Amtes als Pfarrer in Kopačevo enthoben¹⁴. Auf einer Synode am 9. April 2011 wurde anstelle von Bischof Langh, der altersbedingt sein Amt aufgab, Lajoš Čati Sabo zum Nachfolger gewählt¹⁵.

13 Vgl. STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen*, S. 168f.

14 Tünde MICHELI, *Egyházegyesítés Kopácson* [Kirchenvereinigung in Kopács], in: *Vajdasági Magyar Művelődési Intézet*, 19. März 2010, URL: <http://www.vmmi.org/index.php?ShowObject=kronika&id=4156> (25.01.2015).

15 Knappe Darstellung bei Branimir BUČANOVIĆ, *Die Reformierte Christliche Kirche in Kroatien*, in: *Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks e.V.* 82 (2013), S. 56–58, allerdings ohne ein Wort zu den Spaltungen; aktuelle Website der Kirche: *Reformirana kršćanska (kalvinska) crkva u Hrvatskoj*, URL: <http://www.reformator.hr/> auf Kroatisch, Ungarisch und Englisch (25.01.2015); die Zagreber Gemeinde hat eine eigene Website: *Reformirana crkva Zagreb*, URL: <http://rkczg.hr/> (25.01.2015). – Nachricht über die Wahl von Bischof Sabo auf der Website des katholischen Bistums Požega in Slawonien: *Biskup Škvorčević zahvalio biskupu Reformirane crkve za ekumensku suradnu* [Bischof Škvorčević dankte dem Bischof der Reformierten Kirche für die ökumenische Zusammenarbeit], in: *Požeška biskupija. Službeni portal*, URL: <http://pozeska-biskupija.com/index.php/biskupija/25-vijesti/2011/svibanj> (29.11.2016).

Doch gehalten hat sich die erst 2001, also mehrere Jahre nach Kriegsende 1995, gebildete *Protestantisch-reformierte Christliche Kirche* in Kroatien unter Jasmin Milić, der seine theologische Ausbildung bei den Pentekostalen in Osijek und in Novi Sad erhalten hat. Die Kirche ist seit 2011 eine Gliedkirche der *Reformed Episcopal Church* mit ihrem Schwerpunkt in den USA. Diese ist ihrerseits aus einer Abspaltung von der Anglikanischen Kirche im 19. Jahrhundert hervorgegangen. Milić, 2007 noch mit dem Titel Senior, 2011 von einem Bischof der neuen Mutterkirche zum Archidiakon geweiht, führt seit 2013 den Bischofstitel. Der Sitz von Milić befindet sich in Tordinci, gerade der einzigen calvinistischen Gemeinde auf kroatischem Territorium, die auf ein ununterbrochenes Bestehen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zurückblicken kann. Bei den wenigen anderen Gemeinden handelt es sich zum Teil um Neugründungen außerhalb der Gebiete mit traditionell reformierten Bevölkerungsanteil¹⁶.

Ein kurzer Blick auf Serbien: Hier konsolidierte sich neben den Reformierten und der Slowakischen Evangelischen Kirche¹⁷ seit den neunziger Jahren die Evangelisch-christliche Kirche in Serbien-Vojvodina mit Zentrum in Subotica. Die Kirche, ungarisch geprägt, hatte bis 1967 als selbständig gegolten, war dann formell als ein Seniorat in die Slowakische Kirche eingliedert worden. Nun erlebte sie unter ihrem Senior Arpad Dolinszky eine kurze Blütezeit¹⁸. Seit dem Tod von Dolinszky am 7. September 2012¹⁹ ist jedoch über diese Kirche kaum noch etwas zu erfahren.

Die *Evangelische (lutherische) Kirche in Kroatien*, wie sie jetzt heißt, leidet noch immer an dem Zwist, der 1996, noch zu Amtszeiten von Bischof Deutsch, begonnen hat. Führer der »Rebellen«, die gegen den als autoritär und intransparent wahrgenommenen Leitungsstil von Deutsch protestierten, war der Pastor von Legrad an der Drau, Marijan Sporčić, ein Konvertit, den Deutsch selbst 1994 ordiniert hatte. Auch nach dem Tod von Bischof Deutsch 1999 konnte unter dem Bischofsverweser Andreas Lukša keine Einigung erreicht werden. Auf der einen Seite standen Zagreb, Osijek und zwei weitere Gemeinden, auf der anderen Legrad an der Drau und die meisten ländlichen und kleinstädtischen Gemeinden. Ostern 2005 schien es noch, als stehe eine

16 STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen*, S. 169. Alle Informationen für die Zeit nach 2007 über die Website der Kirche: *Protestantska reformirana kršćanska crkva u Republici Hrvatskoj*, URL: <http://www.prkc.hr> (28.11.2016).

17 Selbstdarstellung: *Slovenská evanjelická cirkev a. v. v. Srbsku*, URL: <http://www.ecavyu.com/indexp.html> (28.11.2016) mit einigen Angaben auch auf Deutsch.

18 STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen*, S. 167.

19 *Premiuo evangelistički biskup Arpad Dolinski* [Evangelischer Bischof Arpad Dolinski verstorben], in: *VajdaságMA*, 9. Sept. 2012, URL: <http://www.vajma.info/cikk/szerbkiadas/2237/Premiuo-je-evangelisticki-biskup-Arpad-Dolinski.html> (28.11.2016).

Aussöhnung bevor. Bis man entsprechend einer neuen Satzung einen Bischof wählen würde, bestellte man zwei Generalvikare, für die Osijek-Zagreber Seite Branko Berić, als Pastor in Osijek Nachfolger des 2003 verstorbenen Lukša, für die Legrader Seite die schon erwähnte Seija Uimonen²⁰. Der Titel war offensichtlich aus der Terminologie der katholischen Amtsbezeichnungen entlehnt.

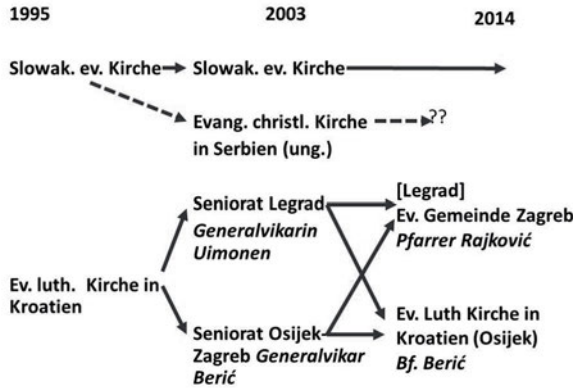
In Zagreb hatte nach dem Tod von Bischof Vlado Deutsch 1999 dessen Sohn Matija Deutsch die Nachfolge übernommen, offensichtlich ohne in dem Amt glücklich zu sein, so dass er sich von seinen Aufgaben völlig zurückzog und später mit seiner Mutter nach Slowenien übersiedelte. So sprang 2004 bei einer anstehenden Beerdigung ein kurz vor dem Studienabschluss stehender Student der *Matija-Vlačić-Ilirik-Fakultät*, Moran Rajković ein, und da er nach damaligen Aussagen seine Aufgabe sehr ordentlich gemacht hatte, behielt man ihn, nachdem er bald darauf sein Studium abgeschlossen hatte, als Pfarrer. Er übernahm auch nach dem Auszug von Matija Deutsch die Pfarrerwohnung im Obergeschoss des Pfarrgebäudes neben der Kirche.

Nun kam es zu einer Umkehrung der Allianzen. Beide Generalvikare verweigerten die Ordination von Rajković, diese wurde stattdessen im Mai 2005 vom slowenischen lutherischen Bischof Géza Ernisza und dem Legrader Pastor Marijan Sporčić vollzogen. Gegen alle anderen lutherischen Gemeinden in Kroatien waren nun Zagreb und Legrad verbunden. Eine Synode dieser Gemeinden wählte 2007 aus Protest gegen den autoritären Führungsstil der Generalvikare Marijan Sporčić zum neuen Bischof, doch dieser zog sich, schwer erkrankt und enttäuscht über die Entwicklungen, bald ganz von der kirchlichen Arbeit zurück.

Wie schon Nicole Kunkel in ihrem Bericht für den Band *Die evangelische Diaspora* von 2013 festgestellt hat: Inzwischen steht die Zagreber Gemeinde alleine gegen alle anderen Gemeinden und ist in der Defensive. Seija Uimonen hat sich altersbedingt von Leitungsaufgaben zurückgezogen, und der andere Generalvikar, Branko Berić mit Amtssitz in Osijek, führt nun den Bischofstitel.

20 Bis hierher STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen*, S. 165f.; bis ca. 2010 NICOLE KUNKEL, *Die Evangelische Kirche in Kroatien*, in: *Die evangelische Diaspora*, S. 45–56, hier S. 49–53. – Außerdem beruhen die folgenden Ausführungen auf eigenen Aufzeichnungen, die ich jeweils im Anschluss an Gespräche mit Angehörigen der *Evangelischen Kirche in Kroatien* in der Zeit von 2001 bis 2014 in Zagreb und Osijek angefertigt habe.

Schema 2:
Die lutherischen Kirchen in Kroatien und Serbien
1995–2003–2014



Es ist eine Situation entstanden, die geradezu ausweglos erscheint, solange nicht eine Seite zu weitgehenden Zugeständnissen bereit ist. Die Amtsübernahme von Rajko Moran in Zagreb ist offensichtlich von der Mehrheit der Gemeindemitglieder mitgetragen worden. Im Sinne der kirchenrechtlichen Tradition schon seit der Zwischenkriegszeit war auch der Wille der Gemeinden für die Pfarrereinsatzung entscheidend. Allerdings waren die Umstände der Ordination, wie erwähnt, rechtlich zweifelhaft. Zudem hat die Osijeker Seite ohne Mitwirkung der Zagreber 2005 eine neue Verfassung angenommen. Sie wurde von Seija Uimonen nach dem Vorbild der finnischen Kirchenverfassung mit einer starken Stellung der dortigen Bischöfe erarbeitet²¹. Auch dies sollte zum Mittel werden, das selbständige Agieren der Zagreber Gemeinde zu erschweren.

Die Kräfteverhältnisse lassen sich durch einen Blick auf die Selbstdarstellung beider Seiten im Internet einschätzen. Die *Evangelische Kirchengemeinde in Zagreb* hatte noch vor einiger Zeit eine recht gut gepflegte Website mit eigener Internet-Adresse; inzwischen hat sie sich auf eine weniger aussagekräftige Facebook-Seite zurückgezogen²². Die *Evangelische (lutherische) Kirche in Kroatien* hingegen verfügt über eine gut gestaltete Website mit einer Seite für jede einzelne Gemeinde. Hier ist auch Zagreb vertreten. Die berufene Pastorin werde allerdings an der Amtsausübung

21 KUNKEL, Die evangelische Kirche, S. 51.

22 Evangelička crkvena općina u Zagrebu, URL: <https://hr-hr.facebook.com/eco.zagreb> (28.11.2016).

gehindert. Dann findet man ausführliche Informationen zum Streit aus Osijeker Sicht einschließlich der schließlich erfolgreichen Räumungsklage gegen Pastor Rajković²³. Die Wohnung im Pfarr- und Gemeindehaus stand zumindest im August 2014 leer. Das Gemeindebüro und der Kindergarten arbeiten noch, Gottesdienste finden statt. Es geht bei dem Streit leider auch um viel Geld: Wer darf über die Gebäude und die Mieteinnahmen aus den nach 1991 restituierten Immobilien in kirchlichem Eigentum verfügen? Die Zagreber Gemeinde oder die Kirchenleitung?

In einer der jüngsten öffentlichen Kontroversen in Kroatien haben Zagreb und Osijek in verschiedener Weise Stellung genommen. Die Bevölkerung war am 13. Dezember 2013 zu einem Referendum aufgerufen über die Frage, ob in die Verfassung ein Satz eingeschoben werden solle: »Die Ehe ist die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau«. Die Zagreber befürworteten ebenso wie die Katholische Kirche, die Orthodoxe und die Reformierte Kirche, andere kleinere Religionsgemeinschaften und die wichtigste Oppositionspartei HDZ das Anliegen des Referendums, und dieses wurde bei einer Beteiligung von nur knapp 38 Prozent schließlich mit einem Stimmenanteil von über 66 Prozent angenommen²⁴. Die Osijeker setzten sich ebenso wie viele liberale Kräfte einschließlich der Regierungsparteien für ein »Nein« ein²⁵.

23 Evangelička (luteranska) crkva u Republici Hrvatskoj, URL: <http://www.echr.hr/> (21.01.2015) – Nachtrag: Die Website ist aktualisiert, die Informationen zum Rechtsstreit wurden entfernt. Die Gemeinde – gemeint: die Anhänger der Osijeker Seite – feiert jeden dritten Sonntag im Monat Gottesdienst in der altkatholischen Kirche in Zagreb, vgl. URL: <http://www.echr.hr/category/zagreb> (29.11.2016).

24 Die Positionierung befand sich auf der nicht mehr zugänglichen alten Website der Zagreber Gemeinde. Bei einem Gespräch mit Branko Berić am 27. Juli 2014 hat dieser mir die unterschiedlichen Positionierungen bestätigt. – Am 9. Interreligiösen Treffen hochrangiger Vertreter der Glaubensgemeinschaften in Kroatien am 12. November 2013 mit einer klaren Bejahung der Frage im Referendum nahm die Zagreber Gemeinde allerdings nicht teil. Neben Katholiken waren vertreten: Orthodoxe, Muslime, Reformierte, Baptisten, Pentekostale, die jüdische Gemeinde Bet Izrael; vgl. Podupiremo referendum za brak jer time želimo zaštititi najslabije u našem društvu [Unterstützen wir das Referendum für die Ehe, denn damit möchten wir die Schwächsten in unserer Gesellschaft zu schützen], in: Hrvatska biskupska konferencija, 12.11.2014, URL: <http://www.hbk.hr/?type=vijest&ID=465> (28.11.2016).

25 Tomislav MILETIĆ, Evangelička (luteranska) crkva u Republici Hrvatskoj pridružila se Židovskoj općini Zagreb u podršci građanskoj jednakosti i svetosti braka [Die evangelische (lutherische) Kirche in der Republik Kroatien hat sich der Jüdischen Gemeinde Zagreb [die zweite Gemeinde neben der in der vorigen Anmerkung genannten] in der Unterstützung der bürgerlichen Gleichheit und der Heiligkeit der Ehe angeschlossen], in: tportal.hr, 17.11.2013, URL: <http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/299194/Luteranska-crkva-protiv-referenduma-obraku.html> (21.01.2015) – Die Redaktion hat den Beitrag irrtümlich mit einem Bild der Zagreber evangelischen Kirche illustriert, obwohl ja gerade diese Gemeinde diese Position nicht geteilt hat. Fast wortgleicher Text auch: Evangelička crkva: Brak nema veze s ustavom [Evangelische Kirche: Die Ehe hat nichts mit der Verfassung zu tun], in: Rijeka danas, 17.11.2013, URL: <http://www.rijekadanas.com/evangelička-crkva-brak-nema-veze-sa-ustavom/> (28.11.2016).

Ein Vorteil für die Osijeker Seite besteht klar darin, dass es Branko Berić war, der gleichzeitig wie die Reformierten unter Bischof Langh 2003 den Vertrag mit dem Staat unterzeichnete. Die staatlichen Vertreter lehnen es nun ab, in dem innerkirchlichen Konflikt Partei zu beziehen, und sehen nur die Osijeker als ihren Ansprechpartner. Nachdem der *Lutherische Weltbund*, *Martin-Luther-Bund* und *Gustav-Adolf-Werk* lange Zeit versucht haben zu vermitteln, haben sie sich jetzt alle weitgehend zurückgezogen. Die derzeitige Kirchenleitung wird vom *Lutherischen Weltbund* nicht anerkannt²⁶.

Belastend ist schließlich der noch immer nicht entschiedene Streit um das Pfarrhaus neben der evangelischen Kirche in dem Seebad Opatija etwas westlich von Rijeka. Diese Kirche im neoromanischen Stil war 1904 für die kleine, zumeist aus Österreichern gebildete evangelische Gemeinde und für Urlauber erbaut worden. In der Zwischenkriegszeit, als Opatija zu Italien gehörte, wurde sie von den Waldensern genutzt. Als dann der waldensische Pfarrer der Gemeinde Rijeka-Opatija-Sušak 1947 für Italien optierte, schloss er mit der Zagreber Kirche, vertreten durch Edgar Popp, einen Vertrag darüber, dass die Waldenser die Kirche in Opatija der Zagreber Kirche zur Nutzung überließen²⁷.

Mit dem Argument der vierzigjährigen faktischen Nutzung versuchten Bischof Deutsch und Andreas Lukša in den neunziger Jahren, die Kirche und das dazugehörige Pfarrhaus, eine auch wegen der Lage höchst wertvolle Immobilie, im Grundbuch auf den Namen der *Evangelischen Kirche in Kroatien* eintragen zu lassen. Dies scheiterte am Widerstand der Waldenser, auch Edgar Popp sagte zu deren Gunsten aus. Die hohen Gerichtskosten wurden zu einer längerfristig wirksamen Belastung.

Doch bevor nun die Tavola Valdese gemeinsam mit dem in Österreich und Deutschland aktiven *Förderverein für die Christuskirche* in Opatija²⁸ und dem Rückhalt der Zagreber Gemeinde das gänzlich zum Erliegen gekommene evangelische Kirchenleben in Opatija erneuern konnte, verkaufte der Sohn des letzten Küsters, als *Evangelische Gemeinde Opatija* auftretend, das Pfarrhaus mit zwei Dritteln des Gesamtgeländes 2011 an eine örtliche Immobilienhändlerin. Statt allerdings nun gegen den Verkäufer zu klagen, erhob die Tavola Valdese Klage gegen die

26 Auf der Website des Lutherischen Weltbundes ist die *Evangelische Kirche in der Republik Kroatien* zwar als Mitglied aufgeführt, aber es fehlen jegliche Kontaktdaten; vgl. The Lutheran World Federation. Department for Mission and Development. Croatia, URL: <http://www.lutheranworld.org/country/croatia> (25.01.2015). Als Partnerkirche ist sie, ebenso wie die Reformierte Kirche, aufgeführt auf der Website des Gustav-Adolf-Werkes, hier unter Hinweis auf die ungelösten inneren Konflikte und ebenso ohne Kontaktdaten, URL: <http://www.gustav-adolf-werk.de/kroatien.html> (25.01.2015).

27 STEINDORFF, *Leben mit veränderten Grenzen*, S. 173.

28 Der Verein verfügt auch über eine allerdings wenig aktuelle Website: *Evangelische Christuskirche Opatija*, URL: <http://www.christuskirche-opatija.de/> (25.01.2015).

Käuferin²⁹ und verlor diesen Prozess mit eben der Begründung, die Klage richte sich gegen die falsche Person, die gutgläubig gehandelt habe. Ein erneuter Prozess, diesmal gegen die richtige Adresse, ist eingeleitet worden, doch der Weg bis zu einer Entscheidung ist anscheinend noch weit. Die Stadt Opatija hatte sich, wie auch örtlich kritisiert, gegenüber dem Verkauf des Geländeteils mit dem Pfarrhaus gleichgültig verhalten³⁰. Zum Glück hält das Denkmalschutzamt seine Hand über das Kirchengebäude selbst.

Die Stellung der Protestanten in der kroatischen Gesellschaft

Wie groß ist die Zahl der Protestanten in Kroatien überhaupt? Die innerkirchlichen Registrierungen geben hierüber nur sehr vage Auskünfte, da Wegzug und Zuzug gleichermaßen unvermerkt bleiben können. Die Zahl der Taufen, Konfirmationen, Trauungen und Bestattungen könnte ein Indikator sein, doch wie in Deutschland sind damit diejenigen, die sich der Kirche nur noch sehr locker verbunden fühlen, nicht erfasst. So haben die Kirchen selbst sich auf die Ergebnisse der Volkszählung 2001, als erstmals wieder nach der religiösen Zugehörigkeit gefragt wurde, gestützt, und entsprechend diesen Relationen wurden dann seitens des Staates 2004 auch die allerdings bescheidenen Dotationen bemessen.

Von 4,437 Millionen Einwohnern hatten sich 2001 bekannt³¹ als:

Adventisten	3001
Baptisten	1981
Evangelische	3339
Reformierte	4053
Pentekostale	336
Insgesamt	12710

29 Bis hierher auch ein Artikel in einer kroatischen Tageszeitung: Davor Žiž, Sud odlučuje o vlasništvu Evangeličke crkve u Opatiji [Das Gericht entscheidet über das Eigentum der Evangelischen Kirche in Opatija], in: Novi list, 08.11.2012, URL: <http://www.novolist.hr/Vijesti/Regija/Opatija/Sud-odlucuje-o-vlasniku-Evangelicke-crkve-u-Opatiji> (25.01.2015).

30 Dies wird bedauert auf einer der Website der Regionalpartei *Akcija mladih*, »Aktion der Jungen«: Loše odluke gradske vlasti u Opatiji [Schlechte Entscheidungen der Stadtregierung in Opatija], in: *akcijamladih*, 22.03.2013, URL: <http://akcijamladih.org/lose-odluke-gradske-vlasti-u-opatiji> (28.11.2016).

31 Državni zavod za statistiku, URL: http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/Census2001/census_met.htm, 14. Stanovništvo prema vjeri po gradovima/općinama, Popis 2001 (25.01.2015).

Die Zwiste und Spaltungen spielen sich also letztlich innerhalb sowieso sehr kleiner Gruppen – kleiner als viele Einzelkirchengemeinden in Deutschland – ab, so dass, wie schon vorhin angedeutet, die Rolle von einzelnen Akteuren für die konkrete Entwicklung viel entscheidender ist als strukturelle Faktoren.

In der Volkszählung 2011 hatte man weniger differenziert nach der Religionszugehörigkeit gefragt: Bei einer leicht zurückgegangenen Gesamtbevölkerung von 4,285 Mio. waren neben Katholiken und Orthodoxen nur »Protestanten« mit 14.653 und »andere Christen« mit 12.961 Personen ausgewiesen³². Hiergegen hat Bischof Berić im Namen der Evangelischen Kirche protestiert, denn so würden die Grenzen zwischen Gruppen mit klar unterschiedlicher Identität verwischt³³. Auch waren die undifferenzierten Angaben für die Bemessung der Dotationen unbrauchbar, so dass hierfür die Relationen von 2001 einfach fortgeschrieben worden sind³⁴.

Selbst im Vergleich zu anderen protestantischen Kirchen in Minderheitenbefindlichkeit sind die Kirchen in Kroatien klein und werden wenig, allzu wenig zur Kenntnis genommen. Auch Vergessen kann zum Verschwinden beitragen. Der von Friedrich Heyer, einem so guten Kenner des östlichen Europa, um 1988 verfasste TRE-Artikel »Jugoslawien« erwähnt hier nur Orthodoxe und Katholiken³⁵. Thomas Bremer widmet seinen Beitrag im Sammelband *Croatia Since Independence* von 2008 ausschließlich den Katholiken³⁶ und trägt dadurch gerade zu dem bei, was in einer pluralistischen Gesellschaft so irritieren kann, nämlich der immer wieder erhobene Anspruch der Katholischen Kirche, für die kroatische Nation als Ganzes zu sprechen.

Werden die protestantischen Kirchen im öffentlichen Leben Kroatiens wahrgenommen? Man kann geradezu von Glück sprechen, dass in den Medien über die innerkirchlichen Konflikte kaum etwas zu finden ist³⁷. Die

32 Državni zavod za statistiku, URL: <http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/censuslogo.htm>, 3. Stanovništvo prema vjeri po gradovima/općinama, Popis 2011 (25.01.2015).

33 Ähnlich hatten die einzelnen Gemeinschaften den Wunsch eines staatlichen Vertreters 2002 zurückgewiesen, sie sollten alle gemeinsam als *Protestantsko evanđeosko vijeće*, »Protestantisch-evangelischer Rat«, einen Vertrag schließen; vgl. Interview mit dem Baptistenvertreter Branko Lovrec in: *Vjesnik*, 13.09.2002, S. 3 (eigene Exzerpte).

34 Mündliche Auskunft von Branko Berić vom 27. Juli 2014.

35 Friedrich HEYER, Jugoslawien, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XII, Berlin 1988, S. 432–441.

36 Thomas BREMER, The Catholic Church and its Role in Politics and Society, in: Sabrina RAMET u.a. (Hg.), *Croatia Since Independence. War, Politics, Society, Foreign Relations*, München 2008, S. 251–268.

37 Eine Ausnahme: Marijan MAJSTOROVIĆ, Neuspjela deložacija svećenika Morana Rajkovića iz središnjih prostorija u Zagrebu [Erfolglose Zwangsausweisung des Pfarrers Moran Rajković aus den zentralen Räumen in Zagreb], in: *Hrvatski fokus. Tjednik za kulturu, znanost i društvena pitanja*, 17. Feb. 2011, URL: <http://www.hrvatski-fokus.hr/index.php/>

meisten Menschen – seien es religiös Indifferente, seien es praktizierende Katholiken – wissen kaum etwas über die Protestanten und andere kleine Religionsgemeinschaften, deren Angehörige mitten unter ihnen leben. Gerade die markanten Kirchengebäude wie in Zagreb oder Osijek, aber auch manche weiteren Kirchen in Kleinstädten und Dörfern neben der katholischen mögen an die religiöse Vielfalt erinnern³⁸.

Soweit in der Gesellschaft Ressentiments gegen religiöse Kleingruppen bestehen und diese dann, negativ konnotiert, als Sekten verortet werden, sind auch die Protestanten manchmal davon betroffen. Hierzu trägt die Ähnlichkeit der Namen *evangelička crkva*, »evangelische Kirche« und *evanđeoska crkva*, kaum anders übersetzbar, bei. Aber bei letzterer handelt es sich um die Kirche der Pentekostalen, die 1989 anstelle des Namen *Kristova pentekostna crkva* den Namen *Evanđeoska crkva* angenommen haben³⁹. Wahrscheinlich um gerade hier Missverständnisse auszuschließen, heißt die evangelische Kirche jetzt offiziell *Evangelische (lutherische) Kirche in Kroatien*.

In Osijek an der Drau im Nordosten Kroatiens sind beide Kirchen gut sichtbar: Die traditionelle Evangelische Kirche mit ihrem repräsentativen Kirchengebäude und dem vor kurzem renovierten Pfarrhaus, beide um 1900 errichtet, hat ihren Sitz in repräsentativer Lage in der Oberstadt von Osijek. Im Pfarrhaus arbeitet eine kleine Diakoniestation, manchmal finden dort Kulturveranstaltungen auch für die nicht-evangelische Öffentlichkeit statt. Doch die Kirche wird nur am Sonntag zum Gottesdienst genutzt, und im Winter feiert man, außer zu Weihnachten, den Gottesdienst im Gemeindehaus. Die Pentekostalen hingegen findet man in der fast dörflich wirkenden Unterstadt. Sie haben Ende der achtziger Jahre die nicht mehr genutzte, unzerstörte Synagoge von der durch den Holocaust auf winzige

hrvatska/1942-borba-dviju-opcija-za-prevlast-u-evangelikoj-crkvi-u-hrvatskoj (29.11.2016). Der Artikel sympathisiert klar mit der Zagreber Seite.

38 Nachtrag: Zu ganz seltenen Gelegenheiten sind die Evangelischen in Fernsehen oder Radio präsent, darunter von mir registriert: Vorstellung der Zagreber Evangelischen Gemeinde durch Moran Rajković in der Fernsehsendung »Pozitivno« am 27. Februar 2015, URL: <http://www.hrt.hr/enz/pozitivno/> (28.03.2015; 29.11.2016 nicht mehr abrufbar); Reformationsgottesdienst der Gemeinde Slavonski Brod am Sonntag, dem 30. Oktober 2016, 10 Uhr, Predigt Branko Berić; übertragen im Ersten Radioprogramm.

39 Die Umbenennung erfolgte noch zur Zeit Jugoslawiens, deshalb zuerst: *Evanđeoska crkva u SFRJ* mit der Untergliederung *Evanđeoska crkva u SR Hrvatskoj*, jetzt *Evanđeoska crkva u Republici Hrvatskoj*, vgl. Stanko JAMBREK, *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj. Pregled povijesti i teološke misli*, Zagreb 2003, S. 134. Entgegen der Suggestion durch den Titel »Kirchen des reformatorischen Erbes in Kroatien. Überblick über Geschichte und theologisches Denken« werden dort die in der Einleitung so genannten »protestantischen Kirchen«, Lutheraner und Reformierten, nur ganz knapp behandelt, ganz im Vordergrund stehen Baptisten und Pentekostalen. Verwiesen sei hier nur auf die jüngst erschienene Synthese von Stanko JAMBREK, *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu* [Die Reformation in den kroatischen Ländern im europäischen Kontext], Zagreb 2013.

Reste reduzierten jüdischen Gemeinde gekauft und im Inneren zu einer Kirche in ihrem Stil umgestaltet. Im Chor der auch werktags geöffneten Kirche ist das Equipment für eine Band und für Beamer-Präsentationen aufgebaut. Neben der Kirche steht das moderne Gebäude für die Theologische Fakultät der Pentekostalen⁴⁰, dahinter ein Studentenheim. Hier studieren auch junge Menschen, die später bei traditionellen protestantischen Kirchen Dienst tun.

Sehen sich lutherische und reformierte Kirchen in Kroatien als traditionelle Religionsgemeinschaften eher den Katholiken und auch den Orthodoxen verbunden? Oder stehen ihnen letztlich doch die missionsstarken neu-protestantischen Gemeinschaften näher? Hierzu dürfte es unterschiedliche Auffassungen geben⁴¹.

Protestanten werden geradezu als etwas Exotisches wahrgenommen. So unternahmen zwei Reporter der Splitter Tageszeitung *Slobodna Dalmacija* 2009 eine Reise in die Baranja und veröffentlichten hierüber in der Rubrik *Auto-moto* einen Artikel mit dem Titel: »Calvinisten – Es gibt immer weniger Fingerspitzengefühl für die Wurst *hurka* in der reformierten Baranja«. Der Untertitel lautet: »Entlang der Donau besuchten wir zum 500. Geburtstag von Jean Calvin die zahlreichste protestantische Gemeinschaft in Kroatien«⁴². Einleitend wird darauf verwiesen, dass die Reformierten seit Jahren an ökumenischen Zusammenkünften in der Kapuzinerkirche in Osijek teilnehmen. Der Artikel schildert mit großer Sympathie die verschiedenen Begegnungen, zuerst mit dem reformierten Pastor Darko Tušić in dem kleinen Weinbaudorf Kotlina fünfzehn Kilometer nordöstlich von Beli Manastir. Wie der Pastor erzählt, züchte er, um seine vierköpfige Familie ernähren zu können, Rosen zum Verkauf und engagiere sich im Dorftourismus. Untergebracht waren die Reisenden bei einem Katholiken, der meinte: »Die Calvinisten sind gute Menschen. Aber es dauert, bis sie dich als Freund annehmen. Sie mögen nicht viel Geselligkeit, haben zwei-drei Kinder und sind irgendwie ernst«. Später trafen sich die Reporter mit dem damaligen reformierten Bischof Endre Langh im Haus des reformierten Pastors in Karanac. Durch die ausführliche und am Fremden wohlwollend interessierte Wiedergabe des Gesprächs mit dem Bischof erfährt der Leser einige Grundzüge protestantischer Theologie und Kirchlichkeit. Langh sprach auch die oben erwähnte damalige Dreiteilung

40 Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku, URL: <http://www.evtos.hr/> (28.11.2016). – Auch in Zagreb haben die Pentekostalen ein Bibelinstitut mit einer guten Bibliothek aufgebaut: Biblijski institut Zagreb, Croatia, URL: <http://www.bizg.hr> (25.01.2015). Die Pentekostalen geben seit 2007 eine theologische Fachzeitschrift heraus, vollständig online zugänglich unter: Kairos. Evanđeoski teološki časopis, URL: <http://hrcak.srce.hr/kairos> (25.01.2015).

41 Vgl. Katalin SURÁNYI RÉTI, Reformierte Christliche Kirche in Serbien, in: Die evangelische Diaspora, S. 94–101, hier S. 101 mit Bezug auf die Reformierten in Serbien.

42 Damir ŠARAC u.a., Kalvini – sve se manje čuti hurka u reformiranoj Baranji, in: *Slobodna Dalmacija*, 21.12.2009, URL: <http://www.slobodnadalmacija.hr/Auto-moto/tabid/90/articleType/ArticleView/articleId/84527/Default.aspx> (28.11.2016).

der Reformierten – um Langh, Kettoš und Milić – an. Der Leser lernt bei der Begegnung in Karanac (sieben Kilometer östlich von Beli Manastir) auch die junge Pastorin Andrea Langh⁴³ kennen, die in Osijek an der dortigen Fakultät der Pentekostalen ihr Theologiestudium abgeschlossen hat:

Es ist der Gesellschaft schwer zu erklären, dass ich Priesterdienst tue. Sie schweigen und wissen nicht, was sie sagen sollen. Frau und Priesterin?! Ich fange an, so zu erklären: »Die Calvinisten achten die Gleichberechtigung ...« Und dann begreifen sie.

Abschließend kommt noch einmal der Pastor aus Kotlina zu Wort: Er verrät das Rezept für die Wurst mit dem ungarischen Namen *hurka*. – Die Leser in Dalmatien konnten den Bericht nicht nur als Einladung lesen, einmal in die bukolische Idylle der Baranja am anderen Ende Kroatiens zu reisen, sondern auch, die religiöse Vielfalt ihres Heimatlandes besser kennenzulernen.

Vergleicht man die Lage der protestantischen Kirchen in Kroatien mit ihrer Befindlichkeit im späten Sozialismus vor dreißig Jahren, so hat sich doch Vieles zum Besseren gewandelt: Es gibt kein Bemühen des Staates mehr, Kirchen und Kirchlichkeit zu marginalisieren; kirchliches Engagement und Führungsposition in Staat und Gesellschaft schließen sich nicht mehr gegenseitig aus. Die Rechtsstellung ist durch die schon erwähnten, 2003 geschlossenen Verträge gesichert. Entgegen ursprünglichen Planungen hatte man im Gesetz von 2002 nicht zwischen traditionellen und anderen Religionsgemeinschaften unterschieden, allerdings in den Ausführungsbestimmungen von 2004 als Bedingungen spezifiziert, dass die Gemeinschaft entweder schon vor 1941 in Kroatien bestand oder mindestens 6000 Mitglieder hat oder zu einer anderswo in Europa vertretenen Religionsgemeinschaft gehört.

Die erste Bedingung und die dritte Bedingung waren für Lutheraner und Reformierte erfüllt. Doch der *Protestantisch-Reformierten christlichen Kirche in Kroatien* unter Jasmin Milić war 2007 wegen des Fehlens aller Bedingungen ein Staatsvertrag verweigert worden⁴⁴. Deswegen kündigte Milić damals an, vor dem Europäischen Gerichtshof in Straßburg Klage zu erheben. Dieser entschied Ende Juli 2014 zugunsten seiner und zweier weiterer kleiner Gemeinschaften. Die Ablehnung verstoße gegen den Grundsatz der Gleichbehandlung⁴⁵. Unabhängig vom Gerichtsurteil: Durch die Zugehörigkeit zur *Reformed Episcopal Church* seit 2011 kann man die zweite Bedingung des Kriterienkataloges ja auch als erfüllt ansehen.

43 Seit 2011 Pastorin der Reformierten Gemeinde in Vinkovci, vgl. Reformirana crkva Vinkovci. O nama, URL: <https://reformirani.wordpress.com/o-nama/> (28.11.2016).

44 Vjesnik, 24.–25. Feb. 2007, S. 20f. (eigene damalige Aufzeichnungen).

45 Meldung in Dnevnik [Tagesschau] des Ersten Programms des kroatischen Fernsehens am 31. Juli 2014, damals von mir notiert.

Ein Abgeordneter der *Sozialdemokratischen Partei Kroatiens* hat in diesem Zusammenhang vorgeschlagen, man solle die Dotationen gänzlich abschaffen und zur Selbstfinanzierung der Kirchen eine für die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft verbindliche Kirchensteuer einführen. Hierüber ist aber keine öffentliche Debatte entstanden. Gerade die im Land weitaus größte, Katholische Kirche, würde hierdurch wahrscheinlich erhebliche Nachteile hinnehmen müssen, denn viele jetzt »Mitlaufende« würden sich einfach nicht als Kirchenmitglied registrieren lassen⁴⁶. Die materielle Absicherung hat sich dank der zwar kleinen, aber verbindlichen Dotationen wie auch durch die teilweise Rückgabe von 1945 nationalisierten Immobilien verbessert. Die Kirchen haben die Möglichkeit zur Durchführung von Religionsunterricht in den Schulen. Ob diese Chance bei den Protestanten konkret in irgendeinem Fall umgesetzt ist, habe ich bisher nicht in Erfahrung bringen können.

Die Theologische Fakultät *Matija Vlačić Ilirik* ist als öffentlichrechtliche Einrichtung anerkannt. Es ist ihr entgegen ursprünglichen Bestrebungen nicht gelungen, als Fakultät in die staatliche Universität Zagreb aufgenommen zu werden. Doch es besteht eine Zusammenarbeit, denn das Studium der Protestantischen Theologie wird von der Universität Zagreb und der Fakultät gemeinsam angeboten, und die Universität ist Träger der Studiengänge⁴⁷. Das Studienprogramm ermöglicht Abschlüsse als *Bachelor of Arts* und auch als *Master of Arts*. Wer einen MA erwerben will, ohne im BA ein Theologiestudium absolviert zu haben, hat unter Nachholen von bestimmten Kursen aus dem BA hierzu die Möglichkeit. Derzeitiger Dekan der Fakultät ist der zur lutherischen Gemeinde gehörige Ethnologie-Professor Vitomir Belaj. Die von Anfang an mit den Baptisten zusammenarbeitende Fakultät nutzt schon seit mehr als einem Jahrzehnt nicht mehr die Räumlichkeiten des lutherischen Gemeindehauses in der Zagreber Unterstadt, sondern die der Baptisten in einer Straße der Oberstadt und jetzt wohl auch Universitätsräume.

46 In diesem Sinne auch der vielfach als Nonkonformist angesehene katholische Geistliche und Politiker Don Ivan Grubišić; vgl. Zlatko CRNČEC, Don Ivan Grubišić: Jedino uvodenjem crkvenog poreza saznat ćemo koliko zaista ima katolika u Hrvatskoj [Nur durch die Einführung der Kirchensteuer werden wir erfahren, wie viele Katholiken es wirklich in Kroatien gibt], in: Novi list, 3. Jan. 2014, URL: <http://www.novolist.hr/Vijesti/Hrvatska/Jedino-uvodenjem-crkvenog-poreza-saznat-emo-koliko-zaista-ima-katolika-u-Hrvatskoj> (25.01.2015).

47 Vgl. die Website der Fakultät: Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«, URL: <http://www.tfmvi.hr/> (25.01.2015); speziell: Pokretanje sveučilišnog studija Protestantska teologija [Einrichtung des Universitätsstudiums »Protestantische Theologie«], URL: http://www.tfmvi.hr/protestantska_teologija.html (25.01.2015). – Auf der Website der Universität ist die Fakultät in der Liste der Fakultäten nicht aufgeführt, vgl. die Auflistung unter: Fakulteti Sveučilišta u Zagrebu, URL: <http://www.unizg.hr/o-sveucilistu/sastavnice-sveucilista/fakulteti/> (28.11.2016).

Aber: Genauso wie für die Katholische und die Orthodoxe Kirche bietet das Ende der Marginalisierung von Religion und Religionsgemeinschaften auch für Lutheraner und Reformierte neue Herausforderungen. Erst jetzt gilt es, sich dem Prozess der Säkularisierung zu stellen und Antworten auf den Befund immer vielfältigerer Lebensentwürfe zu finden. Die neuprotestantischen Gruppen, die sich weniger als die Bewahrer von Traditionen und alten Bindungen sehen, vielmehr vor allem danach streben, den einzelnen Menschen für sich neu zu gewinnen, können viel eher die Säkularisierung auch als eine Chance erleben: Aus traditionellen Bindungen herausgelöst, werden sich Menschen leichter gerade für sie entscheiden.

An der Peripherie

Welchen Beitrag leisten meine Ausführungen zum Thema dieses Tagungsbandes »Transfer der Reformation in Kontaktzonen im 16. Jahrhundert und die Gegenwartssituation evangelischer Kirchen Europas«? Wie in Verbindung mit dem Beitrag von Luka Ilić deutlich wird, hat die Gegenreformation zusammen mit den Türkenkriegen die zarten Pflanzen des Protestantismus im Raum des heutigen Kroatien schnell erstickt. Geblieben ist nur die Wirkung auf die Entfaltung der Schriftkultur, dies unabhängig vom religiösen Bekenntnis oder weltanschaulicher Orientierung ein klar positiv konnotierter Gedächtnisort kroatischer kultureller Identität. Konstellationen wie in Ungarn oder auch in Polen, wo in der Auseinandersetzung zwischen absolutistischem Staatsverständnis und ständischer Adelsmacht zugleich Katholizismus und Reformation in Konkurrenz miteinander standen, blieben den historischen Territorien Kroatiens weitestgehend fremd. Die Präsenz von Lutheranern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts war nicht das Ergebnis des Konfessionswechsels innerhalb der bestehenden Gesellschaft, sondern eine Folge von Kolonisationsprozessen. Ähnliches gilt für die Reformierten, auch wenn es hier mit der Gemeinde von Tordinci kleinste Spuren von Kontinuität seit der Frühen Neuzeit gibt.

Im Zeitalter der schon eingeübten religiösen Toleranz und vor der Entfaltung des modernen Nationalbewusstseins waren die Protestanten in Kroatien-Slawonien wie auch in der heutigen Vojvodina bunte Tupfer an der Peripherie des multiethnischen und multireligiösen Habsburgerreiches. Doch seit sich Gruppen zunehmend als Nation definierten, änderte sich die Konstellation: Die Konfession konnte zum Merkmal nationaler Abgrenzung werden, so wie im Verhältnis von Serben und Kroaten zueinander oder im Falle der reformierten Ungarn gegenüber ihren slawischen orthodoxen und katholischen Umgebungen. Die Konfessionsgruppe konnte aber auch an Profil verlieren: In dem Maße, wie sich die Deutschen in Jugoslawien unabhängig von ihrer

Konfession – als homogene nationale Minderheit, als »Volksgruppe« definierten – oder mindestens so sehr: von außen definiert wurden –, gingen in der Zwischenkriegszeit konfessionelle Bindung und Kirchenleben vor allem bei den Lutheranern⁴⁸, in viel geringerem Maße bei den Katholiken zurück. Letztere neigten wegen der Gemeinsamkeit der Konfession stattdessen zur Assimilierung an die kroatischsprachige Umgebung.

Dass zugleich mit der Flucht und der Vertreibung der meisten Deutschen aus Jugoslawien die Lutheraner, von Slowenien und den Slowaken in der Vojvodina abgesehen, einen schweren Aderlass erlitten, war nicht Ziel des neuen Regimes, nur Nebenwirkung. Gerade deswegen hat das Regime den Neuaufbau im bescheidenen Rahmen in der Ära Edgar Popp zwar nicht planvoll gefördert, ihm aber auch vergleichsweise wenig Steine in den Weg gelegt. Gerade in den Jahren nach dem Bruch mit Stalin 1948 und der Annäherung an den Westen hat das System das evangelische Kirchenleben gegenüber Kirchenvertretern aus den USA und Westeuropa sogar als »Aushängeschild« religiöser Entfaltungsmöglichkeiten genutzt⁴⁹.

Die Chancen der Protestanten, eine sichtbare und positiv wahrgenommene Rolle im Kroatien der Gegenwart zu finden, sind durch die innerkirchlichen Konflikte gewiss erschwert. Und dennoch bleibt es eine Stärke, dass sie im so polarisiert geführten öffentlichen Diskurs nicht einem der »Lager« zugeordnet sind oder sich selbst zuordnen müssen⁵⁰. Sie stehen für Vielfalt und Offenheit, sie können helfen, Antworten auf die brennenden Fragen der Zeit zu geben. Sie bleiben weiterhin ein bunter Tupfer in der religiösen Landschaft Kroatiens.

Und als Letztes: Über alles wenig hoffnungsvoll Klingende hinweg sei nicht vergessen, dass gerade für die auch so kleinen Gemeinden gilt: »Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen (Mt. 18.20)«.

48 Bei WILD, Die evangelische Kirche, S. 335, 343f. kritische Reflexionen in diesem Sinne. – Carolin Mattausch hat in der von mir im Jahr 2014 betreuten Kieler Master-Arbeit *Die Mobilisierung des Deutschtums in Slawonien. Eine Analyse des »Slawonischen Volksboten« 1936–1939* gezeigt, was für eine geringe Rolle in dieser Zeitschrift Themen von Kirche und Kirchlichkeit spielten. Innerhalb des kleinen Blockes finden sich allerdings mehr Themen mit Bezug auf die Lutheraner. Die Artikel zur Katholischen Kirche sind fast durchgehend negativ gehalten.

49 Hierzu STEINDORFF, Im Windschatten S. 261–265.

50 Implizit ist eine solche Einordnung durch die oben erwähnten Stellungnahmen zum Referendum über die Definition der Ehe erfolgt. – Der Schlüsseldissens zwischen den Lagern besteht in der unterschiedlichen Verortung der Ära des sozialistischen Jugoslawien; vgl. ders., Leben mit veränderten Grenzen, S. 179–181; ders., Ein kurzer Gang durch die Geschichte Kroatiens, in: Aus Politik und Zeitschichte, 16. April 2013, URL: <http://www.bpb.de/apuz/158166/ein-kurzer-gang-durch-die-geschichte?p=2> (25.01.2015), hier vorletzter Absatz. Zu den Trägern einer explizit negativen Bewertung gehören die meisten führenden Vertreter der Katholischen Kirche in Kroatien.

Tamás Fabiny

25 Jahre nach der politischen Wende

Eine Bestandsaufnahme über die Auswirkungen für
das Kirche-Sein heute am Beispiel Ungarns

Ein Erfahrungsbericht

Die Situation der evangelischen Kirchen in Ungarn wird hier mit einem Fokus auf die Lutherische Kirche (ELKU) geschildert. Um eine tragfähige Bestandsaufnahme zu gewährleisten, bedarf es eines Rückblicks auf die geschichtliche Vergangenheit Ungarns. Daher werden zunächst die gesellschaftlichen Zusammenhänge betrachtet und mit theologischen Anmerkungen versehen.

Die Kirche und die Zeit der Wende

In den 1980er Jahren galt die Situation in Ungarn – trotz aller Schwierigkeiten – noch als die beste im Vergleich zu den anderen Ostblockländern. Zwar wurden die Revolution und der Freiheitskampf im Jahr 1956 von den Sowjets brutal niedergeschlagen, aber das Einparteiensystem wurde immer brüchiger und schließlich relativ liberal. Das war die Zeit des sogenannten »Gulasch-Kommunismus«. In dieser Zeit blickten die meisten anderen »Ostblockbürger« neidisch auf die Entwicklungen in Ungarn. Damals war das Leben der Menschen verhältnismäßig gut, wenngleich auf Grund von westlichen Krediten. Sie konnten Trabant-Autos kaufen, kleine Grundstücke am Balaton erwerben und hatten – im Gegensatz zu manch anderen – die Möglichkeit, zwei Mal im Jahr in den Westen zu reisen.

Im Jahre 1989 kam die Wende. Es war eine friedliche Revolution, in der die Ereignisse fast unerwartet und sehr schnell vonstattengingen. Pläne für die Zeit danach gab es nicht. Man brauchte zunächst Improvisationsgeschick. Die Wende traf die Lutherische Kirche besonders unvorbereitet, da sie – anders als z.B. in Polen oder in der DDR – kaum Kontakt zu oppositionellen Gruppen pflegte.

Die plötzliche politische Veränderung bedeutete eine fundamentale Erschütterung; das Leben verlief nun in völlig neuen Bahnen. Der Neuanfang war sehr schwer. Bill Lomax, ein englischer Historiker, meinte dazu: »Im

Kommunismus ist am schlimmsten, was danach kommt«. Der ungarische Schriftsteller Péter Esterházy formulierte in einem seiner jüngsten Bücher treffend: »Das Problem ist, dass die Russen zwar weg sind, aber wir hier geblieben sind«¹. Manche behaupteten, dass aus der »lustigsten Baracke« plötzlich der traurigste Supermarkt geworden sei.

Die Kirchen waren am Anfang noch sehr optimistisch. Plötzlich stieg die Zahl der Kirchenbesucher wieder an. Doch leider war das in vielen Fällen lediglich ein fehlgeleiteter Übereifer. Hinzu kam, dass sich viele Menschen in ihren übergroßen Erwartungen von der Kirche enttäuscht fühlten. Der ungewöhnlich verlaufene Systemwechsel bot geringe Chancen für eine unvoreingenommene Aufarbeitung der Geschichte. Da die kommunistische Diktatur quasi ohne Übergang auf den mit dem Nationalsozialismus kollaborierenden Terror gefolgt war, hatte es kaum Möglichkeiten für eine Reflexion darüber gegeben, auch nicht was die Haltung der Kirche betraf. Auch die Kirche hätte klar und deutlich bekennen müssen, was Bonhoeffer in seiner Ethik folgendermaßen formulierte:

Die Kirche bekennt, ihre Verkündigung [...] nicht offen und deutlich genug ausgerichtet zu haben. [...] Sie bekennt ihre Furchtsamkeit, ihr Abweichen, ihre gefährlichen Zugeständnisse. Sie hat ihr Wächteramt und ihr Trostamt oftmals verleugnet [...] Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie. Sie hat das rechte Wort in rechter Weise zu rechter Zeit nicht gefunden².

Auch in der Kirche bestand die Bereitschaft Widerstand zu leisten. Zahlreiche Beispiele könnten genannt werden; hier sei stellvertretend nur Bischof Lajos Ordass erwähnt.

Die Kirche und die Vergangenheitsbewältigung

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn (ELKU) fühlt sich verpflichtet, die Zeit der zurückliegenden Diktaturen in den Blick zu nehmen und Auskunft darüber zu geben. Sie möchte damit unter anderem sicherstellen, dass sich die damaligen Sünden und Versäumnisse nicht wiederholen. Es ist besonders die junge Generation, die die Verhältnisse sowohl unter der braunen als auch unter der roten Diktatur aufarbeiten will.

1 Péter ESTERHÁZY, *Die Mantel-und-Degen-Version: Einfache Geschichte Komma hundert Seiten* (übersetzt von Heike Flemming), München 2015.

2 Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Werkausgabe, Bd. 6.

a. Die Kirche in der Zeit des Horthy-Regimes

Die gegenwärtige Sachlage verpflichtet die Lutherische Kirche u.a. dazu, sich eindeutig gegen die Verfolgung des Judentums zu positionieren. Ein Beispiel dafür ist die Gedenkausstellung für den 1944 getöteten jüdischen Maler Imre Ámos, die im Jahre 2014 veranstaltet wurde. Neben seinen Werken wurden die Reflexionen heutiger Künstler zugänglich gemacht. Die Ausstellung wurde auch in Berlin und neulich in einer Warschauer Synagoge gezeigt.

Die Lutherische Kirche nahm die Ausstellung zum Anlass, sich zu ihrem Versagen zu bekennen; im Vorraum der Ausstellung war folgender Satz zu lesen: »Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn fühlt sich verantwortlich für ihre Versäumnisse in der Vergangenheit und möchte mit der jetzigen Ausstellung um Verzeihung bitten. Sie soll ein Ausdruck unserer Liebe sein.«

Durch diese Ausstellung sollte verdeutlicht werden, dass die Lutherische Kirche Ungarns alle Phänomene verurteilt – seien es Taten, Worte oder verdeckte Anspielungen –, mit denen Menschen aufgrund ihrer Herkunft, ethnischen Zugehörigkeit, Religion oder sexueller Identität ausgegrenzt, stigmatisiert oder gedemütigt werden. Kirchen und kirchliche Einrichtungen können hier sehr viel bewegen. Als Neutestamentler bin ich überzeugt: In der Bibel findet sich kein Holz, aus dem man ein Feuer des Antisemitismus oder des Ausländerhasses entfachen könnte.

b. Kirche in der Zeit der sozialistischen Diktatur

Die ELKU hat damit begonnen, Informantenakten aus der Zeit von 1945 bis 1990 zu veröffentlichen. Gemäß dem Synodalbeschluss von 2005 ist die ELKU verpflichtet, ihre Vergangenheit aufzuarbeiten und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Das ist ein langwieriger und oft auch schmerzhafter Prozess.

Im Januar 2014 ist der zweite Band des Buches *Háló³* (»Netz«) erschienen. Darin werden bisher streng geheim gehaltene Akten, die die Zusammenarbeit der Kirche mit der Staatsicherheit belegen, der breiten Öffentlichkeit vorgelegt. In der theologischen Einleitung wird der Fokus auf die Opfer gelegt. Den größten Teil des Buches macht eine Dokumentensammlung aus. Im Mittelpunkt steht das Wirken der Bischöfe Zoltán Káldy und Ernő Ottlyk, die beide auch als Informanten tätig waren. Aber man muss auch

3 EGYHÁZVEZETŐK 1. [Funktionsträger in der Kirche]/Káldy ZOLTÁN, Ottlyk Ernő – Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról – 1945–1990 [Dokumente und Studien über die Beziehungen der Evangelischen Kirche Ungarns zu den Organen der Staatssicherheit], Budapest 2014.

hier differenzieren. Zoltán Káldy ging es darum, seine eigenen kirchlichen Vorstellungen zu verwirklichen, was er mit seiner Unterschrift als Informant erkaufte. Ernő Ottlyk dagegen war auf die Sicherung des eigenen Vorteils aus und hat auf abstoßende Art anderen geschadet.

Kirche und Gesellschaft heute

Auch in unserer heutigen Gesellschaft und Politik in Ungarn gibt es komplizierte und sogar dunkle Erscheinungen. Aufgrund persönlicher Zuständigkeiten des Autors wird hier der nördliche Kirchenbezirk der ELKU herausgegriffen, wo die eigentlichen Verlierer des Systemwechsels leben. Hier wohnen zahlreiche Arbeitslose und Kriminelle – unter ihnen natürlich Roma und Nicht-Roma. Die Armut ist groß. Besonders ältere Menschen fürchten Gewalt und Kriminalität. Auch in kleineren Ortschaften wird viel gestohlen und eingebrochen.

Als Reaktion auf diese Phänomene sind leider viele Arten von Extremismus allgegenwärtig: Rechtstextremismus, Gewalt gegen Roma, aber auch Versuche, die »alte« ungarische Schamanenreligion wieder ins Leben zurück zu rufen. Die ELKU ergreift deutlich Position gegen den Extremismus. Als die paramilitärische Bewegung *Magyar Gárda* – (»Ungarische Garde«) – gegründet wurde, ist die Lutherische Kirche mit einer eindeutigen Gegenerklärung aufgetreten.

Es ist höchst beunruhigend, dass ein Drittel der unter 20-jährigen zu den Anhängern oder Sympathisanten der rechtsradikalen Partei *Jobbik* gezählt wird. Eine gewaltfreie und antirassistische Erziehung in den Schulen ist daher ungemein wichtig. Die Lehrer an den evangelisch-lutherischen Schulen wurden darum gebeten, selbst die kleinste rassistische Bemerkung – meistens gegen Roma – sofort zu unterbinden.

Was können die Kirchen in Ungarn heute tun? Am wichtigsten ist wohl, zu allererst auf Missstände aufmerksam zu machen. So hielt die lutherische Kirche im Jahre 2008 bereits nach dem Mord von Tatárszentgyörgy, bei dem ein Roma-Vater mit seinem kleinen Sohn ermordet wurde, einen Friedensgottesdienst ab, um an die gemeinsame christliche Verantwortung zu appellieren. Im Zentrum des Gottesdienstes stand das paulinische Bibelwort aus dem Römerbrief: »Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem« (Röm 12,21).

Freiheit

Im aktuellen Verhältnis von Staat und Kirche ist – aufgrund der historischen Erfahrungen der beiden letzten Jahrhunderte – auch das Thema Freiheit anzusprechen. Dabei hat das Paulus-Wort »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Galaterbrief 5,1) orientierende Kraft. Die ungarische Nationalgeschichtsschreibung rekurriert immer wieder auf den im Luthertum sozialisierten Dichter Sándor Petőfi. Der 1849 in der Schlacht bei Schäßburg gefallene Freiheitskämpfer und Poet wird als »Volksheld« verehrt! Er stimmte am 15. März 1848 das zum Nationallied gewordene Gedicht vor dem Nationalmuseum an, worin folgende Frage gestellt wird: »Sollen wir Gefangene sein oder Freie?« Am Ende des Gedichts stimmt die Menge in den Refrain mit ein: »Gefangene werden wir nicht mehr sein!«

Diese Situation verkehrt der bereits erwähnte Schriftsteller Péter Esterházy in einem seiner Bücher⁴ ins Gegenteil: *Wollt ihr Sklaven sein?* – Der Kontext ist die Zeit der kommunistischen Machtübernahme im Jahre 1948, als Repräsentanten der Arbeiterklasse eine besondere Rolle spielten.

Unter den wortführenden Individuen hatte der Metzger János Besze das lauteste Organ. Wenn er erst einmal zu reden begann, dröhnten die Wände. [...] Er stellte sich auf die oberste Stufe (des Nationalmuseums) – [...] und ließ sein schmetterndes Organ ertönen. Wollt ihr Sklaven sein? Die Menge wartete nicht das Satzende ab, sondern donnerte einstimmig zurück: Ja, das wollen wir! Ja, das wollen wir! Die Rede war beendet.

Es gibt Situationen, in der eine Umwertung der Werte festgestellt werden kann. Es gibt eine Gefangenschaft, die Freiheit zu sein scheint.

Anhand weniger Beispiele sei dieses Phänomen illustriert: 1. Im realexistierenden Sozialismus war einst »Freiheit, Genossen!« ein offizieller Gruß. Einmal antwortete jemand darauf: »Ja, das bräuchten wir, und etwas Regen!« Gut, dass er nicht ins Gefängnis gebracht wurde. Außerdem wurden Straßen, Brücken und Kinos nach der Befreiung benannt. Doch gerade die Freiheit fehlte. Nach der Wende konnte man bald die Erfahrung machen, dass sich auch in der heiß ersehnten »freien Welt« alles in sein Gegenteil umkehren kann. In seiner großen Freiheit kann der Mensch zwar alles bekommen – aber gerade so kann er in die Gefangenschaft des Konsums geraten.

Der Apostel Paulus legt die Betonung darauf, dass der gerechtfertigte Mensch die Freiheit, die er in Christus gewonnen hat, nicht missbrauchen darf. Freiheit darf nicht Ungebundenheit werden. »Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll mich gefangen nehmen« (1 Kor 6,12).

4 Péter ESTERHÁZY, *Kleine Pornographie Ungarns* (übersetzt von Zsuzsanna Gahse), Berlin 2014.

2. Dem gegenüber sei die Freiheitserfahrung von Bischof Lajos Ordass gestellt: Er hat sich während seines Gefängnisaufenthaltes 1948–1950 eine eigenartige Tagesordnung gestaltet, damit er in seiner Einzelzelle nicht verrückt würde. Zuerst stand eine Andacht an, dann folgte eine Literaturstunde – freilich hielt er diese sich selbst. Dann nahm er Deutsch-, Englisch- und Schwedisch-Unterricht – natürlich nur in Gedanken. Danach besuchte er fleißig seine Gläubigen – auch das nur in seiner Vorstellung. Mit Heiterkeit bemerkte er später, dass er kaum noch hinterherkam, so viel hatte er zu tun. Auch in der Tiefe des Gefängnisses kann der Mensch frei bleiben.

Vor allem evangelische Christen sind aber »Gefangene Gottes«. In diesem Zustand kann sich unsere Freiheit vollkommen verwirklichen. Martin Luther, der jede weltliche und geistliche Autorität zu hinterfragen wagte, verkündigte mit Freude, dass sein Gewissen im Wort Gottes gefangen sei. Deswegen konnte er wahrlich frei sein. Auch der Apostel Paulus schreibt in Gal. 5,1 von diesem Auftrag zur befreiten Freiheit. Zivilcourage steht gegen die Seele der Knechtschaft.

Luther unterscheidet zwischen Knechtschaft und Freiheit in seinem Werk *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Wie bekannt ist, stellt er darin zwei Thesen auf:

1. Der Christenmensch ist frei von allen (durch den Glauben), aber gleichzeitig.
2. Der Christenmensch ist allen unterworfen, also Gefangen (durch die Liebe).

Diese doppelte These Martin Luthers ist auch heute aktuell. Wahrscheinlich nicht nur in Ungarn, sondern auch in anderen Ländern Europas.

Béla Kató

Die gesellschaftlich-politische Lage des siebenbürgischen Protestantismus im 21. Jahrhundert

1914, mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges, nahm in der Geschichte der Siebenbürgischen Reformierten Kirche eine neue Epoche ihren Anfang: das Minderheitendasein. Diese Epoche bestimmte nicht nur die Geschichte des 20. Jahrhunderts, sondern zugleich auch die gegenwärtige Realität unserer Kirche sowie die Herausforderungen der Zukunft. Diese Herausforderungen werden im Folgenden dargestellt. Dabei empfinde ich es als notwendig, die Vorgeschichte der jeweiligen Problematik zu skizzieren, weil uns geschichtlich verankerte Erfahrungen bei der Lösung der aufgeworfenen Fragen und Herausforderungen behilflich sein können.

Unser grundsätzliches Problem ist demnach das Minderheitendasein¹. Das Begriffspaar »Minderheit« – »Mehrheit« spricht für die gegenwärtige Lage der Siebenbürgischen Reformierten Kirche. In Rumänien sind wir eine Minderheitenkirche. Mit unseren 600.000 Gläubigen stellen wir 3,15 Prozent der Gesamtbevölkerung und sind somit die drittgrößte Gemeinde (hinter der orthodoxen und römisch-katholischen). Da circa 98 Prozent unserer Gläubigen Ungarisch als Muttersprache haben und der Gottesdienst ebenso auf Ungarisch abläuft, sind sowohl den Gläubigen als auch unserer Kirche als Ganzes die weniger angenehmen Erfahrungen des Minderheitendaseins keineswegs unbekannt. Wenn wir uns die Verteilung der Konfessionen im Rahmen der siebenbürgisch-ungarischen Gemeinschaft anschauen, gehören

1 Zwei weitere evangelische Kirchen sind mit ähnlichen Herausforderungen konfrontiert. Dies ist einerseits die – seit 2001 so benannte – Evang. Lutherische Kirche (ungarischer und slowakischer Zunge) mit Sitz in Klausenburg, die 1929 zunächst in Arad als synodal-presbyteriale Kirche begründet worden war. Ihr Kirchenamt wechselte nach dem Zweiten Weltkrieg nach Klausenburg. Ihr gehören rund 30.000 Glieder in 37 Gemeinden und 116 Diasporagemeinden, aufgeteilt auf drei Kreisdekanate mit 44 Pfarrerinnen und Pfarrern an. Die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien mit Sitz in Hermannstadt (mit deutscher Amtssprache) andererseits hat nach zweimaligem dramatischem Mitgliederverlust durch Umsiedlung und Kriegereignisse (1940–1944: ca. 170.000) sowie nach der Aussiedlungswelle zwischen 1968–1989 (ca. 100.000) und der sturzartigen Ausreise vorwiegend in die Bundesrepublik Deutschland 1990–1994 (ca. 80.000) gegenwärtig nunmehr etwa 12.000 Gemeindeglieder, die von 32 Pfarrerinnen und Pfarrern in fünf Bezirken betreut und von Bischof und Landesamtssprache geleitet werden. Das reiche historische Erbe einer ehemaligen Volkskirche in der Diaspora und die sozialdiakonischen Aufgaben stellen angesichts der überalterten Mitgliederstruktur zusätzlich bedeutende Herausforderungen dar. Die im Haupttext genannten Themen sind auch – transparent auf deren Situation modifiziert – übertragbar.

wir gewiss der Mehrheit an. Reformiert sind lediglich 42 bis 45 Prozent der Ungarn aus Rumänien; und etwa $\frac{3}{4}$ der rumänischen/siebenbürgischen Protestanten. Unter den europäischen Reformierten ist die ungarische Reformierte Kirche die größte Gruppe; in ihr ist der Siebenbürgische Reformierte Kirchendistrikt der größte. Insgesamt können wir behaupten, dass die rumänischen Reformierten die Mehrheit der hiesigen Minderheit ausmachen. Das ist keine dankbare Rolle, da wir bei jedem Angriff auf die Minderheit als solche das Meiste abbekommen, wenn jedoch die dramatische Situation der Regression zugrunde gelegt wird, schwinden wir aus dem Mittelpunkt der öffentlichen Meinung.

Blicken wir auf die Geschichte unserer Kirche zurück, so sehen wir eine lange Abfolge des mehrheitlichen und minderheitlichen, des privilegierten, eingeschränkten und gegebenenfalls unterdrückten Daseins. Heinz Schilling formuliert in seiner Abhandlung mit dem Titel *Peregrini und Schiffchen Gottes* folgendermaßen: »Calvinismus ist die Konfession der verfolgten Minderheit«. Möglicherweise hat vor allem dieser Glauben uns bei der Erhaltung geholfen und wird auch in der Zukunft dafür sorgen.

Die 1571 gegründete und bis dahin unter der Vormundschaft des sächsischen Bischofs stehende ungarische reformierte Superintendentur war die kleinste Entität unter den siebenbürgischen Kirchenorganisationen. Diese Gemeinde – wobei sie die anti-unitarische Politik der Familie Báthory zu ihren Gunsten nutzen konnte – hat sich langsam, fast aus dem Nichts aufgebaut. Sie errichtete in kleinen Schritten die Struktur ihrer Kirchen und Schulen und entwickelte sich sogar bis zum Ende des Jahrhunderts zu einer mittelgroßen Kirche. Die siebenbürgische Geschichtsschreibung nennt das 17. Jahrhundert die Epoche der Reformierten Fürsten. Das heißt, dass der Status der reformierten Gläubigen, unter den vier herkömmlichen rezipierten Konfessionen, d.h. der katholischen, lutherischen, reformierten und unitarischen und dem einen tolerierten (rumänisch-orthodoxen) Glauben, ein außergewöhnlicher war. Die Bischöfe unserer Kirche zählten zu den Vertrauten des jeweiligen Fürsten; dieser bat des Öfteren um ihren Ratschlag und es war keine Seltenheit, dass kirchliche Vorsteher den politischen Machträgern in prophetischer Absicht den Spiegel vorhielten. Daraus ergab sich, dass die Reformierte Kirche in der Mitte des 17. Jahrhunderts im siebenbürgischen Fürstentum als relative Mehrheit galt, im Kreise der ungarischen Bevölkerung sogar die absolute Mehrheit bildete. Diese Entwicklung gewann am ehesten im Wachstum des Unterrichts und des Sozialnetzes Gestalt, und sie machte es möglich, dass Siebenbürgen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts für die im habsburgisch regierten Teil Ungarns lebenden Reformierten, die wegen ihres Glaubens verfolgt wurden, zum Zufluchtsort, zur Stütze und geistigen Quelle wurde. Das 18. Jahrhundert war in Siebenbürgen von der Rekatholisierung geprägt. In dieser Zeit mussten wir dem Verlust der

Privilegien, der Übernahme von Kirchenbauten und dem Religionswechsel von Gläubigen standhalten. Es ist bemerkenswert, dass infolge der Maßnahmen josephinischer Religionspolitik die Zahl der Gemeinden, Schulen und Kirchen explosionsartig zunahm. Die Reformierte Kirche hatte genug seelische Kraft, Glauben und Gebetsreserven, mit denen sie diese nicht allzu sehr freundlichen Zeiten überstehen konnte. (Das 19. Jahrhundert ist vom Liberalismus geprägt.) Zur Zeit des Dualismus (ab 1867) stand die siebenbürgische Reformierte Kirche im direkten Bezug zu der in der Monarchie sich verselbstständigenden Elite der ungarischen Politik. Das ist kein Zufall: Erstmals seit dem 16. Jahrhundert amtierten reformierte Politiker wieder mit vergleichbar hohem Proportionalanteil.

In dieser Phase brach 1914 der Erste Weltkrieg aus, ließ der 1916er Einbruch Rumäniens ins Szeklerland seine Wirkung im Leben der Gemeinden spüren, und das äußere Wachstum wurde aufgrund des Friedensvertrags von Trianon verhindert. Ich sehe jetzt von der Aufzählung der gemeinschaftlichen und individuellen Schäden ab; das haben andere schon vor mir getan. Lieber möchte ich darüber sprechen, wie sich die Reformierte Kirche in dieser Situation selbst gefunden hat. In diesem Zusammenhang müssen zwei parallel ablaufende und miteinander verbundene Entwicklungen benannt werden; die angelsächsische Innenmission und die Unabhängigkeitsbewegungen. In jeder reformierten Gemeinde konnten fast alle Altersgruppen und Gemüter die bestmöglichen Varianten für das Erleben ihres Glaubens finden, ohne dass jedoch irgendeine Gruppe, zum Schaden der Kirchengemeinde, zum Konventikel wurde. Die andere geistige Strömung ist die neureformatorische Theologie. Die von Karl Barth geprägten Keime des sich neu entdeckenden reformatorischen Erbes treten praktisch unabhängig vom Schweizer Theologen auch im Rahmen der Klausenburger Theologischen Fakultät auf. Die zur Jahrhundertwende noch als liberal geltende Anstalt schrieb bereits Ende der 20er Jahre das Glaubensbekenntnis der Reformation auf ihre Fahne. Beide Strömungen sind gegenüber der universellen Kirche offen und dienen derselben, wobei ihre segensreichen Wirkungen zu spüren sind. Wir sind Zeugen der reformierten Bewegung und der Stärkung des calvinistischen Bewusstseins.

Während des zweiten Weltenbrandes hat unsere Kirche in erster Linie die Zweiteilung von Siebenbürgen schwer getroffen. Das seit 1571 unveränderte Gebiet des reformierten Kirchendistriktes (übrigens heute noch aktuell) wurde politisch zwischen 1940 und 1944 auseinandergerissen (sog. »II. Wiener Schiedsspruch«) und zappelte zwischen dem Schicksal von Minderheit und Mehrheit.

Der Zweite Weltkrieg und der sich schnell einrichtende Nationalkommunismus stellten die Reformierte Kirche erneuten Heimsuchungen gegenüber. Sie war auf einmal nicht nur als Reformierte Kirche, sondern auch als

ungarische und sogar christliche Glaubensgemeinschaft in die Minderheit geraten. Von organisierter Kirchenverfolgung sind unsere Gemeinden und Seelsorger nicht verschont geblieben. Der größte Verlust war die Auflösung der Verbindung von Kirche und Schule sowie die Verstaatlichung der Schulen. Das hinter die Kirchenmauern gedrängte Leben der Gemeinde ließ nicht allzu viele Möglichkeiten zum öffentlichen Engagement offen. Zu diesen Möglichkeiten zählen die Einführung der universellen Gastfreundschaft in der Gebetswoche sowie die Intensivierung der Familienbesuche. Die Strenge der Diktatur hat jedoch wahrscheinlich ihren Beitrag dazu geleistet, dass die reformierten Gläubigen aus Siebenbürgen sich von der Kirche trotz allem nicht entfernten.

Unter solchen Umständen kam es 1989 zum Ende des Kalten Krieges. Dieser Wendepunkt war ein wichtiger Meilenstein in der Geschichte der Reformierten Kirche, zumal die Reihe an Demonstrationen, die zum Wandel beigetragen haben, gerade durch die Proteste hervorgerufen wurde, die gegen die Versetzung des Temeschwarer Seelsorgers László Tökés ihren Anfang nahmen.

Die veränderte Welt stellt uns vor neue Herausforderungen und Probleme. Diese und deren geschichtliche Zusammenhänge werden im Folgenden thematisiert.

Unsere Rolle in der Gesellschaft

Die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft (und somit auch die Rolle unserer Reformierten Kirche) soll in den Focus gerückt werden, zumal die größte Herausforderung bezüglich der Zukunft unserer Kirche auf dem Gebiet des Gemeinwohls zu spüren ist. Der Bedarf seitens der Gesellschaft ist bereits gegeben; der Vertrauensindex der Kirchen stellt bei Weitem die höchste Ziffer im Vergleich zu anderen Institutionen unserer Gesellschaft dar. Laut einer Umfrage aus dem Jahr 2013 vertrauen mehr als zwei Drittel der Einwohner Rumäniens den Einrichtungen der Kirche am meisten. Aufgrund dieser Zahlen wäre die Mutmaßung, dass die Kirche eine gesellschaftsrelevante Kraft darstellt und als solche nicht nur innerhalb ihrer Struktur (innerkirchlich), sondern auch inmitten breiter Kreise der Gesellschaft ihre Kraft einsetzt und imstande ist, gesellschaftliche Vorgänge in gewisse Richtungen zu lenken oder sogar zu beeinflussen, nicht übertrieben.

Sehen wir uns nun aber an, auf welchen Gebieten die Arbeit der siebenbürgischen Reformierten Kirche der Gesellschaft von Nutzen sein könnte. Im Laufe des 20. Jahrhunderts lag die Kraft der historischen Kirchengemeinden aus Siebenbürgen darin, dass sie zwar das Nationalbewusstsein pflegten, trotzdem aber als Religionsgemeinschaften fungierten: sie ermutigten,

trösteten, gaben Kraft und Hoffnung. Diese Ermutigung und Hoffnung können wir in der heutigen gesellschaftlichen Lage durch den Unterricht am wirksamsten übermitteln. Deshalb war es der Reformierten Kirche sogar in den Jahren unmittelbar nach dem Regimewechsel wichtig, Kirchenschulen zu errichten sowie die ehemalige *alma mater* wiederherzustellen. Der Unterricht und die Erziehung sind die Bereiche, worin wir bis jetzt am meisten investiert haben, und ich bin überzeugt, dass diese Investition sich mit der Zeit beträchtlich auszahlt. In diesem Sinne haben wir im diesjährigen Schuljahr, im Rahmen des Klausenburger Reformierten Kollegs, die Fachschule für die Berufe Friseur, Koch, Elektriker und Gas- und Wasserinstallateur eröffnet. Zu unseren Plänen zählt der Umbau des *Bod-Péter-Schulzentrums* in Neumarkt zu einem medizinischen Fachkolleg, um diese Art von Ausbildung zu fördern. Ein anderes wichtiges Element unseres schulischen Engagements betrifft die Diaspora. Ein weiterer Bereich, worin die Reformierte Kirche schon etwas auf den Tisch gelegt hat, ist die als erfolgreich geltende diakonische Initiative. Ich bin der Meinung, dass die gesellschaftsverändernde Rolle der reformierten Gläubigen wichtig ist. Dabei sollte diese Rolle tatsächlich dazu beitragen, einerseits Gemeinschaft zu konstruieren und andererseits diese aufrechtzuerhalten. Sie sollte verrichtet werden von denen, die im Dienste der Kirche das Allgemeinwohl als gemeinsames Ziel sehen. Diese Aktivitäten sollten ihrer Vorhersagbarkeit, Erwartbarkeit und nachhaltigen Wirksamkeit halber von den tagtäglichen Parteiinteressen getrennt werden und einzig und allein auf professioneller Basis ausgeübt werden.

1. Die Diasporasituation

Zurzeit gibt es in der Reformierten Kirche Siebenbürgens beinahe genauso viele Diasporagemeinschaften wie Muttergemeinden. Wir können über zwei-erlei Diasporagemeinschaften sprechen:

1. Über Gemeinden, die ehemals zahlreiche Mitglieder hatten, sich aber in der Zwischenzeit entvölkerten. Hier ist die Infrastruktur vorhanden, nur wird sie meist nicht ausgenutzt und ihre Erhaltung bereitet unermessliche Schwierigkeiten für die 10 bis 20 Mitglieder der Gemeinde. (Denken wir nur an die wertvollen mittelalterlichen Kirchenbauten).
2. Über solche Gemeinden, wo es früher keinerlei reformierte Kirchengemeinschaft gab und die Reformierten durch gesellschaftlich-wirtschaftliches oder politisches Geschehen dahin verschlagen wurden. Die Ausbildung einer Infrastruktur und die Seelsorge der im Geist und Tradition heterogenen Gemeinde bedeutet eine große Herausforderung.

Die Industrialisierung im 19. Jahrhundert sowie das Anwachsen des Anteils weltlicher Intellektueller und deren Migration brachten neue reformierte Gemeindezustände hervor. Es ist der Verdienst unseres Jahrhundertwende-Bischofs, Szász Domokos, dass er die Seelsorge-Kreisbezirke begründet hat, deren Zentren bestimmte und die nötigen finanziellen Mittel für den Aufbau der Infrastruktur fand. Diesen Schritt könnten wir vielleicht als das wirksamste und größte Programm innerhalb der Diaspora-Betreuung unserer Kirche bezeichnen. Im Laufe der 1990er Jahre konnten wir Zeugen einer ähnlichen, aber viel bescheideneren Entwicklung sein. Solcherart sind die reformierten Gemeinden aus Szentágota, Borszék, Zernyest (Agnita, Borsec, Zărnești) usw. entstanden.

2. Die Sprachenfrage

Wie oben erwähnt lebt die Reformierte Kirche im siebenbürgischen Bewusstsein als ungarische Kirche. In Mittel-Siebenbürgen wird die Reformierte Kirche »ungarische Kirche« genannt, auch dann, wenn es in der Siedlung eine katholische oder unitarische Kirche gibt. Im 17. Jahrhundert gab es mehrere Versuche, die Religion der rumänischen Bevölkerung zu reformieren. Wir sprechen hier absichtlich nicht von einer Bekehrung zum reformierten Glauben, sondern, laut den neuesten Forschungen, über eine Reformiert-Orthodoxe Kirche als Ziel des Vorganges. In den Gegenden um Karánsebes, Lugos und Hátszeg (Caransebeș, Lugoș, Hațeg) existierten wiederum regelrechte rumänisch-reformierte Gemeinden. Leider wurden die Einwohner der oben genannten Siedlungen Opfer der türkisch-tatarischen Einbrüche, und somit ist uns kaum ein schriftlicher Nachweis ihrer Existenz geblieben. In der Gegend um Hátszeg gab es mehrere zweisprachige reformierte Gemeinden, in denen der ungarische Seelsorger zugleich auch rumänische Gottesdienste hielt. Diese Zweisprachigkeit ist in erster Linie durch die Rekatholisierung abhandengekommen.

Heute ist die Zweisprachigkeit vor allem in solchen Gemeinden vorhanden, die in der Sprach-Diaspora leben. Sehr viele davon wurden sprachlich assimiliert, sind aber ihrem reformierten Glauben treu geblieben, und somit ist es unsere Pflicht, ihnen das Evangelium zu übermitteln. Es sei auch darauf hingewiesen, dass die Reformierte Kirche jahrzehntelang Hüter der ungarischen Sprache und Kultur war. Derzeit wird die Zweisprachigkeit vor allem bei den Kasualien (Beerdigung, Eheschließung) verwendet. Wir suchen den Mittelweg zwischen der Verkündung des Evangeliums und der Bewahrung der sprachlichen Identität.

3. Schulen

Im Laufe der Jahrhunderte hat die siebenbürgische Reformierte Kirche ein Schulsystem aufgebaut, dessen Pendant im ganzen Land allein bei unseren lutherischen Glaubensbrüdern zu finden war. Die Primarschulbildung erfolgte in den Schulen der Gemeinden. Die wohlhabenderen Gemeinden unterhielten sogar eine Lehrerstelle; in den ärmeren Gemeinden gehörte der Unterricht zu den Verpflichtungen des Seelsorgers. Die städtischen Gemeinden unterhielten Schulen mit mehreren Lehrerstellen; aus diesen Schulen wurden später Kollegien. Die begabteren Kinder durften ihre Studien in Gymnasien sowie Kollegien fortsetzen. Juwel in der Krone des siebenbürgisch reformierten Schulsystems war das 1622 von Gábor Bethlen gegründete *Collegium Academicum*, dessen Sitz sich anfangs in Weißenburg (Gyulafehérvár, Alba Julia) und ab 1622 in Straßburg am Mieresch (Enyed, Aiud) befand. Ferner besaßen die Schulen aus Neumarkt und Klausenburg den Rang eines Kollegs. Diese drei Schulen schickten mehrere tausend Schüler auf westliche Universitäten. Es sind uns zwei Versuche einer Universitätsgründung seitens der Reformierten bekannt. Gábor Bethlen hatte vor, das *Collegium Academicum* in eine Universität umzuwandeln, und János Apáczai Csere beabsichtigte, das Klausenburger Kolleg zur Universität auszubauen. Wegen der widrigen Zeitumstände konnte leider keiner der Pläne verwirklicht werden. Gemäß den protestantischen Traditionen gewährleisteten diese Schulen nicht nur den kirchlich-intellektuellen Nachschub, sondern sahen auch die Ausbildung der weltlichen Intellektuellen als ihre Aufgabe an.

Wegen dieser Rolle in der Ausbildung der weltlichen Intellektuellen kam es nach 1920 zu Auseinandersetzungen zwischen unserer Kirche und den Behörden. Die Tradition der Orthodoxen Kirche (abgesehen von einigen siebenbürgischen Ausnahmen wie z.B. Kronstadt) kannte nur Seminare für die Ausbildung des Klerus; somit mussten wir zwischen den zwei Weltkriegen erbitterte Kämpfe für das Öffentlichkeitsrecht der reformierten Schulen führen.

Nach 1990 konnten wir unser gesamtes Schulnetz nicht neugestalten, nur die Oberschulen. Acht reformierte Kollegien wurden umgestaltet (Sankt Georgen [Sepsiszentgyörgy, Sfântu Gheorghe], Odorhellen [Székelyudvarhely, Odorheiu Secuiesc], Neumarkt [Marosvásárhely, Tg. Mureş], Klausenburg [Kolozsvár, Cluj-Napoca], Straßburg am Mieresch [Enyed, Aiud], Zillenmarkt [Zilah, Zalău], Sathmar [Szatmár, Satu Mare] und Großwardein [Nagyvárad, Oradea]); in Sekler-Neumarkt wurde, ohne bereits vorhandene Tradition, eine reformierte Schule neu gegründet. Diese Institutionen entwickelten sich kontinuierlich in den vergangenen 25 Jahren; beide Schultypen sind heute Lehranstalten mit 12 Jahrgängen. Es gilt als erfreuliche Nachricht,

dass das Klausenburger Reformierte Kolleg ab dem Schuljahr 2014–2015 seine Palette – getreu den vorhin erwähnten protestantischen Traditionen – durch eine Fachschul-Abteilung erweiterte.

4. Christliche Stiftung *Diakonia*

Was die Arbeit am Neuaufbau unserer Institutionen betrifft, können wir unseren Dienst auf dem Gebiet der kirchlichen Diakonie nicht außer Acht lassen. Zwischen den zwei Weltkriegen war die seelisch-geistige Fliehbürg der schlagartig zur Minderheit gewordenen ungarischen Reformierten aus Siebenbürgen die Reformierte Kirche, die sich auf ihrem Weg zur Glaubenserneuerung befand. Innerhalb von zwei Jahrzehnten hat die Missions- und Diakoniarbeit unserer Kirche Ergebnisse erzielt, die nicht einmal von den vier Jahrzehnten atheistischer, kirchengegnerischer Diktatur vernichtet werden konnten. Obwohl bei der Verstaatlichung von 1948 unsere Kirche ihre Schulen und karitativen Einrichtungen verlor, und ihre gemeinnützigen Dienste verboten wurden, funktionierten die Hilfsorganisationen innerhalb der Gemeinden weiterhin.

Im Anschluss an die 1989er Wende verpflichtete sich unsere Kirche mit erneuerten Kräften und nunmehr im Rahmen von Institutionen zur Unterstützung der Alten, Kranken und Alleingelassenen. Die Bevölkerung, die in die Großstädte gedrängt worden war, hatte sich vom gemeinschaftlichen Leben innerhalb der Großfamilien, wo sie in Zeiten von Krankheit und Alter immer Hilfe gefunden hatte, entwurzelt und ist schlagartig ohne jeglichen Beistand geblieben. Ein Großteil der jungen Menschen verließ und verlässt heute noch ihre Heimat, arbeitet im Ausland und lässt ihre alten, oft kranken und hilflosen Eltern, mitunter auch Kinder allein zurück. Die staatlich geführten und verwalteten Altersheime und Waisenhäuser schlossen nacheinander ihre Tore, die zuständigen Behörden überließen ihre sozialen Probleme den Kirchen und Zivilgesellschaften, ohne dabei irgendeine Art von Mithilfe oder Entgelt zu leisten. Da der Staat unsere Immobilien, die früher zu ähnlichen Zwecken dienten, trotz wiederholter Versprechungen nicht zurückerstattete, mussten in mehreren Gemeinden, neue Pflegeheime sowie Waisenhäuser errichtet werden. Die Christliche Stiftung *Diakonia* wurde gegründet; zurzeit funktioniert sie mit zwei Hauptzweigen. Der erste – damit begann die eigentliche Tätigkeit der Stiftung – war der ambulante Hauspflegedienst; und der zweite fokussiert die Gemeinschaftsförderung in Form von sozialen Eingliederungsprogrammen für Kinder, insbesondere im Hinblick auf die benachteiligten Roma, sowie der Aufbau eines sozialen Informationszentrums. Die Christliche Stiftung *Diakonia*, mit Sitz in Klausenburg, hat mehrere Vertretungen landesweit, wo sie ihre segensreiche Arbeit leisten

kann. Erwähnenswert ist die Filiale in Sankt Georgen, die im Laufe ihrer Tätigkeit zwei Programme in Gang gesetzt hat; die Hauspflege und die Beschäftigung und Pflege der Menschen mit besonderen Bedürfnissen und Behinderungen.

Die Verwirklichung all dieser Anlagen ist unbestreitbares Beispiel dessen, dass unsere Reformierte Kirche sich mit den Herausforderungen der Zeit intuitiv und nachhaltig auseinandersetzt, ja sogar Aufgaben übernimmt, die die Gesellschaft alleine zu tragen nicht mehr imstande ist. Diese Arbeit wird unsererseits von großen Kämpfen, Ängsten und Verzicht begleitet; um unserer Bestimmung auf dieser Welt nachzugehen, müssen wir uns aber diesen Herausforderungen stellen.

Wir haben nur ein paar der anstehenden Probleme erwähnt. Diese sind meistens Gegenstand schlafloser Nächte von Bischöfen. Außer nach Lösungen zu suchen, legen wir diese Fragen, die Zukunft unserer Kirche, vertrauensvoll in die Hände unseres Heilandes und bemühen uns, auf Ihn zu hören.

Karl W. Schwarz

Der Protestantismus in der Slowakei

Eine Brücke zwischen Sprachen, Völkern und Kulturen

Prof. Dr. Peter Švorc zum 60. Geburtstag

Das Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes

1973 wurde das *Institut für Protestantische Kirchengeschichte Wien* ins Leben gerufen, ein Forschungsinstitut, dessen Zielsetzung darin bestand, die Geschichte des Protestantismus in dem weiten Raum zwischen dem ehemaligen Vorderösterreich und Siebenbürgen, zwischen Galizien und Bosnien zu erforschen und darzustellen¹. Es war vom Ostkirchenausschuss der EKD initiiert worden, gleichsam als Zwillingsinstitut des Ostkircheninstituts in Münster mit dessen Focus auf Nordosteuropa, und wurde bis 1995 von der EKD finanziert. An seinem Anfang stand ein Symposium zum Thema *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen*, zugleich der Auftakt einer fruchtbaren Publikationstätigkeit, über die eine 1999 herausgebrachte Bibliographie² beredt Auskunft gibt. In der Institutsreihe *Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte* sind mehr als vierzig Bände erschienen, die zum Großteil vom Institutsgründer und langjährigen Leiter Peter F. Barton (1935–2014) verfasst, herausgegeben oder redigiert wurden. Mit Wirkung vom 1. Dezember 2000 wurde dieses Institut an die Evangelisch-theologische Fakultät der Comenius-Universität in Pressburg/Bratislava transferiert und erhielt den heute noch geltenden Namen *Inštitút pre cirkevné dejiny v oblasti Dunaja a Karpát*³. Es rückte aus der Wiener Peripherie direkt in den Forschungsraum zwischen Donau und Karpaten, in eine mehrkonfessionelle und ethnische Begegnungszone von Slowaken, Magyaren und Deutschen. Aus dieser Übersiedlung ergab sich eine besondere Forschungsverpflichtung:

1 Peter F. BARTON, Das »Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien« – Eröffnung und erste Arbeitsvorhaben, in: Ders. u.a. (Hg.), *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen*, Wien 1976, S. 80–89.

2 Ders. (Hg.), *Bibliographie zur Geschichte der evangelischen Christen und des Protestantismus in Österreich und der ehemaligen Donaumonarchie*, Wien 1999.

3 Karl W. SCHWARZ, Das Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes an der Comenius-Universität Pressburg/Bratislava, in: BOKG 7 (2005), S. 236–245.

Die Konfliktgeschichte zwischen Magyaren und Slowaken, die aus einer konfessionellen und ethnischen Gemengelage resultierte und durch die unterschiedlichen Grenzziehungen unterstrichen wurde, sollte unter Beteiligung des Instituts aufgearbeitet und beforscht werden. Leider haben erste Ansätze eines *healing of memories*-Prozesses⁴ nicht den gewünschten Erfolg erbracht. Das ist vor allem darauf zurückzuführen, dass es nicht gelang, ein gemeinsames Tableau des Konflikts zu erarbeiten, auf dem dann eine durchaus kontroverse Darstellung der Geschichtsabläufe hätte erfolgen können und sollen – mit Ergänzungen und Korrekturen aus der jeweils entgegengesetzten Perspektive.

Im Folgenden möchte ich den »Protestantismus« in der Slowakei skizzieren und die beiden wichtigsten protestantischen Kirchen in ihrer Brückenfunktion zwischen den Völkern und Kulturen in die Pflicht nehmen. Denn der Protestantismus verfügt sowohl in seiner lutherischen Ausprägung in der Evangelischen Kirche A.B. (*Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku*) als auch in seiner reformierten Ausprägung in der Reformierten Christlichen Kirche (*Reformovaná Kresťanská cirkev na Slovensku / Szlovákiai Református Keresztélyen Egyház*) über Angehörige beider Ethnien, magyarisch und slowakisch, und sollte deshalb veranlasst sein, eine besondere Sensibilität für den Umgang miteinander zu entwickeln. Ob dies bisher hinreichend gelungen ist, wird allgemein bezweifelt; akuter Handlungsbedarf für diesen Dialog⁵ ist gegeben. Deshalb nutze ich gerne die Gelegenheit, in diesem Tagungsband zu einer Konferenz am anderen Ende des Karpatenbogens auf diesen Sachverhalt hinzuweisen und zugleich ein wichtiges Forschungsdesiderat der bisherigen Institutstätigkeit vorzustellen⁶.

4 David P. DANIEL, *The Need for Healing of Memories in Slovakia*, in: Dieter BRANDES (Hg.), *Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion*, Klausenburg 2007, S. 184–191; Karl W. SCHWARZ, *Sprache – ethnische/konfessionelle Identität – Geschichte. Anmerkungen zum magyarisch-slowakischen Kirchenkonflikt im 19. Jahrhundert* (2011), ND, in: Ders., *Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen*, Berlin 2014, S. 139–144; Jörg MEIER, *Pressburg als Erinnerungsort der Deutschen und Österreicher*, in: Matthias WEBER u.a. (Hg.), *Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Erfahrungen der Vergangenheit und Perspektiven*, München 2011, S. 45–70; Ondrej PROSTREDNÍK, *Leuenberg und die ökumenische Zusammenarbeit der Lutheraner und Reformierten in der Slowakei*, in: *Standpunkt* 213 (2013), S. 3–18, hier S. 18.

5 Rudolf CHMEL, *Slovak-Hungarian Dialogue. The Need for a New Beginning*, in: Arnold SUPPAN (Hg.), *Auflösung historischer Konflikte im Donauraum. Festschrift für Ferenc Glatz zum 70. Geburtstag*, Budapest 2011, S. 817–826.

6 Ich beziehe mich hierbei auch auf eine ältere Fassung meines Beitrags, abgedruckt in: Karl W. SCHWARZ, *Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker*, S. 173–184.

Die Slowakische Republik

Die Slowakische Republik entstand am 1. Januar 1993 als Folge der Auflösung des Tschechoslowakischen Staates. Dieser war seinerseits als Nachfolgestaat der Habsburgermonarchie Österreich-Ungarn nach dem Ende des Ersten Weltkrieges 1918 nicht ohne Streit um die endgültige Grenzziehung entstanden⁷. Seine Gründung erfolgte im Zeichen des »Tschechoslowakismus«. So wurde die insbesondere von Tomáš G. Masaryk (1850–1937) propagierte Staatsideologie der Ersten Republik genannt. Auf ihrer Grundlage sollten die beiden Landesteile, die zuvor zu Österreich bzw. Ungarn gehört hatten, integriert werden; von ihr wurde erwartet, dass sie die Einheit der zwei verschiedenen Zweige »einer einzigen Nation« herstellen könne. Gerade in evangelischen Kreisen war das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit besonders ausgeprägt. Denn die Bibelübersetzung (*Kralitzer Bibel*) in einer gemeinsamen Sprache (*Bibličtina, Kraličtina*)⁸ und die durch das Gesangbuch *Cithara sanctorum* (1636) des Júr Tranovský/Georg Tranoscius (1592–1637) geformte Liturgie bestimmte das kirchlich-liturgische Leben bis zum Ende des 20. Jahrhunderts (1993)⁹. So wird verständlich, warum die Evangelische Kirche 1991 dezidiert ablehnend reagierte, als Überlegungen hinsichtlich einer Trennung der Tschechoslowakei laut wurden¹⁰. Die Protestanten in Tschechien und in der Slowakei konnte sich freilich gegenüber der *Demokratischen Bürgerpartei* des Václav Klaus und der *Bewegung für die demokratische Slowakei* des Vladimír Mečiar nicht durchsetzen. So kam es zur »friedlichen Trennung«, *nota bene* ohne Volksabstimmung¹¹.

Neben Masaryk, der 1880 zum Protestantismus konvertiert war, genau genommen zur Evangelischen Kirche H.B. im alten Österreich, begegnet uns in dem slowakischen Pfarrersohn Milan Rastislav Štefánik (1880–1919) ein

7 Arnold SUPPAN, Der Kampf um Österreich-Ungarns Erbe, in: Michael BÜNKER u.a. (Hg.), Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. Festschrift für Karl W. Schwarz, Wien 2012, S. 385–407.

8 Jiří JUST, Die Kralitzer Bibel: Comenius als Brennpunkt der Rezeption einer tschechischsprachigen Bibelübersetzung, in: COJ 20–21 (2012–2013), S. 129–146.

9 Július FILO, Das liturgische Leben der Ev. Kirche A.B. in der Slowakei als Zeugnis für ihre Kämpfe und Visionen, in: Karl SCHWARZ/Peter ŠVORC (Hg.), Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei, Wien 1996, S. 237–249, hier S. 241; ders., Die Wirkung des lutherischen Bekenntnisses im Kontext der Ev. Kirche A.B. in der Slowakei, in: Lutherisches Bekenntnis in ökumenischer Verpflichtung, Hannover 1996, S. 22–26.

10 Peter ŠVORC, Die Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei nach dem Jahr 1989, in: Katharina KUNTER/Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn, Erlangen 2007, S. 82–110, hier S. 103f.

11 Arnold SUPPAN, Die Slowakei zwischen Ostmitteleuropa und Europäischer Union, in: Emilia HRABOVEC/Beata KATREBOVA-BLEHOVA (Hg.), Slowakei und Österreich im 20. Jahrhundert. Eine Nachbarschaft in historisch-literarischer Perspektive, Wien 2008, S. 215–223, hier S. 222.

glühender Exponent des Tschechoslowakismus. Er hatte als General in der französischen Armee gedient, als ernannter Minister konnte er aber nur kurz am politischen Leben Anteil nehmen, weil er schon am 4. Mai 1919 bei einem mysteriösen Flugzeugabsturz ums Leben kam¹². Das »tschecho-slowakische Experiment« hatte seinen Ausgang in Amerika genommen, wo seit den zahlreichen Emigrationen im 19. Jahrhundert eine bedeutende slowakische Diaspora bestand, die enge Verbindung mit der Heimat hielt und sich vehement dafür einsetzte, dass das Experiment mit dem Segen der Siegermächte am 28. Oktober 1918 realisiert und die seit dem 10. Jahrhundert bestandene Zugehörigkeit zum Königreich Ungarn beendet wurde¹³.

Die Tschechoslowakei fand freilich in der *Slowakischen Volkspartei* (*Slovenská ľudová strana*), angeführt durch die beiden Angehörigen des katholischen Klerus Andrej Hlinka (1864–1938) und Joseph Tiso (1887–1947), einen entschiedenen Gegner, der gegen die Fiktion einer »tschechoslowakischen Nation« heftig ankämpfte¹⁴, mochte er auch zeitweise in die Regierung des Gesamtstaates eingebunden gewesen sein. Aber auch unter den Protestanten gab es entschiedene Befürworter der slowakischen Selbständigkeit in der *Slowakischen Nationalpartei* (*Slovenská národná strana*), deren Exponent Martin Rázus (1888–1937), ein lutherischer Theologe, eng mit Hlinka zusammenarbeitete. Diese slowakischen Parteien machten mobil gegen alle auftretenden zentralistischen Tendenzen in Prag, die den Eindruck bestärkten, an die Stelle der früheren Abhängigkeit von Budapest sei nunmehr eine solche, »wenn auch gemilderte von Prag« getreten¹⁵. Tiso betrieb schlussendlich nach dem Münchener Abkommen (30. September 1938) unter dem Einfluss Berlins die Verselbstständigung des Slowakischen Staates¹⁶, in dem die bisherige Parteienlandschaft in der Partei der slowakischen Nationaleinheit (*Strana slovenskej národnej jednoty*) aufging. Dieser Staat war zwischen 1939 und 1945 ein Vasallenstaat von Hitlers Gnaden und hatte die Außen- und Wehrpolitik mit Berlin abzustimmen sowie das Ergebnis des Ersten Wiener Schiedsspruches (2. November 1938) zu akzeptieren. Damit war eine empfindliche Gebietsabtretung verbunden, nämlich jener Landstriche in

12 Peter ŠVORC, Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der ČSR am Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, in: SCHWARZ u.a. (Hg.), *Reformation*, S. 195–210, hier S. 201.

13 Arnold SUPPAN, Die Slowakei zwischen Großmährischem Reich und Europäischer Union. Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Friedrich EDELMAYER u.a. (Hg.), *Plus Ultra. Die Welt der Neuzeit. Festschrift für Alfred Kohler zum 65. Geburtstag*, Münster 2008, S. 335–368.

14 Stanislav J. KIRSCHBAUM, *A History of Slovakia. The Struggle for Survival*, New York 1995, S. 158.

15 Arnold SUPPAN, *Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa*, Wien 2014, S. 529.

16 KIRSCHBAUM, *A History of Slovakia*, S. 185; Lubomír LIPTÁK, *Slovakia in the 20th Century*, in: Elena MANNOVÁ (Hg.), *A Concise History of Slovakia*, Pressburg 2000, S. 241–305, hier S. 259.

der Süd- und Ostslowakei, welche von Magyaren bewohnt waren. Auch die Karpatho-Ukraine fiel an Ungarn. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Tschechoslowakei wiederhergestellt, hatte aber auf die Karpatho-Ukraine zu verzichten, welche nunmehr von der Sowjetunion beansprucht wurde. Nach einem Abkommen im Februar 1946 betrieben Ungarn und die Slowakei mit beachtlichem Aufwand ein Bevölkerungsaustauschprogramm, das über 71.000 Slowaken aus Ungarn und fast 90.000 Magyaren aus der Slowakei umsiedelte¹⁷. Diese Aktion veränderte die ethnische Durchmischung der betroffenen Grenzgebiete¹⁸ und schuf erst recht wieder neue ethnische Spannungen.

Die Neugründung der Slowakei fand am 1. Januar 1993 statt. Ihre Hauptstadt liegt im äußersten Westen des Landes, ganz nahe an der Grenze zu Österreich, die 106,7 km lang ist. Im Nordwesten grenzt die Slowakei an Tschechien, im Norden an Polen, im Osten an die Ukraine, im Süden an Ungarn, wobei auf einer Länge von 172 km die Donau den Grenzverlauf markiert. Insgesamt umfasst die Grenze nach Ungarn 678,5 km; sie wird als die sensibelste Grenze innerhalb der Europäischen Union empfunden. Das konnte früher exemplarisch erlebt werden an einem zweigeteilten Grenzort wie Komorn (Komárno, Komárom) an der Donau. Heute ist er ein hoffnungsvoller Integrationspunkt der slowakisch-magyarischen Verständigung.

Die Slowakei weist auf einer Fläche von knapp 50.000 km² 5,4 Mio. Einwohner auf; ein multiethnisches Staatswesen¹⁹. Davon sind nach der Volkszählung von 2011²⁰: 80,7 Prozent Slowaken, 8,5 Prozent Magyaren, zwei Prozent Roma; 1,8 Prozent sind tschechischer, russischer, ukrainischer oder deutscher Herkunft; sieben Prozent ohne Zuordnung. 62 Prozent gehören der Römisch-Katholischen Kirche an, 3,8 Prozent der Griechisch-Katholischen Kirche, 5,9 Prozent der Evangelischen Kirche A.B., 1,8 Prozent der Reformierten Kirche und 0,9 Prozent der Orthodoxen Kirche; 13,4 Prozent sind ohne Bekenntnis, 10,6 Prozent verweigerten die Auskunft.

Es kommt nicht von ungefähr, dass die beiden lutherischen Nachbarkirchen in der Slowakei und in Ungarn gerade in der Stadt Komorn ein Abkommen schlossen (am 21. März 2012)²¹, das auf eine engere Zusammenarbeit abzielt. Es geht dabei um diakonische Projekte, vor allem um die Seelsorge

17 Štefan ŠUTAJ, Slovakia and the Hungarians in Slovakia in the Aftermath of World War II, 1945–1948, in: SUPPAN, Auflösung, S. 619–631.

18 Dagmar KUSEDOVÁ (Hg.), Historický Atlas Evanjelickej Cirkvi a.v. na Slovensku [Historischer Atlas der Ev. Kirche A.B. in der Slowakei], Liptovský Mikuláš 2011, S. 120f.

19 Dušan KOVÁČ, Die multiethnische Slowakei, in: Valerie HEUBERGER u.a. (Hg.), Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, Frankfurt a.M. 1998, S. 147–157.

20 URL: <http://portal.statistics.sk/files/tab-10.pdf> (31.08.2012).

21 URL: <http://www.protestantnews.eu/slovakia/15513> (28.03.2012).

an den in der Slowakei lebenden Magyaren und den in Ungarn lebenden Slowaken, die jeweils einer zu registrierenden »stillen Assimilation« ausgesetzt sind, aber auch um die Intensivierung des SchülerInnen- und StudentInnen-Austausches. Die Festung Komorn, einst Kampfplatz in den Kriegen gegen die Osmanen, ist zu einem Hoffnungsort slowakisch-magyarischer Verständigung geworden, ein Anker im Europäischen Netzwerk *Erinnerung und Solidarität*²².

Die belastende Geschichte

Es ist die gemeinsame Geschichte, die sehr unterschiedlich erlebt wurde, und deren Interpretation höchst kontrovers erfolgt, die sich der Verständigung immer wieder hindernd in den Weg stellt²³. Als Oberungarn (*Hungaria superior*, *Felvidék*, *Horné Uhry*) bildete es bis 1918 ein Kerngebiet der Länder der Stephanskrone, das seit 1526 (Schlacht bei Mohacs) zum Habsburgerreich gehörte, ohne dass es jemals eine autonome Einheit gebildet hätte. Die Bezeichnung Slowakei (*Slovensko*) kam erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf²⁴. Der in der Reformepoche auflebende ungarländische Patriotismus wandelte sich in einen magyarischen Nationalismus²⁵. Ebenso wurde ein eigenständiges slowakisches Kultur- und Volksbewusstsein unter den zumeist protestantischen Intellektuellen geweckt²⁶. Entscheidende Anregungen waren von Johann Gottfried Herder (1744–1803) und seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* ausgegangen; das Slawenkapitel (Kapitel 4 im XVI. Buch [1791]) gehört zu den »heiligen« Texten der slowakischen Kulturgeschichte.

Nach einem ersten gescheiterten Versuch der Kodifizierung einer slowakischen Sprache durch den katholischen Priester Anton Bernolak (1762–1813) gelang erst Ľudovít Stúr (1815–1856) die Entwicklung einer slowakischen Hochsprache. Mit den seit 1848 aufgestellten Forderungen nach einer Föderalisierung Ungarns und der Anerkennung einer slowakischen Amtssprache

22 *European Network Remembrance and Solidarity*, URL: <http://www.enrs.eu> (30.06.2016).

23 Hier ist auf zwei Publikationen hinzuweisen, die geradezu zukunftsweisend auf die gängigen Interpretationsschablonen des 19. und 20. Jahrhunderts verzichten: Elena MANNOVA (Hg.), *A Concise History of Slovakia*, Pressburg 2000; István György TÓTH (Hg.), *Geschichte Ungarns*, Budapest 2005.

24 Elena MANNOVÁ, *Die Slowaken 1848 bis 1867. Gewinne und Verluste eines kleinen Volkes*, in: Karlheinz MACK (Hg.), *Revolutionen in Ostmitteleuropa 1789–1989*, Wien 1995, S. 89–97, hier S. 89.

25 Horst HASELSTEINER, *Das Nationalitätenproblem in den Ländern der ungarischen Krone*, in: Erich ZÖLLNER (Hg.), *Volk, Land und Staat. Landesbewusstsein, Staatsidee und nationale Frage in der Geschichte Österreichs*, Wien 1984, S. 118–137.

26 Libuša FRANKOVÁ, *Evangelische Gebildete und die slowakische nationale Wiedergeburt bis 1848*, in: SCHWARZ, *Reformation*, S. 137–152.

scheiterte die slowakische Nationalbewegung, mag sie auch in der Ära des Neoabsolutismus von der Wiener Zentralregierung vielfache Förderung (z.B. die Bildung einer slowakischen Superintendentenz auf der Grundlage des Ungarischen Protestantenpatents von 1859²⁷) erfahren haben. 1861 postulierte das von der Slowakischen Nationalversammlung in St. Martin in der Turtz (Turčianský Sv. Martin, Turócszentmárton) verabschiedete Memorandum ein eigenes slowakisches Territorium (*slovenské okolie*), eine Forderung, die bis zum Zusammenbruch des Königreiches Ungarn die Grundlage slowakischer nationaler Bestrebungen bildete und von der 1863 gegründeten *Matica Slovenská*, der bedeutendsten kulturpolitischen Einrichtung der Slowaken, wissenschaftlich untermauert wurde. Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich 1867 setzte wieder eine massive Magyarisierung ein, wurden nationalpolitische Ambitionen der Slowaken vielfach als Panslawismus denunziert und als staatsfeindliche Agitation unter Strafe gestellt. Die *Matica Slovenská* und eine Reihe slowakischer Gymnasien wurden 1874 geschlossen. Die höheren Schulen sollten als Instrument der Assimilierung dienen, die Bildungspolitik war ein wichtiger Pfeiler der Magyarisierung, der das deutsche Bürgertum in den Städten weitgehend erlegen ist und der sich auch die zunehmende bürgerliche Schicht unter den Slowaken nicht entziehen konnte.

In der Evangelischen Kirche A.B. war schon in den 1830er Jahren vom Generalkircheninspektor Károly Zay von Csömör (1797–1871) der Magyarismus als Idee zur konfessionellen Sicherung des Protestantismus propagiert und ein Unionsprogramm nach dem Vorbild der altpreußischen Union von 1817 entwickelt worden, das den Prozess der Assimilierung der Slowaken noch zusätzlich hätte beschleunigen sollen (»Seien wir weder Lutheraner noch Reformierte, aber seien wir Magyaren!«). Von slowakischer Seite wurde nicht nur politischer Widerstand geleistet, um die slowakische Identität und ethnische Integrität zu erhalten²⁸. Denn während die Kirche H.B. fast ausschließlich magyarisch war (ca. 1,6 Mill. Mitglieder), dominierten in der Kirche A.B. (ca. 850.000 Mitglieder) Slowaken (50 Prozent) und Deutsche (30 Prozent), während die Magyaren die Minderheit bildeten, die durch eine Union die Mehrheitsverhältnisse umgestürzt hätte. Der Widerstand erfolgte aber auch auf der theologischen Ebene, wobei sich hier der lutherische Pfarrer Jozef Miloslav Hurban (1817–1888) mit seiner slowakischen Schrift

27 Friedrich GOTTAS, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Adam WANDRUSZKA/Peter URBANITSCH (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, S. 489–595, hier S. 489; ders. u.a., »Patentisten« contra »Autonomisten«: Das Protestantenpatent von 1859 im Widerstreit der Meinungen, in: SCHWARZ, Reformation, S. 159–182.

28 Eva KOWALSKÁ, Das Reformiertentum in Ungarn zwischen Annahme und Ablehnung am Beispiel von Slowaken und Deutschen, in: Márta FATA/Anton SCHINDLING (Hg.), Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen, Münster 2010, S. 91–110; KÉRTÉSZ, Unionsbestrebungen im Königreich Ungarn, S. 473–496.

Unia an die Spitze der Anti-Unionsbewegung stellte²⁹. Sein Kampf gegen die Union versteht sich aber in einem umfassenden Sinn als theologischer Widerstand gegen Rationalismus und Liberalismus. Er stand mit dem fränkischen, hannoverschen und mecklenburgischen Luthertum in engem Kontakt, wurde 1860 für seine entschiedene konfessionelle Haltung mit dem Ehrendoktorat der Universität Leipzig ausgezeichnet und erwies sich als Propagandist des Neuluthertums in Ungarn³⁰.

Dass Hurban, der Anführer im slowakischen Nationalaufstand 1848 ebenso im Foyer des slowakischen Parlaments abgebildet ist wie Štefánik, der Mitbegründer der Ersten Tschechoslowakischen Republik, lässt ein Stück weit erkennen, wie der Slowakische Staat heute seine politische Identität speist und dazu neigt, auch die Kirchen dafür in die Pflicht zu nehmen, die 2003 noch als vertrauenswürdigste Organisationen des Landes empfunden wurden³¹. Auch wenn sich der Staat als religiös und ideologisch ungebunden versteht, so beruft sich die Verfassungspräambel doch gleichwohl auf die christliche Tradition, das geistige Erbe von Kyrill und Method und das historische Vermächtnis des Großmährischen Reiches, das vor der Ungarischen Landnahme datiert als Angelpunkt einer slowakischen historischen Identität galt. 2013 wurde im Gedenken an die Slawenapostel Kyrill und Method eine slowakische Euromünze mit dem Slawenkreuz (863–2013) geprägt, wogegen laizistische Kräfte in der Europäischen Union, namentlich Frankreich, heftigen Einspruch erhoben.

Zur religionsrechtlichen Ausgangslage

Durch die Kirchentür in die Europäische Union lautete die Titelzeile einer Zeitung, die über den Ökumenischen Gottesdienst am 30. April 2004 anlässlich des Beitritts der Slowakei zur EU berichtete. Er fand mit rund 2000 Gottesdienstbesuchern, darunter vielen Politikern aller Parlamentsparteien, in der Großen Evangelischen Kirche in Bratislava statt. Dass gerade diese Kirche ausgewählt wurde, hängt mit dem besonderen Engagement der Protestanten im *Ökumenischen Rat der Kirchen* zusammen³². Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass durch die Initiative des *Ökumenischen Rates der*

29 Dušan ONDREJOVIČ, Über die Union in der Slowakei, in: SCHWARZ, Reformation, S. 153–158, hier S. 155.

30 Markus HEIN, Jozef Miloslav Hurban: lutherischer Pfarrer, slowakischer Nationalheld und Doktor der Theologie in Leipzig, in: Michael BEYER u.a. (Hg.), Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedenken an Günther Wartenberg, Leipzig 2008, S. 265–274.

31 Július FILO, Europa eine Seele geben – Fenster Slowakei, in: JMLB 51 (2004), S. 135–139, hier S. 135.

32 Ondrej PROSTREDNÍK, Ökumenische Zusammenarbeit als Zeichen der Reife, in: BÜNKER, Donauwellen, S. 273–286.

Kirchen ein Grundlagenvertrag zwischen dem Staat und elf Kirchen und Religionsgesellschaften abgeschlossen wurde (11. April 2002)³³. Er folgte dem katholischen Grundlagenvertrag (G 326/2001), der die freie Ausübung kirchlicher Mission garantiert, die kirchlichen Eheschließungen in zivilrechtlicher Hinsicht anerkennt, den katholischen Schulen die gleichen Rechte einräumt wie den staatlichen, den Religionsunterricht an den staatlichen Schulen, die kirchliche Anstaltsseelsorge in Krankenhäusern, Pflegeheimen, Waisenhäusern, Gefängnissen sowie die Zusammenarbeit im Bereich des Denkmalschutzes regelt. Die durch den *Ökumenischen Rat der Kirchen* vertretenen Mitgliedskirchen konnten auf das Paritätsprinzip verweisen als sie an den Staat mit dem Anliegen nach einem vergleichbaren Grundlagenvertrag herantraten, der die Zusammenarbeit in den Bereichen von Bildung, Schule, Caritas, Gesundheit und Seelsorge auf eine vertragliche Grundlage stellte. Schon zuvor war bei der Novelle zum Gesetz über die Religionsfreiheit (G 394/2000) der gleiche Rang aller Kirchen (§ 4 Abs. 2) und deren Vertragsfähigkeit gegenüber dem Staat außer Frage gestellt worden. Ein weiterer Teilvertrag, der bereits weitgehend ausgehandelt worden war, betraf den individuellen »Gewissensvorbehalt«, der den Angehörigen der vertragsschließenden Kirchen in bestimmten Berufen (Medizin, Jurisprudenz, Unterricht) hätte gesetzlich eingeräumt werden sollen; das scheiterte aber bisher am politischen und gesellschaftlichen Dissens.

Ein intrikates Problem aller Religionsgemeinschaften ist die direkte Finanzierung durch den Staat, der die Gehälter der Geistlichen trägt und zu den Verwaltungskosten der Kirchenbehörden beiträgt³⁴. Über eine Reform der Kirchenfinanzierung wurde schon lange nachgedacht, insbesondere wurde dabei ein dem italienischen Modell der Steuerassignation nachempfundenen Kultursteuersystem diskutiert³⁵. Eine Lösung sollte jedoch nicht ohne kirchliche Zustimmung erfolgen. Die schwierige ökonomische Lage erzwingt ein Überdenken der gegenwärtigen Praxis, nämlich die direkte Finanzierung der Kirchen aus dem laufenden Budget³⁶. Deshalb steht diese Frage auf der Tagesordnung – freilich unter dem kirchenkritischen Vorzeichen einer

33 Dazu eingehend: Karl W. SCHWARZ, Das Recht der Religionsgemeinschaften in der Slowakei, in: Wolfgang LIENEMANN/Hans-Richard REUTER (Hg.), Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden 2005, S. 443–471; ders., Ein Signal für die übrigen Reformstaaten!? Anmerkungen zum Staatskirchenrecht und zu den Grundlagenverträgen der Slowakischen Republik mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Hedwig KOPETZ u.a. (Hg.), Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Festschrift für Wolfgang Mantl, Wien 2004, S. 1421–1439, hier S. 1430.

34 Jülius FILO, Das Verhältnis von Staat und Kirchen in der Slowakei, in: ZevKR 50 (2005), S. 527–552, hier S. 528.

35 URL: <http://krajcer.blog.sme.sk/c/288168/Slobodnejsi-jednotlivec-slobodnejsia-cirkev.html> (07.11.2012).

36 PROSTREDNÍK, Ökumenische Zusammenarbeit als Zeichen der Reife, S. 282f.

»Trennung von Staat und Kirche«. Die kirchlichen Reaktionen fielen sehr differenziert aus: Es gab durchaus Befürworter einer solchen Trennung, aber auch die gegenteilige Meinung, welche am *status quo* festhalten möchten, fand regen Zuspruch – mit der Begründung, dass die betroffenen Kirchen öffentliche Aufgaben wahrnehmen würden.

Zwei protestantische Kirchen

Die Bewohner der Slowakei sind überwiegend römisch-katholisch (3,37 Mio.). Der Katholizismus spielt eine beachtliche Rolle auch als politischer Faktor im Alltag, mag er auch derzeit eine schwere Krise zu bewältigen haben, zu sehen am erzwungenen Rücktritt eines kurz zuvor ernannten Erzbischofs von Tyrnau (Trnava, Nagy-Szombat).

Die Evangelische Kirche A.B. (*Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku*³⁷) ist die zweitgrößte Religionsgemeinschaft, die in einem schwierigen Entstehungsprozess 1918–1921 aus der Evangelischen Kirche A.B. in Ungarn hervorgegangen ist³⁸.

Ihr gehören (Stand: 2014³⁹) ca. 316.000 Mitglieder in 320 Gemeinden an, die von 159 Pfarrern und 207 Pfarrerinnen betreut werden. Die Frauenordination wurde nicht ohne Druck der kommunistischen Machthaber bereits 1951 eingeführt⁴⁰. Die Kirche besteht aus 14 Senioraten in zwei Distrikten, die durch einen Distriktsbischof und einen Distriktsinspektor geleitet werden. An der Spitze der synodal-presbyterial geordneten Kirche steht ein Generalpresbyterium unter der Leitung eines Generalbischofs und eines Generalinspektors. Der Sitz der Kirchenleitung befindet sich in Bratislava, jener der Distrikts Bischöfe in Altsohl (Zvolen) und Eperies (Prešov). In einem mühsamen Aufarbeitungsprozess wurde seit 1990 die Geschichte der Kirche in der kommunistischen Ära und deren Bereitschaft zur Kooperation mit dem Staat, aber auch deren tapferer Widerstand gegen die »ideologische«

37 Július FILO, Lebenskraft für Europa aus dem Evangelium – eine lutherische Perspektive aus der Slowakei, in: Hans Jürgen LUIBL u.a. (Hg.), Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen, Frankfurt a.M. 2001, S. 277–281.

38 Peter ŠVORC, Vznik samostatnej Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku ako súčasť národnej emancipácie Slovákov (1918–1921) [Die Entstehung der selbständigen evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei als Teil der nationalen Emanzipation der Slowaken (1918–1921)], in: Acta Collegii Evangelici Presoviensis 7 (2000), S. 141–158; ders., Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der ČSR, S. 206.

39 Projektkatalog des Gustav-Adolf-Werkes, Leipzig 2014, S. 198–209, URL: <http://www.gustav-adolf-werk.de/projekte.html> (01.12.2014).

40 Anna ADAMOVIČA-OLEXOVÁ, Th.B. Darina Banciková, die erste slowakische evangelische Pfarrerin, in: BOKG 7 (2005) S. 125–137, hier S. 132.

Gleichschaltung⁴¹ untersucht und nach dem erzwungenen Rücktritt des langjährigen Generalbischofs Ján Michalko (1912–1990) mit der Wahl von Pavel Uhorskai (1919–2010) ein Neuanfang gesetzt⁴². Dessen Wahl war eine geradezu programmatische Abkehr von der Vergangenheit, in der er von den kommunistischen Machthabern verfolgt worden war⁴³.

Die zweite protestantische Kirche ist die Reformierte christliche Kirche in der Slowakei (*Reformovaná Kresťanská cirkev na Slovensku/Szlovákiai Református Keresztyén Egyház*) mit dem Sitz der Kirchenleitung in Komorn⁴⁴. Sie weist insgesamt ca. 100.000 Mitglieder (davon 80.000 Magyaren) in 316 Gemeinden und 380 Predigtstellen in neun Senioraten auf, die von 92 Pfarrerrinnen und 138 Pfarrern pastoral betreut werden. Die Frauenordination wurde aufgrund eines Beschlusses der Synode 1963 ermöglicht. Diese Kirche ist 2011 der Gemeinschaft der ungarisch-sprachigen Kirchen im Karpatenbecken (*Magyar Református Egyház*) beigetreten. Zuvor war der Beitritt aus Rücksicht auf ihre 37 slowakischen Gemeinden, die in zwei Senioraten in der Ostslowakei (Michalovský und Ondavsko-Hornadský) zusammen gefasst sind, noch unterblieben, weil sich diese gegen einen solchen Beitritt aussprachen⁴⁵. Gegen diesen Beschluss der Kirchenleitung protestierten die slowakischen Mitglieder dieser Kirche (ca. 20.000) und forderten die Einberufung einer Synode. Da sich diese Kirchengemeinschaft nach dem nationalen Prinzip als Kirche aller Ungarn versteht, wurde die Befürchtung laut, dass sich die Kirche als Instrument der Magyarisierung benutzen lasse, weshalb sich die slowakischen Kirchenbezirke verselbständigen sollten. Aber auch davon hat man Abstand genommen, da auf theologischer Ebene ein Ausgleich gelungen ist und die Kompetenzen der Ungarischen Gesamtkirche klar umrissen wurden, um nicht die jeweils betroffenen Landeskirchen präjudizieren zu können.

Sensibel ist die 1918 gezogene Grenze zwischen Ungarn und der Slowakei nach wie vor. Wenn auch im Augenblick die frühere Aufregung um die doppelte Staatsbürgerschaft abgeebbt ist, so darf nicht übersehen werden,

41 Július FILO, The Lutheran Church and Society in Slovakia during the Cold War, in: Ders. (Hg.), Christian World Community – and the Cold War, Pressburg 2012, S. 21–45; Peter ŠVORC, Die evangelische Kirche A.B. in der Slowakei und ihr Schicksal in der Tschechoslowakei nach 1953, in: Hartmut LEHMANN/Jens-Holger SCHJØRRING (Hg.), Im Räderwerk des »real existierenden Sozialismus«, Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow, Göttingen 2003, S. 125–142, hier S. 134–140.

42 Rudolf BOHREN, Der Protestantismus in der Slowakei während der Ära des Kommunismus, in: SCHWARZ, Reformation, S. 211–222, hier S. 214; ŠVORC, Die Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei nach dem Jahr 1989, S. 96.

43 Pavel UHORSKAI, Von Gott will ich nicht lassen. Erinnerungen eines lutherischen Bischofs an die Stalinzeit in der Slowakei, hg. von Rudolf BOHREN, Zollikon 1994.

44 Géza ERDÉLYI, Die Reformierte Christliche Kirche in der Slowakei, in: LUIBL, Unterwegs nach Europa, S. 271–273.

45 RGOW 9 (2011), S. 6f.

welche hohe Verantwortung gerade auch die betroffenen Kirchen dabei tragen. Eine Novelle zum Slowakischen Staatsbürgerschaftsgesetz (am 17. Juli 2010) hatte Doppelstaatsbürgerschaften verboten – und zwar als Reaktion auf ein ungarisches Gesetz, das allen »Auslandsungarn« die ungarische Staatsangehörigkeit zusicherte⁴⁶. Das slowakische Gesetz sah in diesem Falle die Aberkennung der slowakischen Staatsangehörigkeit vor.

Es wurde heftig gestritten, da bei beiden Gesetzesinitiativen ein nationalisierender Begleitton nicht zu überhören war. Als Lösung wurde ein bilateraler Vertrag »über die Korrektur einiger Fragen betreffend die Staatsangehörigkeit« angedacht, der aber gar nicht mehr zum Abschluss kam, weil sich die Lage nach dem Regierungswechsel wieder beruhigte. Kolportiert wurde die Zahl von 25 Slowakischen Staatsbürgern, welche das ungarische Angebot annahm und denen zusätzlich die ungarische Staatsbürgerschaft übertragen wurde, einem wurde daraufhin die slowakische Staatsbürgerschaft entzogen.

Theologische Ausbildung

Der Theologische Nachwuchs der beiden protestantischen Kirchen wird an der Universität ausgebildet. In Bratislava besteht eine Evangelisch-theologische Fakultät mit slowakischer Unterrichtssprache, die 1990 in die Universität inkorporiert wurde⁴⁷; in Komorn wurde das 1994 gegründete *Jan-Kalvin-Institut* als Reformierte Fakultät der 2004 neu errichteten ungarisch-sprachigen *János-Selye-Universität* angeschlossen. Das ambitionierte Projekt einer Universität in Komorn, dem Zentrum der magyarischen Minderheit mit einem besonderen Aufgabenprofil für die in der Südslowakei lebenden Magyaren, wurde mit Rücksicht auf die Europäische Integration beschleunigt in Angriff genommen und vom Staat als Nachweis seiner Euroqualifikation akkreditiert.

In beiden Fakultäten sichern Konfessionsklauseln das jeweilige konfessionelle Profil, wobei aber großer Wert darauf gelegt wird, dass die konfessionelle und ethnische Identität nicht mehr als Zielvorstellung paradigmatisch vorgegeben ist, sondern als Mittel verstanden wird, um eine »friedliche und konstruktive Kommunikation« zu erzielen⁴⁸. In diesem Sinne wurden Habilitationen ohne Beachtung konfessioneller oder ethnischer Schranken

46 László ÓDOR, Zur Aufarbeitung von Konflikten im östlichen Mitteleuropa, in: Catherine BOSSHART-PFLUGER u.a. (Hg.), *Nation und Nationalismus in Europa*. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 443–450.

47 Igor KIŠS u.a., Geschichte der Pressburger Fakultät, in: *JMLB* 51 (2004), S. 115–124, hier S. 118.

48 Ondrej PROSTREDNÍK u.a., Faculty of Evangelical Theology, in: Martin DÚBRAVA (Hg.),

durchgeführt, wenn auch im Lehrkörper der Reformierten Fakultät ein Professor lutherischen Bekenntnisstandes mitwirkt, der zugleich ein Lehramt an der *Comenius-Universität* in Bratislava ausübt und die in der Überschrift angesprochene Brückenfunktion des Protestantismus personifiziert⁴⁹. Die Sprachenfrage verhindert leider eine wünschenswerte engere Kooperation der beiden Fakultäten, obwohl auf der Ebene der Lehrkörper ein Fachdiskurs durchaus stattfindet und in einer gemeinsamen Mitgliedschaft im *Südost-mitteleuropäischen Fakultäten-Tag für Evangelische Theologie* (SOMEF) praktiziert wird⁵⁰.

Für Religionspädagogen gibt es eine zusätzliche Ausbildungsstätte an der Universität Sillein (Žilina, Zsolna), für evangelikale Theologie ein Institut an der *Matej-Bel-Universität* Neusohl (Banská Bystrica, Besztercebánya).

Die sieben theologischen Fakultäten in der Slowakei, darunter die lutherische in Bratislava und die reformierte in Komorn, sind gut vernetzt und arbeiten im Rahmen von Promotions- und Habilitationsverfahren sowie bei übergreifenden Forschungskonferenzen wirkungsvoll zusammen. Solche Aktivitäten werden von der *scientific community* in Gestalt der *Vedecká grantova agentura* (VEGA) genau registriert und durch eine Akademische Ratingagentur (ARRA) erhoben und seit fünf Jahren evaluiert, wobei die Evangelisch-theologische Fakultät der *Comenius-Universität* bis 2013 die Liste anführte⁵¹. Die Zahl der Studierenden in Bratislava betrug 191 im Jahr 2010, wobei die Fachtheologen dominierten (80), gefolgt von den Studienrichtungen Sozialdiakonie (49) und Sozialmanagement (44); die übrigen Studierenden wählten das Lehramt (Religion bzw. Kombination) oder befanden sich im Status eines PhD-Studiums⁵². Der dritte Rang der Reformierten Fakultät 2012 erklärte sich aus der zunehmenden Zahl ausländischer Studierender (aus Ungarn bzw. aus anderen Ländern – die Letzteren in einem spezifischen Fernstudienprogramm in deutscher Unterrichtssprache). Die Zahlen aus 2011 rechneten mit insgesamt 138 immatrikulierten Studierenden, die sich auf vier Studienrichtungen, Fachtheologie (38), Religionspädagogik (55), Diakonie/Missionstheologie/Soziologie (27) und PhD-Studium (18), verteilen. Die Evaluation 2014 zeigte ein demgegenüber betrüblicheres Bild, da die Fakultät in Bratislava auf den fünften Rang, die Fakultät in Komorn auf den sechsten Rang abrutschte⁵³.

Comenius University. 90 Years of University, Education and Research in Slovakia, Pressburg 2009, S. 173–181, hier S. 173.

49 PROSTREDNÍK, Leuenberg und die ökumenische Zusammenarbeit, S. 16.

50 Karl W. SCHWARZ, Protestantische Theologenausbildung in mitteleuropäischer Perspektive (SOMEF), in: Wilhelm REES u.a. (Hg.), Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, Berlin 2013, S. 667–686.

51 URL: http://www.arra.sk/sites/arra.sk/files/Assessment_HEI_2010.pdf (31.08.2012).

52 URL: http://www.fevth.uniba.sk/uploads/media/sprava_dekana_2010.pdf (31.08.2012).

53 URL: http://www.arra.sk/sites/arra.sk/files/file/ARRA_Sprava_2014_2711_2014.pdf (11.12.2014).

Das freikirchliche Milieu ist nur schwach ausgeprägt: die Ev. Methodistenkirche, die Baptistenkirche, die Kirche der Adventisten, die Brüderkirche und Freie Christengemeinden pfingstlerischer Tradition. Diese fassen zusammengenommen aber kaum 25.000 Mitglieder⁵⁴; sie gehören teilweise dem *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) an oder haben einen Beobachterstatus. Ihr geistlicher Nachwuchs wird je nach sprachlicher Option an den Theologischen Fakultäten in Bratislava, Komárno, Banská Bystrica oder anderen freikirchlichen Seminaren im Ausland ausgebildet.

Das kirchliche Schulwesen

Das kirchliche Schulwesen in der Slowakei⁵⁵ weist in den vergangenen zwei Dekaden eine ausgesprochene Erfolgsbilanz auf. Ein Blick auf die sieben, zumeist bilingual (slowakisch-englisch bzw. slowakisch-deutsch) geführten Gymnasien in Bratislava, Theissholz (Tisovec, Tiszolcz), Kaschau (Košice, Kassa), Prešov, St. Nikolaus in der Liptau (Liptovský Mikuláš, Liptó-Szt.-Miklós), Banská Bystrica und Martin sowie auf die reformiert-lutherische Gemeinschaftsschule in Großsteffelsdorf (Rimavská Sobota, Rimaszombat) (mit slowakischer und magyarischer Unterrichtssprache) zeigt ein florierendes Schulwesen, das von der öffentlichen Hand genauso gefördert wird wie das Privatschulwesen und die kommunalen und öffentlichen Schulen. Die Reformierte Kirche verfügt neben zwei Gymnasien in Rimavská Sobota und Lewenz (Levice, Léva) über fünf Grundschulen in Dolný Štál (Alistál, Keť, Érsekkéty), Martovce (Martos), Rosenau (Rožňava, Rozsnyó) und Vojany (Vaján). Diese kirchlichen Schuleinrichtungen genießen wegen des zusätzlich erhobenen Schulgeldes finanzielle Vorteile, sodass seitens des Schulministeriums ein Ausgleich gesucht wird, um die Attraktivität der öffentlichen Schulen zu erhöhen.

54 PROSTREDNÍK, Ökumenische Zusammenarbeit als Zeichen der Reife, S. 273–286.

55 Karl Heinz POTTHAST, Evangelische Schulen in Ostmitteleuropa, in: Christoph Th. SCHELKE/Martin SCHREINER (Hg.), Handbuch Evangelische Schulen, Gütersloh 1999, S. 344–350, hier S. 349; Wolfgang WIESHAIDER, Das konfessionelle Schulwesen in der Slowakei, in: Alfred RINNERHALER (Hg.), Das kirchliche Privatschulwesen – historische, pastorale, rechtliche und ökonomische Aspekte, Frankfurt a.M. 2007, S. 499–515.

Interkonfessioneller Brückenschlag

Die Kirche in der europäischen Zivilgesellschaft steht mit den anderen geistigen Strömungen und mit dem praktischen Materialismus in einem missionarischen Dialog. Es lag nahe, dieses Programm, Europa eine Seele zu geben, als gesamtchristlichen Auftrag zu verstehen und, an christlichen Wertvorstellungen orientiert, in Europa eine »Kultur der Barmherzigkeit« zu eröffnen, die den modernen Individualismus überwindet⁵⁶. Es hat nicht an Versuchen gemangelt, diesen Schulterschluss mit den anderen christlichen Kirchen herbeizuführen – teilweise unter Beteiligung evangelischer Partnerkirchen in Thüringen, Württemberg und Österreich –, um deren ökumenische Erfahrungen fruchtbar zu machen⁵⁷. Es gelangen einige ökumenische Anstrengungen: ein gemeinsam realisiertes *Jahr der christlichen Kultur* (1999)⁵⁸, die gemeinsame Nutzung (*Simultaneum*) eines ursprünglichen Heizungshauses, das zu einer »ökumenischen Kirche« umgebaut wurde (in Čierna nad Tisou⁵⁹), eine zwischenkirchliche Vereinbarung, die kritischen Perioden der Kirchengeschichte gemeinsam aufzuarbeiten⁶⁰. Solche kirchenhistorischen Erinnerungen konnten gelingen⁶¹, zuletzt sind sie allerdings am Desinteresse der katholischen Kirche gescheitert⁶², möglicherweise ein Signal für den mühsamer gewordenen ökumenischen Weg. Die Initiative zu einer Vertiefung der ökumenischen Bewegung wird nach Lage der Dinge in der Slowakei kaum von der Mehrheitskirche zu erwarten sein; es liegt an den Minderheitskirchen, die Forderungen der *Charta Oecumenica* anzumahlen⁶³.

Diese europäische Charta, die gewissermaßen aus der *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Graz (1997) hervorgegangen war und 2001 von der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) und dem *Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen* (CCEE) unterzeichnet und von der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Hermannstadt (Sibiu) 2007 rezipiert wurde, gilt heute als »ein Text von fundamentaler Bedeutung für die Förderung der Zusammenarbeit der Kirchen Europas«⁶⁴.

56 Július FILO, Europa eine Seele geben – Fenster Slowakei, in: JMLB 51 (2004), S. 135–139, hier S. 138.

57 Seminar: *Minderheitskirche – Mehrheitskirche* des ÖRK, in: EvDia 66 (1997), S. 144.

58 Miloš KLÁTIK, 1999 – das Jahr der christlichen Kultur in der Slowakei, in: EvDia 68 (1999), S. 71–76.

59 G2W 5 (1999), S. 9.

60 G2W 3 (1998), S. 8.

61 Ján MIDRIAK, Ako člnok v ruke tkáča [Wie eine Weberspule], Eperies 1999.

62 Miloš KLÁTIK, Konfession und Ökumene. Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, in: JMLB 59 (2012), S. 161–167.

63 PROSTREDNÍK, Ökumenische Zusammenarbeit als Zeichen der Reife, S. 273.

64 Grigorios LARENTZAKIS, Charta Oecumenica, in: Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene

Einem vergleichbaren Text aus Österreich ist bedauerlicherweise weniger internationale Aufmerksamkeit zuteil worden. Im Halbjahr der österreichischen Ratspräsidentschaft veranstaltete das Bundesministerium für europäische und auswärtige Angelegenheiten eine hochkarätige internationale Konferenz in der Wiener Hofburg, in deren Rahmen am 30. September 1998 eine Deklaration zu Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa proklamiert wurde⁶⁵ – mit beachtenswerten Postulaten gerade auch zum interkonfessionellen und interreligiösen Brückenschlag:

1. Die Religionen werden ihre Traditionen wahren, nicht jedoch in einem Konkurrenzverhältnis gegeneinander bestehen können. Vielmehr müssen sie ihre gemeinsame Aufgabe darin sehen, die gesellschaftlichen Kräfte und kulturellen Formen zu beeinflussen, ihnen Ziele und Wege zu zeigen, die der gegenseitigen Verständigung und dem Frieden dienen.
2. Der ökumenische Dialog der christlichen Kirchen westlicher und östlicher Tradition ist für die Zukunft Europas ebenso wichtig wie der interreligiöse Dialog zwischen Christentum, Judentum und Islam.
3. Kirchen und Religionsgemeinschaften können im ständigen Dialog mit Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur Orientierungen anbieten, dürfen jedoch nicht missbraucht werden, um Gräben aufzureißen. [...]

Man mag bei einer eingehenden Analyse den Einfluss der Grazer Ökumenischen Versammlung entdecken und erstaunt sein über die wegweisende Gedankenführung, die nach meinem Dafürhalten in Mittel-, Ost- und Südosteuropa eine kräftigere Resonanz verdient hätte. Dabei soll ausdrücklich vermerkt werden, dass sich beide Texte nicht nur auf das Verhältnis zur römisch-katholischen oder orthodoxen Mehrheitskirche beziehen, sondern ebenso auch auf jenes zwischen den protestantischen Minderheitskirchen in der Slowakei. »Wir verpflichten uns, jedem Versuch zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische oder nationalistische Zwecke zu missbrauchen [...]«.

So lautet eine zentrale Passage aus der erwähnten Charta, die einen Maßstab für die schwierige Verhältnisbestimmung von Konfession und Nation vorgibt⁶⁶. Schwierig ist das Verhältnis bekanntlich dort, wo konfessionelle

in Österreich, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, Wien 2008, S. 170–178, hier S. 171.

65 Wiener Deklaration zu Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa (Wien 30.09.1998), in: Ernst-Peter BREZOVSKÝ u.a. (Hg.), *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Frankfurt a.M. 1999, S. 323–339, hier S. 325.

66 Wilhelm HÜFFMEIER (Hg.), *Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis*, Frankfurt a.M. 2002, S. 71f.; Michael BÜNKER, *Kirche – Volk – Staat – Nation*.

Voraussetzungen die Nationsbildung bestimmt oder wo Religion und Kirche zur Bewahrung der ethnischen Identität beigetragen haben. Dies trifft bei dem hier in den Mittelpunkt gerückten Begegnungsraum zu⁶⁷, von dem sogar mit einigem Recht gesagt wurde, dass er »auf den Bruchlinien der europäischen kulturellen Identitäten« liege⁶⁸.

Die *Charta Oecumenica* fordert nicht die Preisgabe einer ethnischen Identität, sondern verurteilt nur die Instrumentalisierung der Religion für nationalistische Zwecke. Mit dem Schweizer Andreas Hess formuliert: »Die Nation ist wichtig, aber sie ist nicht heilig«⁶⁹. Unsere Loyalität gegenüber der Nation ist durchaus berechtigt, aber sie darf nicht religiös überhöht werden, sondern muss sich durch unsere Zugehörigkeit zum Volk Gottes relativieren lassen. Die Kirche mag auch ein nationales Erbe bewahren, sie bleibt aber zugleich in einem transnationalen Rahmen⁷⁰ und erzwingt das Aushalten der apostrophierten Spannung.

Die *Charta Oecumenica* ist in dem hier im Mittelpunkt stehenden Kulturraum nicht nur auf Zustimmung gestoßen. Sie wurde auch abwartend zurückgestellt – gewissermaßen als ein »geschontes Werkzeug« (Ondrej Prostedník), das vor seiner Inbetriebnahme erst kritisch angesehen werden sollte. Mancherorts wurde sie sogar abgelehnt, auch wenn sie unterzeichnet wurde. So lässt sich eine beachtliche Differenz zwischen einer äußerlichen Ratifizierung und einer inhaltlichen Rezeption feststellen. Solche Rezeptionsbarrieren dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Charta Oecumenica* jene große theologische Herausforderung darstellt, der sich der Protestantismus auf europäischer Ebene (*Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* – GEKE) zu stellen hat⁷¹. Dabei sind auch die beiden protestantischen Kirchen in der Slowakei gefordert, die Mitgliedskirchen

Eine Standortbestimmung aus christlicher Sicht, in: Peter KARPf u.a. (Hg.), *Volksgruppen und Religion – Identität und Bekenntnis*, Klagenfurt am Wörthersee 2008, S. 7–17.

67 Martin ZÜCKERT, *Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei*, in: ThPQ 162 (2014), S. 238–248.

68 Sándor FAZAKAS, *Wirklichkeit wahrnehmen. Die ungarischen Kirchen vor neuen Herausforderungen*, in: Martin FRIEDRICH u.a. (Hg.), *Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*, Frankfurt a.M. 2006, S. 177–190, hier S. 183.

69 Andreas HESS, *Religion und Nation – eine nachdenkliche Anfrage*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 3 (2010) S. 125–132, hier S. 129.

70 So Herwig Sturm, der frühere Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, zit. bei FAZAKAS, *Wirklichkeit wahrnehmen*, S. 185.

71 Ondrej PROSTEDNÍK, *Die Gaben vereinen. Der Beitrag der slowakischen Protestanten für Europa*, in: *Zeitzeichen* 10 (2000), S. 27–29; Martin FRIEDRICH, *Evangelische Kirchen in Europa zwischen nationaler und europäischer Orientierung*, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern* 2008, S. 313–320, hier S. 320; Michael BÜNKER, *Evangelisch entlang der Donau. Das Profil evangelischer Kirchen in einer Region Europas* (2013), ND, in: Ders., *Unruhe des Glaubens. Evangelische Beiträge zu Kirche und Gesellschaft*, Wien 2014, S. 263–284.

der GEKE sind und am Leuenberg-Prozess beteiligt waren⁷². Der lutherische Systematiker Igor Kišš aus Bratislava darf sogar als einer der frühen Vordenker einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten gelten⁷³, wie sie schließlich mit der *Leuenberger Konkordie* realisiert und zur Kirchengemeinschaft der GEKE-Mitgliedskirchen verdichtet wurde.

Es gibt demnach mehrere Gründe, warum der Protestantismus in der Slowakei, der in zwei Sprachen Gott lobt und die frohe Botschaft von Gottes Menschenliebe verkündet, der in zwei Sprachen das Wort von der Versöhnung ausbreitet und zwei Kulturen miteinander verbindet, der theologischen Herausforderung der *Charta Oecumenica* nicht ausweichen darf, sondern die damit verbundene Verpflichtung zu möglichst großer Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst ins Bewusstsein rufen und im pastoralen Alltag verwirklichen muss.

72 Wilhelm HÜFFMEIER/Udo HAHN (Hg.), *Evangelisch in Europa: 30 Jahre Leuenberger Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a.M. 2003, S. 146.

73 PROSTREDNÍK, *Leuenberg und die ökumenische Zusammenarbeit*, S. 11.

Edwin Pech

Protestantismus im Pluralismus des heutigen Polens

Vorwort

Die protestantischen Kirchen in Polen stellen eine Minderheit dar. Polen hat 38,5 Millionen Einwohner. Davon sind 87 Prozent Mitglieder der Römisch-Katholischen Kirche, in 14 Erzdiozesen und 27 Diözesen (mit mehr als 10.000 Pfarreien und Einrichtungen und mehr als 30.000 Priestern). Zum 1946 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen in Polen gehören rund 510.000 russisch-orthodoxe Christen, rund 160.000 Protestanten (darunter befinden sich rund 70.000 Lutheraner in sechs Diözesen mit 134 Gemeinden und 160 Pfarrern, Diakonen und Diakoninnen; 17.000 Gläubige der Pfingstkirche, 5.000 Baptisten, 3.500 Reformierte, rund 3.000 Methodisten und andere sehr kleine Gruppen), aber auch zwei Kirchen der Altkatholiken mit rund 80.000 Gemeindegliedern¹. Mit dieser Zahl bildet der Protestantismus nach dem Katholizismus und der Russisch-Orthodoxen Kirche die drittstärkste Glaubensgemeinschaft in Polen. Weniger als zehn Prozent der Einwohner gehören keiner Glaubensgemeinschaft an.

Das Leben in der kirchlichen Diaspora verleiht ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit, wie es häufig in Minderheitsgruppierungen auftritt. Die Gläubigen kennen einander. Der Grad des Identitätsbewusstseins ist bei den Mitgliedern dieser Gruppierungen meist höher als bei Menschen, die einer Mehrheit angehören. Den polnischen Protestanten erschienen dieses Bewusstsein und der dazu gehörende Minderheitsstatus stets als eine Herausforderung. Vor nicht allzu langer Zeit konnte man diesen Zustand als eine doppelte, vielleicht sogar als eine dreifache Minderheitssituation bezeichnen: in einem fast ausschließlich katholisch geprägten, von Kommunisten regierten Land und obendrein gemäß dem traditionellen ethnischen Stereotyp als Deutsche.

Um für die Umwelt klar erkennbar zu sein, wird der Oberbegriff »Protestant« zur Kennzeichnung der eigenen Konfession eher vermieden: Die eigene Konfession deutlich zu markieren, also sich als Evangelische oder Lutheraner zu benennen, gehört zur profilierten Identität.

1 Evangelische Kirche in Deutschland, Länderinformationen – Polen, November 2015, S. 5f., URL: <https://www.ekd.de/download/Polen.pdf> (21.11.2016).

Historische Vielfalt in Polen

Seit dem 12. Jahrhundert lebten wir in Polen in einem Staat zusammen mit den Juden. Seit dem 14. Jahrhundert, als König Kasimir der Große die Macht über Lemberg und Podolien ergriff, lebten wir zusammen mit russisch-orthodoxen und armenisch-apostolischen Glaubensbrüdern. Das Fundament für die Toleranz der Jagiellonen stammt aus der Politik der letzten Piastenkönige. Ebenfalls gegen Ende desselben Jahrhunderts begann Großfürst Vitold der Große tatarische Muslime in der Region von Vilnius sowie Nawahradak anzusiedeln.

Im Jahre 1658, als die außergewöhnlich radikale christliche Gruppierung der Polnischen Brüder, der sog. »Arianer« (Unitarier) kraft eines Parlamentsbeschlusses des Landes verwiesen wurde, gingen auch die Traditionen der polnischen religiösen Toleranz zu Bruch.

Die Auswirkungen dieser Entscheidung waren nicht nur für die Polnischen Brüder verhängnisvoll. Nach ihrem Landesverweis übten sie großen Einfluss auf die Evangelisch-Reformierten Kirchen in Westeuropa aus. Auch der Katholizismus selbst war betroffen, denn ihm fehlte die belebende Konfrontation mit anderen Konfessionen; er verschloss sich immer mehr im eigenen Dogmatismus und vergaß die Quellen des eigenen Glaubens. Die Gegenreformation verursachte weitere Fehlentwicklungen. Damals gelang es nicht, die Angst vor dem Pluralismus zu besiegen. Eventuell wird es im 21. Jahrhundert möglich sein.

Zwischenkonfessionelle Verhältnisse

Im katholischen Polen lebten aber doch seit Jahrhunderten Katholiken Tür an Tür mit Nichtkatholiken. Diese pluralistische Tatsache förderte erfolgreich die Suche nach angemessenen Formen der gesellschaftlichen Gemeinschaft von Katholiken mit Nichtkatholiken und Nichtchristen.

Für sie wurden Institutionen geschaffen, wie z.B. die Gemeindegewaltverwaltung für Juden. Sie wurden sogar wie Muslime in den Adelsstand erhoben und wie die russisch-orthodoxen oder protestantischen Magnaten für die höchsten Ämter der Adelsrepublik nominiert.

Niemandem wäre es in den Sinn gekommen, trotz der Gemeinschaft mit nichtkatholischen Bürgern dem Land den katholischen Charakter zu bestreiten. Dennoch präsentierte sich auf diese Art und Weise der einstige »Pluralismus«, welcher also historisch schon sehr lange existierte.

Einfluss der »Solidarność« auf die Entwicklung des Pluralismus in Polen

Die Entstehung von *Solidarność* in den 80er Jahren weckte in verschiedenen Gesellschaftsgruppen das Verlangen, sich der Kontrolle der Regierung zu entziehen. Nach dem August 1989 veränderte sich die Atmosphäre in Polen innerhalb kürzester Zeit. Die Menschen hörten auf, sich vor der Regierung zu fürchten und fühlten sich als Gemeinschaft. Barrieren, die die Arbeiter und Intelligenz schieden, brachen. Die Freiheitsstimmung übertrug sich auf viele Kreise, die bislang unter Kontrolle und Druck der Staatspartei gestanden hatten; darunter waren auch viele Journalisten. Die Staatsregierung war mit der Anerkennung der Autonomie der Gesellschaft einverstanden und verzichtete auf Versuche, die gesamtgesellschaftliche Kontrolle wiederzuerlangen. Sämtliche die Sozial-, Wirtschafts- und Bildungspolitik betreffenden Fragen sollte die Regierung fortan mit Vertretern der in Verbänden organisierten Gesellschaft vereinbaren. Als Konsequenz daraus war sie verpflichtet, tiefgreifende Reformen durchzuführen, um das Regierungssystem gemäß dem Buchstaben und Geist der unterzeichneten Vereinbarungen zu gestalten.

Der Regierungsantritt von Ministerpräsident Mazowiecki im September 1989 war der Beginn einer Übergangsperiode zwischen der Volksrepublik Polen (PRL) und der Dritten Polnischen Republik. In dieser Phase waren folgende Ereignisse die wichtigsten: die radikale Transformation der zentral gesteuerten Wirtschaft in Richtung des freien Marktsystems sowie die stufenweise Neuorientierung der Außenpolitik, deren Ausgangspunkt der Umbau der Beziehungen zwischen der Sowjetunion und den anderen Ländern des Warschauer Pakts und des Rates für gegenseitige Wirtschaftsbeziehungen (*Comecon*) war.

Für Polen und ganz Europa war allerdings der Fall der Berliner Mauer im November 1989 weitaus wichtiger. Dieses Ereignis markierte den Anfang für den Wiedervereinigungsprozess beider deutscher Staaten und die ihm folgende neue europäische Realität.

Staatsvertrag mit den evangelischen Kirchen

Diese Realität betraf ebenfalls die Kirche. Die neue Regierung, welche ihr von Anfang an wohlgesinnt war (es sei daran erinnert, dass im Vatikan ein polnischer Papst amtierte), räumte ihr viele Sonderrechte ein und ratifizierte schließlich 1997 das Konkordat mit dem Vatikan.

Am 13. Mai 1994 wurde mit den evangelischen Kirchen (Lutheranern und Reformierten) ein Staatsvertrag abgeschlossen. Die Kirche hat demnach das

Recht, in den Medien Gottesdienste an Sonn- und evangelischen Feiertagen sowie religiös-ethische, Sozial- und Kulturprogramme übertragen zu lassen. Sie hat überdies das Recht, Religionsunterricht an Schulen und Kindergärten zu erteilen. Die Kirche erhält Steuerermäßigungen. Verschiedene kirchliche Organisationen in den Bereichen Mission, Evangelisierung, Sonderseelsorge und Diakonie konnten errichtet werden. Die Diakonie erhielt 2006 den Status der Gemeinnützigkeit. Der Staatskirchenvertrag legte fest, dass der Evangelischen Kirche ihr nach dem Zweiten Weltkrieg verlorener Besitz restituiert werde. Viele Kirchengemeinden profitierten davon und konnten Ihren Besitz vermehren. Natürlich war dieser Prozess nicht einfach. Innerhalb der staatlichen Strukturen wurden im Militär, im Strafvollzug, bei Polizei und Feuerwehr Sonderseelsorgestellen geschaffen. Außerdem wurden auch Krankenhauseelsorger bestellt.

Diakonie

Die politischen Änderungen, welche sich in Mittelosteuropa nach dem Jahr 1990 ereigneten, ermöglichten allen evangelischen Kirchen in Polen die Gründung eigener Diakoniewerke.

Die Aufgabe der Kirche besteht darin, sich in Wort und Tat hier und jetzt in dieser Welt aufgrund des Evangeliums und seines Liebeszeugnisses zu engagieren. Als Anhänger Christi sind wir verpflichtet, in dieser hoffnungslosen Welt Zeichen der Hoffnung zu setzen.

Die Kirchen stellen ein kritisches Potential dar und unterstützen das Gerechtigkeitsprinzip. Auch die Weiterentwicklung der Infrastruktur der Diakonie und ökumenischer Initiativen in enger Zusammenarbeit mit den Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen haben sie sich ununterbrochen zu vergegenwärtigen.

Es sind ökumenische Diakonie-Stationen entstanden, beispielsweise in Breslau (Wrocław). In Karpacz (Krummhübel) ist die Diakonietätigkeit (Verleih von medizinischen Geräten, Langzeit-Pflege durch das Pflegepersonal sowie medizinische Erste-Hilfe-Kurse) vor allem auf Personen von außerhalb der Evangelischen Kirche gerichtet. Dank der Arbeit der Diakonie-Stationen bezeugen die evangelischen Kirchen deutlich ihre Fürsorge für Menschen, welche vor verschiedenen Problemen stehen, und denen gegenüber man nicht gleichgültig bleiben kann.

Wir erinnern uns gewiss an die Griechen, welche mit einer Bitte an die Jünger herantraten und sagten: »Wir wollten Jesum gerne sehen« (Johannes 12,21).

Auf Christus kann nur diese Kirche, diese Gemeinde, ein einzelner Christ verweisen, der Christus selber sieht und erkennt. Die Diakonie soll ein

Zeichen der Kirche sein, die Menschen auf ihrem Lebensweg glaubwürdig begleiten möchte.

Evangelisierung und Mission

Es wurde das Missions- und Evangelisierungszentrum in Dziegielów ins Leben gerufen, welches seinen Dienst für Kinder, Jugendliche und Erwachsene verrichtet.

Jährlich findet im Juli die Evangelisierung statt, an welcher über zweitausend Gläubige teilnehmen. Ähnliche Evangelisierungen finden auch in Mragowo in Masuren und Zelów in Zentralpolen statt.

Die Breslauer Diözese führt seit 23 Jahren in Karpacz (Krummhübel) die Evangelisierungswoche für Familien durch. Die Bemühungen der Evangelischen Kirche auf dem Gebiet der Evangelisierung sind also umfangreich.

Ökumene

Die derzeitige Phase der Ökumene in unserem Land, obwohl diese auf der allgemeinen Ebene wesentliche Erfolge zu verzeichnen hat (gemeinsames Abkommen über die gegenseitige Anerkennung der Heiligen Taufe, gegenseitige Anerkennung der Rechtfertigungslehre und die ökumenische Ausgabe der Übersetzung des Neuen Testaments), muss als Zeit der Stagnation und des fehlenden Fortschritts betrachtet werden. Es fand eine Abkühlung der Verhältnisse nach der Veröffentlichung der Erklärung *Dominus Jesus* statt. Es fehlt die praktische Umsetzung der Vereinbarungen zur Erklärung über die Rechtfertigungslehre. Patriotische oder Nationale Feierlichkeiten sind stets mit der Zelebration der Heiligen Messe verbunden, anstatt der in Europa allgemein verbreiteten Sitte eines Wort-Gottesdienstes. Verblüfft hat die evangelische Gemeinde Wang in Karpacz, die eine prominente, denkmalgeschützte Kirche besitzt, die Entscheidung des neuen Bischofs von Legnica (Liegnitz), der keinerlei Erlaubnis mehr für römisch-katholische Trauungen in diesem evangelischen Kirchengebäude erteilte.

In anderen Teilen der Welt geht Säkularisierung mit Religion Hand in Hand. Für die Gemeinschaften bedeutet dies, dass religiöses Leben, säkularisierter Lebensstil und Pluralismus ineinandergreifen. Daher ist die Einsicht nötig, eine Gemeinschaft inmitten anderer Gemeinschaften zu sein. Die Kirche in Polen mit ihrer imperialen Geschichte des Katholizismus muss lernen, den Pluralismus positiv zu betrachten. Es ist ein Vorteil, welcher aus der Freiheit, seine eigene Position zu formulieren und die eigene Meinung zu sagen, entspringt und nicht aus einer Position der Stärke des Staates abgeleitet wird.

Die römisch-katholische Kirche muss die Tatsache akzeptieren, dass sie ein Spieler unter anderen ist. Ich persönlich habe die Hoffnung, dass die offene und pluralistische Gesellschaft den politischen Einfluss der Katholischen Kirche in Polen reduzieren wird, denn eben diese Institution polarisiert die polnische Gesellschaft am meisten.

Der Umbruch im Jahre 1989, wie auch die vorangegangenen 20 Jahre, haben dem Christentum eindeutig vor Augen geführt, dass sein Auseinanderfallen kein gutes Zeugnis vor der modernen Welt ablegt. Die Einheit der Christen stellt ein Kriterium der Authentizität des Christentums dar. Jesus stellt die Vereinigung von Christen zur Bedingung, damit die Welt an die Mission des Erlösers selbst und dessen Beziehung zum Vater glaubt. Man sollte sich die Frage stellen, ob die Glaubenskrise, über die man immer häufiger in der Welt hört und welche auch im Schoß des Christentums beschlossen liegt, nicht nur unter anderem das Ergebnis der fehlenden Einheit, sondern auch der mangelnden Authentizität unseres abgelegten Zeugnisses ist.

Die ökumenische Zusammenarbeit konzentriert sich nicht nur auf die Überwindung theologischer Hindernisse, sondern muss sich in öffentlichen und für die ganze Gesellschaft deutlichen Initiativen verwirklichen. Es gibt Orte, an denen die ökumenische Zusammenarbeit Früchte des Zeugnisses Christi trägt. Es gibt aber auch Regionen, in denen die Zusammenarbeit ins Stocken gerät oder überhaupt nicht existiert.

Im Bereich der ökumenischen Zusammenarbeit sieht die Lage deutlich besser aus als noch vor 20 Jahren, jedoch wir sind noch weit vom Idealzustand entfernt.

Heutiger polnischer Protestantismus und die Europäische Union

Die meiste Aufmerksamkeit widmet die größte polnische protestantische Kirche, die *Evangelisch-Augsburgische Kirche in der Republik Polen* (die sog. »Lutherische Kirche«), den Angelegenheiten der europäischen Integration.

Im Jahr 2000 hat der Synodalrat dieser Kirche eine öffentliche Erklärung hinsichtlich des polnischen Bestrebens zum Beitritt Polens in die Europäische Union veröffentlicht. Mit Berufung auf das über mehrere Jahrhunderte sich erstreckende Kulturwerk der Lutheraner in Polen, welches die Identifikation Polens mit Europa verstärkte, hat der Synodalrat das Streben Polens zum Beitritt in die Europäische Union eindeutig unterstützt. Der Synodalrat formulierte, die Lutherische Kirche in Polen ersehne das Europa, welches sich vom Modell einer *res publica Christiana* entfernt, um einen Pluralismus aufzubauen, welcher gegenseitig die Kirchen- und Staatsgemeinschaften bereichert. Er vertrat die Meinung, dass Europa kein Gebiet sei, wo christliche

Macht ausgeübt werden, sondern ein Raum für den Dienst und das von den Kirchen abgelegte christliche Zeugnis sein solle.

Im Jahr 2003 haben die Evangelisch-Augsburgische, die Evangelisch-Reformierte und die Evangelisch-Methodistische Kirche ein kurzes Dokument ausgearbeitet und herausgegeben, in dem der Integrationsprozess in Europa bejaht wird. In dieser Stellungnahme wird der gesellschaftliche Integrationsaspekt als Werk der Aussöhnung der über Jahrhunderte zerstrittenen Völker hervorgehoben. Hierin wird der religiöse Grund für die Integration gesehen. Allgemein wird die Notwendigkeit des Respekts vor den Gerechtigkeits- und Solidaritätsprinzipien benannt, indem man sich gegen neue Spaltungen in Europa, insbesondere jene in Ost und West, ausspricht.

Das Dokument ruft den protestantischen Grundsatz vom Aufbau des Soziallebens in Erinnerung (*Einheit in versöhnter Vielfalt*). Darin wird die Ansicht vertreten, dass das von den evangelischen Kirchen angenommene Modell des religiösen Lebens – als »Einheit in versöhnter Vielfalt« – eine gesellschaftlich-kulturelle Bedeutung hat. Es erkennt auf der einen Seite den Pluralismus der modernen Gesellschaften an, auf der anderen Seite weist es auf die Notwendigkeit der Offenbarung von versöhnenden Grundprinzipien in spirituellen und normativen Dimensionen hin. Mit Hoffnung wird auf die europäische Integration als Prozess geblickt, durch welchen die lokale, nationale, aber auch die konfessionelle Identität und Vielfalt geachtet werde. Schließlich wird die Auffassung vertreten, dass der Grundsatz einer europäischen Einheit nicht nur aus dem gemeinsamen Recht, sondern auch aus gemeinsamen Werten bestehe, zu deren Benennung die christliche Tradition einen wichtigen Beitrag leistet.

In ähnlicher Grundhaltung haben sich andere evangelische Kirchen zur europäischen Frage geäußert. Die Rolle des Pluralismus, mithin der multikulturellen Gesellschaft, genießt im differenzierten Protestantismus einen sehr hohen Stellenwert. In diesem Sinne bedeutet der Pluralismus die Befreiung von der konfessionalistischen Provinzialität sowie von ideologischen Schemata zugunsten einer offenen und zu Veränderungen bereiten Gesellschaft.

Das katholische Polen wählte sogar für das Amt des Premierministers den Lutheraner Jerzy Buzek. Er bekam die meisten Stimmen in den Wahlen für das Europäische Parlament und wurde schließlich zu dessen Vorsitzenden gewählt. Polnische Protestanten sind gesellschaftlich sehr aktiv und werden für Ämter der Selbstregierung gewählt. Sie sind in den Medien vertreten, leiten Diakoniewerke und Verlage.

Internationale Kontakte

Der Umbruch in den 1990er Jahren führte dazu, dass verstärkt ausländische Kontakte und zwischengemeindliche Partnerschaften gesucht wurden. Diesbezüglich wird nur die Tätigkeit der Diözese von Wrocław (Breslau) berücksichtigt, welche sich vom Grenzgebiet an der Ostsee bis zu den Sudeten erstreckt. Es besteht eine Partnerschaft mit der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, der Pommerschen Evangelische Kirche (inzwischen Teil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland) und außerdem mit dem Evangelischen Dekanat Wiesbaden. Eine Kooperation besteht ferner mit der Ordensgemeinschaft der schlesischen Johanniter, die auf dem Gebiet der Diözese Diakonie-Sozialstationen mitfinanziert. Kirchengemeinden unterhalten Partnerschaften mit mehreren anderen Kirchengemeinden in Europa und können viel voneinander lernen. Als eine Diasporakirche können wir wiederum bei diesen Kontakten darauf bauen, dass wir nicht alleine sind, und dass Millionen Protestanten in der ganzen Welt, die der Lehre der Reformation treu bleiben, das Wort Gottes verbreiten und hinter uns stehen.

Protestantische Kirche und der »neue« Pluralismus im modernen Polen

Dies bildet die offizielle Voraussetzung für die Auslegung des Laizismus von Staaten und basiert nicht mehr auf einer Gemeinschaft mit nichtchristlichen und nichtkatholischen Mitbürgern desselben Heimatlandes. Im neuen Pluralismus dienen die nichtkatholischen Minderheiten lediglich als ein Argument. In Wirklichkeit geht es gar nicht um ihren Status, denn dieser stellt in der modernen Gesellschaft kein Problem dar. Der neue Pluralismus basiert viel mehr auf der Überzeugung, dass oft die Katholiken selbst nicht nur »unkatholisch« denken, sondern auch handeln. Sie haben dazu sogar das »Recht«, katholische Grundsätze zurückzuweisen. Ähnliche Haltungen gelten auch für Protestanten.

Veränderungen im pluralistischen Polen des 21. Jahrhunderts

Einer der wichtigen Aspekte der heutigen Veränderungen ist das, was auf kultureller Ebene getan wird. Unser Jahrhundert ist mit Sicherheit das Jahrhundert des Pluralismus, wo sowohl Einheiten als auch ganze Völker und Nationen aufeinandertreffen und reagieren. Kulturen, Religionen und Ideologien existieren nebeneinander oder durchdringen sich, kämpfen

manchmal auch miteinander, um die »Konkurrenz« zu dominieren. Zahlreiche Massenmigrationen wegen Arbeitssuche oder Studium werden von der Migration der Gedanken, Bilder, Ideen, Überzeugungen, aber auch der Migration des Glaubens begleitet. Wir leben in der Welt des Pluralismus. Das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen kann bereichern und bisher Unbekanntes enthüllen. Ein authentischer Dialog kann zu einer wahren Entdeckung werden und den Weg zur Wahrheit bahnen. Identitätsschwäche birgt allerdings Risiken. Vor allem der kulturelle Pluralismus stellt also eine Herausforderung dar.

Herausforderungen des kulturellen Pluralismus

Solch eine Haltung eines »neuen« (kulturpluralistischen) Menschen steht tatsächlich in Widerspruch zum Glauben und seiner Herausforderung, nämlich der Fähigkeit zum bereitwilligen Zuhören und Gehorsam. Für ihn erscheint der Glaube als Verneinung seiner Persönlichkeit und Freiheit, erlaubt er ihm doch nicht, autonom über sich und sein Schicksal zu entscheiden. Vor allem betrachtet er die moralischen Normen als Widerspruch zur modernen pluralistischen Welt. Wo es radikal zugespitzt wird, wird das christliche Verständnis der Ehe und Familie, welches mit seinen Verpflichtungen zur Treue, Unauflöslichkeit oder Verantwortung sowie Aufopferung in der Elternschaft als antiliberal und zwanghaft erscheint, verworfen.

Säkularisierung

Obwohl die Kirchen während der Sonntagsgottesdienste mit gläubigen Menschen gefüllt sind, fällt die Frequenz rapide. Es handelt sich hier nicht direkt um die Zurückweisung von Gott oder um den Kampf mit Gott, aber um die Ignoranz gegenüber Gott und seiner Bedeutung für das eigene Leben. Für viele schwindet das Bedürfnis nach Gott und Religion; deshalb dominiert religiöse Gleichgültigkeit. Ein Gefühl der Leere, religiöse Indifferenz und ein lebenspraktischer Atheismus breiten sich aus. Er kann schwach oder stark ausgeprägt sein.

In der *schwachen Ausprägung* muss weder Gott noch Glaube oder gar gewisse religiöse Praxis von vornherein ausgeschlossen sein. Die allermeisten Polen lassen ihre Kinder weiterhin taufen und schicken sie zum Religionsunterricht, heiraten kirchlich und lassen sich auch kirchlich bestatten. In der Hierarchie nehmen Gott und die Religion eine jedoch nachrangige, zuletzt aber die letzte Position ein. Der Glaube ist hier unsicher und von Unsicherheit gekennzeichnet, die religiösen Praktiken beschränken sich auf

besondere Anlässe. Nur zu verständlich erscheint die Abwendung von Gott und dem christlichen Glauben.

In der *starken Ausprägung* kreierte die Indifferenz Gesinnungen und Haltungen ohne Gott und religiöse Inhalte, wodurch der Mensch areligiös wird. Es gibt hierbei keine direkte Ablehnung von Gott, sondern er wird als Leere, als im radikalen Sinne nicht anwesend, betrachtet.

Noch vor zehn Jahren wäre es in Polen undenkbar gewesen, öffentlich die Existenz Gottes zu bestreiten und die Hierarchen der Kirche auszulachen. Seine Überzeugungen hat man für sich behalten, ansonsten hätte man jegliche Chance verspielt, Wahlen zu gewinnen.

Stete Suche nach neuen Erfahrungen, Empfindungen und Interessen

Der »neue« Mensch sucht stets nach neuen Erfahrungen und Empfindungen, ebenfalls nach außergewöhnlichen Erfahrungen oder Kräften, die er bislang in seinem (christlichen?) Glauben nicht fand. Dies erfordert eine ununterbrochene Verlagerung, ob im physischen oder geistlichen Sinne. Deshalb wird die Gegenwart zu Recht als Epoche des »doppelten Nomadentums« bezeichnet. Es ist zu Anfang das physische Nomadentum, dessen Anzeichen die Wochenendausflüge sind, die nun den Lebensstil in Polen charakterisieren. Dies hat einen unmittelbaren Einfluss auf die religiösen Praktiken, wo der Sonntag vom »Tag des Herrn« ausschließlich zu einem »Tag des Menschen«, der Erholung, dem Vergnügen und dem Treffen mit anderen umgewandelt wird. Wesentlich gefährlicher ist jedoch das spirituelle Nomadentum, welches von in großem Stil kreierter Vermehrung von Riten, geistlichen und esoterischen Zeremonien, geprägt wird.

Die »neuen« Menschen befinden sich auf der Suche nach neuen religiösen Erfahrungen und Empfindungen, welche sie im Christentum nicht fanden. Deshalb gibt es solch eine immense Anzahl von Heilern, Sehern und »Wahrsagern«. Magie, Horoskope und Astrologie gehören zum Alltag Abertausender. Das Christentum erscheint einem »neuen« Menschen gegenüber als intellektuell befremdlich, dogmatisch, unpersönlich sowie in Normen und Grundsätzen kodifiziert. Die christliche Liturgie wird als ziemlich kühl und formelhaft, daher zu geistlichem Aufbruch und Rührung als unfähig bezeichnet. Die Hinwendung zu neuen Religionen und Kulturen, sei es den antiken, östlichen oder den westlichen Kulturen ist eine Folge.

Moral-ethische Herausforderungen für die Kirche

In der Dankbarkeit für das Geschenk der Schöpfung sehen sich die Kirchen herausgefordert, den Schutz des einzelnen Wesens, die Entwicklung eines vom Konsumzwang befreiten Lebensstils, die Vertiefung der Gemeinschaft mit dem Judentum, die Achtung gegenüber Muslimen und Gläubigen anderer Religionen durch die Respektierung des Pluralismus und der Religionsfreiheit zu fördern.

Die protestantischen Kirchen, welche in der Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen einen großen Reichtum erkennen, unternehmen Anstrengungen, die Suche nach Frieden durch die Aussöhnung zwischen Kirchen und Nationen aufzunehmen. Die Achtung vor jedem Menschen bedarf politischer und gesellschaftlicher Lösungen, welche nach Auffassung der Kirche im Geiste des Evangeliums, ohne Anwendung von Gewalt, jedoch durch die Anwendung von demokratisierenden Prozessen gestaltet werden müssen. Die Kirchen verpflichten sich, nationalistischen Formen sich zu widersetzen und die Gleichstellung der Frauen auf allen Gebieten des Lebens, insbesondere in der Kirche, zu stärken. Die Lutheraner in Polen befürworten die In-Vitro-Fertilisation, aber lehnen die Verwendung fremder Eizellen oder die Einfrierung von Embryonen ab.

Die prinzipielle Herausforderung von Pluralismus und Meinungsfreiheit besteht im Relativismus und der *political correctness*. Ethische Reflexion und Praxis sollten aber der Einwirkung des Heiligen Geistes und nicht nur der modernen Hermeneutik, also der menschlichen Klugheit, unterliegen. Diese Situation ist der Anfang eines moralischen Stillstandes. Die Erinnerung an Worte »ich darf alles« und das Vergessen der Worte »jedoch ist nicht alles nützlich«, ist für die Kirche die schwierigste Herausforderung. Niemand braucht jetzt eine Kirche ohne eindeutige moralische Orientierungen (Abtreibung, Homosexualität, Euthanasie, Familie, genetische Eingriffe u.ä.). Eine Herausforderung für die Kirche im heutigen Polen ist die Entwicklung der Ökumene und das Ablegen eines unaufdringlichen, aber eindeutigen Glaubenszeugnisses hinsichtlich einer moral-ethischen Haltung.

Vor den Kirchen in Polen zeichnen sich neue Perspektiven einer intensiveren Zusammenarbeit mit den Kirchen anderer EU-Staaten auf theologischer Ebene ab, vielleicht sogar im Bereich neuer Arbeitsstellen (das Fehlen von Kandidaten für das Geistliche Amt in manchen Staaten). Neue Möglichkeiten eröffnen sich im Bereich der Gewinnung von finanziellen Mitteln aus der Europäischen Union für die Tätigkeit der Diakonie und Renovierungen von denkmalgeschützten Kirchen. Dies erfordert, sich kompetentes Wissen auch im Bereich der Ökonomie anzueignen sowie entsprechende ökonomisch-rechtliche Strukturen einzurichten, beispielsweise bei Renovierungsarbeiten der römisch-katholischen Kirche in Ustroń (Ustron) aus Mitteln der

Europäischen Union oder anlässlich der Konzeption einer touristischen Route *Via Sacra* in Karpacz.

Die wichtigste Wahrheit ist jedoch in folgenden Worten verborgen: Möge die Kirche das tun, wozu sie verpflichtet ist und möge sie mit ihrer zeitlosen Botschaft für den Menschen in der geistlichen und materiellen Dimension weiterhin Kirche bleiben!

Nur indem sie an der eigenen Identität festhalten, haben Protestanten eine reelle Chance, sich neuen Herausforderungen zu stellen und können zugleich Menschen frei von Klischees oder vorübergehenden Moden sein. Ohne Bewahrung der Identität des Christentums werden wir im anonymen Andrang der globalen Welt zerfließen. Die eigene Identität zu erhalten, ist eine große Herausforderung für Christen aller Konfessionen.

Freie Wahl

Offenheit, Pluralismus, Verantwortungsbereitschaft für Entscheidungen und Religionsfreiheit sind im Luthertum genauso wie der Konservatismus und Liberalismus eingeschrieben. Deshalb existiert nicht nur eine Anschauungsrichtung im Luthertum. Bezüglich Politikverständnis, Theologie und Soziallehre besteht Vielfalt. Die polnische Evangelisch-Augsburgische Kirche gehört laut Lutherischem Weltbund zu einer konservativeren Richtung. Kirchen spiegeln auch die Gesellschaftsstruktur ihres Staates wider, deren Teil sie sind. Die 80.000 Lutheraner in Polen sind keine Menschen, die eine moralische Revolution durchführen und homosexuelle Paare segnen wollen. Die Kirche sollte jedem helfen, sich in der eigenen Lebensrolle wiederzufinden. Obwohl wir kein Äquivalent zur Soziallehre haben, sind wir eine sozial engagierte Kirche.

In der evangelisch-augsburgischen Kirche wird derzeit eine Diskussion zum Thema Frauenordination geführt. Der wichtigste Aspekt im polnischen Kontext ist dabei die soziale Absicherung von Frauen im Geistlichen Amt während des Mutterschaftsurlaubs sowie der Horizont weiterer ökumenischer Beziehungen zur Römisch-Katholischen und Russisch-Orthodoxen Kirche.

Schlusswort

Wir nutzen die uns gegebene Zeit, um mit dem Handeln der Kirche nach außen zu treten, gleichzeitig ein Zeugnis ihrer wahren Existenz im polnischen Kreis abzulegen. Wir stellen hier keinen Fremdkörper, sondern ein lebendiges und seit der Reformationszeit handelndes Glied dar. Wir sind nicht vom Minderwertigkeitskomplex geplagt, sondern unternehmen Anstrengungen,

die Werte, die mit der Reformation verbunden sind, gegenwärtig lebendig werden zu lassen. Sämtliche nationalen Stereotype und Vorurteile werden allmählich überwunden. Dies geschieht nicht von heute auf morgen. Dafür benötigt man Zeit und viele offene Herzen. Solche finden wir zweifellos vor allem in der Kirche Jesu Christi.

Autoren- und Herausgeberverzeichnis

Prof. Dr. Svend Andersen, University of Aarhus, Institut for Kultur og Samfund, Build. 1453, Room 431, Jens Chr. Skous vej 7, 8000 Aarhus C/ Dänemark, E-Mail: SA@teo.au.dk.

Prof. Dr. Paul Bruszanowski, Facultatea de Teologie Ortodoxa, Str. Mitropoliei Nr. 20, 550179 Sibiu, Rumänien , E-Mail: pbrusan@yahoo.de.

Bischof Hon.-Prof. Dr. Michael Bünker, Evangelisches Zentrum, Severin Schreiber Gasse 3, 1180 Wien/Österreich, E-Mail: bischof@evang.at.

Prof. em. Dr. Emidio Campi, Kehlstrasse 12, 5400 Baden/Schweiz, E-Mail: emidio.campi@uzh.ch.

Prof. Dr. Zoltán Csepregi, Evangelisch-Lutherische Theologische Universität, Rózsavölgyi köz 3, 1141 Budapest/Ungarn, E-Mail: zoltan.csepregi@lutheran.hu.

Bischof Dr. Tamás Fabiny, Szilágyi Erzsébet fasor 24, 1125 Budapest/Ungarn, E-Mail: tamas.fabiny@lutheran.hu.

Bischof Geza Filo, Gosposvetska cesta 9, 1000 Ljubljana/Slowenien, E-Mail: geza.filo@siol.net.

PD Dr. Mihai-D. Grigore, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, E-Mail: grigore@ieg-mainz.de.

Prof. Dr. Dr. Jan Harasimowicz, Uniwersytet Wroclawski, Instytut Historii Sztuki, ul. Szewska 36, 50-139 Wroclaw/Polen, E-Mail: jharasim@uni.wroc.pl.

Prof. Dr. George Harinck, Regentesselaan 3, 3818 HH Amersfoort/Niederlande, E-Mail: g.harinck@vu.nl.

Oberkirchenrätin Katrin Hatzinger, EKD Vertretung Brüssel, 166, rue Joseph II, 1000 Bruxelles/Belgien, E-Mail: katrin.hatzinger@ekd.eu.

Prof. em. Dr. Ian Hazlett, University of Glasgow, College of Arts, Theology & Religious Studies, 4 The Square, Glasgow G12 8QQ/Schottland-UK, E-Mail: Ian.Hazlett@glasgow.ac.uk.

Dr. Martin Ernst Hirzel, Hubelmattstrasse 15, 3007 Bern/Schweiz, E-Mail: martin.hirzel@sek.ch.

Pfarrer Dr. Luka Ilić, Hirschgraben 11, 88214 Ravensburg, E-Mail: lukailic@yahoo.com.

Bischof Béla Kató, Str. I.C. Bratianu nr. 51–53, 400079 Cluj-Napoca/Rumänien, E-Mail: katobela@reformatus.ro.

Prof. em. Dr. Alfred Kohler, Hameaustraße 57c, 1190 Wien/Österreich, E-Mail: alfred.kohler@univie.ac.at.

Prof. Dr. Peter Kónya, Ondavská 10 A, 080 01 Prešov/Slowakei, E-Mail: peter.konya@unipo.sk.

Prof. em. Dr. Marc Lienhard, 17, rue de Verdun, 67000 Strasbourg/Frankreich, E-Mail: lienhard.marc@neuf.fr.

Prof. Dr. Andreas Müller, Theologische Fakultät, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel, E-Mail: AMueller@kg.uni-kiel.de.

Prof. Dr. Jens E. Olesen, Universität Greifswald, Lehrstuhl für Nordische Geschichte, Bahnhofstr. 51, 17487 Greifswald, E-Mail: olesen@uni-greifswald.de.

Oberkirchenrat Edwin Pech, ul. Na Śnieżkę 8, 58-540 Karpacz/Polen, E-Mail: edwin.pech@luteranie.pl.

Dr. Vincenc Rajšp, Himmelhofgasse 68 B, 1013 Wien/Österreich, E-Mail: vincenc@rajsp.si.

Prof. Dr. Dr. h.c. Karl W. Schwarz, Kultusamt, Concordiaplatz 2/308, 1010 Wien/Österreich, E-Mail: Karl.schwarz@bka.gv.at.

Prof. Dr. Dr. h.c. Herman J. Selderhuis, Landauer 2, 8061 LS Hasselt/Niederlande, E-Mail: hjselderhuis@refo500.nl.

Prof. Dr. Ludwig Steindorff, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Osteuropäische Geschichte, Historisches Seminar, 24098 Kiel, E-Mail: lsteindorff@oeg.uni-kiel.de.

Dr. Edit Szegedi, Mirăslău 4/35, 400322 Cluj-Napoca/Rumänien, E-Mail: edit.corona@yahoo.com.

Dr. Ulrich A. Wien, Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie am Campus Landau, Im Fort 7, 76829 Landau, E-Mail: wien@uni-landau.de.

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Aarau 87, 120f.
Aarhus 37, 49, 301–303
Abau 249f., 257f., 260
Aberdeen 109f., 114
Adriatische Inseln (engl. Adriatic islands) 145
Agnetheln (rum. Agnita, ung. Szent-ágota) 420
Agram (kroat. Zagreb) 132, 137, 147, 148, 149, 156, 391, 391, 392, 393, 393, 394, 395, 396, 396, 397, 397, 398, 398, 399, 402, 402, 403, 405, 405
Agoritschach (slowen. Zagoriče) 129, 129
Alba 17, 216f., 220f., 232, 243, 245, 421
Alcalà de Henares 26
Alpen 12, 39, 118–120
Altsohl (slowak. Zvolen) 434
Amsterdam 67, 317, 321, 323f., 326, 329f., 331, 344
Antwerpen 69–71, 329
Apenrade (dän. Åbenrå) 39
Apulien 118
Aragón (auch Aragon) 25, 93, 103
Asien 297, 369
Augsburg 24, 83, 105f., 135, 269
Baden 123, 125f.
Bad Windsheim 162, 162
Balaton 409
Balkan 152, 158, 223, 249
Balkanhalbinsel (engl. Balkan Peninsula) 145
Baltikum 12, 34, 47, 63
Banská Bystrica → Neusohl
Baranja → Braunau
Bärsdorf-Trach (poln. Niedźwiedzice) 266, 281
Bartfeld (slowak. Bardejov) 168–171, 168, 250, 252, 254
Basel 12, 77, 87, 94, 103, 120, 122, 153f., 162, 162, 363
Bayern 25, 373
Belfast 376
Belgien (engl. Belgium) 315, 321, 338
Belgrad (engl. Belgrade) 145, 369
Beli Manastir 403f.
Bendesdorf (rumän. Benic, ung. Borosbenedek) 243
Bereg 249f., 258
Berehowe (ung. Beregszász) 255
Berlin 411, 428, 450
Bern 77, 120f., 357, 363
Bernstadt (poln. Bierutów) 271
Beuthen (poln. Bytom) 29, 269f.
Bielitz (tschech. Bílsko, poln. Bielsko) 270

- Bihar 235, 238
 Bistritz (rum. Bistrița) 193, 206, 224
 Blasendorf (rum. Blaj) 224
 Blumenau 196, 198
 Böhmen 22, 161, 174, 265, 271
 Borschod 249f., 256–258
 Borsec (ung. Borszék) 420
 Bosnien 372, 393, 425
 Bosnien-Herzegowina 393
 Boston 94
 Braunau (kroat. Baranja) 394, 403f.
 Braunschweig 95, 111
 Brzeg → Brieg
 Breslau (poln. Wrocław) 163, 166, 168, 174f., 263f., 271, 274, 274, 277, 277, 278f., 283–286, 446, 450
 Brieg (poln. Brzeg) 175, 175, 264f., 267–269, 271, 274, 279
 Broos (rum. Orăștie) 218
 Brüssel (frz. Bruxelles, nl. Brussel, engl. Brussel) 97, 289–291, 293
 Buda → Ofen
 Budapest 296, 300, 372, 374, 376, 377, 428
 Bukarest 231, 245f.
 Bulgarien (engl. Bulgaria) 145, 370–372
 Bunzlau (poln. Bolesławiec) 274

 Čakovec 148
 Cambridge 91, 94f., 97, 99, 105, 111
 Câmpulung → Langenau
 Caransebeș → Karansebesch
 Chanforan 118
 Čierna nad Tisou 439

 Cilli (sloven. Celje) 133
 Colțești 218
 Compiègne 121

 Dalmatien (engl. Dalmatia) 22, 132, 145, 157, 404
 Danzig 22, 28
 Dänemark (engl. Denmark) 15, 22, 27f., 33–44, 46–53, 55, 57–63, 68, 80, 92, 99, 111, 113, 301f., 304–314
 Dealu 230, 242
 Debresin (ung. Debrecen) 256f.
 Derendingen 147, 158
 Deutschland (engl. Germany) 21f., 27, 70, 85, 87–90, 93, 95, 97–99, 102, 104–106, 109–111, 114f., 117f., 144, 159, 295, 297f., 301, 305, 312, 321, 338, 345, 347, 361, 369f., 373, 393, 399–401
 Dobrudscha 372
 Dobschau 250
 Dolný Štál (ung. Alistál) 438
 Donau 15, 174, 259, 369, 371f., 377, 403, 425, 429
 Donaueschingen 369
 Drau 132, 394f., 402
 Dresden 93, 114
 Dundee 109, 112
 Dziegielów → Dzingelau
 Dzingelau (poln. Dziegielów) 447

 Edinburgh 112
 Einsiedel 250
 Eisenmarkt (rum. Hunedoara) 229, 237f.
 Eisenstadt 151

- Elbe 174
- Elsass (frz. Alsace) 75, 78, 81, 83f., 345, 348, 351–353
- Elsass-Lothringen 353
- Emden 12, 65–74, 87, 105
- England (engl. Britain) 25, 31, 85–98, 101, 103–111, 102f., 105, 107, 114f., 117, 194, 220, 259, 346
- Eperies → Preschau
- Erdöd 178
- Erfurt 39
- Erlau (ung. Eger) 17, 187f., 254f., 258
- Erlautal 187
- Europa 9, 11, 14, 17f., 23–26, 33, 71, 125, 127, 203, 249, 265, 275, 289f., 292, 294–296, 299f., 305, 348, 354f., 366f., 369f., 372, 374–376, 387, 389, 401, 404, 406, 414, 439–441, 445, 447–450
- Färöer-Inseln 33, 47, 63, 301, 303–305
- Finnland 33, 35, 40, 42, 63, 301
- Flandern 22
- Fogarasch (rum. Făgăraș, ung. Fagaras) 238f., 241
- Frankenstein (poln. Żąbkowice) 271
- Frankfurt am Main 87, 105, 123, 126
- Frankfurt an der Oder (engl. Frankfurt-on-Oder) 111
- Frankreich (engl. France) 15, 22, 24–26, 68, 71, 76–83, 85, 87, 89, 101, 106, 109, 117, 121f., 125, 289, 345–349, 351–353, 369, 432
- Freistadt (tschech. Fryštát, poln. Frysztat) 199, 270
- Freystadt (poln. Koźuchów) 274, 279
- Friesland 25, 67, 69
- Fünen 49, 301
- Galizien 425
- Gallneukirchen 376, 389
- Gelderland 25
- Genf (engl. Geneva) 9, 25, 68, 79, 86, 87, 105, 110, 117–120, 122, 126f., 357, 360f., 363,
- Gent 71
- Geoagiu de Sus 217f.
- Glasgow 111
- Glogau (poln. Głogów) 271, 274, 279
- Goldberg (poln. Złotoryja) 175, 265
- Gömör 249f., 257f.
- Gölnitz 250
- Göppingen 123, 126, 128
- Görz 131, 133, 136, 140f.
- Gotland 53
- Göttingen 393
- Govora 230, 242, 246
- Gran 31, 163, 176
- Graz 135, 439
- Great Britain → Großbritannien
- Greiffenberg (poln. Gryfów Śląski) 273
- Greiffenstein (poln. Gryf) 272
- Greifswald 39
- Grenoble 118
- Griechenland 204, 223, 289
- Grönland 53, 301, 304–305
- Groningen 25
- Großbritannien (engl. Great Britain) 338

- Großsteffelsdorf (slowak. Rimavská Sobota, ung. Rimaszombat) 438
- Großwardein (rum. Oradea, ung. Nagyvárad) 31, 167, 178, 196, 220, 254, 421
- Grottkau (poln. Grodków) 264
- Grünberg (poln. Zielona Góra) 274
- Győr → Raab
- Habsburg 145–149, 158, 161, 176, 215, 269
- Hadersleben (dän. Haderslev) 45, 303, 306
- Hamburg 68, 98
- Hasselt 67
- Hatzeg (rum. Hațeg, ung. Hátszeg) 235, 239, 420
- Haynau (poln. Chojnów) 266, 281
- Heidelberg 87, 107, 110
- Heiliges Römisches Reich (deutscher Nation) (auch Großdeutschland; engl. Holy Roman Empire) 85, 102, 145, 149, 151, 154, 157
- Hermannstadt (rum. Sibiu, ung. Nagyszeben) 9, 147, 178, 206, 206, 217, 224, 226, 227, 231, 243, 245f., 369, 389, 415, 439
- Hewesch 249, 250, 258
- Hirschberg (poln. Jelenia Góra) 274, 279
- Holland 25, 67, 69, 117, 220, 268
- Holstein 27, 33f., 39, 42f., 62, 301, 305, 307, 309f.
- Hull 94
- Hunedoara → Eisenmarkt
- Iași → Jassy
- Indonesien (engl. Indonesia) 316
- Ipswich 94
- Irland (engl. Ireland) 115
- Island 33, 42, 47, 53, 63, 304, 370
- Istanbul 31
- Istrien (engl. Istria) 132, 145, 147, 150, 152, 155f.
- Italien (engl. Italy) 22, 27, 85, 89, 118, 132, 155, 159, 164, 174, 321, 399
- Itzehoe 309
- Jägerndorf (tschech. Krnov, poln. Karniów) 29, 176, 269f., 274
- Jassy (rum. Iași) 230f.
- Jauer (poln. Jawor) 271f., 274, 279
- Jena 153f., 156, 373
- Jugoslawien 370, 383, 389–393, 390, 401, 402, 406f., 407
- Jütland 43, 62, 301
- Kalabrien 118
- Kampen 68
- Kanton Graubünden (engl. Canton of Grisons) 146
- Karanac 403f.
- Karansebesch (rum. Caransebeș, ung. Karánsebes) 220, 228, 241, 420
- Karlsburg → Weißenburg
- Kärnten (engl. Carinthia) 129–131, 138f., 142, 155f., 155
- Karpaten 250, 425
- Karpatho-Ukraine 429

- Kaschau (slowak. Košice, ung. Kassa) 145, 147–149, 158, 370, 389f., 392–407, 398, 399, 402, 403
- Käsmark 250, 250, 252, 259
- Kastilien 25
- Kempten 147, 150
- Kiel 9, 309
- Kiew 230
- Kirchdrauf (ung. Szepesváralja) 259f.
- Klagenfurt 155
- Klausenburg (rum. Cluj-Napoca, ung. Kolozsvár) 14, 179, 191–193, 193, 195–197, 195, 199–201, 219, 220, 227f., 415, 417, 419, 421f.
- Kleinhont 258
- Kleinwalachei 229, 231
- Koblenz 9
- Köln (engl. Cologne) 68, 92, 98, 111f.
- Komorn (slowak. Komárno, ung. Komárom) 429f., 435–438
- Königsberg 33
- Konstantinopel 211, 232f.
- Konstanz 133
- Kopačevo (ung. Kopács) 394
- Kopenhagen (dän. København) 38, 44–49, 51, 62, 301f., 309
- Koper (it. Capodistria) 137, 146, 156f.
- Kotlina 403f.
- Krain (engl. Carniola) 13, 130–132, 134–143, 146, 148, 150, 153
- Krakau (poln. Kraków) 22, 166, 167, 171, 174, 181, 192, 263
- Krk (engl. Island of Veglia) 157
- Kroatien (engl. Croatia) 15, 31, 131f., 145, 147–149, 158, 370, 389f., 392–407, 398, 399, 402, 403
- Kronstadt (rum. Braşov, ung. Bras-so) 14, 174, 177, 191f., 192, 194–196, 194, 198–201, 203f., 206, 208, 210, 218f., 225–228, 228, 245, 421
- Krummhübel (poln. Karpacz) 446f., 454
- Kursachsen 23
- Kvarner Bucht/Golf (engl. Gulf of Kvarner) 145
- Kynast (poln. Chojnik) 272
- Laibach (slowen. Ljubljana) 132–138, 146f., 150, 152f., 158, 393
- Landau 9, 18
- Landeshut (poln. Kamienna Góra) 274, 279
- Langenau (rum. Câmpulung) 223, 230
- Langendorf (rum. Lancrăm) 217, 219
- Laško 136, 146
- Lauffen am Neckar 147
- Legrad an der Drau (ung. Légrad) 395f.
- Leibitz 251, 259
- Leipzig 95, 111, 373, 373, 432
- Lemberg 444
- Lendava 148
- Leubus (poln. Lubiąż) 264f.
- Leutschau (slowak. Levoča, ung. Lőcse) 166, 166, 250, 250, 252, 258, 260
- Lewenz (slowak. Levice, ung. Léva) 438
- Liegnitz (poln. Legnica) 163, 264–269, 274, 279, 281, 285, 447

- Liegnitz-Brieg (poln. Legnica-Brzeg) 175
- Linköping 45
- Livland 22
- Ljubljana → Laibach
- Locarno 127
- London 68, 70, 88, 92, 94, 96, 98f., 102, 246, 337f.
- Lothringen (frz. Lorraine) 22, 353
- Löwen (frz. Louvain) 39, 66, 97, 110
- Lübeck 68, 301
- Lubiša (ung. Lyubisse) 261
- Lugoj → Lugosch
- Lugosch (rum. Lugoj, ung. Lugos) 228, 241, 420
- Lund 35, 44, 46, 49, 54, 62
- Luxemburg 22
- Lynn 94
- Magdeburg 89, 113, 155
- Mähren 174, 176
- Malmö 44–46, 51, 62, 111
- Marburg 77, 95, 98, 110, 115
- Marokko (engl. Morocco) 316
- Martovce (ung. Martos) 438
- Mazedonien 370
- Metlika 148
- Metz 22, 80, 84
- Militsch (poln. Milicz) 271
- Mohács (auch Mohacs) 30f., 145, 161, 184f., 251f., 265, 269, 430
- Moldau 222, 229–231, 233, 235
- Moldawien 370
- Montenegro 370
- Moskau 236
- Mühlbach (rum. Sebeș) 217, 245
- München 9
- Münster 67, 83f., 279, 425
- Münsterberg (poln. Ziębice) 29, 270f.
- Munkacevo 224
- Namslau (poln. Namysłów) 274
- Nawahradak 444
- Nedelitz (kroat. Nedelišće) 147
- Neiße (sorb./poln. Nysa, tschech. Nisa) 264
- Neppendorf 11
- Neuenburg 363
- Neumarkt in Schlesien (poln. Środa Śląska) 274, 419, 421
- Neumarkt am Mieresch (ung. Marosvásárhely) 421
- Neusatz (serb. Novi Sad) 395
- Neusohl (slowak. Banská Bystrica, ung. Besztercebánya) 163, 174, 437f.
- Neustadt am Zeltberg (slowak. Nové Mesto pod Šiatrom, ung. Sátoraljaújhely) 251, 255, 257
- Neustadt/Weinstraße 107
- Newcastle 94
- Nidaros (heute: Trondheim) 37, 40
- Niederlande (engl. Netherlands) 12, 15, 22, 24f., 65–74, 106, 315–317, 321f., 329f., 332, 338f., 342–344, 361
- Norden (in Ostfriesland) 67
- Nordsee (engl. North Sea) 85, 109
- Normandie (engl. Normandy) 112
- Norwegen 33, 35, 37, 40–42, 47–49, 53, 57, 60, 62f., 301, 304, 309
- Novigrad (it. Cittanova) 157

- Novi Sad → Neusatz
- Nürnberg 30, 135f., 138, 162, 181
- Oberlausitz 450
- Oberungarn 14, 178, 232, 249–256, 258–261
- Ocna Sibiului → Salzburg
- Ödenburg (ung. Sopron) 174
- Odense 35f., 49
- Oder 22, 175, 263
- Oderberg (tschech. Bohumin, poln. Bogumin) 29, 269f.
- Odorhellen (rum. Odorheiu Secuiesc, ung. Székelyudvarhely) 421
- Ofen (ung. Buda) 31, 161–164, 163, 172f., 176, 181, 181
- Olasszliszka 257
- Öls (poln. Oleśnica) 264, 270f., 274, 279, 283
- Opatija 399f., 399f.
- Oppeln (poln. Opole) 29, 269
- Örebro 40
- Öresund 62
- Osijek 395–399, 396, 402f., 403
- Oslo 86
- Osmanisches Reich (engl. Ottoman Turkish Empire) 145, 150
- Osnabrück 279
- Österreich (engl. Austria) 95, 129, 144, 155, 159, 174, 310, 370, 376, 389, 399, 425, 427, 429, 439f., 441
- Österreich-Ungarn 427
- Ostfriesland 66–68
- Ostsee 22, 33, 450
- Overijssel 25
- Oxford 95, 107
- Ozalj 148
- Padua 132, 135
- Paris 25, 39, 71, 92, 110, 167, 347
- Pettau (slowen. Ptuj) 133
- Piemont (it. Piemonte) 83, 118f.
- Pinerolo 118
- Pleissnitz 257
- Podolien 444
- Polen (poln. Polska, engl. Poland) 16, 22, 28f., 66, 109, 117, 153, 174, 223, 276, 406, 409, 429, 443–454
- Polen-Litauen (engl. Poland-Lithuania) 27, 86
- Pommern 34, 39, 62, 264
- Prag 30, 373, 428
- Preschau (slowak. Prešov, ung. Eperies) 250f., 253f., 259f.
- Prešov → Preschau
- Preßburg (auch Pressburg; slowak. Bratislava, ung. Pozsony) 31, 373, 393, 425, 432, 434, 436–438, 442
- Preußen (engl. Prussia) 22, 28f., 33, 109, 280, 305, 310
- Provence 118
- Pula (it. Pola) 146, 157
- Raab (ung. Győr) 31, 132
- Radmannsdorf (slowen. Radovljica) 133
- Râmnicu Vâlcea 231
- Ratibor (poln. Racibórz) 29, 269
- Reichenbach (poln. Dzierżoniów) 274
- Regensburg 103, 135, 151, 154–156, 369
- Rendsburg 39, 310

- Republik Venedig (engl. Republic of Venice) 156
- Reußmarkt (rum. Miercurea Sibiului) 17
- Rhein (engl. Rhine) 79, 84f., 96f., 105, 369
- Ribnik 148
- Rijeka (slowen. Reka) 135, 399
- Rom (it. Roma, engl. Rome) 25f., 28, 35f., 38, 40, 42f., 83, 90, 135, 161f., 300
- Rosenau (slowak. Rožňava, ung. Rozsnyó) 250, 438
- Roskilde 44, 48, 54, 309
- Rostock 39f., 43, 68
- Rothenburg ob der Tauber 136, 147, 150
- Rotterdam 68
- Rouen 112
- Rügen 53
- Rumänien 9, 11, 16, 298, 370–372, 378, 415–418, 415
- Russland (engl. Russia) 109, 133, 235, 242, 242, 249, 321, 331
- Saboltzsch 249f., 258
- Sachsen (engl. Saxony) 113, 171, 272
- Sagan (poln. Żagań) 271, 274, 279
- Salzburg (rum. Ocna Sibiului) 132, 135, 217
- Sandbjerg 389
- Sankt Georgen (rum. Sfântu Gheorghe, ung. Sepsiszentgyörgy) 421, 423
- Sarajewo 372
- Sathmar (rum. Satu Mare, ung. Szatmár) 249f., 252, 258, 421
- Sátoraljaújhely → Neustadt am Zeltberg
- Savoyen 121
- Schaffhausen 120
- Scharosch 248f., 253, 258–260
- Scharoschpatak (ung. Sárospatak) 255f., 258, 260
- Schemnitz (slowak. Banská Štiavnica) 161, 163, 250
- Schlesien (poln. Śląsk) 14, 22, 29, 163, 174, 263–265, 267, 269, 272f., 278f., 282f.
- Schleswig 12, 27, 33f., 39, 42f., 45, 301, 304–306, 307, 309f.
- Schleswig-Holstein 301, 307
- Schmölnitz 250
- Schottland (engl. Scotland) 85–88, 94, 109–114, 117
- Schweden 33, 35, 37, 40, 42, 63, 301f.
- Schweden-Finnland 42
- Schweidnitz (poln. Świdnica) 271, 274, 279
- Schweiz (it. Svizzera, engl. Switzerland) 15, 89, 118, 121, 146, 355f., 358–367
- Sečovce (ung. Gálszécs) 252
- Seeland 25, 43, 49, 53, 56, 301
- Semplin 249–251, 255–258, 261
- Serbien (engl. Serbia) 145, 370f., 390–392, 394f., 397
- Sevilla 26
- Šibenik (it. Sebenico) 157
- Siebenbürgen (engl. Transylvania, rum. Transilvania o. Ardeal, ung. Erdélyi) 9, 11, 13, 24, 27, 29–31, 146, 147, 180, 186, 194, 199, 203–205, 207–209, 211, 214–218, 220–224, 220f., 229–239, 241, 243–245,

- 247, 249, 256, 260f., 371, 416–420, 422, 425
- Siebendörfer 199
- Siget (ung. Szigetvár) 145, 147
- Sillein (slowak. Žilina, ung. Zsolna) 260, 437
- Sixau 257
- Skandinavien (engl. Scandinavia) 37, 40, 94, 109f., 112f., 341
- Slawonien 141, 394, 394, 406
- Slowakei (auch Tschechoslowakei; slowak. Slovensko) 14, 16, 232, 249f., 370, 378, 425–430, 432, 434–442
- Slowenien 15, 130, 133, 383–385, 390f., 393, 396, 407
- Sonderburg (dän. Sønderborg) 303, 307, 389
- Spanien (engl. Spain) 24–27, 31, 70, 73, 85, 104, 106, 372
- Speyer 123, 269
- Steiermark 130f., 138f., 141f.
- Steinau (poln. Ścinawa) 264
- Stendal 173
- St. Bartholomä in Felde (slowen. Šentjernej) 136
- St. Gallen 365
- St. Kanzian 142
- St. Martin in der Turtz (slowak. Martin, ung. Turócszentmárton) 431
- St. Nikolaus in der Liptau (slowak. Liptovský Mikuláš) 438
- Stockholm 42
- Stralsund 33
- Straßburg (frz. Strasbourg) 12, 25, 66f., 75–84, 86f., 87, 89, 91, 94f., 97, 102, 105, 122f., 122, 345, 348f., 404
- Straßburg am Mieresch (rum. Aiud, ung. Enyed) 218f., 421
- Strehlen (poln. Strzelin) 267
- Striegau (poln. Strzegom) 274
- Stuhlweißenburg (ung. Székeszvehérvár) 31, 181
- Subotica 395
- Sudan 291
- Sulina 369
- Suriname 316
- Syrmien 394
- Szeklerland 216f., 220, 417
- Szikszó → Sixau
- Tarcal 255
- Târgovişte 219, 225, 230
- Teschen (poln. Cieszyn, tschech. Těšín) 176, 270f., 274, 278, 282
- Theißholz (slowak. Tisovec, ung. Tiszolcz) 438
- Thüringen 439
- Tirol 141
- Tondern (dän. Tønder) 303
- Tordinci 395, 406
- Torna 167, 249f., 258
- Toul 84
- Transdanubien 256
- Transilvanien (engl. Transylvania) → Siebenbürgen
- Triest (it. Trieste) 131–133, 135, 147
- Trogir (ung., dt. Trau) 157
- Troppau (tschech. Opava) 176
- Tschechien 427, 429
- Tübingen (engl. Tübingen) 137, 146f., 149, 154, 166, 166, 228

- Türkei (engl. Turkey) 316, 370
 Turin 418f.
 Tyrnau (slowak. Trnava, ung. Nagy-Szombat) 434
 Ugotscha 249f.
 Ung 250, 251, 258
 Ungarn (ung. Magyarország, engl. Hungary) 12–15, 22, 24, 29–31, 83, 117, 131f., 145, 147–149, 152f., 155, 161–163, 161, 163, 165, 167f., 172, 174–176, 177, 178–182, 181, 184–186, 188f., 192, 199, 203, 210, 216f., 232, 238, 249–256, 258–261, 263, 370, 373, 378f., 394, 406, 409–412, 414, 416, 427–432, 434f., 437
 Ungrowalachei 244
 Unter-Wintz (rum. Vințu de Jos, ung. Alvinc) 243, 245
 Urach 138, 147, 149–155, 159
 USA 395, 407
 Ustron (poln. Ustrón) 453
 Ustrón → Ustron
 Utrecht 25
 Vad 222, 232f.
 Vadstena 41
 Valladolid 26f.
 Varannó 257
 Västerås 37, 40
 Vatikan 445
 Veldes (slowen. Bled) 142
 Venedig (engl. Venice) 27, 92, 105, 146, 148f., 154, 156f.
 Venetien (it. Venezia, engl. Venice) 131f., 134
 Verdun 84
 Viborg 43–45, 49, 309
 Vilnius 444
 Vinkovci 394, 404
 Vojani (ung. Vaján) 438
 Vojvodina (ung. Vajdaság) 391–393, 395, 406f.
 Waadt 363
 Wallachei 198
 Weichsel (poln. Vistula) 85
 Weißenburg (rum. Alba Iulia, ung. Gyulafehérvár) 17, 216f., 220f., 220, 232f., 237, 239f., 242f., 245, 421
 Wesel 71, 95
 Westendorf (rum. Veștem) 245
 Westfalen 67
 Wien (engl. Vienna) 31, 132–135, 150, 152, 162, 181, 181, 249, 369f., 373, 376, 393, 425
 Wiesbaden 450
 Windischgraz (slowen. Slovenj Gradec) 133
 Winzig (poln. Wińsko) 264
 Wismar 68
 Wittenberg 9, 12f., 28f., 33, 38f., 42f., 49f., 52, 56, 62, 86, 88f., 93f., 96f., 99, 101–104, 111, 113, 138, 153–155, 162f., 163, 165, 169, 171f., 174, 175, 176f., 180f., 181, 206, 210, 267, 275, 277, 289, 301
 Wohlau (poln. Wołów) 264f., 268, 274, 279
 Worms 38, 91, 98, 103, 123, 128
 Württemberg 124, 126, 128f., 138, 147, 373, 439

- Yarmouth 94
York 94
- Zabludov 228
Zagreb → Agram
Zărnești → Zernescht
Zbudské Dlhé (ung. Izbugya Hosszú-
mező) 261
Zeben (slowak. Sabinov) 250, 252, 259
Zeeland → Seeland
- Zernescht (rum. Zărnești, ung. Zerny-
est) 420
Zillenmarkt (rum. Zalău, ung. Zilah)
421
Zips 14, 31, 167, 174, 249f., 250f.,
253f., 258–260
Zürich (engl. Zurich) 12f., 77, 86–
88, 96, 105f., 110, 118, 119, 120, 126,
128, 148, 276, 355–357, 360f., 363
Zwolle 67

Personenregister

- Abraham (orthodoxer Bischof) 235
- Agricola, Johannes 113
- Agricola, Mikael 40
- Alaghy, Johann 256f.
- Aland, Kurt 114
- Alane, Alexander (auch Alesius) 110f.
- Alba, Herzog von 73
- Albeda, Willem (Wil) 329
- Albrecht (von Brandenburg) 30
- Alexei I. 236
- Amicinus, Titus 198, 199
- Ámos, Imre 411
- Andersen, Jens (genannt Beldenak) 35
- Andreae, Jakob 124, 126f., 137
- Anghel, Atanasie 245
- Anna von Kleve (Anne of Cleves) 104
- Anna von Oldenburg 65
- Anna von Pommern 264
- Anna Maria von Anhalt 268
- Antonius → Barnes, Robert
- Apafi, Michael I. 232
- Archirie (orthodoxer Protopope/De-kan) 228
- Arciboldus, Angelus 36
- August (auch Augustus; Kurfürst von Sachsen) 106
- Aurogallus, Matthäus (Matthäus Goldhahn) 179
- Bácsi, Ferenc 181
- Balnaves, Henry 112
- Bánffy, Miklós 148
- Banning, Willem 336
- Barnes, Robert 94, 97–99, 97, 100, 102
- Barosso, José Manuel 291
- Barth, Karl 114, 327, 346, 360, 417
- Barton, Peter F. 425
- Basarab, Matei 229, 241
- Basileios der Große 209
- Bassefontaine (Sébastien de L'Aube, Abt von Bassefontaine) 81
- Basta, Giorgio 231
- Báthory, Anna 256
- Báthory, Gabriel 231, 233
- Báthory (Familie allgemein) 251, 416
- Báthory, Sigismund 233
- Báthory, Stephan 220–222
- Beaton, David 110, 112
- Bebek (Familie allgemein) 251
- Bebek, Georg 256
- Bebek, Imre 181
- Belaj, Vitomir 405
- Bell, George Kennedy Allen 114
- Bellay, Guillaume du 78, 80
- Benkner, Johannes (auch Hans) 207, 223, 225f.
- Berdys, Dariusz 281, 285
- Berg, Jan-Jaap van den 329
- Berić, Branko 396, 398, 399, 401f.
- Bernhardi, Friedrich Adolf Julius von 140
- Bernolak, Anton 430
- Bethlen, Gabriel (von Iktar; auch Gábor) 231–233, 261, 421

- Beveridge, William Henry 337f.
- Beza, Theodor von (auch Théodore de Bèze) 87, 107, 120, 122–124, 123, 126–128, 127
- Biandrata, Giorgio 27
- Binder, Ludwig 205, 220
- Bingener, Reinhard 298
- Blažeković, Benedikt 148
- Blesdijk, Nicolaus von 67
- Bludowski, Joachim 282
- Blum, Nicolaus (auch Blume) 268
- Bod, Péter 237, 238, 419
- Bock, Jerzy 271
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 294, 294
- Bocscai, Stephan (auch Stefan Bocs-kay) 231, 259
- Bodenstein, Andreas (genannt Karl-stadt) 33, 38, 275
- Bodnárová, Miloslava 168f., 169
- Boegner, Marc Roger 350, 352
- Boerwinkel, Feitse 333
- Bogislaw X. der Große (von Pom-mern) 39, 62
- Bogner, Bartholomeus 252
- Bogner, Petrus Apus 192, 194, 194
- Bohorič, Adam 139, 143, 153
- Boleyn, Anne 103
- Boner, Jacob 277
- Bonhoffer, Dietrich 114, 410
- Bonomo, Pietro (auch Peter) 131–136, 147
- Bornemissza, Gregor 254
- Botond, Gúdor 238
- Brancovici, Gheorge 243f.
- Brancovici, Sava II. 215f., 237, 242, 242–244, 246
- Brask, Hans 45
- Bremer, Thomas 401
- Brenz, Johannes 57, 95, 107, 126, 128, 135–137, 151, 152
- Brès, Guido de (auch Guido von Bray) 70
- Briçonnet, Guillaume 25
- Briesmann, Johannes 95
- Brunner, Emil 114
- Brunfels, Otto 76
- Brusanowski, Paul 14, 208, 218
- Bucer, Martin 76, 79f., 82f., 87, 95–98, 102f., 105, 107f., 122
- Buchbinder, Ambrosius 45
- Bučić, Mihael 148
- Budai, Iosif 237, 244
- Budina 137
- Bugenhagen, Johannes 49f., 52, 55, 62, 68, 93f., 93, 95, 99, 111, 307
- Bullinger, Heinrich 87f., 106–108, 119f., 120f., 123, 126, 125–128, 158, 179, 186
- Bultmann, Rudolf 114
- Bünker, Michael 15, 294, 369
- Busewoy, Wolf(f) von 266, 281
- Buzek, Jerzy Karol 292, 449
- Calvin, Johannes (auch Jean) 25, 29, 70, 72, 79, 83, 87, 89, 107f., 118, 120, 120, 122f., 124–126, 126, 128, 134, 182, 255, 267, 345–347, 352, 403
- Canetti, Elias 372
- Cantacuzino, Șerban 244

- Capito, Wolfgang (eigentlich Wolfgang Koepfel) 76, 95f.
- Carl II. (auch Karl) 271
- Carlstadt, Andreas → Bodenstein, Andreas
- Casimir, John (auch Johann Kasimir/Casimir) 107
- Cassoviensis, Johannes Antonius 165
- Catherine of Aragon → Katharina von Aragon
- Cazalla, Agustín de 26f.
- Cecil, Sir William 105
- Ceglédi, Ferenc 257
- Cellarius, Martin (eigentlich Borrhaus) 95
- Charles V. → Karl V.
- Chiriac (Drucker) 246
- Christian I. 35
- Christian II. 28, 33, 35–39, 45, 47, 50, 306f.
- Christian III. 27, 43, 45–52, 54–56, 59–63, 111, 306f.
- Christoph (auch Christopher; Herzog von Württemberg) 106, 123–126, 133, 146, 149, 156
- Chrysostomos, Johannes 209
- Cicero, Marcus Tullius 180
- Ciger, Mirko (auch Emerich Zigerius oder Imre Eszéki Szigeti) 148, 155
- Cisneros, Francisco Jiménez de 26
- Cochlaeus → Dobneck, Johannes
- Coignet, Matthieu 121
- Colet, John 89
- Colonna, Vittoria 27
- Contarini, Gasparo 27
- Consul, Stephan 150–152, 151f.
- Cordatus, Conrad (auch Konrad) 162f., 162f., 172f.
- Coresi (Drucker) 198, 207, 207, 219, 219, 225–229, 242, 246f.
- Coresi, Șerban 228
- Corvinus, Johannes 29
- Corvinus, Matthias (auch Hunyadi) 263
- Cox, Leonhard 166f., 166f.
- Cox, Robert H. 343
- Crăciun, Ion (auch Ioane aus Crăciun) 226, 239
- Cranmer, Thomas 102, 102f., 105
- Creutziger, Elizabeth (auch Elisabeth und Cruciger sowie Kreuziger) 113
- Cromwell, Thomas 102f.
- Csáky, Ladislau 244, 251
- Csere, János Apáczai 421
- Csertsel, Petre Vajda Dimitrie 198
- Csertsel, Petrasko Vaida 198
- Csömör, Károly Zay von 431
- Csulai, György 234, 237
- Curaeus, Adam 278
- Dalmatin, Antun 137–140, 152, 152
- Dalmatin, Jurij (auch Georg) 143, 153
- Dănilă, Nicolae 238
- Dantine, Wilhelm 373
- Dathenus, Petrus 71
- Daugusch, Walter 220f.
- Davidis, Franz (auch Franz David, Franz David Hertel oder Ferenc Dávid) 192, 193

- Decius, Nicolaus 113
- Delors, Jaques 290
- Densușianu, Ovid 223f.
- Dersffy, Franz 251
- Deutsch, Matija 336
- Deutsch, Vladimir (auch Vlado) 393, 396
- Dévai, Matthias (auch Mátyás Biró) 178, 181, 181–185, 252
- Dieterich, Veit(h) (auch Dietrich) 113, 136
- Diller, Michael 123f., 126
- Dobneck, Johannes (Cochlaeus) 21f., 91, 111
- Dobre 241
- Dolinszky, Arpad 395
- Domokos, Szász 420
- Dorne, John (auch Thorne oder Johannes Dorn) 95
- Dorothea von Sachsen Lauenburg 49
- Dosofoei (orthodoxer Metropolit der Moldau) 231, 246f.
- Drágffy, Caspar 251f.
- Dragolič, Georg 135
- Drugeth, Georg 251, 256, 261
- Drugnić, Ivan 148
- Dudith, Andreas (von Horehowicza) 153
- Dumitran, Ana 200, 216, 219, 235, 238, 240, 247
- Dyrkinus, Johannes 71
- Eberhard, Winfried 200
- Eccard, Melchior (auch Eckhart/Eccardus) 271
- Eck, Johannes 91, 92
- Eck, Valentin 165
- Edward VI. Tudor 87, 97, 104, 107
- Edzard I. der Große 65
- Eftimie (orthodoxer Bischof in Siebenbürgen) 221
- Egede, Hans 53
- Egri, Lucas 257
- Eliade, Mircea 223
- Elisabeth I. 26
- Elisabeth 264
- Elisabeth Marie von Oels → Maria Elisabeth
- Elton, Geoffrey Rudolph (auch Gottfried Rudolf Ehrenberg) 89
- Emanuel Philibert (genannt der Eisenhädel) 125
- Emser, Jerome (auch Hieronymus) 91, 93
- Engelbrektsson, Olav 37, 40
- Enno II. (Graf von Ostfriesland) 65
- Epiphanius (Bischof von Konstantia/Salamis) 209
- Erasmus von Rotterdam 38, 40, 131, 134
- Ernisza, Géza 396
- Erven, Gillis van de 70
- Escher, Johann 120
- Esterházy, Péter 410, 413
- Faber, Gellius 67
- Fabri, Johan (auch Johann und Johannes) 91, 181
- Fabricus, Thomas 259
- Fagius, Paul (eigentlich Paul Büchelín) 83

- Farel, Guillaume 76, 118, 120, 123–124, 126, 128
- Fausto 27
- Ferdinand I. von Habsburg 24, 31, 176, 187f., 253f., 269
- Ferdinand II. 129
- Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel (von Alba) → Alba, Herzog von
- Feodorov, Ivan 228
- Filo, Geza 15, 383, 390
- Fisher, John 91f., 92, 94, 96
- Flacius, Matthias (genannt Illyricus; auch Matija Vlačić Ilirik) 89, 153–157, 155, 159, 391
- Fogarasi, Stefan 241
- Fortuyn, Pim 316
- Foxe, Edward 102, 102
- Foxe, John 89, 98, 108
- Frangepan, Beatrix 29
- Franz I. (Francis I.) 25, 82
- Franz II. (Francis II.) 109
- Franz II. Rákóczi (auch Ferenc) 259
- Franziskus I. (Papst) 380
- Freder, Johannes 113
- Friedrich der Weise 23
- Friedrich I. (von Dänemark und Norwegen) 28, 34, 36f., 39, 43–48, 50, 62
- Friedrich II. (von Dänemark und Norwegen) 55, 63
- Friedrich VI. (von Dänemark und Norwegen) 309
- Friedrich VII. Karl Christian 310
- Friedrich II. der Weise (von Sachsen) 47
- Friedrich II. der Große (von Preußen) 280
- Friedrich III. (Kaiser) 133
- Friedrich II. von Liegnitz 175f., 264–266
- Friedrich III. von Liegnitz 267
- Friedrich IV. von Liegnitz 268
- Friis, Christian 56
- Frith, John 97–100, 110
- Froben, Johann (auch Johannes) 94
- Fronius, Laurenzius 227f.
- Fronius, Matthias 195
- Fuglsang-Damgaard, Hans 312
- Gaay Fortman, Wilhelm Friedrich »Gaius« de 335
- Gabler, Mathias 38
- Gálszécsei, István 252
- Gau, John 111
- Gczmidele, Elias 192, 195f.
- Geiger, Ulrich 78
- Gelasius (orthodoxer Bischof Siebenbürgens) 217
- Gemistos (Plethon), Georgios 212
- Georg von Podiebrad (von Böhmen) 263, 270f.
- Georg I. der Vorsichtige (von Mömpelgard) 125
- Georg I. von Brieg 264
- Georg II. der Fromme/der Schwarze von Brieg 267
- Georg II. von Münsterberg 271
- Georg der Fromme (von Brandenburg-Ansbach) 29f., 164
- Georg der Bärtige (von Sachsen und Sagan) 91, 93

- Georg von Slatkonia 133
- Georg von Zedlitz-Neukirch 272
- Georg Friedrich I. der Ältere (von Brandenburg-Ansbach) 269
- Georg Rudolf von Liegnitz 268
- Gerdes, Daniel (auch Gerdesius) 87
- Gerson, Jean Charlier de 167
- Ghenadi I. 221
- Ghenadi II. 233f.
- Gheorghe von Sângeorz 218
- Glodius, Paulus 277
- Gogarten, Friedrich 114
- Gönczi, Mathias 254
- Gonzaga, Giulia 27
- Gottfried von Bouillon (auch Godefroy/Godefroid) 369
- Gøyes, Mogens 49
- Grama, Alexandru 215, 215
- Granvelle, Nicolas Perrenot de 82f.
- Grindal, Edmund 105
- Grubišić, Don Ivan 405
- Grynaeus, Simon (eigentlich Simon Griner) 103, 162
- Guglinger, Wolfgang 165
- Guizot, François Pierre Guillaume 347
- Gustav Eriksson I. Vasa 28, 37, 40
- Haemstede, Adriaen (Cornelis) van 73
- Hamilton, Patrick 73
- Hammann, Gustav 162
- Hans → Johann I.
- Harnack, Adolf von 114
- Hedwig 29
- Hein, Markus 164
- Heinrich II. von Münsterberg-Oels 271
- Heinrich II. (von Frankreich) 25, 84, 119f.
- Heinrich IV. (von Frankreich) 26
- Heinrich VIII. (auch Henry VIII. und Henry Tudor) 26
- Helgesen, Poul (auch Paulus Helie) 35, 39–43, 45
- Helth, Caspar (auch Kaspar) 179, 192, 227f.
- Hemmingsen, Niels 63
- Herbard VIII. Auersperg 142
- Herberstein, Sigismund 133
- Hertogh, Mirjam 339, 343
- Henckel, Johannes (auch Johann) 30, 166, 166–168, 251f.
- Henckel, Sebastian 165
- Henrikssön, Oluf 45
- Herder, Johann Gottfried 430
- Hess, Andreas 441
- Hess, Johannes (auch Johann und Heß) 168, 175, 224, 275f.
- Hetzel, Margarete (auch Preu oder Osiander) 102
- Heussi, Karl 220
- Heuvel, C. van den 329
- Heyden, Caspar van der 69, 72
- Heyer, Friedrich 401
- Hirscher, Lukas 228
- Hitler, Adolf 428
- Hlinka, Andrej 428
- Hoffhalter, Rudolf 148, 148
- Hoffmann, Melchior 66f.
- Hölderlin, Friedrich 369

- Holl, Karl 314
- Honterus, Johannes (auch Honter)
165, 177f., 204f., 204, 210–212
- Hoogstraten, Jakob van 91
- Hornig, Wenceslaus 277
- Hotman, François 122f., 122f.
- Hristofor (Bischof von Fel-Diod) 217
- Hristofor II. (Fürst von Siebenbürgen)
221
- Huber, Wolfgang 374
- Hulot, Nicolas 351
- Hurban, Jozef Miloslav 431f.
- Hurmuzaki, Eudoxius 224
- Hus(s), Jan (auch Johannes) 95, 98
- Ianoș, Pater 243
- Ileșič, Fran 139, 139
- Ilić, Luka 13, 391, 391, 406
- Illyricus → Flacius, Matthias
- Ioan III. (orthodoxer Metropolit Siebenbürgens) 221
- Ioan aus Crăciunel 239
- Ioan von Țighindeal 239
- Ioasaf (Bischof in Siebenbürgen)
244–246
- Iorest, Ilie (auch Elias Iorest) 215,
235f., 235, 238
- Iorga, Nicolae 224
- Isabella Jagiellonica 217, 226
- Ishak, Mariam Jahia Ibrahim 291
- Ivireanu, Antim 231, 242, 247
- Ivan III. 133
- Iwan III. der Große → Ivan III.
- Jakob V. (James V.) 111, 113
- Jakob VI. (James VI.) 113
- Jankovič, Vendelín 168f.
- János, Veresmarty 243
- Joachim von Münsterberg (Podiebrad)
271
- Joachim Friedrich von Brieg 268
- Joachim Friedrich (von Brandenburg)
269
- Johann I. (genannt Hans; König von Dänemark, Schweden und Norwegen) 35
- Johann II. von Oppeln 269
- Johann von Münsterberg (Podiebrad)
271
- Johann Christian von Brieg 268
- Johann Friedrich I. der Großmütige
88, 156
- Johann Friedrich II. der Mittlere (von Sachsen-Weimar) 106
- Johann Georg von Brandenburg
269f.
- Johannes von Damaskus (Beiname Chrysorrhoeas) 209
- Johnsone, John 112
- Joris, David 67f.
- Josef II. (auch Joseph; Kaiser) 130
- Juhász, István 233f., 236–240, 240,
244, 246
- Juhász, Petrus Melius → Melius,
Péter Juhász
- Juncker, Jean-Claude 292
- Jüngel, Eberhard 114, 300, 374
- Káldy, Zoltán 411f.
- Kalekas, Johannes 228
- Kálmáncsehi, Martin Sánta 255
- Kalus, Wenzel 282

- Karl I. der Große 132
- Karl I. von Münsterberg 270f.
- Karl II. von Münsterberg 271
- Karl II. Franz (Erzherzog von Österreich) 129
- Karl V. (Charles V.) 23–27, 34, 38, 50, 103f., 307
- Karl Christoph von Münsterberg 271
- Karl Friedrich I. von Oels 271
- Karlstadt, Andreas → Bodenstein, Andreas
- Károlyi, Caspar 257
- Käsemann, Ernst 114
- Kasimir III. der Große 444
- Kasimir IV. Andreas 264
- Katharina von Aragon (Catherine of Aragon) 93, 103
- Katona, István Geleji 234–236, 238f., 242, 234
- Katzianer, Franz 135
- Kersbergen, Kees van 323
- Kertzius, Laurentius 192, 194
- Kettoš, Janoš 394, 404
- Kišš, Igor 442
- Klaus, Václav 427
- Klombner, Mat(thias) 134, 153
- Kobenzl, Johannes von (auch Johann »Hans« Cobenzl) 133
- Knopius, Andreas 113
- Knox, John 112f.
- Kock, Jörgen 44f.
- Kopácsi, István 255, 257
- Kozul, Stipan 137
- Krafft, Johann 153
- Kraus, Karl 371
- Krell, Sebastian (auch Krelj) 153, 156, 156
- Kresling, Johannes 162f., 162f.
- Krumpen, Niels Stygge 48
- Kultsár, György 148
- Kunkel, Nicole 396
- Kuyper, Abraham 318f., 327, 331
- Kyryll und Method (auch Methodius) 432
- Lahm, Sebastián Ambrosius 259
- Lambert d'Avignon, François (engl. Francis) 76, 95, 110
- Lang, Johannes 165
- Lang, Mads 49
- Langh, Andrea 404
- Langh, Endre 394, 399, 403f.
- Lasco, Johannes a (auch Jan Laski) 65–68, 72f.
- Latomus, Iacobus (auch Jakobus und Jacques Masson) 91
- Lau, Franz 172
- Laurensen, Peder (auch Laurensen) 45f., 54
- Leeb, Rudolf 151
- Leudischit, Georg 165
- Logau, Georg von 165
- Lomax, Bill 409
- Lorántffy, Susana 241
- Lornsen, Uwe Jens 310
- Loyola, Ignatius von 135
- Ludwig II. (Jagiello) 29–31, 264f., 269, 275
- Ludwig II. der Deutsche 75
- Ludwig VI. (von Simmern) 106

- Ludwig der Fromme (von Württemberg) 133
- Lukaris, Kyrillos 232
- Lukša, Andreas 395f., 399
- Lupetina, Baldo 156
- Lupo, Neacșu 223
- Lupu, Vasile 230, 235
- Luther, Martin 21, 30, 33, 36, 38, 40, 43, 50, 52, 57, 59, 61f., 65f., 71, 76f., 88–103, 89, 90, 92, 107f., 110–113, 134, 136, 146, 151, 154, 162f., 169, 172, 179–183, 180f., 206, 213, 225, 251f., 255, 264–267, 270, 272–275, 305–308, 306, 308f., 314, 314, 347, 355, 378, 393, 399, 414
- MacAlpine, John (auch Johann Ma[c]-chabeus) 111
- Macarie (Drucker) 219
- Macdowell, John 111
- Macedonianul, Meletie 230
- Mágócsi, Caspar 256
- Magris, Claudio 369
- Major, Georg (eigentlich Meier, latiniert Georgius Maior) 154
- Makarios (auch Makarius Sokolović; Patriarch von Peć) 221
- Manlius, Johannes 152
- Manov, Philip 323
- Marbach, Johannes 80, 122f.
- Margareta von Parma (auch Margarethe) 70
- Margarete von Navarra 25
- Marguerite de Valois (Margarete) 76
- Maria (Gattin König Ludwigs II. von Ungarn) 29–31
- Maria Elisabeth 271
- Maria von Habsburg 161, 161, 163f., 166, 166, 168
- Maria I. (auch Mary I.) 26, 87, 104f.
- Maria I. Stuart (auch Mary Steward) 109
- Marie de Guise 109
- Marnix, Philips van (von St. Aldegonde) 71
- Martensen, Hans Lassen 310
- Marxsen, Willi 114
- Masaryk, Tomáš Garrigue 427
- Massa, Simon 195, 207, 225
- Matheus (Bischof von Myra/Lykien) 229
- Mattausch, Carolin 407
- Maximilian I. 29, 133
- Maximilian II. 133, 150f., 153, 278
- Maximilian von Polheim und Wartenburg 151
- Mazowiecki, Tadeusz 445
- McAll, Robert 347
- Mečiar, Vladimír 427
- Mednenszky, Andreas 258
- Megander, Valentin 254
- Megiser, Hieronimus (Hieronimus) 143
- Mehmet Sokollu Pascha → Sokollu Mehmet Pascha
- Melanchthon, Philipp 29, 50, 52, 55, 57, 63, 70, 80, 89, 95, 98f., 101–103, 107f., 110f., 152, 154, 156, 165f., 166, 168f., 173, 176–180, 181, 182f., 194, 206, 210–213, 211, 213f., 253f., 258, 265, 272, 276, 278, 308, 308
- Melius, Péter Juhász (auch Petrus Melius Juhász) 179, 179, 226, 256, 256
- Mertlic, Leonhard 135

- Method → Kyrill und Method
- Michael der Tapfere 221, 231
- Michailowitsch, Alexei der Sanftmütigste (Zar und Großfürst von Russland, 1629–1676) → Alexei I.
- Michalko, Ján (Generalbischof der Slowakei, 1912–1990) 435
- Micron, Martin 67
- Mieg, Daniel 77
- Mieszko I. Kreuzbein/Schlenkerbein (Herzog von Schlesien/Ratibor/Oppeln und Seniorherzog von Polen, zwischen 1132 und 1146–1211) 263
- Mihály, Tófüi (Superintendent von Ungarn) 243
- Miklós, Forró 226
- Milić, Jasmin 395, 404
- Miranda, Bartolomé Carranza de 26
- Moded, Herman 69
- Moeller, Bernd 172, 177
- Moghyla, Peter (auch Petru Movilă oder Petro Symeonowysch Mohyla; Metropolit von Kiew, Galizien und Russland) 230
- Mohammed 150, 313
- Mohin, Franz 257
- Moibanus, Ambrosius (auch Moiban) 175, 175
- Moisi, Peștișel 228
- Molin, Virgil 226f.
- Moltmann, Jürgen 114
- Mont, Christopher (auch Mundt) 102, 106
- Moran, Rajko 397
- More, Thomas (auch Morus) 93, 98
- Moritz (von Sachsen) 63, 84
- Morone, Giovanni Girolamo 27
- Morsing, Christiern Thorkelsen 39
- Mortenssön, Claus (genannt Töndebinder) 44
- Moțoc, Varlaam 230, 237, 241, 245
- Müller, Heinrich (auch von Zütphen oder of Zutphen) 113
- Münster, Sebastian 22
- Murner, Thomas 91
- Musculus, Wolfgang (eigentlich Müsli) 107, 113
- Mylius, Johann 258
- Nádasdy, Thomas 212
- Napoleon Bonaparte 345
- Năsturel, Udriște (auch Udriste Kresse) 241
- Neacșu von Weißenburg 239
- Niclaes, Hendrik 67f.
- Niemöller, Martin 114
- Nireus, Johannes 208
- Nițu, Octavian 225
- Oberlin, Johann Friedrich 352
- Oberstain, Paul 113
- Obsopaeus, Cyril 254
- Oecolampadius, Johannes (auch Oecolampad) 95f., 98f., 103
- Oertel, Veit (auch Winshemius) 162, 162
- Olevianus, Casper (auch Kaspar/Caspar und Olevian) 107
- Olufssön, Hans (genannt Spandemager) 45
- Oporinus, Johannes (eigentlich Johannes Herbst) 89, 153

- Ordass, Lajos 410, 414
 Osiander, Andreas 102
 Ottheinrich (Kurfürst von der Pfalz) 123, 125
 Ottlyk, Ernő (ungarischer Bischof) 411f.
 Otto, Karl Louis Rudolf 114
 Öze, Sándor 187, 189
 Ozorai, Imre 178, 181
- Pâclișanu, Zenovie 215
 Păcurariu, Mircea 225
 Pál, Alvinczi 243
 Pál, Béldi 244
 Palladius, Peder 49, 52, 56f., 60
 Panaitescu, Petre P. 223–227
 Pannenberg, Wolfhart 114
 Pannonius, Bartholomeus Francfordi-
 nus 161, 161
 Parker, Matthew 105
 Pătrașcu der Gute 225
 Paul III. (Papst) 93
 Paul IV. (Papst) 25
 Pederssøn, Christiern (auch Christian
 und Pedersen) 39, 41, 63
 Pellikan, Konrad (auch Pelikan oder
 Kürsner) 95f.
 Perényi, Caspar 251, 256f.
 Perényi, Gabriel 257
 Perényi, Peter 251, 256
 Péter, Katalin 172, 184
 Petőfi, Sándor 413
 Petri, Olaus 42
 Piccolomini, Enea Silvio 132
 Pictor, Philippus 206, 206, 224
 Philipp der Großmütige 23, 77, 125,
 156
 Philipp II. (von Spanien; auch Philip
 of Spain) 24f., 104
 Philippi, Paul 206, 206, 220
 Piso, Jacobus 30
 Plethon → Gemistos, Georgios
 Pole, Reginald 27
 Politus, Ambrosius Catharinus
 (eigentlich Lancelotto Politi) 91
 Popa von Hațeg 239
 Popp, Edgar 391–393, 393, 399, 407
 Popp, Philipp 391
 Poullain, Valérand 126
 Preisner, Thomas 251
 Prelokar, Thomas (Beiname de Cilia)
 133
 Preu, Margarete → Hetzel, Margarete
 Prierias, Sylvester (eigentlich Sylves-
 ter Mazzolini bzw. Silvestro Maz-
 zolini da Prierio) 95
 Prostředník, Ondrej 441
- Rabus, Ludwig 184f.
 Rad, Gerhard von 114
 Radaisinus, Michael 254
 Rajhman, Jože 131
 Rajković, Moran 396, 398, 402
 Rákóczi, Georg I. 231–234, 241f.,
 261
 Rákóczi, Georg II. 231f., 234, 261
 Rákoczi, Ferenc II. 259, 261
 Rasmussen, Anders Fogh 313
 Rauber, Christoph 134f.
 Rázus, Martin 428

- Reinhard, Martin 38
- Reipchius, Daniel 192, 194f., 195, 198, 199
- Révész, László 220
- Rhegius, Urbanus 95, 111
- Rihel, Wendelin 89
- Ritschl, Albrecht 114
- Rittig, Svetozar 392
- Romme, Carl Paul Maria 339
- Rønnow, Joackim 48
- Rosefontanus, Petrus Parvus 39
- Roth, Erich 205
- Ruppert, Maarten 336
- Roussel, Gérard 76
- Rudolf II. 259
- Sabo, Lajoš Čati 394, 394
- Sachs, Hans 113
- Sadolin, Jørgen Jensen 43, 49
- Šafařík, Paul Joseph 139
- Sarkozy, Nicolas 347
- Saunier, Antoine 118
- Sava II. (orthodoxer Metropolit Siebenbürgens) 215, 242–246, 242
- Sava I. (orthodoxer Bischof in Siebenbürgen) 217f.
- Schaffgotsch, Hans Ulrich von 272
- Schatzgeyer, Kaspar (auch Caspar Schatzger, lat. Sasgerus) 91
- Scherer, Hanusch (auch Nyro) 227
- Schilling, Heinz 73, 416
- Schirmer, Peter 227f.
- Schleiermacher, Friedrich 346
- Schnitzenpaumer, Georg 113
- Schöber, Bartholomaeus 156, 156
- Schulz, Martin 291f.
- Schürer, Matthias 94
- Schustel, Wolfgang 168–171, 169, 173, 251f.
- Schweitzer, Albert 114, 352
- Schwen(c)kfeld, Kaspar von (auch Caspar) → Schwenckenfeld
- Schwenckenfeld, Kaspar 14, 265f., 272
- Seckendorf, Veit Ludwig von (auch Seckendorff) 87f.
- Seebach, Peter (auch Peter von Seebach) 135
- Serafim (orthodoxer Metropolit der Walachei) 228
- Seremi, Teofil 245
- Serpolius, Johann 259
- Sidonia, Katharina 270
- Sigismund I. (von Polen) 28
- Sigismund II. August (von Polen) 28f.
- Siklósi, Mihály 252
- Sillem, Wilhelm 132, 139
- Silvestru 242
- Silvius I. Nimrod 271, 283f.
- Simons, Menno 67
- Skalich, Paul 153
- Skene, John 113
- Skønning, Jakob 49
- Sleidan, Johannes (auch Sleidanus oder Johannes Philippson von Schleiden) 80, 87, 109
- Slomšek, Anton Martin 139
- Smith, Henrik 39
- Spener, Philipp Jakob 269

- Spiridon (orthodoxer Bischof in Siebenbürgen) 222
- Sokollu Mehmet Pascha 221
- Sólyom, Jenő 182, 185
- Sporčić, Marijan 395f.
- Sozzini, Lelio 27
- Sparre, Aage 35, 44, 46
- Stalin, Josef 407
- Stantsich, Gregor Horváth 259
- Stapulensis, Faber 25, 76
- Starin, Mihajlo (auch Mihály Sztárai) 148
- Ștefan von Berivoi / Făgăraș 239
- Ștefan (orthodoxer Metropolit der Walachei) 230
- Ștefan, Herce 228
- Ștefan, Simion 216, 235–239, 242
- Štefánik, Milan Rastislav 427, 432
- Stephan I. der Heilige (von Ungarn) 185
- Stöckel, Leonhard 165, 165, 167, 179, 252, 254
- Stoltzer, Thomas 163, 163
- Stúr, Ludovít 430
- Sturm, Herwig 441
- Sturm, Jakob 77f.
- Sturm, Johannes 78–84
- Suleiman I. der Prächtige 145
- Surján, Lázló 291
- Sylvester, Johannes 165f., 165, 181, 181
- Szápolyai, Johann (auch Zápolya) 31, 217, 220
- Szatmári, György 164
- Szegedi, Gregor (auch Gergely) 227, 255f.
- Székelys, István Benczédi 181
- Tausen, Hans 42–45, 49, 54
- Taverner, John 98
- Teofil (orthodoxer Bischof in Siebenbürgen) 233, 245
- Tetzel, Johann 36
- Teutsch, Josef 226
- Textor, Urban 135, 146
- Thielicke, Helmut 114
- Thomesen, Peder 49
- Thúri, Paul Wolfgang 255
- Thurn, Georg 133
- Thurzo, Christof 260
- Thurzo, Georg III. (von Bethlendorf) 260
- Tillich, Paul 346
- Tiso, Joseph 428
- Tiszabecs, Gáspár 238
- Tofeus (reformierter Superintendent Siebenbürgens) 238, 244
- Tökés, László 418
- Toma 228
- Tomşa, Leon 229
- Tranovský, Júr (auch Georg Transcius) 427
- Transylvanus, Anton 252
- Troeltsch, Ernst 114, 359
- Trolle, Gustav Eriksson (Erzbischof von Schweden, um 1488–1535) 37
- Trotzendorf, Valentin 265
- Truber, Primus (Primož Trubar) 13, 129, 131–144, 146, 146f., 150–152, 155, 157–159, 386
- Trypmaker, Jan Volkerts (auch Folkerts) 67

- Turdaş, Mihail von (auch Tordaş) 221, 228
- Turdaş, Paul von 218, 219, 221
- Tušić, Darko 403
- Tyffernus, Michael 133
- Tyndale, William 97f., 100, 109
- Uhorskai, Pavel 435
- Uimonen, Seija 393, 396f.
- Ulrich (von Württemberg) 102
- Ungnad, Hans III. 138, 149, 151, 153–155, 154
- Urne, Lave 44
- Ursinus, Zacharias 70, 107
- Utenhove, Jan 70f.
- Vanca, Dumitru 216, 247
- Varaglia, Goffredo 119
- Varlaam (orthodoxer Metropolit der Moldau) 230, 237, 241, 245
- Vasilie (orthodoxer Pope aus Siebenbürgen) 198
- Verantius, Antonius (auch Anton Verancsics und Antun Vrančić) 188
- Vergerio, Giovanni Battista 146
- Vergorius, Peter Paul 146, 156
- Vermigli, Pietro Martyr (auch Peter oder Petrus) 87, 107, 126, 127, 128
- Vermordsen, Frants (auch Frands) 45f., 49, 52
- Vesprémi, István 238
- Vischer, Lukas 374
- Vitold der Große (auch Vytautas/Witold) 444
- Vlahović, Grgur 148, 148
- Wagner, Valentin 208f., 208f., 211–213, 213
- Wagner, Gerhard 17
- Wagner, Irmgard 17
- Wallerstein, Immanuel 379
- Walther, Johann (auch Johannes oder Walter sowie Johann Blanckenmüller) 113
- Wandal, Hans (auch Johann Wandalin) 309
- Wawreczka, Henryk 282
- Weber, Alfred 331
- Weber, Max 359
- Wedderburn, John 112f.
- Weichselberger, Sigmund 135
- Weißbriach, Hans von 151, 151
- Weithmann, Michael 370
- Wenth, Johan (Superintendent von Ripen) 49
- Wenzel II. (von Teschen) 176
- Wenzel III. Adam (von Teschen) 270
- Werkman, Paul E. 336
- Wernher, Georg 165
- Wesel, Johannes von (auch Wessel; eigentlich Johann Ruch(e)rath von Oberwesel) 95
- Westphal, Joachim 68, 128
- Wiener, Paul 135, 147, 157
- Wigand, Johannes 152, 152
- Wilhelm I. der Schweiger von Nassau-Dillenburg 69, 73
- Willem-Alexander (von Oranien-Nassau) 315
- Wingen, Godfrey van 71

- Witte, John 308
- Wladislaus II. der Vertriebene (auch Wladislaw II.; Herzog von Schlesien und Seniorherzog von Polen) 163, 263f., 274
- Wladislaw II. (auch Vladislav und Wladislaus; König von Böhmen und Ungarn) 29
- Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken 125
- Wolsey, Thomas 92, 94
- Wurmloch, Albert (auch Adalbert und Wurmlocher) 206, 224
- Wycliffe, John (auch Wyclif) 95, 98
- Xylander, Stephen 260
- Zabler, Peter 260
- Zapolya, Johann Sigismund 31, 217, 220
- Zell, Matthäus (auch Mathias) 76
- Zigerius, Emerich 148, 155, 155
- Zoba, Ioan 243–247
- Zrinski, Juraj IV. (auch Georg) 147f., 147
- Zrinski, Nikola IV. Šubić 147f., 147
- Zwingli, Huldrych (auch Huldrych, Huldreich und Ulrich) 65, 77, 89, 95f., 108, 254f., 274, 355–357

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte

Band 112: Gregor Feindt / Bernhard
Gißibl / Johannes Paulmann (Hg.)

Kulturelle Souveränität

Politische Deutungs- und Handlungsmacht
jenseits des Staates im 20. Jahrhundert

2017. 287 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10150-6

Band 108: Johannes Paulmann / Matthias
Schnettger / Thomas Weller (Hg.)

Unversöhnte Verschiedenheit

Verfahren zur Bewältigung religiös-konfession-
eller Differenz in der europäischen Neuzeit

2016. 213 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10143-8

Vol. 111: John Carter Wood (Hg.)

Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe

Conflict, Community, and the Social Order

2016. 211 pages with 3 fig., hardcover
ISBN 978-3-525-10149-0

Vol. 107: Judith Becker (ed.)

European Missions in Contact Zones

Transformation through Interaction
in a (Post-)Colonial World

2015. 293 pages, with 12 fig., hardcover
ISBN 978-3-525-10141-4

Band 110: Fabian Klose /
Mirjam Thulin (Hg.)

Humanity

A History of European Concepts in Practice
From the Sixteenth Century to the Present

2016. 324 pages, hardcover
ISBN 978-3-525-10145-2

Band 106: Joachim Bahlcke /
Irene Dingel (Hg.)

Die Reformierten in Schlesien

Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen
Union von 1817

2016. 373 Seiten, mit 27 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10140-7

Band 109: Irene Dingel /
Matthieu Arnold (Hg.)

Predigt im Ersten Weltkrieg – La prédication durant la « Grande Guerre »

2017. Ca. 160 Seiten gebunden
ISBN 978-3-525-10153-7

Band 105: Friedrich Beiderbeck /
Irene Dingel / Wenchao Li (Hg.)

Umwelt und Weltgestaltung

Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit

2015. 688 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10138-4

Alle Bände auch als eBook erhältlich.

Band 104: Vera von der Osten-Sacken /
Daniel Gehrt (Hg.)

Fürstinnen und Konfession

Beiträge hochadeliger Frauen zur
Religionspolitik und Bekenntnisbildung

2015. 381 Seiten, mit 28 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10136-0



Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte

Vol. 103: Judith Becker /
Brian Stanley (ed.)

Europe as the Other

External Perspectives on European Christianity

2014. 277 pages with 6 fig., hardcover
ISBN 978-3-525-10131-5

Band 102: Uwe Ziegler /
Horst Carl (Hg.)

»In unserer Liebe nicht glücklich«

Kultureller Austausch zwischen Großbritannien
und Deutschland 1770–1840

2014. 180 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10105-6

Band 101: Claus Arnold /
Johannes Wischmeyer (Hg.)

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie

2013. 471 Seiten mit 3 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10130-8

Band 100: Johannes Wischmeyer (Hg.)

Zwischen Ekklesiologie und Administration

Modelle territorialer Kirchenleitung und
Religionsverwaltung im Jahrhundert
der europäischen Reformationen

2013. 275 Seiten mit 3 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10128-5

Band 99: Zaur Gasimov /
Carl Antonius Lemke Duque (Hg.)

Oswald Spengler als europäisches Phänomen

Der Transfer der Kultur- und
Geschichtsmorphologie im Europa
der Zwischenkriegszeit 1919–1939

2013. 328 Seiten mit 2 Diagrammen
und 1 Tab., gebunden
ISBN 978-3-525-10126-1

Band 98: Heinz Duchhardt /
Martin Espenhorst (Hg.)

Utrecht – Rastatt – Baden 1712–1714

Ein europäisches Friedenswerk
am Ende des Zeitalters Ludwigs XIV.

2013. 422 Seiten durchgehend farb., mit
18 Abb., 16 Diagrammen u. 5 Tab., gebunden
ISBN 978-3-525-10125-4

Band 97: Heinz Duchhardt /
Johannes Wischmeyer (Hg.)

Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?

2013. 313 Seiten mit 4 Tab., gebunden
ISBN 978-3-525-10123-0

Band 96: Esther Möller /
Johannes Wischmeyer (Hg.)

Transnationale Bildungsräume

Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur,
Politik und Religion

2013. 195 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10124-7

Alle Bände auch als eBook erhältlich.



V&R Academic

Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de