Initia Reformationis Transsilvaniae

Studies of Early Modern Christianity in Central Europe

Herausgegeben von
Angela Ilić, Zsombor Tóth und Ulrich A. Wien

Band 2

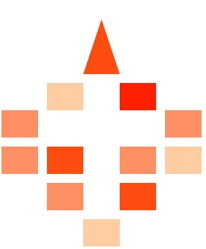
Initia Reformationis Transsilvaniae

Vielfalt, Aufbrüche, Rezeptionsräume
in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von
Ulrich A. Wien

DE GRUYTER

Diese Publikation erscheint mit Förderung der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien, der Rheinland-Pfälzischen Technischen Universität Kaiserslautern-Landau, des Amtes der Kärntner Landesregierung und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg







Evangelische Landeskirche
in Württemberg



ISBN 978-3-11-137096-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-137653-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-137741-4
ISSN 2943-2421
DOI https://doi.org/10.1515/9783111376530



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Library of Congress Control Number: 2025933606

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

© 2025 Ulrich A. Wien, bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2025 Ulrich A. Wien, Ulrich A. Wien, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyterbrill.com.

Einbandabbildung: Schwarze Kirche, Kronstadt. © Ulrich A. Wien
Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Vorwort

Die in diesem Band dokumentierte Tagung „Grenzen überschreiten“ hat vom 31.10.–2.11.2019 in Hermannstadt (ung. Nagyszeben, rumän. Sibiu) stattgefunden. Aus Anlass der 70-Jahrfeier des Departements für Protestantische Theologie der Lucian Blaga-Universität Sibiu/Hermannstadt und in Erinnerung an die rund 500 Jahre zuvor – zu Beginn der 1520er Jahre – erfolgte Rezeption der Wittenberger Reformation unter den „Saxones“ Siebenbürgens fand vor großem Publikum der international besetzte Kongress zur Reformationsgeschichte im Konferenzzentrum der Evangelischen Akademie Siebenbürgen statt. Die Tagung hatten die Hasso-Plattner-Stiftung, die Konrad-Adenauer-Stiftung, das Land Kärnten sowie die Evangelische Landeskirche A. B. in Rumänien finanziell gefördert. Ziel war es, die immer noch zu wenig bekannten, facettenreichen – und von den mitteleuropäischen Entwicklungen beeinflussten, aber auch markant sowie wesentlich unterschiedenen – Entwicklungen in den internationalen Diskurs einzubetten. Es ist erfolgreich gelungen, die einschlägig ausgewiesenen Expertinnen und Experten der Regionalhistorie mit etablierten Forscherinnen und Forschern zu vernetzen und dauerhaft ins gegenseitig befruchtende Gespräch zu bringen. In den Mittelpunkt wurde dabei die Rezeption der von Wittenberg ausgehenden Reformation gestellt, die über verschiedene Stufen der zunächst literarischen Wirkung, dann aber auch direkten persönlichen Begegnung oder brieflichen Kommunikation fortgesetzt wurde. Der Fokus der Tagung lag auf der Rezeption und Weiterentwicklung der an Luther orientierten, melanchthonisch geprägten Rezeption reformatorischer Theologie bis hin zur Hermeneutik der Unitarier im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, die sich in Siebenbürgen neben der bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hinziehenden Konfessionsbildung der an der Confessio Augustana orientierten Theologen und Gemeinden herausgebildet hatte. Ein herrliches Konzert in der aus der Romanik stammenden Neppendorfer Dorfkirche unter Leitung des Kantoren-Ehepaars Falch-Leutert hat das Auditorium ungemein erfreut.

Leider hat die unmittelbar danach ausgebrochene Pandemie ausgerechnet die druckreife Bearbeitung einiger Beiträge deutlich behindert, aber auch die abschließende Redaktion des Bandes über Gebühr verzögert. Einige Aufsätze konnten zwar bereits 2021 in der Zeitschrift JEMC veröffentlicht werden, die Fertigstellung des Gesamtbandes ist bedauerlicherweise mehrfach unterbrochen worden. Trotz dieser Widrigkeiten ist es schließlich doch gelungen, den auch inhaltlich gewichtigen Band in der neuen Reihe *Studies of Early Modern Christianity in Central Europe* aufzunehmen und zugleich auch im Open Access zu publizieren. Für die diesbezügliche finanzielle Unterstützung ist den Kirchengemeinden in Siebenbürgen sowie der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien an erster Stelle zu danken; weitere Förderung konnte von der Rheinland-Pfälzischen Technischen

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-202

Universität Kaiserslautern•Landau, dem Land Kärnten sowie der Evangelischen Landeskirche in Württemberg eingeworben werden.

Zu danken ist insbesondere den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags de Gruyter, die sich von der ersten Anfrage 2019 über die Herstellung des Themenheftes 2021 bis zur abschließenden Drucklegung des Gesamtbandes optimal um die Realisierung des Vorhabens bemüht und mit viel Verständnis für die Herausforderungen reagiert haben; ganz besonders nennen möchte ich Dr. Antonia Pohl und Dr. Albrecht Döhnert.

Die „Saxones“ in Siebenbürgen waren zu Beginn des 16. Jahrhunderts über die Handelswege und die peregrinatio academica so eng mit den Reichsstädten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und den mitteleuropäischen Universitäten verbunden, dass die kaum zeitverzögerte Rezeption umwälzender Erkenntnisse und Strömungen – wie dies die von Wittenberg ausgehende Reformation tatsächlich war – als ein recht unmittelbares Echo im Resonanzraum Siebenbürgen wahrzunehmen war. Es ist aber deutlich geworden, dass die Aufnahme der reformatorischen Glaubensimpulse weder nur als Gedanken-Transfer noch als Ideen-Transformation zu beschreiben ist, sondern in wesentlichen Teilen eine Anverwandlung beziehungsweise eine Umwandlung der Anstöße darstellt, die sich in eigenartigen Sonderwegen und -gestalten auszuprägen verstand. Die hier vereinten Beiträge stoßen mit ihren Einsichten, Erkenntnissen und Anregungen sowohl die internationale als auch die regionale Forschung an und öffnen – hoffentlich – neue Horizonte.

Landau, den 31. Januar 2025
Ulrich A. Wien

Inhaltsverzeichnis

Vorwort —— V

Ulrich A. Wien
Einleitung: Siebenbürgen als Rezeptionsraum reformatorischer Theologie in der Überlappungszone von West- und Ostkirche —— 1

Ulrich A. Wien
Frühe Wahrnehmung der Reformation in Siebenbürgen —— 21

Maria Pakucs-Willcocks
The Honterian Reformation and Its Influence on Transylvanian Town Magistrates —— 47

Adinel C. Dincă
Die Prädikatur in der siebenbürgisch-sächsischen Pfarrkirche vor der Reformation. Quellenauswertung und lokale Zusammenhänge —— 65

Johannes Ehmann
Osmanen vor der Tür – Johannes Honterus' Position vor dem Hintergrund der „Türkenschriften" im 16. Jahrhundert —— 99

Armin Kohnle
Von Wittenberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die Kirchenordnung von 1543/47 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln —— 111

Johannes Schilling
Johannes Honterus und die reformatorische Musikkultur —— 131

Volker Leppin
Die Entstehung des Reformatorenbildes: Luther und Honterus im Vergleich —— 161

Susanne Schenk
Von Rossen und Wagen. Das Verhältnis von Stadt und Land in der Ulmer Reformation —— 177

András Péter Szabó
Stabilität und Wandel. Lehren aus der Bistritzer Reformation —— 199

August Schuller
Stadtreformation in Schäßburg und ihre sozialgeschichtlichen Folgewirkungen —— 275

Hermann Pitters†
Die Durchsetzung der Reformation in Kronstadt und innerhalb der Sächsischen Nationsuniversität —— 285

Karl W. Schwarz
Paul Wiener (1495–1554). Eine Brücke zwischen Laibach, Wien und Hermannstadt —— 299

Kenneth G. Appold
Die „Ausstrahlung“ Wittenbergs auf den europäischen Südosten —— 315

Zoltán Csepregi
Die reformatorischen Bekenntnisse in Ungarn und Siebenbürgen (1545–1572) —— 325

Christine Mundhenk
Philipp Melanchthons Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen im Spiegel von Netzwerken und Korrespondenzen —— 349

Frank Krauss
Zwischen Produktion und Rezeption: Ergebnisse zur Forschung über die konfessionelle Entwicklung der Siebenbürgen Sachsen auf Basis von Druckerzeugnissen und Bucherbschaften —— 365

Robert Kolb
Kurshalten im Konflikt: Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten —— 387

Irene Dingel
Das Corpus Doctrinae Philippicum und seine Nachwirkung —— 405

Paul Brusanowski
Liturgische Revolution: Die Rumänisierung des Gottesdienstes in der rumänisch-orthodoxen Kirche im Kontext des siebenbürgischen Protestantismus und der antigriechischen Bewegungen in den Donaufürstentümern —— 423

Dorothea Wendebourg
Gesprächsangebote oder Bekehrung? Ziel und Zweck der Kontaktaufnahmen zwischen Reformatoren und ostkirchlicher Orthodoxie —— 461

Edit Szegedi
Nationen und Konfessionen im Fürstentum Siebenbürgen. Überlegungen zur Rekonstruktion der konfessionellen Hierarchie im 16.-17. Jh —— 475

Mihály Balázs und Gizella Keserű
Kühne nonadorantistische Pioniere der Bibelexegese. Die siebenbürgischen Antitrinitarier und die europäische Bibelwissenschaft in der Frühen Neuzeit —— 501

Abkürzungsverzeichnis —— 529

Geografische Bezeichnungen —— 531

Personen —— 535

Ulrich A. Wien

Einleitung: Siebenbürgen als Rezeptionsraum reformatorischer Theologie in der Überlappungszone von West- und Ostkirche

1 Religionsfreiheit als Wirkung der Entfaltung der Reformation im Fürstentum

Mit „Grenzüberschreitungen“ war die internationale Tagung vom 31. Oktober bis 2. November 2019 betitelt. Grenzüberschreitungen stehen im Zentrum der hier versammelten Untersuchungen zur Rezeption und Weiterentwicklung der an Luther orientierten, melanchthonisch geprägten reformatorischen Theologie im historischen Siebenbürgen (lat. *Transylvania*, ung. *Erdélyi*, rum. *Ardeal*, osman. *Erdel*), die vor 500 Jahren begann. Diese traditionell an den mitteleuropäischen Entwicklungen partizipierende Region orientierte sich zwar auch im 16. Jahrhundert kulturell und religiös an westeuropäischen Modellen. Die religionspolitische Lösung hebt sich allerdings von der mitteleuropäischen Konfliktlösung ab: Sie bestand schließlich in der Anerkennung von vier – als *religio recepta*[1] eigens erwähnten – Konfessionen unter zusätzlicher Tolerierung der ostkirchlichen rumänischen Kirche. Der Beschluss des Landtags von Weißenburg (ung. Gyulafehérvár, rum. Alba Iulia)[2] 1595 ging über die Regelungen in der Confoederatio Helvetica oder auch in der polnischen Ständemonarchie hinaus, weil die neugewählten Fürsten (bis ins 19. Jahrhundert) dieses Religionsrecht jeweils – trotz konfessioneller Präferenzen der Regenten – mit ihrem Eid den Ständen gegenüber prinzipiell garantierten.

In Zentraleuropa entwickelten sich in den meisten Herrschaften im 16. Jahrhundert territorial abgeschlossene, durch die jeweiligen politischen Eliten an kon-

1 Edit Szegedi, „Von der Uneindeutigkeit zu konfessioneller Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, R5AS vol. 067 (Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 91–150, hier 118, 121–122, 127–128, 137, 142–143.

2 Die Ortsnamen in der Region sind in der Regel mehrsprachig. Im deutschsprachigen Text werden die deutschen Ortsnamen verwendet, dann folgen die damals in den Quellen ebenfalls üblichen ungarischen Toponyme; anschließend steht der heutige rumänische Ortsname).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-001

fessionell bestimmten Normsystemen ausgerichtete, homogenisierte und regional uniforme Konfessionskulturen aus. Das tributpflichtige Fürstentum Siebenbürgen lag allerdings in der von den Osmanen dominierten Einflusszone; diese „Ständemonarchie" stand in einem Souzeränitätsverhältnis zur Hohen Pforte, was außenpolitische Koordinierung mit der Regierung des Sultans bedeutete. In der Innenpolitik regierten der jeweilige Fürst und die drei Stände („*nationes*") das Fürstentum Siebenbürgen gemeinsam und weitgehend autonom. Aufgrund der differierenden Rechtskreise für die ungarische Adelsnation, die *natio* der Szekler und die *Universitas Saxonum*, wogegen die rumänische Bevölkerung von politischer Mitsprache ausgeschlossen blieb, entwickelte sich das Fürstentum religionspolitisch zu einer Pionierregion der Religionsfreiheit. Aber erst 1595 konnte auf dem Landtag das anerkannt werden, was es in Siebenbürgen vorher noch nicht gegeben hatte: die Konfessionen.[3] Die in der Historiographie vertretene Auffassung, die Entscheidung des Landtags von 1568 in Thorenburg (ung. Torda, rum. Turda) begründe die Anerkennung aller bis dahin aufgetretenen religiösen Strömungen, sie sei also sowohl Legalisierung aller Konfessionen als auch zugleich ein Toleranzedikt, ist aufgrund der bislang verkürzt rezipierten Quellenlage in den Bereich des Mythos zu verweisen! Hatte dieser Landtag – in Fortsetzung jahrzehntelang praktizierter politischer Tradition – doch den Ortspfarrern ausschließlich Verkündigungsfreiheit (ohne Sanktionsrecht der Superintendenten) zugebilligt, und zugleich ausdrücklich eine gezielte Konversionspolitik gegenüber den Rumänen beschlossen.[4] Die in Siebenbürgen greifbare Tendenz, aufgrund eines religionspolitischen Pragmatismus theologische Konturen zu verwischen, verband sich mit der Autorität Melanchthons (1497–1560), der vielfach die aus Ungarn und Siebenbürgen stammenden Studenten in Wittenberg geprägt hatte. Demgemäß beriefen sich die Protagonisten in den sich ausdifferenzierenden theologischen Rezeptionsräumen der Region jeweils auf den *Praeceptor Germaniae et Hungariae*.[5] Sein Einfluss bis weit ins 17. Jahrhundert ist unter den an Wittenberg orientierten Theologen Siebenbürgens eindeutig nachweisbar. Der an Melanchthon orientierte Späthumanismus kennzeichnete bis weit ins 17. Jahrhundert aber nicht nur Theologen, sondern auch die meisten akademisch gebildeten „Saxones", was nicht zuletzt in der programmatischen bildungspolitischen Rede von Albert Huet 1602 zum Ausdruck kam, deren Titel lautete: „Schola

3 Szegedi, „Uneindeutigkeit," 94.

4 Szegedi, „Uneindeutigkeit," 96 und 110.

5 Attila Verók, „Melanchthon-Rezeption bei den Siebenbürger Sachsen im Reformationsjahrhundert," in *Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion*, hg. von Andrea Seidler und István Monok, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Bücherwesens 51 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2020), 123–138, hier 127.

est Seminarium Reipublicae“.[6] Vor dem Hintergrund einer bereits vorreformatorisch praktizierten Konvivenz von ostkirchlicher und westkirchlicher Kirchlichkeit, die wegen des religionspolitischen Pragmatismus‘ der Regenten zu friedlicher Koexistenz religiöser Parallelwelten geführt hatte, ist die Religionspolitik Siebenbürgens im 16. Jahrhundert zu verstehen. Landtag und Königin Isabella Jagiello (1519–1559), aber auch die ihr nachfolgenden Regenten haben sich darauf verständigt. Letztlich hat es Stefan Báthory (ung. Báthory István, 1533–1586) auf den Nenner gebracht: *Rex sum populorum, non conscientiarum.* Dementsprechend war die Orientierung an Melanchthon für die Akteure eine Option, die es ermöglichte, zunächst Kontroversen zu neutralisieren und eine – im Vergleich zu Westeuropa aber auch konfessionell unprofilierte beziehungsweise vermittelnde – Unbestimmtheit beibehalten zu können. In Siebenbürgen war eine schematische Zuschreibung zu den in Westeuropa bereits klar konturierten und gegeneinander abgegrenzten Konfessionsgruppen oft einfach nicht möglich und zum Teil auch gar nicht beabsichtigt. Wie viele „echte“ Lutheraner es Anfang der 1570er Jahre in der deutschsprachigen Bevölkerung gab, ob überhaupt noch eine nennenswerte Anhängerschaft für die schweizerische Reformation existierte, oder ob die überwiegende Mehrheit der adligen Elite und der magyarischen Ortspfarrer nicht längst mit dem Stadtpfarrer von Klausenburg (ung. Kolozsvár, rum. Cluj) und antitrinitarischen Superintendenten Franz Davidis (ung. Dávid Ferenc) (ca. 1520–1579) sympathisierte, ist kaum zu klären. Erst Stefan Báthory nötigte wegen seiner antiunitarisch akzentuierten Religionspolitik die Nichtunitarier, sich auf Bekenntnisse festzulegen und klar erkennbare Konfessionsgruppen auszubilden. Erst Ende der 1580er Jahre hat sich dies auch terminologisch niedergeschlagen, was nach der blutigen Domestizierung bzw. Ausschaltung der (mehrheitlich unitarisch gesinnten) Adelsopposition dann auf dem Landtag 1595 abschließend sanktioniert wurde: Der Fürst erpresste die Anerkennung der römisch-katholischen Konfession neben der von den Ständen beabsichtigten Legalisierung der anderen aus der Reformation hervorgegangenen konfessionellen Gruppen der Lutheraner, der Kalvinisten und der Unitarier („Arianer“) als „religio recepta“. 75 Jahre nach dem Bekanntwerden der Wittenberger Reformation in Siebenbürgen war diese Entscheidung für die religionspolitische Entwicklung der protestantischen, katholischen und orthodoxen Konfessionskulturen Siebenbürgens

6 Frank Krauss, *Allen Winkeln auff Erden durch so viel Bucher furgetragen: Formierung und Konsolidierung des lutherischen Bekenntnisses in Siebenbürgen aufgezeigt am Medium Buch (1550–1650)* R5AS Band 90 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2023); Ulrich A. Wien, „Plurikonfessionelle Bildungskonkurrenz im frühneuzeitlichen Siebenbürgen. Herausforderungen des melanchthonischen Konzepts,“ in *Gebildeter Glaube-Bildungsreformen in der Frühen Neuzeit* hg. von Andreas Mühling und Ulrich A. Wien. Bonn 2025.

und die Entstehung eines Konfessionspluralismus in Parallelgesellschaften entlang politisch-ethnischer Grenzen im Siebenbürgen des 17./18. Jahrhunderts zentral.

2 Rückblende

Im Reich der Stephanskrone war es seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts zur Ansiedlung von „hospites“ (lat. Gäste), d. h. von angeworbenen Siedlergruppen (Flandrenses, Teutonici, Saxones) gekommen. In mehreren Phasen war eine aus Westeuropa (Maas-, Mosel–, Rhein-Gegend-) stammende Wehrbauern- und Händler-Gesellschaft zum Landesausbau und zur Landesverteidigung (Karte 1) unter Zusicherung von bestimmten lokalen und regionalen kirchlichen bzw. politischen Freiheitsrechten angelockt worden.

Wohl hatte dazu auch ein Missionsauftrag gehört, der sich nicht nur in der Zuordnung zum Missionsbistum Milkow ausdrückte. Die für die erste, in Lüttich zu suchende, religiöse Elite bestimmende Orientierung ist handgreiflich an der Gestaltung eines zeitgenössischen Taufbeckens in Lüttich abzulesen: Christus sendet in die Mission – Militär und Geistliche (Abb. 1).

Die Parallelgesellschaften der drei „nationes“ von ungarischem Adel, Szeklern und „Saxones“, die sich 1486 als „Universitas saxonum“ zu einer Art Selbstverwaltungszone in einem eigenen Rechtsraum unter der Führung von Hermannstadt verbunden hatten, waren bereits seit 1436 politisch zu einer Union zusammengeschlossen gewesen und hatten ein gewisses regionales Eigenleben (repräsentiert durch einen Woiwoden) im Gesamtreich (Karte 2). unter der osmanischen Hegemonie führten diese Bedingungen, allerdings erst nach dem Landtag von 1542, zur Ausbildung des Fürstentums Siebenbürgen. In diesem bestimmten die ökonomisch prosperierenden sächsischen Städte Bistritz (ung. Bestercze, rum. Bistriţa), Schäßburg (Segesvár, rum. Sighişoara), Hermannstadt (ung. Nagyszeben, rum. Sibiu) , Kronstadt (ung. Brassó, rum. Braşov), Mediasch (ung. Megyes, rum. Mediaş), Mühlbach (Szász-Sebes, rum. Sebeş), die von der Nationsuniversität repräsentiert wurden, die Geschicke des neuen Staates mit.



Karte 1: Verhau(Gyepü)-System, Siedlungsphasen der Hospites und Kirchenbezirke vom 12.–14. Jahrhundert in Siebenbürgen.

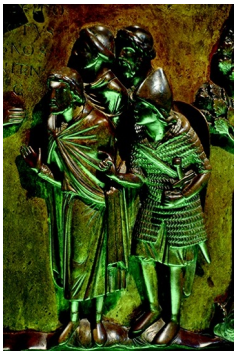


Abb. 1: Lüttich: St. Bartholomäus-Kirche in Lüttich (Belgien). In der Kirche fand das Taufbecken der ehemaligen Taufkirche Notre-Dame-aux-Fonts Aufnahme: Das Bildprogramm aus der 2. Dekade des 12. Jahrhunderts (Taufort wohl einiger späterer Kleriker in Siebenbürgen) zeigt eine Kombination von geistlich-missionarischem und militärischem Kirchenwachstum – eine Voraussetzung und Option für die Lokatoren und Siedlergruppen im siebenbürgischen „Desertum“.



Karte 2: Ungarn mit Siebenbürgen im 15. Jahrhundert.

3 Entwicklung und Entfaltung des protestantischen Spektrums im 16. Jahrhundert in Siebenbürgen

Obwohl die unmittelbare Resonanz auf die aus Wittenberg ausstrahlende Reformation im städtischen, humanistischen Bürgertum siebenbürgischer Städte (besonders in Hermannstadt) seit etwa 1520 belegt sowie heftige politische Gegenreaktionen des Jagiellonenkönigs Ludwig II. (1506–1526) dokumentiert sind, unterblieb eine offiziell geregelte Einführung der Reformation. Sie gelang erst in Kronstadt 1542/43. Die offizielle Einführung einer an Wittenberg orientierten und von dort gebilligten, deren Rechtfertigungstheologie aber anfänglich bewusst aussparenden humanistischen Stadtreformation setzten der Stadtrichter Johannes Fuchs (†1550) und der Humanist und Ratsherr Johannes Honterus (1498/99–1549) durch.[7] Binnen kürzester Frist schlossen sich die anderen siebenbürgischen Städte und das nicht zur Nationsuniversität gehörende Klausenburg an. Die Nationsuniversität ließ 1547 eine Kirchenordnung erstellen und drucken. 1550 führte sie die Reformation in ihrem Rechtsraum ein.[8]

Dabei sind theologische und kirchenordnende Transferleistungen nach Siebenbürgen zu konstatieren, die aus diversen Zentren geistiger Aufbrüche Europas angeregt worden waren. Dies betraf nicht nur die siebenbürgische, humanistisch geprägte Stadtreformation in Kronstadt, die sich in das Spannungsverhältnis von ostkirchlich-orthodoxen Anfragen, osmanischer Gefahr und reformatorischer Pluralität und Diversifikation hineingestellt sah und – in weitgehender Anlehnung an Melanchthon – zu produktiven Reaktionen bzw. Weiterentwicklungen führte. Die von Wittenberg ausgehende Reformation wurde in den deutschsprachigen Städten rezipiert, zugleich sind lokale Ansätze erkennbar, auch die anderen Ethnien vor Ort für die Reformation zu gewinnen. In Hermannstadt und Kronstadt versuchten die Stadträte, die rumänische Bevölkerung mit speziell in der rumänischen Muttersprache gedruckter Li-

7 Johannes Honterus, *Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae 1543*, hg. von Bernhard Heigl und Thomas Şindilariu, Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt VIII, Beiheft 2 (Kronstadt/Braşov: aldus, 2017); Ulrich A. Wien, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?," in *Konfluenzen* 16/17 (2016/2017), 138–148; Ulrich A. Wien, „Humanistische Stadtreformation in Kronstadt," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation* ACADEMIA, Band 15 (Hermannstadt, Bonn 2017), 37–55; Andreas Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum: Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550* Texts and Studies in the History of Theology, vol. 5 (Cambridge, Mandelbachtal: Edition Cicero, 2000).

8 *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Band 24: *Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen*, bearb. von Martin Armgart und Karin Meese (Tübingen: MohrSiebeck, 2012), 125–128 und 206–246.

teratur zu gewinnen. In Klausenburg verbreitete der zur sächsischen Nation zählende Stadtpfarrer Kaspar Helth (ca. 1520–1574) unter der ungarischen Bevölkerung den Kleinen Katechismus Martin Luthers in magyarischer Sprache Abb. 2.



Abb. 2: Martin Luthers Kleiner Katechismus – Catechismus Minor in ungarischer Sprache (gedruckt bei Kaspar Helth), Klausenburg 1550.

Rasch gingen aber bereits gegen Ende der 1550er Jahre unter Berufung auf Melanchthons Abendmahlstheologie die ungarischen Theologen ins Lager der Schweizer Reformation über, was das Abendmahlsbekenntnis von Neumarkt 1559 belegt. Der Transfer betraf aber nun und nicht zuletzt das nordsiebenbürgische Klausenburg, das in (auch sprachlich-magyarischer) Nachbarschaft zu den *„partes adnexae“* und Debrecen in den 1550er Jahren in Kontakt mit der Schweizer Reformation (zunächst vorwiegend Zürich, dann auch Genf) gekommen war und ab Mitte der 1560er Jahre in wechselseitigem Austausch mit dem vom norditalienischen Humanismus beeinflussten polnischen, historisch-ethischen Religionsmodell sich an die Spitze der radikalen unitarischen Reformation gesetzt hat. So schloss sich Stadtpfarrer Franz Davidis zunächst den Reformierten an, blieb aber dabei nicht stehen. Ab 1566 propagierte er mit Giorgio Biandrata (1515–1588) dogmenkritische Ideen und führte als Hofprediger bei den Religionsgesprächen 1568 und 1569, gestützt durch zustimmende Äußerungen des Fürsten Johann II. Sigismund Zápolya, die antitrinitarische/unitarische Bewegung zum Disputationssieg. Nicht zuletzt ein entsprechend redigierter Druck des Heidelberger Katechismus dokumentiert den verbreiteten Ansatz, die differierenden Positionen zu überbrücken. Ende der 1560er Jahre beriefen sich alle reformatorisch Gesinnten auf Melanchthon, aber vielfach blieb deren Profil uneindeutig: Evangelisch nannten sich Davidis' Anhänger, und die Nichtunitarier wurden als „katholisch“ bezeichnet. Römische Katholiken gab es in Siebenbürgen kaum

noch außerhalb des Szeklergebietes, wo die Bewohner noch mehrheitlich und relativ geschlossen „altgläubig“ geblieben waren. Dieses stellte für manche Niederlassung der Mendikantenorden aus Klausenburg ein Rückzugsgebiet dar.[9]

4 Politische Geschichte des Fürstentums

Die hier präsentierte Karte 3 zeigt die politischen Grenzen des im Westen um die „*partes adnexae*“ erweiterten historischen Siebenbürgen: Das Fürstentum Siebenbürgen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Sie zeigt die reformationsgeschichtlich relevanten Orte (mit ungarischen Komitatsnamen) auf. Diese sind von Südosten nach Nordwesten: Kronstadt, Hermannstadt, Mediasch, Weißenburg, Straßburg am Mieresch, Thorenburg, Neumarkt am Mieresch, Klausenburg, Bistritz, Wardein und Debrezin.

Die Karte erlaubt allerdings auch, die Gebiete zu kennzeichnen, in denen die nicht eindeutig zuzuordnende, teilweise auch bewusst unklar gehaltene Dynamik der Radikalisierung der rezipierten religiösen Reformideen Platz gegriffen, wenngleich allerdings noch nicht Wurzeln geschlagen hatten. Die anfänglichen siebenbürgisch-sächsischen Reformationspioniere im Süden (1542 Kronstadt, 1545 Synode in Mediasch) wurden von ungarischen Reformationsbestrebungen (1545 Synode von Erdeed, ung. Erdőd/Nordwesten) eingeholt. Schließlich wurden sie in Mittel- und Nordsiebenbürgen von den am Hof in Weißenburg sowie in Klausenburg vorwärtstreibenden Akteuren Giorgio Biandrata und Franz Davidis überholt, die mit der von Zürich beeinflussten Richtung um Peter Meliusz (Debrezin 1567/1568) konkurrierten.

Zur Geschichte: Johann I. Zápolya (1487–1540), der 1526 aus einer klassischen Doppelwahl hervorgegangene König Ungarns, hatte sein Herrschaftsgebiet 1529 den Osmanen freiwillig unterstellt. Nach dessen Tod 1540 und dem Eingreifen der Osmanen 1541 zugunsten seines Sohnes, des kindlichen, „erwählten“ ungarischen Königs Johann II. Sigismund Zápolya (1540–1571) gegen den Habsburger-König Ferdinand (1503–1564) waren die von den drei siebenbürgischen Ständen regierten Rechtsgebiete sowie die „*partes adnexae*“ im Westen und Nordwesten des his-

9 Mária Lupescu Makó/Radu Lupescu, „Friars and Religious Revival in Sixteenth Century Cluj, Transylvania,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, R5AS 067 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 173–190, hier 188.



Karte 3: Religiöse Entwicklungen in Siebenbürgen und den partes adnexae im 16. Jahrhundert.

torischen Siebenbürgens in die zweite Stufe der Abhängigkeit von den Osmanen geraten, mussten jährlich einen mäßigen Tribut zahlen, behielten aber weitgehend ihre innenpolitische Autonomie.[10]

Das Staatswesen wurde historiographisch als „Fürstentum Siebenbürgen" bezeichnet. Es war der östliche Nachfolgestaat des Reiches der Stephanskrone, die Mitte beherrschten die Osmanen direkt, im Westen und Nordwesten lag das königliche Ungarn mit der Krönungsstadt Pressburg (slowak. Bratislava). Das Fürstentum Siebenbürgen wurde von den Ständen, die seit 1542 meist jährlich auf den regionalen Landtagen zusammenkamen, und dem „erwählten König" beziehungsweise seit dem Reichstag von Speyer 1570 als Fürsten Siebenbürgens bezeichneten Herrschern gemeinsam regiert. In diesem Wahlfürstentum stammten die Regenten aus verschiedenen Familien: den Báthory, den Bethlen, den Rákóczi und Apafi.

Religiös waren die Zápolya-Regenten Johann I., dessen Witwe Isabella und anfänglich auch Johann II. Sigismund zwar Rom treu, aber in ihrer Herrschaftspraxis berücksichtigten sie die vorreformatorisch bereits faktisch bestehende Bikonfessionalität der regionalen Bevölkerung: die ostkirchliche Gruppe der orthodoxen Rumänen und die westkirchliche lateinische Christenheit, die allerdings auch muttersprachlich und privilegienrechtlich unterschiedene Gruppen bildeten.[11] Diese pragmatische, die kirchlichen Differenzen überbrückende Religionspolitik sollte ein prägendes Moment der innenpolitischen und ständepolitischen Entwicklung in der Region darstellen.

Letztlich entstand daraus über verschiedene Zwischenstufen – ohne die abschließende religionsrechtliche Landtags-Entscheidung von 1595 zu idealisieren – eine im 16. und 17. Jahrhundert protestantisch dominierte Pionierregion der Religionsfreiheit, in der vier Konfessionen den Status einer *religio recepta*[12] zuer-

10 István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corparate Politics in the Principality of Transylvania 1526–1691* Studies in Medieval and Reformation Traditions, Band 143 (Leiden, Boston: Brill, 2009), 48–166.

11 Katalin Peter, *Studies on the history of the Reformation in Hungary and Transylvania,* ed. Gabriella Erdélyi, R5AS, vol. 045 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018), 39–43.

12 Edit Szegedi, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, hg. von Ulrich A. Wien, Mihai-D. Grigore, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 113 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017), 191–202; vergleiche dazu auch Ulrich A. Wien, „Abschied von der Trinitätstheologie? Zur Komplexität von Disputationen und Religionsgesprächen in Siebenbürgen," in *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche in der Frühen Neuzeit*, hg. von Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Band 121 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018), 77–110; vergleiche auch István Keul, *Early Modern Religious Communities*, 48–166.

kannt bekamen: die Gruppen der (inzwischen verschwindend kleinen) römisch-katholischen Gläubigen (meist unter den Szeklern), der Anhänger der Confessio Augustana unter den Deutschen (Angehörige der privilegierten Universitas Saxonum und Gemeindeglieder in den auf Komitatsboden liegenden, nichtprivilegierten Hörigengemeinden), dann die (in der Regel ungarischen) Evangelisch-Reformierten sowie die als „arianisch" bezeichneten Unitarier.[13] Nur die orthodoxen Christen (der Rumänen) erhielten einen minderen Rang zugewiesen, wurden aber „toleriert". Das seit 1595 geltende Grundgesetz einer Plurikonfessionalität hatten alle gewählten Fürsten anzuerkennen und zu bestätigen. Dies galt auch für die Habsburger nach 1690, die theoretisch diese Basis anerkannten, faktisch aber zu unterlaufen suchten.[14]

13 Zum Thema in der jüngeren Zeit erschienene einschlägige Literatur: Georg Weber und Renate Weber (Hg.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* Siebenbürgisches Archiv, Band 19 (Köln Weimar, Wien: Böhlau, 1985); Andreas Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550* (Cambridge, Mandelbachthal: Edition Cicero, 2000); Mártá Fata, Anton Schindling (Hg.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, rst 155 (Münster: Aschendorff, 2010); Ulrich A. Wien, Juliane Brandt, András Balogh (Hg.), *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen* Studia Transylvanica 44 (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2013); Jan Andrea Bernhard, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)* R5AS, Band 019 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015); Kestutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europ*a VIEG 240 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015); Mártá Fata, Anton Schindling (Hg.), *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, rst 167 (Münster: Aschendorff, 2017); Ulrich A. Wien, Mihai D. Grigore (Hg.), *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa* VIEG 113 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017); Ulrich A. Wien (Ed.) *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen* R5AS, vol. 067 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021); Ulrich A. Wien, *Crossing Borders. Impact of reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of faith and religious freedom in the Ottoman zone of influence* REFORC Academic Studies, vol. 86 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2022).

14 Konrad G. Gündisch, *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen* Vertreibungsgebiete und vertriebene Deutsche, Band 8 (München: Langen Müller, 1998), 106–108.

5 Rezeption der Wittenberger Reformation in Siebenbürgen

Der Beitrag des Herausgebers „Frühe Wahrnehmung“ dekonstruiert die in der Historiographie vorgenommene Frühdatierung und konfessionell vereindeutigende Zuschreibung als reformatorisch gedeuteter Ereignisse im Rezeptionsraum der Region Hermannstadt in den frühen 1520er Jahren. Schon in den ersten Anfängen scheint sowohl in Hermannstadt als auch zwei Jahrzehnte später im Burzenland das Profil der Reformation verschwommen. Dennoch sind konfliktreiche Tendenzen zur Durchsetzung eines landesherrlichen Kirchenregiments klar erkennbar, die allerdings vorsichtig eingeordnet werden müssen. Maria Pakucs-Willcocks zeigt in einem zusätzlich eingeworbenen Beitrag den kirchenpolitischen Resonanzraum von Honterus’ Reformation in den siebenbürgischen Stadtmagistraten auf. Dies gelang vor allem, weil bereits vorreformatorisch die Institution der Pfarr-„Prädikatur“ – ein Desiderat der Siebenbürgenforschung – sowie die öffentliche Finanzierung und jeweilige personelle Besetzung zu einem wesentlichen Bestandteil des Handlungsradius im spätmittelalterlichen Siebenbürgen gehört hatte, wie Adinel Dincă nachweisen kann. Die Durchsetzung der Reformation in Siebenbürgen gelang nach dem Erfolg der osmanischen Expansion. In engem Austausch mit Nürnberg und Wittenberg entstanden von der Reformation geprägte Schul- und Kirchenordnungstexte in Kronstadt. Dem Humanisten, Kartographen und Drucker Johannes Honterus gelang es, im Verein mit der patrizischen Stadtführung der im Ost-Westhandel bedeutenden Handelsstadt Kronstadt 1542/1543 die Reformation einzuführen. Vor dem Hintergrund der osmanischen Hegemonie stellt Johannes Ehmann die Wahrnehmung der Osmanen durch Honterus dar und kontextualisiert diese mit der Gattung der „Türkenschriften“ im 16. Jahrhundert, wobei bei Honterus dezidiert antiosmanisches Schrifttum fehlt. Armin Kohnle stellt differenziert und klar heraus, dass die literarischen Beziehungen und Einflüsse aus Wittenberg für die Einführung der Reformation in Kronstadt entscheidend waren, wobei die Fixierung auf Luther aufzugeben ist und Melanchthons Einfluss intensiverer Klärung bedarf. Johannes Schilling ordnet präzise den Humanisten und Reformator Johannes Honterus und den Resonanzraum Kronstadt in die renaissancezeitliche sowie reformatorische Musikkultur ein.

Im Vergleich zur Luthermemoria des 16. Jahrhunderts untersucht Volker Leppin analoge Prozesse im Blick auf das Gedenken an den Kronstädter Reformator der Siebenbürger Sachsen, Johannes Honterus, und stellt dabei die Differenz heraus, dass dieser als kulturprägende Gestalt und als Gesetzgeber konturiert wird. Als Impuls für weitere Forschungen, möglicherweise auch in Siebenbürgen, zeigt Susanne Schenk die Vorreiterfunktion des dörflichen Umlandes für städtische Reformationsbewegungen anhand der Reformation im Herrschaftsgebiet von

Ulm auf. Daran schließen konkrete Studien zur Reformation als „urban event“ anhand von drei weiteren wichtigen städtischen Distributionsorten und deren Wirkung auf Gesamtsiebenbürgen an: Peter Szabó legt eine detaillierte, facettenreiche Studie zu Kirchen- und Bildungswesen, Idolatriepolemik und Sozialdisziplinierung im nordsiebenbürgischen Wirtschafts- und Handelszentrum Bistritz vor, August Schuller verweist auf die Relation zu den Mendikanten in Schäßburg sowie Hermann Pitters (†) auf die prägende Wirkung der Kronstädter Reformation auf die Nationsuniversität. Bei den „Saxones“ wurde der zwangsexilierte, aus Laibach (slowen. Ljubljana) stammende Hermannstädter Stadtpfarrer Paulus Wiener zum Superintendenten berufen[15], und damit – obwohl der Kathedralzins letztmalig an Gran entrichtet wurde – eine selbstständige Kirchenorganisation (für die deutschen Gemeinden auf Königsboden sowie – spätestens 1557 – auf Komitatsboden) begründet. Dessen in archivalischen Beständen in Wien und Hamburg existierende Apologie „In causa fidei“ (1548) ordnet Karl Schwarz präzise in den zeitgenössischen südosteuropäischen Gesamtkontext und in die Rezeption der Theologie Luthers ein. Kenneth Appold gelingt es, in einem knappen Überblick kritisch sowohl die Wechselwirkungen als auch die regional typischen „Sonderwege“ zu analysieren und das spezifische Potenzial der Gesamtregion zu profilieren.

Neben den kirchenordnenden Texten stellten die Bekenntnistexte ein wesentliches Element in der Entwicklung der Rezeption reformatorischer Theologie in Ungarn und Siebenbürgen dar. Zoltán Csepregi greift ein Desiderat der Forschung auf und erläutert in einer luciden, synoptischen Studie den Gesamtrahmen und die Spezifika sowie nach inhaltlichen Kriterien erstellte Sortierung der Confessiones, die bei den ungarländischen Städten mangels eigener Offizinen erst spät gedruckt werden konnten und dadurch diffus und vielfältig rezipiert wurden, dagegen bei den Siebenbürger Sachsen aufgrund der vorhandenen Druckereien schon seit Beginn konkrete theologische Rezeption erfuhren. Mit der Studie eröffnet der Autor weitere Forschungsfelder. Den längst bekannten, bedeutenden Einfluss von Melanchthon auf Südosteuropa, insbesondere Ungarn und Siebenbürgen untersucht mit einem modernen, datenbankgestützen innovativen Ansatz Christine Mundhenk im Blick auf die Netzwerke, die anhand des Melanchthon-Briefwechsels erkennbar werden. Wie die anderen Beiträge auch bringt diese methodisch vorbildliche Studie einen beachtlichen Erkenntnisgewinn. Frank Krauss bietet eine kompakte Zusammenfassung seiner Gesamtstudie, deren erste Konturen er auf der Tagung hatte vorstellen können und zwischenzeitlich abgeschlossen hat. Die im Unterschied zum binnendeutschen Raum lange anhaltende Melanchthon-Rezeption und die erst

15 Karl W. Schwarz, „Wien(n)er, Paul,“ in: BBKL 38 (2017), 1517–1521.

spät einsetzende lutherische Orthodoxie werden auch am Buchdruck sowie am Buchbesitz deutlich nachweisbar.

Mit den theologischen Positionen der an Wittenberg orientierten spätreformatorischen Bekenntnisse Siebenbürgens setzt sich Robert Kolb auseinander und kann die feinen Zwischentöne und Bezugnahmen aber auch harmonisierende, die Grenzen zwischen Luther und Melanchthon bewusst verwischenden Synthesen konzise nachweisen. Zwischenzeitlich hatten die Regentin Isabella und der Landtag die pragmatischen Bestrebungen intensiviert, den religiösen Frieden und eine auf Ausgleich und Einheit bedachte Politik fortzusetzen. So erlaubte der Landtag 1555 auch die Existenz der Lutheraner, dann aber 1557 nur die „doctrina evangelica“ und wies die Theologie der „Sakramentarier“ zurück.[16] Vor dem Hintergrund der nach Isabellas Tod (1559) fortschreitenden Rezeption der schweizerisch geprägten reformatorischen Theologie, die der aus Polen nach Siebenbürgen geflüchtete, antitrinitarisch gesinnte Leibarzt des Herrschers Johann II. Sigismund, Giorgio Biandrata, übergangsweise förderte, sind die weiteren Landtagsbeschlüsse über die Freiheit der Verkündigung zu verstehen. Allerdings ist die neuerdings noch einmal zugespitzte, anachronistische Behauptung, der Landtag 1568 habe ein „Toleranzedikt“ erlassen, völlig an den Quellen vorbei formuliert. Edit Szegedi kann zurecht darauf verweisen, dass 1568 überhaupt noch nicht von klar konturierten und auch personell greifbaren Konfessionsgemeinschaften gesprochen werden kann, weil es diese noch zu diesem Zeitpunkt in Siebenbürgen noch gar nicht gab.[17] Das wird auch daran erkennbar, dass 1572 der katholische Regent Stefan Báthory die Geistlichen der nach Birthälm verlegten Superintendentur genötigt hat, eine an der Confessio Augustana invariata (1530) angelehnte „Formula Pii Consensus“ als verbindlich für das Kirchengebiet zu beschließen, was zunächst durchaus nicht selbstverständlich war, und – wie Kolb darlegt – zu Klarheit scheuenden Harmonisierungen führte. Trotzdem war die rechtliche Privilegierung der Sachsen in Siebenbürgen gewissermaßen an die lutherische Konfession gebunden.[18]

Anschließend untersucht Irene Dingel die Frage nach dem Genus Corpus doctrinae sowie der – variierenden – Zusammensetzung und Rezeption des Corpus

16 EKO 24, 52–55.

17 Szegedi, „Uneindeutigkeit,“ 94.

18 Ulrich A. Wien, „Die Formula Pii Consensus 1572. Die Rezeption Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext,“ in *Zugänge (Jahrbuch des evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen)* 44 (2016): 42–56; – Wiederabdruck in Wien: *Pionierregion* [wie Anm. 7], 156–171; Ulrich A. Wien, „New Perspective on the Establishing of Confession in Early Modern Transylvania. Context and Theological Profile of the Formula Pii Consensus 1572 as Heterodox Reception of the Wittenberg Theology, “ in *JEMC* 5–1 (2018), 57–74.

Doctrinae Philippicum nach 1560 und seiner Anreicherung mit weiteren Schriften. Bis weit ins 17. Jahrhundert blieb es – auch in der Bekenntnisbildung Siebenbürgens – wirksam.

Muttersprachliche Bibelausgaben und die Einführung und Verwendung der Liturgie in der Volkssprache besaßen elementare Prägekraft für die Verbreitung und Rezeption der Reformation in Europa. Im unmittelbar benachbarten Kontaktraum zu Siebenbürgen befanden sich rumänisch-orthodoxe Bistümer. Die reformatorischen Impulse forderten zu einer eigengearteten Aufnahme kombiniert mit einer nachdrücklichen Abgrenzung heraus, die bis in die Gegenwart wirkt, wie die Analyse von Paul Brusanowski herausstreicht. Mit der von Valentin Wagner vorgelegten, in Kronstadt gedruckten griechischen Katechesis (1550) existierte nicht nur ein humanistisch-reformatorisches Schulbuch in Kronstadt, sondern bestand auch die Option, mit der Ostkirche ins Gespräch zu kommen. Die analogen, schließlich fehlgeschlagenen Bemühungen zwischen Tübingen und Konstantinopel beleuchtet Dorothea Wendebourg.

Edit Szegedi thematisiert die komplexen, ja noch komplizierter gewordenen religiös-politischen Verhältnisse vom Ende des 16. bis weit ins 17. Jahrhundert, die sich als Folge der Aufnahme der Varianten reformatorischer Theologie entwickelten. Denn im Fürstentum wurde die nicht eindeutige Beziehung zwischen Nation und Religion der vorreformatorischen Zeit weitergeführt. Folgerichtig deckte sich in der pluralistischen Gemengelage der rechtlich anerkannten „Religionen“ die faktische Hierarchie der Konfessionen mit der politischen Hierarchie nicht vollständig.

Sensationell, auch für die Geschichte der Bibelwissenschaft generell, ist die Analyse der kühnen unitarischen Bibelauslegung, die Gizella Keserű und Mihály Balázs vorstellen. Das reformatorische Schriftprinzip (Sola scriptura) ist nicht nur im lutherischen, sondern im gesamten protestantischen Resonanzraum wirkmächtig geworden. Laut bisheriger Forschungsmeinung konnte die historisch-kritische Exegese seit der Aufklärung daran anknüpfen und zur wissenschaftlichen Blüte getrieben werden. Als neue Erkenntnis ist aber festzuhalten, dass bereits in den 1570er Jahren im nonadorantistischen Zweig der antitrinitarischen Bewegung Siebenbürgens durch Jacobus Paläologus die historisch-kritische Exegese entwickelt sowie – klandestin – innerhalb der Religionsgemeinschaft auch rezipiert worden war. Die unitarische Hermeneutik kann für sich in Anspruch nehmen, als Pionier die Innovation der historisch-kritischen Exegese eingeführt zu haben.

Die hier vorgelegten, gesammelten Konferenz-Beiträge erschließen kirchenhistoriographisch eine meist wenig beachtete Region, die allerdings reformationsgeschichtlich überaus spannende Transformationsprozesse mit eigenen thematischen Schwerpunkten sowie überaus langwieriger Konfessionsbildung in den Fokus rückt. Dabei wäre es nicht angemessen, diese Prozesse als „verspätet“ im Vergleich zu mitteleuropäischen Entwicklungen einzuordnen: Denn die Fähigkeit,

1. um des pragmatisch erstrebten Friedens und gesellschaftlicher Einheit willen – zwar nicht im Sinne der europäischen Aufklärung, aber doch ansatzweise – einen friedlichen Konfessionspluralismus gewissermaßen als Verfassungsgrundsatz, also dauerhaft (bis ins 19. Jahrhundert) zu normieren oder
2. die Radikalisierung des von Luther entlehnten Schriftprinzips (sola scriptura) zur Basis – in die Richtung frühaufklärerischer Ideen weisender – antitrinitarischer Hermeneutik zu bestimmen oder
3. aber auch das – aus der Not geborene – durch Laien geführte Kirchenregiment des Status Catholicus in Siebenbürgen

sind nur einige Hinweise auf und Ausweis der zukunftsweisenden Potentiale und innovatorischen Kraft der Rezeption der von Wittenberg ausgehenden Reformation und deren bewussten, eigenständigen Weiterentwicklung in Siebenbürgen, die markant den eigenen über die Region hinausweisenden Beitrag im Konzert der „Reformationen“ unterstreichen. Dieser hat internationale Relevanz und wird sich in diesem Kontext künftig vermehrter Aufmerksamkeit erfreuen.

Bibliographie

1 Quellen

Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Band 24: *Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen*, bearb. von Martin Armgart und Karin Meese. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Honterus, Johannes, *Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae 1543*, hg. von Bernhard Heigl und Thomas Şindilariu, Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt VIII, Beiheft 2. Kronstadt/Braşov: aldus, 2017.

Müller, Andreas, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum: Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550* Texts and Studies in the History of Theology, vol. 5. Cambridge, Mandelbachtal: Edition Cicero, 2000.

2 Literatur

Bernhard, Jan Andrea, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)* R5AS, Band 19. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015.

Daugirdas, Keştutis, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* VIEG 240. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015.

Fata, Márta/Schindling, Anton, Hg., *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, rst 155. Münster: Aschendorff, 2010.

Fata, Márta/Schindling, Anton, Hg., *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, rst 167. Münster: Aschendorff, 2017.

Gündisch, Konrad G., *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen* Vertreibungsgebiete und vertriebene Deutsche, Band 8. München: Langen Müller, 1998.

Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporate Politics in the Principality of Transylvania 1526–1691* Studies in Medieval and Reformation Traditions, Band 143. Leiden/Boston: Brill, 2009, 48–166.

Krauss, Frank, *Allen Winkeln auff Erden durch so viel Bucher furgetragen: Formierung und Konsolidierung des lutherischen Bekenntnisses in Siebenbürgen aufgezeigt am Medium Buch (1550–1650)* R5AS, Band 90. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2023.

Lupescu Makó, Mária/ Lupescu, Radu, „Friars and Religious Revival in Sixteenth Century Cluj, Transylvania," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/ Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, R5AS 67. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 173–190.

Peter, Katalin, *Studies on the history of the Reformation in Hungary and Transylvania*, ed. Gabriella Erdélyi, R5AS, vol. 45. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018.

Schwarz, Karl W., „Wien(n)er, Paul," in: BBKL 38 (2017), 1517–1521.

Szegedi, Edit, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, hg. von Ulrich A. Wien, Mihai-D. Grigore, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 113. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 191–202.

Szegedi, Edit, „Von der Uneindeutigkeit zu konfessioneller Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/ Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, R5AS vol. 67. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 2021.

Verók, Attila „Melanchthon-Rezeption bei den Siebenbürger Sachsen im Reformationsjahrhundert," in *Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion*, hg. von Andrea Seidler und István Monok, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Bücherwesens 51. Wiesbaden: Harrassowitz, 2020.

Weber, Georg/Weber, Renate, Hg., *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* Siebenbürgisches Archiv, Band 19. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1985.

Wien, Ulrich Andreas, „Die Formula Pii Consensus 1572. Die Rezeption Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext," in *Zugänge (Jahrbuch des evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen)* 44 (2016): 42–56.

Wien, Ulrich Andreas, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?," in *Konfluenzen* 16/17 (2016/2017), 138–148.

Wien, Ulrich Andreas, „Humanistische Stadtreformation in Kronstadt," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation* ACADEMIA, Band 15. Hermannstadt, Bonn 2017, 37–55.

Wien, Ulrich Andreas, „Abschied von der Trinitätstheologie? Zur Komplexität von Disputationen und Religionsgesprächen in Siebenbürgen," in *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche in der Frühen Neuzeit*, hg. von Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Band 121. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018, 77–110.

Wien, Ulrich Andreas, „New Perspective on the Establishing of Confession in Early Modern Transylvania. Context and Theological Profile of the Formula Pii Consensus 1572 as Heterodox Reception of the Wittenberg Theology, " *JEMC* 5–1 (2018): 57–74.

Wien, Ulrich Andreas, Hg., *Common Man, Society and Religion in the 16th century/Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin/ Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen* R5AS, vol. 67. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021.

Wien, Ulrich Andreas, *Crossing Borders. Impact of reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of faith and religious freedom in the Ottoman zone of influence* REFORC Academic Studies, vol. 86. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2022.

Wien, Ulrich Andreas, „Plurikonfessionelle Bildungskonkurrenz im frühneuzeitlichen Siebenbürgen. Herausforderungen des melanchthonischen Konzepts," in *Gebildeter Glaube*, hg. von Andreas Mühling und Ulrich A. Wien [im Druck].

Wien, Ulrich Andreas/Brandt, Juliane/Balogh, András, Hg., *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen* Studia Transylvanica 44. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2013.

Wien, Ulrich Andreas/Grigore, Mihai D., Hg., *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa* VIEG 113. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017.

Ulrich A. Wien

Frühe Wahrnehmung der Reformation in Siebenbürgen

Im Jahre 1519 kamen Luthers Schriften nach Hermannstadt. Diese Behauptung findet sich in der Literatur bei Adolf Schullerus, etwas vorsichtiger bei Friedrich Teutsch sowie in Publikationen des 19. Jahrhunderts (Herbert).[1] Sie berufen sich auf die Festpredigt von Martin Oltard (1650)[2], aber auch Schmeizel (1679–1747) benennt das Jahr 1521 als den Zeitpunkt, für den die Rezeption von Publikationen aus dem Wittenberger Umkreis in Hermannstadt angenommen werden müsse.[3] Diese lange Tradition der Reformationsmemoria verweist auf Quellen und Hinweise, die eindeutig eine Interpretation zugunsten einer (sehr) frühen Rezeption und Förderung der Reformation in Hermannstadt zuzulassen scheinen. Nicht zuletzt hat Karl Reinerth darauf positiv Bezug genommen.[4] Auch von Reinerth wird zwar dem Königsrichter Markus Pemfflinger eine wohlwollende Haltung gegenüber der Reformation nachgesagt, andererseits bleibt es erstaunlich, dass dieser zusammen mit dem Ratsschreiber Johannes Mild nicht in der Lage gewesen sein soll, eine Stadtreformation in Hermannstadt durchzusetzen, im Gegenteil: Adolf

1 Heinrich Herbert, *Die Reformation in Hermannstadt und dem Hermannstädter Capitel, Festschrift zur 400-jährigen Gedächtnißfeier der Geburt Dr. Martin Luthers* (Hermannstadt: Closius'sche Erbin, 1883), 7; Friedrich Teutsch, *Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart. Mit einem Überblick über die der ev. Landeskirche A. B. angeschlossenen Kirchen* (Hermannstadt: 1922, [2]1923), 27; etwas differenzierter Friedrich Teutsch, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Siebenbürgen,* Band 1 (Hermannstadt: Krafft, 1921), 197 [künftig *Kirchengeschichte*].

2 Martin Oltard: Concio solennis et extraordinaria complectens Initia et progressum reformationis primae ecclesiarum Saxonicarum in Sede Cibiniensi, in Transilvania, constitutarum. Elaborata et habita Cibinii Anno 1650. Ipsa Dominica Jubilate, quae erat dies 8. MaiJ, dam ibidem Visitationem Ecclesiarum Saxonicarum, ordiretur et auspicaretur bono cum Deo, Reverendus et Clarissimus Vir Dominus Christianus Barthius Pastor Birthalbensis, Episcopus et Superintendens earundem. Ab Andrea OLtardo, Pastore Cibiniensi, necnon eiusdem Capituli Decano. Cibinii TRansylvaniae. Imprimebat Marcus Pistorius [Hermannstadt: Marcus Pistorius, 1650]. VD17 3:015394N.

3 Martin Schmeizel: DE STATU ECCLESIAE LUTHERANORUM IN TRANSILVANIA ... AD ERNESTUM SALOM. CYPRIANUM S.S. THEOLOGIAE DOCTOREM DISSERTATIO EPISTOLICA (Jena: Hartung 1722), 23.

4 Karl Reinerth, *Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*. Studia Transylvanica, Band 5 (Köln, Wien: Böhlau, 1979), 7–12; Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz,* Band 1: *Der Durchbruch,* Siebenbürgisches Archiv 2 (Köln, Graz: Böhlau 1962), 9.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-002

Schullerus zog das Fazit, die reformatorische Bewegung sei „versandet“, und Georg Adolf Schuller stellte nüchtern fest: „Die Hermannstädter Bewegung [...] ist in ihren Anfängen stecken geblieben, ja [...] sogar hinter diese wieder zurückgewichen.“[5]

Dabei bestanden zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Hermannstadt günstige Bedingungen, die eine Rezeption und Einführung reformatorischer Ideen hätten fördern können: Die Stadtpfarrgemeinde war mit Abstand die bedeutendste Kirchengemeinde auf dem Rechtsgebiet der 1476 zusammengeschlossenen sächsischen Nationsuniversität. Sie hatte im Verlauf des 15. Jahrhunderts nicht nur die Rechte und Besitzungen der (1424) aufgelösten Zisterzienserabtei Kerz zugesprochen bekommen, sondern auch die Rechtsnachfolge der urkundlich erstmals 1191 belegten, 1474 aufgehobenen Hermannstädter Sankt Ladislaus Propstei angetreten.[6] 1503 hatte der Hermannstädter Stadtpfarrer, ebenso wie sein Kronstädter Kollege, bischöfliche Rechte übertragen bekommen, was bedeutete, dass er an zehn frei zu wählenden Sonn- oder Feiertagen im bischöflichen Ornat das Pontifikalamt feiern durfte.[7] Darüber hinaus hatte Papst Leo X. die beiden Kirchenprovinzen des Burzenlandes und der ehemaligen Hermannstädter Propstei, die in dem östlich der Karpaten zu suchenden Missionsbistum Milkow sich zugeordnet gesehen hatten, gegen deren vehementen Protest dem entfernt liegenden Erzbistum Gran (ung. Esztergom) anschließen wollen, nicht aber dem benachbarten Re-

5 Adolf Schullerus, „Die Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche,“ in *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* N.F. 41: 299–522, hier 399; Georg Adolf Schuller, „Ein Nachwort zur Beleuchtung der Klageschrift des Hermannstädter Kapitels aus 1526,“ in *Kirchliche Blätter* 18 (1926): 682–685, hier 682.

6 Teutsch, *Kirchengeschichte*, 33–41; Paul Philippi, „800 Jahre Ecclesia Theutonicorum Ultrasilvanorum,“ in *Katalog zur Ausstellung 800 Jahre Kirche der Deutschen in Siebenbürgen* (Brukenthal-Museum Hermannstadt Rumänien), hg. von Thomas Nägler (Thaur bei Innsbruck: Wort und Welt, 1991), 15–39, hier 26–27.

7 Konrad G. Gündisch, „Die »Geistliche Universität« der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinde im 15. und 16. Jahrhundert,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. von Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Stuttgart: Steiner, 2005), 105–113; Ulrich A. Wien, „Einleitung,“ in *Synodalverhandlungen der Evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752. Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien,* Band 3/1 (Hermannstadt: Honterus, 2019), XXIX–LVII; Reinerth, *Gründung*, 2. Zu dem auch im überregionalen Vergleich außergewöhnlich wertvollen Paramentenbestand im 15. Jahrhundert, der in der Stadtpfarrkirche in Hermannstadt verwendet worden ist, siehe neuerdings Evelin Wetter, „Der Textilschatz der Hermannstädter Stadtpfarrkirche nach seinen spätmittelalterlichen Inventaren,“ in *Städtischer Raum. Merkmale von Mobilität und Kulturtransfer im spätmittelalterlichen Europa*, ed. Adinel Dincă und Ulrich A. Wien (Berlin, Boston: de Gruyter, 2025) [im Druck].

gionalbistum Weißenburg (ung. Gyulaféhérvar, rum. Alba Iulia).[8] Das vermutlich seit der Ansiedlungszeit angestrebte, aber nie erreichte Wunschziel einer eigenständigen Diözese der „Saxones" war zwar erneut nicht verwirklicht worden, aber die beiden Kirchenbezirke um Hermannstadt und Kronstadt waren faktisch weitestgehend eigenständig geworden. Dennoch sollte es erst unter dem dominanten Einfluss der Osmanen sowie nach der Einführung der Reformation durch die Sächsische Nationsuniversität 1550 zur Bildung einer eigenen evangelischen Superintendentur kommen.[9] An deren Spitze wurde zunächst der jeweilige Hermannstädter Stadtpfarrer gewählt, weswegen in den Quellen dann (in den 1560er Jahren) auch von der „Hermannstädter Kirche" die Rede ist.[10]

Schon seit dem 14. Jahrhundert finden wir Nachrichten über ein – auch auf den Dörfern – weitverbreitetes Bildungswesen; Kirche und Schule gehörten bei den seit ihrer Anwerbung und Ansiedlung seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts privilegierten „*hospites*" (lat. Gäste) zusammen.[11] Die Privilegien – bekannt aus dem „Goldenen" Freibrief Königs Andreas (1224)[12] – für die „Theutonici" beziehungsweise „Flandrenses" oder bald auch „Saxones" genannten Einwanderergruppen aus Westeuropa (unter anderem auch aus der Maas-Mosel-Gegend) hatten nicht nur die freie Wahl der Pfarrer, sondern auch deren Ausstattung mit dem Zehnten (vier oder – nach politisch bedingten Modifikationen – drei Zehnt-

8 Márta Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500–1700* Katholisches Leben und Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung 60 (Münster: Aschendorff, 2000), 21–29; Ulrich A. Wien: *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of Faith and religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence* Refo200 Academic Studies 86 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2022), 20.

9 *Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* Band 24: *Siebenbürgen (Das Fürstentum Siebenbürgen, Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen)*, bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Tübingen: Mohr Siebeck), 2012, 250. [künftig: EKO 24]; Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 258–260; Reinerth, *Gründung*, 190–210; Gerald Volkmer: *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699.* Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 56. München: Oldenbourg, 2015, 28–82.

10 EKO 24, 78.

11 Konrad G. Gündisch, *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen*. Studienbuchreihe der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat 8 (München: Oldenbourg 1998), 40.

12 *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen,* Band I, 1191–1342, Nummer 43, (Hermannstadt: Michaelis, 1892), 33–35 sowie online: https://siebenbuergenurkundenbuch.ub.rptu.de/catalog/43.

quarten) gewährt.[13] Deswegen waren auch die Ortspfarrer in der Lage, die niederen Geistlichen (zuweilen inklusive des Schulpersonals) zu unterhalten, zumindest aber deren Anstellung– als Kirchendiener – durch die Gemeinde zu bewilligen und diese zu beaufsichtigen, und damit je nach kirchlichem Bedürfnis elementare, aber auch höhere Schulbildung zu ermöglichen.[14] Schon seit dem Ende des 14. Jahrhunderts reisten Studenten aus der Gruppe der „Saxones" an die mitteleuropäischen Universitäten: Nicht wenige Priester hatten nicht nur ein akademisches Studium, sondern waren auch promoviert. Im Burzenland setzte das kirchliche Kapitel im 15. Jahrhundert akademische Bildung für die Priester in der Regel voraus. Intellektuelle Elite in Siebenbürgen waren an der Wende zum 16. Jahrhundert vorrangig die sächsischen Pfarrer.[15] Auch in den Städten hatte sich ein humanistisch gesinntes, international agierendes und im Durchschnitt durchaus wohlhabendes Stadtpatriziat herausgebildet, das für die zeitgenössischen, sowohl geistigen als auch geistlichen Impulse Mitteleuropas offen war.[16] In der Folge partizipierten sowohl der weltliche als auch der geistliche Stand an zeitgenössischen, auch konfrontativen Entwicklungen. Denn sowohl die Ambitionen von Vertretern unterschiedlicher kirchlicher Ebenen stießen nicht nur auf ein gesteigertes politisches Selbstbewusstsein städtischer Repräsentanten, sondern auch umgekehrt kam es zu heftigen Kontroversen und Konflikten aufgrund von Übergriffen der „domini politici".[17]

---

13 Georg Eduard Müller: *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192–1848. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen* (Hermannstadt: Krafft und Drotleff, 1936).

14 Heinz Brandsch, *Geschichte der siebenbürgisch-sächsischen Volksschule* (Schäßburg 1926), 9. Die Regelung in der Schulordnung des Hermannstädter Kapitels (1447) enthält den Hinweis, dass Prediger und Lehrer als Hilfsgeistliche von den Pfarrern den Lohn erhielten, vgl. Brandsch, *Geschichte*, 11; Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 138 und 337; Teutsch, *Kirche und Schule*, 28–30; Richard Schuller, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer. Eine Kulturgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Schäßburg 1930.* Als Festgabe für Paul Philippi zum 80. Geburtstag im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde herausgegeben und mit einer Einführung sowie Registern versehen von Ulrich A. Wien, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 27 (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2003), 24–33 und 255–264.

15 Adinel Dincă: „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 39–54.

16 Konrad Gündisch, *Siebenbürgen*, 67; Richard Schuller, *Pfarrer*, 81–94; Teutsch, *Kirchengeschichte*, 373–378.

17 Johannes Höchsmann: „Zur Geschichte der Reformation in Siebenbürgen," *Archiv für siebenbürgische Landeskunde NF* 36 (1909): 179–238. Die posthum erschienene Gesamtstudie, in der er

Insofern hatte Johannes Höchsmann durchaus mit seiner Feststellung recht, dass für die Aufnahme reformatorischen Gedankenguts überaus günstige Rezeptionsbedingungen in den siebenbürgisch-sächsischen Städten des 16. Jahrhunderts bestanden.[18] In der Bewertung der bislang einschlägig zugunsten eines reformatorischen Bewusstseins interpretierten Quellen der 1520er Jahre in Hermannstadt kam er allerdings zu völlig abweichenden Positionen. Vor der Folie des gängigen historiographischen, nun auch dem konfessionalistischen Zeitalter geschuldeten Hintergrund und Gegensatzprofil: (nämlich) frühe Rezeption reformatorischer Ideen, eher vorsichtige Förderung und schließlich pragmatische Zurückhaltung bei der Institutionalisierung bis in die 1540er Jahre, argumentierte er konträr: die herangezogenen Quellen belegten bis auf wenige Ausnahmen nicht die Rezeption reformatorischer Gedanken, sondern bedeuteten eine Fehlinterpretation der durchaus heftigen Kontroversen um die jeweiligen Übergriffe von kirchlicher bzw. weltlicher Seite, also die Auseinandersetzungen um den bzw. die Abwehr des Anspruchs auf das landesherrliche Kirchenregiment der städtischen Magistrate. „In Hermannstadt verlief sich die ganze Bewegung, wie der wasserarme Bach im Sonnenbrande; [...] daß man von ihr keine Spur, kaum einen Atemzug später entdeckt. Das macht: sie war in Hermannstadt nie stark durchgreifend, nie wirklich lebendig geworden. [...] Aus den zahlreich vorhandenen Dokumenten jener Zeit darf nicht herausgelesen werden, was sie nicht enthalten.“[19] Er kommt zu dem Schluss: „Man darf von einer Reformation unter den Sachsen aus dem Zeitraum, den wir hier behandeln, überhaupt nicht reden.“[20]

Auch wenn Johannes Höchsmann aufgrund seiner Absicht zur Dekonstruktion etwas über das Ziel hinausgeschossen ist, sind seine Einwände zu prüfen. Vor dem Hintergrund dieser kritischen Warnung und auf der Basis vorurteilsfrei

massiv gegen die führungsschwache siebenbürgisch-sächsische politische Elite (wohl indirekt auch gegen die seiner Zeit) polemisiert, unter dem Titel *Siebenbürgische Geschichte im Zeitalter der Reformation* hat mehrere „Bücher“, deren erstes und der Anfang des zweiten beginnend mit dem Jahrgang 35 (1908) auf S. 336–552, im Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde publiziert wurden, der Rest folgte im Jahrgang 36 (1909) von S. 1–238. Vgl. auch G. A. Schuller, „Nachwort,“ in: *Kirchliche Blätter* 18 (1926): 683. Er stellt zurecht fest: „Das Kapitel sucht zu beweisen, daß es nicht selbst an den Störungen im kirchlichen Leben Schuld trage, sondern diese ihren Grund in der ketzerischen Strömung habe, die von den weltlichen Herren begünstigt werde; es stellt seine Lage in möglichst trübem Licht dar, um seine Worte wirksamer zu machen und zieht da allerlei herein, das mit der reformatorischen Bewegung in keinem sachlichen, ursächlichen Zusammenhang stand, sich damit nur zeitlich berühren u[nd] wechselweise verstärkend beeinflussen mochte.“

18 Höchsmann, „Reformation,“ 180.

19 Höchsmann, „Reformation,“ 202.

20 Höchsmann, „Reformation,“ 215.

prüfender Interpretation der Quellen muss allerdings die Tradition einer relativ vitalen, auch von Politikern unterstützten Aufnahme reformatorischen Gedankenguts Wittenberger Prägung zu Beginn der 1520er Jahre deutlich korrigiert und relativiert werden. Einige markante Punkte seien hervorgehoben.

1 Rezeption Wittenberger Schriften um 1520 in Hermannstadt

Einen Beleg oder Beweis für die Behauptung, dass schon 1519 oder 1520 die Hermannstädter Kaufleute von der Leipziger Messe Drucke reformatorischen Inhalts nach Hermannstadt mitgebracht hätten, gibt es keinen. Spätere Vorwürfe, die 1523 und/oder 1524 durchgeführte Verbrennung inkriminierter Texte, Berichte über antiklerikale Spottschriften aus den frühen 1520er Jahren, eine dossierartig zusammengestellte Anklageschrift des Dechanten Thonhäuser[21] lassen aber darauf schließen, dass in Hermannstadt wohl spätestens 1522/23 entsprechende Drucke Wittenbergischer Prägung in Hermannstadt kursierten, gelesen wurden und zu Konsequenzen führten.[22]

1) Reaktionen
Damit vereinbar sind Hinweise auf reformorientierte Wanderprediger, von deren Auftreten in Hermannstadt mit Bezug auf das Jahr 1523 berichtet wird: Ambrosius der Schlesier, ein Franziskanermönch Konrad Weich[23] sowie ein ehemaliger Dominikanermönch Georgius aus der Nähe von Wittenberg. Die Bevölke-

21 Das Original ist nicht mehr vorhanden. Oltards Festpredigt (Concio solennis 1650, siehe oben Anm. 2) mit dem dokumentarischen Anhang (ab S. 52) notiert, die Quellen seien aus dem Autograph („Ex autentico desumptum“, Mon. Eccl. I, 258–262, hier 258) übernommen. Wegen ihrer formlosen Präsentation sind daran Zweifel aufgekommen und von Johannes Höchsmann (202) artikuliert worden. Allerdings scheint nach Angaben Johann Seiverts, dem sich Adolf Schullerus angeschlossen hat, eine noch ältere Abschrift der „Klageschrift“ aus der Feder des Christian Lupinus die Verlässlichkeit der von Oltard präsentierten Fassung – wenn auch nicht zweifelsfrei – zu bestätigen. Vgl. dazu Reinerth, *Gründung*, 13 (mit Fußnote 10).

22 Diese Folgen der Rezeption reformatorischer Ideen in Form eines gewissen Antiklerikalismus, aber auch die Feier deutschsprachiger Gottesdienste auf Wunsch von einflussreichen Persönlichkeiten in Privathäusern (es werden Patrizier und Händler genannt, namentlich aber der am Großen Ring wohnende Johann Hecht) sowie auch in den Nebenkirchen innerhalb der Stadtmauern, führt die Klageschrift ausführlich auf. Daraus sind nicht nur einzelne Vorfälle, sondern auch Änderungen in der Mentalität in breiteren Bevölkerungskreisen (auch in dörflichen Gemeinden) zu entnehmen.

23 Reinerth, *Gründung*, 19.

rung habe nach evangelischen Predigten in den Nebenkirchen Hermannstadts verlangt, diese auch politisch durchgesetzt[24] und allgemein mit Zustimmung bzw. Wohlwollen („quae placent populo“[25]) aufgenommen. Richtung Wittenberg reisten 1522 die ersten drei Studierenden.[26] Außerdem tauchten Zeugnisse eines profilierten Antiklerikalismus auf, wegen denen der Rektor – und kurz darauf ins Stadtschreiberamt gewechselte – Johannes Mild in einem Prozess angeklagt[27], aber mangels Beweisen nicht verurteilt werden konnte. Auch auf den Dörfern – so referiert der Erzbischof von Gran, Ladislaus Szalka, mit deutlicher Kritik die ihm anscheinend vorliegenden Nachrichten[28] – sei es zur Rezeption reformatorischer Ideen gekommen.[29] Diese Hinweise belegen zumindest die geistige Unruhe in der Region. Weniger eindeutig ist der Beschluss der Nationsuniversität von 1525 zu interpretieren, nachdem Legate, die Immobilienbesitz beinhalteten, untersagt wurden, sondern nur in Geld abgelöst vererbt werden durften. Konsequenzen (außer in Schäßburg) scheint dieser Beschluss nur eingeschränkt gehabt zu haben.[30] Außerdem beklagte 1529 der Prior des Schäßburger Dominikanerklosters die Einkerkerung zweier Ordensbrüder in Hermannstadt und ihre Vertreibung aus der Stadt.[31]

2) Multiplikatoren in einflussreichem Status

Einzig Johann Hecht, aus bedeutender und einflussreicher Hermannstädter Familie stammend, ist im Patriziat eindeutig als Anhänger der Reformation hervorgetreten. In seinem am Großen Ring liegenden, noch heute stehenden Hause wurden Andachten, Predigten und geistliche Gesänge in der Muttersprache in reformatorischem Sinne gehalten.[32] Es waren 1522–1524 unruhige Wochen und

24 Mon. Eccl. I, 259: *Senatus Cibiniensis sollicitat apud plebanum, ut huiusmodi praedictor, aut pseudopraedicatores ad praedicandum admittantur, et cum non possit eis resistere dominus plebanus, necesse habet eas admittere. Ita isti prophetae et mali praedicatores populum in errorem inducunt*. (Original: Seite 52)

25 Mon. Eccl. I, 258 (Original: Seite 51).

26 Höchsmann, „Reformation,“ 203; Album Academiae Vitebergensis [Ältere Reihe], Band 1. 1502–1560 (Leipzig: Tauchnitz, 1841), auf Seite 115: Es werden im April 1522 aus Siebenbürgen die ersten Studenten aus der Diözese Weißenburg aufgeführt, nämlich Johannes Bontzler, Johannes Kousch sowie Valentinus Haltrich (*transilvanus Alben[sis] dioc[esis] 7 Aprilis*).

27 Höchsmann, „Reformation,“ 207.

28 Höchsmann, „Reformation,“ 219; vgl. auch G. A. Schuller, „Nachwort,“ 683.

29 Höchsmann, „Reformation,“ 221 und 225.

30 Höchsmann, „Reformation,“ 198–199.

31 G. A. Schuller, „Nachwort,“ 684 sowie Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde XV (1880): 55–58.

32 Höchsmann, „Reformation,“ 200–203; G. A. Schuller, „Nachwort,“ 684.

Monate, in denen sich „aufregende Szenen“[33] in Hermannstadt abspielten, doch zu einem Durchbruch kam es nicht.[34] Angeblich hat der Königsrichter Markus

33 Höchsmann, „Reformation,“ 204; vgl. auch Hermann Pitters, „Luther und die Anfänge der Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Siebenbürgische Beziehungen zu Wittenberg in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts,“ in *Gefördert und gesegnet: die Kirche der Siebenbürger Sachsen und ihr lutherisches Erbe; Festschrift zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, hg. von Hermann Pitters und Gerhard Schullerus (Hermannstadt: Evangelisches Landeskonsistorium, 1983), 37–57, hier 39–42.

34 Adolf Schullerus hat im Umfeld des Reformations-Jubiläums 1917 einige Gemeindevorträge zur Resonanz der Reformation bei den Siebenbürger Sachsen gehalten, die als Serie im Kommunikationsorgan der Landeskirche erschienen (*Kirchliche Blätter* 10 [1918], 63–65 [Klageschrift], 71–73 [politischer Rahmen], 79–81 [Kirchenordnung] sowie 87–89 [äußere Entwicklung zur Confessio Augustana hin]): Im Zusammenhang der Klageschrift hat er dort auf Seite 64 zwei erhaltene, nachts an die Kirchentüren geheftete Spottgedichte (Pasquillen) in gebundener Sprache publiziert. Die Fama meinte zu wissen, der Rektor Mild habe in dem ersten gegen den Stadtpfarrer Martin Huet polemisiert:
Papistische Sekte, elendes Volk! Geh’ in dich und leg‘ deine Sünden ab!
Nun grünt doch die Flur, nun blühen die Blumen, und Worte voll Leben sprühen durch die Welt.
Des Antichrists Diener, dem Göttlichen blind, ein Kind sieht‘s, wie schmählich von Gott ihr gelassen,
der Gläubigen Schinder, heiligen Geists keine Spur, so straft Euch die Sünde, dass ihr sehend nicht seht.
Weh den Beschorenen, den unwürdigen Hochwürdigen! Nur vom Raub könnt ihr schenken, was anderen gehört.
Wehe, Oberster, dir, im erkauften Amt! Willst die Bibel nicht lesen und forschen in ihr,
statt als Hirte die Herde treu zu behüten, ziehst du deinen Schafen das Fell von dem Leibe,
und was du erwuchert in schnödem Gewinn, das fressen die Dirnen in deinem Haus.
Wärest du nur ein Diener des göttlichen Wortes, erblicktest in anderem du Amt wohl und Pflicht;
gingst du mit Luthers Genossen vereint, du hieltest dich, Rasender, manchmal in Zucht. –
Laßt ab von der Blindheit, von tünchendem Schein, fegt aus aus dem Herzen den Ekel, den Schmutz!
Nun sprießt neues Leben, erwacht neues Hoffen, nun stürmt es Voll Segen zu herrlichem Ziel!
Das zweite Gedicht – gegen die Ordensangehörigen – war wesentlich kürzer:
Ihr feisten Mönche, mit Präbenden gefüttert, nur üppig getan! – An die Luft bald gesetzt!
Was hilft euch die Kutte, eures Papstes Gebot, wir lutherischen Leute verachten euch doch.
Die Wahrheit muss leuchten, das Papsttum vergreist. – Verkriecht euch, ihr Patres, hübsch still in das Loch!

Vgl. dazu auch die englische Übersetzung bei István Keul: *Early modern religious communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, denominational Plurality, and corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*, Studies in medieval and Reformation traditions 143 (Leiden, Boston: Brill 2009), 48. Leicht differierend auch Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte*, 202–203. Lateinische Originalzitate in Oltards Concio (1650), 41–42 sowie 46.

Pemfflinger die reformatorischen Strömungen gebilligt und dem unter Druck geratenen Prediger Schutz gewährt.[35] Doch Pemfflinger war Vertrauensmann des Königs, dessen Interessenvertreter in Siebenbürgen (auch später für König Ferdinand), gewissermaßen ein wohlhabend gewordener Entrepreneur oder Militär-Unternehmer, der mit einer Garde von rund 100 Bewaffneten adelsgleich agierte. Seine unverbrüchliche Loyalität zu König Ferdinand – trotz dessen die jeweils geweckten Erwartungen auf militärische Unterstützung jeweils desillusionierendes Versagens – enttäuschte nicht nur die von Pemfflinger zum Durchhalten angehaltenen Hermannstädter, sondern schadete sowohl Hermannstadt nachhaltig, ruinierte aber auch Pemfflinger selbst, der schließlich total verarmt und verbittert starb und dessen Spuren sich Ende März 1537 in Oberungarn schließlich verlieren.[36] Pemfflinger scheint in seiner christlichen Haltung uneindeutig gewesen zu sein: Er hegte zwar ein machtpolitisches Interesse bezüglich einer Ausweitung politischer Kompetenzen gegenüber der Kirche, allerdings ist er wohl in seiner Frömmigkeit als pragmatisch bis konventionell einzustufen. Er fügt sich in den 1520er Jahren wohl nahtlos in die Gruppe der Patrizier in Hermannstadt ein, die an den üblichen Frömmigkeitspraktiken (mehr oder minder) festhielten, obwohl diese als Lokalpolitiker im Magistrat gegen kirchliche Besitzstände oder (rechtliche und politische) Ambitionen sogar gewaltsam vorgingen.[37] In diesen Zusammenhang ist der Konflikt im Dorf Baumgarten (Bongard) einzuordnen[38], bei dem in dem durch den Rat von Hermannstadt 1519 wiederbesiedelten Dorf der Magistrat gegen den vom Dechanten eingesetzten Ortspfarrer obstruierte: Zunächst wurde der Ortsgeistliche vertrieben und unter Berufung auf das Kirchenpatronat des Stadtrats ein von diesem bestimmter Priester eingesetzt. Nachdem auf höheren Druck des (vom Bischof angerufenen) Königs der vertriebene Geistliche 1524 restituiert worden war, veranlasste der Magistrat den Kirchenstreik der Gemeindeglieder, die aus dem Ort wegzogen und damit dem Ortsgeistlichen die Lebensgrundlage entzogen. Diese kampf- und risikobereite, letztlich aber gegenüber König, Bischöfen und Geistlichem Kapitel pragmatisch-konventionelle Haltung

35 Höchsmann, „Reformation," 193–195 und 202–203.

36 Mit Vorsicht gegenüber der politischen Tendenz zu lesen, aber doch im Blick auf die zahlreich ausgewerteten Quellen nützlich ist die Darstellung von Roderich Gooß, *Die Siebenbürger Sachsen in der Planung deutscher Südostpolitik. Von der Einwanderung bis zum Ende des Thronstreites zwischen König Ferdinand I. und König Johann Zápolya (1538)* (Wien: Adolf Luser, 1940), 72–443; zum verbitterten Lebensende Pemfflingers siehe 380–384 sowie das Zitat eines lateinischen Briefes Pemfflingers an König Ferdinand in Fußnote 1083, auf Seite 382: *Quod si id fidelia servitia mea non merentur ob respectum suae dignitatis et graciae praestet. Nam nec deo nec domino teneor, ut fame perear.*

37 G. A. Schuller, „Nachwort," 683.

38 G. A. Schuller, „Nachwort," 683.

des Hermannstädter Patriziats verrät keine reformatorische Gesinnung, sondern verweist auf ein kirchenpolitisches Kompetenzgerangel. Der Magistrat suchte in dieser Konkurrenzsituation allerdings die eigene Position gegenüber dem machtbewussten Gegner, dem Hermannstädter Geistlichen Kapitel, zu stärken.[39] Das führte dazu, dass Pemfflinger in den Augen des päpstlichen Nuntius als nachlässiger Vertreter des Königs erschien. Entsprechend erwirkte/erpresste der Nuntius beim König eine schriftliche Drohung gegen den angeblichen Unterstützer der Reformation (19. Juli 1526), indem diesem unterstellt wurde, er billige/begünstige durch Zurückhaltung die reformatorische Bewegung.[40] Diese Drohgebärde scheint die unmittelbare Reaktion auf die Klageschrift des Hermannstädter Kapitels zu sein, was unterstreicht, dass als deren Hauptkritikpunkt die kirchenpolitische Rivalität sowie ganz besonders Pemfflingers „Lavieren" anzusehen ist.

3) Gegenreaktionen

Die in der Position des Hermannstädter Dechanten in der Mitte der 1520er Jahre sich abwechselnden Dorfpfarrer Wolfgang Flaschner (Heltau) und Petrus Thonhäuser (Großscheuern) sowie der Hermannstädter Pleban Martin Huet (seit 1521)[41] waren alle selbstbewusste, politisch versierte und vernetzte Verteidiger der traditionellen und konventionellen Kirchlichkeit. Doch auch sie mussten im lokalen Kontext machtpolitisch zurückstecken, nicht nur bezüglich der selbstbewusst von Bevölkerung (und Rat?) in Hermannstadt eingeforderten Optionen zugunsten evangelischer Verkündigung, sondern auch in einem Kriminalfall: Denn die Repräsentanten des Hermannstädter Patriziats traten für einen rabiaten, prinzipiell untragbaren Priester, dem sogar eine Vergewaltigung nachgewiesen worden war, allerdings Hermannstädter patrizischen Kreisen entstammte, mit unnachgiebigem sozialem Druck ein und erzwangen – im Gegenzug zu einem öffentlichen Schuldeingeständnis die Rücknahme seiner Entlassung.[42] Im überregionalen Kontext des ungarischen Königreichs allerdings blieb die Position der Geistlichen relativ stark: Reichstage, Bischöfe, der Erzbischof sowie der Jagiellonenkönig Ludwig II., die apostolische Majestät, analysierten die Situation mitunter pauschal – unter Verwendung gängiger Stereotype – und äußerten wenig konkrete Vorwürfe gegenüber einem aufmüpfigen Volk[43], verteidigten den alten Glauben und beschlossen – analog zum Wormser Edikt – die Verfolgung der in

39 Höchsmann, „Reformation," 198 – auch G. A. Schuller, „Nachwort," 683.

40 Höchsmann, „Reformation," 193–194.

41 G. A. Schuller, „Nachwort," 684 (Huet, ein Anhänger Zápolyas, ist mit seiner ganzen Familie vermutlich während der Phase unbedingter Treue der Stadt Hermannstadt zu König Ferdinand ins innersiebenbürgische Exil nach Reichesdorf ausgewichen).

42 Höchsmann, „Reformation," 207–210.

43 Höchsmann, „Reformation," 220.

ihren Augen neu aufgetretenen Häresie mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln.[44] Bischöfliche Abgesandte[45] wurden zur Untersuchung nach Hermannstadt geschickt, aber die evangelischen Wanderprediger scheinen vorher weitergezogen zu sein. Die nachfolgenden amtlichen Untersuchungen, die in darauf beruhenden Anweisungen mündeten[46], scheinen bei einigen Klerikern ein Interesse an reformorientierter Lektüre festgestellt zu haben[47], außerdem wurden die eingesammelten/konfiszierten, kritikwürdigen Drucke aus Dorf und Stadt dem Feuer übergeben.[48] Die harschen amtskirchlichen Reaktionen trafen scheinbar auf keinen öffentlichen Widerstand. Simon Trappoldinus, der Pleban von Burgberg, musste sich des Verdachts der lutherischen Religion erwehren. In dem gegen ihn im November 1524 geführten Prozess kam es zur Widerrufserklärung des Ortspfarrers, der auf seiner Pfarre bleiben konnte.[49] An diesem Beispiel wird deutlich, dass unter dem sächsischen Klerus wohl evangelische Gesinnung rezipiert, aber öffentlich nicht geduldet wurde. Gleichzeitig brachte der Dominikaner Lukas Trappoldinus wohl aufgrund eines altgläubigen Gegensatzprofils, aber nicht wie üblicherweise in Krakau, sondern als ersten bekannten Druck einer Offizin in Hermannstadt, einige Texte für die tägliche Glaubensübung heraus: in deutscher Sprache das Credo, den Dekalog und das Vaterunser sowie in lateinischer Sprache das Magnifikat und einen Festkalender für das Jubiläumsjahr 1525.[50]

Schließlich fand das mittelalterliche Königreich Ungarn in der Schlacht bei Mohács (26.8.1526) sein Ende. Die 1526 aus einer klassischen Doppelwahl hervorgegangenen Konkurrenten um die (Heilige) Stefanskrone, Johann I. Szapolyai[51] und Ferdinand von Habsburg, standen beide auf Seiten des alten Glaubens und belegten Vergehen mit Sanktionen.[52] Das Land versetzten sie in bürgerkriegsähnliche

44 Der ungarische Reichstag beschloss bereits im April 1523 (und erneut in den Jahren bis 1526) Gegenmaßnahmen – wohl auch angesichts der Strömungen in Siebenbürgen – für das ganze Königreich; alle Lutheraner und deren Förderer sollten als Häretiker und Feinde der Gottesmutter Maria mit der Todesstrafe und der Konfiskation ihrer Güter bedroht werden. Vgl. dazu Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia, Band 1, hg. von Vince Bunyitay etc. (Budapest: Szent-István-Társulat, 1902), 84.

45 Höchsmann, „Reformation," 205; Reinerth, *Gründung*, 20–24. Reinerth datiert deren Wirken auf 1524, im Unterschied zu Höchsmanns Datierung ins Jahr 1523.

46 Höchsmann, „Reformation," 211–212; Reinerth, *Gründung*, 19–20.

47 Höchsmann, „Reformation," 218; Hermann Pitters, „Anfänge," 40–41.

48 Höchsmann, „Reformation," 215; Reinerth, *Gründung*, 19.

49 G. A. Schuller, „Nachwort," 684.

50 Zsolt Simon: „Primele tiparituri din Transilvania: Sibiu, 1525 [Erste Druckereien in Siebenbürgen: Hermannstadt 1525]," in *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca* 46 (2007): 89–106. Abbildungen auch in Wien, *Crossing Borders*, 74.

51 Höchsmann, „Reformation," 227; Keul, *Diversity*, 39–41; Fata, *Ungarn*, 65–118.

52 Höchsmann, „Reformation," 237; vgl. Gooß, *Südostpolitik*.

Zustände, weswegen die Menschen und ihre politischen Repräsentanten weder eine reelle Chance für die Kirchenbesserung erblicken konnten noch auch die politisch gespaltene Nationsuniversität dazu geeignete Rahmenbedingungen bereitgehalten hätte.[53] Hermannstadt blieb politisch lange – viel zu lange – in Treue fest zum Habsburger Ferdinand, und musste schließlich jegliche Hoffnung auf dessen leere Versprechungen bezüglich militärischer Hilfe (die der Rat noch auf dem Reichstag in Augsburg 1530 gesucht hatte)[54] aufgeben. Namentlich ist in den Protokollen des Reichstags 1530 kein Hermannstädter aufgeführt, und die im Juli 1530 verspätet eingetroffenen Abgesandten Hans Fuchs d. J. aus Kronstadt – der spätere Stadtrichter und Kooperationspartner von Honterus – und Martin Sydonius aus Hermannstadt haben auch die Verlesung der Confessio Augustana verpasst.[55]

4) Mythenkritik

Wenn die Klageschrift des Kapitels weniger als sachliche Beschreibung von Entwicklungen, sondern eher als Polemik und als parteiische und strategisch ausgerichtete Einflussnahme gegen die patrizische Kirchenpolitik und deren Symbolfigur Pemfflinger eingeschätzt wird, müssen deren Aussagen kritisch gelesen werden. Die abwartende Grundhaltung von Pemfflinger und dem Hermannstädter Rat im Blick auf eine religiöse Umorientierung, bei gleichzeitiger machtpolitischer Konkurrenz beziehungsweise Konfrontation mit dem Geistlichen Kapitel, kann in diesem Fall nicht als Beleg für eine reformatorische Haltung der Hermannstädter Stadtobrigkeit gewertet werden.[56] Dies gilt insbesondere auch für den Konflikt um das Patronatsrecht in Baumgarten, der als erfolgreicher Übergriff des Hermannstädter Magistrats auf das Jurisdiktionsgebiet des Geistlichen Kapitels interpretiert werden kann. Nicht zuletzt der erfolgreiche Vertuschungsversuch, bei dem der kriminelle Priester Clementis aus Standesrücksichten im Amt belassen werden musste, zeigt die gesteigerte Macht des Hermannstädter Rates und erweist im Umkehrschluss den mangelnden Willen

53 G. A. Schuller, „Nachwort," 685 sieht sich veranlasst, seine Einschätzung dazu damit zu begründen: „Ihre [der reformatorischen Bewegung] Förderer in den Reihen der führenden Ratsherren [...] hatten daher weder Zeit noch Sinn, sich tiefergehend mit kirchlichen Fragen zu beschäftigen, ja, es konnte ihnen in jenen Tagen eine Spaltung im Sachsenvolk um dieser Fragen willen nichts weniger als erwünscht sein. Wie auf Verabredung ebbt die Bewegung ab, schweigen die Klagen, rücken die Glaubensgenossen als Volksgenossen einander nahe [...] Erst als der politische Kampf zu Ende war, tritt die Glaubensfrage wieder hervor."

54 Teutsch, *Kirchengeschichte*, 211.

55 Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* Schriften der Deutschen Akademie München 22, Hermannstadt: Krafft und Drotleff, 1935, 114–116.

56 Gegen Gooß, *Südostpolitik*, 82. Vgl. auch G. A. Schuller, „Nachwort," 684.

der „domini politici“ zu einer theologisch-geistlichen Reform. In dieser Grundhaltung trafen sie sich mit den amtierenden Repräsentanten des Hermannstädter Geistlichen Kapitels, was wiederum der Prozess gegen den Pleban in Burgberg Simon Trappoldinus belegt.

5) Reformation im Wartestand: Schäßburg, Bistritz, Hermannstadt und Kronstadt bis 1543

Der Dominikanerprior Petrus de Rupe in Schäßburg[57] hat der Nachwelt in einer Gedenkschrift 1529 in einer eingemauerten Blechbüchse seine Einsichten hinterlassen: die unaufhaltsame Verbreitung lutherischer Irrlehre galt ihm als das Schreckensszenario der Gegenwart, dass nämlich die Menschen die Fastengebote verachten, am Freitag und in der Fastenzeit Fleisch und Milchspeisen verzehren sowie die Diener Gottes verfolgen und ihrer Güter berauben.[58]

Auch wenn die reformatorische Bewegung in Siebenbürgen noch nicht kirchenpolitisch akzeptiert war, muss sie doch in breiten Kreisen vornehmlich des Stadtbürgertums bereits Wirkung gezeigt haben. Dies lässt sich besonders gut an einem zeitgenössischen Werk erkennen, das als „Mediascher Predigtbuch“ bezeichnet worden ist.[59] Seine Herkunft ist unbestimmt, aber nach dem plausiblen Vorschlag Karl Reinerths wohl in das Franziskanerkloster Weißkirch bei Schäßburg zu verweisen; die Predigten werden wohl vor allem an das städtische Auditorium in Schäßburg gerichtet gewesen sein.[60] Wegen der in ihm geführten kontroverstheologischen Auseinandersetzung in den späten 1530er Jahren hat es großes Interesse geweckt.

---

57 Reinerth, *Gründung*, 30; Rolf Binder, *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg* (Schäßburg: Casa de editură Mureş, 2018); vgl. auch August Schullers Beitrag in diesem Band; Mária Lupescu Makó, „A gulafehérvári domonkos kolostor és szerzetesei,“ in *Arte et ingenio. Tanulmányok Kovács András hetvenötödik Születésnapjára*, hg. von Emőke Gálfi, Zsolt Kovács, Klára P. Kovács (Kolozsvár-Budapest: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2021), 409–427, hier 418–419.

58 Erstmals hat diese kurz nach einem Teilabbruch entdeckten Aufzeichnungen Karl Fabritius transkribiert und veröffentlicht (Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 5 (1860), 1–40): *His namque diebus neque amor neque timor die in cordibus nostris est Inherent ferme singuli doctrine Erroris Martini Luter[i] Mandatum Ecclesie contempnentes atque Ministros Carnes ferijs sextis atque Quadragesimatj tempore vorantes ac comendentes necnon Lacticinia Excommunicationes vilipendentes atque pro nullo [...]*, zitiert nach Binder, *Geschichte*, 100; ebenso: *Denique Sacra nostra religio multis perturbacionibus vexata est* [...], ebenda, 102.

59 Adolf Schullerus, *Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation* (Hermannstadt: 1923), 97 Anm. 2, folgt damit einem Vorschlag von Andreas Scheiner.

60 Karl Reinerth, „Beiträge zur Geschichte des siebenbürgisch-sächsischen Gottesdienstes und Glaubenslebens. Bemerkungen und Ergänzungen zu Adolf Schullerus: Luthers Sprache in Siebenbürgen,“ in *Korrespondenzblatt* 93 (1930): 211–250, hier: 224.

Die um 1537 entstandene Sammlung gibt „ein anschauliches Bild der Predigtweise und Predigtvorbereitung“[61] an der Scharnierstelle der reformatorischen Inkubation in Siebenbürgen. Thematische Schwerpunkte sind: Marienfrömmigkeit, Christologie und Kirche. Mit deutlichem Missvergnügen wird die durch die Reformation angestoßene Ablehnung der Marienverehrung aufgenommen. Scharfe Angriffe gegen die Reformatoren, vor allem gegen Luther fallen auf, insbesondere gegen Luthers Positionen der Leipziger Disputation (Transsubstantiation, Stellung des Papsttums, Purgatorium und Heiligenverehrung werden vehement verteidigt). Reinerths zutreffende Korrektur der Einsichten von Schullerus lässt sich kurz zusammenfassen: „Der Verfasser des Mediascher Predigtbuches steht durchaus und in jeder Beziehung auf dem Boden der katholischen Kirche.“[62] Darunter ist auch die altgläubige Auffassung des Verdienstbegriffs zu subsumieren.[63] Reinerth kann nämlich umfangreicher und präziser als Schullerus mindestens zwei Vorlagen angeben, aus denen ganze Passagen wörtlich zitiert wurden. Als Hauptquellen hatte der Kompilator des Mediascher Predigtbuches einerseits eine 1525 in Köln gedruckte Predigtsammlung[64] sowie andererseits die Predigten des Ingolstädter Luthergegners Johann Eck (1486–1543) benutzt. Das Mediascher Predigtbuch steht in klarer „Abhängigkeit“ von den Predigten Ecks; Reinerth konstatiert zuweilen eine „weitgehende Übereinstimmung“ auch mit dem dritten Band von Ecks Predigten. Gerade die antilutherische Polemik ist „meist nahezu wörtlich Eckschen Predigten entlehnt.“[65] Über die im Mediascher Predigtbuch vorliegende Polemik ging die Zeit allerdings rasch hinweg. Region und Stadt Schäßburg scheinen für die Reformation aufgeschlossen gewesen zu sein, und es ist zu hoffen, dass in Bälde neue Studien die Situation erschließen werden. Aus Schäßburg machte sich um 1536 ein junger Mann, Gregor Jungk, zum Studium in Wittenberg auf, der erst mehr als zwei Jahrzehnte später als evangelischer Stadtpfarrer in seine Heimatstadt zurückkehrte. Nach dem politischen „Waffenstillstand“ 1538 zwischen den Konkurrenten Ferdinand und Johann I. Zápolya im Vertrag von Gyula war *noch* im März 1538 von König Johann der Ausgang des Schäßburger

61 Schullerus, „Luthers Sprache,“ 97. Reinerth, „Beiträge,“ nimmt als Gattungsbestimmung die „Mitte zwischen Lektionar und Postille“ vor (222).

62 Reinerth, „Beiträge,“ 220.

63 Reinerth, „Beiträge,“ 222.

64 Reinerth, „Beiträge,“ 217: Homiliae seu mavis sermones sive conciones ad populum praestantissimorum doctorum Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Origenis etc., gedruckt in Köln 1525 ; 2. Teil: Homiliae de sanctis.

65 Reinerth, „Beiträge,“ 219.

Religionsgesprächs zugunsten der Altgläubigen entschieden worden.[66] Die politischen Umstände waren noch nicht reif, denn die um die Landesherrschaft konkurrierenden Thronrivalen (Ferdinand und Johann Zápolya) stützten beide die traditionelle, treu zu Rom stehende, am päpstlichen Primat ausgerichtete Kirchlichkeit. Die in Teilen der siebenbürgischen Bevölkerung bereits unterschwellig aufgenommene reformatorische Glaubensorientierung, welche mit feiner Witterung durch die lokalen Dominikaner registriert worden war, hatte noch keinen offiziellen Ausdruck bei den „domini politici" gefunden. Eine indirekte Gegenreaktion lässt sich dennoch beobachten: Die bereits erwähnte, wohl in kontroverstheologischer Absicht zum Druck gebrachte katechetische Literatur im Jubeljahr 1525.

Auch in Bistritz (mitsamt der Bergbauregion im Rodenauer Tal) dauerte es bis ca. 1540, bis die Bürger sich zu einer – notgedrungenen – Einschmelzung ihrer Vasa Sacra entschlossen, dann aber auf Rat von Christian Pomarius diese Kirchengeräte nicht mehr erneuerten und damit den Übergang zur Reformation signalisierten.[67]

Hatte die Reformation in Wittenberg strukturell als Universitätsreform begonnen, so kann auch die humanistisch geprägte Stadtreformation in Kronstadt damit verglichen werden: Nach seiner Rückberufung aus dem Resonanzraum der Reformation kehrte der ausgewiesene humanistische Gelehrte und exzellente Kartenschneider Johannes Honterus 1533 nach Kronstadt zurück. In seine Zuständigkeit als Lokalpolitiker fiel die Schule. Mit seiner Offizin, die anfänglich als „Schulbuchverlag" hervortrat, begann der Publizist und Verleger im Gewande der Schulreform unter der Hand eine – vordergründig nicht offensichtliche – theologische Reform. Diese humanistisch geprägte, mit der wittenbergischen Rechtfertigungstheologie fremdelnde, dafür aber stark ethisch akzentuierte Stadtreformation in Kronstadt manifestierte sich 1542. Offiziell trat sie erst nach dem definitiven Machtantritt der Osmanen in Buda/Ofen 1541 und dem Eintritt Siebenbürgens in den Vasallenstatus unter Isabella und ihrem Kind-König Johann II. Sigismund Zápolya zutage, aber bereits am 13. April 1542 hatte sich Valentin Wagner in Wittenberg immatrikuliert.

---

66 Ulrich A. Wien: „Abschied von der Trinitätstheologie?," in *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*, hg. von Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch, VIEG AR, 121 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018), 77–110.

67 Konrad G. Gündisch, „Christian Pomarius und die Reformation im Nösnerland," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. von Georg Weber und Renate Weber, Siebenbürgisches Archiv 19 (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1985), 114–134; András Péter Szabó: „Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 229–247, hier 230–232.

Schließlich erfuhr die Kronstädter Stadtreformation um Johannes Honterus[68] (Abb. 1) (mit ihren Programmschriften 1543) eine positive Würdigung durch Wittenberg (Luther, Melanchthon, Bugenhagen), was angesichts des nicht ganz klar zu durchschauenden, turbulenten Verlaufs stabilisierend wirkte.[69] Bildung, Diakonie und eine – anhand des in der Honterus-Offizin gedruckten Achtliederbuchs des Andreas Moldner zu rekonstruierende, für böhmische Traditionen – spirituell offene Theologie zeigen eine zwar an Wittenberg dezidiert angelehnte und von dort auch unterstützte Reformationsbewegung. Aber schon zu diesem frühen Zeitpunkt werden eine für die ungarische wie auch siebenbürgische Reformationsgeschichte typisch eigenständige, regionalspezifische Anverwandlung erkennbar, die auch in den kommenden Jahrzehnten – und teilweise bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts – eine integrativ-vermittelnde Haltung bewahrte.[70]

Der Beschluss der Nationsuniversität 1545 zur Vereinheitlichung aller kirchlichen Zeremonien beförderte die Bereitschaft, eine gemeinsame Kirchenordnung zu formulieren (1547) und diese 1550 im Rechtsgebiet der Nationsuniversität ver-

68 Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien 1976, 22–30. (Siebenbürgisches Archiv 11); Wien, *Crossing Borders*, 53–58 und 67–104; Fata, *Ungarn*, 97–101; Keul, *Diversity*, 57–66; Andreas Müller, „An der Grenze von West- und Ostkirche: Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen“ [künftig: „An der Grenze“], in *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, eds. Ulrich A. Wien, Mihai D. Grigore, VIEG AR 113 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017), 203–214.

69 WA Br 10, S. 393, MBW 3309 und 3766 sowie Otto Vogt: Bugenhagens Briefwechsel, Nummer 125, 271–272; vgl. auch Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* Schriften der Deutschen Akademie in München 22 (München: Ernst Reinhardt, 1935), 250–254; Pitters, „Anfänge“, 45–52.

70 Zoltán Csepregi, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen,“ in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. von Ulrich A. Wien und Krista Zach, Siebenbürgisches Archiv 37, 1–18; Armin Kohnle, „Von Wittenberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die Siebenbürgischen Kirchenordnungen von 1543/47 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln,“ *Journal of Early Modern Christianity* 8.1 (2021): 29–46 – vgl. auch den Beitrag hier in diesem Band; Edit Szegedi, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit,“ in *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, hg. von Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, VIEG AR 113 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 191–202;

Andreas Müller, „An der Grenze“, 204–214; Zoltán Csepregi, „Religious Literature and Reformation in the Territories Ruled by the Szapolyais /1526–1570),“ in *A Forgotten Hungarian Royal Dynasty: The Szapolyais,* ed. Pál Fodor and Szabolcs Varga (Budapest: Research Centre for the humanities, 2020), 239–258; August Schuller, „Die Reformation in Schäßburg im Gesamtzusammenhang der Reformation in Siebenbürgen, in *Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender (Jahrbuch 2017)* 62 (2016): 65–76; EKO 24, 177–258.



Abb. 1: Zeitgenössisches Porträt des Johannes Honterus.

bindlich einzuführen.[71] Als Paulus Wiener, ehemaliger Laibacher Domherr sowie ins siebenbürgische Exil verbannter bzw. begnadigter Luther-Anhänger, 1553 zum ersten evangelischen Superintendenten der sächsischen Gemeinden in Siebenbürgen gewählt worden war, wurde der Transformationsprozess – parallel dazu auch in Kronstadt – beschleunigt.[72] Er brachte eine aus einem altgläubigen, an humanistischer Bildung orientierten, regional schon weitgehend eigenständigen Kirchenwesen der lateinischen Westkirche allmählich eine an Luther und Melanchthon sowie an der Confessio Augustana (variata) orientierte Superinten-

71 EKO 24, 258.

72 Reinerth, *Gründung*, 190–201; Daniel Buda: „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener," in *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. von Michael Welker, Michael Beintker, Albert de Lange (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 187–194; Ulrich A. Wien, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?," *Konfluenzen. Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie an der Lucian Blaga Universität Hermannstadt/Sibiu* 16–17 (2016–2017): 138–148. Das von Valentin Wagner konzipierte und gedruckte Gesangbuch 1555/56 integrierte weitgehend das aktuelle Wittenberger Gesangbuch in die Kronstädter Tradition: vgl. dazu Ulrich A. Wien: „The Hymnal (1543). Spiritual Openness and Ethical Emphasis in the Urban Reformation of Kronstadt (Transylvania)," in *Reformation&Renaissance Review* 23.2 (2021): 134–150.

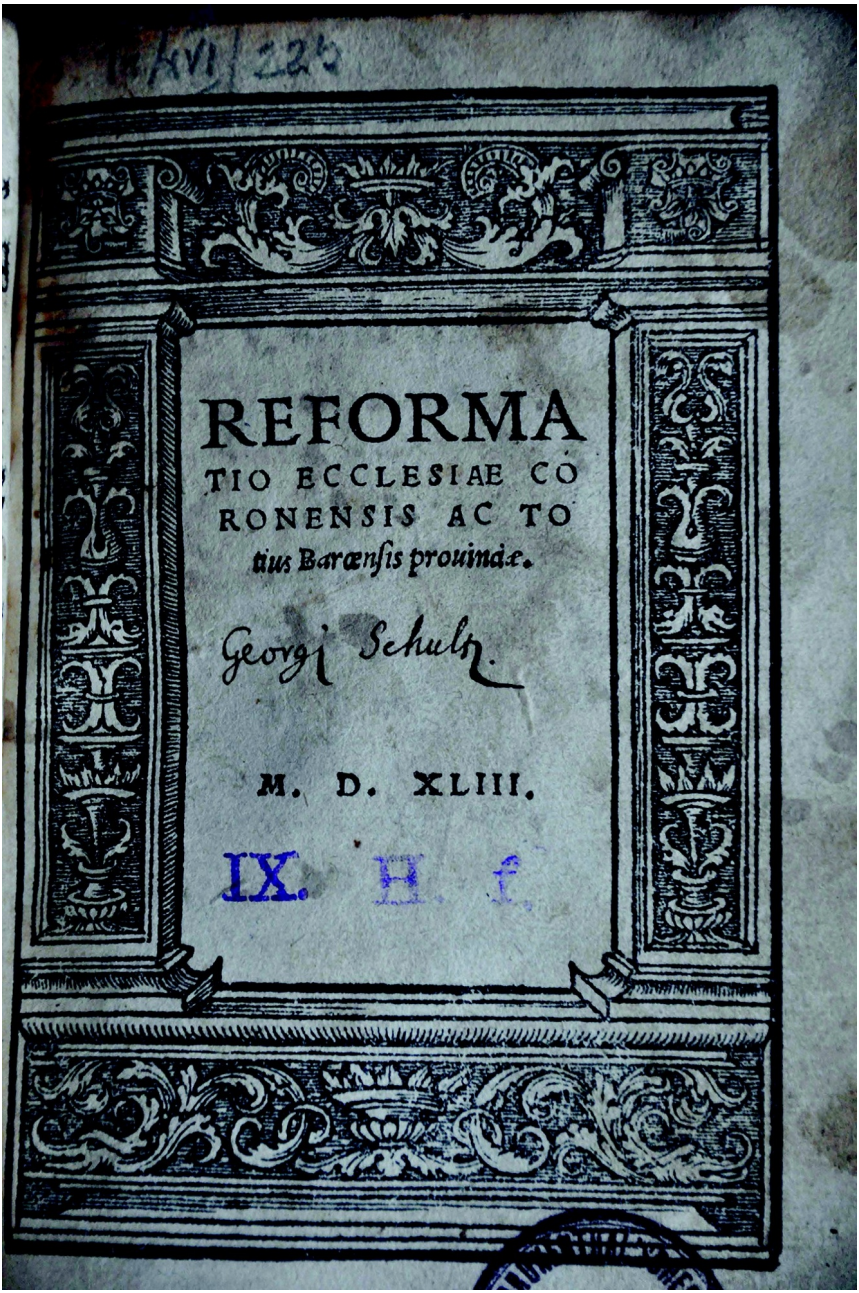
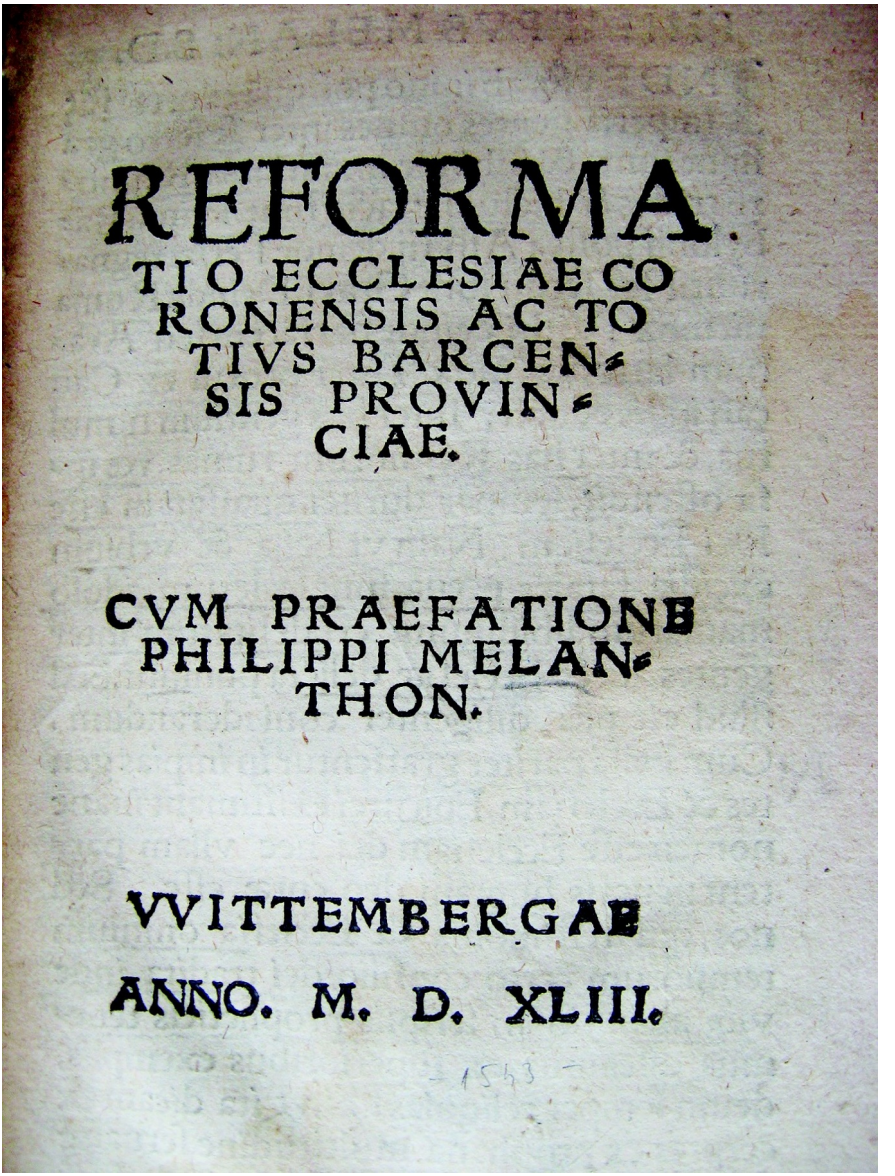


Abb. 2a: Reformatio ecclesiae Barcensis (Kronstadt 1543).


REFORMA-
TIO ECCLESIAE CO
RONENSIS AC TO
TIVS BARCEN-
SIS PROVIN-
CIAE.

CVM PRAEFATIONE
PHILIPPI MELAN-
THON.

VVITTEMBERGAE
ANNO. M. D. XLIII.

1543

Abb. 2a: Reformatio 1543 (Nachdruck in Wittenberg 1543).

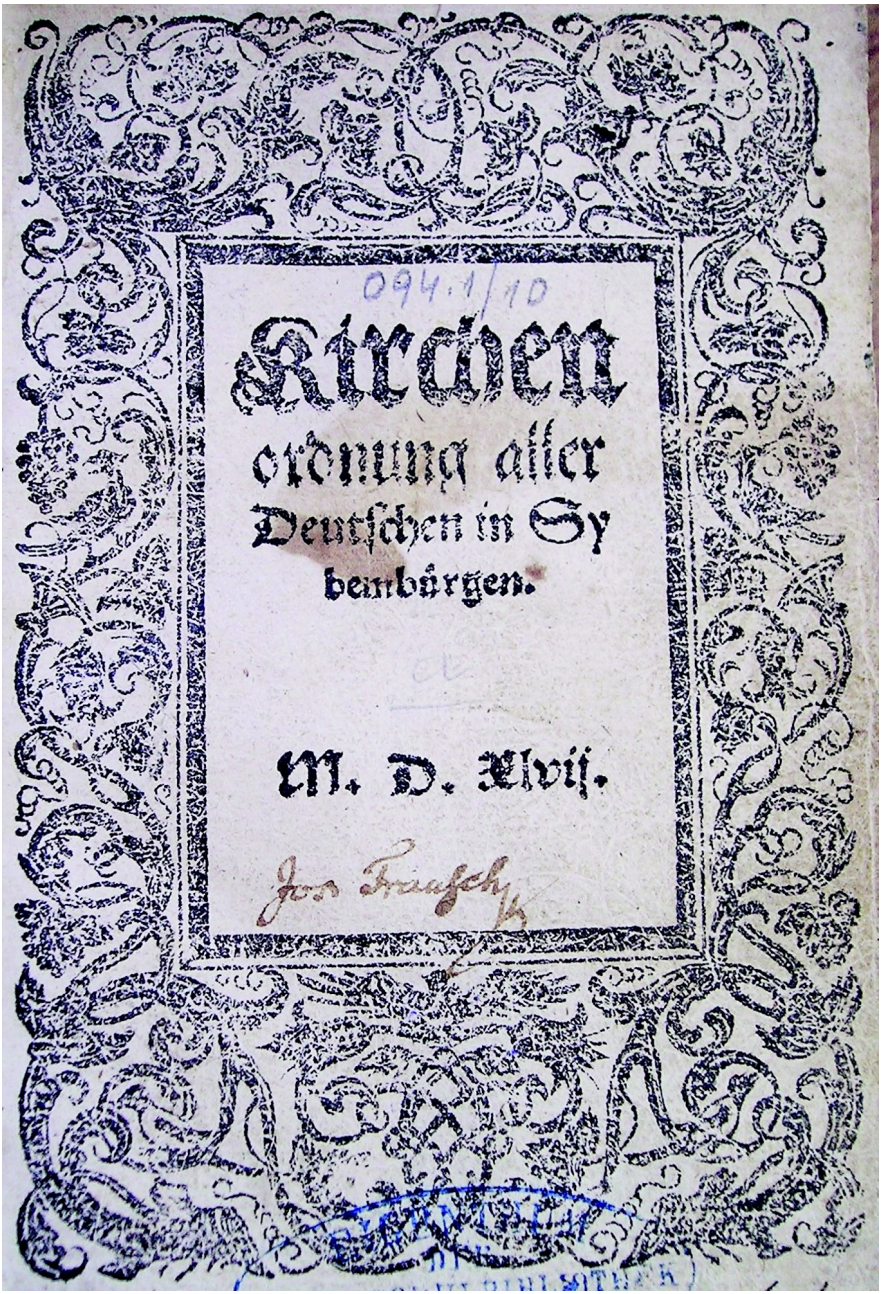


Abb. 3a: Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen (Kronstadt 1547).

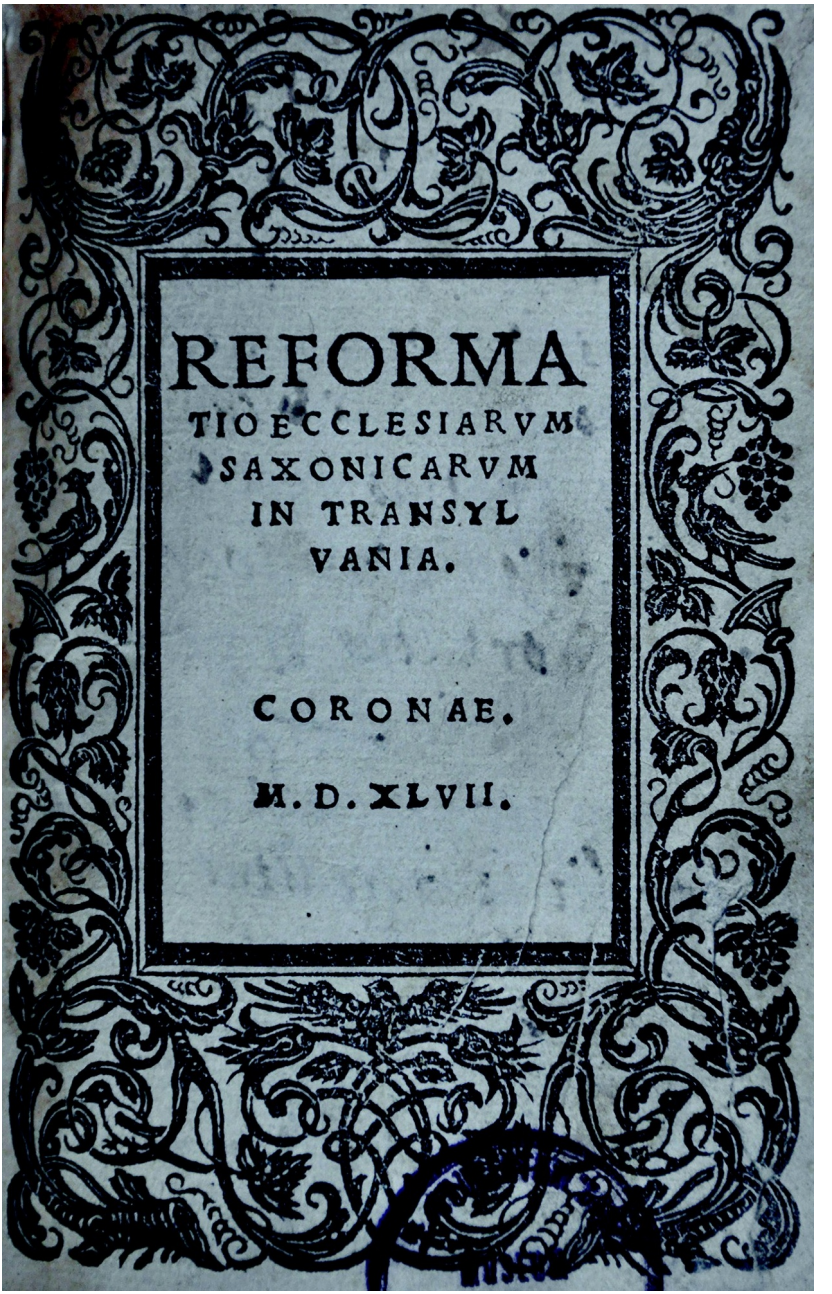


Abb. 3b: Reformatio ecclesiarum saxonicarum in Transylvania (Kronstadt 1547).

dentur hervor.[73] Sie besteht bis in die Gegenwart als eigenständige Landeskirche mit deutscher Mutter- und Amtssprache.

Fazit

Nach anfänglich zögerlicher Rezeption der von der zentraleuropäischen Reformation ausgehenden Ideen zwischen 1520 und 1542 wurde Siebenbürgen reformationsgeschichtlich zeitweise zur dynamischsten Region Europas. Den späthumanistisch-frühaufklärerischen Denkrichtungen der antitrinitarischen Bewegung gestatteten der Fürst Johann II. Sigismund und die siebenbürgischen Landtage, assistiert von seinem Leibarzt Giorgio Biandrata und dem Hofprediger Franz Davidis zwischen 1564 und 1571 eine zunächst diffuse Verkündigungsfreiheit. Mittelfristig aber zielte diese wohl auf eine homogen (unitarisch) auszurichtende Landeskirche. Nur weil dem 1571 früh verstorbenen Fürsten das Erreichen dieses Ziels versagt blieb und ihm die Báthory-Familie[74] im Amt nachfolgte, welche die beschlossenen Religionsgesetze ohne Begeisterung (siehe das Innovationsverbot 1572) akzeptieren musste, stabilisierten sich die 1595 abschließend für das Fürstentum Siebenbürgen definierten Konfessionsverhältnisse.[75] Ohne zu idealisieren und trotz erkennbarer Grenzen erweist der Beschluss des Landtags in Weißenburg (1595), vier Konfessionen als „religiones re-

73 Diese Superintendentur war zunächst an das Stadtpfarramt in Hermannstadt gebunden (1553–1571), das besonders dem Einfluss der Hermannstädter Eliten, zugleich und besonders dem Führungsanspruch der Nationsuniversität ausgesetzt war. Die Geistlichkeitssynode begründete mit der Wahl von Lucas Ungleich (Unglerus), des Ortspfarrers von Birthälm, ein – fast dreihundert Jahre, von 1571–1867 dauerndes – Provisorium: die Superintendentur Birthälm. Die Ortswahl setzte ein Signal, dass die Synode – trotz dauerhaft nötiger und gesuchter Kooperation von Geistlicher Universität und Nationsuniversität – bewusst auf Distanz zu den Zumutungen der „domini politici" ging. Seit 1867 befindet sich der Amtssitz der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen (bzw. Rumänien seit 1918/1926) erneut in Hermannstadt.

74 Ildikó Horn, „Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen," in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. von Volker Leppin und Ulrich A. Wien, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66 (Stuttgart: Steiner, 2005), 165–178.

75 Mihály Balázs: „Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion," in: *Hungarian Historical Review* 2, no. 1 (2013): 85–108; Edit Szegedi: „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 91–149; Ulrich A. Wien: „Abschied," 77–110.

ceptae“ anzuerkennen sowie die orthodoxe Kirche zu tolerieren, die Region Siebenbürgen als historisch bedeutsame Landschaft mit konfessioneller Koexistenz und – trotz erkennbarer Beschränkungen und Grenzen – als Pionierregion der Religionsfreiheit.[76]

Bibliographie

1 Quellen

Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Band 24: *Siebenbürgen (Das Fürstentum Siebenbürgen, Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen)*, bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, Band I, 1191–1342, Nummer 43. Hermannstadt: Michaelis, 1892. https://siebenbuergenurkundenbuch.ub.rptu.de/catalog/43.

Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia, Band 1, hg. von Vince Bunyitay etc. (Budapest: Szent–István–Társulat, 1902).

2 Literatur

Balázs, Mihály, „Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion,“ in: *Hungarian Historical Review* 2, no. 1 (2013): 85–108.

Binder, Ludwig, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien 1976, 22–30.

Binder, Rolf, *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*. Schäßburg: Casa de editură Mureş, 2018.

Brandsch, Heinz, *Geschichte der siebenbürgisch-sächsischen Volksschule* (Schäßburg 1926).

Buda, Daniel, „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener,“ in *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. von Michael Welker, Michael Beintker, Albert de Lange. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 187–194.

Csepregi, Zoltán, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen,“ in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. von Ulrich A. Wien und Krista Zach, Siebenbürgisches Archiv 37. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2004, 1–18.

76 Ulrich A. Wien: *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation.* Bonn, Hermannstadt 2017, S. 7–16. Zur weiteren politischen und religionspolitischen Entwicklung im 17. Jahrhundert vgl. Edit Szegedi, „Die am wenigsten bekannte Konfession – Das siebenbürgische Luthertum im ‚langen‘ 17. Jahrhundert“, in *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 45 (2022): 74–89.

Csepregi, Zoltán, „Religious Literature and Reformation in the Territories Ruled by the Szapolyais / 1526–1570),“ in *A Forgotten Hungarian Royal Dynasty: The Szapolyais*, ed. Pál Fodor and Szabolcs Varga. Budapest: Research Centre for the humanities, 2020, 239–258.

Dincă, Adinel, „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 39–54.

Fata, Márta, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500–1700* Katholisches Leben und Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung 60. Münster: Aschendorff, 2000, 21–29.

Gooß, Roderich, *Die Siebenbürger Sachsen in der Planung deutscher Südostpolitik. Von der Einwanderung bis zum Ende des Thronstreites zwischen König Ferdinand I. und König Johann Zápolya (1538)*. Wien: Adolf Luser, 1940.

Gündisch, Konrad G., „Christian Pomarius und die Reformation im Nösnerland,“ in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. von Georg Weber und Renate Weber, Siebenbürgisches Archiv 19 (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1985), 114–134.

Gündisch, Konrad G., *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen*. Studienbuchreihe der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat 8. München: Oldenbourg 1998.

Gündisch, Konrad G., „Die »Geistliche Universität« der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinde im 15. und 16. Jahrhundert,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. von Volker Leppin und Ulrich A. Wien. Stuttgart: Steiner, 2005, 105–113.

Herbert, Heinrich, *Die Reformation in Hermannstadt und dem Hermannstädter Capitel, Festschrift zur 400-jährigen Gedächtnißfeier der Geburt Dr. Martin Luthers*. Hermannstadt: Closius'sche Erbin, 1883.

Horn, Ildikó, „Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. von Volker Leppin und Ulrich A. Wien, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66. Stuttgart: Steiner, 2005, 165–178.

Höchsmann, Johannes, „Zur Geschichte der Reformation in Siebenbürgen,“ *Archiv für siebenbürgische Landeskunde NF* 36 (1909): 179–238.

Keul, István, *Early modern religious communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, denominational Plurality, and corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*, Studies in medieval and Reformation traditions 143. Leiden/Boston: Brill 2009.

Klein, Karl Kurt, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* Schriften der Deutschen Akademie München 22. Hermannstadt: Krafft und Drotleff, 1935, 114–116.

Klein, Karl Kurt, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* Schriften der Deutschen Akademie in München 22. München: Ernst Reinhardt, 1935, 250–254.

Kohnle, Armin, „Von Wittenberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die Siebenbürgischen Kirchenordnungen von 1543/47 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln,“ *Journal of Early Modern Christianity* 8.1 (2021): 29–46.

Lupescu Makó, Mária, „A gulafehérvári domonkos kolostor és szerzetesei,“ in *Arte et ingenio. Tanulmányok Kovács András hetvenötödik Születésnapjára*, hg. von Emőke Gálfi, Zsolt Kovács, Klára P. Kovács. Kolozsvár-Budapest: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2021, 409–427.

Müller, Andreas, „An der Grenze von West- und Ostkirche: Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen," in *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, eds. Ulrich A. Wien, Mihai D. Grigore, VIEG AR 113. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 203–214.

Müller, Georg Eduard, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192–1848. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*. Hermannstadt: Krafft und Drotleff, 1936.

Philippi, Paul, „800 Jahre Ecclesia Theutonicorum Ultrasilvanorum," in *Katalog zur Ausstellung 800 Jahre Kirche der Deutschen in Siebenbürgen* (Brukenthal-Museum Hermannstadt Rumänien), hg. von Thomas Nägler. Thaur bei Innsbruck: Wort und Welt, 1991, 15–39.

Pitters, Hermann, „Luther und die Anfänge der Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Siebenbürgische Beziehungen zu Wittenberg in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts," in *Gefördert und gesegnet: die Kirche der Siebenbürger Sachsen und ihr lutherisches Erbe; Festschrift zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, hg. von Hermann Pitters und Gerhard Schullerus. Hermannstadt: Evangelisches Landeskonsistorium, 1983, 37–57.

Reinerth, Karl, *Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica, Band 5. Köln, Wien: Böhlau, 1979.

Reinerth, Karl, „Beiträge zur Geschichte des siebenbürgisch-sächsischen Gottesdienstes und Glaubenslebens. Bemerkungen und Ergänzungen zu Adolf Schullerus: Luthers Sprache in Siebenbürgen," in Korrespondenzblatt 93 (1930): 211–250.

Roth, Erich, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Band 1: *Der Durchbruch*, Siebenbürgisches Archiv 2. Köln, Graz: Böhlau 1962.

Schuller, August, „Die Reformation in Schäßburg im Gesamtzusammenhang der Reformation in Siebenbürgen, in *Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender (Jahrbuch 2017)* 62 (2016): 65–76.

Schuller, Georg Adolf, „Ein Nachwort zur Beleuchtung der Klageschrift des Hermannstädter Kapitels aus 1526," in *Kirchliche Blätter* 18 (1926): 682–685.

Schuller, Richard, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer. Eine Kulturgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Schäßburg 1930.* Als Festgabe für Paul Philippi zum 80. Geburtstag im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde herausgegeben und mit einer Einführung sowie Registern versehen von Ulrich A. Wien, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 27. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2003.

Schullerus, Adolf, „Die Augustana in Siebenbürgen," in Schullerus, *Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte der Reformation*. Hermannstadt: Krafft, 1923, 161–296.

Schullerus, Adolf, „Die Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche," in *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* N.F. 41: 299–522.

Schullerus, Adolf, Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation. Hermannstadt: 1923.

Simon, Zsolt, „Primele tiparituri din Transilvania: Sibiu, 1525 [Erste Druckereien in Siebenbürgen: Hermannstadt 1525]," in *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca* 46 (2007): 89–106.

Szabó, András Péter „Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 229–247.

Szegedi, Edit, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit," in *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, hg. von Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, VIEG AR 113. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 191–202.

Szegedi, Edit, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century /Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, ed. Ulrich A. Wien, Refo500 Academic Studies 67. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 91–149.

Teutsch, Friedrich, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Band 1. Hermannstadt: Krafft, 1921.

Teutsch, Friedrich, *Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart. Mit einem Überblick über die der ev. Landeskirche A. B. angeschlossenen Kirchen*. Hermannstadt: 1922, [2]1923.

Volkmer, Gerald, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699.* Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 56. München: Oldenbourg, 2015, 28–82.

Wetter, Evelin, „Der Textilschatz der Hermannstädter Stadtpfarrkirche nach seinen spätmittelalterlichen Inventaren," in *Städtischer Raum. Merkmale von Mobilität und Kulturtransfer im spätmittelalterlichen Europa*, ed. Adinel Dincă und Ulrich A. Wien. Berlin, Boston: de Gruyter, 2025 [im Druck].

Wien, Ulrich Andreas, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?," *Konfluenzen. Jahrbuch der Abteilung Protestantische Theologie an der Lucian Blaga Universität Hermannstadt/Sibiu* 16–17 (2016–2017): 138–148.

Wien, Ulrich Andreas „Abschied von der Trinitätstheologie?," in *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*, hg. von Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch, VIEG AR, 121. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018, 77–110.

Wien, Ulrich Andreas, „Einleitung," in *Synodalverhandlungen der Evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752*. *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien*, Band 3/1. Hermannstadt: Honterus 2019, XXIX–LVII.

Wien, Ulrich Andreas, „The Hymnal (1543). Spiritual Openness and Ethical Emphasis in the Urban Reformation of Kronstadt (Transylvania)," in *Reformation&Renaissance Review* 23.2 (2021): 134–150.

Wien Ulrich Andreas, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of Faith and religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence* Refo500 Academic Studies 86. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2022, 20.

Wien, Ulrich Andreas, *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther*, *Honterus und die Wirkungen der Reformation.* Bonn, Hermannstadt 2017, S. 7–16. Zur weiteren politischen und religionspolitischen Entwicklung im 17. Jahrhundert vgl. Edit Szegedi, „Die am wenigsten bekannte Konfession – Das siebenbürgische Luthertum im ‚langen' 17. Jahrhundert", in *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 45 (2022): 74–89.

Maria Pakucs-Willcocks

The Honterian Reformation and Its Influence on Transylvanian Town Magistrates

1 Introduction: the urban Reformation of Transylvanian Saxons

The present study aims to investigate how the Reformation affected the political discourse of the Transylvanian Saxon political elites, and how it shaped their response and responsibility as legitimate authority (*Obrigkeit*) towards their communities. In the first part of the study, I shall discuss the introduction of reformed ideas as an urban phenomenon that started in Sibiu/Hermannstadt but was implemented in Brașov/Kronstadt owing to the teachings of Johannes Honterus. The second part deals with the influence of the Honterian church ordinance in the major towns of the Transylvanian Saxons, in shaping their urban policies but also their political discourse and the thesis of their God sanctioned mission to govern.

For the Transylvanian Saxons, embracing the Lutheran confession in the mid-sixteenth century catalysed the formation of their distinct identity as a political nation (*natio*) during the upheavals of the period.[1] The Saxons had settled, in the twelfth and thirteenth centuries, as colonists on the Royal Land granted to them, on the basis of a privileged bond with the Hungarian Crown, to which they owed loyalty and defence.[2] One of their core privileges was the right of Saxons to elect their priests; this custom translated into a *jus pastronatus* of Saxon commu-

1 Konrad Gündisch, *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen* (Munich: Langen Müller, 1998), 28–100, 89–91; Krista Zach, "Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650)," in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur,* ed. Joachim Bahlcke and Arno Strohmeyer (Stuttgart: Franz Steiner, 1999), 367–392, 388–390; Ulrich Wien, "500 Jahre Rezeption der Reformation in Siebenbürgen und Ungarn: Anfänge und Konfessionspluralismus in der Überlappungszone von West und Ostkirche," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021), 1–14, 5.

2 See the recent work of Liviu Cîmpeanu showing that Saxons refused to take arms unless called upon by the king: "The Transylvanian-Saxon University at War: *Trabanten* in John Sigismund Szapolyai's Campaigns at the north-western Borders of Transylvania (1561–1567)," Acta Musei Napocensis 58/II (2021), 11–28, 12.

Open Access. © 2025 the author(s), published by De Gruyter. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-003

nities, which was instrumental in the success of the urban Reformation in Transylvania.[3]

In the 1520s, prints with Martin Luther's teachings had reached Sibiu/Hermannstadt; the repeated admonishments from the bishop of Esztergom and threats of excommunication from the dean of the Sibiu chapter to repell any infamous writings were to no avail.[4] King Louis II of Hungary himself wrote to Sibiu several times in 1524, because of the sale and purchasing of Lutherian writings that were taking place in town. The monarch ordered town officials to burn such books in public, and to confiscate all possessions of anyone caught reading or buying these texts.[5] In the following year, the priest from Mediasch, Johannes Clementis, was tried for heresy, adultery, and rape by the Sibiu chapter; in order to save his life, Clementis was obliged to admit to the accusations and repent publicly.[6] At this stage, however, as Karl Reinerth argued, it is difficult to see in these episodes a larger reformatory movement.[7]

Despite the pushback from the ecclesiastical establishment, the political elite in many communities continued to veer away from the old faith. In December 1525, the University of Saxons (*Nationsuniversität*) voted a statute whereby all testators were banned from leaving their wealth "for the salvation of their soul" or ecclesiastical institutions, and the inheritance was to go in the hands of family or town inhabitants.[8] Furthermore, in 1526, the famous complaint, *Querela* (*Klageschrift*), sent to Esztergom by the catholic priest of Sibiu and the dean of the Sibiu chapter reveals that the Lutheran mass was being celebrated in town, in

3 Konrad Gündisch, "Patriziat und Reformation in Siebenbürgen," paper presented at the conference held in 30.Okt.–03.Nov. 2019 in Sibiu/Hermannstadt, "Grenzen überschreiten. 500 Jahre Reformation in Siebenbürgen. 70 Jahre Protestantisch-Theologisches Institut Hermannstadt/Sibiu." I hereby cordially thank the author for providing access to his unpublished manuscript. For the jus patronatus see also Lidia Gross, "Jus patronatus între regalitate și comunitatea urbană: exemplul Bistriței (secolele XV-XVI)" [The just patronatus between kingship and urban community: the case of Bistrița, fifteenth-sixteenth centuries] *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» – Series Historica* LX (2021): 29–45.

4 Arhivele Naționale Serviciul Județean Sibiu (National Archives of Sibiu County) (im Folgenden: ANSJ-SB), Capitlul Evanghelic CA Sibiu, Seria 1, no. 88.

5 ANSJ-SB, Capitlul Evanghelic CA Sibiu, Seria 1, no. 82.

6 Károly Fabritius, "Pemfflinger Márk szász gróf élete," [Life of Saxon *comes* Markus Pemfflinger] *Értekezések a történeti tudományok köréből*, 4 (1874–1875), 1–174, 137–139; Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen* (Köln: Böhlau, 1979) (Studia Transylvanica, vol. 5), 12.

7 Reinerth, *Gründung*, 12.

8 Mária Pakucs-Willcocks (ed.),*"zu urkundt in das stadbuch lassen einschreiben." Die ältesten Protokolle von Hermannstadt und der sächsischen Nationsuniversität* (Sibiu: Schiller Verlag, 2016), 47–48.

German, in the houses of patricians, and that Markus Pemfflinger, the royal judge of Sibiu, together with the town council supported the new teachings. According to the same report, the "Lutheran heresy" had caught on in Sibiu and in the neighbouring villages as well.[9] Nevertheless, the progress of the reformed ideas in Sibiu seems to have slowed afterwards. Harald Roth argues that because of the prolonged siege of Sibiu by John Szapolyai, which lasted until 1536, Sibiu had lost its leading position in propagating the ideas of Martin Luther in Transylvania.[10] The process was resumed with the appointment of Matthias Ramser, a staunch Lutheran, as town priest in 1536.[11] Indirect evidence suggests that important political figures of Sibiu, such as Georg Huet, were greatly invested in the Reformation movement,[12] but the impetus for institutionalised religious change came from elsewhere.

The story of the stalled Reformation radiating from Sibiu shows the tensions between the old and the new faith, and how fragile the foothold of the new ideas was in the city in the 1520s. In the following decades there is scant information about priests abandoning celibacy, which in turn suggests that communities were adhering to the ideas of Martin Luther without formalising their decision. For instance, the Sibiu account book of the burgomaster from 1543 lists a payment made to a certain "monk Mathias, who took a wife, in help for his subsistance", while the previous month, another monk had received money because he wanted to leave his monastery.[13] Adam Pomarius, parish priest in Viișoara/Heidendorf, reached out to the council of Bistrița/Bistritz in 1544, requesting support in case his decision to marry attracted fury and disturbance.[14]

The implementation of the "Church of the Transylvanian Germans" gained new momentum with the works of "docti viri" Johannes Honterus, whose urban

9 Fabritius, "Pemfflinger Márk," 156–160.

10 Harald Roth, *Hermannstadt. Kleine Geschichte einer Stadt in Siebenbürgen* (Cologne: Böhlau. 2006), 65.

11 István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe* (Leiden: Brill, 2009), 56; Ulrich A. Wien, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of Faith and Religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022), 56.

12 Wien, *Crossing Borders*, 87. See for instance the correspondence between the Sibiu town council and Philip Melanchthon: Joseph Dück, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums* (Kronstadt, 1845), 34.

13 The excerpts from the account book in Friedrich Teutsch, "Geschichte des ev. Gymnasium A. B. in Hermannstadt," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 17 (1882), 1–132, 16, notes 1 and 2.

14 Heinrich Wittstock, *Beiträge zur Reformationsgeschichte der Nösnergaues* (Wien: Gerold-Verlag, 1858), 55–56.

Reformation in Kronstadt eventually was extended to the entire political body of the Transylvanian Saxons.[15] The church ordinance of Johannes Honterus, *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania/ Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen*, printed in 1547, was received by all the representatives of the Saxon communities only after the Sibiu town fathers obtained reassurance from Wittenberg that it was following the teachings of Martin Luther.[16] In 1544 and 1545, the *Universitas* had already advised Saxon polities to accept Lutheran teachings (*verbum Dei*), and their secular magistrates were entrusted with implementing church attendance, bringing people "from markets, cemeteries, taverns or from elsewhere" to service.[17] Nevertheles, the political elite of the Transylvanian Saxons could follow through with instituting a 'national' church only after having a foundational text in the church ordinance rewritten by Honterus in 1547. The University of Saxons voted in 1550 that all communities, towns, market towns and villages alike, should accept the Reformation according to the 1547 church ordinance.[18] The final article of their decision stated that secular authorities were in charge of the first and the second table of the law, thus setting in writing a shift in the place of the powers that be within the community.[19] The Honterian church ordinance and subsequent decisions of the synods and of the University of Saxons, culminating with the acceptance of the Augsburger Confession in 1572[20] under the *Formula Pii Consensus*, offered a new political language to the

15 Edit Szegedi, "Von der reformatorischen Gemeinde zur Kirche Wittenberger Prägung. Die Durchsetzung des orthodoxen Luthertums in Siebenbürgen (um 1550–1650)," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, ed. Márta Fata and Anton Schindling (Münster: Aschendorff Verlag, 2017), 57–90, 60–61; Luka Ilić, Michael S. Springer and Edit Szegedi, "Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco," in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, ed. Howard Louthan and Graeme Murdock (Leiden: Brill, 2015), 144–170, 145–152.

16 Armin Kohnle, "Von Wittemberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die siebenbürgischen Kirchenordnungen von 1534/1547 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021): 29–46, 42.

17 *Die Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhundert*, vol. 24, *Siebenbürgen: Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen*, ed. Martin Armgart and Karin Messe (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) (henceforth: EKO 24), 203.

18 EKO 24, 258.

19 Wien, *Crossing*, 125.

20 Ulrich Wien, "Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Formula Pii Consensus 1572," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 38 (2015): 37–47.

secular powers, a language of political responsibility that was imbued with Christian morality at the same time.[21]

Political magistrates received charge of implementing the new teachings, but at the same time they were greatly empowered by this task of enforcing religious change.[22] The town council of Sibiu and the University of Saxons assumed the role of caring and yet disciplining authority, the *Obrigkeit*, for the entire community of Transylvanian Germans. To this end, several decisions of the University of Saxons from 1557 concerned church attendance, punishment for lewd behaviours, and rejection of socialising in spinning rooms.[23]

The teachings from the Honterian Church order had an effect on how the town magistrates projected their place of legitimate authority to their subjects. The 1547 church ordinance prescribed that political decision makers had to work together with the ecclesiastical elites in administering the justice of God. Furthermore, the cooperation and the mirroring between lay and ecclesiastical authorities was agreed upon in 1559, in the common statute of the Synod and of the *Universitas*. The agreement expanded the provisions of the 1547 church ordinance and also regulated practical issues, such as the building wooden houses for priests from the public budget or punishment of people missing the church service.[24] Furthermore, priests were now included in the civic body, under the jurisdiction of the town councils: "what is forbidden for the community and is banned, should be likewise forbidden for the pastors."[25] The interlocking decisions of town councils, of the church synods, and of the *Universitas* are well illustrated in the decision regarding housing for priests: in 1546, the council of Sibiu had already issued a decree that priests could neither buy nor own stone houses in town, only houses built of wood and timber.[26]

Under the influence of humanists, such as Georg Reicherstorffer in Sibiu,[27] the administrative and political elites of the Transylvanian Saxons had begun to take steps toward asserting themselves more as governing in the service of the common good. Scholarship regards this development as a necessary step for strengthening

21 For the language shift of the Reformation see: Luise Schorn-Schütte, *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit* (München: C. H. Beck, 2015), 12–13.

22 1550 decree of the *Universitas Saxonum*: EKO 24, 258.

23 *Corpus statutorum jurium Hungariae municipalium*, vol. 1 ed. Sándor Kolozsvári and Kelemen Óvári (Budapest: 1885), 517.

24 EKO 24, 267.

25 EKO 24, 268.

26 *zu urkundt*, 161–162.

27 Bernhard Capesius, "Der Hermannstädter Humanist Georg Reicherstorffer," *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* X no 1 (1967): 35–62.

the autonomy of town councils and for their evolution into legitimate authority.[28] For instance, in 1522, the first town book (*Stadtbuch*) of Sibiu started to be recorded by the town notary, "so that all decision taken in the town hall . . . to be written down for good remembrance and for carrying out the duty of justice."[29] In a similar vein, a wooden panel that hung in the town hall of Sibiu, originally made in 1545 and repainted in 1574, lauded justice as the most notable virtue and stated the strength that lay in the unity of the citizenry (Figure 1). The panel holds the coats of arms of the town of Sibiu and of Peter Haller on the left and right, respectively, and that of Simon Miles, burgomaster of Sibiu from 1566–1576.[30] There are several interwoven meanings here: in 1545, the council of Sibiu had bought the former residence of Markus Pemfflinger, the beautiful house built in the late fifteenth century for Thomas Altemberger,[31] and the private home had to be transformed into an official seat of the town council, into a town hall.

Peter Haller, the great politician of Sibiu, who also served as a treasurer under King Ferdinand I's short lived possession of the principality,[32] put his own mark on decorating the large meeting chamber, as acting burgomaster at the time. Lutheran theology added to the political language the idea of the divine mission of the town councils to rule as *Obrigkeit*, legitimate authority, over their obeying citizens. This is reflected in subsequent normative texts, town statutes and constitutions,[33] which I shall discuss in the following section of the article.

28 Heinz Schilling and Stefan Ehrenpreis, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, 3rd ed. (Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2015), 76.

29 *zu urkundt*, 17 (my translation from Latin).

30 Ioan Albu, *Die Inschriften der Stadt Hermannstadt,* Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt vol. 3, (Sibiu: hora, 2007), 34.

31 Petre Beșliu Munteanu, *Primăria veche din Sibiu: casa, oamenii,* muzeul [Old town hall of Sibiu: house, people, museum], Biblioteca Brukenthal vol I, (Sibiu: Muzeul Naţional Brukenthal, 2006), 59–60; Sibiu, ANSJ-SB Inv. 197, nr. 18, *Rationes consulares*, 14r.

32 Gustav Gündisch, "Peter Haller. Bürgermeister von Hermannstadt und Sachsengraf (1500–1569)," S*üdostdeutsches Archiv*, vol. XXXII/XXXIII (1989/1990): 5–89.

33 Constitutions as discussed in Heinz Schilling, "Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen ‚Republikanismus'? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums," in *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte von Heinz Schilling*, ed. Luise Schorn-Schütte and Olaf Mörke (Berlin: Dunckler & Humblot, 2002), 157–204, 159.



Fig. 1: Wooden panel in the former meeting chamber of the Sibiu town council, now in the Brukenthal National Museum, Altemberger House, Sibiu, Inv. no. M 5964: *Illustrissima omnium virtutum est Iustitia/Inexpugnabile munimentum unitas Civium/ Recte iudicate filios hominum Audi alteram partem*.

2 Town magistrates as legitimate authorities

In Brașov , where the Reformation initiated by Johannes Honterus had originally struck roots, and the first reformed urban polity in Transylvania was thus created, a statute regulating the election of the council members from 1555 articulated the new political vocabulary, infused with Christian morality and piety. The statute is only preserved in transcription by Marcus Tartler (1772) in the Trausch collection of the Honterus Archives,[34] as the original town book, the *Decretale Coronensium*, is not extant. Administration of justice and creating useful laws for the community were the main duties of the powers that be. The preamble continues with declaring that political authority was divinely instated, and that political order and annual elections follow the will of God, that in turn ensured a successful governance: "[. . .] wie die göttlichen Zeugniße zeugen, wie Obrigkeit ein Stift und Ordnung Gottes ist, also auch die jährliche Einsetzung und Erwählung derselben nach dem Willen Gottes [. . .] gehalten wurde."[35]

The practicalities of the election for the town administration are described in detail, with the proviso that no elected man could stand down from his office for

34 Rainer Kramer, "Die Handschriften-Sammlungen Trausch," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 29 no. 1 (2006): 1–19.

35 Honterus Archive Kronstadt, Trausch manuscript collection, IV F1-T9 101, no. 207 (henceforth: *Decretale Coronensium*), 46.

trivial reasons, as the appointment was entrusted to him by God, the authority and the community:

> [. . .] Ist sehr berechtigt, daß nach der aufgeschriebenen Weise und Form so die Erwählung ist gehalten worden, soll kein Erwähl[t]en aus leichtfertigen Ursachen den Amt, so ihm von Gott und der Obrigkeit und der Gemein ist aufgelegt und vertraut, widerreden, noch sich daraus zu ziehen, vornehmen und bemühen.[36]

Furthermore, under the heading "Von der Schützung der Religion oder unsrer Kirchen Reformation", the statute pledges that everyone living in the city should be bound to follow the Reformation booklet of Johannes Honterus (which the humanist had written and printed in 1543, exclusively for his fellow townmen[37]):

> Jm Jahr des Herrn 1543 am tag Johannis Evangelistae haben beide der neuerwählte und alte rathe samt der ganzen gemein der hundertmann, welche gar nicht neuerliches begehrt, festliglich beschlossen, daß sie alles und ein jedes, besonderlich vom grösten bis kleinsten, was gemacht, reformiert und in der heiligen Schrift (wie denn nichts fremds der Schrift darin begriffen) gegründt ist, in dem Inhalt unsres Kirchen Reformationsbüchels in den druck von dem Herrn Magister Johannes Honterus frommer Gedächtnis außgelaßen, fest, beständig, unbeschmist, unverrückt und soviel an menschlicher Kraft und Gotteshülfe und Mitwirken gelegen wird seyn, von nun an hinfürbas in den Nachkommlingen wollen ungekränkt, ungeschwächt halten, fördern, handhaben und schützen.[38]

The commitment of the Braşov political elite to the new church was thus unconditional and unwavering, and the memory of their foundational text and its author were kept in high esteem. As Volker Leppin argues, Johannes Honterus was seen by his contemporaries as a teacher and restorer of order, described as such in several literary works and prints.[39]

While little is known about Bistriţa/Bistritz and about how the Reformation played out in the Nösner district, there is a varied source material that has not been exploited by previous scholarship.[40] Protracted conflicts had shaken the town in the

36 *Decretale Coronensium*, 50.

37 A recent facsimile edition in German, Romanian, and Hungarian translation: Johannes Honterus, *Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae*, ed. Bernhard Heigl and Thomas Șindilariu (Braşov: Aldus, 2017). On the urban Reformation in Kronstadt and the meaning of "reformatio" see Zoltán Csepregi, "Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen*, ed. Ulrich Wien and Krista Zach (Köln: Böhlau, 2005), 1–17, 5.

38 *Decretale Coronensium*, 52.

39 Volker Leppin, "Die Entstehung des Reformatorenbildes: Luther und Honterus im Vergleich," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021), 15–28, 25–26.

40 András Péter Szabó, "Beszterce város fejedelemség-kori kormányzata és politikai elitje" [The government and political elite of Bistriţa during the period of the Transyvanian principality], *Urbs. Magyar várostörténeti évkönyv* 3 (2008): 145–159.

wake of the 1526 Mohács disaster, with two elected Hungarian kings disputing their claim to the realm.[41] Eventually, the senior representatives of the Saxon towns, delegated by the University, imposed the peace in town with the help of a new constitution, written on 17 February 1542, in the new town book. The statute imposed death penalty to anyone disturbing the peace.[42] In 1556, on the same day of 17 February, on the eve of Lent, the town council and the centumvirs issued their first common town statute since the pacification (Figure 2). The text has a strong pious tone, listing the offences that go against the divine word (*das göttlich wortt*), such as: walking and disrupting the church service; night ambling; playing, buying or selling cards; and gatekeepers and soldiers drinking during duty.

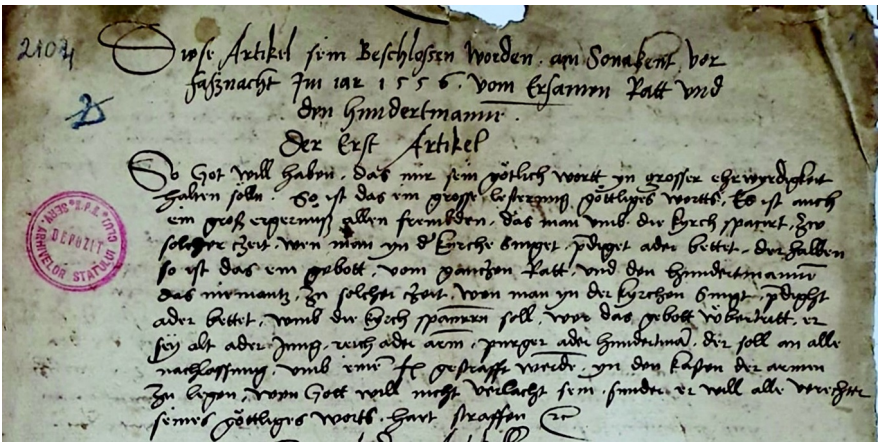


Fig. 2: Heading of the 1556 statute of Bistrița. POB, Seria 1, Documente medievale, no 2104.

Diese Artikel sein beschlossen worden am sonabent vor fasznacht jm iar 1556 vom ersamen ratt und den hundertmannen / Der erst artickel / So Gott will haben, das mir sein götlich wortt yn grosser ehrwyrdigkeit halten solln. So ist das ein grosse lesterung göttliges wortts. Es ist auch ein grosz ergernusz allen frembden, das man vmb der kyrch spacirt zw solcher czeit, wen man yn der kyrche singet, prediget ader bettet, derhalben so ist das ein gebott vom ganczen Ratt und den hundertmannen, das niemantz zu solcher czeit, wen man yn der kyrchen singt, predight ader bettet, vmb die kyrch spaciern soll, wer das gebott übertritt, er

41 Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen* (Cologne: Böhlau, 1988) (Studia Transylvanica 14), 71–81.

42 Arhivele Naționale Serviciul Județean Cluj (National Archives of Cluj County), ANSJ-CJ, *Primăria Orașului Bistrița* (im Folgenden: POB), IIIa no. 3; András Péter Szabó, "Beszterce város levéltárának történetéhez" [Contributions to the history of the archives of Bistrița] *Levéltári Közlemények* 78 no. 1 (2007), 99–127.

> seÿ alt ader jung, reich ader arm, purger ader hundertmann, der soll an alle nachlassung vmb einen fl. gestrafft werden, yn den kasten der armen zu legen, wen Gott will nicht verlacht sein, sunder er will alle verrechter seines göttliges worts hart straffen.

The final provisions of this statute established the terms of employment and pay for people in domestic service, who had to be hired only with year-long contracts. Persons from every social group were hold accountable under penalty, where members of the council were liable for the highest fines. The statute also set the wages for daily labourers and for women (seamstresses).[43] These are the first known regulations of the labour market of domestic employment, which brought order for workers who were not under the protection of a guild. The council of Sibiu promulgated a similar wage list in 1565.[44]

In turn, the year 1556 for Sibiu was the time when the legitimacy of the town council was challenged in a violent way: a fire had engulfed a great part of the city, and the royal judge was killed by an angry mob.[45] As Gustav Gündisch has shown, there were several underlying reasons for the citizenry to revolt against the town council: some were angered that after King Ferdinand returned Transylvania to the Szapolyai family, the town authorities had released canons from the arsenal into the hands of Péter Petrovics, thus jeopardising the defense of Sibiu, while others had a personal grievance against the royal judge.[46] There are no town statutes issued around this time to articulate the position of the authority in relation to the citizenry; the sentences given to the main culprits for the uprising, however, are just as significant in terms of political statements. Thus, one of the criminals admitted to "raising their hand against his authority", sealing his death penalty: *er selbst sein missethet bekant hat, das er den herren khünigsrichter gemordt habe, und sein hand an seine öberkeit gelegt*. Another offender, who had chased a council member with an axe, was also sentenced to death for "having risen against his authority": *er mit bloßer wehr nachgelauffen und wider sein öberkait auffgestanden, darumb sol er durch das schwert gestrafft werden.*[47]

---

43 POB, Seria 1, Documente medievale [Mittelalterliche Urkunden] no. 2104, with my gratitude to Livia Ardelean for the kind support lended to this research.

44 *zu urkundt*, 260.

45 Gustav Gündisch, "Der Hermannstädter Aufstand des Jahres 1556," in *Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen* (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, vol. 14) (Cologne: Böhlau, 1987), 201–234.

46 G. Gündisch, "Hermannstädter," 201–234, 290–230; Liviu Cimpeanu, "The Royal Habsburg Arsenal in Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben) under the Rule of Queen Isabella," in *Isabella Jagiellon, Queen of Hungary (1539–1559)*, ed. Ágnes Máté and Teréz Oborni (Budapest: Research Centre for the Humanities, 2020), 257–263.

47 Sibiu, ANSJ-SB, Documente medievale [Mittelalterliche Urkunden], U IV 739, digital copy available on arhivamedievala.ro; partly transcribed in Andreas Scheiner, "Die Sprache des Teils-

The town statute of 1541, which could be regarded as the first constitution of the town, contains an article that had set the punishment of death for anyone acting against the interests of the town: *welcher wider der statt fraÿthumb wirt handlenn . . . der soll mit nÿchts mer czallen als mit seÿnem haubt.*[48] Albeit not used in this particular statute, the concept of supervising authority, of *Obrigkeit*, had entered the political vocabulary of Sibiu at that time. I found it in a market regulation from 1545, in which it was stipulated that foreign merchants could not go to Wallachia "without the will and knowledge of the authority" (*an willen und wissen der oberkeyt*),[49] mirroring the medieval trading privileges of Sibiu from 1378, 1382, and 1384.[50] This finding would reinforce the scarce information that we have about the introduction of the Lutheran service once Matthias Ramser entered the service of town pastor. It is clear that the reception of Martin Luther's writing was strong enough to enter the language of the town chancery. Furthermore, we can infer that the Sibiu political elite has found in Luther's teachings and ideas a vehicle for their own aspirations and needs, a support for their growing autonomy and identity formation, and this is the reason why they had to ensure the approval from Wittenberg for Johannes Honterus' church ordinance before embracing it for themselves and then for all the Saxons in Transylvania. In 1589, the town council devised a new "constitution" for Sibiu, proclaimed the existence of a Saxon nation (*unsere saxische nation, unserer einerlei nation der saxen*), built on the privileges granted by the Hungarian kings, on the work of the previous generation, and on their one church.[51]

chreibers Georg Dollert", *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 47, no. 1–2 (1933): 36–44.

48 ANSJ-SB, Documente medievale [Mittelalterliche Urkunden], U V 595, published in Friedrich Schuler von Libloy, *Merkwürdige Municipal-Constitutionen der Siebenbürger Szekler und Sachsen* (Sibiu, 1862), 69.

49 ANSJ-SB, Documente medievale [Mittelalterliche Urkunden], U V 485, published in Gustav Seivert, *Hermannstädter Lokal–Statuten* (Sibiu: 1869), 22.

50 Boglárka Weisz, "The staple right and the Transylvanian Saxon towns in the Middle Ages," *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu* XXV (2018): 25–31.

51 ANSJ-SB, Documente medievale [Mittelalterliche Urkunden], U V 595, edition in *Corpus statutorum*, 542–543.

3 The Honterian Church Ordinance and the governance of the Saxon towns

In the following section of my study, I discuss a particular aspect of the influence of the 1547 *Kirchenordnung* on the political action in Saxon towns, namely their action on welfare and social assistance.[52] By the late Middle Ages, similarly to developments in European cities, town councils took on the role of the fathers of the city, therefore duty of care for the vulnerable became a key component of their symbolic power and legitimised their authority.[53] Medieval hospitals had flourished under the patronage of the Catholic Church, but social assistance reached beyond healthcare and providing for the elderly. Town councils had been keen on being involved in the supervisions of charitable institutions, hospitals and leper houses.[54] Hospitals were supported with donations from the inmates as well, bequeaths, management of assets and income of property,[55] thus political control over their administration was a significant factor as well. The care for the poor and the needy was first and foremost a Christian duty that remained thus after the Reformation.[56] In the section dedicated to the "care of the poor" (*De cura pauperum / Ordnung, die armen zu erhalten*), Honterus argued that the community was responsible for the sick and elderly, that is was not in line with their confession to let the poor and the sick to suffer in the street, at the mercy of elements:

52 I have presented this argument in "Urban Governance and Welfare in Sixteenth-Century Transylvania," *Revista istorică* XXX no. 1–6 (2019): 17–29. For similar points see Julia Derzsi, "Einführungsstudie: Zur Problematik der städtischen Armenfürsorge. Sozialleistungen in Hermannstadt im Spiegel der frühneuzeitlichen Rechnungsbücher," in Petre Beşliu Munteanu, *Hermannstädter Spital und Spitalkirche, 13.–18. Jh. / Spitalul și Biserica Spitalului din Sibiu, secolele XIII-XVIII* (Sibiu: Honterus 2012), 1–15, 13.

53 Eberhard Isenmann, "Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – Politische Kultur," in *Stadt und Recht im Mittelalter – La ville et le droit au Moyen Age*, ed. Pierre Monet and Otto Gerhard Oexle (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003), 215–479, 219.

54 Enikő Rüsz-Fogarasi, "Transylvanian Hospitals in the Early Modern Age," *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 115 (2007): 290–311, 296.

55 Júlia Derzsi, "Organizarea întreprinderilor caritabile în Sibiu în deceniile de după Reformă," [The organization of charitable enterprises in Sibiu in the decades after the Reformation] *Historia Urbana* XVIII (2010): 63–76, 67–68.

56 Ole Peter Grell, *The Protestant imperative of Christian care and neighbourly love*, in *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500–1700*, ed. Ole Peter Grell and Andrew Cunningham (London: Routledge, 1997), 42–63, showing that the Catholic and Protestant attitudes towards the poor were fundamentally similar. Also, Natalie Zemon Davis, "Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon," in *Studies in Medieval and Renaissance History* 5 (1998): 219.

> Darumb ists unserm bekantnis nit ebenmessig, das nach alter gewonheit unbarmhertzigklich veracht werden kranck, alte oder arme leut, die in kelten und regen in gassen uberall ligenn und mit jemerlichen klagen almuß und hilf begern. Sondern uber die gewonlich auffenthaltung anderer armen in den spitalen, sollen auch diese inn stetten von der gmein versorget werden, das sie alle leidlich narung und kleidung mögen haben.[57]

Thus, the ordinance spells out that a dedicated office be created for the management and distribution of alms and of the charitable bequests in testaments. In order to establish this work of mercy (*opus pietatis/Barmherzigkeit*), Honterus also suggested assigning members of the town council and the centumvirs to collect donations in church on Sundays and on every other occasion. Futhermore, they were to distribute the alms every week, in order to alleviate the deprivation of the poor (*in der notturfft getrewlich helffen*), thus doing God's bidding.[58]

These articles of the ordinance urged communities to take responsibility for all their members, and town councils to exercise their Christian duty.[59] The financial resources for assistance of the needy were taxes and the donations of the people (*stewr und freygabe des volcks*). When these were outstretched, Honterus advised for a judicial use of donations that supported charity outside the former channels of the Catholic institutions, i.e. the outdated fraternities und godless endowments. A new relationship between being a Christian and being a citizen emerged, whereby an individual had to be actively involved with all the issues of the community. Furthermore, measures for sustenance had to be taken locally, in order to keep people from moving from one place to another, which could lead to their converging and becoming a heavy burden for some places.[60]

In Brașov, the first "poor box" (*Armenkasten*) was set up in 1545, and the town council took charge of its financial accounts. The charitable foundations had various sources of income: land, mills, orchards, and various donations.[61] Júlia Derzsi has argued for the case of Sibiu that the previous relief network, consisting of hospitals and a leper house, was extended with the creation of the alms box and the officers of charity (*domini elemosinarii*).[62] While there is no formal statute for their foundation, the first account books for both institutions started after the publication of Honterus's church ordinance.[63] The town council of Sibiu

57 EKO 24, 238.

58 EKO 24, 239.

59 Thomas Max Safley, "Introduction," in *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*, ed. Thomas Max Safley (Leiden: Brill, 2003), 8.

60 Safley, "Introduction," 9.

61 Derzsi, "Organizarea întreprinderilor," 71.

62 Derzsi, "Organizarea întreprindeilor," 72–74.

63 Derzsi, "Einführungsstudie," 13.

took heed of the prescribed actions and put them into practice, just as Brașov had done a few years previously.

Another form of social assistance in the Saxon towns was the juridical attention given to orphans. Johannes Honterus in his church ordinance of 1547 dedicated a separate chapter to this issue (*De cura pupillorum / Vom versorgen der weyslin*), outlining the principles of assistance and supervision for keeping the order and justice in matters pertaining to testaments and inheritance of minors. In the rhetoric of the text, God has entrusted the political authority to protect and guide the orphans.

> Nach verordnung eines armen kastens sol man auch sorg tragen auff die weyslin, welche Gott an vielen orten des alten testaments der oberkeit fleissig befolen hat und verheissen, er wolle selbst ir richter und beschirmer sein.[64]

In several paragraphs, Honterus instructs how this care should be carried out: through diligent records of the estates left to orphans, and, more importantly, through supervision of transactions of property. Authorities had to review all matters involving the goods of a minor. This directive can be followed in the administrative practice of Sibiu: after 1548, numerous cases were brought to the attention of the council concerning property inherited by minors. In the last decades of the sixteenth century there was a visible increase in the requests for family members to obtain permission for selling the houses of children, who had no means to repair or upkeep real estate property until adulthood.[65] Orphaned children remained most often in the care of other family members, who requested retribution for raising them. There were cases where the extended family turned to the council for approval to sell the property inherited by orphans to release the cash necessary for their upbringing. Other difficult situations arose when the family decided to keep the orphans's house but, in return, they asked for a reduced tax on that property. Such was the case of the town priest of Sibiu, Christianus Lupinus, who addressed the town council on behalf of the orphaned children of his sister-in-law, asking for the tax on their inherited house to be reduced, since it stood empty. Moreover, he argued, his earnings did not stretch to the extent that he could "carry two burdens", that is pay the census on his own home and the children's house as well[66].

Another directive for the care of orphans in Honterus's Church Ordinance was the close supervision of estates left to children through probate inventories, drawn up by executors named by the city council. The main concern regards the proper handling of the orphans' inheritance, as movable assets, such as money,

64 *Die evangelischen Kirchenordnungen*, 239.

65 *Inventarul protocoalelor primăriei Sibiu, 1521–1700*, ed. Gheorghe Duzinchevici, Evdochia Buta și Herta Gündisch (Bucharest: Arhivele Statului, 1958).

66 ANSJ-SB, Acte Fasciculate, series M, no. 169, f. 44.

silver objects or jewellery was not given over to the tutors, but put away for safekeeping. Other movable goods could be traded or invested only for the benefit of the children: "Der weyslin guter sollen, durch herren aus dem rath verordnet, in ein inventarien offentlich beschrieben werden."[67]

Beginning with the 1570s, such probate inventories (*Teilungsbücher*) were started in Sibiu (1573), Brașov (1578), and Bistrița (1573).[68] This practice precedes therefore the official sanctioning of the written laws of the Transylvanian Saxons, the *Eigenland-recht*, which took place in 1583. Therefore, there is a strong argument to be made in favour of the influence of Johann Honterus's *Kirchenordnung* on town councils to act according to its prescriptions.

The 1547 church ordinance is a fundamental text for the entire political and religious community of the Transylvanian Saxons. It gave coherence and momentum to the reception of reformed teachings that had begun in Sibiu and slowly spread to other polities. Furthermore, it offered the *Universitas* on the whole the tool to build a church that fitted their needs for self-preservation as a *natio* in the post-Mohács reconfiguration of the region. I have shown that the town statutes of Brașov and Bistrița from 1555 and 1556, respectively, transferred and transformed a theological vocabulary into political language adapted to their urban setting. My other main argument in this paper is that political magistrates on a local level followed the instructions of the *Kirchenordnung* and applied the theology of the Godly appointment in their normative discourse and their governing actions.

Bibliography

Arhivele Naționale Serviciul Județean Cluj (National Archives of Cluj County)

Arhivele Naționale Serviciul Județean Sibiu (National Archives of Sibiu County).

1 Quellen

Die Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhundert, vol. 24, *Siebenbürgen: Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen*, ed. Martin Armgart and Karin Messe. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Inventarul protocoalelor primăriei Sibiu, 1521–1700, ed. Gheorghe Duzinchevici, Evdochia Buta și Herta Gündisch. Bucharest: Arhivele Statului, 1958.

67 EKO, 239.

68 Franz Zimmermann, *Das Archiv der Stadt Hermannstadt und der sächsischen Nation* (Sibiu, 1887), 48.

Albu, Ioan, *Die Inschriften der Stadt Hermannstadt*, Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt vol. 3. Sibiu: hora, 2007.
Honterus, Johannes, *Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae*, ed. Bernhard Heigl and Thomas Șindilariu. Kronstadt: Aldus, 2017.
Pakucs-Willcocks, Mária (ed.),*"zu urkundt in das stadbuch lassen einschreiben." Die ältesten Protokolle von Hermannstadt und der sächsischen Nationsuniversität*. Hermannstadt: Schiller Verlag, 2016, 47–48.

2 Sekundärliteratur

Munteanu, Petre Beşliu, *Primăria veche din Sibiu: casa, oamenii, muzeul* [Old town hall of Sibiu: house, people, museum], Biblioteca Brukenthal vol I. Sibiu: Muzeul Naţional Brukenthal, 2006.
Capesius, Bernhard, "Der Hermannstädter Humanist Georg Reicherstorffer," *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* X no 1 (1967): 35–62.
Cîmpeanu, Liviu, "The Royal Habsburg Arsenal in Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben) under the Rule of Queen Isabella," in *Isabella Jagiellon, Queen of Hungary (1539–1559)*, ed. Ágnes Máté and Teréz Oborni. Budapest: Research Centre for the Humanities, 2020, 257–263.
Cîmpeanu, Liviu, "The Transylvanian-Saxon University at War: *Trabanten* in John Sigismund Szapolyai's Campaigns at the north-western Borders of Transylvania (1561–1567)," Acta Musei Napocensis 58/II (2021), 11–28.
Csepregi, Zoltán, "Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen*, ed. Ulrich Wien and Krista Zach. Köln: Böhlau, 2005, 1–17.
Dahinten, Otto, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 14. Köln: Böhlau, 1988, 71–81.
Davis, Natalie Zemon "Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon," in *Studies in Medieval and Renaissance History* 5 (1968): 217–275.
Derzsi, Júlia, "Organizarea întreprinderilor caritabile în Sibiu în deceniile de după Reformă," [The organization of charitable enterprises in Sibiu in the decades after the Reformation] *Historia Urbana* XVIII (2010): 63–76.
Derzsi, Júlia, "Einführungsstudie: Zur Problematik der städtischen Armenfürsorge. Sozialleistungen in Hermannstadt im Spiegel der frühneuzeitlichen Rechnungsbücher," in Petre Beşliu Munteanu, *Hermannstädter Spital und Spitalkirche*, *13.–18. Jh. / Spitalul și Biserica Spitalului din Sibiu, secolele XIII-XVIII*. Sibiu: Honterus 2012, 1–15.
Dück, Joseph, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums*. Kronstadt, 1845.
Fabritius, Károly [Karl], "Pemfflinger Márk szász gróf élete," [Life of Saxon *comes* Markus Pemfflinger] *Értekezések a történeti tudományok köréből*, 4 (1874–1875), 1–174.
Grell, Ole Peter, *The Protestant imperative of Christian care and neighbourly love*, in *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500–1700*, ed. Ole Peter Grell and Andrew Cunningham. London: Routledge, 1997, 42–63.
Gündisch, Gustav, "Der Hermannstädter Aufstand des Jahres 1556," in *Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen*, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, vol. 14. Köln: Böhlau, 1987, 201–234.
Gündisch, Gustav, "Peter Haller. Bürgermeister von Hermannstadt und Sachsengraf (1500–1569)," S*üdostdeutsches Archiv*, vol. XXXII/XXXIII (1989/1990): 5–89.

Gündisch, Konrad, *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen*. München: Langen Müller, 1998, 28–100.

Ilić, Luka/Springer, Michael S./Szegedi, Edit, "Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco," in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, ed. Howard Louthan and Graeme Murdock. Leiden: Brill, 2015, 144–170.

Isenmann, Eberhard, "Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – Politische Kultur," in *Stadt und Recht im Mittelalter – La ville et le droit au Moyen Age*, ed. Pierre Monet and Otto Gerhard Oexle. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, 215–479.

Kramer, Rainer, "Die Handschriften-Sammlungen Trausch," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 29 no. 1 (2006): 1–19.

Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe*. Leiden: Brill, 2009.

Kohnle, Armin, "Von Wittenberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die siebenbürgischen Kirchenordnungen von 1534/1547 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021): 29–46.

Leppin, Volker, "Die Entstehung des Reformatorenbildes: Luther und Honterus im Vergleich," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021), 15–28.

Pakucs-Willcocks, Maria, "Urban Governance and Welfare in Sixteenth-Century Transylvania," *Revista istorică* XXX no. 1–6 (2019): 17–29.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 5. Köln: Böhlau, 1979.

Roth, Harald, *Hermannstadt. Kleine Geschichte einer Stadt in Siebenbürgen*. Köln: Böhlau. 2006.

Rüsz-Fogarasi, Enikő "Transylvanian Hospitals in the Early Modern Age," *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 115 (2007): 290–311.

Safley, Thomas Max, "Introduction," in *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*, ed. Thomas Max Safley. Leiden: Brill, 2003, 1–14.

Scheiner, Andreas, "Die Sprache des Teilschreibers Georg Dollert", *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 47, no. 1–2 (1933): 36–44.

Schilling, Heinz, "Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen ‚Republikanismus'? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums," in *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte von Heinz Schilling*, ed. Luise Schorn-Schütte and Olaf Mörke. Berlin: Dunckler & Humblot, 2002, 157–204.

Schilling, Heinz/Ehrenpreis, Stefan, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, 3rd ed. Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2015.

Schorn-Schütte, Luise, *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*. München: C. H. Beck, 2015.

Schuler von Libloy, Friedrich, *Merkwürdige Municipal-Constitutionen der Siebenbürger Szekler und Sachsen*. Hermannstadt, 1862.

Seivert, Gustav *Hermannstädter Lokal–Statuten*. Hermannstadt, 1869.

Szabó, András Péter, "Beszterce város fejedelemség-kori kormányzata és politikai elitje" [The government and political elite of Bistriţa during the period of the Transyvanian principality], *Urbs. Magyar várostörténeti évkönyv* 3 (2008): 145–159.

Szegedi, Edit, "Von der reformatorischen Gemeinde zur Kirche Wittenberger Prägung. Die Durchsetzung des orthodoxen Luthertums in Siebenbürgen (um 1550–1650)," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, ed. Márta Fata and Anton Schindling. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, 57–90.

Teutsch, Friedrich, "Geschichte des ev. Gymnasium A. B. in Hermannstadt," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 17 (1882).

Weisz, Boglárka, "The staple right and the Transylvanian Saxon towns in the Middle Ages," *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu* XXV (2018): 25–31.

Wien, Ulrich Andreas, "Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Formula Pii Consensus 1572," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 38 (2015): 37–47.

Wien, Ulrich Andreas, "500 Jahre Rezeption der Reformation in Siebenbürgen und Ungarn: Anfänge und Konfessionspluralismus in der Überlappungszone von West und Ostkirche," *Journal of Early Modern Christianity* 8 no. 1 (2021), 1–14.

Wien, Ulrich Andreas, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s. Diversity of Faith and Religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022.

Wittstock, Heinrich, *Beiträge zur Reformationsgeschichte der Nösnergaues*. Wien: Gerold-Verlag, 1858.

Zach, Krista, "Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650)," in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, ed. Joachim Bahlcke and Arno Strohmeyer. Stuttgart: Franz Steiner, 1999, 367–392, 388–390.

Zimmermann, Franz, *Das Archiv der Stadt Hermannstadt und der sächsischen Nation*. Hermannstadt, 1887.

Adinel C. Dincă

Die Prädikatur in der siebenbürgisch-sächsischen Pfarrkirche vor der Reformation. Quellenauswertung und lokale Zusammenhänge

1 Einführung

Die vorliegende Studie untersucht – wie andere neuere Beiträge des Autors – verschiedene Aspekte der Geistesgeschichte Siebenbürgens, die die Kontinuität zwischen dem lateinischen bzw. katholischen Mittelalter und der im Zeichen der protestantischen Reformation einsetzenden Frühneuzeit aufzeigen. Im Fokus der jetzigen Forschungsdiskussion steht einmal mehr die Geschichte der schriftlichen Kommunikation und der Bildung, bzw. des Aufstiegs einer lokalen (vor allem klerikalen) Intellektuellengruppe, die eine Entwicklungsphase in der siebenbürgischen Gesellschaft darstellt, die nach wie vor Themen und Sichtweisen im perfekten Einklang und Dialog mit der gesamten europäischen Dynamik aufzeigt. Erneut hervorzuheben ist auch hier, dass die vorliegende Analyse den Fokus auf die sächsisch-siebenbürgische Bevölkerung[1] richtet; ihr gehörten einige der wichtigsten Erzeuger und Hauptnutzer von schriftlichen Botschaften und Kommunikationsmedien in Siebenbürgen, der östlichsten Provinz des ungarischen Königsreiches an. Einige unter ihnen waren die eifrigsten Archiv- und Bibliothekstifter im

1 Zur Einführung in dieses Thema (vor allem mit Bezug auf die Siebenbürger Sachsen), siehe Konrad Gündisch (unter Mitarbeit von Mathias Beer), *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen* (München: Langen Müller, ^{2}2005); Harald Roth, „Siebenbürgen," in *Studienhandbuch östliches Europa*, Bd. 1, *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas*, hg. v. Harald Roth (Köln: Böhlau, 2009), 373–381; Florian Kührer-Wielach, „Siebenbürgen als administrative Einheit und diskursives Konzept," in *Das Südosteuropa der Regionen*, hg. v. Oliver Jens Schmitt und Michael Metzeltin (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015), 349–410; zum Kulturerbe der Sachsen, zusammenfassend Adinel C. Dincă, „Die Siebenbürger Sachsen im Mittelalter: Höhepunkte der Gründung eines kulturellen Erbes," in *Eine europäische Erfahrung – Das historische und kulturelle Erbe der Deutschen in Rumänien*, hg. v. Raluca Măläncioiu, Oana Ilie und Cornel-Constantin Ilie (București: MNIR, 2019), 22–25.

Anmerkung: Dieser Aufsatz wurde von Hon. Prof. Dr. Konrad G. Gündisch (München) sprachlich und stilistisch verbessert, aber auch durch Kommentare und Vorschläge inhaltlich bereichert, wofür ich ihm herzlich danke.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-004

gesamten südosteuropäischen Raum.[2] Diese „Schreiblandschaft“ der Siebenbürger Sachsen – der direkten Nachfolger verschiedener Gruppen von Kolonisten, die ab 1150 bestimmte Gebiete Siebenbürgens unter dem Schutz der ungarischen Krone besiedelt haben – präsentiert sich im Lichte der neueren, quellenbasierten Forschungen ab der Mitte des 14. Jahrhunderts und vor allem um 1500 (also etwa zwei Generationen vor der Reformation) als ein gereiftes Medium sowohl der internen Kommunikation als auch der Rezeption von kulturellen Impulsen aus den kirchlichen und säkularen Zentren der mittelalterlichen Latinität.

Ein zweiter Grund für die Auseinandersetzung mit diesem Thema liegt in der Darstellung und aneignenden Sinndeutung der katholischen Vergangenheit der Siebenbürger Sachsen durch die klassische Geschichtsschreibung des modernen transsilvanischen Luthertums in den Jahrzehnten um 1900. Diese „konfessionelle Brille“, welche die moderne historiographische Wahrnehmung (immer noch) filtert, hat bekanntermaßen dazu geführt, dass den kirchlich-verfassungsrechtlichen Strukturen und den Einrichtungen der geistlichen Tätigkeit der Pfarrkirchen aus römisch-katholischer Vergangenheit eine untergeordnete Rolle zugewiesen wurde, verglichen mit den (quellenmäßig) viel besser nachweisbaren Entwicklungen ab der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, nach der Einführung der lutherischen Reformation.[3] Es wurde dementsprechend aus einer strukturalistischen „longue durée“-Perspektive diskret darauf hingewiesen, dass in der Kirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen die Zeit der römischen Obedienz (etwa vom Ende des 12. Jahrhunderts bis in die 1530er-Jahre) als eine Art Vorbereitungsphase des Reformationszeitalters betrachtet wurde. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit für die kontextbezogene und quellenfundierten Tiefenerschließung einzelner Phänomene, wie etwa die Prädikation reduziert.[4] Darüber hinaus wird noch das in den Quellen überlieferte lateinische Wort *pr(a)edicator* in der an Siebenbürgen interessierten Geschichtswissenschaft nicht selten unpräzise mit Mitgliedern aus dem Mendikantenorden der Dominikaner (*Ordo Fratrum Predicatorum*, OP/OPraed.) gleichgesetzt, was auf eine

2 Zum „Südosteuropa“-Konzept: Magarditsch Hatschikjan und Stefan Troebst, Hg., *Südosteuropa: Ein Handbuch* (München: C. H. Beck, 1999); Marie-Janine Calic, *Südosteuropa: Weltgeschichte einer Region* (München: C. H. Beck, 2016); Oliver Jens Schmitt u. a., *Kulturgeschichte der Überlieferung im Mittelalter* (Köln u. a.: Böhlau, 2017).

3 Ernst Wagner, *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen* (Köln u. a.: Böhlau, 1998).

4 Siehe z. B. Friedrich Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. I, (1150–1699) (Hermannstadt: W. Krafft, 1921); eine vergleichbare Entwicklung der starken Unterbewertung der vorreformatorischen Prädikation in der Schweiz: Eduard Lengwiler, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz: Von ihrer Entstehung bis 1530* (Freiburg: Kanisiusdruckerei, 1955), 1: „[…] in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts […], mitten in den allgemeinen Verfall des Predigtwesens […]“.

ungenaue Interpretation der spätmittelalterlichen Prädikatur als Institution der Weltkirche (in Siebenbürgen insbesondere der Pfarrkirche) hindeutet. Gleichzeitig führte diese Verwechselung zwischen dem weltlichen Pfarramt des Predigers und den Mitgliedern des Dominikanerordens zu einer weiteren These, nämlich dass Letztere nur (oder zumindest in einer sehr dominanten Weise) zusammen mit den Franziskanern den pastoralen Auftrag in städtischen (und sogar in den ländlichen) Gemeinden der Siebenbürger Sachsen wahrgenommen haben (mehr dazu weiter unten).

Die Predigt stand (und steht bis heute) im Mittelpunkt des siebenbürgisch-lutherischen Gottesdienstes, sie wurde aber nicht erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts „erfunden", sondern bildete schon mehrere hundert Jahre zuvor ein zentrales Element sowohl der pastoralen und liturgischen, alltäglichen Praxis in der weltlichen Kirche, als auch in der pragmatisch orientierten intellektuellen (Aus-)Bildung (einschließlich der Schreib- und Lesegewohnheiten) der Pfarrgeistlichen, die in den privilegierten Gemeinden der deutschen *hospites* Transsylvaniens gedient haben. Die pfarreibezogenen, handschriftlichen bzw. gedruckten Sammlungen von *sermones* – viele aus dem Ausland gebracht, allerdings manche davon sogar lokal verfasst, abgeschrieben, überarbeitet, glossiert, zusammengestellt und gebunden usw. – sind ein deutlicher Beleg dafür, dass die Predigttätigkeit bereits vor der religiösen Erneuerung der Jahre 1542–1543 zumindest im „deutschen" Siebenbürgen tatsächlich auf der Höhe der Zeit war, in Übereinstimmung mit den universitären Strömungen und den Impulsen aus den reformierten Mendikantenorden, und den neuen Frömmigkeits-, Andachts- bzw. Erbauungsmodellen entsprach, die die Religiosität der Laienwelt im Spätmittelalter steuerten.[5] Vor allem reflektiert aber die im Mittelalter unter den Siebenbürger Sachsen verbreitete Predigtliteratur gewisse Reformbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche, die nicht nur das Kirchenvolk oder den Klerus und das religiöse Verhalten, sondern auch die Verwaltung der Kirche betrafen.[6]

5 Zur mittelalterlichen Predigtliteratur und Prädikation bietet die lokale bzw. die internationale Forschung einige rezente Beiträge, die das Thema aus moderneren Perspektiven erkunden, etwa Balázs J. Nemes, „Das «Mediascher Predigtbuch»: Miszelle zu einem Plenar mit Perikopen in deutsch-lateinischer Mischsprache aus Siebenbürgen am Vorabend der Reformation," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 38 (2015): 31–36; Adinel C. Dincă und Paula Cotoi, „Latin Manuscript and Printed Sermons in Late Medieval Transylvania (1470–1530)," in *Circulating the Word of God in Medieval and Early Modern Catholic Europe: Preaching and Preachers across Manuscript and Print (c. 1450 to c. 1550)*, hg. v. Veronica O'Mara und Patricia Stoop (coord.) (Turnhout: Brepols, 2022), 187–220.

6 Eine schematische Darstellung bei Franz Machilek, „Einführung: Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der

Dieses Anliegen der vorliegenden Studie ist es daher, ausgehend von den nicht wirklich großzügig überlieferten Quellen, die historischen Koordinaten des Pfarrpredigeramtes zurückzuverfolgen und daraus einige vorläufige Schlussfolgerungen zu ziehen, die hoffentlich als Ausgangspunkt für künftige Untersuchungen dienen können. Eine solche Teilrekonstruktion ermöglicht dann weiter eine einleitende Diskussion über die verwaltungs-rechtlichen Grenzen des Amtes, über die Amtsinhaber, ihren Umgang mit Gemeindemitgliedern und anderen Pfarrgeistlichen (Pfarrer, Kaplan, Schulrektor etc.), ihre Ausbildung und Aufgaben bzw. Tätigkeiten und implizit die materielle und symbolische Ebene ihre Präsenz in der Gesellschaft der Siebenbürger Sachsen in der vorreformatorischen Zeit. Wiederholend ist anzumerken, dass die vorliegende Studie eine Öffnung in Richtung dieses Forschungsthemas bieten soll, da viele Detailfragen nach derzeitigem Wissensstand noch nicht definitiv zu beantworten sind. Insbesondere Aspekte der Bettelordensgeschichte oder der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in den Städten Siebenbürgens im späten 15. Jahrhundert oder in den ersten dreißig Jahren des 16. Jahrhunderts bedürfen eigener eingehender, in speziellen Rahmen durchgeführter Analysen. Nur dann können die Ergebnisse dieser einleitenden Forschung richtig in den Kontext der Diskussion um die Tätigkeit der Prädikanten in den örtlichen Pfarrkirchen gestellt werden.

2 Hintergrund

Was ist also eine Predigtstelle oder eine Prädikatur?[7] Diese spätmittelalterliche Institution ist nichts anders als eine Pfründe (ein kirchliches *beneficium*, also eine Vermögensmasse, die das Gehalt eines Priesters, also die Besoldung der liturgisch-pastoralen Leistung eines Geistlichen, förderte und ermöglichte[8]), die entweder neu geschaffen oder aus einem älteren, bereits finanzierten Amt (üblicherweise eine frühere Messestiftung oder die Betreuung einer Kapelle) abgeleitet wurde, die zur Gründung, Unterstützung und weiteren Entwicklung einer intensiveren Predigttätigkeit bzw. eines Predigtgottesdienstes in einer Dom-, Stifts-, Hospital- oder Pfarrkirche dienen sollte. Die neue kirchliche Institution stellt nur aus-

Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa)," in *Kirchliche Reformimpulse des 14.–15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hg. v. Winfried Eberhard und Franz Machilek (Köln u. a.: Böhlau, 2006), 1–121.

7 Isnard W. Frank, „Predigt VI," TRE, Bd. 27 (1997), 248–262, hier 250–251 (*officium predicandi*); Albrecht Beutel, „Predigt II, Geschichte der Predigt" RGG[4], Bd. 6 (2003), Sp. 1585–1591, hier 1587 (Predigtkapläne, Prädikanten, Prädikaturstiftungen).

8 Peter Landau, „Beneficium," TRE, Bd. 5 (1980), 577–583; Herbert Kalb, „Beneficium," RGG[4], Bd. 1 (1998), 1298–1299; Thomas Lindner, „Pfründe," RGG[4], Bd. 6 (2003), Sp. 1250.

nahmsweise die Reaktion einer Konkurrenz zu ähnlichen pastoralen Dienstleistungen der Bettelorden dar, sondern war eine komplexe Antwort des Weltklerus auf die Erwartungen der Laien bezüglich einer häufigeren, aufwändigeren, volkssprachlich orientierten Predigt, entsprechend der religiösen Entwicklung auf der Ebene der (meist städtischen) Gemeinschaften, insbesondere der immer besser gebildeten lokalen Elitengremien.[9] Jedoch ist eine mögliche Bettelordenspräsenz in dem Ort oder Bereich, in dem die Predigttätigkeit stattfindet, ein wichtiges Detail, das die allgemeine kirchlich-religiöse Dynamik im lokalen Zusammenhang erfasst, eine Einzelheit, die (genauer formuliert) den Dialog zwischen dem Kirchenvolk, dem Weltklerus und den Ordensgemeinschaften in einem besseren Licht erscheinen lässt. Allerdings darf man die allgemeinere (also indirekte), kulturhistorische Bedeutung des Einflusses der Bettelorden – insbesondere der Dominikaner – auf die Herausbildung dieses neuen Amtes in der Weltkirche nicht in irgendeiner Weise unterbewerten. Das bildungsbetonte Predigtangebot der Mendikanten,[10] das sich für die Pfarrangehörigen als äußerst attraktiv erwies, regte schließlich – zusammen mit dem erhöhten Universitätsbesuch der weltlichen Geistlichkeit[11] – zu einer verbesserten, verfeinerten und zielbewussteren Predigt im kirchlichen Umfeld an.

9 Ein Forschungsüberblick und interessante Beiträge bei Hervé Martin, „La prédication comme travail reconnu et rétribué à la fin du Moyen Âge," in *Le Travail au Moyen Age: Une approche interdisciplinaire Actes du colloque international de* Louvain-la-Neuve *21–23 mai 1987*, hg. v. Jacqueline Hamesse und Colette Muraille-Samaran (Louvain-la-Neuve: Collège Erasme, 1990), 395–412; Carolyn A. Muessig, „Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages," *Journal of Medieval History* 28 (2002): 79–91; Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt und Anne T. Thayer, *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University* (Turnhout: Brepols, 1998); Nicole Bériou, „La prédication aux derniers siècles du Moyen Age," *Communications* 72 (2002): 113–127; Carolyn A. Muessig, *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages* (Leiden und Boston: Brill, 2002).

10 Gerd Meltville, „Dominicans," in, *Brill's Companion to Medieval Rules and Regulations*, hg. v. Sarah Rubin Blanshei (Leiden und Boston: Brill, 2017), 253: „... the salvation of people's souls by means of theologically schooled preaching."

11 Über das Universitätsstudium des Weltklerus vgl. Marie-Madeleine de Cevins, *L'Eglise dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1490)* (Budapest, Paris und Szeged: L'Institut hongrois de Paris, 2003), 40–43, 177–178; Dies., „L'exercice de la prédication pastorale en Hongrie à la fin du Moyen Âge," in *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, hg. v. Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot u. a., (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), 325–336; Dies., „La formation du clergé paroissial," in *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin du XVe siècle)*, hg. v. Marie-Madeleine de Cevins und Jean-Michel Matz (Rome: École Française de Rome, 2005), 47–78; Adinel C. Dincă, „Medieval Literacy in Transylvania: Selective Evidence from the Parish Church," *Transylvanian Review* 1 (2015): 109–121; Ders., „Unknown Books from Medieval Universities: Some Transylvanian Examples," in *University of Pécs 650th Jubilee in Education:*

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass dieser neue Predigtkanal, der sich nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, insbesondere aber, und immer stärker, im Laufe des 15. Jahrhunderts durchsetzen konnte, als Auswirkung eines sehr komplexen Gesamtzusammenhangs beschrieben werden kann.[12] Die zentrale Rolle kommt einerseits den Bemühungen um eine Erneuerung bzw. um eine interne Reform der lateinischen Kirche zu, die auch den unteren hierarchischen Schichten der kirchlichen Strukturen (etwa Pfarreien) Rechnung trägt. Als Garant für die überlegene pastorale Tätigkeit, die die Gläubigen besser vor den Gefahren der Ketzerei schützen konnte, gilt der gebildete weltliche Klerus. Und so wird die Universität in Betracht gezogen, die die theologischen Überlegungen an die Bedürfnisse der Seelsorge anpassen wollte.[13] Vor allem in den neuen zentraleuropäischen, so-genannten „deutschen Universitäten" der ersten Generation aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts (wie etwa in Prag oder in Krakau, und – für Siebenbürgen – insbesondere in Wien) kommt der Debatte um die pastorale Theologie im Vergleich (oder sogar im Gegensatz) zur Kathedertheologie eine große Bedeutung zu.[14] Ein an der pastoralen Praxis orientiertes theologisches Studium, das In-

„University and Universality – the Place and Role of the University of Pécs in Europe from the Middle Ages to Present Day", International University History Conference – 12–13 October 2017, hg. v. Ágnes Fischer-Dárdai, István Lengvári und Éva Schmelczer-Pohánka (Pécs: Virágmandula Ltd., 2017), 163–176.

12 Allgemeine Daten mit Bezug auf den zentral- und westeuropäischen Raum wurden u. a. systematisiert von Hervé Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge: 1350–1520* (Paris: Cerf, 1988); Stefano Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville, XVIe–XVIIIe siècles* (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2015); Xavier Masson, „La predication," in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, hg. v. Marie-Madeleine De Cevins und Jean-Michel Matz (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2019), 281–298.

13 Mit den universitären Kommentaren war von Anfang an eine vereinfachte Form der Prädikation verbunden, siehe David L. D'Avray, *The Transformation of the Medieval Sermon* (Diss., University of Oxford, 1976); Leonard E. Boyle, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400* (London: Ashgate Publishing, 1981); Louis-Jacques Bataillon, „De la lectio à la praedicatio: Commentaires bibliques et sermons au XIIIème siècle," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986): 559–574; Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt und Anne T. Thayer, Hg., *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University* (Turnhout: Brepols, 1998); Carolyn Muessig, Hg., *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages* (Leiden und Boston: Brill, 2018).

14 Hans-Jochen Schiewer, „German Sermons in the Middle Ages," in *Typologie des sources du Moyen Age occidental: The Sermon*, hg. v. Beverly Mayne Kienzle (Turnhout: Brepols, 2000), 891–893; Ernst Haberkern, *Die «Wiener Schule» der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert: Entstehung, Konstituenten, literarische Wirkung*, Bd. I–II (Göppingen: Kümmerle, 2003); Gisela Drossbach, „Die sogenannte «Devotio moderna» in Wien und ihre geistigen Träger zwischen Tradition und Innovation," in *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter*, hg. v. Marek

teresse und Verantwortung für die religiöse Korrektheit der Laien zeigt, wird unter den neuen Bedingungen dominant. In der täglichen Betreuung der Mitglieder einer Pfarrgemeinde finden nicht nur konkrete Aspekte der Sakramente und ihres theologischen Verständnisses Platz, vielmehr werden zunehmend auch andere wissenschaftliche Dimensionen (wie die Rechtswissenschaft) in die pastorale Ausbildung einbezogen. Schließlich muss die etwas anspruchsvollere Form der Religiosität,[15] die von der säkularen Elite in den Städten ausgeübt wird, einer aktiven politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gruppe, die in engem Kontakt grenzüberschreitend mit Gegebenheiten aus anderen ähnlichen Territorien steht, ständig berücksichtigt werden. Eine solche Vertretung der Gemeinden (das Patriziat im urbanen Milieu) nimmt auch aktiv am kirchlichen Leben vor Ort teil, auf das sie durch Patronatsrechte über die Pfarr- oder Spitalkirchen einen direkten und eindeutigen Einfluss hatte.[16]

Dieses komplexe Themengebiet hat in wissenschaftlichen Kreisen ziemlich viel Aufmerksamkeit erregt. Gerade deutsche Kontexte und Beispiele bieten für die siebenbürgische Realität der Vorreformation verlässliche Vergleichs- und Verständnismodelle. In größeren Kulturlandschaften, in prominenten Städten oder in urbanen Siedlungen mit einem regionalen Wirkungsbereich hat die Untersuchung der Prädikaturen innerhalb der weltlichen Kirche alle oben genannten Aspekte aufgezeigt und hervorgehoben:[17] Reformbemühungen der lateini-

Derwich und Martial Staub (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004), 267–284; Klaus Wolf, *Hof – Universität – Laien: Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters* (Wiesbaden: Reichert, 2006).

15 Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (München: Oldenbourg, 2004); Gudrun Litz, Heidrun Munzert und Roland Liebenberg, Hg., *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie: Contributions to European Church History, Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag* (Leiden und Boston: Brill, 2005); Berndt Hamm und Wolfgang Simon, *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

16 András Kubinyi, „Plébános választások és egyházközösségi önkormányzat a középkori Magyarországon," [Die Wahl der Pfarrer und Gemeinden im mittelalterlichen Ungarn] *Aetas* 2 (1991): 26–46; Marie-Madeleine de Cevins, „Relations de dépendance spirituelle entre corps de ville et églises paroissiales en Hongrie au bas Moyen Âge," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 92/2 (1997): 395–418; Dies., „Relations de dépendance matérielle entre corps de ville et églises paroissiales en Hongrie au bas Moyen Âge," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 93/3–4 (1998): 333–353; Michael Borgolte, "Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum," in *Die Stiftung: Jahreshefte zum Stiftungswesen* 3 (2009): 9–30; Gabriella Erdélyi, „Lay Agency in Religious Change: the Role of Communities and Landlords in Reform and Reformation," *Hungarian Historical Review* 2/1 (2013): 35–67.

17 Julius Rauscher, „Die Pradikaturen in Württemberg vor der Reformation," *Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde* (1908): 152–211; Hans Bernhard Meyer, *Gottesdienst der*

schen Kirche[18] – die Universität als „Labor“ für die Anpassung des theologischen Wissens an die entwickelten pastoralen Bedürfnisse und als Ort der Verschriftlichung der richtigen Glaubensnormen;[19] das städtische Wirkungsfeld der Prädikaturen[20] – Verfeinerung des Bedarfs an geistlicher Betreuung und Belehrung in der Volkssprache (von Seiten des Kirchenvolks[21]); Stärkung des Selbstbewusstseins des Weltklerus. Die Ergebnisse solcher Untersuchungen ermöglichen die klare Profilierung dieser Institution, die eine vervollkommnete Predigtbotschaft anzubieten wusste. Zu den wesentlichen Merkmalen der Funktion sind bei den historischen Rekonstruktionen unbedingt der urbane Charakter der Institution, die universitäre Ausbildung der Prädikanten bzw. die zentrale quellenkundliche Rolle der Stiftungsurkunden dieser Prädikaturen zu nennen.

Neuere Forschungen weisen deutlich auf Prag – durch die Mitwirkung der Universität, des Erzbischofs Arnošt z Pardubic Ernst von Pardubitz (1343–1364) und des Kaisers Karl IV. (König von Böhmen 1347–1378 und Kaiser ab dem Jahr 1355) – als Ausgangspunkt der Reformbemühungen innerhalb der Kirche im zentraleuropäischen Umfeld hin,[22] wobei der Prager Prälat in dieser Hinsicht durch

Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 4, *Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral* (Regensburg: Pustet, 1989), 416; Martial Staub, *Les paroisses et la cité: Nuremberg du XIIIe siècle à la Réforme* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003); Gabriela Signori, *Räume, Gesten, Andachtsformen: Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter* (Ostfildern: Thorbecke, 2005), 22–24; Alfred Ehrensperger, *Lebendiger Gottesdienst: Beiträge zur Liturgie* (Zürich: Theologischer Verlag, 2003), 17.

18 Marek Derwich und Martial Staub, Hg., *Die «neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004), in erster Linie die Beiträge von Gábor Sarbak, „Die «Devotio moderna» in Ungarn,“ 249–265 und Martial Staub, „Die süddeutschen Prädikaturen und die Ethik der mitteleuropäischen «Devotio moderna»,“ 285–299.

19 Siehe Gisela Drossbach, „Die sogenannte «Devotio Moderna» in Wien,“ in *Die «neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter*, hg. v. Marek Derwich und Martial Staub (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004), 284.

20 Anton Schmid, „Die Anfänge der Domprädikaturen in den deutschsprachigen Diözesen,“ *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 89/1–2 (1994): 78–110.

21 In Ungarn lässt sich die volkssprachliche Prädikation seit dem 14. Jahrhundert beweisen, siehe Edit Madas, „Un genre littéraire: la prédication: Réalité hongroise et contexte européen,“ in *Les Hongrois et l'Europe: conquête et intégration, actes du colloque de Paris*, hg. v. Sándor Csernus und Klára Korompay (Paris und Szeged: Publications de l'Institut Hongrois de Paris, 1999), 406–408.

22 Robert W. Seton-Watson, Hg., *Prague essays presented by a group of British historians to the Caroline University of Prague on the occasion of its six-hundredth anniversary* (Oxford: Clarendon Press, 1949); Jaroslav Polc, „Ernst vom Pardubitz,“ in *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder*, Bd. 3, hg. v. Ferdinand Seibt (München: Oldenbourg, 1978), 25–42; Zdeňka Hledíková, „Strukturelle Reformen der Prager Erzbischöfe im 14. Jahrhundert,“ in *Kirchliche Reformimpulse des 14.–15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hg. v. Winfried Eberhard, Franz Machilek (Köln, Wei-

seine persönliche Hingabe[23] eine außerordentliche Führungsrolle spielte. Aufgrund enger Verbindungen zwischen der Reichshauptstadt und dem fränkischen Emporium Nürnberg beziehungsweise mit der Oberpfalz ist das damals neue Predigtamt bereits im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts in den süddeutschen Gebieten urkundlich nachweisbar. Die ersten Prädikaturstiftungen im deutschsprachigen Raum wurden – die bereits erwähnten Impulse der Prager Kirchenreform aufnehmend – 1369 in der Pfarrkirche St. Georg im oberpfälzischen Amberg sowie 1385 im Nürnberger Heiliggeistspital eingerichtet.[24] Das „Nürnberger Modell" der Prädikaturstiftungen wird dann in anderen Territorien des Reiches nachgeahmt, so dass es im späten 15. Jahrhundert zu einem dichten Netzwerk von Predigtstellen in vielen deutschen Gebieten kam.[25]

3 Quellentypologie

Im Vergleich zur Forschung in Deutschland, bzw. in West- und Zentraleuropa geht die vorliegende Studie jedoch von einer grundlegend anderen Prämisse aus. Der Hauptunterschied (oder wenn man will, „das siebenbürgische Merkmal") besteht darin, dass in Siebenbürgen keine urkundlichen Beweise für die Gründung einzelner Prädikaturen überliefert wurden, weder auf private Initiative noch aufgrund institutioneller Bemühungen. Auch für das Niederkirchenwesen, sei es in

mar und Wien: Böhlau, 2006), 132–133; Dies., *Arnošt z Pardubic. Arcibiskup, zakladatel, rádce* (Praha: Vyšehrad, 2008).

23 Benessius de Weitmil (OCist., ca. 1300–1375) beschreibt in seiner zeitgenössischen Chronik die Erneuerungsinitiative des Prager Erzbischofs vom Jahre 1349: „Hic in eadem Pragensi ecclesia lectorem in theologia suis pecuniis instituit ...," siehe *Francisci Chronicon pragense. Item Benessii de Weitmil Chronicon ecclesie pragensis. Accedunt I. series ducum et regum Bohemie* (Praga, 1784), 381.

24 Bernhard Neidiger, „Wortgottesdienst vor der Reformation: Die Stiftung eigener Predigtpfründen für Weltkleriker im späten Mittelalter," *Rheinische Vierteljahrsblätter* 66 (2002): 156–157. Zu den Beziehungen zwischen der Oberpfalz bzw. der Stadt Nürnberg und den böhmischen Ländern in der Kaiserzeit Karls IV., und die Bedeutung dieses Verhältnisses für Siebenbürgen, siehe Adinel C. Dincă, „Codex Altemberger," in *Codex Altemberger. Primul cod de legi al saşilor din Sibiu*, hg. v. Ginel Lazăr (Bucureşti: MNIR, 2019), 37–39. Wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zwischen Nürnberg und Siebenbürgen wurden thematisiert von Ute Monika Schwob, *Kulturelle Beziehungen zwischen Nürnberg und den Deutschen im Südosten im 14. bis 16. Jahrhundert* (München: Oldenbourg, 1969).

25 Bernhard Neidiger, „Spätmittelalterliche Prädikaturstiftungen in Süddeutschland," *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 29 (2010): 13–23; Bernhard Neidiger, *Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530): Laien – Weltklerus – Bettelorden*, Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Bd. 106 (Stuttgart [u. a.]: Hohenheim-Verlag, 2011).

Pfarreien, Kapellen oder Spitalkirchen, gibt es bis jetzt nur indirekte Indizien für derartige Stiftungsinitiativen von Predigtstellen.[26] Aufgrund des Fehlens solcher Gründungsurkunden werden die notwendigen Informationen aus einer Vielzahl von Texten herangezogen, in denen die Hauptrolle nicht die obrigkeitlichen oder privaten Stifter und deren fromme Motivation, sondern die Prädikanten selbst spielen. Diese werden in der Regel zufällig als Zeugen, gesetzliche Vertreter von kirchlichen Einrichtungen oder bloß im Zusammenhang mit Familienmitgliedern in Privatangelegenheiten von Gerichtsurkunden, Notariatsinstrumenten oder von verschiedenartigen Rechnungsregistern erwähnt. Das Aufkommen und die Entwicklung dieser Funktion in der weltlichen Kirche der Siebenbürger Sachsen muss also mit einer Vielzahl von Quellengattungen rekonstruiert werden, Quellen, die aus typologischer Sicht wesentlich schwieriger zu handhaben sind. Die exzerpierte Vielfalt von Angaben ist jedoch im Hinblick auf die Personen, die in ihrer eigentlichen Tätigkeit als Prediger erwähnt werden, viel großzügiger und weisen Synergieeffekte auf, die letztendlich zu einem komplexeren Bild der spätmittelalterlichen Prädikation (und bezüglich der Prädikanten selbst) in Siebenbürgen außerhalb des örtlichen Wirkungskreises der Bettelorden beitragen.[27] In einigen Situationen können Bücher direkt mit solchen Prädikanten verknüpft werden, entweder durch direkte Besitzvermerke oder mit Hilfe anderer Details und Anmerkungen. Die große Mehrheit der spätmittelalterlichen Predigtsamm-

26 Es mag überraschend erscheinen, dass es in der Domkirche von Siebenbürgen, einer bischöflichen Struktur, zu der einige Gemeinden der Siebenbürger Sachsen gehörten, keinen klaren Hinweis auf eine solche Funktion, eine sogenannte *lectura*, gibt. Ich bin jedoch überzeugt, dass der siebenbürgische Aufenthalt von Petrus Nowag († 1456), des späteren Breslauer Bischofs, zwischen 1429 und 1436 genau dieser Aufgabe geschuldet war, nämlich dem Diözesanklerus die Möglichkeit einer „Aktualisierung" des theologischen Wissens durch Predigten zu bieten; siehe Kraków, Jagiellonen-Bibliothek, Jagiellonen-Universität, Ms 2332; Adinel C. Dincă, *The Transylvanian Saxons and their Books in the Middle Ages* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023). Eine ähnliche Situation lässt sich bei dem Olmützer Priester ableiten, der im Benediktinerinnenkloster von Cluj-Mănăștur bei Klausenburg residierte (und schließlich starb). Sein Testament listet unter anderem eine kleine Sammlung von Büchern auf, die stark auf die Predigt ausgerichtet sind. Vielleicht diente sein Aufenthalt bei den Benediktinern gerade dazu, die Mönche durch Predigten zu unterweisen: Budapest, Ungarisches Nationalarchiv, DL 36897; eine Transkription dieser Urkunde veröffentlicht von Samu Barabás, Dezső Csánki, László Fejérpataki und Gyula Décsényi, Hg., *Adatok a magyarországi középkori könyvtárak történetéhez* [Daten zur Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken in Ungarn], *Magyar Könyvszemle* 61/1–2 (1891): 34–36. Siehe auch: Adinel C. Dincă, „The University and the Parish. The Medieval Books from Heltau/Cisnădie," *Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities* 24/2 (2019): 340.

27 Ein veralteter aber immer noch brauchbarer Überblick über die Prädikation im mittelalterlichen Ungarn bei Ede Mihalovics, *A katholikus predikáczió története Magyarországon* [Die Geschichte der katholischen Predigt in Ungarn], Bd. 1 (Budapest: Stephaneum, 1900), 31–82.

lungen (Handschriften oder gedruckte Texte), die in siebenbürgischen oder ausländischen (jedoch mit Bezug zu diesem Land stehenden) Sammlungen überliefert sind, wurde jedoch bis jetzt nur sehr selten aus dieser Perspektive untersucht. Vereinzelte Erwähnungen in Quellen bringen Prediger mit Büchern in Verbindung: Entweder versuchen sie ihr Eigentum an den Bänden zu schützen[28] oder sie sind Empfänger solcher wissenschaftlicher Geschenke.[29] Nicht nur Antonius von Mediasch arbeitete intensiv mit seinem eigenen Predigtexemplar.[30] Die kleine Sammlung von Predigttexten zur Bekämpfung von „schlechtem Glauben und Gewohnheiten" der Bevölkerung[31] wurde von einem solchen Pfarrprediger in Heltau verwendet und vielleicht (wenn auch möglicherweise nicht lokal kopiert) reichlich glossiert.[32]

Die Erwähnung der Namen der Pfarr- oder Spitalprediger in unterschiedlichen Zusammenhängen – meist unter anderen Umständen als ihrer Predigttätigkeit – ermöglicht tatsächlich eine intensivere Einbeziehung anderer Informationen, wie beispielsweise der Immatrikulationsregister der Universitäten.

28 Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7 (București, Ed. Academiei Române, 1991), Nr. 4103: „Item apud dominum predicatorem Johannem Hungarum habemus unum librum et petatis unum florenum. Si solvit bene, quod si non, librum mittatis nobis et illum apud vos existentem vendatis quantum potestis, quia caremus multum."

29 Martinus Pilleus († 1540), Stadtpfarrer in Hermannstadt, stiftete 1525 seiner Pfarrkirche einen Band zum Gebrauch des Predigers: Inc. 296, Astesanus de Ast, *Summa de casibus conscientie*, Strassburg, vor 1473, ISTC ia01161000, innere Seite des vorderen Buchdeckels: „Iste liber quondam fuit venerabilis dni Michaelis de Birthalben [Biertan/Birthälm] artium baccalaurei porcionarii et collectorii huius ecclesie Cibiniensis, quam ego Martinus Pileus, artium et decretorum doctor, prothonotarius apostolicus et canonicus Waradiensis [Oradea/Großwardein], de voluntate executoris sui pro ecclesia Beate Marie Virginis eiusdem civitatis Cibiniensis deputavi, cuius usum predicator pro tempore habere debet. Martinus doctor atque plebanus Cibiniensis", siehe Veturia Jugăreanu, *Biblioteca Muzeului Brukenthal. Catalogul colecției de incunabule* [Bibliothek des Brukenthal-Museums. Katalog der Inkunabelsammlung] (Sibiu: Biblioteca Muzeului Brukenthal, 1969), Nr. 48.

30 Hermannstadt, Brukenthalmuseum, Ms 647, Albertus de Padova (1282–1328) *Postilla*, abgeschrieben 1429 von *Anthonius* aus Mediasch. Laut späteren Einträgen aus der Handschrift, starb Anthonius 1442, eine kurze Beschreibung der Handschrift bei Adrian Papahagi, Adinel C. Dincă und Andreea Mârza, *Manuscrisele medievale occidentale din România: Census* [Abendländische mittelalterliche Handschriften in Rumänien: Census] (Iași: Polirom, 2018), Nr. 465; (siehe unten Fußnote 42).

31 Ein Thema, das auch im 20. Jahrhundert von den Heltauer Pfarrpredigern aufgegriffen wurde, siehe Konrad Gündisch, Hg., *Heltau: Geschichte und Kultur einer siebenbürgisch-sächsischen Gemeinschaft* (Karlsruhe: Heimatortsgemeinschaft Heltau e. V., 2002), 490.

32 Heltau, Archiv des Pfarramtes, Ms D. 45, f. 1r: „De superstitionibus et malis consuetudinibus in certis diebus fieri solitis per anni circulum, que nota, predicator."

Vereinzelte Erwähnungen von Predigern in Inventaren von Pfarreien und Spitalkirchen (wie etwa in den Rechnungsbüchern der amtierenden Kirchenväter[33]) weisen darauf hin, dass in der Regel entweder der Pfarrer oder die politische Vertretung der Ortsgemeinde (die als Patron solcher kleineren Kirchen ohne Pfarrfunktion fungierten) die Finanzierung der Predigtämter übernahmen und dass die eigentliche „Stiftung" einer Predigtstelle sogar nicht einmal schriftlich oder feierlich aufgrund einer vertraglichen Vereinbarung beschlossen wurde. Wie in anderen Fällen hatte die Oralität in Siebenbürgen bis spät in die Übergangszeit zur Moderne immer noch eine große Bedeutung.[34]

4 Anfänge, Verbreitung und territoriale Verteilung

Die früheste Erwähnung der Prädikatur in einer Pfarrkirche aus Siebenbürgen wird 1388 in einem notariellen Instrument aus Kronstadt (lat. *Corona*, rum. *Brașov*),[35] dem Vorort eines sehr frühen und wichtigen Siedlungsgebietes, des Burzenlandes (*terra Burcia*), überliefert. Der rechtliche Kontext nennt unter den Zeugen einen gewissen *dominus* Melchior Prädikant in demselben Kronstadt[36]. Kurz danach, im Jahre 1390, wird *dominus* Michael, ebenso ganz eindeutig identifiziert als *predicator*, unter den

33 Adinel C. Dincă, „Churchwardens and Their Accounts in Late-Medieval Transylvania (14th to 16th Centuries): A Preliminary Assessment," in *Accounts and Accountability in Late Medieval Europe: Records, Procedures, and Socio-Political Impact*, hg. v. Ionuț Epurescu-Pascovici (Turnhout: Brepols, 2020), 273–303.

34 Eine Diskussion zum Thema Oralität und Gebet bei den Siebenbürger Sachsen im Spätmittelalter bei Paula Cotoi, „Predica medievală între oralitate și scris: Abordări metodologice și perspective transilvănene" [Mittelalterliche Predigt zwischen Mündlichkeit und Schrift: Methodische Ansätze und siebenbürgische Perspektiven], *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu». Series Historica*, Supliment 58 (2019): 159–174; Adinel C. Dincă, „Absence of Evidence or Evidence of Absence? On Prayer Books and Devotional Behaviour in Late Medieval Transylvania," in *Prayer books and piety in late medieval and early modern Europe: Gebetbücher und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Maria Crăciun, Volker Leppin, Katalin Luffy und Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2023), 151–168.

35 Zu den Dörfern und Städten (Namensvarianten, Geschichte, kurze bibliographische Angaben) im mittelalterlichen Siebenbürgen siehe Harald Roth, Hg., *Handbuch der historischen Stätten Siebenbürgen* (Stuttgart: Alfred Kröner, 2003).

36 Susana Andea, Lidia Gross und Adinel C. Dincă, Hg., *Documenta Romaniae Historica, C, Transilvania*, Bd. 17 (București: Ed. Academiei Române, 2020), Nr. 262.

Begünstigten des Testaments des Pfarrers Michael[37] aus dem Dorf Kleinscheuern (lat. *Parvum Horeum*/ rum. *Șura Mică*) namentlich erwähnt. Vielleicht sollte nicht unerwähnt bleiben, dass ein wenig früher, im Jahre 1387, außerhalb der siebenbürgischen Woiwodschaft (aber in unmittelbarer, nördlicher Nähe davon), in Frauenbach (dt. auch Neustadt/Marmarosch, lat. *Rivulus Dominarum*, rum. *Baia Mare*), einem Bergwerksort deutscher Siedler, der Ortspfarrer von St. Stephan und der Stadtrat ein Abkommen zur Vergütung des kirchlichen Personals geschlossen haben, demzufolge ein Prädikant und 11 Kapläne aus den Mitteln der Pfarrei bezahlt wurden, während die Besoldung eines Schulmeisters (*rector scholae*) und eines Glöckners der städtischen Verwaltung zukam.[38] Diese drei Beispiele über die Vertrautheit mit der damals neuen Institution oder sogar über die Anwesenheit eines Prädikanten in den Gemeinden der Siebenbürger Deutschen in den neunziger Jahren des 14. Jahrhunderts führen nicht nur die frühe östliche Rezeption einer neuen institutionellen Ausdrucksform des Kirchenlebens vor, sondern beweisen auch, dass sich dieses spätmittelalterliche Institut auch gleichmäßig außerhalb der urbanen Pfarreien, etwa in Marktflecken und sogar in Dörfern, schnell verbreitet und eingebürgert hat.

Dann verschwinden die urkundlichen Nachweise aus dem siebenbürgischen Zusammenhang in den nächsten vier Jahrzehnten fast vollständig, danach werden die Informationen zwischen 1440–1540[39] immer häufiger und konkreter. Für die hundert Jahre vor der Einführung der Reformation lassen sich dementsprechend etwa 30 Prädikanten in verschiedenen Kontexten identifizieren.[40] Den dokumentarischen Spuren folgend, ist es jetzt möglich, exemplarisch mehrere Kurzbiografien der siebenbürgisch-sächsischen Inhaber der Predigtstellen prosopographisch zu rekonstruieren. Zum Teil kann man die Ausbildung und Karriere einzelner Prädikanten rekonstruieren, etwa in den folgenden Fällen:

37 Hermannstadt, Brukenthalmuseum, Ms 665; Georg Adolf Schuller, „Die älteren Handschriftenbände des Baron-Brukenthalischen-Museums," *Mitteilungen aus dem Baron Brukenthalischen Museum* 4 (1934): 32.

38 Susana Andea, Lidia Gross und Adinel C. Dincă, Hg., *Documenta Romaniae Historica, C, Transilvania*, Bd. 17, Nr. 136.

39 Die Prediger, die später, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert in den historischen Quellen belegt werden, sind schon Teil der reformatorischen evangelisch-lutherischen Kirche, die eine veränderte Rolle und Funktion (im Vergleich zu den früheren Zeiten) innerhalb der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden erfüllt haben, etwa der Prediger *Franciscus Saliceus*, der 1546 in Birthälm tätig war; siehe Gustav Gündisch, „Franz Salicäus: Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens," in *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung, Festschrift für Bischof D. Dr. h.c. Friedrich Müller*, hg. v. Franklin Clark Fry (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967), 204–219.

40 Bis 1530 zählt Lengwiler, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz* (siehe oben Fußnote 4), also in einem umfangreicheren Kulturraum, insgesamt 59 Prädikanten, 79–92.

- *Anthonius quidam predicator* aus Meschen (Moșna), tätig zwischen 1429–1442 in Zeiden (Codlea) und Mediasch (Mediaș), lässt sich als *dominus Antonius, licentiatus in artibus, de Muschna*, Absolvent der Juristischen Fakultät in Wien 1427, identifizieren.[41] In einer Predigtsammlung, die er selbst abgeschrieben hatte,[42] nennt er sich nie Prädikant, sondern einfach Priester (*sacerdos*), der anonym gebliebene Geistliche, der die Predigtsammlung geerbt und weiterverwendet hat, erklärte, das Buch habe früher einem Prädikanten namens *Anthonius* gehört;
- Andreas Hanko aus Mähren, ehemaliger Prädikant an der Pfarrkirche St. Stephan in Frauenbach), der ein juristisches Studium in Bologna abgeschlossen hatte, wurde 1471 vom Frauenbacher Stadtrat wärmstens für das Amt des Pfarrers zu Bistritz empfohlen;[43]
- *venerabilis vir, dominus Martinus de Corona, magister arcium et pro tunc predicator Cibiniensis* (handschriftlicher Vermerk auf einem Buch, das 1490[44] zugunsten der Dominikaner in Hermannstadt gespendet wurde) lässt sich höchstwahrscheinlich mit Martin Klump *ex Corona*, der 1470 Student in Wien war,[45] identifizieren;
- *Urbanus, arcium liberalium baccalaureus alme universitatis Viennensis, cognominatus Keuel, pro tunc predicator civitatis*, war 1492 in Klausenburg tätig; 1468 wurde er an der Universität Wien immatrikuliert;[46]
- *Lazarus*, der 1502 als Prediger der Pfarrkirche in Birthälm (Biertan) urkundlich erwähnt wurde, hatte sein Studium an der Universität Krakau (Kraków, 1494–1496) abgeschlossen[47], und im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts als Jurist wahrscheinlich an einer norditalienischen Universität promoviert[48];

41 Kurt Mühlberger, Hg., *Die Matrikel der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät*, Bd. 1 (Wien, Böhlau und München: Oldenbourg, 2011), 35.

42 Hermannstadt, Brukenthalmuseum, Ms 647: „Per manus Anthonii sacerdotis de Medies in Mueschna [Mosna/Meschendorf scripsi ex postillis Alberti de Padwa“ (f. 337r).

43 Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 6 (București: Ed. Academiei Române, 1981), Nr. 3881.

44 Hermannstadt, Brukenthalmuseum, Inc. 162; Veturia Jugăreanu, *Catalogul colecției de incunabule*, Nr. 116 und 164.

45 Anna Tüskés, *Students from Hungary at the University of Vienna 1365–1526* (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltár, 2008), Nr. 4500.

46 „Urbanus de Klawsenburga“, vgl. Anna Tüskés, *Students from Hungary at the University of Vienna*, Nr. 4401.

47 „Lazarus Jacobi de Bertelbe“ [Biertan, Birthälm], vgl. Péter Haraszti Szabó, Borbála Kelényi und László Szögi, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Kraków, 1348–1525*, Bd. 2 (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2017), Nr. 2970.

48 Der kirchliche Werdegang dieser Persönlichkeit bis zur Würde des Mediascher Dekans wurde vorbildlich in einem kunsthistorischen Kontext rekonstituiert von Ciprian Firea, „Câteva

- *Marcellus* (gestorben 1527) war 1509 Prädikant in Schäßburg, derselbe, der sich 1498 in Wien als *Marcellus Textoris de Schegspurga*[49] und zwischen 1500–1502 an der Universität Paris (wieder als *Marcellus Textoris*) inskribiert.[50] Aller Wahrscheinlichkeit nach identifizieren ihn alle urkundlichen Belege mit dem Pfarrer von Brenndorf (Bod, 1514–1523) und dem späteren Pfarrer in Kronstadt (1523–1527),[51] auch Dekan des Burzenländer Landkapitels, immer mit dem akademischen Titel eines *artium et theologie doctoris*;
- 1523 unterzeichnete *Johannes Lebelius* (gestorben 1566) eine Urkunde als *arcium liberalium baccaulaureus Cracoviensis,*[52] *predicator ecclesie parochialis Bistriciensis, et notarius venerabilis Capituli Bistriciensis.*[53] Man trifft ihn 1540 wieder als Prediger der Hermannstädter Spitalkirche,[54] allerdings der Verbreitung lutherischer Lehren angeklagt;[55]
- *Lucas Funificis (funificis)* erscheint 1536 als Prädikant in Kronstadt,[56] in einer unruhigen Zeit der Stadtgeschichte, geteilt zwischen gegensätzlichen Lehr- und politischen Optionen; 1519 hatte Lukas sein Studium an der Universität Wien abgeschlossen.[57]

---

retabluri «călătoare», pictorii şi patronii lor la începutul Renaşterii transilvănene“ [Einige «reisende» Altarbilder, die Maler und ihre Auftraggeber zu Beginn der siebenbürgischen Renaissance], *Ars Transsilvaniae* 24 (2014): 51–52; Ders., „Identities Revealed by Symbols and Details: Patrons and Painters of Late Medieval Transylvanian Altarpieces,“ *Marginalia* 1 (2018): 93.

49 Anna Tüskés, *Students from Hungary at the University of Vienna*, Nr. 5820.

50 Péter Haraszti Szabó und Borbála Kelényi, *Students from Hungary at the Universities of France, England, Italy and Germany in the Middle Ages 1100–1526* (Budapest: Eötvös Loránd Tudományegetem Levéltára, 2019), Nr. 49.

51 Diese zeitliche Abfolge des Kirchenpersonals wurde im Rahmen des Projekts *Fasti Ecclesiae Transsilvanae* I (in Vorbereitung) von C. Firea and A. C. Dincă (unter Mitwirkung von D. M. Smith) rekonstruiert.

52 „Johannes Valentini de Bistricia“, vgl. Péter Haraszti Szabó, Borbála Kelényi und László Szögi, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Kraków, 1348–1525*, Bd. 2, Nr. 3662.

53 ANSJ-SB, Primăria oraşului Bistriţa, Seria 1, Nr. 675.

54 ANSJ-BV, Fond Primăria oraşului Braşov, Colecția de documente Schnell, Bd. 2, Nr. 120, 31. I.1540. Er wurde dannach Pfarrer in Talmesch (Tălmaciu, 1542) und Deutsch-Budak (Budacu de Jos, 1545–1566) sowie Bistritzer Dekan (1555), ANSJ-SB, Fond Capitlul Evanghelic C. A. Bistrița, Nr. 60, 20.VIII.1555.

55 Paul Brusanowski, *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval* [Seiten aus der Kirchengeschichte des mittelalterlichen Sibiu] (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007), 103.

56 *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt*, Bd. 2 (Kronstadt: Zeidner, 1889), 442.

57 Anna Tüskés, *Students from Hungary at the University of Vienna*, Nr. 6905. Ab 1537 nachweisbar als Pfarrer in Kronstadt und Zeiden.

Auffallend ist nach dieser exemplarischen Darstellung von Kurzbiografien vor allem, wie mobil und anpassungsfähig diese Priester waren: sowohl territorial als auch beruflich. Die Position eines Prädikanten deutet darauf hin, dass es sich eher um einen guten Start in eine Karriere handelte, fast alle wurden im Laufe der Zeit Pfarrer. Dann bedeutete die Arbeit mit der Kirche einen Umzug innerhalb der Region, ein Detail, das darauf hindeutet, dass der „Arbeitsmarkt" damals echt schwierig war und die frei verfügbaren Stellen für Hochschulbesucher und -absolventen innerhalb der Kirche knapp gewesen sein müssen. Solche Kurzbiografien wurden auch deswegen präsentiert, um die intellektuellen Wurzeln des Predigtamtes im vorreformatorischen Siebenbürgen zu veranschaulichen, ein Aspekt, der die allgemeinen mitteleuropäischen Realitäten genau widerspiegelt.

In der Geschichte des spätmittelalterlichen Predigtamtes bei den Siebenbürger Sachsen gibt es aber auch einige abweichende Elemente, die – vorerst in Form von Arbeitshypothesen – als lokale Anpassungen an die gesamteuropäische Entwicklung der Institution zu verstehen sind.

Eine erste Beobachtung anhand der Dokumentation betrifft die geographische Verteilung der Dorfgemeinden und Marktflecken, die von der Anwesenheit eines Fachpredigers großen geistlichen Nutzen gezogen haben:

- Kleinscheuern (Șura Mică), Großau (Cristian), Heltau (Cisnădie), Michelsberg (Cisnădioara) rund um **Hermannstadt** (Sibiu), das kirchliche und verwaltungsrechtliche Zentrum des umfangreicheren Siedlungsgebietes der Siebenbürger Sachsen;
- Reps (Rupea) und Zeiden (Codlea) unweit von dem bereits erwähnten **Kronstadt**;
- Meschen (Moșna), Mediasch (Mediaș) und Birthälm (Biertan) bei **Schäßburg** (Sighișoara);
- Unterwallendorf (*Latina Inferioris*, Unirea), Lechnitz (Lechința), Senndorf (Jelna), Treppen (Târpiu) bei **Bistritz** (Bistrița), dem nordsiebenbürgischen Handelszentrum;

Nur die urbanen Siedlungen **Frauenbach** (Baia Mare), außerhalb Siebenbürgens liegend, aber im ständigen Kontakt vor allem mit Bistritz und **Klausenburg** (Cluj, im 15. Jahrhundert immer noch eine „deutsche", noch nicht völlig magyarisierte Stadt) blieben ohne irgendein Prädikatur-„Hinterland".

Dieses Muster der territorialen Verteilung spiegelt die Interessen und Ansichten der städtischen Elite wider, wohlhabender Handwerker und Kaufleute, unter denen viele mit öffentlichen, administrativen und politischen Aufgaben und Verantwortungen betraut sind. Diese Anführer der lokalen Gemeinschaften verstanden die Rolle und die Möglichkeiten, die die Hochschulbildung eröffnete und die Vorteile der Kontrolle der Kirche in den Gebieten, in denen sie lebten und arbeiteten. Allerdings

boten die eigentlichen Stadtgemeinden ein begrenztes Angebot auf dem „Arbeitsmarkt“ der Ortskirche. Aus diesem Grund haben viele junge Priester, Alumni von Universitäten oder solche, die immer höhere akademische Grade anstrebten, ihren beruflichen Weg als Kapläne, Prediger oder Pfarrer in kleineren ländlichen Siedlungen begonnen.[58] Die Hoffnung auf einen späteren Aufstieg innerhalb der siebenbürgischen Kirchenhierarchie erwies sich nur in einigen Fällen als erfolgreich, einige verbrachten ihr ganzes Leben ohne Erwerb einer angestrebten Stadtpfarrei.

Von großer Bedeutung ist jedoch die ländliche Präsenz von Priestern, die vielleicht in Städten geboren, gewiss aber in entwickelten städtischen Zentren ausgebildet wurden. Dank ihrer geographischen Mobilität und intellektuellen Vielseitigkeit fungierten sie als Agenten des Kulturtransfers und implementierten im dörflichen Umfeld ein kulturelles Muster nach dem Paradigma der Öko-Location. Entsprechend meiner vor einigen Jahren aufgestellten These,[59] unterstützte die Kulturlandschaft der Siebenbürger Sachsen nicht das klassische zweidimensionale Bild von Stadt und Land. Zumindest geht die Tendenz um 1500 dahin, die von den westlichen (meist deutschen) Kolonisten in Siebenbürgen geschaffene Gesellschaft als sich zu einem verallgemeinerten Stadtmodell entwickelnd zu sehen, mit konzentrischen Kreisen, die näher oder weiter entfernt von einem Brennpunkt liegen, zu dem die städtische

58 Eines der besten Beispiele für die aufsteigende Karrieremobilität eines Priesters (allerdings ohne die Position eines Prädikanten) bietet Marcus Polnar (gest. 1506). Siehe: Konrad Gündisch, *Das Patriziat siebenbürgischer Städte im Mittelalter* (Köln u. a.: Böhlau, 1993), 281–287; Mária Lupescu-Máko, *The Polnars* (Referat gehalten bei der Klausenburger Tagung „Between Worlds: Matthias Corvinus and his Time,“ 23.–26. Okt. 2008); Konrad Gündisch, „Educație universitară şi ascensiune socială în Transilvania Evului Mediu târziu“ [Universitätsbildung und sozialer Aufstieg im spätmittelalterlichen Siebenbürgen], *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu»: Series Historica* Supplement 1 (2015): 199–206. Zusätzliche Daten und neuere Interpretation bei Adinel C. Dincă, „Marcus Polnar (†1506): A Bright Star in the Constellation of a Transylvanian Family,“ *Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis* 11 (2021): 145–166.

59 Die vom deutschen Geographen Walter Christaller entwickelte und vor fast einem Jahrhundert erstmals veröffentlichte Theorie der zentralen Orte – Walter Christaller, *Die zentralen Orte in Süddeutschland* (Jena: G. Fischer, 1933) – wurde auf die historische Geographie, Wirtschaft, Archäologie, Kulturgeschichte, Anthropologie usw. angewandt. András Kubinyi, *Városfejlődés és vásárhálózat a középkori Alföldön és a Alföld szélén – Dél-Alföldi évszázadok* [Stadtentwicklung und Marktnetz in der Großen Ungarischen Tiefebene und ihren Randgebieten im Mittelalter] Bd. 14. (Szeged: Csongrád Megyei Levéltár, 2000) erarbeitete ein System von Punkten, die jeder Siedlung zugeteilt wurden und erstellte aufgrund dieses theoretischen Models eine Liste von etwa 1200 zentralen Orten im mittelalterlichen Ungarn ab der Mitte des 15. Jahrhunderts. Im Rahmen dieses Systems konnten nur etwa 180–200 Orte im spätmittelalterlichen Ungarn als urbane Siedlungen definiert werden. Dieser Theorie zufolge gehörte kein Ort der Siebenbürger Sachsen zur Gruppe der Städte, abgesehen von Klausenburg. Diese Theorie muss jedoch vor dem Hintergrund der jüngsten historiographischen Entwicklungen des Themas und der spezifischen Entwicklung der sächsischen Siedlungen in Siebenbürgen überdacht und erweitert werden.

Pfarrkirche der großen Siedlungen gehörte. Die Begrenzung der für den weltlichen Klerus bestimmten Arbeitsmöglichkeiten in den Gemeinden, die tatsächlich als Städte anerkannt wurden, determinierte die Orientierung einer großen Zahl junger Hochschulabsolventen auf die benachbarten ländlichen Ortschaften, wohin – also in ihre Herkunftsorte – sie die aus den europäischen Hochschulzentren assimilierten Kulturmodelle überführten. Dieses Verhaltensschema hebt die Bedeutung der Schulbindung[60] hervor und erleichtert die Platzierung abgeleiteter kultureller und intellektueller Produkte wie Handschriften oder gedruckte Bücher verschiedenen Inhaltes oder administrativen Schriftgut in einem klaren Kreislauf, der durch Orientierungspunkte abgegrenzt ist: Ansammlung von Informationen durch Bildung[61] – Inhaltserstellung durch Verfassen, Bearbeiten und Übertragen von schriftlichen Botschaften egal welcher Art[62] – Verbreitung von Informationen durch intellektuelle Karrieren,[63]

60 Adinel C. Dincă, „Az erdélyi szászok elemi oktatása a középkorban: régi források, új értelmezések“ [Grundschule der Siebenbürger Sachsen im Mittelalter: alte Quellen, neue Interpretationen], *Erdélyi Évszázadok* 6 (2021), 15–45.

61 Adinel C. Dincă, „Three Pecia Manuscripts from the Brukenthal Library, Sibiu (Romania),“ *Pecia: Le livre et l'écrit* 20 (2018): 143–174.

62 Adinel C. Dincă, „La Transilvania nel commercio europeo di libri intorno al 1500: Stampe veneziane nella Sibiu (Cibinium – Nagyszeben – Hermannstadt) medieval“ [Siebenbürgen im europäischen Buchhandel um 1500: Venezianische Drucke im mittelalterlichen Sibiu (Cibinium – Nagyszeben – Hermannstadt)], in *I Convegno della medievistica italiana: Bertinoro (Forlì-Cesena), 14–16 giugno 2018* (Roma: Open Archive di Reti Medievali, 2019), 580–599; Ders., „Începuturile scrisului istoric în Transilvania medievală (până la mijlocul veacului al XVI-lea)“ [Die Anfänge der Geschichtsschreibung im mittelalterlichen Siebenbürgen (bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts)], in *Scris, scriitură, text în Ţările Române (secolele XV–XVIII)*, hg. v. Monica Dejan (Suceava: Karl A. Romstorfer, 2020), 137–166; Ders., „Scrisori private din Transilvania medievală în context local și european,“ *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca. Series Historica* 59 (2020): 361–384.

63 Adinel C. Dincă, „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 39–53; Ders., „«Utrumque ius» nella Transilvania tardo medievale: Una prospettiva tridimensionale sulla genesi di una mentalità giuridica“ [«Utrumque ius» im spätmittelalterlichen Siebenbürgen: Eine dreidimensionale Perspektive auf die Genese der Rechtsmentalität], in *Tradizioni e Istituzioni religiose nello spazio culturale italo-romeno tra Medioevo e prima età moderna*l, hg. v. Massimo Miglio (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2022), 107–128.

künstlerisches Mäzenatentum[64] oder Finanzierung der Ausbildung junger Menschen.[65]

Universitätsbesuch ist ein Faktor von größter Bedeutung in der intellektuellen Entwicklung der Siebenbürger Sachsen, die sich entschieden haben, dem weltlichen Klerus beizutreten, ein historischer Prozess der „Elitenbildung". Um die Mitte des 15. Jahrhundert scheint es, dass zumindest für die sehr begehrte Würde des Pfarrers ein erfolgreicher universitärer Abschluss schlechthin eine *conditio sine qua non* war.[66] Die Prädikanten, die sich wahrscheinlich ausnahmslos vorstellten, künftige Inhaber der Stelle eines *plebanus* zu werden,[67] hatten vor der siebenbürgischen Predigerstelle im Ausland, als Studenten, eine mehr oder weniger umfangreiche Erfahrung gesammelt. Auch wenn die Universitätsimmatrikulationen nicht die Identifizierung aller urkundlich nachweisbaren Prädikanten ermöglichen, deuten indirekte Hinweise vor allem auf eine juristische Ausbildung der jungen Kleriker hin: um 1444 wird Johannes *predicator* aus Klausenburg (zusammen mit dem örtlichen Bürgermeister und einigen Domherren der siebenbürgischen Bischofskirche) zum Bevollmächtigten von Peter Wynchel berufen;[68] 1509 ist Marcellus, Prädikant in Schässburg, zusammen mit drei Plebanen aus der Umgebung als Richter in einem Prozess tätig, der zwischen zwei anderen Priestern

64 Ciprian Firea, „Evidence of Patronage in Late Medieval Transylvania: Saxon Priests as Promoters of the Arts," *Annales Universitatis Apulensis: Series Historica* 16/2 (2012): 149–172; Adinel C. Dincă, „Illuminating the Page in Transylvania around 1500: The First Contact," *Études bibliologiques/Library research studies* 1 (2019): 5–38.

65 Konrad Gündisch und Adinel C. Dincă, „Studiendarlehen für siebenbürgische Studierende im Reformationszeitalter: Eine kaum bekannte Bistritzer Quelle aus den Jahren 1565–1626," *Studia Universitatis Babes-Bolyai: Historia* 64/1 (2019): 59–86.

66 Gustav Gündisch, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 5 (București: Ed. Acad. Române, 1975), Nr. 2512, 13.XI.1444: Die Statuten des Burzenländer Landkapitels: „Nisi < plebanus > confirmandus et instituendus sit in aliquo studio generali approbatus, ne confirmetur nec instituatur."

67 Einige ausgewählte Beispiele: *Nicasius* Prädikant in Klausenburg, Bistritz und Schäßburg, nach 1505 Pfarrrn in Wolkendorf (Vulcan); ein namentlich unbekanter Prädikant wurde 1525 Pfarrer in Michelsberg („predicatori qui est nunc plebanus in monte Michaelis ..."); ein anderes Beispiel bezieht sich auf „dominus Servacius in Broller (Bruiu/Braller) plebanus et Cibiniensis predicator" in 1528; 1535 „dominus Anthonius predicator" der Bistritzer Spitalkirche wurde als Pfarrer von *Latina Inferioris* (Unirea/Unterwallendorf, heute Stadtteil von Bistritz) gewählt, vgl. Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen* (Köln u. a.: Böhlau, 1988), 309, 313.

68 Zsigmond Jakó, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei, 1289–1556* [Protokolle des Appesdorfers Klosters, 1289–1556], Bd. 1 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), Nr. 500; Budapest, Ungarisches Nationalarchiv, DL 36406, 26, Nr. 2.

wegen des Einkommens einiger benachbarter Ländereien geführt wurde;[69] 1523 erscheint Georg, Prädikant in Großau (Cristian) als gesetzlicher Vertreter (*procurator*) seines Bruders, ebenfalls Pfarrer, vor dem Gerichtshof des Hermannstädter Kapiteldekans.[70]

5 Finanzierung, gesellschaftliche Stellung und Aufgabenbereich

Es ist nicht völlig klar, wer für die Dienste eines spezialisierten Prädikanten der Pfarr- oder Spitalkirche zahlte. Die Informationen hierzu sind rar. Abgesehen von der bereits erwähnten schriftlichen Vereinbarung von Frauendorf 1388 weisen die einzigen diesbezüglichen urkundlichen Kontexte (Hermannstadt, 1474[71] bzw. Bistritz, 1504[72]) darauf hin, dass die Verantwortung für die Besoldung des Prädikanten (zusammen mit den Kaplänen) in erster Linie beim Ortspfarrer lag, der eigentlich von der politischen Gemeinde verpflichtet worden war, eine Predigtstelle finanziell zu fördern.

Das Beispiel des kleinen Dorfes Treppen im Norden Siebenbürgens, unweit von Bistritz, spiegelt die Essenz der Prädikatur im spätmittelalterlichen Siebenbürgen wider. In einem Text aus dem Jahr 1516, der die Pflichten des Plebanus klar festlegt, wird gleich im zweiten Punkt eindeutig benannt, dass der Pfarrer die Pflicht hatte, einen Kaplan als Prädikanten zu halten („capellanum unum ut predicatorem tenere obligatur"), sollte er nicht in der Lage sein, der Pfarrgemeinde die erwartete Predigt zu liefern.[73]

69 11.VII. 1509; Karl Fabritius, *Urkundenbuch zur Geschichte des Kisder Kapitels vor der Reformation und der auf dem Gebiete desselben ehedem befindlichen Orden* (Hermannnstadt: In Kommission bei Franz Michaelis, 1875), Nr. CLXXV.

70 ANSJ-SB, *Protocollum Capituli Cibiniensis*, I, f. 9v: „domini Georgii predicatoris in Insula Christiana [Cristian/Großau] ... constituit procuratorem."

71 Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7, Nr. 4005: „... plebanus pro tempore constitutus teneatur semper et sine notabili mora tenere continue in dote et mensa sua, secundum priora instituta ecclesie Cibiniensis viginti sex capellanos et unum predicatorem."

72 ANSJ-CJ, Seria 1, Nr. 352, 10.I.1504: „quod pro decore sue ecclesie unum predicatorem cum capellanis octo obligatus sit tenere."

73 ANSJ-SB, Fond Capitlul evanghelic C.A. Bistrița, Nr. 752: „Articuli villae Treppen, dominum plebanum concernentem, ad praesens notantur voluti sequuntur. Anno Domini 1516. ... 2. Obligatur tenere capellanum unum ut predicatorem, si per se predicare noluerit vel non poterit."

Über den Pfarrer finanzierte also die politische Gemeinschaft diese erweiterte, verbesserte Form der Prädikationstätigkeit, angeblich ohne irgendeine private Initiative zu Prädikaturstiftungen, zumindest nach aktuellem Dokumentationsstand. In keiner der genannten Pfarreien gab es, unabhängig von Größe und Einkommen der Pfarre, mehr als eine Prädikatur, auch wenn die Zahl der Kapläne zwischen 8 und 26 schwankte. Die beiden priesterlichen Funktionen (Prediger und Kaplan) erscheinen in einem symbolischen Raster nicht als gleichwertig, sondern hierarchisch ausgerichtet, obwohl die beiden Amtsinhaber sich als Zeugen in verschiedenen Zusammenhängen (notarielle Urkunden, Testamente, Gerichtsakten, Kirchenbücher usw.) treffen.[74] In ähnlichen Kontexten treten neben den Vertretern der Gemeinden (Bürgermeister, Geschworene, Pfarrer, Lehrer an der Pfarrschule) auch die Prädikanten auf, was ihren symbolischen Stellenwert in der Gesellschaft unterstreicht.[75] Außerdem werden bei verschiedenen Gelegen-

74 Wie z. B.: „magistro Paulo praedicatore, Marco et Christianno capellanis eiusdem ecclesiae", in Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7, Nr. 4589, 27.II.1485; „magistro Johanne predicatore", Zeuge in einem Notariatsinstrument, ausgestellt in Mediasch am 27. Okt. 1504, Arhiva bisericii evanghelice C. A. din Mediaș, Nr. 253; Bartholomeus Teys presbiter et predicator Medgies ..." ANSJ-SB, Colecția de documente ale parohiilor evanghelice C. A. sătești, Parohia Mediaș, Nr. 168, 1515.V.2; „honorabilibus Jacobo praedicatore Ambrosio capellano in Echel [Ațel/Hetzeldorf] et Mathia capellano de Musna et Stephano plebano de Schunen [Șona, Schönau] testibus ad hoc vocatis et rogatis", Rudolf Theil und Carl Werner, *Urkundenbuch zur Geschichte des Mediascher Kapitels bis zur Reformation* (Hermannstadt: Theodor Steinhausen, 1870) 69, Nr. 38, 28.I.1521; „testibus presentibus ..., Georgio in Minore Horreo [Șura Mică/Kleinscheuern] predicatore, Melchiore in Schellemberg [Șelimbăr/Schellenberg] capellano et me notario capituli", ANSJ-SB, *Protocollum Capituli Cibiniensis*, I, f. 90r, 1526; „honorabilium presbiterorum Georgii predicatoris, Gasparis et Nicolai capellanorum", ANSJ-SB, *Protocollum Capituli Cibiniensis*, I, f. 95v, 4.VI.1527.

75 Wie z. B.: „Valentinus Rod de Castro Seges, pridem praedicator in Insula Christiana" [Cristian/Großau], Gustav Gündisch, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 5, Nr. 2706, cca 1450; „Johannes, predicator" in Mediasch, Gustav Gündisch, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 5, Nr. 2874, 24.VIII.1453; „Michaele de Nadast [Nadeș/Nadesch] predicatore Cibiniensi" [Sibiu/Hermannstadt], Gustav Gündisch, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 5, Nr. 2953 und 2983, 1455; „Georgius predicator in Rwppas" [Rupea/Reps], Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 6, Nr. 3450, 1466; „Emerico de dicta Helta [Cisnădie/Heltau] ibidem predicatore", Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7, Nr. 4585, 18.I.1485; „magistro Paulo predicatore ... dicte civitatis Cibiniensis" (Sibiu/Hermannstadt), Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7, Nr. 4659, 1487; „venerabilis et discretis magistro Wenceslao predicatore de Rivulodominarum ..." [Baia Mare/Frauenbach], der als Zeuge in Hermannstadt vorkommt, ANSJ-SB, Colecția de documente ale parohiilor evanghelice C. A. sătești, Parohia Cisnădie, Nr. 20, 1505; „in presentia domini plebani et domini Simonis predicatoris in Zolna" [Jelna/Senndorf], ANSJ-SB, Colecția „Brukenthal,", Ms B. 268, f. 34v, 1508; „Urbano predicatore ... civitatis

heiten in den Rechnungsbüchern,[76] die von der städtischen Obrigkeit geführt wurden, verschiedene Geldbeträge erfasst, die den Prädikanten direkt gewährt wurden, auch für deren Einladung aus anderen Städten. Das ist ein weiteres Detail, das nicht nur für die direkte Finanzierung der Sondertätigkeit der Prädikation durch die öffentlichen Autoritäten steht, es sagt auch viel darüber aus, wie angesehen ein guter Prädikant war und wie die Laien eine entsprechende Pastorallehre zu schätzen wussten.[77] Prediger wiederum spendeten an die Städte[78] oder profitierten ihrerseits als Erblasser von frommen Spenden der Gemeindemitglieder.[79] Das Einkommen der Prädikanten scheint manchmal nicht ausreichend gewesen zu sein, wie sich aus dem Inhalt einer im Namen des ungarischen Königs Matthias Corvinus (1458–1490) ausgestellten Urkunde ergibt,[80] in der der König die siebenbürgischen Städte auffordert, die Güter und Geldsummen eines verstorbenen *predicator* aus Schäßburg (früher wegen Schulden beschlagnahmt) dem Thron zu übergeben, weil sie nach dem Prinzip des erblosen Todes königliches Eigentum seien.

Weitere Akten und Register der Pfarreiverwaltung vervollständigen das Bild von der liturgischen Rolle der Prediger: Die *Matricula Plebanie Cibiniensis* verzeichnet im Inventar von 1442 die prunkvollen Gefäße der Hermannstädter Ge-

Segeswariensis“ [Sighișoara/Schäßburg], Budapest, Ungarisches Nationalarchiv, DL 19247, 1511; „venerabilem N. predicatorem eiusdem civitatis Cibiniensis“ [Sibiu/Hermannstadt], Budapest, MNLOL, DF 277780, 1521; „testis Georgius predicator in Heltha“ [Cisnădie/Heltau], ANSJ-SB, *Protocollum Capituli Cibiniensis*, I, f. 53v, 1524.

76 1506 sprach der Hermannstädter Rat eine Einladung für Michael den Prädikanten aus Klausenburg aus, siehe *Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt,* Bd. 1, *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation* (Hermannstadt, 1885), 447: „Misso famulo iussu dominorum ad Colozwar [Cluj/Klausenburg] pro magistro Michaele predicatore.“

77 Einen ähnlichen Kontext kann man für die Predigt des Pfarrers Johannes Zeckel im Dorf Reußen/Ruși um 1500 in der Pfarrkirche von Hermannstadt, der „Hauptstadt“ der südsiebenbürgischen deutschen Enklave, annehmen. Adinel C. Dincă, „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 39–53.

78 *Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt.* Bd. 1, 251: „Item ex testamento domini Pauli predicatoris, percepit 1 flor.“, 1497.

79 Elek Jakab, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez* [Urkundenbuch zur Klausenburger Geschichte], Bd. 1 (Buda, 1870), 372–375 (in Testament der Frau Magdalena, der Witwe des Steinmetzen Georg aus Klausenburg aus dem Jahr 1531): „Item pro septem missis in sacello dive Marie Magdalene in die depositionis funeris mei a predicatore dicte ecclesie maioris celebrandis, eidem predicatori lego florenum unum.“

80 Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 6, Nr. 3752, 8.XI.1469.

meinde, und unter den Zimelien der Pfarrei wird auch eine große Bibel mit schwarzen Deckeln für den Gebrauch des Prädikanten erwähnt.[81] In Verbindung mit der nordsiebenbürgischen Pfarrei Bistritz wird für das Jahr 1504 eine weitere wertvolle Ergänzung gebracht, ein Eintrag, der die genaueren liturgischen Aufgaben des Bistritzer Prädikanten beschreibt: die Feier einer Totenmesse am Sonntagabend zum Gedenken an die Seelen der Toten und am Donnerstag die Fronleichnamsmesse.[82]

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts durchliefen die Pfarrprediger wie alle Mitglieder der siebenbürgischen Geistlichkeit eine Übergangsphase, die mit der Annahme des lutherischen Bekenntnisses endet und mehrere urkundliche Indizien zeugen von dieser konfessionellen Entwicklung, etwa jene über Lucas Plecker (gestorben 1536), der bis 1534 Prädikant[83] mit reformatorischen Ideen in der Kronstädter Gemeinde gewesen war, aber ab seiner Wahl zum Pfarrer 1535 eine völlig entgegengesetzte Vorstellung verfolgte[84].

6 Angebliche Feindschaft zu den Bettelorden?

Traditionell betrachtet die historische Forschung die vorreformatorische Pfarrgeistlichkeit in Siebenbürgen als schlecht ausgebildet und unfähig, den religiösen Gemeinden eine solide pastorale Botschaft zu übermitteln.[85] Als tatsächlich befähigt, Frömmigkeit und Verbesserung des religiösen Verhaltens zu erwecken, wurden die Bettelorden angesehen, die die Vorbereitung auf das Heil vor allem mit-

81 Alba Iulia, Batthyaneum, Ms II.135, S. 26: „Item dominus predicator habet vnum calicem et unum ornamentum cum attinenciis suis et unum par ampularum de argento“, S. 35: „Item una magna biblia aput predicatorem in nigro copertorio“; siehe Adinel C. Dincă, „Der Buchbesitz der Marienkirche in Hermannstadt um die Mitte des 15. Jahrhunderts,“ *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 41 (2018): 17–32.

82 Friedrich Teutsch, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Siebenbürgen* (Hermannstadt: W. Krafft, 1921), 150: „... quod predicatorem dominica die in secundis vesperis pro defunctis, secundaque feria requiem et feria quinta missam corporis Christi decantari faciat.“

83 *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt: Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt*, Bd. 2, 294.

84 Joseph Trausch, *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici* (Corona: Johannes Gött, 1847), 51.

85 Elemér Mályusz, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [Kirchengesellschaft im mittelalterlichen Ungarn] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), 317–318; Grégory Combalbert, „La prétendue médiocrité du clergé paroissial,“ in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, hg. v. Marie-Madeleine de Cevins und Jean-Michel Matz (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010), 157–166.

tels Predigen zu erreichen suchten. Zudem galt das Netz der Pfarreien der Siebenbürger Sachsen aus der vorreformatorischen Zeit als schwach entwickelt, so dass die Bettelorden die pastorale Aufgabe fast vollständig hatten übernehmen können.[86] Mit der Einführung der Reformation hat sich die Lage völlig verändert, als der lutherische Pfarrer und der Prediger die Gläubigen zur geistlichen Erneuerung und implizit zur Vertreibung der Vertreter der katholischen Kirche in Siebenbürgen zu führen wussten.

Eine genauere Betrachtung der spätmittelalterlichen Quellen nuanciert jedoch eine viel komplexere Situation als die einfache antagonistische Dualität des Interessenkampfes oder sogar der Feindschaft zwischen den Pfarrgeistliche und den Bettelorden. 1490 hinterließ z. B. ein Pfarrprediger freiwillig eine thematische Textsammlung (*Sermones de Sanctis*) dem Dominikanerkonvent zum Hl. Kreuz in Hermannstadt;[87] ein weiterer Prädikant, *Nicasius* der auch das Amt des Pfarrers in Wolkendorf (Vulcan) bekleidete, beschloss 1505 nach langjähriger Auseinandersetzung mit den Bettelorden, das Pfarramt aufzugeben, den dominikanischen Habit anzuziehen und mit seinen Besitztümern (darunter auch zahlreiche Bücher) für den Rest seines Lebens Ruhe und einen Rückzugsort im Konvent von Schäßburg zu finden.[88] Die Dominikaner aus Kronstadt wiederum gewährten dem weltlichen Klerus Zugang zu den im Konvent untergebrachten Büchern, und

86 Maria Silvia Crăciun, „Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania c. 1450–1550," in *Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450–1800*, hg. v. Maria Crăciun, Elaine Fulton (Farnham: Ashgate, 2011), 35–37, 67; Dies., „Communities of Devotion: the Saxons in Early Modern Transylvania," *Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Historia* 58, *Special Issue* (2013): 156–195; Dies., „Transylvanian Lutheran Liturgical Practices in Comparative European Perspective," in *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext / Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context*, hg. v. Irene Dingel und Ute Lotz-Heumann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 364; Dies., „«Ora pro nobis sancta Dei genitrix»: Prayers and Gestures in Late Medieval Transylvania," in *Ritual, Images and Daily Life: The Medieval Perspective*, hg. v. Gerhard Jaritz (Wien und Zürich: Lit Verlag, 2012), 108.

87 Hermannstadt, Brukenthalmuseum, Inc. 162: „Iste liber est conventus Cibiniensis ordinis fratrum predicatorum ad sanctam crucem legatus testamentaliter per venerabilem virum dominum Martinum de Corona magistrum arcium et pro tunc predicatorem Cibiniensem; Veturia Jugăreanu, *Catalogul colecției de incunabule*, Nr. 116.

88 Arnold Ipolyi, „Adalékok a magyar domonkosok történetéhez" [Ergänzungen zur Geschichte der ungarischen Dominikaner], *Magyar Sion* 5 (1867): 607: „Item Reuerendus Magister Nicasius plebanus in Volkan [Vulcan/Wolkendorf] existens Quamque In principio maximus emulus et persecutor ordinis Vixit namque et existens predicator in Coloswar deinde Bystricie ac demum huius Ciuitatis semper multipliciter infestans ordinem Qui tandem vltimo anno vite sue ex toto accensus zelo amoris erga religionem ita quod muttacio dextere excelsi facta est super eum Nam resignauit plebaniam suam venit ad conuentum seipsum cum omnibus bonis suis recommendans conuentui Nam libros quos habuit Ipsasque decimas consignans fratribus Deditque Casulam optimam pro Sacristia cum Cruce pulcherrima ac nobilissimo labore Eligensque sepelliri ante Al-

betonten damit den Gedanken, dass auch in Siebenbürgen Bettelorden wie paraparochiale Sprengelstrukturen fungierten.[89] Die testamentarischen Hinterlassenschaften der Gemeindemitglieder beweisen außerdem das Fehlen einer Wahrnehmung der Exklusivität oder einer angeblichen Loyalität gegenüber der einen oder anderen klerikalen Körperschaft, da die Gläubigen sich selbst dafür entschieden haben, sowohl für die weltlichen Pfarrer als auch für die Ordensgeistlichen fromme Schenkungen zu spenden oder zu hinterlassen.[90] Der interne Umlauf der Predigttexte und die Übertragung des Eigentums am *Sermones*-Apparat deuten nicht auf eine Konkurrenz zwischen Pfarrkirchen und Ordensbrüdern hin. Künftige Untersuchungen werden sicherlich zu einem präziseren Bild zu diesem Thema führen, die hier nur skizzenhaft dargestellt werden konnte.

7 Ausblick

Trotzt des vorläufigen, in die Thematik einführenden Charakters kann man im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes einige Schlussfolgerungen ziehen und Perspektiven für den weiteren Verlauf der Untersuchung skizzieren. Aufgrund der knappen Überlieferung der relevanten Quellen müssen die Arbeitshypothesen mit einer restriktiven Evidenzbasis erstellt werden. In Siebenbürgen spiegeln sich jedoch alle allgemeinen Elemente, die aus der zentraleuropäischen Forschung (insbesondere in Deutschland) bekannt sind, wider: Bemühungen um Kirchenreformen vor allem durch eine verbesserte Ausbildung des Weltklerus, die Rolle der Universität, die modern gestalteten, sich an den damals neueren Frömmigkeitsvorstellungen orientierenden pastoralen Erwartungen der Laien. Als regionale Besonderheit kann vorerst nur die beträchtliche Präsenz der Pfarrprediger im ländlichen Raum angesehen werden. Ein weiterer besonderer und wichtiger

tare S. Dominici in habitu ordinis prius petita venia ex omnibus fratribus cum maxima contriccione et humilitate."

89 Isnard W. Frank, „Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum," *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998): 123–142; siehe Gustav Gündisch u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 6, Nr. 3256: „Quos libros iamtactus idem dominus Jacobus de Roderbach (Rotbav/Rothbach) donavit legatoris sub modo fratribus et monasterio regni Vngarie sepedictis tali sub conditione, ut idem fratres sepedicti monasterii regni Vngarie seu eorum prior pro tempore existens cum consensu fratrum suorum unacum domino decano decanatus Brasschouiensis pro tempore existente, **eosdem libros bonis et honestis sacerdotibus secularibus accomodent**, hoc addito ut ipsi pro eisdem libris equivalentes reponant hac clausula dumtaxat semota cum ipsimet sepissimi dicti fratres eisdem libris per se indigerent."

90 Siehe oben Fußnote 79.

Aspekt ist das Fehlen von Urkunden über die Gründung bzw. Stiftung von Prädikaturen. Diese spezifische Entwicklung hat ihre Wurzeln wahrscheinlich in der individuellen Struktur der Gesellschaft, die die Siebenbürger Sachsen im Mittelalter aufgebaut haben, mit städtischen Schwerpunkten und ländlichem Hinterland, die reziprok im dörflichen Kontext Tendenzen zur Nachahmung des städtischen Verhaltens generierten. Sowohl die geographische Verteilung der Prädikaturen im dörflichen Hinterland der wichtigeren urbanen Siedlungen als auch der Universitätsbesuch sind typische Elemente einer Karriereleiter innerhalb der lokalen Kirche; das scheint in direktem Zusammenhang mit dem städtischen Patriziat zu stehen, aus dem der überwiegende Teil der Geistlichkeit rekrutiert wurde. Die Stelle eines Pfarrpredigers bot sowohl für die zunehmende Zahl von Hochschulabsolventen als auch für die kommunalpolitisch-administrative Elite der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden eine neue Chance, von einer besseren Seelsorge zu profitieren und berufliche Aufstiegswege für die begabten Mitglieder aus den eigenen Reihen zu schaffen. Diese Pfarrprediger werden zu vertrauenswürdigen Mitgliedern der Gemeinschaft, die ihre Vorbildrolle in der Gesellschaft überzeugend wahrnehmen. Sie sind an Rechtsgeschäften beteiligt, repräsentieren ihre Gemeinden und werden sogar nach Rom entsandt.[91]

Während die spätere Präsenz der Institution mit den Beziehungen der Siebenbürger Sachsen zu den süddeutschen Gebieten in Verbindung gebracht werden kann, sollte die frühe Rezeption der Prädikatur (bereits in den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts) als direkter Einfluss der Prager Universität in Siebenbürgen verstanden werden, an der sächsische Persönlichkeiten um 1370 und 1380 studiert haben.[92] Um 1400 löste die Wiener Universität Prag als Hauptanziehungspunkt für die jungen Siebenbürger Deutschen ab, die eine Karriere durch Bildung anstrebten.

91 ANSJ-SB, Colecția Documente episcopale, Nr. 72, 1526: „Cristanus predicator de Lechentz [Lechința/Lechnitz] qui dixerit se interfuisse in Urbe cum legati regie maiestatis obtinerunt Bullas contra clerum."

92 1372 lässt sich der erste Siebenbürger Sachse an der Prager Universität immatrikulieren: *Johannes Cibini*, Péter Haraszti Szabó, Borbála Kelényi und László Szögi, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Kraków, 1348–1525*, Bd. 2, Nr. 11. Leo, Pfarrer von Großscheuern (Sura Mare), Kanoniker des siebenbürgischen Domkapitels und Bruder des siebenbürgischen Bischofs Goblinus (1376–1386), absolvierte 1375 die Lehrveranstaltungen der Universität Prag und vertiefte seine juristische Ausbildung anschließend in Wien (1377) und Bologna (1385), siehe Péter Haraszti Szabó, Borbála Kelényi und László Szögi, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Kraków, 1348–1525*, Bd. 2, Nr. 21. Siehe auch Pavel Soukup, „Die Predigt als Mittel religiöser Erneuerung: Böhmen um 1400," in Eva Schlotheuber und Hubertus Seibert, Hg., *Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.–16. Jahrhundert)* (München: Oldenbourg, 2009), 238–239.

Eine sorgfältige Durchsicht der vorhandenen (bereits edierten oder noch nicht veröffentlichten) Quellen sowie der bekannten Zusammenhänge unter besonderer Berücksichtigung der Prädikanten würde in Zukunft wahrscheinlich zu einer deutlichen Erweiterung der aktuellen Dokumentation zu diesem Thema beitragen. Prädikaturen scheinen ebenso eng mit Kapellen verbunden zu sein, wie mit den von städtischen Verwaltungen beauftragten und bezahlten Messen. Keiner dieser Aspekte wurde bislang sorgfältig untersucht.[93] Eine weitere wichtige Perspektive, die zuvor nicht angesprochen wurde (und für einen anderen Aufsatz aufgespart wird), ist die Bedeutung dieser Predigtämter für die Entwicklung der volkssprachlichen Kommunikation, egal ob in Deutsch oder Ungarisch. Das Potenzial von Entdeckungen und unerwarteten Verbindungen ist in diesem Sinne also real. Auch erhaltene Predigtsammlungen bedürfen einer genaueren Betrachtung, um mögliche Verbindungen zu Prädikanten zu entdecken. Im weiteren Kontext gehen die vorläufigen Ergebnisse der Recherchen im siebenbürgischen Quellenmaterial über die Schlussfolgerungen für das gesamte Königreich Ungarn im Spätmittelalter hinaus,[94] wo das Predigtamt der Pfarrkirche einen fast ausschließlich urbanen Charakter hatte. Nur eine solche umfassendere Kontextanalyse könnte die Merkmale der Prädikatur unter den Deutschen in Siebenbürgen vor der Reformation bestätigen oder zum Überdenken einladen. Was jedoch nicht mehr von der Hand zu weisen ist, ist gerade die beeindruckende Rolle dieser Verwissenschaftlichung der Predigttätigkeit, die vom Umfeld der Universität her den östlichen Grenzbereich der spätmittelalterlichen Latinität erstaunlich schnell er-

93 Gustav Gündisch, „Hermannstädter Messestiftungen im 15. Jahrhundert," *Siebenbürgische Vierteljahrsschrift* 64 (1941): 28–37; Ciprian Firea, „Memorie, loc și ritual în biserici și capele din Transilvania medievală: Câteva cazuri semnificative" [Erinnerung, Ort und Ritual in mittelalterlichen siebenbürgischen Kirchen und Kapellen: Einige bedeutende Fälle], *Studii și Materiale de Istorie Medie* 38 (2020): 29–58.

94 Ede Mihalovics, *A katholikus prédikáczió története Magyarországon* [Die Geschichte der katholischen Predigt in Ungarn], Bd. 1 (Budapest: Stephaneum, 1900), 54–297; József Rézbányay, „Középkori prédikátoraink," *Magyar Sion* 16/5 (1902): 377–387; József Rézbányay, *Az egyházi szónoklat egyetemes története* [Universalgeschichte der kirchlichen Redekunst], Bd. 3 (Esztergom, Pécs: Buzárovits, 1904–1908); Remig Békefi, *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig* [Die Geschichte des öffentlichen Bildungswesens in Ungarn bis 1540] (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1906), 8–20; Elemér Mályusz, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [Kirchengesellschaft im mittelalterlichen Ungarn] (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), 318–320; Edit Madas, *Középkori prédikációirodalmunk történetéből: A kezdetektől a XIV. század elejéig* [Aus der Geschichte unserer mittelalterlichen Predigtliteratur: Von den Anfängen bis zum frühen 14. Jahrhundert] (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002); Marie-Madelaine de Cevins, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban* [Die Kirche in spätmittelalterlichen ungarischen Städten] (Budapest: Szent István Társulat, 2003), 31–32, 34.

reicht hat, im spirituellen Leben der Gemeinden westlicher Kolonisten aus Siebenbürgen bereits seit dem 14. Jahrhundert.

Bibliographie

1 Quellen

1.1 Ungedruckte Quellen

Alba Iulia, Batthyaneum

Arhivele Naționale, Servițiu Județean

- BV (Brașov/Kronstadt)
- CJ (Cluj-Napoca/Klausenburg),
- SB (Sibiu/Hermannstadt)

Budapest, Ungarisches Nationalarchiv

Heltau, Pfarramtsarchiv

Hermannstadt, Brukenthalmuseum

1.2 Gedruckte Quellen

Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt, Bd. 1, *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation*. Hermannstadt, 1885.

Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt, Bd. 2. Kronstadt: Zeidner, 1889.

Elek, Jakab, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez* [Urkundenbuch zur Klausenburger Geschichte], Bd. 1. Buda, 1870.

Andea, Susana/Gross, Lidia/Dincă, Adinel C., Hg., *Documenta Romaniae Historica, C, Transilvania*, Bd. 17. București: Ed. Academiei Române, 2020.

Fabitius, Karl, *Urkundenbuch zur Geschichte des Kisder Kapitels vor der Reformation und der auf dem Gebiete desselben ehedem befindlichen Orden*. Hermannnstadt: In Kommission bei Franz Michaelis, 1875.

Gündisch, Gustav, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 5. București: Ed. Acad. Române, 1975.

Gündisch, Gustav u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 6. București: Ed. Academiei Române, 1981.

Gündisch, Gustav u. a., Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. 7. București, Ed. Academiei Române, 1991.

Theil, Rudolf/Werner, Carl, *Urkundenbuch zur Geschichte des Mediascher Kapitels bis zur Reformation*. Hermannstadt: Theodor Steinhausen, 1870.

Trausch, Joseph, *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici*. Corona: Johannes Gött, 1847.

2 Literatur

Angenendt, Arnold, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. München: Oldenbourg, 2004.

Barabás, Samu, Dezső Csánki, László Fejérpataki und Gyula Décsényi, Hg., *Adatok a magyarországi középkori könyvtárak történetéhez* [Daten zur Geschichte mittelalterlicher Bibliotheken in Ungarn], *Magyar Könyvszemle* 61/1–2 (1891): 34–36.

Bataillon, Louis-Jacques „De la lectio à la praedicatio: Commentaires bibliques et sermons au XIIIème siècle," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986): 559–574.

Békefi, Remig, *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig* [Die Geschichte des öffentlichen Bildungswesens in Ungarn bis 1540]. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1906.

Bériou, Nicole, „La prédication aux derniers siècles du Moyen Age," *Communications* 72 (2002): 113–127.

Beutel, Albrecht, „Predigt II, Geschichte der Predigt" RGG^4, Bd. 6 (2003).

Borgolte, Michael, "Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum," in *Die Stiftung: Jahreshefte zum Stiftungswesen* 3 (2009): 9–30.

Boyle, Leonard E., *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400*. London: Ashgate Publishing, 1981.

Brusanowski, Paul, *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval* [Seiten aus der Kirchengeschichte des mittelalterlichen Sibiu]. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007.

Calic, Marie-Janine, *Südosteuropa: Weltgeschichte einer Region*. München: C. H. Beck, 2016.

Cevins, Marie-Madeleine de, „Relations de dépendance spirituelle entre corps de ville et églises paroissiales en Hongrie au bas Moyen Âge," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 92/2 (1997): 395–418.

Cevins, Marie-Madeleine de, „Relations de dépendance matérielle entre corps de ville et églises paroissiales en Hongrie au bas Moyen Âge," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 93/3–4 (1998): 333–353.

Cevins, Marie-Madeleine de, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban* [Die Kirche in spätmittelalterlichen ungarischen Städten]. Budapest: Szent István Társulat, 2003.

Cevins, Marie-Madeleine de, *L'Eglise dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1490)*. Budapest/Paris/Szeged: L'Institut hongrois de Paris, 2003.

Cevins, Marie-Madeleine de, „L'exercice de la prédication pastorale en Hongrie à la fin du Moyen Âge," in *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, hg. v. Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot u.a. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003, 325–336.

Cevins, Marie-Madeleine de, „La formation du clergé paroissial," in *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin du XVe siècle)*, hg. von Marie-Madeleine de Cevins/Jean-Michel Matz. Rome: École Française de Rome, 2005, 47–78.

Christaller, Walter, *Die zentralen Orte in Süddeutschland*. Jena: G. Fischer, 1933.

Combalbert, Grégory, „La prétendue médiocrité du clergé paroissial," in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, hg. v. Marie-Madeleine de Cevins und Jean-Michel Matz. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010, 157–166.

Cotoi, Paula, „Predica medievală între oralitate și scris: Abordări metodologice și perspective transilvănene" [Mittelalterliche Predigt zwischen Mündlichkeit und Schrift: Methodische Ansätze und siebenbürgische Perspektiven], *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu». Series Historica*, Supliment 58 (2019): 159–174.

Crăciun, Maria Silvia, „Mendicant Piety and the Saxon Community of Transylvania c. 1450–1550," in *Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450–1800*, hg. v. Maria Crăciun, Elaine Fulton. Farnham: Ashgate, 2011, 29–69.

Crăciun, Maria Silvia, „«Ora pro nobis sancta Dei genitrix»: Prayers and Gestures in Late Medieval Transylvania," in *Ritual, Images and Daily Life: The Medieval Perspective*, hg. v. Gerhard Jaritz. Wien und Zürich: Lit Verlag, 2012, 107–138.

Crăciun, Maria Silvia, „Communities of Devotion: the Saxons in Early Modern Transylvania," *Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Historia* 58, *Special Issue* (2013): 156–195.

Crăciun, Maria Silvia, „Transylvanian Lutheran Liturgical Practices in Comparative European Perspective," in *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext / Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context*, hg. v. Irene Dingel und Ute Lotz-Heumann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015, 345–375.

Dahinten, Otto, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*. Köln u.a.: Böhlau, 1988.

D'Avray, David L., *The Transformation of the Medieval Sermon* (Diss., University of Oxford, 1976).

Derwich, Marek/Staub, Martial, Hg., *Die «neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.

Dincă, Adinel C., „Medieval Literacy in Transylvania: Selective Evidence from the Parish Church," *Transylvanian Review* 1 (2015): 109–121.

Dincă, Adinel C., „Unknown Books from Medieval Universities: Some Transylvanian Examples," in *University of Pécs 650th Jubilee in Education: „University and Universality – the Place and Role of the University of Pécs in Europe from the Middle Ages to Present Day", International University History Conference – 12–13 October 2017*, hg. v. Ágnes Fischer-Dárdai, István Lengvári und Éva Schmelczer-Pohánka. Pécs: Virágmandula Ltd., 2017, 163–176.

Dincă, Adinel C., „Der Buchbesitz der Marienkirche in Hermannstadt um die Mitte des 15. Jahrhunderts," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 41 (2018): 17–32.

Dincă, Adinel C., „Three Pecia Manuscripts from the Brukenthal Library, Sibiu (Romania)," *Pecia: Le livre et l'écrit* 20 (2018): 143–174.

Dincă, Adinel C., „Codex Altemberger," in *Codex Altemberger. Primul cod de legi al sașilor din Sibiu*, hg. v. Ginel Lazăr. București: MNIR, 2019, 37–39.

Dincă, Adinel C., „Illuminating the Page in Transylvania around 1500: The First Contact," *Études bibliologiques/Library research studies* 1 (2019): 5–38.

Dincă, Adinel C., „Die Siebenbürger Sachsen im Mittelalter: Höhepunkte der Gründung eines kulturellen Erbes," in *Eine europäische Erfahrung – Das historische und kulturelle Erbe der Deutschen in Rumänien*, hg. v. Raluca Mălăncioiu, Oana Ilie und Cornel-Constantin Ilie. București: MNIR, 2019, 22–25.

Dincă, Adinel C., „La Transilvania nel commercio europeo di libri intorno al 1500: Stampe veneziane nella Sibiu (Cibinium – Nagyszeben – Hermannstadt) medieval" [Siebenbürgen im europäischen Buchhandel um 1500: Venezianische Drucke im mittelalterlichen Sibiu (Cibinium – Nagyszeben – Hermannstadt)], in *I Convegno della medievistica italiana: Bertinoro (Forlì-Cesena), 14–16 giugno 2018*. Roma: Open Archive di Reti Medievali, 2019, 580–599.

Dincă, Adinel C., „The University and the Parish. The Medieval Books from Heltau/Cisnădie," *Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities* 24/2 (2019): 337–352. DOI: 10.26424/philobib.2019.24.2.12

Dincă, Adinel C., „Churchwardens and Their Accounts in Late-Medieval Transylvania (14th to 16th Centuries): A Preliminary Assessment," in *Accounts and Accountability in Late Medieval Europe: Records, Procedures, and Socio-Political Impact*, hg. v. Ionuț Epurescu-Pascovici. Turnhout: Brepols, 2020, 273–303.

Dincă, Adinel C., „Începuturile scrisului istoric în Transilvania medievală (până la mijlocul veacului al XVI-lea)" [Die Anfänge der Geschichtsschreibung im mittelalterlichen Siebenbürgen (bis zur

Mitte des 16. Jahrhunderts)], in *Scris, scriitură, text în Ţările Române (secolele XV–XVIII)*, hg. v. Monica Dejan. Suceava: Karl A. Romstorfer, 2020, 137–166.

Dincă, Adinel C., „Scrisori private din Transilvania medievală în context local şi european," *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca. Series Historica* 59 (2020): 361–384.

Dincă, Adinel C., „Az erdélyi szászok elemi oktatása a középkorban: régi források, új értelmezések" [Grundschule der Siebenbürger Sachsen im Mittelalter: alte Quellen, neue Interpretationen], *Erdélyi Évszázadok* 6 (2021), 15–45.

Dincă, Adinel C., „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 39–53.

Dincă, Adinel C., „Marcus Polnar (†1506): A Bright Star in the Constellation of a Transylvanian Family," *Nova Pars Prima Sectio Mediaevalis* 11 (2021): 145–166.

Dincă, Adinel C., und Paula Cotoi, „Latin Manuscript and Printed Sermons in Late Medieval Transylvania (1470–1530)," in *Circulating the Word of God in Medieval and Early Modern Catholic Europe: Preaching and Preachers across Manuscript and Print (c. 1450 to c. 1550)*, hg. v. Veronica O'Mara und Patricia Stoop (coord.). Turnhout: Brepols, 2022, 187–220.

Dincă, Adinel C., „«Utrumque ius» nella Transilvania tardo medievale: Una prospettiva tridimensionale sulla genesi di una mentalità giuridica" [«Utrumque ius» im spätmittelalterlichen Siebenbürgen: Eine dreidimensionale Perspektive auf die Genese der Rechtsmentalität], in *Tradizioni e Istituzioni religiose nello spazio culturale italo-romeno tra Medioevo e prima età moderna*l, hg. v. Massimo Miglio. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2022, 107–128.

Dincă, Adinel C., „Absence of Evidence or Evidence of Absence? On Prayer Books and Devotional Behaviour in Late Medieval Transylvania," in *Prayer books and piety in late medieval and early modern Europe: Gebetbücher und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Maria Crăciun, Volker Leppin, Katalin Luffy und Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2023, 151–168.

Dincă, Adinel C., *The Transylvanian Saxons and their Books in the Middle Ages*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2023.

Drossbach, Gisela, „Die sogenannte «Devotio moderna» in Wien und ihre geistigen Träger zwischen Tradition und Innovation," in *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter*, hg. v. Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, 267–284.

Ehrensperger, Alfred, *Lebendiger Gottesdienst: Beiträge zur Liturgie*. Zürich: Theologischer Verlag, 2003.

Erdélyi, Gabriella, „Lay Agency in Religious Change: the Role of Communities and Landlords in Reform and Reformation," *Hungarian Historical Review* 2/1 (2013): 35–67.

Firea, Ciprian, „Evidence of Patronage in Late Medieval Transylvania: Saxon Priests as Promoters of the Arts," *Annales Universitatis Apulensis: Series Historica* 16/2 (2012): 149–172.

Firea, Ciprian, „Câteva retabluri «călătoare», pictorii şi patronii lor la începutul Renaşterii transilvănene" [Einige «reisende» Altarbilder, die Maler und ihre Auftraggeber zu Beginn der siebenbürgischen Renaissance], *Ars Transsilvaniae* 24 (2014): 51–52.

Firea, Ciprian, „Identities Revealed by Symbols and Details: Patrons and Painters of Late Medieval Transylvanian Altarpieces," *Marginalia* 1 (2018): 93.

Firea, Ciprian, „Memorie, loc şi ritual în biserici şi capele din Transilvania medievală: Câteva cazuri semnificative" [Erinnerung, Ort und Ritual in mittelalterlichen siebenbürgischen Kirchen und Kapellen: Einige bedeutende Fälle], *Studii şi Materiale de Istorie Medie* 38 (2020): 29–58.

Frank, Isnard W., „Predigt VI," TRE, Bd. 27 (1997), 248–262.

Frank, Isnard W., „Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum," *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998): 123–142.

Gündisch, Gustav, „Hermannstädter Messestiftungen im 15. Jahrhundert," *Siebenbürgische Vierteljahrsschrift* 64 (1941): 28–37.

Gündisch, Gustav, „Franz Salicäus: Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens," in *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung, Festschrift für Bischof D. Dr. h.c. Friedrich Müller*, hg. v. Franklin Clark Fry. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, 204–219.

Gündisch, Konrad, *Das Patriziat siebenbürgischer Städte im Mittelalter*. Köln u.a.: Böhlau, 1993.

Konrad Gündisch, Konrad, Hg., *Heltau: Geschichte und Kultur einer siebenbürgisch-sächsischen Gemeinschaft*. Karlsruhe: Heimatortsgemeinschaft Heltau e. V., 2002.

Gündisch, Konrad (unter Mitarbeit von Mathias Beer), *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen*. München: Langen Müller, ^{2}2005.

Gündisch, Konrad, „Educație universitară şi ascensiune socială în Transilvania Evului Mediu târziu" [Universitätsbildung und sozialer Aufstieg im spätmittelalterlichen Siebenbürgen], *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu»: Series Historica* Supplement 1 (2015): 199–206.

Gündisch, Konrad/Dincă, Adinel C., „Studiendarlehen für siebenbürgische Studierende im Reformationszeitalter: Eine kaum bekannte Bistritzer Quelle aus den Jahren 1565–1626," *Studia Universitatis Babes-Bolyai: Historia* 64/1 (2019): 59–86.

Haberkern, Ernst, *Die «Wiener Schule» der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert: Entstehung, Konstituenten, literarische Wirkung*, Bd. I–II. Göppingen: Kümmerle, 2003.

Hamm, Berndt/Simon, Wolfgang, *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Hamesse, Jacqueline, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt und Anne T. Thayer, *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*. Turnhout: Brepols, 1998.

Hatschikjan, Magarditsch/Troebst, Stefan, Hg., *Südosteuropa: Ein Handbuch*. München: C. H. Beck, 1999.

Hledíková, Zdeňka, *Arnošt z Pardubic. Arcibiskup, zakladatel, rádce*. Praha: Vyšehrad, 2008.

Hledíková, Zdeňka, „Strukturelle Reformen der Prager Erzbischöfe im 14. Jahrhundert," in *Kirchliche Reformimpulse des 14.–15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hg. v. Winfried Eberhard, Franz Machilek. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 2006, 132–133.

Ipolyi, Arnold, „Adalékok a magyar domonkosok történetéhez" [Ergänzungen zur Geschichte der ungarischen Dominikaner], *Magyar Sion* 5 (1867).

Jakó, Zsigmond, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei, 1289–1556* [Protokolle des Appesdorfers Klosters, 1289–1556], Bd. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.

Jugăreanu, Veturia, *Biblioteca Muzeului Brukenthal. Catalogul colecției de incunabule* [Bibliothek des Brukenthal-Museums. Katalog der Inkunabelsammlung]. Sibiu: Biblioteca Muzeului Brukenthal, 1969.

Kalb, Herbert, „Beneficium," RGG^{4}, Bd. 1 (1998), 1298–1299.

Kubinyi, András, „Plébános választások és egyházközösségi önkormányzat a középkori Magyarországon," [Die Wahl der Pfarrer und Gemeinden im mittelalterlichen Ungarn] *Aetas* 2 (1991): 26–46.

Kubinyi, András, *Városfejlődés és vásárhálózat a középkori Alföldön és a Alföld szélén – Dél-Alföldi évszázadok* [Stadtentwicklung und Marktnetz in der Großen Ungarischen Tiefebene und ihren Randgebieten im Mittelalter] Bd. 14. Szeged: Csongrád Megyei Levéltár, 2000.

Kührer-Wielach, Florian, „Siebenbürgen als administrative Einheit und diskursives Konzept," in *Das Südosteuropa der Regionen*, hg. v. Oliver Jens Schmitt und Michael Metzeltin. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015, 349–410.

Landau, Peter, „Beneficium," TRE, Bd. 5 (1980), 577–583.
Lengwiler, Eduard, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz: Von ihrer Entstehung bis 1530*. Freiburg: Kanisiusdruckerei, 1955.
Lindner, Thomas, „Pfründe," RGG[4], Bd. 6 (2003), Sp. 1250.
Litz, Gudrun/Munzert, Heidrun/Liebenberg, Roland, Hg., *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie: Contributions to European Church History, Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
Madas, Edit, „Un genre littéraire: la prédication: Réalité hongroise et contexte européen," in *Les Hongrois et l'Europe: conquête et intégration, actes du colloque de Paris*, hg. v. Sándor Csernus und Klára Korompay. Paris/Szeged: Publications de l'Institut Hongrois de Paris, 1999, 406–408.
Madas, Edit, *Középkori prédikációirodalmunk történetéből: A kezdetektöl a XIV. század elejéig* [Aus der Geschichte unserer mittelalterlichen Predigtliteratur: Von den Anfängen bis zum frühen 14. Jahrhundert]. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2002.
Machilek, Franz, „Einführung: Beweggründe, Inhalte und Probleme kirchlicher Reformen des 14./15. Jahrhunderts (mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa)," in *Kirchliche Reformimpulse des 14.–15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hg. v. Eberhard, Winfried/Machilek, Franz. Köln u. a.: Böhlau, 2006, 1–121.
Mályusz, Elemér, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [Kirchengesellschaft im mittelalterlichen Ungarn]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
Martin, Hervé, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge: 1350–1520*. Paris: Cerf, 1988.
Martin, Hervé, „La prédication comme travail reconnu et rétribué à la fin du Moyen Âge," in *Le Travail au Moyen Age: Une approche interdisciplinaire Actes du colloque international de* Louvain-la-Neuve *21–23 mai 1987*, hg. v. Jacqueline Hamesse und Colette Muraille-Samaran. Louvain-la-Neuve: Collège Erasme, 1990, 395–412.
Masson, Xavier, „La prédication," in *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, hg. v. Marie-Madeleine De Cevins und Jean-Michel Matz. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2019, 281–298.
Meltville, Gerd, „Dominicans," in, *Brill's Companion to Medieval Rules and Regulations*, hg. v. Sarah Rubin Blanshei. Leiden/Boston: Brill, 2017, 253–281.
Meyer, Hans Bernhard, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. 4, *Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral*. Regensburg: Pustet, 1989.
Mihalovics, Ede, *A katholikus predikáczió története Magyarországon* [Die Geschichte der katholischen Predigt in Ungarn], Bd. 1. Budapest: Stephaneum, 1900, 31–82.
Muessig, Carolyn A., „Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages," *Journal of Medieval History* 28 (2002): 79–91.
Mühlberger, Kurt, Hg., *Die Matrikel der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät*, Bd. 1. Wien, Böhlau und München: Oldenbourg, 2011.
Neidiger, Bernhard, „Wortgottesdienst vor der Reformation: Die Stiftung eigener Predigtpfründen für Weltkleriker im späten Mittelalter," *Rheinische Vierteljahrsblätter* 66 (2002): 156–157.
Neidiger, Bernhard, „Spätmittelalterliche Prädikaturstiftungen in Süddeutschland," *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 29 (2010): 13–23.
Neidiger, Bernhard, *Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530): Laien – Weltklerus – Bettelorden*, Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Bd. 106. Stuttgart [u. a.]: Hohenheim-Verlag, 2011.
Nemes, Balázs J., „Das «Mediascher Predigtbuch»: Miszelle zu einem Plenar mit Perikopen in deutsch-lateinischer Mischsprache aus Siebenbürgen am Vorabend der Reformation," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 38 (2015): 31–36.

Papahagi, Adrian/ Dincă, Adinel C./Mârza, Andreea, Hg., *Manuscrisele medievale occidentale din România: Census* [Abendländische mittelalterliche Handschriften in Rumänien: Census]. Iași: Polirom, 2018.

Polc, Jaroslav, „Ernst vom Pardubitz," in *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder*, Bd. 3, hg. v. Ferdinand Seibt. München: Oldenbourg, 1978, 25–42.

Rauscher, Julius, „Die Pradikaturen in Württemberg vor der Reformation," *Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde* (1908): 152–211.

Rézbányay, József, „Középkori prédikátoraink," *Magyar Sion* 16/5 (1902): 377–387.

Rézbányay, József, *Az egyházi szónoklat egyetemes története* [Universalgeschichte der kirchlichen Redekunst], Bd. 3. Esztergom, Pécs: Buzárovits, 1904–1908.

Roth, Harald, Hg., *Handbuch der historischen Stätten Siebenbürgen*. Stuttgart: Alfred Kröner, 2003.

Roth, Harald, „Siebenbürgen," in *Studienhandbuch östliches Europa*, Bd. 1, *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas*, hg. v. Harald Roth. Köln: Böhlau, 2009, 373–381.

Schiewer, Hans-Jochen, „German Sermons in the Middle Ages," in *Typologie des sources du Moyen Age occidental: The Sermon*, hg. v. Beverly Mayne Kienzle. Turnhout: Brepols, 2000, 891–893.

Schmitt, Oliver Jens u. a., *Kulturgeschichte der Überlieferung im Mittelalter*. Köln u.a.: Böhlau, 2017.

Schuller, Georg Adolf, „Die älteren Handschriftenbände des Baron-Brukenthalischen-Museums," *Mitteilungen aus dem Baron Brukenthalischen Museum* 4 (1934): 32.

Schwob, Ute Monika, *Kulturelle Beziehungen zwischen Nürnberg und den Deutschen im Südosten im 14. bis 16. Jahrhundert*. München: Oldenbourg, 1969.

Seton-Watson, Robert W., Hg., *Prague essays presented by a group of British historians to the Caroline University of Prague on the occasion of its six-hundredth anniversary*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Signori, Gabriela, *Räume, Gesten, Andachtsformen: Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter*. Ostfildern: Thorbecke, 2005.

Simiz, Stefano, *Prédication et prédicateurs en ville, XVIe–XVIIIe siècles*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2015.

Soukup, Pavel, „Die Predigt als Mittel religiöser Erneuerung: Böhmen um 1400," in Eva Schlotheuber und Hubertus Seibert, Hg., *Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.–16. Jahrhundert)*. München: Oldenbourg, 2009, 238–239.

Staub, Martial, *Les paroisses et la cité: Nuremberg du XIIIe siècle à la Réforme*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.

Szabó, Péter Haraszti/Kelényi, Borbála, *Students from Hungary at the Universities of France, England, Italy and Germany in the Middle Ages 1100–1526*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegetem Levéltára, 2019.

Szabó, Péter Haraszti/Kelényi, Borbála/Szögi, László, *Students from Hungary at the Universities of Prague and Kraków, 1348–1525*, Bd. 2. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2017.

Teutsch, Friedrich *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. I (1150–1699). Hermannstadt: W. Krafft, 1921.

Tüskés, Anna, *Students from Hungary at the University of Vienna 1365–1526*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltár, 2008.

Wagner, Ernst, *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen*. Köln u. a.: Böhlau, 1998.

Wolf, Klaus, *Hof – Universität – Laien: Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters*. Wiesbaden: Reichert, 2006.

Johannes Ehmann

Osmanen vor der Tür – Johannes Honterus' Position vor dem Hintergrund der „Türkenschriften" im 16. Jahrhundert

1 Einleitung: die „Osmanen" – eine Fehlstelle im Wirken Honters?

In ihrer Studie zu deutschen und schweizerischen Einflüssen auf die Reformation in Ungarn (2001) kommt die Historikerin Márta Fata zu dem Ergebnis,

> dass die Teilnahme der ethnisch-sozialen Gruppen an der Reformation beziehungsweise Präferenz für die eine oder die andere reformatorische Richtung der Selbstdefinition und den gruppenspezifischen Interessen entsprach, in denen politische Konzeptionen, soziale Interessen und ethnische Ansichten wirksam werden konnten. [...] Die sich aus der Konfessionalisierung ergebende Notwendigkeit der religiösen Abgrenzung bedeutete [somit; J.E.] zugleich eine sich seit dem Mittelalter allmählich vollziehende und sich im 16. Jahrhundert verstärkende ethnische Abgrenzung. Längerfristig beeinträchtigte dies zwar die Kommunikation der Landesbewohner. Da jedoch die Konfessionalisierung in Ungarn stets in Verbindung mit der Befreiung von den Osmanen, der territorialen und politischen Wiederherstellung der mittelalterlichen Monarchie und der Ausbildung eines frühneuzeitlichen Nationalgedankens einherging, wurde ein alle ethnische Gruppen vereinigendes Ziel gefunden, das einheitsstiftend wirkte.[1]

Kurz gesagt: die ethnische, soziale und religiöse Differenzierung, in deren Geschichte die Kronstädter Reformation gehört, war gerahmt vom Bewusstsein osmanischer Hegemonie. Zugleich sind hier die drei Akteure der Siebenbürgischen Geschichte nach 1520 benannt: „Deutsche" in den Königsstädten, „Ungarn" in den Marktorten unter der Legitimität des ungarischen Königs, dann von Habsburg beansprucht, und das von den Osmanen etablierte Regiment Johann Zápolyas.

1 Márta Fata, „Deutsche und schweizerische Einflüsse auf die Reformation in Ungarn im 16. Jahrhundert: Aspekte der frühneuzeitlich-vormodernen Identität zwischen Ethnie und Konfession," [künftig: „Einflüsse"] in *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance,* Contubernium 62, hg. v. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004), 91; Vgl. auch im selben Band den Beitrag von Franz Brendle, „Ungarn in der Politik des Hauses Habsburg im 16. und frühen 17. Jahrhundert," 1–25 und Ulrich A. Wien, „Sis bonus atque humilis, sic te virtusque Deusque/ Tollet in excelsum, constituetque locum: Die humanistische Reformation im siebenbürgischen Kronstadt: Johannes Honterus und Valentin Wagner," 135–150.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-005

Damit ist der Horizont beschrieben, vor dem nun ein Blick auf Honterus und die Osmanen geworfen werden soll. Erschwert, ja geradezu verhüllt wird dieser Blick durch die erstaunliche Tatsache, dass von Honter keinerlei Schrifttum überliefert ist, das der Gattung sogenannter „Türkenschriften“[2] zuzuordnen wäre: keine Ermahnung zum Widerstand gegen die Türken, keine Auseinandersetzung mit dem Islam, wie wir sie von Luther kennen, keine Anlehnung an einschlägige Schriften Melanchthons oder Anleihen von Türkenpredigten, wie sie bspw. Johannes Brenz gehalten hat. Das muss Gründe haben, die ich versuche zu erhellen.

2 Historisches

Blicken wir zunächst auf die für unseren Zusammenhang wesentlichen historischen und biographischen Daten: Der wohl 1498 in Kronstadt geborene Johann Honter[3] hatte 1515 seine Studien in Wien begonnen; in Wien ist er wohl bis 1527 geblieben. Ob er zwischen 1527 und 1529 sich in Siebenbürgen aufhielt, ist unklar. Dafür spricht, dass er Einzelkenntnisse hätte erwerben können, die für die spätere Kartographie unerlässlich waren; dagegen, dass die Zeiten nach der Schlacht von Mohács 1526 in Ungarn höchst unsicher waren. Ich persönlich halte einen Aufenthalt für ganz unsicher.

Dass Honter 1529 tatsächlich wieder kurz in Wien gewesen sein soll, ist ebenso unwahrscheinlich. Noch unwahrscheinlicher aber ist die Behauptung, er sei damals in Kronstadt gewesen, und das zu dem äußerst kritischen Zeitpunkt der Belagerung der Stadt durch Petru Rareş. Ludwig Binder[4] ist dieser Annahme überzeugend entgegengetreten, zumal Honter im Oktober 1529 in Regensburg weilt. Es ist offensichtlich Anliegen der älteren Forschung (im 19. zu rechnen, was aber eben nicht nachgewiesen werden kann).

---

2 Die Literatur ist mittlerweile kaum mehr zu übersehen; ich nenne nur: Johannes Ehmann, *Luther, Türken und Islam: Eine Untersuchung zum Türken und Islambild Martin Luthers (1516–1546)*, QFRG 80 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009); ders., „Türkenfurcht und Judenhass im Zeitalter der Reformation,“ [künftig: Türkenfurcht] in *Kirchengeschichte 500 Jahre Reformation*, *VuF* 62/2 (2017): 137–145; Damaris Grimmsmann, *Krieg mit dem Wort: Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich*, AZKG 131 (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016); Thomas Kaufmann, *„Türckenbüchlein“: Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ im Spätmittelalter und Reformation*, FKDG 97 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008); neuerdings auch die Beiträge im Sammelwerk: Matthias Pohlig, Hg., *Juden, Christen und Muslime im Zeitalter der Reformation*, *SVRG* 219 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020).

3 Alles Folgende nach: Ludwig Binder, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*, durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer [künftig: *Zeugnisse*] (Bukarest: Kriterion Verlag, 1996).

4 Binder, *Zeugnisse*, 26.

1530 finden wir Honter als *Magister artium* und Lehrer der lateinischen Grammatik in Krakau, dort entsteht auch die erste Auflage seiner *Cosmographia*: Die Zuschrift Honters darin an seine Siebenbürger nimmt in keiner Weise Partei, sondern verweist lediglich auf sein unstetes Leben in den politischen Wirren und die Liebe zur Heimat, die er nicht besuchen konnte.

> Nachdem wir fern der Heimat auf vielen Irrfahrten hin und her verschlagen worden sind, ihr meine teuren Siebenbürger, konnten wir bisher die Freundespflicht, die wir euch schulden, nicht nach Wunsch erfüllen. So schien es uns der Mühe wert, diejenigen, zu denen wir in den stürmisch wogenden Kämpfen dieser Zeit nicht hinkommen konnten, wenigstens in Gestalt unserer Schriften einmal zu besuchen, nicht so sehr, um uns die Mühsale der langen Reise zu ersparen, sondern um euch meine Zuneigung auf diese Weise zu bezeugen.[5]

In Krakau also wirkt Honter, das heißt in dem Gebiet, aus dem heraus Zápolya, nicht etwa Ferdinand Unterstützung fand.

1532 entsteht in Basel, wo Honter unterschiedlichen reformatorischen Auffassungen begegnet, die Karte Siebenbürgens. Hier sagt Honter über sich selbst:

> Hab weiter freuntschaft gunst und eer
> Bey frembden willen suechen meer,
> szo hatt vmbkert all meinen rath
> Der manche Reich genidert hatt,
> Vnd meer wirdt nidern mit der zeit
> Noch [= dennoch] hoff ich auf seine grechtickeit.[6]

Hier spricht ein Exulant vom Handeln Gottes und hofft auf dessen Gerechtigkeit. Auch diese Aussage wird nicht mit einer politischen Option versehen, die gar theologisch begründet würde. Der „Reichsniederer" ist Gott selbst, nicht etwa der „Türke".

Erst 1533 kehrt Honter nach Kronstadt zurück. Der Brief vom 27. Juni (?) 1533 aus Großwardein (Oradea/Nagyvárad) ist das erste mir bekannt gewordene konkrete Zeugnis, in dem Honter überhaupt die Gefahr erwähnt, die von den Türken ausgeht, die in jenen Tagen in Szegedin stehen. Und er bittet, dies in Kronstadt zu berichten.[7]

Honterus' reformatorisches Wirken in Kronstadt zu behandeln, ist hier nicht der Ort. So erwähne ich nur sein pädagogisches Wirken, sein politisches als Ratsherr, sein juristisches als Rechtshistoriker. Der Übergang vom Richteramt Lukas Hirschers zu Hans Fuchs ermöglicht mit dem heimgekehrten Honter 1541 die Ein-

5 Binder, *Zeugnisse*, 119.
6 Binder, *Zeugnisse*, 119.
7 Binder, *Zeugnisse*, 236.

führung der Reformation sowie die kirchenordnende Tätigkeit vor allem zwischen 1543 (*Reformationsbüchlein*) und 1547 (*Kirchenordnung*). Seit 1544 ist Honter Stadtpfarrer in Kronstadt, 1549 ist er gestorben.

Ulrich Wien hat bezüglich des Wirkens Honters von drei dramatischen Rahmendaten gesprochen: „die gegen die Osmanen verlorenen Schlachten 1526 bei Mohács und 1541 bei Ofen/Buda sowie das [oben bereits genannte] Regionalereignis des 1529 von Petru Rareş erlangten Sieges über die Kronstädter bei Marienburg. Ungarn mit Siebenbürgen unterwarfen sich neuen politischen Herren, wechselten – nicht ohne gravierende interne Konflikte – die politische Loyalität.[8] Was bedeuten diese drei gewichtigen Rahmendaten für Honter?

Überspitzt formuliert bedeutet „Mohács“ für den vorreformatorischen Honter nicht weniger, aber auch nicht mehr, dass er seine Heimat nicht mehr aufsuchen kann. Dass Honter in der Frage der Legitimität der Nachfolge König Ludwigs auf Habsburger Seite stand, scheint mir für seine Wiener Zeit (bis 1527) nahezu banal. Ein kämpferischer „Ferdinandist“ kann er aber nicht gewesen sein, sonst hätte er sich seit 1530 kaum nach Krakau wenden und dort halten können.

Kam Honter aber erst 1533 nach Kronstadt, dann kam er in eine Stadt, die – im Gegensatz zu Hermannstadt – bereits ihren Loyalitätswechsel vollzogen hatte. Das Regiment Zápolyas war anerkannt. Der Friede von Großwardein 1538, in dem *Ferdinand* Zápolya anerkannte, ist nicht von ungefähr das Initial des Übergangs Honters vom humanistisch-pädagogischen Wirken zum Reformatorischen, wofür Honters *Augustinbüchlein* (1539) stehen mag. Denn die Sicherung der Herrschaft Zápolyas als Satellit der Osmanen führte zu der Lage, in welcher städtische Freiheiten der deutschen Königsstädte mit den Stadtreformationen verbunden werden konnte. Die Sistierung der Macht Habsburgs bis zum Ende der Herrschaft Zápolyas nahm den zu befürchtenden katholischen Druck. Zwar wirkte auch Zápolyas antireformatorisch, da er die Unterstützung des Papstes nicht aufs Spiel setzen wollte, doch hatte er auf die städtischen Freiheiten in besonderer Weise Rücksicht zu nehmen.

Freilich geriet bereits 1540, nach dem überraschenden Tod Zápolyas, der Ausgleich mit Habsburg in die Krise. Entgegen dem Vertrag von Großwardein wurde Johann Sigismund Zápolyas als Thronerbe seines Vaters von Suleiman II. gegen Zahlung von 10000 fl. etabliert. Die Regentschaft nahm die Königinwitwe Isabella, faktisch aber der Kardinal Martinuzzis wahr. Seine antireformatorische Politik

8 Vgl. Ulrich A. Wien, „Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt,“ [künftig: Humanisten] in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, QSGÖE 66, hg. v. Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005), 91.

der Einflussnahme auf die Königsstädte verdichtete dort die Klammer von Freiheit und Reformation.

Drei wichtige Linien sind hier zu entdecken: eine politische, eine antireformatorische und die reformatorische Honters.

Der Streit um die Thronfolge Zápolyas hatte erneut – wie schon 1529 – 1540 die Türken zum militärischen Einschreiten veranlasst. Als Folge wurde 1541 Buda/Ofen erobert, also die Hauptstadt des habsburgischen Ungarn.

Was dies aus der Sicht des Reiches bedeutete, wird deutlich in der Bittschrift Erzbischof Franz' von Kalocsa auf dem Regensburger Reichstag 1541:

> Bisher ist Hungerland ewer und vnd anderer Christen wagenburck, schanz / wal / vnd bollwerck gewesen / vnd haben ir der halben gleich wol sicher vnd ruhig sein mögen / Jetzt aber ist zubedencken / ob dis jar das ganz Hungarland in die hend der Türcken kommen / oder durch ewer hulff von geferlichkeit erlediget [= befreit] werde.[9]

Bekanntermaßen gelang es dem Reich auf Jahrzehnte nicht, militärisch Abhilfe zu schaffen.

Eine zweite – antireformatorische – Perspektive scheint für unser Thema ebenso wichtig: Im Jahre 1542 berichtete der kaiserliche Berater Cornelius Scepper von einer Reise durch Ungarn und Siebenbürgen:

> fast überall [ist] das Volk und noch mehr der Adel mit der unserem [katholischen] Glauben widersprechenden Lehre verpestet [...]; fast alle Pfarrer und Schulmeister, mit denen ich mich in lateinischer Sprache unterhielt, hatten Philipp Melanchthons Schule besucht.[10]

Auf die zunehmend reformierte Orientierung des ungarischen Adels kann ich nicht eingehen. Aber wichtig ist zweifellos der Einfluss Melanchthons, der hier konstatiert wird.

Die dritte Perspektive ist die Honters selbst. Die politische und religiöse Lage war prekär: Honterus thematisierte die gefährlichen Zeiten immer wieder: Dabei deutete er die geographisch exponierte Lage in seiner Kosmographie (419–421) folgendermaßen: „unter steilem, ragenden Berge gelegen. Diese Stadt folgte als erste Europas der christlichen Lehre, wird von den Strahlen der aufgehenden Sonne wirksam erleuchtet".[11] Kronstadt als der östlichste Punkt der westkirchlichen (evangelischen) Christenheit wurde „damit in die Solidargemeinschaft der

9 Vgl. Márta Fata, „Einflüsse," 59. Die Aussage, die Türkenfrage habe seit 1521 auf den Reichstagen wenig Aufmerksamkeit gefunden, kann ich gleichwohl nicht nachvollziehen.

10 Márta Fata, „Einflüsse," 57, Anm. 19.

11 Johannes Honterus: Grundzüge der Kosmographie, übersetzt von Lore Poelchau, bearbeitet von Peter Pauly, in: Derselbe: Rudimenta Cosmographica. Grundzüge der Weltbeschreibung, Kronstadt 1542. Faksimileausgabe (Hermannstadt: Schiller Verlag, 2015), 225–263, 235.

von den Osmanen bedrohten Westkirche eingeordnet."[12] Als Differenz zur osmanischen Oberherrschaft, insbesondere in Kleinasien, galt: „Heute bedeckt der Rohheit Nacht die völlig verwirrten, dass wir die Grenzen nicht mehr, die Namen der Städte nicht kennen."[13] Zwar könne Arabien „glücklich" genannt werden, wenn „der Sarazene wohnt nun im duftenden Lande, waltet in Mekka, der Stadt, durch Aberglauben so mächtig, und beherrschet sie all, die berühmt im arabischen Lande" (731–733).[14] Dennoch stellte Honter den religiösen Gegensatz zum Islam, der von ihm als Irrglauben bezeichnet wurde, heraus. Die Schlussverse der Kosmographie zeichneten schließlich das Lokalkolorit Siebenbürgens: „Waffengetös mich umgab und rasendes Wüten des Bösen" (1365)[15], womit Honter die Auswirkungen der Kriegshandlungen benannte. Allerdings sah er seine Einschätzung – im Vorwort zu den Sentenzen Augustins – religiös begründet: „Allemal, wenn Ungelegenheiten in Staaten entstanden sind, waren neue, von Menschen gegen Gott erfundene Religionen daran schuld."[16] Als Konsequenz daraus hielt Honterus zuversichtlich fest: „Deshalb ist, wie auch immer Gott unser Schicksal wenden wird, aus der Beobachtung dessen, was Gott vorgeschrieben hat, nichts Ungünstiges zu fürchten, weil ja Gott, wenn ihm die Wege des Menschen gefallen, auch seine Feinde zum Frieden mit ihnen führen wird [...]".[17] Klar wird – in der Apologie des Reformationsbüchleins (1543) – der dialektische Bezug von politischer Realität und theologischer Einsicht: „Aber es ist niemandem verborgen, dass wir schon seit einigen Jahren teils durch die Flucht, teils durch das Tragen der Waffen, sowohl durch die früheren Waffengetöse oder Kriegsläufte als auch durch die gegenwärtigen langdauernden Belagerungen schwerer gedrückt und erschöpft sind als irgend ein anderer Teil ganz Siebenbürgens." Dennoch: ohne Loyalität zur Königin und des Einsatzes für die Religion und Eintracht im Lande, „hätte der christliche Glaube ohne Zweifel in dieser Zeit und in diesen äußersten Teilen (des Reiches) nicht geringen Schaden erlitten."[18] So hält Ulrich Wien dazu fest: „Die Sachsen sahen sich in ihrem Selbstbewusstsein also nicht trotz, sondern wegen ihrer religiösen Konsequenz (Reformation) als Garanten der Stabilität."[19]

12 Ulrich A. Wien: „Einleitung," in *Synodalverhandlungen der Evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752*, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. Band 3/1–3 (Hermannstadt: Honterus, 2019), Band 1, XXXVII.

13 Binder, *Zeugnisse*, 126.

14 Binder, *Zeugnisse*, 126.

15 Binder, *Zeugnisse*, 135.

16 Binder, *Zeugnisse*, 145.

17 Binder, *Zeugnisse*, 145.

18 Binder, *Zeugnisse*, 201.

19 Wien, „Einleitung," XXXVIII.

Als weitere Belege für Honters Perspektive dienen hierzu längere Zitate aus der Apologie zum Reformationsbüchlein 1543 (in Ludwig Binders Übersetzung).

> So bekennen wir denn zuerst und behaupten fest, daß wir in keinem Teil dieses sehr kleinen Büchleins oder unserer Kirchenordnung gegen den der geheiligten königlichen Majestät Isabellens, unserer gnädigsten Königin, schuldigen Gehorsam oder gegen die Hochwürdigen und die edlen hohen Herren des Reiches Ungarn und alle übrigen etwas Sträfliches verursacht oder getan haben.[20]
>
> Was aber die Beschuldigung betrifft, daß wir unsere Kirchenordnung gegen den der Obrigkeit schuldigen Gehorsam eingerichtet haben, so wissen wir gewiss, daß die geheiligte Königliche Majestät, entsprechend ihrer und der Ihrigen Ehrfurcht vor Gott dem allerhöchsten, nichts irgend jemals in irgend einer Weise gegen das Wort Gottes gesagt oder eine Ordnung und Vorschrift Jesu Christi gehindert hat [...]
>
> Denen, die das Wort Gottes und die Beobachtung der Vorschriften Christi uns gegenüber als Ursache der Zwietracht und der Streitigkeiten angeben, könnten wir wohl sehr ausführlich in dieser Sache antworten ... [Es genügt aber, auf Paulus zu verweisen] Denn auch der heilige Paulus befiehlt an sehr vielen Stellen zur gegenseitigen Eintracht einladend, daß wir alle dasselbe glauben sollen, damit unter allen ein Glaube und ein und dasselbe Gesetz sei ... Aber er wollte unter dem einen gleichen Glauben nichts anderes verstanden wissen als zu glauben, was uns Christus in der heiligen Schrift vorgestellt und vorgeschrieben hat. [...].[21]
>
> [Und in der Schlussbetrachtung:] So ist denn das Büchlein gedruckt worden ... für unsere Pfarrer und Diener der Kirche aus keiner anderen Ursache, als daß ein jeder von ihnen in diesen verworrenen Zeiten eine sichere und von allen in derselben Weise nach dem Wort Gottes festgesetzte Form in der Verwaltung der Sakramente und den übrigen Gebräuche habe [...].
>
> Deshalb vertrauen wir darauf und hoffen, daß alle guten Männer, welche die reinste Religion am meisten lieben, diesen einen Grund ... für gerecht genug und ausreichend erkennen ...
>
> Hieraus ist klar ersichtlich, daß wir in allem, was uns vorgeworfen wird, unschuldig sind und in keiner Weise strafbar, weil wir nur das getan haben, was Gott allen zu tun geboten hat und schon vom größten Teil der Christenheit angenommen worden ist. ... Was aber hätte es nach der Meinung einiger genützt, das Evangelium rein und lauter zu predigen und aus dem Wort Gottes zu lehren und zu fordern, daß wir jenes tun, wenn die Prediger selbst den, der es tun will, hinderten.[22]

Eckpunkte der Reformation Honters sind also Obrigkeit, höchste Gottheit, Eintracht, Wort Gottes, Gesetz, wahre bzw. reine Religion und rechter Gottesdienst. Ohne hier einen Nachweis erbringen zu können, meine ich, dass hier die melan-

20 Binder, *Zeugnisse*, 188.
21 Binder, *Zeugnisse*, 189.
22 Binder, *Zeugnisse*, 200–202.

chthonische Diktion mit Händen zu greifen ist. Kein Wunder: Das Reformationsbüchlein stützt sich nach eigenen Aussagen auf die Wittenberger Kirchenordnung von 1533.[23] Zurückzuführen sein dürfte die melanchthonische Prägung auf Honters Lektüre des Wittenberger Präzeptors – der oft vermutete Aufenthalt in Wittenberg selbst (1535) ist nicht nachzuweisen – und die vermutete Auftragsreise des Honterusfreundes Valentin Wagner[24] 1541/42 – also im direkten Vorfeld des Honterschen Reformationsbuches und seiner Apologie.

3 Antiosmanischer Widerstand als theologische Option – Luther, Melanchthon, Honter?

Nur kurz kann ich hier die Optionen Luthers und Melanchthons skizzieren, um die Position Honters zu veranschaulichen.

Abgesehen von Luthers bußtheologischem Widerstand gegen die Kreuzzugsidee geraten die Türken zunächst ins Schussfeld der Visitationsartikel 1528. Der dortige Artikel „Vom Türken“ stammt von Luther.[25] Luthers Weg geht seit 1529 über die Legitimierung militärischen Widerstands zur Bekämpfung des Islam als politische und irrige Religion in den 1540er-Jahren.

Melanchthons Weg[26] ist ein anderer: Er geht vom Naturrecht und von natürlicher Religion aus. Sittlichkeit und wahre Gottesverehrung sind die Leitbegriffe. Beide sind ggf. mit obrigkeitlicher Gewalt zu schützen. Daher rühren die harten Ratschläge Melanchthons gegen Täufer und Antitrinitarier als Aufrührer. Melanchthons Position ist nicht unbedingt konsistent. Die Verfolgung evangelischer Prediger in Ungarn durch die Bischöfe führt er darauf zurück, dass die Türken gerade Ruhe geben. Auch weiß er von der Duldung christlicher Predigt unter „Praefecti Turcici“.[27] Gleichwohl ist „türkische“ Predigt als antitrinitarische zu verfolgen.

23 Vgl. „Reformationsbüchlein“ in Binder, *Zeugnisse*, 186; Ulrich A. Wien, „Humanisten,“ 100.

24 Ulrich A. Wien, „Humanisten“, passim.

25 Vgl. dazu Johannes Ehmann, „Der Artikel vom Türken im „Unterricht der Visitatoren“,“ in *Der „Unterricht der Visitatoren“ und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen*, LStRLO 29, hg. v. Joachim Bauer und Stefan Michel (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 255–264.

26 Vgl. Manfred Köhler, *Melanchthon und der Islam: Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreligionen in der Reformationszeit*, hg. und mit einem Vorwort versehen von Christiane Beetz (Hamburg: Severus, 2010). Zur Kritik an der Untersuchung s. Ehmann, „Türkenfurcht,“ 143–144.

27 Ehmann, „Türkenfurcht,“ 151.

In den Konsequenzen ist Honterus Melanchthon offensichtlich nicht gefolgt. Wenn die vorgetragenen Zitate tatsächlich auf eine Prägung Honters wie der gesamten siebenbürgischen Reformation als melanchthonisch anzusehen ist (wie Karl Kurt Klein einmal gesagt hat[28]), dann muss es der geschichtliche und politische Rahmen gewesen sein, der Honter von antitürkischer und antiislamischer Polemik abhielt. Ob Honters Humanismus einem stärkeren Toleranzgedanken anhing als Melanchthon, muss einstweilen offen bleiben. Ich halte dies aber für nicht eben wahrscheinlich.

Zwei Beobachtungen sind wesentlich:

(1) 1539, in seiner Vorrede zu den Sentenzen des Augustin, schreibt Honter: „Allemal wenn Ungelegenheiten in Staaten entstanden sind, waren neue von Menschen gegen Gott erfundene Religionen daran schuld.“[29]

Ich glaube nun nicht, dass dieser Satz auf die Türken bzw. den Islam zu beziehen sind, auch wenn der Islam von den Reformatoren als neue christliche Sekte qualifiziert werden konnte. Abgesehen davon, dass „Religion“ nach damaligem Sprachgebrauch nicht mit dem heutigen verwechselt werden darf, zeigt der weitere Kontext eine gegen den Katholizismus gerichtete apologetische Tendenz. Zuvor heißt es: „Denn viel Frieden haben die, die das Gesetz lieben, und diese geben kein Ärgernis, die aber, die die Gebote Gottes hassen, sind selbst ein Ärgernis. Die der Wahrheit mit giftigen Schmähungen und Haß begegnen und die Gebote Christi unter dem Namen des Aufruhrs verdächtigen, können aus den Segenswünschen und Flüchen des Mose allein widerlegt werden.“[30] Predigt der Gebote Christi, also des Evangeliums als Aufruhr, das ist keine islamische Stimme, sondern altbekannte katholische Polemik seit 1525. Und wie erwähnt, tauchen Muslime im „augustinischen“ Ketzerkatalog des Honter *nicht* auf.

(2) Zehn Jahre nach Honters Tod studierte in Wittenberg der spätere Hermannstädter und Kleinpolder (Siebenbürgen) Pfarrer Damasus Dürr (ca. 1535–1585), vor allem beim späten Melanchthon. Er dürfte dort sowohl die *Loci praecipui* 1559 als auch das *Examen ordinandorum* (1552) kennen gelernt haben, in denen Melan-

28 „Die Siebenbürger Reformation hat sich demnach von vornherein und bewußt an die Richtung der Reformation gehalten, die von Melanchthon vertreten wurde. In Abhängigkeit von Melanchthon, ja ganz unmittelbar unter seiner Aufsicht, hat sich die Kronstädter Kirchenverbesserung vollzogen. Der Praeceptor Germaniae hat an ihr nicht nur mit dem Herzen, sondern mit helfender Tat teilgenommen.“ Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* (Hermannstadt: Krafft & Drotleff, 1935), 194.

29 Zitat nach Binder, *Zeugnisse*, 145.

30 Binder, *Zeugnisse*, 144–145.

chthon die Frage der christlichen Lehre in Abgrenzung zu Heiden, Türken, Juden u. a. aufwarf.[31] Als regelrechte Lehrtradition war das eine Neuerung, die Honter nicht mehr erlebt hat. Für Dürr hingegen dürfte dies zum Anlass geworden sein, seine Predigten (1568–1578) nun auch mit antitürkischen (und auch antijüdischen) Topen anzureichern, die wir bei Honter eben nicht finden: falscher Gottesdienst, Epikuräismus, Scheintoleranz und vor allem Verkennung Jesu Christi.

Nur der Vollständigkeit halber und um vielleicht einer gehegten Erwartung zu genügen, ist noch auf den einzig erhaltenen Brief Luthers an Honter einzugehen, den Luther einen „Evangelisten des Herrn zu Kronstadt in Ungarn und teuren Bruder“ nennt. Der Brief datiert vom 11. Mai 1544.[32] Interessanterweise kennt auch dieser Brief keine explizite Polemik Luthers gegen die Türken. Luther lobt lediglich den Fortgang der Kronstädter Reformation. Auch die für den Luther der 1540er-Jahre typisch apokalyptische Diktion berührt die Türken nicht, wie sonst gang und gäbe. Ein Anklang kann allenfalls Luthers Bekräftigung der Wachsamkeit gegenüber den äußeren Feinden und den Wölfen in der Nachbarschaft und daheim:

> Dies sind die Zähne der Schlange, und zwar die Backenzähne, wie der Prophet in Ps. 58,7 sagt. Aber ich bin sehr beschäftigt, bereits alt und abgelebt. Ich wünsche die Ruhe, welche, wie ich meine, verdient ist, aber mein Wunsch geht kaum in Erfüllung. Verzeihe mir, dass ich so kurz schreibe oder vorher nicht geantwortet habe. Der Herr sei mit dir und mit euch allen. Amen!

4 Ergebnis

(1) Die osmanische Bedrohung schuf eine Situation, in der einerseits innenpolitische Konflikte seit 1541 ruhen mussten und die eingangs erwähnte ethnische, kulturelle und theologische Differenzierung möglich wurde.
(2) Die Reformation Honters verfuhr hinsichtlich der gegebenen Obrigkeit einerseits legitimistisch, andererseits in Behauptung der städtischen Freiheiten in Verbindung mit der Freiheit des Wortes Gottes.
(3) Diese Doppelorientierung führte aufgrund der „pax osmanica“ zu einer anderen Frontstellung als der im Reich: Luthers Abwehr eines Liebäugelns mit

31 Vgl. MSA II,1, 175; MSA 6, 177: Melanchthons Werke, hg. v. Hans Engelland (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1952); bzw. von Robert Stupperich, ebenda, 1955.
32 Übersetzung von WA Br 10, Nr. 3990 in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Briefwechsel, Bd. 10 (Weimar: Böhlau, 1947).

den Türken war nicht nötig, sein Aufruf zum militärischen Widerstand gegen die Türken wäre sinnlos und gefährlich gewesen. Somit erklärt sich die polemische Enthaltsamkeit gegenüber „dem Türken“, wie wir sie bei Honter vorfinden.

(4) Die Osmanen waren vor der Tür. Es musste der Siebenbürger Reformation klar sein, *dass* dies so war. Sie waren „*da*“, was katholische Bedrückung durch ein etwa siegreiches Habsburg ausschloss. Und sie waren „*vor der Tür* – quasi noch draußen“. Es musste allen daran gelegen sein, dass dies auch so blieb.

Weitere Literatur

Imre, Mihály. “Der ungarische Türkenkrieg als rhetorisches Thema in der Frühen Neuzeit.“ In *Deutschland und Ungarn* (s. Anm. 1), hg. v. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling, 93–107.

Teutsch, Friedrich. Art. “Honter, Johann, gest. 1549.“ *RE*^{3} 8 (1900), 333–340.

Wittstock, Oskar. *Johannes Honterus der Siebenbürger Humanist und Reformator*. *Kirche im Osten* 10. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

Bibliographie

1 Quellen

MSA II,1, 175; MSA 6, 177: Melanchthons Werke, hg. v. Hans Engelland. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1952); bzw. von Robert Stupperich, ebd., 1955.

Übersetzung von WA Br 10, Nr. 3990: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 10. Band. Weimar: Böhlau, 1947.

2 Literatur

Binder, Ludwig, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*, durchgesehen und ergänzt v. Gernot Nussbächer. Bukarest: Kriterion Verlag, 1996.

Brendle, Franz, „Ungarn in der Politik des Hauses Habsburg im 16. und frühen 17. Jahrhundert, “ in *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, *Contubernium* 62, hg. v. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling, 1–25. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

Ehmann, Johannes, „Der Artikel vom Türken im „Unterricht der Visitatoren,“ in *Der „Unterricht der Visitatoren“ und die Durchsetzung der Reformation in Kursachsen*, *LStRLO* 29, hg. v. Joachim Bauer und Stefan Michel, 255–264. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

Ehmann, Johannes, „Türkenfurcht und „Judenhass“ im Zeitalter der Reformation, “ in *Kirchengeschichte 500 Jahre Reformation*, *VuF* 62/2 (2017): 137–145.

Ehmann, Johannes, *Luther, Türken und Islam: Eine Untersuchung zum Türken und Islambild Martin Luthers (1516–1546)*, *QFRG* 80. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

Fata, Márta, „Deutsche und schweizerische Einflüsse auf die Reformation in Ungarn im 16. Jahrhundert: Aspekte der frühneuzeitlich-vormodernen Identität zwischen Ethnie und Konfession, “ in *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Contubernium* 62, hg. v. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling, 53–91. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

Grimmsmann, Damaris, *Krieg mit dem Wort: Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich*, *AZKG* 131. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

Kaufmann, Thomas, *„Türckenbüchlein“: Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ im Spätmittelalter und Reformation*, *FKDG* 97. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Klein, Karl Kurt, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte*. Hermannstadt: Krafft & Drotleff, 1935.

Köhler, Manfred, *Melanchthon und der Islam: Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreligionen in der Reformationszeit*, hg. u. mit einem Vorwort versehen v, Christiane Beetz. Hamburg: Severus, 2010.

Matthias Pohlig, Hg., *Juden, Christen und Muslime im Zeitalter der Reformation*, *SVRG* 219. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020.

Wien, Ulrich Andreas, „Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, *QSGÖE* 66, hg. v. Volker Leppin/ders., 89–104. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

Wien, Ulrich Andreas, Martin Armgart (Hg.), *Die Synodalverhandlungen der Evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752*. *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien* 3/1-3. Hermannstadt: Honterus, 2019.

Wien, Ulrich Andreas, „Einleitung.“ In *Synodalverhandlungen der Evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752. Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B.* Band 3. Hermannstadt: Honterus, 2019. Band 1, XXXVII.

Wien, Ulrich Andreas, „Sis bonus atque humilis, sic te virtusque Deusque/ Tollet in excelsum, constituetque locum: Die humanistische Reformation im siebenbürgischen Kronstadt: Johannes Honterus und Valentin Wagner.“ In *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Contubernium* 62, hg. v. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling, 135–15. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.

Armin Kohnle

Von Wittenberg und Nürnberg nach Kronstadt: Die Kirchenordnung von 1543/47 vor dem Hintergrund ihrer Wurzeln

Die Kirchenordnung von 1547, ihre Wurzeln und ihre Bedeutung für die Siebenbürgische Reformation[1] wurden seit Walther Köhlers Aufsatz aus dem Jahr 1900[2] immer wieder behandelt. Für die Forschung des früheren 20. Jahrhunderts seien nur die Namen Friedrich Teutsch, Karl Kurt Klein, Karl Reinerth, Adolf Schullerus, Oskar Netoliczka und Erich Roth, für die Autoren jüngerer Zeit Ludwig Binder, Zoltán Csepregi, Andreas Müller, Edit Szegedi, Krista Zach und Thomas Şindilariu genannt. Bei dem folgenden Blick von außen kann es lediglich darum gehen, die umfangreiche Forschung kritisch an den Quellen zu prüfen und einige Beobachtungen aus der Perspektive der Reformationsgeschichte des Reiches beizusteuern.

1 Einen bis 1985 reichenden Forschungsüberblick bietet Ludwig Binder, „Neuere Forschungsergebnisse zur Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche – Darstellung und Kritik," in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber (Köln/Wien: Böhlau, 1985), 95–113. Neuere Übersichten zum Verlauf der Reformation: Ulrich A. Wien, „Reformation in Siebenbürgen," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*, hg. v. Ulrich A. Wien (Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017), 37–55; Daniel Buda, „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener," in *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. v. Michael Welker, Michael Beintker und Albert de Lange (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 187–194; Andreas Müller, „Kronstadt/Braşov – Johannes Honterus und Valentin Wagner," in *ebenda*, 213–222. Knappe Überblicke auch in: Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, Hg., *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017); darin insbesondere: Edit Szegedi, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit," 191–201; Andreas Müller, „An der Grenze von West- und Ostkirche: Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen," 203–214.

2 Walther Köhler, „Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung," [künftig: Einfluß] *Theologische Studien und Kritiken* 73 (1900): 563–600. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. 1 (Köln/Graz: Böhlau, 1962), 1–8.

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 29–45 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-006

1 Kirchenordnende Texte in Siebenbürgen

Das Erscheinen des 24. Bandes der Sehlingschen Kirchenordnungen im Jahr 2012 erleichtert die Beschäftigung mit der siebenbürgischen Reformation insofern, als die einschlägigen Texte für das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen, um das es hier ausschließlich gehen soll, jetzt in einem Band bequem zugänglich sind.[3] Es liegt auf der Hand, dass die Kirchenordnung von 1547 nicht behandelt werden kann, ohne die benachbarten Texte, insbesondere aber das Reformationsbüchlein von 1543 mit heranzuziehen.[4] Dieses Reformationsbüchlein für Kronstadt und das Burzenland (*Reformatio ecclesiae Coroniensis ac totius Barcensis Provinciae*) liegt zeitgenössisch in einer lateinischen[5] und einer deutschen[6] Fassung vor und war unbestritten die maßgebliche Grundlage für die Kirchenordnung von 1547, die ebenfalls in einer lateinischen[7] und einer deutschen[8] Fassung existiert.

In der von 1542 bis 1550 dauernden Frühphase der siebenbürgisch-sächsischen Reformation ist ein Unterschied zur Entwicklung in den evangelischen Territorien und Städten des Reiches offensichtlich: Während dort die Kirchenordnungen von den Landesfürsten oder reichsstädtischen Magistraten ausgingen,[9] lag die Konfessionsentscheidung im autonomen sächsischen Rechtsgebiet Siebenbürgens primär bei den einzelnen politischen Gemeinden, auf der nächsthöheren Ebene bei der

3 *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24, *Siebenbürgen*, bearb. v. Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) [künftig abgekürzt: EKO 24]; die wichtigsten Texte standen freilich schon vorher zur Verfügung, etwa das Reformationsbüchlein. Dieses wurde jüngst faksimiliert und übersetzt nachgedruckt in: Johannes Honterus, *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae* (Corona: aldus, 1543); Johannes Honterus, *Reformation der Kirche in Kronstadt und der gesamten Burzenländer Provinz, Kronstadt 1543: Ins Deutsche, Rumänische und Ungarische übersetzte Faksimile-Ausgabe*, hg. v. Bernhard Heigl und Thomas Şindilariu, übersetzt von Anne Türk-König und Raduch Zsolt (Kronstadt: aldus, 2017) [künftig: Reformation der Kirche].

4 Ohne weitere Begründung werden in EKO 24 weder die Apologie noch die Schulordnung Honters von 1543 ediert (beide Texte abgedruckt in Oskar Netoliczka, Hg., *Johannes Honterus' ausgewählte Schriften* [Wien/Hermannstadt: Graesner, 1898] [künftig: Schriften]), obwohl die Apologie bei den Übersichten zu den Abhängigkeiten des Reformationsbüchleins mitberücksichtigt ist.

5 Vgl. EKO 24, 177–190.

6 Vgl. EKO 24, 191–202.

7 Vgl. EKO 24, 206–225.

8 Vgl. EKO 24, 226–246.

9 Die Literatur zu den evangelischen Kirchenordnungen ist unüberschaubar. Vgl. an neueren Publikationen: Heiner Lück, „Kirchenordnung," in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte HRG* 2 (Berlin: Schmidt, 2012), 1805–1812; Sabine Arend und Gerald Dörner, Hg., *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt: Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

sächsischen Nationsuniversität als Vertretung der privilegierten Sachsen gegenüber den anderen *nationes* und dem Landesfürsten.[10] In der Diktion des Reiches würde man im Falle Siebenbürgens am ehesten von einem *Jus reformandi* der Landstände sprechen können. Eine Synode trat erstmals 1545 als Gesetzgeberin in Erscheinung.[11]

Die siebenbürgische Reformation begann im Oktober 1542 in Kronstadt und den umliegenden Gemeinden mit der Abschaffung der Messe und der Einführung des evangelischen Gottesdienstes.[12] Das in Johannes Honters Druckerei im Jahr 1543 ohne Verfasserangabe erschienene Reformationsbüchlein verzeichnete die in Kronstadt geschehenen Reformen als Modell für weitere Städte. Die Verfasserschaft des Ratsherrn Honterus, der im Auftrag des Stadtrichters Johannes Fuchs handelte,[13] ist unstrittig[14] und wird in der wenig später erschienenen Apologie, in der sich Honterus auf den Regensburger Reichstag von 1541 beruft und die endgültige Reform einem allgemeinen Konzil anheimstellt,[15] ausdrücklich bestätigt. Das Amt des Stadtpfarrers übernahm Honterus im Frühjahr 1544 in einer Phase der Veränderung der kirchlichen Verhältnisse in Kronstadt. In Hermannstadt kooperierte der Stadtpfarrer und Dechant Matthias Ramser mit dem Rat bei der Reformationseinführung 1543/44, für die er die Meinung der Wittenberger Theologen einholte.[16]

Zwischen 1544 und 1550 gab es mehrere Anläufe zur Vereinheitlichung der kirchlichen Verhältnisse. Ist Honters Reformationsbüchlein eher als eine halboffizielle Arbeit anzusehen, übernahm jetzt die sächsische Nationsuniversität die Initiative als kirchenordnende Autorität. Im November 1544 wurden diejenigen Städte, die das Wort Gottes schon angenommen hatten, aufgefordert, künftig gleichförmige Zeremonien zu gebrauchen (*similibus ceremoniis in ecclesiis earun-*

10 Vgl. Wolfgang Kessler, Hg., *Gruppenautonomie in Siebenbürgen: 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität* (Köln/Wien: Böhlau, 1990).

11 Zu der im Mai 1545 abgehaltenen Zusammenkunft in Mediasch vgl. EKO 24, 122.

12 Vgl. zum Folgenden EKO 24, 115–118; 120–124. Zur Entwicklung in Kronstadt vgl. jüngst auch Ulrich A. Wien, „Die spirituelle Dimension des Gesangbuchs von Andreas Moldner (Kronstadt 1543),“ *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 42 (2019): 153–175.

13 Vgl. EKO 24, 118 mit Anm. 63.

14 Zur Verfasserfrage vgl. EKO 24, 118; in der Forschung wurde das Reformationsbüchlein schon immer als Arbeit Honters aufgefasst und unter seine ausgewählten Schriften aufgenommen, so in: Oskar Netoliczka, Hg., *Schriften*, 11–28.

15 Vgl. Oskar Netoliczka, Hg., *Schriften*, 29–46.

16 Vgl. unten Abschnitt 4.

dem utantur).[17] Ein Jahr später wurde die Uniformität konkret auf die Reichung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt bezogen und auf die Dörfer ausgeweitet. Die Herstellung der zeremoniellen Einheitlichkeit wurde zugleich an eine Kommission gelehrter Männer übertragen, die der Nationsuniversität Bericht erstatten sollten.[18] Da dieser Auftrag 1546 wiederholt wurde,[19] ist dies offenbar zunächst unterblieben. Tatsächlich trat die Gelehrtenversammlung erst im März 1547 in Hermannstadt zusammen. Honterus war nicht beteiligt, jedoch mit Valentin Wagner und Matthias Glatz zwei seiner engsten Vertrauten. Außerdem entsandten die großen Städte ihre Stadtpfarrer.[20] Aus dieser Zusammenkunft ging die Kirchenordnung von 1547 hervor, der zwar Honters Reformationsbüchlein zugrunde lag, die diesen Text jedoch gleichsam für das gesamte sächsische Rechtsgebiet fortschrieb. Die Kirchenordnung kann also nicht einfach, wie etwa Köhler meinte,[21] allein auf das Konto Honters geschrieben werden, sondern hatte mehrere Verfasser. 1550 erklärte die Nationsuniversität die Kirchenordnung als verbindlich für sämtliche Städte und Dörfer des sächsischen Rechtsgebiets.[22]

2 Die siebenbürgische Kirche im Reformationsbüchlein und in der Kirchenordnung

Das Reformationsbüchlein[23] begründet die Neuordnung in Kronstadt mit der Abweichung der Kirche von den Verhältnissen der Apostelzeit und mit dem schlechten Beispiel, das man für die vielen nach Kronstadt kommenden Griechen, Bulgaren, Moldauer und Walachen abgebe, die an der Menge der Altäre und Bilder sowie an törichten Gebräuchen Anstoß nähmen.[24] Die Argumentation ist gegen

17 EKO 24, 203.
18 Vgl. EKO 24, 204–205.
19 Vgl. Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1, Hermannstadt: Steinhaussen, 1862, 5 (Nr. 5).
20 Vgl. zu dieser Versammlung EKO 24, 123.
21 Vgl. Walther Köhler, „Einfluß“.
22 Vgl. EKO 24, 258 (Nr. 7).
23 EKO 24, 177–190 (Nr. 1a); Johannes Honterus, *Reformation der Kirche*, 33–63; ergänzend herangezogen wurde die kommentierte deutsche Übersetzung ebenda, 65–96.
24 Vgl. EKO 24, 178–179.

das alte Kirchenwesen gerichtet, das typisch reformatorisch mit dem Wirken des Antichrist und der Einführung von Menschensatzungen an der Stelle des göttlichen Willens in Zusammenhang gebracht wird. Nichts Neues sollte eingeführt werden ohne das Zeugnis der Heiligen Schrift und ohne das Beispiel hochberühmter Städte, die allerdings nicht genannt werden.

Auf dieser Grundlage behandelt das Reformationsbüchlein die Kronstädter kirchlichen Verhältnisse in 14 kurzen Abschnitten, beginnend mit der Lehre (§ 1), der Taufe (§ 2), der Privatmesse und öffentlichen Messe (§ 3 f.), der Zeremonien (§ 5), dem Krankenabendmahl (§ 6), der Absolution (§ 7), dem Bann (§ 8), der Berufung und dem Amt der Geistlichen (§ 9 f.), der Schulen, Armen und Waisen (§ 11–13) und schließlich der christlichen Freiheit (§ 14). Der Primat der im Wort Gottes gegründeten Lehre muss durch eine entsprechende Bildung der Geistlichen gewährleistet sein; für die Art des Lehrens verweist Honterus auf die Schriften guter Autoren, nennt aber keine Namen.[25] Meinungen (*opiniones*) haben in der Predigt, die reine Textauslegung sein soll, nichts zu suchen. In der Taufe richtet sich Honterus ausdrücklich nach der Wittenberger Kirchenordnung – womit wohl Luthers Taufbüchlein[26] gemeint sein wird, doch sollen abergläubische Dinge (*superstitiones*) weggelassen werden. Man kann vermuten, dass damit der Taufexorzismus gemeint ist, der in Luthers Taufbüchlein beibehalten wurde.[27] Im Reformationsbüchlein wird er aber nur im Zusammenhang mit der Segnung notgetaufter Kinder ausdrücklich als wegzulassender Ritus erwähnt.[28]

Viele der im Reformationsbüchlein behandelten Punkte sind gemeinreformatorisch, und Honterus verweist nur sehr pauschal auf seine Quellen wie die Schriften hochberühmter Männer, die Privatmessen ohne Kommunikanten ablehnen,[29] oder den Brauch der evangelischen Kirchen für die Ordnung der öffentlichen Messe.[30] Auffällig erscheint in Honters Schrift insbesondere die Lesung eines ganzen Kapitels des Neuen Testaments an der Stelle von Epistel und Evangelium,[31] die Beibehaltung des Lateinischen zum Beispiel beim Credo,[32] während sonst meist die Volkssprache vorgesehen ist, oder die strikte Ablehnung der Oh-

25 Vgl. EKO 24, 180.

26 Vgl. EKO 24, 180; Luthers Tauf- und Traubüchlein neu ediert in: Irene Dingel, Hg., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Quellen und Materialien*, Bd. 1, *Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers* [künftig: BSELK], bearb. v. Robert Kolb und Johannes Schilling (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014), 883–890.

27 Vgl. BSELK, Bd. 1, 889.

28 Vgl. EKO 24, 181.

29 Vgl. EKO 24, 181–182.

30 Vgl. EKO 24, 182–183.

31 Vgl. EKO 24, 183.

32 Vgl. EKO 24, 183.

renbeichte unter gleichzeitigem Festhalten an der Einzelbeichte neben der allgemeinen Beichte.[33] Der Bann soll durch die ganze Gemeinde verhängt werden, nicht durch den Pfarrer allein, und er soll nicht mit weltlichen Strafen verbunden sein.[34] Der Weg in das geistliche Amt führt über Bildung, Berufung und Ordination.[35] Honterus unterscheidet zwischen dem Pfarrer (*parochus*) und dem Gehilfen (*minister*), der in der Woche morgens eine neutestamentliche Stelle auszulegen hat,[36] also eine Art Frühpredigerdienst versieht. Daneben gibt es das Hochamt (*summum officium*) mit Abendmahl, sofern Kommunikanten vorhanden sind. Zwei Gottesdienste täglich sollen in Städten und größeren Dörfern die Regel sein. Die Bestimmungen der Armenfürsorge erinnern an den Gemeinen Kasten Wittenberger Prägung, ohne dass der Begriff verwendet wird.[37] Die Priesterehe, die übrigens unter die Sakramente gerechnet wird, die biblisch begründeten Feiertage und die Fastengebote werden im Abschnitt zur christlichen Freiheit behandelt.[38] Am Ende steht die Bemerkung, dass das Reformationsbüchlein hauptsächlich (*potissimum*) der Kirchenordnung der Wittenberger folge.[39]

Die 1547 erschienene Kirchenordnung[40] ist gegenüber dem Reformationsbüchlein auf 19 Abschnitte erweitert. 12 dieser Abschnitte finden sich, wenngleich in anderer Reihenfolge, schon 1543, sechs Abschnitte sind neu hinzugekommen, ein Abschnitt des Reformationsbüchleins hat keine direkte Parallele in der Kirchenordnung.[41] Die Texte sind allerdings überwiegend neu formuliert, so dass es wenig austrägt, einfach nur die Überschriften zu vergleichen, wie es etwa in der

33 Vgl. EKO 24, 185. Zur Bedeutung der Beichtfrage vgl. Christoph Klein, *Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens* [künftig: *Die Beichte*] (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980).

34 Vgl. EKO 24, 186.

35 Vgl. EKO 24, 186–187.

36 Vgl. EKO 24, 187. Johannes Honterus, *Reformation der Kirche*, 86–87 übersetzen mit „Prediger“, doch in der deutschen Fassung steht „kirchen dyner“. Welche Verhältnisse konkret dahinterstehen, müsste noch geklärt werden.

37 Vgl. EKO 24, 188.

38 Vgl. EKO 24, 189–190.

39 Vgl. EKO 24, 190.

40 Lateinische Fassung: EKO 24, 206–225 (Nr. 4a); deutsche Fassung EKO 24, 226–246 (Nr. 4b).

41 Neu hinzugekommen sind 1547 die § 13 (De casus matrimonialibus) sowie 15–19 (De annuis visitationibus, De officio matutino, De summo officio, De officio vespertino, De ritu cerimoniarum in pagis). § 5 des Reformationsbüchleins (De reliquis caerimoniis) hat keine direkte Parallele in der Kirchenordnung.

Sehling-Edition geschieht. Hier sollen nur einige besonders auffällige Punkte herausgegriffen werden.

Im Punkt der Lehre[42] ist die Kirchenordnung konkreter als das Reformationsbüchlein, wo es nur heißt, die Art des Lehrens solle niemandem vorgeschrieben werden, sondern man solle sie in den Schriften guter Autoren suchen und beim Predigen keine Meinungen beimischen. 1547 heißt es dann, es solle sowohl das Gesetz als auch das Evangelium verkündet werden und man solle auch die Früchte und Werke des Glaubens betonen. Für das Amt der Taufe beruft man sich wie schon das Reformationsbüchlein ausdrücklich auf die Wittenberger Kirchenordnung[43] und wendet sich gegen überflüssige Zusätze, die zur Substanz des Sakraments nichts beitragen. Der Exorzismus wird aber auch hier nur im Falle notgetaufter Kinder ausdrücklich ausgeschlossen. In dem 1547 neu hinzugekommenen Abschnitt über das Abendmahl[44] werden theologische Feinheiten zwar nicht thematisiert, jedoch wird die Frage angeschnitten, ob man mehr Brot und Wein konsekrieren darf, als dann tatsächlich gebraucht werden. Dies wird bejaht mit dem Hinweis, dass die Konsekration sich nur auf den Gebrauch beziehe, nämlich dass man nehme, esse und trinke. Die Stoßrichtung ist also wieder antirömisch. Diese Haltung wird auch deutlich in der scharfen Ablehnung der Winkelmesse und der Opfervorstellung.[45] In den Abschnitten über Arme und Waisen wird 1547 der Begriff des „armen kastens“ tatsächlich verwendet,[46] was die Nähe zu Wittenberg unterstreicht. Luthers Hauspostille von 1544[47] und sein Katechismus[48] sollen in allen Kirchen angeschafft werden.[49] Die Kirchenordnung unterscheidet zwischen Mette und Frühamt mit Predigt und dem Hochamt mit Abendmahl, erstere an Wochentagen, letzteres an Sonn- und Feiertagen.[50] Im Frühamt kann an die Stelle der Predigt auch eine Lesung eines ganzen Kapitels aus dem Alten oder Neuen Testament mit kurzer Auslegung treten.[51] Aber auch das Hochamt sieht nach dem Abendmahl eine Predigt vor. Neu eingeführt wird 1547 ein

42 Vgl. EKO 24, 209 (lat.), 226 f. (dt.).

43 EKO 24, Reformationsbüchlein, 180; Kirchenordnung, 210 (lat.), 231 (dt.).

44 EKO 24, 211 f. (lat.), 232 f. (dt.). Anders als in EKO angegeben, hat dieser Abschnitt seine Parallele in § 4 des Reformationsbüchleins.

45 Vgl. EKO 24, 212–213 (lat.), 233–234 (dt.).

46 EKO 24, 239, nochmals 240.

47 WA 52, 681–699.

48 EKO 24, 221 Anm. 44 vermuten den Kleinen Katechismus unter Hinweis auf den 1548 von Honterus veranlassten Druck einer „Variation“ des Kleinen Katechismus. Vgl. zu den Einzelheiten dieses Druckes ebenda., S. 123 mit Anm. 94.

49 Vgl. EKO 24, 221 (lat.), 243 (dt.).

50 Vgl. EKO 24, 222–223 (lat.), 243–244 (dt.).

51 Vgl. EKO 24, 222 (lat.), 244 (dt.).

Vesperamt.[52] Diese drei Gottesdienstformen gelten für die Städte und eigentlich auch für die Dörfer, denen allerdings einige Verpflichtungen nachgelassen werden.[53]

Die Kirchenordnung ist insgesamt etwas stringenter aufgebaut als das Reformationsbüchlein und enthält mehr Einzelregelungen. Wirkliche sachliche oder theologische Unterschiede zu Honters Arbeit sind nicht auszumachen, wobei auf die Frage der Beichte gleich noch gesondert einzugehen ist. Diese Beobachtungen sollen nun mit der Forschung konfrontiert werden.

3 Die Wurzeln der Siebenbürger Kirchenordnungen

Seit über einem Jahrhundert wird diskutiert, woher Honterus und die Verfasser der Kirchenordnung von 1547 die maßgeblichen theologischen Impulse empfangen haben. Köhler hat Reformationsbüchlein und Kirchenordnung auf Übereinstimmungen mit Texten der Wittenberger Reformation untersucht und ist dabei zu dem Ergebnis gelangt, es handle sich um eine „Übertragung sächsischen Kirchenwesens auf siebenbürgische Verhältnisse“.[54] Die Anlehnung sei stark, die Abweichungen seien durch die örtlichen Verhältnisse oder die katholische Tradition bestimmt. Sicher benutzt wurden nach Köhler die herzoglich-sächsische Kirchenordnung von 1539, also die Heinrichsagende, die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 und von den Lutherschriften „De abroganda missa privata“, der Kleine Katechismus mit Anhängen sowie „Von ehelichen Sachen“. Sehr wahrscheinlich kannte Honterus nach Köhler auch die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, den Unterricht der Visitatoren, die sächsischen Visitationsartikel von 1533 und vielleicht Luthers „Formula missae“. Dogmatisch ordnet Köhler das Reformationswerk Honters, zu dem er auch die Kirchenordnung zählt, als spätreformatorisch-melanchthonisch ein.[55]

Widerspruch zu dieser Rekonstruktion kam zuerst von Adolf Schullerus in den 1920er Jahren.[56] Schullerus verortete die Wurzeln des Reformationsbüchleins primär in der Schweiz. Honterus sei in der Abendmahlsfrage ein Anhänger Zwinglis gewesen. Zeichen dieser schweizerischen Orientierung seien die Tren-

52 Vgl. EKO 24, 224 (lat.), 245 (dt.).
53 Vgl. EKO 24, 224–225 (lat.), 245–246 (dt.).
54 Walther Köhler, „Einfluß,“ 592.
55 Vgl. Köhler, „Einfluß,“ 592–593.
56 Seine Position skizziert Ludwig Binder, „Johannes Honterus und die Reformation im Süden Siebenbürgens mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer und Wittenberger Einflüsse“ [künftig „Einflüsse“], in Zwingliana 13-10 (1973): 645–687, hier . 659–662.

nung von Predigt und Abendmahl in Honters Gottesdienstordnung und die Einführung der *Lectio continua* anstelle von Perikopen. Ähnlich wie die Kirchenordnung von Schwäbisch Hall sei das Reformationsbüchlein von 1543 von Basel her beeinflusst. Schlüsselbeleg für die Basler Verbindungen Honters ist für Schullerus ein im Mai 1543 geschriebener Brief Sebastian Münsters, in dem der Absender die Meinung vertritt, Honterus habe in Kronstadt nur das umgesetzt, was er in Basel bei Oekolampad kennengelernt habe.[57] Dass auch Wittenberger Einflüsse vorliegen, bestreitet Schullerus nicht, und in der Kirchenordnung von 1547 will er eine Rückkehr zu Wittenberger Positionen erkennen. Auch Oskar Netoliczka hob auf die Einflüsse ab, die Honterus aus Basel erhalten habe; Netoliczka war es auch, der ein seither immer wieder zitiertes Schreiben Heinrich Bullingers an Honterus vom 28. August 1543 entdeckte und damit eine direkte Verbindungslinie von Siebenbürgen nach Zürich aufzeigte.[58]

Während Karl Kurt Klein Honterus wieder stärker in der lutherischen Richtung verortete,[59] identifizierte Erich Roth[60] als Vorlage für das Reformationsbüchlein einen zeitgenössisch nicht gedruckten Text, den er als Nürnberger Ratsschrift bezeichnet. Mit Hans von Schubert ging Roth von der Verfasserschaft des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler aus und datierte den Text auf das Jahresende 1524.[61] Die Verwandtschaft des Honterschen Reformationsbüchleins mit dieser Nürnberger Ratsschrift[62] sei nicht gering, so meinte Roth, der zwei weitere reformatorische Ordnungen – wenngleich nur sehr am Rande – in den Vergleich mit einbezog, nämlich die Ordnung des Johannes Brenz für Schwäbisch Hall von 1526[63] und die Kirchenordnung der Stadt Basel von 1529.[64] Auf die angebliche Parallele mit Schwäbisch Hall hatte zuvor schon Schullerus[65] hingewiesen, von dem

57 Sebastian Münster an Konrad Pelikan in Sebastian Burmeister, Hg. und Übers., *Briefe Sebastian Münsters*. Lateinisch und Deutsch (Frankfurt a. M.: Insel, 1964).

58 Vgl. Binder, „Einflüsse," 662–664. Der Brief Bullingers an Honter bei Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz* [künftig: Reformation], Bd. 1 (Köln/Graz: Böhlau, 1962), 207–214; Heinrich Bullinger, *Heinrich Bullinger Werke, Briefwechsel*, Abt. 2: *Briefwechsel*, Bd. 13, *Briefe des Jahres 1543*, hg. v. Fritz Büsser, bearb. v. Rainer Henrich, Alexandra Kess und Christian Moser (Zürich: Theologischer Verlag, 2008), 236–248 (Nr. 1780).

59 Vgl. Binder, „Einflüsse," 664–669.

60 Roth, *Reformation*, Bd. 1, 56–85. Die Vorlagen der Kirchenordnung von 1547 bezieht Roth nur am Rande ein, vgl. 178–192.

61 Roth, *Reformation*, Bd. 1, besonders 59–60.

62 Neu ediert: Roth, *Reformation*, Bd. 1, 197–207.

63 Vgl. EKO 17,1, 19–220.

64 Vgl. Heiner Faulenbach und Eberhard Busch, Hg., *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 1/1, *1523–1534* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 238–258.

65 Vgl. Anm. 56 f.

Roth auch die Verbindung Honters nach Basel übernahm.[66] Dass Honterus neben der Nürnberger Vorlage noch andere, aus der Wittenberger Tradition stammende Texte gekannt und verwendet hat, stritt Roth zwar nicht ab,[67] bestand aber darauf, dass von allen Kirchenordnungen und Reformationsschriften, die Honterus kannte, keine in dem Maße Einfluss gehabt habe wie die Nürnberger Ratsschrift.[68]

Roths Begründung hat mit seiner Interpretation der theologischen Position Honters, in dem er einen Schüler Johannes Oekolampads in Basel sehen wollte, viel zu tun. Um den Widerstand der „gemäßigten", also der wittenbergischen Richtung zu überwinden, die für Roth vor allem von Matthias Ramser in Hermannstadt repräsentiert wurde, habe Honterus bewusst einen Nürnberger Text gewählt, weil diese Reichsstadt zwar der Wittenberger Richtung nahe stand, die Ratsschrift aber dennoch einige „‚schweizerische' Züge" aufweise, die Honters Position gut abdeckten.[69] Mit anderen Worten: Honterus hätte angesichts der innersiebenbürgischen theologischen Konflikte (der schweizerische Honterus in Kronstadt gegen den lutherischen Ramser in Hermannstadt) verschleiern wollen, dass sein Reformationsbüchlein schweizerische Positionen vertrat, indem er einen Text lutherischer Provenienz zugrunde legte, diesen aber an einigen Stellen abänderte, um schweizerische Theologie einzutragen.

Es sind vor allem vier Punkte, an denen Roth solche schweizerischen Einflüsse erkennen wollte. Sie stimmen teilweise mit dem überein, was schon Schullerus und andere angeführt hatten:

1. die Unterscheidung von Materie und Geist in der Taufe;[70]
2. die Scheidung von Predigt- und Sakramentsgottesdienst;[71]
3. die Umstoßung der alten Perikopenordnung, die Honter durch die Verlesung eines ganzen Kapitels aus den Episteln oder Evangelien ersetzte;[72]

66 Auf S. 63 stellt Roth tabellarisch das Reformationsbüchlein Honters, die Nürnberger Ratsschrift sowie die Ordnungen von Schwäbisch Hall und Basel nebeneinander, ohne allerdings einen über die Reihenfolge der Kapitel hinausgehenden Vergleich anzustellen (vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1).

67 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 79 Anm. 123 mit einer Auflistung der für das Reformationsbüchlein von Honterus verwendeten Texte.

68 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 79.

69 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 79–80.

70 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 66.

71 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 68.

72 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 70–71.

und schließlich 4., von Roth besonders stark gemacht, die von Wittenberg abweichende Haltung zur Privatbeichte.[73] Mit dem Hinweis auf die Beichtordnung wollte Roth „die ganze altehrwürdige Tradition vom lutherischen Honterus aus den Angeln heben".[74] Die Fehlurteile Roths hinsichtlich der Beichtfrage sind von Christoph Klein offengelegt worden.[75] Klein hat gezeigt, dass Honterus in der Beichtfrage keineswegs auf dem Boden der schweizerischen Theologie stand, sondern im Reformationsbüchlein mit der Ablehnung der Ohrenbeichte unter gleichzeitigem Festhalten an der Privatbeichte mit Luther übereinstimmte, der ebenfalls zwischen Ohrenbeichte und Privatbeichte unterschied.[76] Gab es die von Roth behauptete „Kluft" zu den Wittenbergern in der Frage der Beichte demnach nicht, kann umgekehrt auch von einer Ähnlichkeit der Auffassungen Honters und Bullingers keine Rede sein.[77]

Mit entsprechender Skepsis sind auch andere Thesen Roths aufzunehmen, etwa wenn er davon ausging, dass die Wittenberger Theologen, als ihnen das Reformationsbüchlein zur Begutachtung vorgelegt wurde, die Abweichungen von ihrer eigenen Position (d. h. die schweizerischen Lehrmeinungen) nicht bemerkt hätten.[78] In der Kirchenordnung von 1547 sah Roth einen Kompromiss zwischen der Partei des lutherischen Klerus und der Partei der schweizerisch gesinnten Magistrate mit dem „Bürgerführer" Honterus an der Spitze.[79] Demgegenüber hat Klein aber festgestellt, dass es sich im Konflikt zwischen Hermannstadt und Kronstadt gar nicht um eine „lutherisch-zwinglische Kontroverse"[80] handelte, sondern „um eine Auseinandersetzung innerhalb des lutherischen Lagers".[81]

Ludwig Binder[82] unternahm es, Ordnung in die ausufernde Forschungsdebatte zu bringen. Seiner Warnung vor zu weitreichenden Interpretationen auf zu

73 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 76.

74 Binder, „Einflüsse," 672. Zur Position Roths vgl. auch die Skizze ebenda, 672–675.

75 Vgl. Klein, *Die Beichte,* bes. 27–65.

76 Vgl. Klein, *Die Beichte*, insbesondere 36–45.

77 Zu Bullingers Brief vgl. Heinrich Bullinger, *Heinrich Bullinger Werke,* Abt. 2, *Briefwechsel*, Bd. 13, *Briefe des Jahres 1543,* hg. v. Fritz Büsser, bearb. v. Rainer Henrich, Alexandra Kess und Christian Moser (Zürich: Theologischer Verlag, 2008) 236–248 (Nr. 1780); dazu Klein, *Die Beichte*, besonders 49–50.

78 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 139–140.

79 Vgl. Roth, *Reformation*, Bd. 1, 174 ff., insbes. 184: „Was wir vor uns haben, ist also nichts anderes, als ein voller Kompromiß zwischen denen, die des Ramserschen Geistes Kinder waren: die Partei des lutherischen Klerus; und denen, die der Bürgerführer Honter dirigiert: die Partei der schweizerisch gesinnten Magistrate."

80 Klein, *Die Beichte*, 63.

81 Klein, *Die Beichte*, 143.

82 Binder, „Einflüsse," 645–687.

schmaler Quellengrundlage ist unbedingt beizupflichten. Binder konnte nicht nur zeigen, auf welch wackeliger Basis die bisherige Interpretation der kirchenordnenden Texte und der theologischen Haltung Honters teilweise beruhte, sondern er wies auf eine seit Köhlers Untersuchung verschüttete Einsicht hin, nämlich dass nicht Zwingli oder Oekolampad, nicht Zürich oder Basel, sondern „Melan – chthon der bestimmende Geist in der siebenbürgischen Reformation" gewesen sei.[83]

In der Sehling-Edition wird – um die Linie bis in die Gegenwart auszuziehen – die Frage der Wurzeln des Reformationsbüchleins und der Kirchenordnung eher nebenbei diskutiert.[84] Der hier gebotene tabellarische Vergleich der Themenabfolge in der Basler Kirchenordnung von 1529, der Brenzschen Ordnung für Schwäbisch Hall von 1527 und der Nürnberger Ratsschrift mit dem Reformationsbüchlein und der Apologie Honters ist wenig erhellend;[85] es fehlt zudem jeder Hinweis auf Wittenberger Texte, obwohl diese als Grundlagen von Honterus selbst im Reformationsbüchlein ausdrücklich erwähnt werden. Auch der Anmerkungsapparat schlüsselt angebliche Abhängigkeiten nur im Hinblick auf die Nürnberger Ratsschrift auf,[86] deren Bedeutung also stillschweigend akzeptiert wird. Zur Kirchenordnung von 1547 wird von den Sehling-Bearbeitern lediglich etwas kryptisch angemerkt, dass die neuere Forschung in diesem Text nicht mehr nur eine Ausweitung der Kronstädter Ordnung sehe, sondern ihn differenzierter betrachte und insbesondere „die nun hinzugekommenen Befugnisse der Geistlichkeit" herausstelle.[87]

In der jüngsten Abhandlung im Vorspann zur Neuausgabe des Reformationsbüchleins von 2017 akzeptiert Thomas Şindilariu die von Roth entdeckte Benutzung der Nürnberger Ratsschrift durch Honterus zwar im Grundsatz und in manchen Einzelheiten, ordnet die Entstehung des Reformationsbüchleins aber anders als Roth nicht in ein siebenbürgisches Konfliktfeld zwischen Wittenberger oder Schweizer Theologie ein, sondern in eine längere Auseinandersetzung über die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit zwischen weltlichem und geistlichem Stand.[88] Damit ist die Frage der theologischen Wurzeln für mehr oder weniger

83 Binder, „Einflüsse," 685.

84 EKO 24, 118–120 (Einleitung zu Nr. 1a).

85 Vgl. EKO 24, 119–120.

86 Lediglich die Nürnberger Ratsschrift wird mehrfach als Quelle angeführt, so Anm. 5, 15, 17, 20, 31, 34–35, 38, 43–44, 51, 72, 78.

87 EKO 24, 123.

88 Vgl. Johannes Honterus, *Reformation der Kirche*, 1–32, besonders das Fazit S. 31: „Als Ergebnis der verschiedenen Ansätze, die mit Blick auf eine Neubewertung des Beginns der Reformation in Kronstadt verfolgt wurden, lässt sich festhalten, dass ihre Betrachtung als Konfliktgeschichte um die geistliche Gerichtsbarkeit zwischen weltlichem und geistlichem Stand sich aufgrund des inliegenden Stellenwertes einer Machtfrage als ergiebiger erwiesen hat, als die Frage nach den teils

irrelevant erklärt zugunsten einer Interpretation, die ganz aus dem siebenbürgischen Kontext schöpft. Mögen die theologischen Fragen aus allgemeinhistorischer Sicht auch von sekundärer Bedeutung sein, ist es für den Kirchenhistoriker aber durchaus von Interesse, ob man in Honterus den „Siebenbürgischen Luther" vor sich hat.[89]

4 Die Wittenberger Theologen und die Reformation in Siebenbürgen

Honterus war nie in Wittenberg. Während sein Aufenthalt in Basel bei Johannes Oekolampad um das Jahr 1530 gesichert ist, ein Aufenthalt in Nürnberg wenigstens vermutet werden kann,[90] hatte er Kontakte nach Wittenberg vermutlich nur über die Lektüre von Schriften und die mündlichen Berichte von Studenten, die aus Wittenberg zurück in ihre siebenbürgische Heimat kamen.[91] Die ersten Lutherschriften wurden schon um 1519 in Hermannstadt gelesen, seit 1522 traten die ersten Studenten aus Wittenberg in Siebenbürgen in Erscheinung.[92] Aber Honterus hatte Gelegenheit genug, auf seinen Reisen im Reich oder in Kronstadt an reformatorisches Schrifttum zu gelangen.

---

wechselnden Quellen der theologisch-reformatorischen Inspiration der siebenbürgischen Reformationsanhänger."

89 Vom „Luther unseres Vaterlandes" spricht Joseph Dück, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums. Eine Festgabe zur dritten Säcularfeier desselben* [künftig: Geschichte] (Kronstadt: Joh. Gött, 1845), VII.

90 Vgl. den knappen Abriss der Biographie Honters in: Johannes Honterus, *Reformation der Kirche*, 6–8. Zu den Kontakten Honters nach Nürnberg vgl. insbesondere Roth, *Reformation*, Bd. 1, 81–85.

91 Vgl. Heinz Scheible, „Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* [künftig: „Melanchthons Beziehungen"], hg. v. Georg und Renate Weber (Köln/Wien: Böhlau, 1985) 36–67; neu abgedruckt in *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot (Mainz: von Zabern, 1996), 272–303. Von Scheible werden auch Beobachtungen zu den in Wittenberg bis 1546 sich aufhaltenden Studenten aus Siebenbürgen mitteilt.

92 Vgl. Peter F. Barton, „Martin Luther und der Südosten," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber (Köln/Wien: Böhlau, 1985), 17.

Siebenbürgen lag bis in die 1540er Jahre weitgehend außerhalb des Blickfelds der Wittenberger Reformatoren. In Melanchthons Briefwechsel ist es erstmals im September 1543 erwähnt, als sich eine Gesandtschaft aus Hermannstadt im Auftrag des Dekans des Hermannstädter Kapitels, Matthias Ramser, in Wittenberg aufhielt, um die Meinung Luthers, Melanchthons und Bugenhagens über das Reformationsbüchlein Honters einzuholen. Sowohl Luther[93] als auch Melan – chthon[94] und Bugenhagen[95] äußerten sich sehr erfreut über den Inhalt und empfahlen das Büchlein als Grundlage für die Reformation in Hermannstadt. Während Luther feststellte: *Nostrae ecclesiae formam diligenter prosecuti sunt in isto libello*, bescheinigte Bugenhagen dem Büchlein: *Reformatio Coronensis per omnia consentit nostrae*.[96] Melanchthon ließ das Reformationsbüchlein mit eigenem empfehlendem Vorwort in Wittenberg nachdrucken.[97] Weder in den Briefen noch in Melanchthons Vorrede wird der Verfasser des Büchleins auch nur einmal erwähnt. Kannten ihn die Wittenberger womöglich gar nicht? Aus diesen Vorgängen gewinnt man nicht den Eindruck einer näheren Vertrautheit der Wittenberger Theologen mit den Vorgängen in Siebenbürgen. Vor der Ankunft der Gesandtschaft aus Hermannstadt (August 1543) scheinen sie keine nähere Kenntnis von der Siebenbürgischen Reformation gehabt zu haben.[98] Auch wenn bis zu diesem Punkt der Auffassung Roths zuzustimmen ist, dass die Wittenberger über die Konflikte in Siebenbürgen nicht genauer informiert waren, erscheint es doch ziemlich abwegig anzunehmen, Ramser habe eigentlich eine Ablehnung des Reformationsbüchleins erwartet an den Stellen (Privatbeichte, Bilder), an denen sich Honterus angeblich als Anhänger der Schweizer Theologie erwies – aber die Wittenberger hätten das nicht gemerkt.[99]

Nach dieser ersten Kontaktaufnahme wurde der Austausch nur für einige Monate intensiver. Ein direkter Briefkontakt ergab sich in der ersten Jahreshälfte 1544, wobei die Initiative wiederum von der siebenbürgischen Seite ausging. Hon-

93 Luther an Matthias Ramassy (Ramser) in Hermannstadt, WAB 10 (Nr. 3910, 1. Sept. 1543). Dazu auch den Nachtrag WAB 13, 318 f.

94 MBW 3309 (Melanchthon an Matthias Ramser in Hermannstadt, 3. Sept. 1543).

95 Johannes Bugenhagen, *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel*, ges. und hg. v. Otto Vogt. Mit einem Vorwort und Nachträgen von Eike Wolgast unter Mitarbeit von Hans Volz (Hildesheim: Olms, 1966), 271–272 (Nr. 125, Bugenhagen an Matthias Ramser, 3. Sept. 1543).

96 *Bugenhagens Briefwechsel*, 272.

97 MBW 3310; der Originaldruck: VD 16 H 4776.

98 Was Scheible für Melanchthon feststellt, gilt analog auch für Luther und Bugenhagen: „Es gibt also keinerlei Anzeichen, daß Melanchthon von der Siebenbürgischen Reformation Kenntnis gehabt hat, bevor die Hermannstädter Gesandten bei ihm waren“ (Scheible, „Melanchthons Beziehungen,“ 58).

99 Vgl. Roth, *Die Reformation*, Bd. 1, 137–142.

terus schrieb an Luther, Melanchthon und Bugenhagen und legte einige Geschenke bei. Während Melanchthon bereits am 12. März zurückschrieb,[100] ließen sich Luther und Bugenhagen Zeit bis zum 11. Mai, bevor sie in freundlichem, aber allgemein gehaltenem Ton antworteten.[101] Luther entschuldigte sich mit seinem Alter und seiner Erschöpfung, wenn er Briefe Honters nicht beantwortet haben sollte. Bugenhagen war verbindlicher und lobte Honters Kosmographie. Doch das größere Interesse hatte Melanchthon, der am 24. Juni noch einmal an Honterus schrieb[102] und Grüße an Valentin Wagner ausrichten ließ, der an einem Katechismus arbeitete, dessen Drucklegung Melanchthon fördern wollte. Melanchthon benutzte die Kronstädter Schrift 1545 außerdem als Vorlage für seine *Reformatio Wittenbergensis*.[103]

Zu Weihnachten 1544 wandten sich Matthias Ramser und die übrigen Priester des Hermannstädter Kapitels noch einmal an die Wittenberger Theologen und baten sie um eine Stellungnahme zu den im Zuge der Reformationseinführung ausgebrochenen Konflikten.[104] Nach Ramsers Bekunden waren die Gemeinden inzwischen nach Wittenberger Vorbild reformiert (*imitantes per omnia vos … et ecclesiam vestram*), was einigen aber nicht weit genug ging. Diese forderten die Abschaffung der Bilder, der Elevation des Brotes und der Privatabsolution, was nach Auffassung der Absender aber weder schriftgemäß war noch der Wittenber-

100 Vgl. Scheible, „Melanchthons Beziehungen," 54; MBW 3473 (Melanchthon an Honterus, 12. März 1544). Der Brief Honters, auf den Melanchthon antwortet, ist nicht erhalten. Vermutlich war er ebenso am 13. Februar geschrieben wie die Briefe an Luther und Bugenhagen (vgl. die folgende Anm.), der das Datum in seiner Antwort ausdrücklich erwähnt. MBW hält nicht den Brief Melanchthons vom 12. März 1544 für die Antwort auf Honters Schreiben vom 13. Februar, sondern erst den Brief vom 24. Juni 1544 (MBW 3602). In diesem zweiten Brief sind aber vorausgehende Schreiben Honters gar nicht erwähnt, und ein Anlass ist nicht erkennbar. 1563 wurden die Briefe Luthers und Bugenhagens (beide vom 11. Mai) sowie Melanchthons (vom 24. Juni) in Kronstadt unter dem Titel *Approbatio reformationis ecclesiae Coronensis* gemeinsam gedruckt: Gedeon Borsa et al., Régi magyarországi nyomtatványok [Alte Drucke in Ungarn], 3 Bde. (Budapest: Akademia Kiadó, 1971–2000), Bd. 1, Nr. 190.

101 Luther: WAB 10, 564–566 (Nr. 3990, 11. Mai 1544); vgl. auch den Nachtrag ebenda, 732. Bugenhagen: Joseph Dück, *Geschichte*, Zugaben II, 31 (Bugenhagen an Honterus, 11. Mai 1544).

102 MBW 3602.

103 Emil Sehling, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 1.1, *Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten* (Leipzig: Reisland, 1902), 209–222; vgl. Zoltán Cseperegi, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich A. Wien und Krista Zach (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2004), 14.

104 Ausführlich interpretiert bei Klein, *Die Beichte,* 54–55. Text: MBW.T Bd. 13, 564–566 (Nr. 3767) (24. Dez. 1544).

ger Lehre entsprach. Eine Antwort der Wittenberger ist nicht erhalten, wenn sie überhaupt jemals erteilt wurde. Für Luther endete damit der Kontakt nach Siebenbürgen; Melanchthon wurde in späteren Jahren gelegentlich um Stellungnahmen in den inneren Konflikten Siebenbürgens gebeten.[105]

Auch wenn man in Hermannstadt die Orientierung an Wittenberg suchte und radikalere reformatorische Positionen ablehnte, gibt es umgekehrt keine Hinweise auf eine direkte Einflussnahme der Wittenberger auf Honters Reformationsbüchlein oder die Kirchenordnung von 1547.

5 Ergebnisse

Nach diesen Beobachtungen bleibt zunächst der Eindruck, dass insbesondere die ältere Forschung zu Reformationsbüchlein und Kirchenordnung eine Konfliktsituation zwischen Schweizern und Wittenbergern konstruierte, die es in den 1540er Jahren im siebenbürgischen Kontext noch gar nicht gegeben hat. Darin ist Christoph Klein und Ludwig Binder zuzustimmen.[106] Im Vordergrund der kirchenordnenden Texte stand die Lösung von der spätmittelalterlichen Kirche, die in Orientierung an Wittenberg vollzogen wurde, allerdings nicht ausschließlich an Luther, sondern auch an Melanchthon. Die Abendmahlsdifferenz zu den Schweizern war in Siebenbürgen 1543 oder 1547 noch kein Streitpunkt. Es ging zuallererst um die Lösung aus der römischen Tradition, um den Aufbau einer dem Wort Gottes folgenden Kirche. Demgegenüber war die Frage der in dieser Kirche geltenden Dogmen erst einmal sekundär und wurde in den kirchenordnenden Texten entsprechend beiläufig behandelt.

War Honterus der siebenbürgische Luther oder der siebenbürgische Zwingli? In den kirchenordnenden Texten finden sich keine Hinweise auf eine Abweichung von Wittenberg oder gar eine Übernahme schweizerischer Standpunkte. Wo man sich auf ein Vorbild berief, war es Wittenberg, nicht Zürich.[107] Ähnliches gilt für den Einfluss Oekolampads und Bullingers. Dass Honterus über ein Jahrzehnt zuvor die Reformation in Basel kennengelernt hatte, sagt über den Einfluss Oekolampads auf die siebenbürgische Reformation zunächst noch wenig. Dass Bullinger einen langen Brief an Honterus schrieb,[108] hat ebenfalls geringe Beweis-

105 Vgl. insbesondere MBW 8498; 9123.

106 Vgl. Klein, *Die Beichte,* 143; Ludwig Binder, „Einflüsse," 677.

107 „Eine direkte Abhängigkeit Honters von Zwingli kann aber kaum festgestellt werden." (Binder, „Einflüsse," 679–680: auch nicht in der Abendmahlsfrage).

108 Vgl. Anm. 58.

kraft, solange sich kein Niederschlag seiner Auffassungen in den kirchenordnenden Texten Siebenbürgens nachweisen lässt. Hier war aber, wie man seit Walther Köhler weiß, Wittenberg der entscheidende Impulsgeber. Es wäre eine Aufgabe künftiger Forschung, nicht Luther, sondern Melanchthon als Impulsgeber stärker in den Mittelpunkt zu rücken.

Bibliographie

1 Quellen

Emil Sehling, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 1.1, *Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten.* Leipzig: Reisland, 1902.

Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 24, *Siebenbürgen*, bearb. v. Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin *Meese.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Johannes Bugenhagen, *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel*, ges. und hg. v. Otto Vogt. Mit einem Vorwort und Nachträgen von Eike Wolgast unter Mitarbeit von Hans Volz. Hildesheim: Olms, 1966.

Heinrich Bullinger, *Heinrich Bullinger Werke, Briefwechsel*, Abt. 2: *Briefwechsel*, Bd. 13, *Briefe des Jahres 1543*, hg. v. Fritz Büsser, bearb. v. Rainer Henrich, Alexandra Kess und Christian *Moser.* Zürich: Theologischer Verlag, 2008.

Heiner Faulenbach und Eberhard Busch, Hg., *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 1/1, *1523–1534.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.

Johannes Honterus, *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae.* Corona: aldus, 1543.

Johannes Honterus, *Reformation der Kirche in Kronstadt und der gesamten Burzenländer Provinz, Kronstadt 1543: Ins Deutsche, Rumänische und Ungarische übersetzte Faksimile-Ausgabe*, hg. v. Bernhard Heigl und Thomas Şindilariu, übersetzt von Anne Türk-König und Zsolt Raduch. Kronstadt: aldus, 2017.

Oskar Netoliczka, Hg., *Johannes Honterus' ausgewählte Schriften* [Wien/Hermannstadt: Graesner, 1898].

Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1, Hermannstadt: Steinhaussen, 1862.

2 Literatur

Sabine Arend und Gerald Dörner, Hg., *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt: Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Peter F. Barton, „Martin Luther und der Südosten," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber. Köln/Wien: Böhlau, 1985, 3–35.

Ludwig Binder, „Johannes Honterus und die Reformation im Süden Siebenbürgens mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer und Wittenberger Einflüsse" [künftig „Einflüsse"], in Zwingliana 13–10 (1973): 645–687.

Ludwig Binder, „Neuere Forschungsergebnisse zur Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche – Darstellung und Kritik," in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber. (Köln/Wien: Böhlau, 1985), 95–113.

Gedeon Borsa et al., *Régi magyarországi nyomtatványok* [Alte Drucke in Ungarn], 3 Bde. Budapest: Akademia Kiadó, 1971–2000, Bd. 1.

Daniel Buda, „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener," in *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. v. Michael Welker, Michael Beintker und Albert de Lange. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 187–194.

Zoltán Csepregi, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich A. Wien und Krista Zach. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2004, 1–16.

Irene Dingel, Hg., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Quellen und Materialien*, Bd. 1, *Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers*, bearb. v. Robert Kolb und Johannes Schilling. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

Joseph Dück, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums: Eine Festgabe zur dritten Säcularfeier desselben.* Kronstadt: Joh. Gött, 1845.

Wolfgang Kessler, Hg., *Gruppenautonomie in Siebenbürgen: 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität.* Köln/Wien: Böhlau, 1990.

Christoph Klein, *Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

Walther Köhler, „Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung," *Theologische Studien und Kritiken* 73 (1900): 563–600.

Heiner Lück, „Kirchenordnung," in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte HRG* 2. Berlin: Schmidt, 2012, 1805–1812.

Andreas Müller, „Kronstadt/Braşov – Johannes Honterus und Valentin Wagner," in *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. v. Michael Welker, Michael Beintker und Albert de Lange. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 213–222.

Andreas Müller, „An der Grenze von West- und Ostkirche: Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen," in Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, Hg., *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 203–214.

Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. 1. Köln/Graz: Böhlau, 1962.

Heinz Scheible, „Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber. Köln/Wien: Böhlau, 1985, 36–67; neu abgedruckt in *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot. Mainz: von Zabern, 1996, 272–303.

Edit Szegedi, „Konfessionsbildung in Klausenburg und Kronstadt: Der Anspruch der Homogenität und die heterogene Wirklichkeit," in Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, Hg., *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 191–201.

Ulrich A. Wien, „Reformation in Siebenbürgen," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*, hg. v. Ulrich A. Wien. Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017, 37–55.

Ulrich A. Wien, „Die spirituelle Dimension des Gesangbuchs von Andreas Moldner (Kronstadt 1543)," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 42 (2019): 153–175.

Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore, Hg., *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017.

Johannes Schilling

Johannes Honterus und die reformatorische Musikkultur

Am Abend des Allerheiligentages über Johannes Honterus und die evangelische Musikkultur zu sprechen, ist für mich ein besonderes Ereignis. Ich danke dem Veranstalter Ulrich Andreas Wien, dass er mich zu diesem Vortrag eingeladen und auch mir das Thema vorgegeben hat, und ich hoffe, dass Sie alle in der kommenden knappen Stunde eine Facette des Protestantismus, insbesondere des lutherischen, wahrnehmen, die zu den größten Schätzen unserer Konfessionskultur, ja, unserer Kultur überhaupt gehört: dass nämlich die Hochschätzung der Musik, insbesondere durch die Wittenberger Reformatoren, künstlerische Kräfte freigesetzt hat, die das Leben nicht nur der evangelischen, sondern auch anderer Christen und natürlich auch der Heiden, also derjenigen, die diese Musik ohne ihren eigentlichen Zusammenhang mit dem christlichen Glauben und der christlichen Kirche hören und sich daran freuen und erbauen, bereichert. Wo immer solche Musik erklingt, nimmt sie ihren Entstehungszusammenhang mit und transportiert ihn in neue Kontexte und lässt alle Menschen guten Willens daran teilhaben.

Die Themenstellung habe ich geringfügig modifiziert. Hieß es in der Vortragsankündigung „Johannes Honterus und die ‚protestantische' Musikkultur", so will ich doch, bescheidener, lieber von der „reformatorischen" Musikkultur sprechen. Ich beschränke mich also auf diejenige Musik der Reformationszeit, von der in meinem Vortrag selbst die Rede sein wird – denn selbstverständlich gehören auch Johann Sebastian Bach, Felix Mendelssohn-Bartholdy und Hugo Distler in die Geschichte der protestantischen Musikkultur. Aber es geht in dieser Tagung ja um die Reformation in Siebenbürgen. Und an ihr werden wir uns auch heute Abend orientieren.

Wie entstand diese Musikkultur? Was hat die Wittenberger Reformation dazu beigetragen? Welche Rolle spielte die *musica* in Schule und Kirche? Und welche Stellung nimmt der Reformator Johannes Honterus in diesem Zusammenhang ein?

Anmerkung: Öffentlicher Abendvortrag an der Wissenschaftlichen Tagung „Grenzen überschreiten. 500 Jahre Reformation in Siebenbürgen. 70 Jahre Protestantisch-Theologisches Institut" am 1. November 2019. Die Vortragsfassung ist beibehalten; die Lebensdaten im Text wurden für den Druck ergänzt, die Nachweise erstreben keine Vollständigkeit. –

Für ihre Hilfe bei der Vorbereitung zur Drucklegung danke ich meiner Mitarbeiterin Brinja Bauer M. Ed., Kiel.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-007

Über Musik darf man freilich nicht nur reden – Musik muss man auch singen und hören. Deshalb wird es an geeigneter Stelle dann auch Musik geben – lassen Sie sich bitte überraschen.

I Eine Welt im Bild – die Musica im Rahmen der artes liberales

Unter den wertvollen Beständen der „museumslandschaft hessen-kassel" befindet sich eine Darstellung der Welt, einer Welt, in die auch Johannes Honterus hineingeboren wurde und in der er lebte. Es handelt sich um eine Tischplatte, die der Ulmer Maler Martin Schaffner – er lebte von 1477/78 und starb zwischen 1546 und 1549, war also ungefähr fünfzehn bis zwanzig Jahre älter als Honterus – im Jahre 1533 im Auftrag des Straßburger Goldschmieds Asymus bzw. Erasmus Stedelin anfertigte.[1] Es ist diese Platte die vielleicht schönste und jedenfalls die berühmteste unter den Tischplatten aus dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts, die damals in größerer Anzahl und hoher Qualität angefertigt wurden (Abb. 1).

Eine ausführliche Behandlung der schönen Platte wäre eine abendfüllende Sache für sich, ist aber nicht unser Thema. Wir wenden uns nur derjenigen Seite zu, die die Musik thematisiert.

Die Seite des Tisches, auf der auch die Musik ihren Platz hat, zeigt neben ihr die Astronomie und Allegorien der „Willigkait" beziehungsweise der „Fürsichtigkeit". Die Musik sitzt als eine Frauengestalt in einem grünen Gewand, ihre Attribute sind eine Harfe, eine Laute und ein aufgeschlagenes Notenbuch, auf dessen Inhalt ich gleich zu sprechen komme. Dass sie Wasser in einen Becher gießt, soll wohl bedeuten, dass sie Wasser in den Wein gießt – als ein Zeichen der Mäßigkeit, die hier durch „Willigkait" ersetzt wird. Im Himmelswagen sitzen Venus und Amor. Auf dem zugehörigen Spruchband kann man den folgenden Text lesen:

> Venus
> Grien mayenfarb vil frewden bringt
> Darnach die Music allweg ringt
> Den Freytag beut sie alle zeit
> Das schwår Bley vns die Venus geyt
> Vil gutes muts wurd noch volbracht
> So Willigkait auch wirt bedacht.

1 Vgl. zuletzt Justus Lange, *Die Erfindung der Welt: Martin Schaffners bemalte Tischplatte von 1533* (Kassel: Staatliche Museen, 2002); Jens Kremb, *Bemalte Tischplatten des Spätmittelalters*, Studien zur Kunst 34 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2016), besonders 109–125.

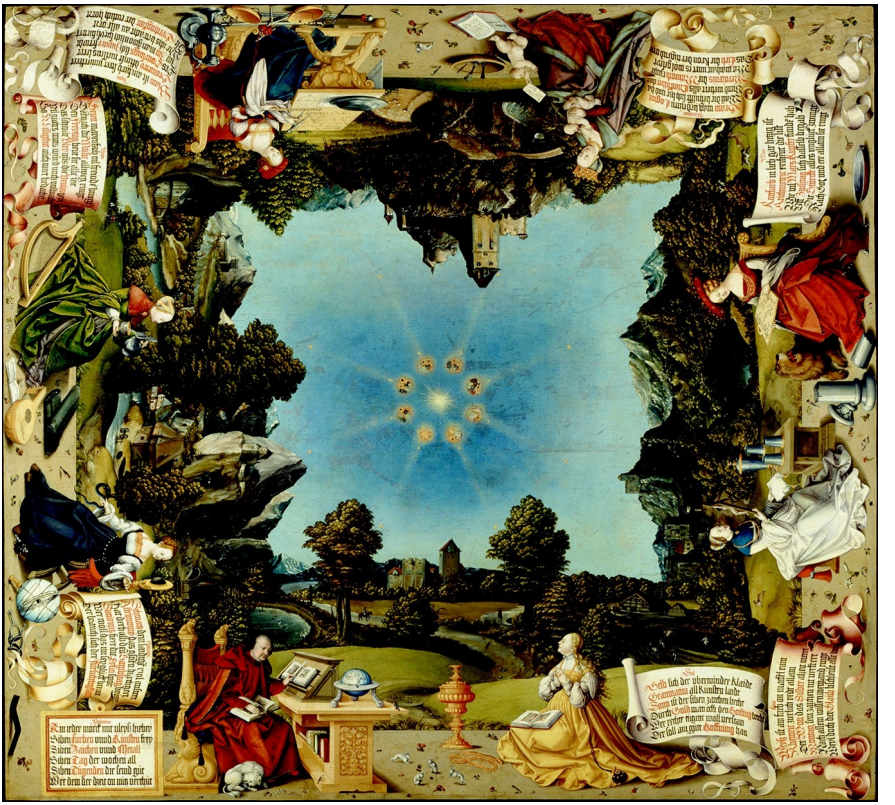


Abb. 1: Schaffner Martin, Tischplatte für Asymus Stedelin, GK 22, Gam10143.tif. © Hessen Kassel Heritage, Gemäldegal. Alte Meister, Foto: Ute Brunzel.

Der Spruch folgt damit einem Muster, das auch für alle anderen Texte gilt: Er nennt 1. eine Farbe, 2. eine der sieben *artes*, 3. einen Wochentag, 4. ein Metall, 5. eine Tugend – in diesem Falle die *temperantia* – und bringt diese Angaben in einen mehr oder weniger sinnvollen Zusammenhang.

Von besonderem Interesse könnte sein, dass die aufgeschlagenen Noten ein definierbares Musikstück zeigen: Es handelt sich um das Lied „Mein Fleiß und Müh" Ludwig Senfls, das der Landsknechtsführer Georg von Frundsberg[2] 1525 nach der Schlacht von Pavia gedichtet haben soll:

2 Georg von Frundsberg (1473–1528). – Über ihn vgl. Adam Reißner, *HISTORIA || Herrn Georgen Vnnd || Herrn Casparn von Frundsberg, || Vatters vnd Sons / beyder Herrn zu Můndel =|| heym/ [et] c. Keyserlicher Oberster Feldtherrn / Rit =|| terlicher vnd Lôblicher Kriegßthaten ...* (Frankfurt am Main: Rab und Han, 1568. Neuausgabe 1572; Nachdruck 1599); vgl. VD 16 s. v. – Moderne Ausgabe:

Mein fleiß vnd müe /
ich nie hab gspart /
vnd allzeyt gwart/
dem herren mein /
zum besten sein /
mich gschickt darein /
gnad gunst verhofft /
doch gunst zu hoff /
verkert sich offt.[3]

Mit solchen Bildern und in solchen Zusammenhängen lebte auch Johannes Honterus, an seinen Universitäten, in Wien, Basel und Krakau, und brachte diese Bilder und Texte mit in seine Heimat, nach Siebenbürgen und nach Kronstadt. Die Darstellung der Planeten aus seiner Kosmographie beweist das.[4]

Nun ist die Zusammenstellung der Theologischen Tugenden und der sieben freien Künste keine Erfindung Martin Schaffners oder seines Auftraggebers. Die Musica gehörte vielmehr von Anfang an in den Kanon der *artes liberales*.[5] Die sieben freien Künste – das ist den meisten der heute hier Anwesenden bekannt – umfassten den Dreiweg, das Trivium, mit den Disziplinen der Grammatik, der

Adam Reißner, *Historia der Herren Georg und Kaspar von Frundsberg*. Nach der 2. Aufl. von 1572 hg. v. Karl Schottenloher. Voigtländers Quellenbücher 66 (Leipzig: Voigtländer, 1913) – das Lied findet sich dort im achten Buch, S. 145; zuletzt Reinhard Baumann, *Georg von Frundsberg: Vater der Landknechte. Feldhauptmann von Tirol: Eine gesellschaftsgeschichtliche Biographie* (München: Strumberger, 2. erw. Aufl., 1991); ders., *Mythos Frundsberg: Familie, Weggefährten, Gegner des Vaters der Landsknechte* (Mindelheim: Högel, 2019).

3 Stefan Gasch und Sonja Tröster in Zusammenarbeit mit Birgit Lodes, *Ludwig Senfl (c. 1490–1543): A Catalogue Raisonné of the Works and Sources*, Bd. 2, *Catalogue of the works* (Turnhout: Brepols, 2019), 596–599 Nr. 230, 231. Sonja Tröster, *Senfls Liedsätze:* „Klassifikation und Detailstudien eines modellhaften Repertories," in *Senfl-Studien* 3, Wiener Forum für ältere Musikgeschichte 10, hg. v. Stefan Gasch, Birgit Lodes und Sonja Tröster (Wien: Hollitzer, 2019), bes. 303–316. – Die Liedweise diente auch als Grundlage einer Messkomposition, die mit dem Besitzvermerk „Collegii societ[at]is Jh[es]u Graecensis 1.5.8.6." überliefert ist. Ausgabe: Anonymus, *„Mein vleis und müe [1586]: Missa V vocum,* Musik alter Meister 60, hg. v. Michael Aschauer (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 2003). – Im 20. Jahrhundert vertonte Arnold Schönberg das Lied „Wie Georg von Frundsberg von sich selber sang", in Ders., *Sechs Lieder für eine mittlere Stimme und Klavier Opus* 3 (1903). Ausgabe: Arnold Schönberg, *Sämtliche Werke Abt. I: Lieder und Kanons,* Reihe A Bd. 1, *Lieder mit Klavierbegleitung,* hg. v. Josef Rufer (Mainz: Schott/Wien: Universal Edition, 1966), 37–40.

4 Johannes Honterus, *Rudimenta Cosmographica: Grundzüge der Weltbeschreibung (Corona/ Kronstadt, 1542). Ins Deutsche, Rumänische und Ungarische übersetzte und kommentierte Faksimile-Ausgabe* (Hermannstadt/Bonn: Schiller-Verlag, 2017).

5 Aus der reichen Literatur zu den artes liberales vgl. Klaus-Jürgen Sachs, „Artes liberales," Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Zweite, neu bearb. Ausgabe [künftig: MGG^2] Sachteil 1 (Kassel u. a.: Bärenreiter, 1994), 918–924.

Rhetorik und der Dialektik, die auch unter dem Namen der Logik laufen konnte. Durch die Grammatik lernte man die Grundlagen der Sprache, deshalb musste sie streng sein und wird in der Regel mit einer Rute dargestellt; in der Rhetorik erwarb man sich ihre passende Anwendung im Diskurs, und die Dialektik lehrte das richtige, „logische" Argumentieren. Regelgerechte, korrekte Sprache, angemessene Diskursführung und vernünftige Argumentation – hätten wir das in allen Fällen, im wissenschaftlichen wie im öffentlichen Leben, wären zahlreiche Beiträge und Auseinandersetzungen weniger trivial.

Neben dem Drei- gab es auch den Vierweg, das Quadrivium. Es umfasste Arithmetik, Geometrie, Astronomie und – Musik, insofern die *musica* zu denjenigen *artes* gezählt wurde, die es mit Proportionen zu tun haben. In der abendländischen Musikgeschichte – so könnte man sagen – ließe sich die Entwicklung der Musik auch als eine – bis zu einem bestimmten Punkt – immer weiter ausdifferenzierter Proportionen darstellen. Auch über die *artes* könnte man einen abendfüllenden Vortrag halten, aber auch die sind heute nicht unser Thema.

Ich zeige nur zwei Darstellungen dieser *artes*, die in die Lebenszeit des Honterus fallen. Es handelt sich um die Titelblätter der „Margarita philosophica" des aus Balingen in Württemberg stammenden Kartäusers und Freiburger Baccalaureus und Magisters Gregor Reisch (geb. ca. 1470), der als Mittfünfziger 1525 in Freiburg im Breisgau gestorben ist – ein enger Vertrauter Kaiser Maximilians I. und Lehrer vieler ausgezeichneter Humanisten.

Sein weit verbreitetes humanistisches Lehrbuch erschien zuerst in authentischer Ausgabe 1503 in Freiburg, dann seit 1504 in Straßburg in nicht autorisierter Fassung; eine letzte Ausgabe kam im 16. Jahrhundert 1583 in Basel heraus.

Das Titelbild zeigt die Philosophie in allen ihren Teilen, als *theorica*, *practica* und *ethica*, unter ihr die sieben *artes liberales*, unter denen die Musik die Mitte einnimmt, und gekrönt von den vier Vätern der westlichen Kirche, Augustinus, Gregor dem Großen, Hieronymus und Ambrosius von Mailand (Abb. 2).

Jeder *ars* ist innerhalb des Buches ein ganzseitiger Holzschnitt vorangestellt, so auch der Musik: Die personifizierte *Musica* wird unter einem Spruchband „TYPVS MVSICE" mit Harfe, Laute, Orgel, Schalmei, einem Sänger und einer archaisch anmutenden Gestalt mit einer Waage darstellt. Es ist Pythagoras, der die Verbindung von Zahl und Musik dargestellt, hier an den Gewichten der Waage[6] (Abb. 3).

6 Vgl. Manfred Hermann Schmid, „Die Darstellung der Musica im spätmittelalterlichen Bildprogramm der ‚Margarita philosophica' von Gregor Reisch 1503," in *Musikalische Ikonographie*, Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft 12, hg. v. Harald Heckmann, Monika Holl und Hans Joachim Marx (Laaber: Laaber, 1994), 247–262.



Abb. 2: Gregor Reisch, Philosophie II Gregor Reisch Philosophie VD 16 R 1033.



Abb. 3: Gregor Reisch, Musik Gregor Reisch, Margarita Straßburg: Schott 1504 VD 16 R 1035; BSB München, Res 4° Ph. u 115b.

Im Umkreis des „Erzhumanisten" Conrad Celtis (1459–1508), bei dem auch Johannes Honter in Wien studierte, entstand eine neue poetisch-musikalische Gattung, die „Humanistenode".[7] Es handelt sich bei diesen Dichtungen um Poesie, die vor allem der Aneignung der antiken Versmaße diente. Um deren Erlernen erfreulicher und intensiver zu machen, brachte Celtis, wie berichtet wird, seinen Schüler Peter Treibenreiff zur Vertonung von Oden des Horaz. Dieser Peter Treibenreiff, latinisiert Petrus Trito-

7 Vgl. dazu Manfred Hermann Schmid, „Musica theorica, practica und poetica: Zu Horaz-Vertonungen des deutschen Humanismus," in *Zeitgenosse Horaz: Der Dichter und seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, hg. v. Helmut Krasser und Ernst A. Schmidt (Tübingen: Francke, 1996), 52–67; vgl. auch Karl-Günther Hartmann, *Die humanistische Odenkomposition in Deutschland* (Erlangen: Palm & Enke, 1976); Rochus von Liliencron, *Die horazischen Metren in deutschen Kompositionen des XVI. Jahrhunderts* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1887); R.[ochus] von Liliencron, „Die Horazischen Metren in den deutschen Kompositionen des 16. Jahrhunderts," *Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft* 3 (1887): 26–91 (online).

nius, mit dem Beinamen Athesinus, wurde um 1470 in oder bei Bozen geboren und starb 1524 oder 1525, wahrscheinlich in Schwaz in Tirol.[8]

In Schwaz erschien im Juni 1521 bei Joseph Piernsieder eine versifizierte Fassung der christlichen Hauptstücke aus seiner Feder im Druck.[9] 1507 hatte Tritonius eine Sammlung solcher Humanistenoden herausgebracht; eine zweite Ausgabe erschien im gleichen Jahr.[10]

Die Oden waren musikalisch anspruchslos, denn sie sollten ja vor allem dem Erlernen der antiken Versmaße dienen.[11] Folgenlos aber blieben sie nicht, denn es gab in den folgenden Jahren Bearbeitungen dieser Stücke, und zwar durch namhafte Komponisten, unter ihnen Ludwig Senfl (um 1490–1543)[12] und Paul Hofhaimer (1459–1537), und der Lautenkomponist Hans Judenkunig (um 1450–1526) nahm Intavolierungen, also Bearbeitungen für die Laute dieser Musikstücke vor. Und sie wurden nicht nur in Wien, sondern, noch ein halbes Jahrhundert später, etwa auch an der 1527 gegründeten protestantischen Universität in Marburg an der Lahn, „pro exercenda iuventute literaria“, wie es auf dem Titel ausdrücklich heißt, praktiziert.[13]

---

8 Vgl. Gundela Bobeth, „Tritonius,“ MGG^2 16, 1053 f.

9 Hoc enchiridio continen = ‖ tur versus quidam/ quib^9 ‖ tenera puerorum me = ‖ moria potissi = ‖ mum exercẽ = ‖ da est. ‖ – 8 Blätter. – Am Ende: Josephus Pyribulli^9 Suocij imp̃mebat/ mẽse Junio ‖ MDXXI. ‖. – VD 16 T 1869. – Vorhanden: München, Bayerische Staatsbibliothek, Res. paed. pr. 2343# Beibd. 2 (online).

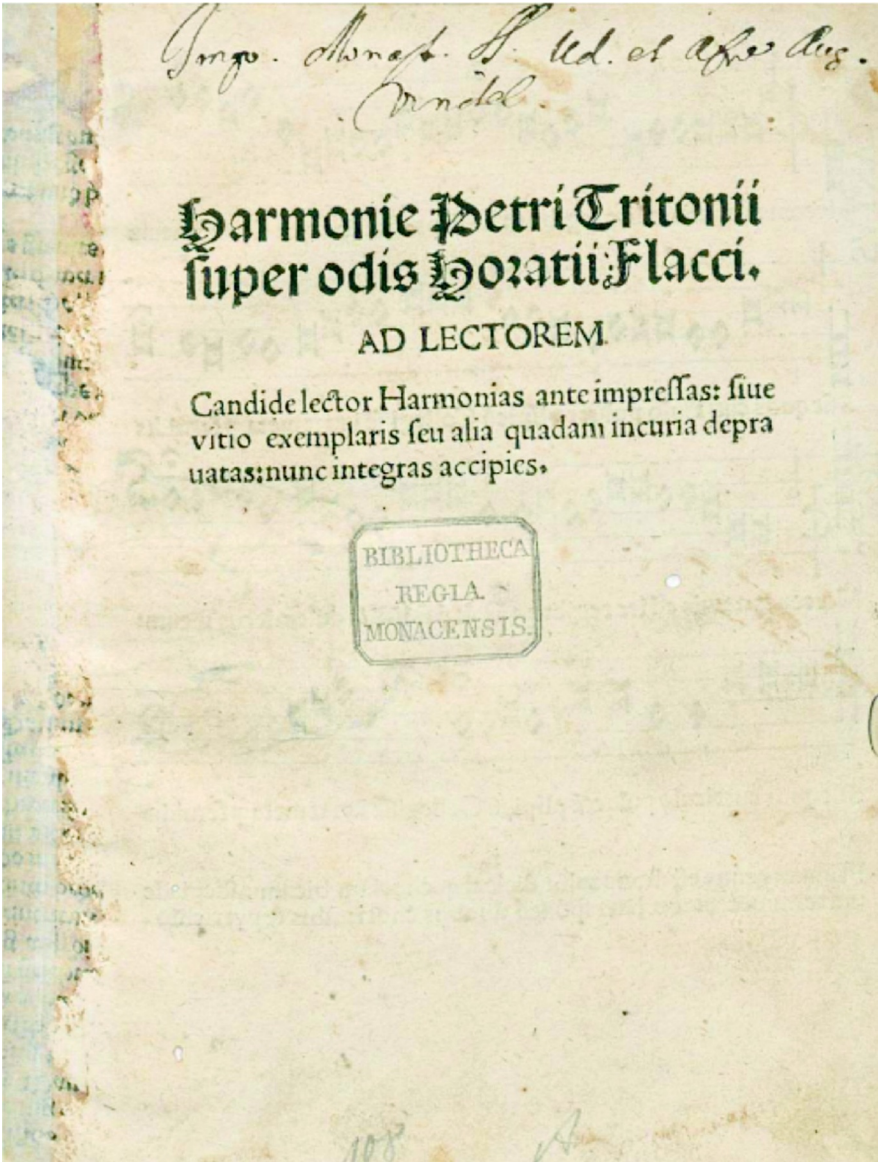
10 MELOPOIAE SIVE HARMONIAE TETRACENTICAE ‖ super xxii genera carminum Heroicorũ Elegiacorũ Lyri ‖ corum & ecclesiasticorũ hymnorũ per Petrum ‖ Tritonium et alios doctos sodalitatis Lit ‖ terariae nostrae musicos ... ‖ compositae et regu ‖ late ductu Chunradi ‖ Celtis foeliciter ‖ impresse ‖ ... ‖ 10 Blätter. – Augsburg: Erhard Öglin 1507. – VD 16 H 4954 = VD 16 M 4465. Vorhanden: München, Bayerische Staatsbibliothek, 4° Mus. pr. 89 (online).

11 Simon Schaidenreisser berichtet, Tritonius habe in Ingolstadt Horatiana vertont; vgl. Hinweis MGG^2 s.v.

12 VARIA CARMI/ ‖ NVM GENERA, QVIBVS TVM ‖ Horatius, tum alij egregij Poëtae, Graeci et Latini, ueteres et recentiores, ‖ sacri et prophani usi sunt, suauißimis harmonijs cõposita, authore ‖ LVDOVUCO SENFLIO HELVETIO, Illustrißi = ‖ mi Boiorum principis Guilielmi etc. ‖ Musico primario. ‖ CANTVS SECVN/ ‖ dus Tenorem agens. ‖ (CANTVS PRIMVS ‖) (MEDIA VOX ‖) (BASSA VOX ‖). – Nürnberg: Hieronymus Andreae 1534. – VD 16 ZV 26802. – Cantus primus: [32] Bll.; Cantus secundus: [40] Bll.; Media vox: [32] Bll.; Bassa vox: [32] Bll.

13 GEMINAE ‖ VNDEVIGINTI ODARVM ‖ HORATII MELODIAE, QVA- ‖ tuor Vocibus probè adornatae, cum sele- ‖ ctißimis Carminum, partim sacrorum, partim pro- ‖ phanorum, concentibus: additis circa finem alijs item ‖ cantionibus, matutinis, meridianis, et serotinis ... ‖

Frankfurt/Main: Christian Egenolff d. Ä., 1551–1552. – VD 16 H 4961. Vorhanden: München Bayerische Staatsbibliothek, Mus. pr. 145 (online). – Vgl. den Widmungsbrief des Herausgebers Petrus Nigidius. Text: Giuseppe Vecchi, *Dalle „Melopoiae sive harmonicae tetracentiae“ orazione di Tritonio (1507) alle „Geminae undeviginti odarum Horatii melodiae“ (1552)* (Bologna: Tip. Azzoguidi, 1960), 13–15.



Harmonie Petri Tritonii
ſuper odis Horatii Flacci.

AD LECTOREM

Candide lector Harmonias ante impreſſas: ſiue
vitio exemplaris ſeu alia quadam incuria depra
uatas: nunc integras accipies.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Abb. 4: Petrus Tritonius, Harmoniae VD 16 H 4954 und M 4465.

Wir können deshalb davon ausgehen, dass Johannes Honter aus seinem universitären Umfeld solche Oden kannte[14], ja, vielleicht selbst deren Anwendung oder Aufführung praktiziert hatte – was das bedeutet, werden wir später sehen.

II Musik in der Wittenberger Reformation

Martin Luther und die Musik

Martin Luther, das wissen alle Anwesenden, war ein Kenner und Liebhaber der musica par excellence.[15] Dass er ihr den höchsten Platz nach der Theologie gebe, schrieb er an Ludwig Senfl, eben jenen Hofkomponisten der bayerischen Herzöge, der neben zahlreichen anderen Werken auch Humanistenoden fortschrieb und den Luther nach dem Tod von Josquin Desprez (1450/55–1521) für den größten zeitgenössischen Komponisten hielt. Der Platz nach der Theologie gebühre der Musik darum, weil sie allein das geben könne, was ansonsten nur die Theologie gebe, ein ruhiges und fröhliches Herz.

Luthers schönstes und eindringlichstes Zeugnis für die Bedeutung der Musik ist, neben seinem Brief an Ludwig Senfl von der Coburg[16] eine Vorrede, die er 1538 für eine Sammlung des Wittenberger Druckers Georg Rhau (1488–1548) schrieb (Abb. 5).

„Dies eine können wir hier anführen“ schreibt Luther, „wovon die Erfahrung Zeugin ist: einzig die Musik ist es, die nach dem Wort Gottes verdientermaßen gefeiert werden muss als Herrin und Lenkerin der menschlichen Affekte – als *domina et gubernatrix affectuum humanorum* – (von den Tieren ist jetzt zu schweigen), durch die doch die Menschen selbst, gleichsam als von ihren Herren, gelenkt

14 Vgl. außerdem Gregor Hermann, „»Müssen sie ein genus Carminis Horatij eintrechtig mit vier stymmen singen«: Der Beitrag Zwickauer Humanisten zur Pflege und Verbreitung der ›deutschen Humanistenode im mitteldeutschen Raum (1500–1700),“ in *Lateinschulen im mitteldeutschen Raum: Euros*, Chemnitzer Arbeiten zur Literaturwissenschaft 4, hg. v. Christoph Fasbender und Gesine Mierke (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 286–318.

15 Zur Orientierung: Johannes Schilling, „Musik,“ in *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel (Tübingen: Mohr Siebeck, ^{3}2017), 276–284; Ders., „Die Musik ist eine herrliche Gabe Gottes“. Martin Luther und die Reformation der Musik,“ in *Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit*, hg. v. Dietrich Korsch und Jan Lohrengel (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 187–201.

16 WA. Briefwechsel 5, 635–640 Nr. 1727. – Deutsch: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 6, Briefe: Ausgewählt, übs. und komm. v. Johannes Schilling (Frankfurt am Main: Insel 1982 u. ö., zuletzt Berlin: Insel, 2016), 133–135.

und immer wieder hingerissen werden. Ein größeres Lob der Musik als dieses kann – wenigsten von uns – nicht erdacht werden. Denn wenn du die Traurigen aufrichten oder die Fröhlichen erschrecken, die Verzweifelnden aufheitern, die Hochmütigen brechen, die Liebenden beruhigen, die Hassenden mäßigen willst – und wer kann alle diese Herren des menschlichen Herzens zählen, die Affekte und Leidenschaften und inneren Antriebe, die Anstifter aller Tugenden oder Laster? – was findest du dafür Wirksameres als eben die Musik?“[17]


SYMPHONIÆ IV,
CVNDAE ATQVE ADEO BREVES
QVATVOR VOCVM, AB OPTIMIS QVIBVSQVE MVSICIS COMPO-
sitæ, ac iuxta ordinem Tonorum diſpoſitæ, quas vulgo Mutetas appellare ſolemus,
Numero quinquaginta duo.
TENOR.
Vox ego ſum ſimplex, tenuiq; canenda labore,
Hinc mea conueniens carmina nomen habent.
Vtq; ego, ſic facili reſonant modulamine cantus,
Quos breuis hic omni parte libellus habet.
Hi tibi quiſquis amas Muſarum ſacra placebunt,
Seu quia dulce canunt, ſeu quia ſacra canunt.
Cum Præfatione D. Martini Lutheri.
Vitebergæ apud Georgium Rhau.
Anno MD XXXVIII.

Abb. 5: Symphoniae iucundae. Wittenberg 1538, Titelblatt Tenor.

17 SYMPHONIAE IV = ‖ CVNDAE ATQVE ADEO BREVES ‖ QVATVOR VOCVM, AB OPTIMIS QVIBVSQVE MVSICIS COMPO = ‖ sitae, ac iuxta ordinem Tonorum dispositae, quas vulgo mutetas appellare solemus, ‖ Numero quinquaginta duo. ‖ ... Cum Praefatione D. Martini Lutheri. ‖. – Vitebergae apud Georgium Rhau. ‖ Anno XXXVIII. ‖ [=1538]. – VD 16 S 10396. – Vgl. dazu: Johannes Schilling, „Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus ‚Symphoniae iucundae‘ (1538) und Martin Luthers Vorrede,“ in *Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit*, hg. v. Dietrich Korsch und Jan Lohrengel (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 173–186 (zuerst in: *Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit: Festschrift für Helmut Claus zum 75. Geburtstag*, hg. v. Ulman Weiß [Epfendorf/Neckar: bibliotheca academica, 2008], 251–265, hier 263).

Entsprechend der Bedeutung der Musik wollte sie Luther auch in den Schulen angemessen berücksichtigt und in den Kanon der Unterrichtsfächer einbezogen wissen, ja, er wollte „alle künste, sonderlich die Musica gerne sehen im dienst des, der sie geben und geschaffen hat".[18] Neben den „sprachen und historien" hielt er das „singen und die musica mit der gantzen mathematica"[19] für unverzichtbare Bestandteile des schulischen Unterrichts.[20] Auch im „Unterricht der Visitatoren" ist ausdrücklich vom Unterricht in der Musik die Rede[21]. In den Tischreden wird der Satz überliefert: „Man muß musicam necessario in der schulen behalten." Entsprechend gilt ihm: „Ein schulmeister muß singen können, sonst sehe ich ihn nicht an".[22]

Wie Luther von der Obrigkeit erwartete, sie solle die Künste erhalten[23], so setzte er sich nach dem Tode Friedrichs des Weisen (1463, reg. 1486–1525) auch für den Erhalt der sächsischen Hofkapelle ein.[24] Das mehrstimmige Singen wollte Luther für die Jugend bestimmt wissen, „damit sie der bul lieder und fleyschlichen gesenge los werde und an derselben stat ettwas heylsames lernete, und also das guete mit lust, wie den iungen gepůrt, eyngienge".[25]

Ich habe mich in den vergangenen Monaten noch einmal eingehend mit Luthers Liedern beschäftigt[26] und dabei festgestellt, dass es ein Grundwort in diesen

18 WA 35, 475, 4 f.

19 WA 15, 46, 14 f. = Martin Luther, Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 3 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 392, 15 f.; vgl. auch WA 35, 474, 19 f.

20 Vgl. dazu Erik Dremel, „Einleitung. Musik als die „Mutter der Schule"," in *Choral, Cantor, Cantus firmus: Die Bedeutung des lutherischen Kirchenliedes für die Schul- und Sozialgeschichte*, Hallesche Forschungen 42, hg. v. Erik Dremel und Ute Poetzsch, (Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2015), 1–27.

21 WA 26, 237, 23 f. und 239, 31 f. – Vgl. dazu jetzt Joachim Bauer, Dagmar Blaha und Stefan Michel, *Der Unterricht der Visitatoren (1528): Kommentar – Entstehung – Quellen,* Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 94 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020).

22 WA.TR 1, 490 f. Nr. 968; TR 5, 557 Nr. 6248.

23 WA 48, 497 f. zu TR 2545b.

24 WA Briefwechsel 4, 89 f. Nr. 1020 (Luther an Kurfürst Johann. [Wittenberg,] 20. (?) Juni 1526]: „Zu letzt, gnedigster herr, bitte ich fur mich, wie vor mals, das E.C.f.g. die Cantorey nicht wolt lassen so zugehen, sonderlich weil die itzige personen drauff erwachsen, Vnd sonst auch die kunst werd ist, von fursten vnd herrn zu erhalten, vnd doch sonst wol nicht, denn so viel anders, wo villeicht nicht so wol not, gewand wird. Sie kundten zu Wittenberg wol sein. An Solche vnd der gleichen person weren die Closter guter nützlich gewand, vnd geschehe gott gefallen dran" (90, 33–39).

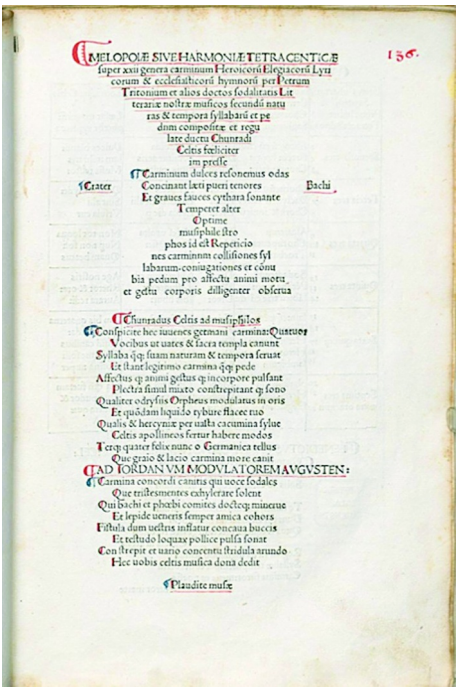
25 WA 35; 474, 20–475, 2 (Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch 1524).

26 Das Ergebnis dieser Beschäftigung ist: Martin Luther, *Geistliche Lieder: Nach dem Babstschen Gesangbuch 1545*, hg. und komm. v. Johannes Schilling, Große Texte der Christenheit 7 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019).

Liedern gibt, das sich wie ein *cantus firmus* durch Luthers theologische Arbeit und seine theologische Existenz zieht: freuen und fröhlich sein.

Keine Kunst scheint besser geeignet, diese Fröhlichkeit hervorzubringen als eben die Musik. Das hat Luther in einem langen Leben erfahren und bezeugt; Lehre und Leben kommen bei ihm auch in diesem Fall zusammen und legen einander aus. Man muss nur die Lieder ansehen und schauen, wo von Freude, froh sein, fröhlich sein die Rede ist oder, besser, gesungen wird, und das Singen selbst und wovon gesungen wird sind die beiden Weisen der Mitteilung solcher Freude. Diese Freude hat einen Grund: Sie erwächst aus dem Glauben an den Mensch gewordenen, gestorbenen und auferstandenen Herrn.

Melanchthons Auffassung von der Musik



MELOPOIE SIVE HARMONIÆ TETRACENTICÆ 150.
super xxii genera carminum Heroicorũ Elegiacorũ Lyri
corum & ecclesiasticorũ hymnorũ per Petrum
Tritonium et alios doctos sodalitatis Lit
terariæ nostræ musicos secundũ natu
ras & tempora syllabarũ et pe
dum compositæ et rega
late ductu Chunradi
Celtis feliciter
im presse

¶ Carminum dulces resonemus odas
¶ Crater Concinant læti pueri tenores Bachi
Et graues fauces cythara fonante
Temperet alter
Optime
musiphile stro
phos id est Repeticio
nes carminum collisiones syl
labarum-coniugationes et cõnu
bia pedum pro affectu animi mora
et gestu corporis diligenter obserua

¶ Chunradus Celtis ad musiphilos
¶ Conspicite hec iuuenes germani carmina: Quæque
Vocibus ut uates & sacra templa canunt
Syllaba q̃q; suam naturam & tempora seruat
Et stant legitimo carmina q̃q pede
Affectus q̃ animi gestus q̃ incorpore pulsant
Plectra simul mixto contrepitant q̃ sono
Qualiter odryſiis Orpheus modulatus in oris
Et quõdam hquido tybure flacce tuo
Qualis & hercyniæ per uasta cacumina sylue
Celtis apollineos fertur habere modos
Terq; quaterq; felix nunc o Germania tellus
Que græo & lacio carmina more canit

¶ AD IORDANVM MODVLATOREM AVGVSTEN:
¶ Carmina concordi canitis qui uoce sodales
Que trilesmentes exhylerare solent
Qui bachi et phœbi comites docteq; minerue
Et lepide veneris semper amica cohors
Fistula dum uestris inflatur concaua buccis
Et testudo loquax pollice pulsa sonat
Con strepit et uario concentu stridula arundo
Hec uobis celtis musica dona dedit

¶ Plaudite muse

Abb. 6a, b: Melanchthon Selectae Harmoniae 1538 Titel ThULB 1.
Digitalisat Titel und Mels Vorrede, VD 16 S 5417.

Melanchthon (1497–1560) versah im selben Jahr 1538 eine Sammlung von Passionsmusiken, die ebenfalls bei Georg Rhau erschien, mit einer Vorrede.[27] „Ohne Zweifel", so beginnt er, „ist die Musik dem menschlichen Geschlecht vornehmlich wegen des Gottesdienstes gegeben. Zuerst, damit im Gesang ebenso wie in den Texten die überlieferten Weissagungen bewahrt und verbreitet werden. Die Erinnerung an Melodien" – Melanchthon schreibt: *numeri* – „und Lieder ist nämlich dauerhafter" als das Memorieren von Texten. Menschen nehmen Musik leichter auf als bloße Worte, und die Inhalte der Verkündigung gelangen durch Musik leichter in die Seelen der Menschen, und deshalb sei eine Musik zur Passion ganz besonders geeignet, angesichts des Leidens Jesu, aber auch zum Trost der Menschen. Denn die Musik dringe nicht nur in die Ohren, sondern auch in die Herzen und erwecke fromme Gefühle.

Georg Rhaus Wittenberger Musikdrucke

Für die protestantische Musikkultur von größter Bedeutung wurde der Wittenberger Musikdrucker Georg Rhau.[28] Der ehemalige Thomaskantor war in Wittenberg nicht nur als Musikdrucker tätig, sondern verdiente sein Geld, vermutlich viel Geld, mit den Ausgaben von Luthers Katechismen.[29] Mit den von ihm verlegten Lehrbüchern und vor allem mit seinen Sammeldrucken geistlicher Musik bestimmte er das Repertoire der Kantoreien, die im Einzugs- und Einflussbereich Wittenbergs standen, nachhaltig.

27 SELECTAE HARMONIAE || QVATVOR VOCVM || DE PASSIONE DOMINI. || TENOR. bzw. DISCANTVS bzw. ALTVS bzw. BASSVS. – Wittenberg: Georg Rhau 1538. – VD 16 S 5417. – Vgl. dazu Stefan Rhein, „Melanchthon und die Musik," in *LUTHER* 82 (2011): 117–127; „Musik – Herzschlag der Seele: Melanchthons Vorrede zu den Selectae Harmoniae von 1538," bearb. v. Christopher Spehr, in *LUTHER* 83 (2012): 2–7.

28 Über Rhau vgl. Christoph Reske, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet.* 2. überarb. und erw. Aufl, Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 51 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015), 1084–1085; Jürgen Heidrich, „Georg Rhau als Wittenberger Musikaliendrucker und -verleger," in *Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der frühen Reformationszeit*, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 21, hg. v. Stefan Oehmig (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 191–203; Ders., „Das protestantische Repertoire für Knaben im Umfeld der Wittenberger Rhaw-Drucke," in *Rekrutierung musikalischer Eliten: Knabengesang im 15. und 16. Jahrhundert*, Jahrbuch für Renaissancemusik 10, hg. v. Nicole Schwindt (Kassel u. a.: Bärenreiter, 2011), 143–153.

29 Vgl. Josef Benzing und Helmut Claus, *Lutherbibliographie: Verzeichnis der Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod* (Baden-Baden: Heitz, 1966).

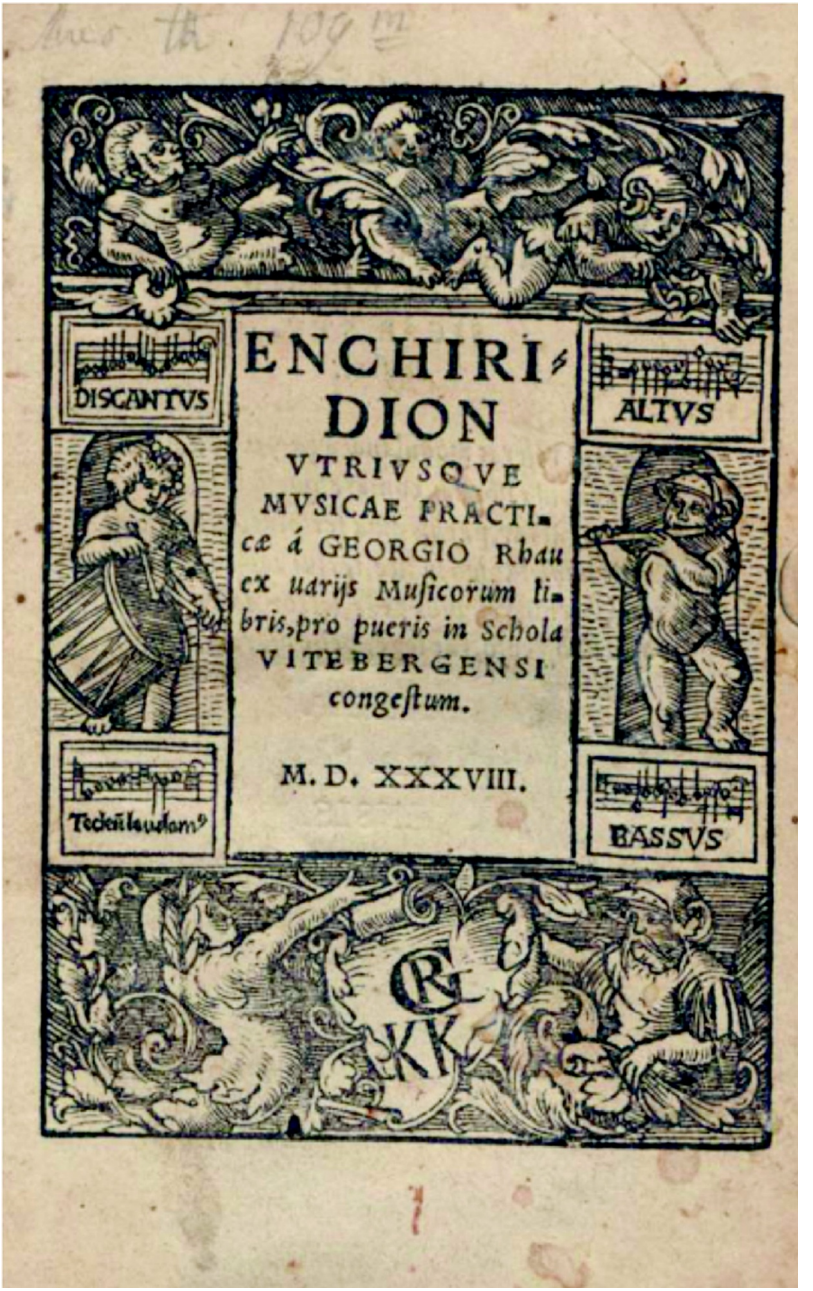


Abb. 7: Georg Rhau Enchiridion Musicae Titelblatt (VD 16 R 1574).

Als Beispiel zeige ich hier Titelblatt und Schlussholzschnitt des „Enchiridion Musicae“ aus dem Jahr 1538, eines Lehrbuchs der Musik, in dem nahezu alle einschlägigen Fragen der *Musica theorica* und *practica* behandelt werden (Abb. 7).[30]

Mit den Rhauschen Musikwerken waren die Voraussetzungen für eine gründliche Kenntnis der Musiktheorie und ein erfolgreiches Musizieren der Schülerkantoreien im Verlauf des Kirchenjahres gegeben.

Wie verhielt es sich nun mit der Musik nach den Kronstädter Ordnungen? Im „Reformationsbüchlein“ (1543) wird im Kapitel [11] von den Lehrern gehandelt. Und in der Kirchenordnung von 1547 ist von Lehrern die Rede, „qui non solum cantum in ecclesiis pro consuetudine curent.“[31] Und in der Schulordnung von 1543 heißt es, „cantor hora prima cotidie exerceat Musicam.“[32]

III Johannes Honterus und die Wittenberger Reformatoren

Mit den Wittenberger Reformatoren hatte Honter nachweislich 1544 brieflichen Kontakt. Am 13. Februar dieses Jahres schrieb er einen – verlorenen – Brief an Bugenhagen (1485–1558), Luther und Melanchthon.[33] Melanchthon antwortete am 12. März, bedankte sich für mehrere Briefe und sprach Honter Trost in der schwierigen Lage zu.[34] Im Juni desselben Jahres bestärkte er ihn abermals: „Es sind schicksalhafte Zeiten für alle Königreiche und Gemeinwesen, in deren Wirren dennoch der ewige Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, sich eine ewige Kirche sammelt. Darum wollen wir von den Studien der Wissenschaften und des Evangeliums nicht ablassen, auch wenn wir den Wandel der Reiche sehen, ‚denn unsere und eure Mühe im Herrn ist nicht vergeblich‘“.[35]

30 ENCHIRI =|| DION || VTRIVSQVE || MVSICAE PRACTI =|| cae à GEORGIO Rhau || ex uarijs Musicorum li =|| bris, pro pueris in Schola || VITEBERGENSI || congestum. || (ENCHIRI =|| DION || MVSICAE || MENSV =|| RALIS↓) – Wittenberg: Georg Rhau 1538. – 84 Blätter. – VD 16 R 1674 und R 1680. Vorhanden: München, Bayerische Staatsbibliothek, Mus. th. 2787 (online).

31 *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24, *Siebenbürgen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 216 (deutsch 237–238).

32 Friedrich Teutsch, *Die siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen*, Bd. I (1543–1778) (Berlin: Hofmann, 1888), 7.

33 Vgl. die Anmerkung zu MBW 3473.

34 MBW 3473. Vgl. dazu die Anmerkungen in MBW. Text: MBW.T 13, 113–114.

35 MBW 3602. Text: MBW.T 13, 298. Melanchthon fügte einen Gruß an Valentin Wagner bei; den Druck von dessen Katechismus wolle er unterstützen. Übersetzung: *Melanchthon deutsch*, Bd. 3, *Von Wittenberg nach Europa* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 287–288.

Mitte Dezember 1547 kommt Honter noch einmal in Melanchthons Briefwechsel vor. In einem Brief, wahrscheinlich an Oswald Myconius[36], erwähnt er die Situation in Siebenbürgen und dass Honterus in Kronstadt das Schulwesen aufgebaut habe.[37]

Luther antwortete Honter am Sonntag Kantate (11. Mai) 1544[38], er habe seinen Brief samt einer Goldmünze erhalten, und äußerte seine Freude über den Zustand der Siebenbürger Kirche. Aber es drohten überall Gefahren. Er selbst sei alt und matt und sehne sich nach Ruhe.

Schon im September 1543 hatte Luther an Matthias Ramser/Ramassy (1515–1546) [39] in Hermannstadt geschrieben[40] und ihn auf Honters „Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae“[41] verwiesen. Die entspreche den Wittenberger Verhältnissen und gefalle ihm daher gut, und er solle sich auch danach halten.

Johannes Honters Odae cum Harmoniis von 1548

Im Jahre 1548 erschien in Kronstadt in der Druckerei des Johannes Honterus eine Sammlung von Oden mit gesondert beigegebenen Musiknoten. Der Titel lautet: „ODAE CVM HARMONIIS ex diuersis Poetis in usum Ludi literarij Coronensis decaerptae“[42], zu Deutsch: Oden mit Melodien aus verschiedenen Dichtern zum Zweck des Kronstädter Literaturstudiums zusammengestellt (Abb. 8).

Die Kronstädter Schüler sollten an diesem Büchlein vor allem Prosodie und Metrik der lateinischen Sprache erlernen; das Buch war „als eine Ergänzung des Trivium gedacht“.[43] Es enthält Texte von Horaz und Vergil, von Martial und Boe-

36 Vgl. die Nachträge zu MBW 4988a in MBW online.

37 MBW 4988a (ehemals 4995). Text: MBW.T 17, 312-13: „In ea Pannoniae parte, quam Transylvaniam vocant, in qua Coronae primum ecclesia instaurata est et postea Honteri diligentia studia instituta sunt, nunc dei beneficio tranquillitas est“ (312,12–14).

38 WA Briefwechsel 10, 564–566 Nr. 3990.

39 Zur Biographie vgl. MBW 14 Personen O–R, 2020, 393.

40 WA Briefwechsel 10, 391–393 Nr. 3910 (1. September 1543).

41 Faksimile mit Einleitung, Text und Übersetzung ins Deutsche, Rumänische und Ungarische: Johannes Honterus, *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae Corona 1543*, hg. v. Bernhard Heigl und Thomas Sindilariu. Übersetzt von Anne Türk-König und Raduch Zsolt, Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt Band VIII, Beiheft 2 (Kronstadt: aldus Verlag, 2017). – Text auch in: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24, *Siebenbürgen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 177–190.

42 Vgl. *Odae cum harmoniis 1548* (Honterus). Faksimile-Nachdruck, übertragen, hg. und mit einer einführenden Studie versehen v. Gernot Nussbächer und Astrid Philippi (Bukarest: Musica, 1983) – Leider sind die Honterusdrucke und andere siebenbürgische Druckerzeugnisse des 16. Jahrhunderts bisher in das VD 16 nicht aufgenommen worden.

43 *Odae cum harmoniis 1548* (Honterus). Faksimile-Nachdruck, 46.

tius, von Prudentius und Ambrosius und, neben einem Text des Humanisten Philipp Gundelius[44] auch ein – in vieler Hinsicht bemerkenswertes – lateinisches Gedicht Martin Luthers. Musikalische Quellen für Honter waren neben Petrus Tritonius Ludwig Senfl, Paul Hofhaimer und Heinrich Glarean (1488–1563) – die letzteren drei große und bedeutende Komponisten und Theoretiker ihrer Zeit.[45]

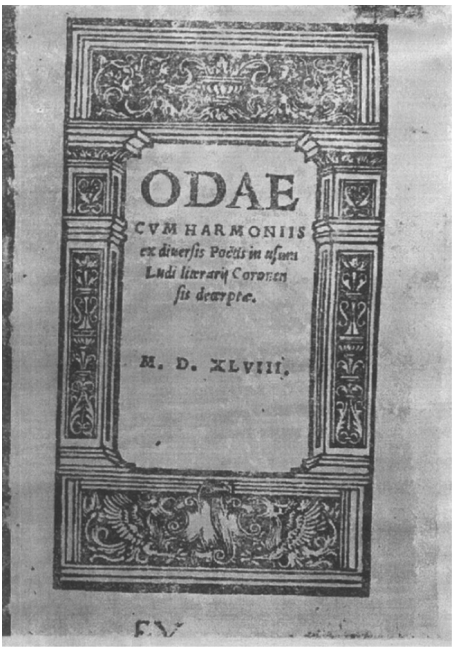




Abb. 8: Honterus Odae 1548, Titel und letzte Seite.

44 Philipp Gundelius 1493–1567, Lehrer an der Domschule in Passau. Vgl. Ludwig Geiger, „Gundelius, Philipp," in *Allgemeine Deutsche Biographie* 10 (1879): 124–125 [Online-Version].

45 Die Praxis des Singens solcher Humanistenoden war u. a. schon Gegenstand einer Schulordnung für die Stadt Zwickau: Ordnung deß Nawen || Studij vnd yetztauffgerichten Collegij yn || Fürstlicher Stadt Zwickaw.|| [Sp.1] Auff drey haupt =|| sprachen. || [Sp.2] Hebraysch. || Kriechisch. || Latinisch. || [Sp.3] Gestelt. || – Gedruckt zů Zwickaw durch Jǒrg Gastel.|) (Jm. XXIII.Jar.|?) [=1523]. – Zwickau: Johann Schönsperger d. J. 1523. – VD 16 ZV 11364 (online). Da heißt es: „Nach / dem allem / wenß nu die zeit erfordert heymtzůlassen / můssen sie alweg zůuorn / ein genus Carminis nach dem sie alle genera vortzeichent haben / Horatij oder deß gleichen / eintrechtig mit vier stymmen singen" (Bl. B^{v}- B ij^{r}); vgl. auch Gregor Hermann, „»Müssen sie ein genus Carminis Horatij eintrechtig mit vier stymmen singen«: Der Beitrag Zwickauer Humanisten zur Pflege und Verbreitung der ›deutschen Humanistenode im mitteldeutschen Raum (1500–1700)," in *Lateinschulen im mitteldeutschen Raum: Euros*, Chemnitzer Arbeiten zur Literaturwissenschaft 4, hg. v. Christoph Fasbender und Gesine Mierke (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 292.

Von der Ausgabe ist nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand ein einziges Exemplar überliefert, und zwar in der Bibliothek des Unitarischen Kollegiums in Klausenburg.[46] Gernot Nussbächer und Astrid Philippi haben 1983 eine vorzügliche Edition des Werkes gemacht, die ich dankbar benutzt habe.[47] Von besonderem Interesse für uns sind an diesem Ort nicht die Texte des Horaz und Martials, sondern die christlichen Dichtungen, die Honterus in seine „Odae" aufgenommen hat. Zwei dieser Texte möchte ich eingehender behandeln.

Der erste ist eine lateinische Paraphrase des Vaterunsers. Es handelt sich um das 27. Stück innerhalb des Buches, mit der Überschrift „ORATIO DOMINICA". Der Verfasser wird nicht genannt; möglich, ja, wahrscheinlich ist, dass Honterus selbst diese zwölf Verse verfasst hat. Was den Kronstädter Schülern 1548 recht war, muss uns heutigen Hörern billig sein. Sie waren Anfänger im Lateinischen, wir sind es vielleicht auch, aber eben doch in anderem Lebensalter. Bevor ich den lateinischen Text des Honterus zitiere, lese ich, zu dessen besserem Verständnis, den Vulgatatext des Vaterunsers:

> *Pater Noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem: sed libera nos a malo. Quia tuum est regnum et potestas et Gloria in saecula. Amen.*

Indem die Schüler des Kronstädter Gymnasiums, die das Vaterunser gewiss in ihrer Muttersprache beteten und in der Fassung der Vulgata kannten, dieses *carmen* lernten, sollten sie nicht nur ihre Kenntnisse in den heiligen Dingen vertiefen, sondern vor allem die elegischen Distichen lernen, in deren Gewand das Gebet des Herrn hier erschien, und wenn sie es sangen, dann folgten sie dem Muster eines *carmen elegiacum*, für das es im Notenanhang eine Fassung gibt. Die Schüler sollten also das Herrengebet in Distichen singen und dabei beides lernen: das Kerngebet der Christenheit und das elegische Distichon – Antike und Christentum vereint auf dem Niveau einer Elementarschule des 16. Jahrhunderts. Vom *sermo humilis* kann dann freilich nicht mehr wirklich die Rede sein (Tab. 1).

Mein zweites Stück ist eine Paraphrase auf Psalm 127. Es handelt sich um ein Gedicht im lyrischen Versmaß des Phalaeceus (eines Hendekasyllabus, also elfsilbigen Verses). Es ist Catulls Lieblingsvers, aber er kommt auch bei dem römischen Dichter Martial vor – einem Autor, den der Reformator Martin Luther kannte.

---

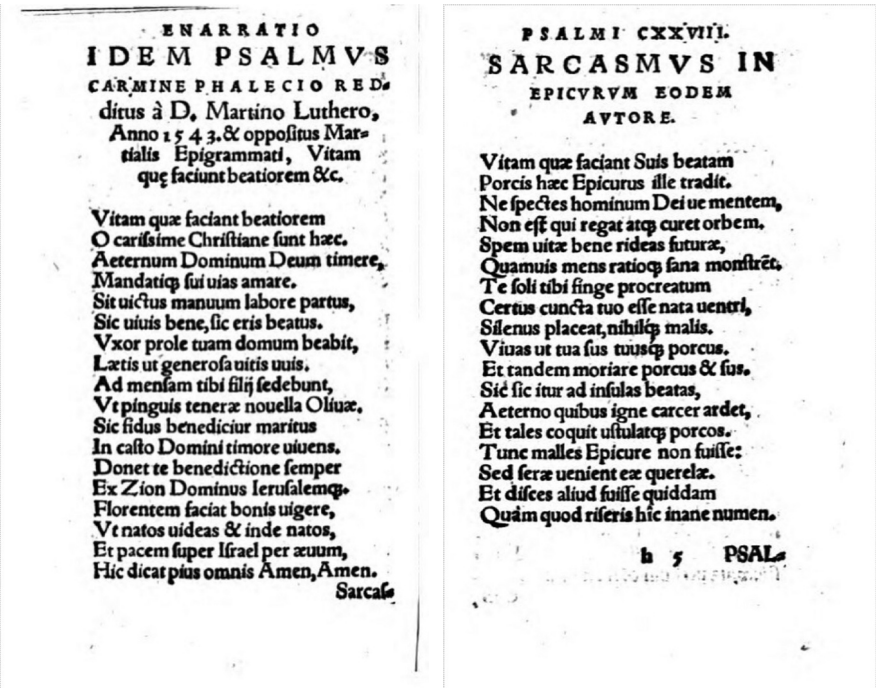
46 *Odae cum harmoniis 1548* (Honterus). Faksimile-Nachdruck, übertragen, hg. und mit einer einführenden Studie versehen v. Gernot Nussbächer und Astrid Philippi (Bukarest: Musica, 1983), 20.
47 Die Publikation „Honterus zenei tételei (1548)" von 1967 (o.O., o. V., vorhanden: London, British Library) könnte eine Ausgabe der Musik sein.

Tab. 1: Lateinischer Text des Vater Unsers nach Honterus mit deutscher Übersetzung.

Lateinischer Text (ohne Doxologie)	Schulmäßige Übersetzung
O pater aetherei, cui subsunt sydera coeli	O Vater des luftigen Himmels, dem die Gestirne untertan sind,
Et quem sanctificat terra rotunda Deum:	und den der Erdkreis als Gott heiligt,
Adveniat miserae regnum coeleste cohorti	dein himmlisches Reich komme zu der armseligen Herde,
Et fiant votis cuncta futura tuis.	und alles Künftige geschehe nach deinem Wunsch und Willen,
Ut tua sydereo clarescit gloria mundo	damit deine Ehre leuchtet in der gestirnten Welt
Sic viget omnigeno non peritura solo.	(und) so auf dem gesamten Erdboden nicht zuschanden wird.
Da nobis hodie solitum, pater inclyte, panem	Gib uns heute, hoher Vater, das gewohnte Brot,
Et tribuas famulis pocula grata tuis,	und reiche deinen Knechten willkommenen Trank (freundliche Gefäße).
Nostraque praecellens dimittas debita iudex Mittimus ut nostris debita cuncta locis.	Und vergib uns, herausragender Richter, unsere Schulden, wie wir an unseren Orten alle Schulden nachlassen.
Sit procul a nostra turpis tentatio mente	Es sei ferne von unserem Geist schmähliche Verführung,
Et nos a quovis protege rite malo.	und schütze uns ordentlich, wie es sich gehört, vor allem Bösen.

Es scheint, dass es sich bei dem Kronstädter Druck um die Erstveröffentlichung handelt. Der Weimarer Lutherausgabe war dieser Druck nicht bekannt. Vielmehr wird der Text dort nach einem Nürnberger Druck vom 1559 herausgegeben.[48]

48 IN PSAL = ‖ mos vigintiquinqȝ ‖ PRIORES ET SE = ‖ QVENTES ALIQVOT ‖ enarrationes breues & eru = ‖ ditae Reuerendi patris ‖ D. Mar. Lutheri ‖ PIO STVDIO AC DI =‖ligentia M. Viti Theodori No = ‖ ribergensis collectae. ‖ Nunc demum in lucem aeditae. ‖ ... ‖ – Nürnberg: Johann vom Berg und Ulrich Neuber 1559. – 284 Blätter. – VD 16 B 3450. – Vorhanden: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 79.Ee. 178 (online).



ENARRATIO
IDEM PSALMVS
CARMINE PHALECIO REDditus à D. Martino Luthero, Anno 1543. & oppositus Martialis Epigrammati, Vitam quę faciunt beatiorem &c.

Vitam quæ faciant beatiorem
O carissime Christiane sunt hæc.
Aeternum Dominum Deum timere,
Mandatiq; sui uias amare.
Sit uictus manuum labore partus,
Sic uiuis bene, sic eris beatus.
Vxor prole tuam domum beabit,
Lætis ut generosa uitis uuis.
Ad mensam tibi filij sedebunt,
Vt pinguis teneræ nouella Oliuæ.
Sic fidus benedicitur maritus
In casto Domini timore uiuens.
Donet te benedictione semper
Ex Zion Dominus Ierusalemq;.
Florentem faciat bonis uigere,
Vt natos uideas & inde natos,
Et pacem super Israel per æuum,
Hic dicat pius omnis Amen, Amen.
Sarcas-

PSALMI CXXVIII.
SARCASMVS IN EPICVRVM EODEM AVTORE.

Vitam quæ faciant Suis beatam
Porcis hæc Epicurus ille tradit.
Ne spectes hominum Dei ue mentem,
Non est qui regat atq; curet orbem.
Spem uitæ bene rideas futuræ,
Quamuis mens ratioq; fana monstret.
Te soli tibi finge procreatum
Certus cuncta tuo esse nata uentri,
Silenus placeat, nihilq; malis.
Viuas ut tua sus tuusq; porcus.
Et tandem moriare porcus & sus.
Sic sic itur ad insulas beatas,
Aeterno quibus igne carcer ardet,
Et tales coquit ustulatq; porcos.
Tunc malles Epicure non fuisse:
Sed feræ uenient eæ querelæ.
Et disces aliud fuisse quiddam
Quàm quod riseris hic inane numen.

h 5 PSAL-

Abb. 9: Luther Nürnberg 1559 (VD 16 B 3450).

In der Vorrede schreiben die Kinder und Erben Veit Dietrichs (1506–1549) an Herzog Christoph von Württemberg (1515–1568), sie hätten die Texte von ihrem Vater, dieser aber habe sie seinerseits von Luther gehört oder auch von dessen Autographen abgeschrieben.

Den Text der Paraphrase von Psalm 127 (Tab. 2) führt der Druck auf das Jahr 1543 zurück. Honterus kann den Text daher von Veit Dietrich bekommen und fünf Jahre später in seiner Sammlung veröffentlicht haben, bevor der dann 1559 von Dietrichs Erben in Nürnberg zur Veröffentlichung gebracht wurde.[49]

49 Zusatz nach dem Vortrag: Oder er benutzte eine Vorlage, die den Herausgebern der Odae 1983 nicht bekannt war. Der Text findet sich nämlich, wie ich erst später herausfand, früher als in dem Kronstädter Druck, in einer Ausgabe von Kommentaren zu Schriften Ciceros, die im Juni 1546 bei Johann Oporinus in Basel erschien:

Ioannis Saxonij ‖ HATTESTEDII COMMEN ‖ tarius ad Orationem Cicero- ‖ nis pro Sexto Roscio ‖ Amerino. ‖ EIVSDEM Oratio de Vtilitate studij ‖ dicendi. ‖ Eiusdem oratiuncula de Obseruandis legibus. ‖ PHILIPPI MELAN- ‖ thonis Commentarius in primã, praecipuam, ‖ et difficilimam partem Oratoriarum ‖ Partitionũ Ciceronis. ‖ – BASILEAE. ‖ ANNO ... ‖ M. D. XLVI. ‖ Mense

Tab. 2: Lateinischer Text in der Fassung des Kronstädter Drucks[50] mit deutscher Übersetzung.

Lateinischer Text PSAL. CXXVII.	Schulmäßige Übersetzung Psalm 127
Vitam quae faciunt beatiorem	Was ein seligeres und besseres Leben ausmacht,
Iucundißime Christiane sunt haec	fröhlicher Christenmensch, ist dies:
Aeternum dominum Deum timere	Den ewigen Herrn als deinen Gott fürchten
Mandata illius et uias amare,	und seine Gebote und Wege lieben.
Sit uictus manuum labore partus,	Die Nahrung komme von der Arbeit deiner Hände her,
Sic uiues bene, sic eris beatus.	so wirst du gut leben, so wirst du selig sein.
Uxor prole tuam domum beabit,	Deine Ehefrau wird dein Haus mit Nachkommenschaft beglücken (segnen),
Laetis et generosa uitis uuis.	ein schöner, gebärender (generosa) Weinstock mit fröhlichen Trauben.
Ad mensam tibi filii sedebunt,	Am Tisch werden dir Söhne (Kinder) sitzen,
Ut pinguis tenerae nouellae olivae,	wie junge Triebe eines fetten Olivenbaums.
Sic fidus benedicitur maritus,	So wird ein getreuer Hausherr gesegnet werden,
In casto domini timore uiuens.	der in keuscher Furcht vor dem Herrn lebt.
Donet te benedictione semper ex Sion dominus	Der Herr begabe dich aus Zion immer mit seinem Segen, und mache Jerusalem blühen
Ierusalemque, florentem faciat bonis vigere,	und aus Gutem kräftig werden.

Iunio. VD 16 S 2053. [12] Bl., 192, [1] Bl. 8°. Der Band enthält folgende Werke: 1. Melanchthon, Philipp, Commentarius in primam, praecipuam et difficillimam partem oratoriarum partitionum Ciceronis (VD16 M 2795); 2. Saxonius, Johannes aus Hattstedt, Oratio de utilitate studii dicendi (VD16 S 2054); 3. Saxonius, Johannes aus Hattstedt: Oratiuncula de observandis legibus (VD16 S 2055). – Claus, Melanchthon-Bibliographie Bd. 2, 1214 f. Nr. 1546.8. – Vorhanden u. a. in Freiburg UB, Gotha FB, München UB, Wittenberg, Reformationsgeschichtliche Forschungsbibliothek (RFB).

50 Der Basler Druck Oporins (*B*) und Dietrichs Fassung (*D*) weisen gegenüber der Kronstädter folgende Varianten auf: 1 faciunt] faciant *D*; 2 Iucundißime] O carissime *D*; 4 Mandata illius] Mandatique sui *D*; 11 benedicitur] benediciur *Satzfehler D*; 14 Sion] Zion *D* Ierusalemque,] Ierusalemque. *D*. – Titel: MARTINI LVTHERI DE VITA uersiculi hendecasyllabi, ex sententia Psalmi CXXVII. Beati omnes, qui timent Dominum, etc. *B*; 1 beatiorem, *B*; 2 haec: *B*; 3 Deum *fehlt B*; 4 Mandatique sui *B*; 5 partus: *B*; 7 Vxor B; 8 et] ut *B*; 10 Vt oliuae. *B*; 11 maritus, *B*; 12 Domini *B*; 14 Ex Zion Dominus, Hierusalemque *B*; 15 vigere] uidere *B*; 16 Vt natos uideas, et inde natos, *B*; 17 euum,] aeuum. *B*; 18 amen amen *B.*

Tab. 2 (fortgesetzt)

Lateinischer Text PSAL. CXXVII.	Schulmäßige Übersetzung Psalm 127
Ut natos uideas et inde natos.	damit du Kinder und Kindeskinder sehen mögest.
Et pacem super Israel per euum:	Und Frieden über Israel in Ewigkeit.
Hic dicat pius omnis, Amen, Amen.	Hier spreche jeder Fromme: Amen, so sei und geschehe es.

Psalm 127 spielt in Luthers Werk in mehrfacher Hinsicht eine Rolle. Er hat gerade diesen Psalm 1524 zweimal ausgelegt: in einer Schrift an die Christen zu Riga in Livland[51], und er hat den Psalm zur Grundlage eines Liedes gemacht: Das Lied „Wohl dem, der in Gottesfurcht steht" gehört zu den Psalmliedern aus dem Frühjahr 1524.[52] Es steht in den Erfurter Enchiridien ebenso wie in Johann Walters Wittenberger Gesangbuch. Vorlage ist Psalm 128 (127), den Luther in dieser Zeit auch für die Übersetzung des Psalters bearbeitete. Diese erschien unter dem Titel *Der Psalter deutsch. Martinus Luther*[53] im selben Jahr bei Lukas Cranach d. Ä. (1473–1553) und Christian Döring (unbek., um 1490–1533). Unser Lied entspricht dort Psalm 128; Psalmenübertragung und Lied sind textlich sehr nahe verwandt und wohl in zeitlicher Nachbarschaft entstanden.

Wol dem der in Gottes furcht steht /
vnnd der auff seynem wege geht /
Deyn eygen handt dich neren sol /
so lebstu recht und geht dir wol.

5 Deyn weyb wird yn deym hause seyn /
wie eyn reben vol drauben fein /
Vnnd deyn kinder vmb deynen tisch /
wie ôlpflantzen gesund vnd frisch.

Sich / so reich segen hangt dem an /
10 wo yn gottes furcht lebt eyn man.
Von ym lesst der alt fluch vnd zorn /
den menschen kindern angeborn

51 WA 15, (348) 360–379.

52 Der folgende Text ist der des „Färbefaß-Enchiridions" von 1524: *Das Erfurter Enchiridion: Gedruckt in der Permentergassen zum Ferbefaß 1524*, Faksimiledruck mit einem Geleitwort hg. v. Konrad Ameln (Kassel, Basel und London: Bärenreiter, 1983), Bl. B 4^{r}.

53 Der Psal = ‖ ter ‖ deutsch. ‖ Martinus ‖ Luther. ‖ Wittemberg. ‖ 1524. ‖. – VD 16 B 3281 (online), Ps 128 ebd. Bl. $CXII^{v}$ (Titulus) – $CXIII^{r}$.

Aus Zion wirt Got segen dich /
das du wirst schawen stetiglich.
15 Das gluck der stadt Jerusalem /
fur Gott yn gnaden angenem.

Fristen wird er das leben deinn /
vnnd mit gutte stets bey dir seyn.
Das du sehen wirst kyndes kint /
20 vnd das Jsrael fryde find.

Johannes Aurifaber (1519–1575) veröffentlichte die deutsche Übersetzung eines „Sarcasmus“ Luthers, also eines Anti-Gedichtes gegen Psalm 127 im Jahre 1565 im zweiten Band seiner Eislebener Ergänzungsausgabe zu der Wittenberger bzw. Jenaer Ausgabe[54]:

Gespůtte wider Epicurum D. Martini Luth.

Wer auff gut sewisch leben will
Wie Epicurus steckt das zil /
Der halt von Gott vnd Menschen nichts
Glaubs sey keyn Gott der sicht vnd richt.
Glaub das kein leben nach diesem se[y]
Ob gleich dein hertz dawider schrey
Denck / bist geboren dir allein
Was du sihst / gehůr in kragen dein
Sauf / fris / spey / scheis / bis [sei] vol vnd tol /
Gleich wie ein saw / pfleg dein nur wol
Stirbst du denn als ein Schwein vnd Kuh
Sprich / So fert man gen Himel zu /
Da die Engel mit keulen rennen
Vnd solche Sew im fewer verbrennen.
Denn wůndscht ein solcher Epicurer
Awe / wer nie geborn wer[55] /
Denn wer viel besser er wer tod
Denn das er Gotts im himel spot.

54 Der Ander Teil ‖ Der Bůcher/ Schrifften/ vnd ‖ Predigten des Ehrwirdigen Herrn/ D. Martin Luthers/ ‖ So in den Wittenbergischen vnd Jhenischen Tomis ‖ nicht zu finden ... ‖ nach ordnung der jarzal/ als vom ‖ M.D.XXX. bis in das M.D.XXXVIII. ‖ ... zusamen getragen/ ‖ vnd zugericht. ‖ [v.(Joannes Aurifaber¦)] – 16, 502 Blätter. – Eisleben: Urban Gaubisch 1565. – VD 16 L 3359, Bl. 107 ^{r} (online).
55 Lies wohl besser: „er“.

IX

Ich kehre noch einmal zurück zu Luthers lateinischem Hendekasyllabus über Psalm 127. An ihm sollten die Kronstädter Schüler vor allem das Versmaß lernen. Vielleicht ist ihnen auch von dem Inhalt etwas geblieben, wenn sie nicht nur mit den Noten zu kämpfen hatten, die sie ja schließlich auch lernen sollten.

So weit, so gut, könnte man sagen. Sie, meine Damen und Herren, haben heute Abend etwas über die *artes liberales* gehört, dazu etwas über Luthers und Melanchthons Auffassungen von der Musik, von dem Wittenberger Verleger Georg Rhau und auch über die „Odae" des Honterus, die – ich möchte das gern noch einmal hervorheben – 1983 in einer wirklich vorzüglichen Ausgabe von Gernot Nussbächer und Astrid Philippi erschienen sind. Aber was wäre ein Vortrag *über* Musik *ohne* Musik?! Wir werden jetzt, meine Damen und Herren, Luthers lateinische Ode in der Vertonung des Honterus einstudieren und aufführen, wie die Kronstädter Schüler seit 1548. Sie erhalten eine Ausgabe, die für den heutigen Abend erstmals nach den Quellen erarbeitet ist[56] – ich habe an zwei Stellen den ursprünglichen Notentext korrigiert –, wir werden den Satz zuerst auf Silben singen und dann mit dem Text der ersten Strophe.

Sie dürfen sich fühlen wie die Schüler des Honterus, wir tauchen ein in die Musikgeschichte Siebenbürgens, und Sie werden einen Luthertext singen, den Sie garantiert noch nie gelesen und gehört haben. Vielleicht ist es gar eine Uraufführung – wer weiß, was mit gedruckten Büchern geschieht? Wer sagt denn, dass sie gelesen wurden, und wer weiß, ob der Luthertext dem Hendekasyllabus unterlegt wurde und nicht ein anderer aus Honters Sammlung. Wie immer das sei – wir freuen uns an dem gelehrten Kronstädter Universalgelehrten, wir bewundern seine zahlreichen Gaben, mit denen er beschenkt war und die diesem Land einen großen Europäer und Europa einen großen Siebenbürger beschert haben. Und dieser Bewunderung wollen wir nun, singend und hörend, Ausdruck verleihen. – Hic cantat pius omnis: Amen, Amen.[57]

Meine Damen und Herren, ich danke Ihnen für Ihre Mitwirkung an dieser Musik. Wir haben damit Gott gelobt und uns selbst eine Freude gemacht. Und wenn wir nun heimgehen, nehmen wir Honters Ermunterung mit: *Vigilate et orate*. Aber schlafen sollen Sie trotzdem. Gute Nacht.

---

56 Die Erarbeitung der Partitur ist das Werk von Kirsten Gerhardt M.A., Musikwissenschaftliches Institut der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ich danke ihr herzlich.

57 An dieser Stelle erfolgten Probe und Aufführung des Satzes. Der Saal der Evangelischen Akademie Siebenbürgen in Neppendorf hat eine für solche Musik, und nicht nur für diese, geeignete und freundliche Akustik. Das Ergebnis des überraschten Spontanchores war von bemerkenswerter musikalischer Qualität.

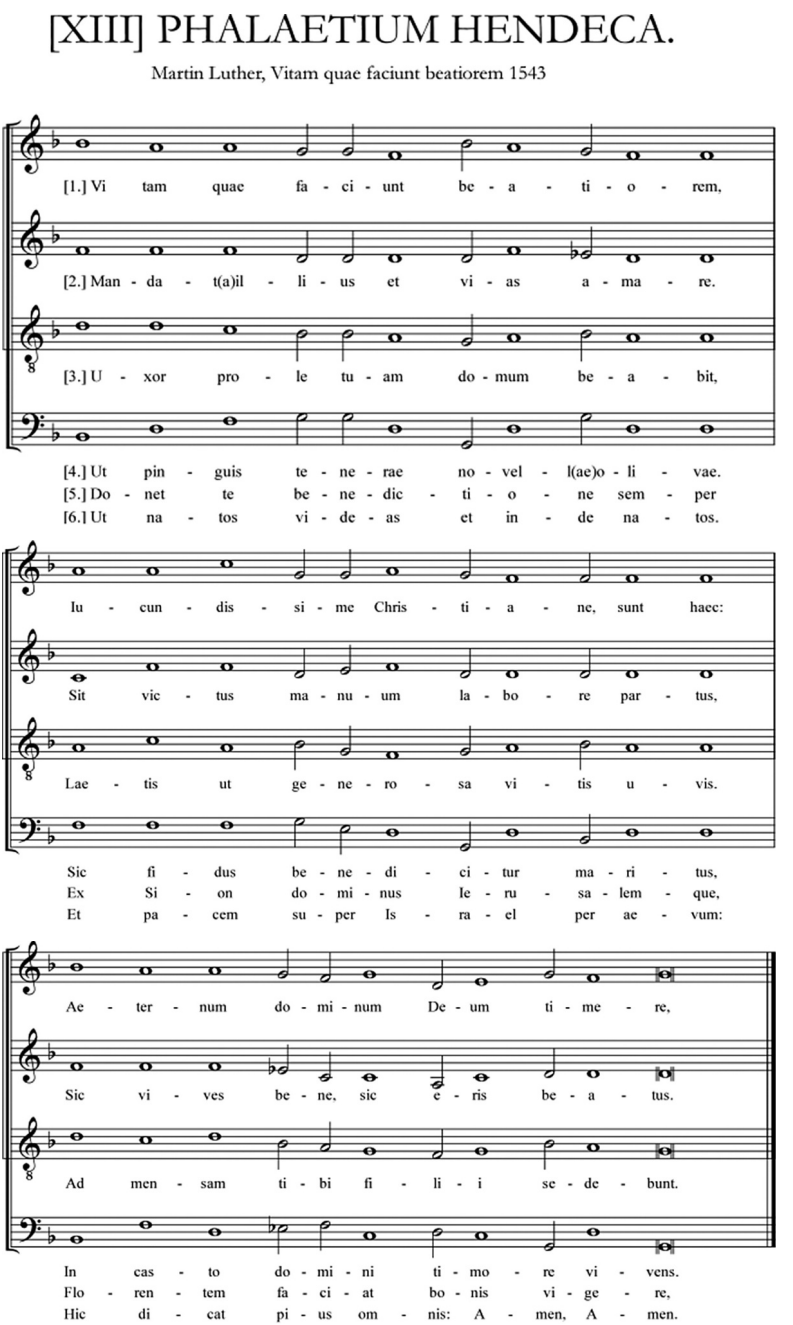


Abb. 10: Notentext (mit unterlegtem Luthertext).

Bibliographie

1 Quellen

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 24, *Siebenbürgen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Honterus, Johannes, *Odae cum harmoniis 1548* (Honterus). Faksimile-Nachdruck, übertragen, hg. und mit einer einführenden Studie versehen v. Gernot Nussbächer und Astrid Philippi. Bukarest: Musica, 1983.

Honterus, Johannes, *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae Corona 1543*, hg. v. Bernhard Heigl und Thomas Sindilariu. Übersetzt von Anne Türk-König und Zsolt Raduch, Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt Band VIII, Beiheft 2. Kronstadt: aldus Verlag, 2017.

Honterus, Johannes, *Rudimenta Cosmographica: Grundzüge der Weltbeschreibung (Corona/Kronstadt, 1542). Ins Deutsche, Rumänische und Ungarische übersetzte und kommentierte Faksimile-Ausgabe*. Hermannstadt/Bonn: Schiller-Verlag, ^{2}2017.

Luther, Martin, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 6, Briefe: Ausgewählt, übs. und komm. v. Johannes Schilling. Frankfurt am Main: Insel 1982 u. ö., zuletzt Berlin: Insel, 2016.

Luther, Martin, *Geistliche Lieder: Nach dem Babstschen Gesangbuch 1545*, hg. und komm. v. Johannes Schilling, Große Texte der Christenheit 7. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.

Reißner, Adam, *HISTORIA||Herrn Georgen Vnnd||Herrn Casparn von Frundsberg,||Vatters vnd Sons / beyder Herrn zu Můndel=||heym/ [et]c. Keyserlicher Oberster Feldtherrn / Rit=||terlicher vnd Lôblicher Kriegßthaten …*. Frankfurt am Main: Rab und Han, 1568. Neuausgabe 1572; Nachdruck 1599.

Reißner, Adam, *Historia der Herren Georg und Kaspar von Frundsberg*. Nach der 2. Aufl. von 1572 hg. v. Karl Schottenloher. Voigtländers Quellenbücher 66. Leipzig: Voigtländer, 1913.

Arnold Schönberg, *Sechs Lieder für eine mittlere Stimme und Klavier Opus* 3 (1903). Ausgabe: Arnold Schönberg, *Sämtliche Werke Abt. I: Lieder und Kanons*, Reihe A Bd. 1, *Lieder mit Klavierbegleitung*, hg. v. Josef Rufer. Mainz: Schott/Wien: Universal Edition, 1966.

Friedrich Teutsch, *Die siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen*, Bd. I (1543–1778). Berlin: Hofmann, 1888.

Giuseppe Vecchi, *Dalle „Melopoiae sive harmonicae tetracentiae" orazione di Tritonio (1507) alle „Geminae undeviginti odarum Horatii melodiae" (1552)*. Bologna: Tip. Azzoguidi, 1960, 13–15.

2 Literatur

Anonymus, *„Mein vleis und müe [1586]: Missa V vocum*, Musik alter Meister 60, hg. v. Michael Aschauer. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 2003.

Bauer, Joachim/Blaha, Dagmar/Michel, Stefan, *Der Unterricht der Visitatoren (1528): Kommentar – Entstehung – Quellen*, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 94, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020.

Baumann, Reinhard, *Georg von Frundsberg: Vater der Landknechte. Feldhauptmann von Tirol: Eine gesellschaftsgeschichtliche Biographie*. München: Strumberger, 2. erw. Aufl., 1991.

Baumann, Reinhard, *Mythos Frundsberg: Familie, Weggefährten, Gegner des Vaters der Landsknechte*. Mindelheim: Högel, 2019.

Benzing, Josef/Claus, Helmut, *Lutherbibliographie: Verzeichnis der Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*. Baden-Baden: Heitz, 1966.

Bobeth, Gundela, „Tritonius," in Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Zweite, neu bearb. Ausgabe Sachteil 16. Kassel u. a.: Bärenreiter, 1994, 1053 f.

Dremel, Erik, „Einleitung. Musik als die „Mutter der Schule"," in *Choral, Cantor, Cantus firmus: Die Bedeutung des lutherischen Kirchenliedes für die Schul- und Sozialgeschichte*, Hallesche Forschungen 42, hg. v. Erik Dremel und Ute Poetzsch. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2015, 1–27.

Gasch, Stefan/Tröster, Sonja in Zusammenarbeit mit Birgit Lodes, *Ludwig Senfl (c. 1490–1543): A Catalogue Raisonné of the Works and Sources*, Bd. 2, *Catalogue of the works*. Turnhout: Brepols, 2019.

Geiger, Ludwig, „Gundelius, Philipp," in *Allgemeine Deutsche Biographie* 10 (1879): 124–125.

Hartmann, Karl-Günther, *Die humanistische Odenkomposition in Deutschland*. Erlangen: Palm & Enke, 1976.

Heidrich, Jürgen, „Das protestantische Repertoire für Knaben im Umfeld der Wittenberger Rhaw-Drucke," in *Rekrutierung musikalischer Eliten: Knabengesang im 15. und 16. Jahrhundert*, Jahrbuch für Renaissancemusik 10, hg. v. Nicole Schwindt. Kassel u. a.: Bärenreiter, 2011, 143–153.

Heidrich, Jürgen, „Georg Rhau als Wittenberger Musikaliendrucker und -verleger," in *Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der frühen Reformationszeit*, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 21, hg. v. Stefan Oehmig. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 191–203.

Hermann, Gregor, „»Müssen sie ein genus Carminis Horatij eintrechtig mit vier stymmen singen«: Der Beitrag Zwickauer Humanisten zur Pflege und Verbreitung der ›deutschen Humanistenode im mitteldeutschen Raum (1500–1700)," in *Lateinschulen im mitteldeutschen Raum: Euros*, Chemnitzer Arbeiten zur Literaturwissenschaft 4, hg. v. Christoph Fasbender und Gesine Mierke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, 286–318.

Kremb, Jens *Bemalte Tischplatten des Spätmittelalters*, Studien zur Kunst 34. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2016.

Lange, Justus, *Die Erfindung der Welt: Martin Schaffners bemalte Tischplatte von 1533*. Kassel: Staatliche Museen, 2002.

Liliencron, Rochus von, *Die horazischen Metren in deutschen Kompositionen des XVI. Jahrhunderts*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1887.

Reske, Christoph, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet.* 2. überarb. und erw. Aufl., Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 51. Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.

Rhein, Stefan, „Melanchthon und die Musik," in *LUTHER* 82 (2011): 117–127.

Sachs, Klaus-Jürgen, „Artes liberales," in Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Zweite, neu bearb. Ausgabe Sachteil 1. Kassel u. a.: Bärenreiter, 1994, 918–924.

Schilling, Johannes, „Die erhaltenen Exemplare von Georg Rhaus ‚Symphoniae iucundae' (1538) und Martin Luthers Vorrede," in *Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit*, hg. v. Dietrich Korsch und Jan Lohrengel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 173–186 (zuerst in: *Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit: Festschrift für Helmut Claus zum 75. Geburtstag*, hg. v. Ulman Weiß [Epfendorf/Neckar: bibliotheca academica, 2008], 251–265.

Schilling, Johannes, „Die Musik ist eine herrliche Gabe Gottes". Martin Luther und die Reformation der Musik," in *Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit*, hg. v. Dietrich Korsch und Jan Lohrengel. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 187–201.

Schilling, Johannes, „Musik," in *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck, ^{3}2017, 276–284.

Schmid, Manfred Hermann, „Die Darstellung der Musica im spätmittelalterlichen Bildprogramm der ‚Margarita philosophica' von Gregor Reisch 1503," in *Musikalische Ikonographie*, Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft 12, hg. v. Harald Heckmann, Monika Holl und Hans Joachim Marx. Laaber: Laaber, 1994, 247–262.

Schmid, Manfred Hermann, „Musica theorica, practica und poetica: Zu Horaz-Vertonungen des deutschen Humanismus," in *Zeitgenosse Horaz: Der Dichter und seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, hg. v. Helmut Krasser und Ernst A. Schmidt. Tübingen: Francke, 1996, 52–67.

Tröster, Sonja, *Senfls Liedsätze:* „Klassifikation und Detailstudien eines modellhaften Repertories," in *Senfl-Studien* 3, Wiener Forum für ältere Musikgeschichte 10, hg. v. Stefan Gasch, Birgit Lodes und Sonja Tröster. Wien: Hollitzer, 2019, 303–316.

Volker Leppin

Die Entstehung des Reformatorenbildes: Luther und Honterus im Vergleich

Die Entstehung des Reformatorenbildes von Luther einerseits, von Honterus andererseits zu vergleichen, führt unausweichlich in eine gewaltige Asymmetrie. Für beide ist der Quellenbefund sehr unterschiedlich. Für Luther besteht die Aufgabe vor allem darin, aus der Fülle von Quellen zu selegieren, was sinnvoll behandelt werden kann, für Honterus besteht die Hauptaufgabe in der Suche nach einschlägigem Material.

Demnach gilt für das Folgende, dass für Luther nur Zeugnisse aus seiner Lebenszeit und unmittelbar einer Generation – also etwa 30 Jahre – danach herangezogen werden, und unter diesen nur solche, die sich selbst als Geschichtsdarstellungen verstehen, also entweder das Gesamtereignis der Reformation oder Luther selbst in einem historischen Narrativ darstellen wollen. Dies kann dann auch im literarischen Genus der Predigt geschehen, wenn diese vorwiegend historisch erzählend verfährt.[1]

Nach diesem Kriterium geht er im Folgenden um sechs Autoren und deren Geschichtsdarstellung. Als besonders frühes Zeugnis der historiographischen Einordnung Luthers kann ein Zeitgenosse und Freund Luthers herangezogen werden: Christoph Scheurl, der 1528 mit der Niederschrift seines Geschichtsbuches der Reformation begann, das er eigentlich bis in dieses Jahr 1528 fortsetzen wollte, letztlich aber nur für die Jahre 1511 bis 1521 vollenden konnte[2]. Mit dem Anspruch, endlich der bislang nur schlecht durch „Pfaffen und Mönche“ betriebenen Geschichtsschreibung etwas Richtiges entgegenzusetzen[3], verfasste etwas

1 Hingegen fällt die Lutherdarstellung des Johannes Pollicarius fort, die nach Timothy J. Wengert, „The First Biography of Martin Luther, Compiled by Johannes Pollicarius,“ in *Memoria – theologische Synthese – Autoritätenkonflikt: Die Rezeption Luthers und Melanchthons in der Schülergeneration*, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 90, hg. v. Irene Dingel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 15–44, 17, „falls far more under the genre of eulogy than biography“.

2 Vgl. Christoph Scheurl, *Christoph Scheurl's Geschichtbuch der Christenheit von 1511 bis 1521* [künftig: Geschichtsbuch], in *Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation* 1, hg. v. Joachim K. F. Knaake (Leipzig: Weigel, 1872), 4.

3 Vgl. Friedrich Myconius, *Geschichte der Reformation*, [künftig: Geschichte] hg. v. Otto Clemen, (Leipzig 1914 [= Gotha: Forschungsbibliothek, 1990]), 5.

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 15–28 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-008

mehr als ein Jahrzehnt später, 1541/42,[4] Friedrich Myconius[5] seine Geschichte der Reformation. Wie bei Scheurl handelt es sich hier also auch noch in gewisser Weise um eine Selbsthistorisierung eines Beteiligten. Eine wichtige Scharnierfunktion für die Darstellung Luthers weist natürlich Melanchthons berühmte Vorrede zum zweiten Band der Opera Latina auf. Hinzu kommen dann mehrere Zeugnisse aus der nächstfolgenden Generationen wie die Lutherpredigten von Johannes Mathesius,[6] die Märtyrergeschichte von Ludwig Rabus sowie aus dem reichen Oeuvre von Cyriacus Spangenberg der „Bericht" über Martin Luther und den rechten Glauben.

Hat man also für Luther mehr Material als genug, so stehen für Honter vornehmlich die wenigen Zeugnisse von Christian Schesaeus zur Verfügung, in welchen dieser sich bemühte, das kulturelle Gedächtnis der Siebenbürger zu formen. Hinzu kommt eine knappe Bemerkung bei dem Bartfelder Pfarrer Severinus Sculteti.

1 Luther in der frühen Historiographie seines Umfelds

Angesichts der Fülle des Materials können für das Verständnis von Luthers reformatorischer Leistung in der ihm folgenden Generation nur wenige Schlaglichter benannt werden, die sich auf drei Gesichtspunkte konzentrieren lassen: ein Verständnis von Luthers reformatorischem Wirken als Reaktion auf Missstände der mittelalterlichen Kirche und seine Gegner oder als Aktion aus theologischer Motivation, der Aspekt der Befreiung aus päpstlicher Gefangenschaft und die Deutung Luthers als Künder der Endzeit – all dies steht selbstverständlich im Kontext des-

4 Vgl. Myconius, *Geschichte*, 3.

5 S. zu ihm Heinrich Ulrich, *Friedrich Mykonius 1490–1546. Lebensbild und neue Funde zum Briefwechsel des Reformators: Mit einer textgeschichtlichen Einleitung und einem Korrespondentenverzeichnis der gesamten Erstausgabe* (Tübingen: Osiander, 1962).

6 Einen Überblick über dessen Predigten bietet jetzt Michael Beyer, „Johannes Mathesius als Biograph Martin Luthers," in *Johannes Mathesius (1504–1565): Rezeption und Verbreitung der Wittenberger Reformation durch Predigt und Exegese*, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 30, hg. v. Armin Kohnle und Irene Dingel (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 73–77.

sen, was Matthias Pohlig als „charismatische Stilisierung“ Luthers bezeichnet hat,[7] lässt sich aber auf gewisse historiographische Grundmuster zurückführen.

1.1 Von reaktiver zu aktiver Reformation

Das Narrativ eines zunächst lediglich reagierenden Martin Luther ist in historiographischer Perspektive das früheste. Es findet sich in Christoph Scheurls Geschichtsbuch. Hier fällt auf, dass der Beginn der reformatorischen Bewegung erzählerisch wenig vorbereitet ist: Scheurl berichtet eher chronikalisch von Ereignissen der Papst- wie der Herrschergeschichte, um dann als 160. Artikel seiner Erzählung einen eigenen Abschnitt über „Ursprung und Anfang Lutherischer Handlung“ anzuknüpfen, der zeitlich noch einmal bis zur Gründung der Wittenberger Universität zurückgreift, um Luther als *dramatis persona* einzuführen.[8] Dieser habe dann, als Tetzel als Ablassprediger auftrat, durch Versendung seiner 95 Thesen eine Zirkulardispuation in die Wege zu leiten versucht und dabei nicht beabsichtigt, über den akademischen Rahmen hinaus zu agieren.[9] Weitere Kreise habe dies erst gezogen, als „die Bepstischen Commissarien“ sich gegen Luther gewandt hätten.[10]

Luther erscheint so als ein primär auf die Wahrheitsfindung ausgerichteter Akteur, die Reformation als von ihm jedenfalls nicht intendiertes Geschehen. Dieses Narrativ mit Luther als eher getriebenem, denn treibendem Akteur setzt Scheurl weiter fort: Der Druck der Ablassthesen sei durch die Gegner veranlasst worden,[11] die *Resolutiones* – insbesondere das Begleitschreiben an Leo X.[12] – hätten dann Luthers Bereitschaft sich zu unterwerfen dokumentiert,[13] die Gegner aber hätten nicht locker gelassen.[14] Bezeichnend hierfür ist, dass die Leipziger Disputation bei Scheurl als „Doctor Johann Ecken Disputacion zu Leiptzk“ er-

7 Matthias Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Spätmittelalter und Reformation NR. 57 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 100.
8 Scheurl, *Geschichtbuch*, 111.
9 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch*, 112.
10 Scheurl, *Geschichtbuch*, 113.
11 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch*, 123.
12 Vgl. WA 1, 527–529.
13 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch,* 123–124.
14 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch*, 124.

scheint[15] – auch hier ist Luther eindeutig der Reagierende, nicht der Agierende, freilich schon mit einer gewissen hervorgehobenen Bedeutung: Er war es nach Scheurl, der Eck „bewilligt“ hat mit Karlstadt zu disputieren.[16] Er selbst sei dann erst involviert worden, als Eck die Oberhoheit der römischen Kirche behauptete.[17]

Die nächsten Schritte Luthers wurden nach Scheurl dann durch Verbrennung seiner Bücher in Köln und Löwen ausgelöst.[18] Zu dem Narrativ gehört auch, dass Scheurl noch die Datierung des Sendschreibens an Leo auf den 6. September als historisches Faktum berichtet, um so Luthers Unterwürfigkeit zu unterstreichen[19] – den letzten Akt hierin bildete innerhalb von Scheurls Berichtszeitraum dann die maßgeblich auf Eck zurückgeführte Bulle „Exsurge Domine“.[20] Luthers Reaktion hierauf, die Verbrennung der Bannandrohungsbulle und des *Corpus iuris canonici*, stellte Scheurl unter das biblische Motto Ri 15,11: „Sicut fecerunt mihi, sic feci eis“,[21] das für seine gesamte Deutung von Luthers vorwiegend reaktivem Vorgehen gelten könnte.

Lothar Vogel hat gezeigt, dass ein bis in jüngere Biographien hinein gern genutztes Moment reaktiven Verhaltens Luthers letztlich auf Friedrich Myconius beruht.[22] Es war dessen Konstruktion, dass Luthers Protest aus einer seelsorglichen Situation entstanden sei: Daraus nämlich, dass zu ihm Menschen gekommen seien, die von ihren Sünden nicht lassen wollten und sich hierfür „auf ihre Papstsbrief und Tetzlischen Gnad und Ablaß“ beriefen.[23] Hieraus habe sich dann Luthers Protest, zunächst brieflich an vier Bischöfe, dann durch gedruckte Thesen in ganz Deutschland entwickelt.[24] Auch in diesem Narrativ also erscheint Luther anfänglich als eher reaktiv, so dass Myconius ein Kapitel sogar überschreiben kann: „Wie Dr. Martinus die Predigt des Evangelii zu Wittenberg durch den

15 Scheurl, *Geschichtbuch*, 146.

16 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch*, 146.

17 Diese Bemerkung bezieht sich offenkundig auf Ecks 12., nach späterer Zählung dann 13. These: „Romanam ecclesiam non fuisse superiorem aliis ecclesiis ante tempora Sylvestri negamus, sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et vicarium Christi generalem semper agnovimus.“ (WA 9, 209,41–210,2).

18 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch,* 149.

19 Vgl. Scheurl, *Geschichtbuch*, 160–161.

20 Scheurl, *Geschichtbuch*, 161–162.

21 Scheurl, *Geschichtbuch*, 163. Christoph Scheurl zitiert dies, offenkundig in falscher Auflösung einer Abkürzung „Jud“ für „Judices“ als „Judith am 15.“

22 Vgl. Lothar Vogel, *Zwischen Universität und Seelsorge: Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit*, in *ZKG* 118 (2007): 187–188.

23 Myconius, *Geschichte*, 21.

24 Vgl. Myconius, *Geschichte*, 21–22.

Ablaß gezwungen ward hervorzubringen und anzufahen“[25] – Luthers Verhalten ist ganz und gar als Reaktion auf die negativen Umstände, mit denen er unwillentlich konfrontiert war zu erklären. Das Evangelium fasst Myconius inhaltlich anhand der ersten Schriften gegen den Ablass dann vor allem als Gegensatz von göttlichem Wort und Menschenwort,[26] projiziert also ein klares Sola-Scriptura-Prinzip[27] in diese Anfangsphase hinein.

Die frühen Darstellungen der Reformation als Reaktion auf die Unsitten des Mittelalters wurden nach und nach durch Bilder abgelöst, die Luthers reformatorische Entwicklung schon lange vor seinem öffentlichen Auftreten beginnen und damit nicht rein reaktiv erscheinen lassen, sondern als konsequente Entwicklung aus etwas, was nach heutiger Begrifflichkeit als reformatorische Entdeckung beschrieben werden könnte: Die Schriftargumentation begegnet hier nicht als interpretative Ausmalung des Kampfes gegen den Ablass, sondern nach Rabus hat Luther sich schon in der Klosterzeit „auff den rechten brunnnen vnd vrsprung Evangelischer lehr begeben“.[28] Es fällt auf, dass Rabus damit weit stärker als Scheurl und Myconius bei der Selbstdeutung Luthers ist, der in seinem großen Selbstzeugnis die Anfänge seines reformatorischen Denkens bekanntlich von dem Kampf gegen Tetzels Ablasspredigt unterschieden und unmittelbar mit seiner Paulusinterpretation verbunden hatte. Nach der Veröffentlichung dieses Rückblicks in den Opera Latina dürfte diese Perspektive für weitere Erzähler bindend geworden sein. Kaum weniger bindend war Melanchthons Vorrede zum zweiten Band von Luthers lateinischen Werken – wie an einer weniger bekannten Episode hieraus bei Rabus nachvollzogen werden kann: Franz Posset hat darauf aufmerksam gemacht, dass Melanchthon vom Einfluss eines älteren Mitbruders auf Luthers Entwicklung berichtete[29] – genau diese Erwähnung

25 Myconius, *Geschichte*, 22.

26 Vgl. Myconius, *Geschichte*, 24.

27 Zur Entstehung des Schriftprinzips siehe Volker Leppin, „Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips: Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation,“ in ders., *Transformationen: Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation,* Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, ²2018), 355–397.

28 Ludwig Rabus, *Historien.*| *Der Heyligen Außer-*| *wölten Gottes Zeügen/ Bekennern vnnd* | *Martyrern/ so vor/ vnnd zů disen vnsern letsten zeitten/*| *darinnen der Allmechtig Ewig Gott seine Kirchen*| *mit der reynen Lehre seines Gnadreychen Euangeli-*|*ums Vätterlichen heymgesůcht hat/ hin* | *vnnd wider in allen Landen wor-*|*den seind.*| *(...) Durch Ludouicum Rabus von* | *Memmingen (...) beschryben.*| *Der vierdte Theyl* [künftig: Historien] (Straßburg: Samuel Emmel, 1556), A 3^{r}.

29 CR 6,159: „Et senis cuiusdam sermonibus in Augustiniano Collegio Erphordiae saepe se confirmatum esse narrabat, cui cum consternationes suas exponeret, audivit eum de fide multa disserentem, seque deductam aiebat ad symbolum, in quo dicitur: credo remissionem peccatorum.“; s. Franz Posset, *The Real Luther: A friar at Erfurt & Wittenberg* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2011), 94.

der Rede von einem „alten Mönch“, der Luther auf den Glauben an die Vergebung der Sünden verwiesen habe, erscheint nun auch bei Ludwig Rabus.[30]

Wie schwierig die Zuordnung von Reaktion und Aktion in der Entwicklung der Reformation war, zeigen Mathesius‘ Predigten: Er lässt die Anfänge von Luthers reformatorischen Bestrebungen lange vor dem Ablassstreit beginnen, noch in der ersten Wittenberger Studienzeit ab 1508 – das heißt aber auch: vor den ersten biblischen Vorlesungen. Diese Anfänge sind nun aber vornehmlich negativer Art: Luther „fähet an in der hohen Schule zu disputiren wider die Sophisterei“[31] – dass für Mathesius hierin tatsächlich bereits der Anfang der Reformation liegt, zeigt die Verbindung mit einer Prophezeiung Mellerstadts: „Der Mönch wird alle Doctores irre machen und eine neue Lehre aufbringen und die ganze römische Kirche reformiren“.[32] Als eigentlichen historischen „Anfang der Reformation“ schildert Mathesius dann wiederum die Auseinandersetzungen mit Tetzel.[33] Luther reagiert also zweimal negativ auf die vorgegebene Situation, aber das Narrativ, das letztlich in Tetzel den Auslöser für die Reformation sieht, wird doch durch weiterreichende historische Rückführung relativiert.

1.2 Reformation als Befreiung

Die Vorstellung von der Reformation als Befreiung ist eine Darstellungsweise, welche konstitutiv der Negativfolie bedarf, um sich selbst in Szene zu setzen.[34] So verfährt Friedrich Myconius, der sein erstes Kapitel der Darstellung widmet, „wie es im Papsttum gestanden und wohin der Endchrist die Christenheit verführet“.[35] Als Charakteristika der mittelalterlichen, antichristlichen Zeit hebt Myconius die Reduktion des Glaubens auf einen bloß historischen Glauben hervor, die Verdrängung Christi durch die Heiligen als Fürbitter und vor allem die Werkgerech-

30 Ludwig Rabus, *Historien*, A 3^{r+v}.

31 Johann Mathesius, *Dr. Martin Luthers Leben: In siebenzehn Predigten dargestellt, mit einem Vorwort v. D. Büchsel* [künftig: Luthers Leben] (Berlin: Evangelischer Bücherverein, 1883 [Reprint: Cheb: HB Print, s.r.o., 2017]), 9.

32 Mathesius, *Luthers Leben*, 9.

33 Mathesius, *Luthers Leben*, 17–18.

34 Dies gilt grundsätzlich auch für Mathesius, zu dessen Grundinteressen eine Darstellung von Luthers Kampf gegen den Katholizismus zählt. S. dazu: Hans Volz, *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius: Kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation,* QFRG 12 (Leipzig: Eger & Sievers, 1930), 46–47.

35 Friedrich Myconius, *Geschichte*, 6.

tigkeit.[36] Blickt man auf die etwas frühere chronikalische Darstellung Scheurls, so wird bei Myconius deutlich, dass die Darstellung der Reformation beziehungsweise des reformatorischen Wirkens Martin Luthers immer auch eine Darstellung und Wertung des Mittelalters impliziert, bis hin zu schärfster Polemik:

> Da trug man Geld, Gut, Hühner, Gäns, Enten, Eier, Hanf, Flachs, käs, Butter zu; man sang, man klang, man räuchert, darnach opfert man; und waren auch Weinschenken, Bierschenken da; da trank man denn, und das ward mit der Meß bestätigt; so hatt das Spiel sein Recht. Auch blieben Schwester hürlein und Bruder Büblein nicht außen, das war für geringe Sünd geachtet, der Ablaß und Gnad des Papstes nahm es alles hinweg.[37]

Neben der starken Moralisierung des negativen Hintergrundes der Reformation ist das durchgängige Vergangenheitstempus bemerkenswert: Die moralischen Vorwürfe werden nicht zur Polemik gegen den aktuellen altgläubigen Gegner genutzt – genauso aber wird die Anzahl von geistlichen Orden oder die Auffassung von Firmung und Weihe als Sakrament im Vergangenheitstempus benannt.[38]

Die Beschreibung der negativen Hintergründe der Reformation unter Ausblendung des simplen Faktums, dass sie in nicht von der Reformation erfassten Gebieten eine sehr lebendige Fortsetzung fanden, dient einer umfassenden Epochalisierung der Reformation: Sie hat nicht eine neue Form des Christentums neben anderen hervorgebracht, sondern – so die kontrafaktische Behauptung – diese andere Form an ihr Ende gebracht. Mit dem Gedanken der Befreiung verbindet sich dann auch das Motiv einer besonderen Aufgabe Luthers für die deutsche Nation – so weit, dass Ludwig Rabus seiner als „vnsers lieben Vatters vnd Propheten Teütscher Nation“ gedenken kann.[39] Solche Gedanken können daran anknüpfen, dass schon im 16. Jahrhundert die Vorstellung aufkam, die später aufgegriffen und ausgebaut werden sollte: dass die deutsche Sprache durch Luther gebessert und gereinigt worden sei. Neben vielen theologischen Gesichtspunkten nennt Spangenberg dies in seinem Lob Luthers: „Ist unleugbar / das fur Luthers zeitten die Deutsche Sprache sehr corrupt / finster / tunckel vnd vnverstendlich gewesen [...] Nu hat er vns erstlich widerumb die rechte art Deutscher sprache herwider bracht“.[40]

36 Vgl. Myconius, *Geschichte*, 6.

37 Myconius, *Geschichte*, 8.

38 Vgl. Myconius, *Geschichte*, 7–8.

39 Rabus, *Historien*, A 1^{v}.

40 Cyriacus Spangenberg, *Warhafftiger | Bericht von den wolthaten/| die Gott durch D.Martin Luther | seligen/ fornemlich Deudschland er-|zeigt/ vnd von der Schendlich-|en groben vndanckbarkeit/| for solche grosse gaben.| geschrieben | Durch Magist. Cyriacum | Spangenberg* [künftig: Warhafftiger Bericht] (Jena: Thomas Rebart, 1561), C 6^{r}.

Hier deutet sich also an, dass Luther neben der eminenten Rolle in der Heilsgeschichte auch eine kulturprägende Bedeutung zukommt. Spangenberg ist es dann auch, der Luther seinen Ort in der deutschen Geschichte zuweist: Er habe von Deutschland „Gottes ruthe“ mit Krieg und Verfolgung abgehalten, so dass nun Ruhe und Frieden eingekehrt sei.[41]

1.3 Reformation als Beginn der Endzeit

Es ist hinlänglich bekannt, dass Luther nicht nur sich selbst als Künder der Endzeit gedeutet hat, sondern auch von früh an von anderen so gedeutet wurde.[42] Bekanntestes Beispiel hierfür ist die Leichenrede Johannes Bugenhagens, in welcher der Stadtpfarrer Luther mit jenem Engel aus Apk 14,6-8 gleichsetzte, der rief „Sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt“.[43] Diese apokalyptische Perspektive mit rückschauender Geschichtsbetrachtung zu verbinden ist nicht ganz einfach – doch begegnet dergleichen auch.

So gebraucht etwa Myconius die hierfür wichtige Rede vom Papst als Antichrist, und die implizit darin ausgedrückte Heilsgeschichte hat dann massiv mit dem Wirken Martin Luthers zu tun. Die Identifikation des Papsttums als Antichrist erscheint bei Myconius nun allerdings interessanterweise im Imperfekt: „Es war der homo peccati, filius perditionis, elevans se super omne, quod colitur aut dicitur Deus“ (2 Thess 2, 3 f).[44] Hier deutet sich an, dass die eschatologische Qualifikation der Reformation durch den Antichristbegriff ihrerseits historisiert werden konnte. Doch bleiben die eschatologischen Töne auch bei Myconius erhalten.

Er hat nicht allein das Mittelalter unter das Signum des „Endchrist“ gestellt, sondern den Anfang der Reformation in geradezu messianische Gestalt gebracht: Er malte den noch ganz unfertigen Zustand des Wittenberger Augustinerklosters, insbesondere der unvollendeten Kirche aus, um zusammenzufassen: „Es hatt allenthalben das Ansehen, wie die Maler den Stall malen zu Bethlehem, darin Chris-

41 Spangenberg, *Warhafftiger Bericht*, C 6^{v}.

42 Siehe Robert Kolb, „Die Umgestaltung und theologische Bedeutung des Lutherbildes im späten 16. Jahrhundert“ [künftig: Umgestaltung], in *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland,* SVRG 197, hg. v. Hans-Christoph Rublack (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992), 203–204.

43 Siehe Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums,* Bd. 2*, Dokumente zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit* (Freiburg: Herder Verlag, 1952), 15–16.

44 Myconius, Geschichte, 10.

tus geboren war“[45] und setzte hinzu: „In dieser armen, elenden, jämmerlichen Kapellen hat Gott zu diesen letzten Zeiten sein liebes heiliges Evangelium und das liebe Kindlein Jesus lassen neu geboren werden“.[46]

Aus dem Hinweis auf den Beginn der Endzeit durch Luther und dem Aufbau einer sich konfessionalisierenden Gesellschaft ergibt sich eine nicht ganz unerhebliche Spannung, wie sie sich etwa bei Cyriacus Spangenberg greifen lässt: Einerseits ist für ihn klar, dass er sich „in diesen letzten / betrübten / vnd fehrlichen zeiten“ befindet,[47] andererseits verfasst er seine Lutherschriften eben dazu, dessen Lehre präsent zu halten und einzuschärfen, dass man nach der Bibel vor allem Luthers Schriften lesen solle.[48]

2 Honterus: Reformation als Bildungsereignis

Gegenüber diesen facettenreichen Bildern, die von Martin Luther gezeichnet wurden, muss der Bericht zu Honter notwendigerweise allein schon aufgrund der erwähnten Asymmetrie in der Quellenlage zurückstehen. Die wichtigste Quelle für das im Blick auf ihn entfaltete Reformatorenbild ist die „Oratio de origine et progressu inchoatae et propagatae coelestis doctrinae in hac miserrima patria nostra“ des Christian Schesaeus (1535 – 1585). Der Stadtpfarrer von Mediasch hat sie am 8. Mai 1580 auf der Synode in Birthälm gehalten.[49]

45 Myconius, Geschichte, 23.

46 Myconius, Geschichte, 23.

47 Spangenberg, *Warhafftiger Bericht*, A 2^{v}; zu Cyriacus Spangenbergs eschatologischer Perspektive siehe Robert Kolb, „Umgestaltung,“ 206.

48 Vgl. Spangenberg, *Warhafftiger Bericht*, A 4^{r+v}.

49 Christianus Schesaeus, *Opera quae supersunt omnia* [künftig: Opera], hg. v. Franz Csonka (Budapest: Akad. Kiadó, 1979), 344; der Erstdruck „Synodus pastorum Saxonicarum, anno 1580 ad diem 8 Maji a clarissimo domino Luca Unglero Birthalbinum indicta“ als Nr. 28 in Georg Daniel Teutsch, Hg., *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert = Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. II (Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883), 230–252; zu Person und Wirken des Schesaeus siehe Lore Poelchau, „Christian Schesaeus. Ein humanistischer Dichter des 16. Jahrhunderts,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66, hg. v. Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005), 211–220; zu den Synodalverhandlungen siehe Ulrich A. Wien, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s (*Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht), 2022, Refo500 Academic Studies (R5AS) – Band 086, 296–302.

Streng genommen entfaltet Schesaeus hier Grundgedanken, die er neun Jahre zuvor in seiner „*ruina Pannonica*“ über den „*Status religionis*“ niedergelegt hatte: Honter erschien dort in elegischem Preis als der, der die Wirkung Luthers nach Siebenbürgen übertrug und dies vorwiegend durch Rechtsetzung und die Bewerkstelligung von volkssprachlichem Druck tat. Nicht zuletzt hebt Schesaeus auch hier die kosmographischen Leistungen Honters hervor.[50]

Diese Grundlinien ordnete Schesaeus in seiner Rede nun in ein umfassendes Panorama der Reformationsgeschichte Siebenbürgens ein. Nicht zuletzt weil er selbst seine Ausbildung in Wittenberg erhalten hatte, war Schesaeus wohl bewusst, dass die siebenbürgische Reformationsgeschichte nur im Verhältnis zu den Geschehnissen in Deutschland geschildert werden konnte. Entsprechend erscheinen auch in seiner Schilderung Reflexe der Deutungsmuster, die zuvor im Zusammenhang mit Luther begegneten, etwa die Vorstellung von der Befreiung, die bei ihm als Reinigungsvorgang geschildert wird. Dabei ist auch für ihn, wie oben schon bei Myconius gezeigt, die Antichristprädikation zu einer historischen geworden: Der Antichrist habe die Kirche in einen elenden Zustand versetzt, aus dem Luther sie befreit habe.[51] Auch das apokalyptisch zu verstehende Bild von Luther als neuem Elia wird bei ihm historisiert, indem er den Kampf gegen die Baalspriester nach 1 Kön 18 in den Mittelpunkt stellt.[52]

Von Wittenberg aus sei dann der Funken nach Siebenbürgen übergesprungen, weil die Siebenbürger gewohnt waren zu Studien in ferne Regionen zu reisen,[53] wobei Schesaeus korrekt erwähnt, dass Honterus sich in Krakau[54] und in Basel[55] aufhielt. Dass Honter nicht in Wittenberg studiert hat, ist Schesaeus wohl bewusst,[56] wobei er auch den Studienort Wien[57] nicht ausdrücklich erwähnt.

50 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 131.

51 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 347,25.

52 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 347,25.

53 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 347,25.

54 S. zur Krakauer Zeit Oskar Wittstock, *Johannes Honterus, der Siebenbürger Humanist und Reformator: Der Mann – Das Werk – Die Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), 70–79.

55 Dass er dort bei Reuchlin studiert habe, folgt wohl eher einer Verwechslung (Christianus Schesaeus, *Opera,* 348,26); ein solches Studium bei Reuchlin kennt Wittstock, Honterus, nicht. Es passt auch nicht recht, da Honterus erst 1531 nach Basel kam (Wittstock, *Johannes Honterus,* 82), Reuchlin aber schon 1522 verstorben war.

56 Das betont zu Recht Zoltán Csepregi, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen,“ [künftig: Auffassung] in *Humanistische Beziehungen in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, Siebenbürgisches Archiv 37, hg. v. Ulrich A. Wien und Krista Zach (Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag, 2004), 2–3.

57 Vgl. Rudolf Königes, *Honterus, der „Luther“ Siebenbürgens* (Klagenfurt: Röschnar, 1993), 20–24.

Schesaeus geht es bei dieser Schilderung um das historische Faktum, dass in der Tat die Bildungsmigration in erheblichem Maße zum Austausch reformatorischer Ideen beigetragen hat. Darüber hinaus schlägt er auch einen Ton an, der für seine weitere Deutung der Reformation und insbesondere Honters bedeutsam bleibt: Reformation, wie er sie sieht und schildert, ist primär eine Bildungsbewegung. Sie ist insofern Teil und Ausdruck humanistischer Bestrebungen.

Entsprechend wird an Honter zunächst sein Bildungsweg hervorgehoben, da er neben den Sprachen und allgemein den *artes* vor allem die wahre Philosophie und die Kosmographie gelernt habe.[58] Mit dieser Gelehrsamkeit ausgestattet, sei er dann in die Heimat zurückgekehrt und habe sich vor allem als weiser Gesetzgeber betätigt. Charakteristisch sind die Vergleiche, die Schesaeus nun für Honter findet: Er sei wie ein Lykurg und ein Solon verehrt worden.[59]

Die metaphorische Verschiebung gegenüber dem für Luther verwendeten Eliasbild ist erheblich: Wo bei Elias der Kampf des Neuen gegen die alte falsche Ordnung und ihre Übermacht nachgezeichnet wird, stehen Lykurg und Solon für die zivilisatorische Grundlagenleistung der Gesetzgebung: Nicht der Kampf gegen die Dominanz falschen Glaubens steht im Vordergrund, sondern die Schaffung der Ordnung nach Krise und Chaos – das mag auch, obwohl Schesaeus dies nicht expliziert, mit der konkreten Situation zusammenhängen, in welche Honterus 1533 hineinkam: Die Stadt hatte drei Jahre zuvor unter der Pest gelitten, 1531 zudem unter einem Erdbeben und war nun, wie Ulrich Wien schreibt, von „Entvölkerung“ geprägt.[60]

Der Notwendigkeit des Neuaufbaus entsprechend, sind auch die weiteren Leistungen Honters vor allem im Bereich der Bildung zu suchen: Schesaeus hebt die Gründung einer Druckerei und die Herausgabe von „nützlichen Büchern“ („*utiles libros*“) hervor.[61] Diese zivilisatorischen Maßnahmen erst waren die Grundlagen dafür, dass Honter dann auch das „*religionis negotium*“ angehen und eine „*reformationem ecclesiarum*“ herbeiführen konnte[62] – diese Zuordnung ist insofern bemerkenswert, als Zoltán Csepregi gezeigt hat, dass Honters eigenes Reformationsverständnis ein sehr dezidiert kirchliches war: Reformation hieß

58 Vgl. Schesaeus, *Opera,* 348,26.

59 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 348,27.

60 Ulrich A. Wien, „Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66, hg. v. Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005), 97.

61 Schesaeus, *Opera,* 348,28.

62 Schesaeus, *Opera*, 348,29.

für ihn vornehmlich Wiedererrichtung des alten Kults.[63] Der Begriff, den Schesaeus zugrunde legt, ist demgegenüber weniger spezifisch, zumal die Durchführung der kirchlichen Reformation im engeren Sinne dann beim städtischen Rat von Kronstadt lag.[64] Honters Leistung wiederum bestand darin, die Gründung einer Bibliothek herbeizuführen, welche aus den von den türkischen Heeren zerstörten Bibliotheken zusammengestellt wurde.[65] Auch hier ist also das vorwiegend zivilisatorische Moment des Geschehens schwer zu übersehen.

So wichtig die Ausführungen von Schesaeus sind: Sie blieben zwar zunächst die ausführlichsten, nicht aber die einzigen: Zoltán Csepregi hat auf einen Passus bei dem Bartfelder Pfarrer Severinus Sculteti hingewiesen, in welchem dieser eine Wittenberger Studienzeit Honters konstruierte: „Tertiò viri excellenter docti Evangelii missi in Transsylvaniam & Vngariam á Luthero et Philippo ad constituendas Ecclesias & Scholas, quales errant Iohannes Honterus & Leonhartus Stockelius.“[66]

Sculteti mag hier guten Glaubens gehandelt haben, da die Darstellung bei Schesaeus mit dem von Wittenberg ausgehenden Funkenschlag möglicherweise im Sinne einer direkten Schülerschaft Honters zu den Wittenbergern misszuverstehen war – die Absicht dieser Konstruktion ist dennoch offenkundig: Sie findet sich in der Schrift „*ΥΠΟΜΝΗΜΑ*“, mit welcher Sculteti versuchte, Zürcher und Genfer Einflüsse in Siebenbürgen abzuwehren.[67] Die biographische Verbindung der Anfänge mit Wittenberg sollte hier einer konfessionellen Absicherung dienen.

* * *

Aus den eingangs genannten Gründen kann ein Vergleich der Reformatorenbilder Luthers und Honters kaum angemessen durchgeführt werden. Zu unterschiedlich ist die Quellenlage: Einer Vielzahl von Äußerungen über den Wittenberger Reformator, aus denen strikt ausgewählt werden musste, stehen auf siebenbürgischer Seite wenige verstreute Äußerungen gegenüber. Damit ist auch der Einfluss be-

63 Vgl. Csepregi, Auffassung, 11–13.

64 Siehe zu den Vorgängen Csepregi, Auffassung, 5–7.

65 Vgl. Schesaeus, *Opera*, 348,30.

66 Severin Sculteti, *ΥΠΟΜΝΗΜΑ | SIVE ADMONI-| TIO BREVIS AD CHRISTIANOS | REGNI VNGARICI CIVES, DE ASSERENDA ET | retinenda Veteri seu Auita verè Chri-| stiana doctrina, in Confessione | Augustana comprehensa* (Bartfeld: David Gutgesell, 1599), 18^{r}.

67 Zu den konfessionellen Auseinandersetzungen in Siebenbürgen insgesamt siehe Volker Leppin, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich und Genf,“ in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RGST 167, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling (Münster: Aschendorff Verlag, 2017), 33–56; zum Konflikt des Sculteti mit „Kryptocalvinisten“ s. Peter Kónya, „Das evangelisch-lutherische Kollegium zu Eperies 1667–1920: Die Entwicklung der zentralen Schule der Lutheraner im Königreich Ungarn zwischen Religion und Politik, Stadt- und Staatsgeschichte,“ in *ebenda*, 246.

stimmter Interessenlagen besonders stark. Schesaeus dürfte selbst angesichts seines Bildungsweges ein Interesse daran gehabt haben, die Bildungsaspekte der Reformation in den Vordergrund zu stellen.

Gleichwohl fällt es auf, dass selbst noch dort, wo Schesaeus die Kontinuität zu Luther durch den Gedankengang des Funkenschlages aufrechterhält, die inhaltlichen Schwerpunkte deutlich divergieren. Luthers Bedeutung wird von ihm wie auch von den anderen behandelten Autoren primär in heilsgeschichtlichen Kategorien gesehen, während Honters Bedeutung vorwiegend als kulturprägende erscheint. Bemerkenswert ist es dann, dass Sculteti offenkundig bewusst über diese rein kulturelle Orientierung hinausging und Honter zur Projektionsfigur konfessioneller Abgrenzungen machte.

Die unterschiedlichen Reformatorenbilder gewinnen ihre Bedeutung nicht allein als Zeugnisse ihrer Autoren. Sie stellen auch wichtige Übergangsmomente dar: In ihnen formieren sich Bemühungen, das kommunikative Gedächtnis in ein kulturelles Gedächtnis zu überführen,[68] und dies gerade bei Autoren, die selbst noch am kommunikativen Gedächtnis teilhatten und hiermit, wie etwa Mathesius, auch demonstrativ argumentieren konnten. Als Zeugen der Anfänge teilen sie den folgenden Generationen mit, was am reformatorischen Geschehen erinnernswert ist. Für Luther und die Reformation in Deutschland ist dies auf die eine oder andere Weise ein epochaler Umbruch. Das kann, und hierin liegt wohl der Ursprung, in eschatologischen Tönen geschildert werden, in welchen Luther den Anfang der Endzeit darstellt. Oder es kann im Sinne einer Befreiungsgeschichte historisiert werden, bis hin zu einer nationalen Grundierung. Aber es bleibt ein Narrativ, welches den Glanz der Reformation durch Abhebung vom Vorherigen herausstreicht.

Das gilt auch für Honter, und doch auf andere Weise: Hier wird die vorherige Zeit wichtig vor allem als die ungeordnete Zeit, wie man unter Einbeziehung der faktischen historischen Lage wohl hinzufügen kann: als Zeit der Verheerung, des Chaos und der Krise. Reformation erscheint damit als kulturstiftender Neubeginn, auf den sich die kommenden Generationen positiv beziehen können. Die vorherige Zeit verschwindet in einer Vielfalt von Bezügen, nicht zuletzt weil erkennbar wird, dass Böses und Unglück nicht allein dem Papst zugeschrieben werden kann, sondern auch den türkischen Heeren. Wo also in der Lutherhistorio- und -hagiographie das Moment des religiösen Umbruchs überwiegt, lebt die Honter-Geschichtsschreibung, soweit hiervon zu sprechen ist, von der Vorstellung des kulturellen Neuaufbaus.

68 Siehe zu dieser Unterscheidung insbesondere Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C.H. Beck, 2003), 13.

Bibliographie

1 Quellen

Christoph Scheurl's Geschichtbuch der Christenheit von 1511 bis 1521, hg. v. Joachim K. F. Knaake, in: Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation 1. Leipzig: Weigel 1872, 1–179, 4.

Emmel, Samuel (Hg.), Historien.| Der Heyligen Außer-| wölten Gottes Zeügen/ Bekennern vnnd | Martyrern/ so vor/ vnnd zů disen vnsern letsten zeitten/| darinnen der Allmechtig Ewig Gott seine Kirchen| mit der reynen Lehre seines Gnadreychen Euangeli-|ums Väterlichen heymgesůcht hat/ hin | vnnd wider in allen Landen wor-|den seind.| (...) Durch Ludouicum Rabus von | Memmingen (...) beschryben.| Der vierdte Theyl., Straßburg 1556, A 3r.

Mathesius, Johann, Dr. Martin Luthers Leben. In siebenzehn Predigten dargestellt, mit einem Vorwort v. D. Büchsel. Berlin: Evangelischer Bücherverein, 1883 (Reprint: Cheb: HB Print, s.r.o., 2017).

Myconius, Friedrich, Geschichte der Reformation, hg. v. Otto Clemen, Leipzig 1914 (= Gotha 1990).

Schesaeus, Christianus, *Opera quae supersunt omnia*, hg. V. Franz Csonka, Budapest 1979.

Spangenberg, Cyriacus, Warhafftiger | Bericht von den wolthaten/| die Gott durch D.Martin Luther | seligen/ fornemlich Deudschland er-|zeigt/ vnd von der Schendlich-|en groben vndanckbarkeit/| fur solche grosse gaben.| geschrieben | Durch Magist. Cyriacum | Spangenberg, Jena: Rebart 1561.

Sculteti, Severin, ΥΠΟΜΝΗΜΑ | SIVE ADMONI-| TIO BREVIS AD CHRISTIANOS | REGNI VNGARICI CIVES, DE ASSERENDA ET | retinenda Veteri seu Auita verè Chri-| stiana doctrina, in Confessione | Augustana comprehensa, Bartfeld: David Gutgesell 1599.

Teutsch, Georg Daniel, Die Synodalverhandlungen der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert = Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, Bd. II. Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883.

Zeeden, Ernst Walter, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Bd. 2: Dokumente zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Freiburg: Herder Verlag, 1952.

2 Literatur

Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck, 2003.

Beyer, Michael, *Johannes Mathesius als Biograph Martin Luthers*, in: Armon Kohnle / Irene Dingel (Hg.), *Johannes Mathesius (1504–1565). Rezeption und Verbreitung der Wittenberger Reformation durch Predigt und Exegese*. *Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 30*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

Csepregi, Zoltán, „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/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag, 2004 (Siebenbürgisches Archiv 37), 1–17.

Königes, Rudolf, *Honterus, der „Luther" Siebenbürgens*. Klagenfurt: Röschnar, 1993.

Kolb, Robert, „Die Umgestaltung und theologische Bedeutung des Lutherbildes im späten 16. Jahrhundert“, in: Hans-Christoph Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, SVRG 197. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, 202–231.

Kónya, Peter, „Das evangelisch-lutherische Kollegium zu Eperies 1667–1920. Die Entwicklung der zentralen Schule der Lutheraner im Königreich Ungarn zwischen Religion und Politik, Stadt- und Staatsgeschichte“, in: Márta Fata / Anton Schindling (Hg.), *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RGST 167. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, 243–275.

Leppin, Volker, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich und Genf“, in: Márta Fata / Anton Schindling (Hg.), *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RGST 167. Münster: Aschendorff Verlag, 2017, 33–56.

Leppin, Volker, „Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation“, in: ders., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86. Tübingen 2015. ^{2}2018: Mohr Siebeck, 355–397.

Poelchau, Lore, Christian Schesaeus. „Ein humanistischer Dichter des 16. Jahrhunderts“, in: Volker Leppin / Ulrich A. Wien (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66. Stuttgart: Steiner, 2005, 211–220.

Pohlig, Matthias, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Spätmittelalter und Reformation 57. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Posset, Franz, *The Real Luther. A friar at Erfurt & Wittenberg*. St. Louis: Concordia Publishing House, 2011.

Ulrich, Heinrich, *Friedrich Mykonius 1490–1546. Lebensbild und neue Funde zum Briefwechsel des Reformators. Mit einer textgeschichtlichen Einleitung und einem Korrespondentenverzeichnis der gesamten Erstausgabe*. Tübingen: Osiander, 1962.

Vogel, Lothar, „Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit“. ZKG 118 (2007) 187–212.

Volz, Hans, *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius. Kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation*, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 12. Leipzig: Eger & Sievers, 1930.

Wengert, Timothy J., *The First Biography of Martin Luther, Compiled by Johannes Pollicarius*, in: Irene Dingel (Hg.), *Memoria – theologische Synthese – Autoritätenkonflikt. Die Rezeption Luthers und Melanchthons in der Schülergeneration* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 90). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 15–44.

Wien, Ulrich Andreas, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022, Refo500 Academic Studies (R5AS) – Band 86.

Wien, Ulrich Andreas, „Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt“, in: Volker Leppin / Ulrich A. Wien (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66. Stuttgart: Steiner, 2005, 89–104.

Wittstock, Oskar, *Johannes Honterus, der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann – Das Werk – Die Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

Susanne Schenk

Von Rossen und Wagen. Das Verhältnis von Stadt und Land in der Ulmer Reformation

Es „seyenn die Roß hindenn ann wagenn gesetzt“.[1] So urteilte der Ulmer Bürgermeister Bernhard Besserer (1471–1542) im Mai 1531 über das Anliegen des Rates, die Einführung der Reformation mit einer Predigtoffensive auf dem Land zu beginnen. Besserer hielt nichts von diesem Vorgehen; er plädierte vielmehr dafür, die Stadt an den Anfang zu stellen: Die oberdeutschen Spitzenkräfte, die der Rat zur Einführung der Reformation nach Ulm gebeten hatte, sollten nach dem Dafürhalten des Bürgermeisters zunächst den Bürgern der Stadt predigen, nicht den Untertanen im Lande.[2]

Rosse und Wagen – in diesem Bild stehen die Pferde für die Stadt, der Wagen für das Land. Es zeigt, wie der führende Ulmer Politiker das Verhältnis von Reichsstadt und Landgebiet verstand: Die Stadt ist aktiv, von ihr geht die Bewegung aus; sie geht voran und gibt die Richtung vor. Das Land dagegen ist passiv, es hat der Stadt zu folgen.

Inwieweit gestaltete sich in der Reformation das Verhältnis von Stadt und Land tatsächlich gemäß diesem Bild? Welche Wechselwirkungen zwischen Stadt und Land lassen sich in der Reformation erkennen? Der vorliegende Beitrag geht diesen Fragen nach am Beispiel der Reichsstadt Ulm und ihres Territoriums. Drei Phasen der Ulmer Reformationsgeschichte werden in den Blick genommen: die Monate der Entscheidung und Einführung der Reformation 1530/31 (Abschnitt 2), die diesen vorausgehende Zeit der reformatorischen Bewegung der 1520er Jahre (Abschnitt 3) und schließlich die 1530er und 1540er Jahre, die Zeit der Ulmer „Viel-

1 StadtA Ulm, A [8984/III]_74, fol. 787r.

2 StadtA Ulm, A [8984/III]_74: Gutachten Bernhard Besserers zur Einführung der Reformation und Unterweisung der Landbevölkerung (25. Mai 1531). Martin Bucer aus Straßburg, Johannes Oekolampad aus Basel und Ambrosius Blarer aus Konstanz wirkten ab Ende Mai für mehrere Wochen in Ulm, vgl. dazu Hans Eugen Specker und Gebhard Weig, Hg., *Die Einführung der Reformation in Ulm*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 169–195. Zu Bernhard Besserer vgl. Heinrich Walther, „Bernhard Besserer und die Politik der Reichsstadt Ulm während der Reformationszeit,“ *Ulm und Oberschwaben* 27, (1930): 1–69.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-009

stimmigkeit“[3], in der in Ulm eine Vielfalt reformatorischer Positionen wirksam vertreten war (Abschnitt 4). Vorangestellt wird ein kurzer Überblick über Ulm: die Stadt, deren Landgebiet sowie deren Umland (Abschnitt 1).[4]

1 Stadt, Land und Umland

Ulm war im 16. Jahrhundert eine der großen Reichsstädte. Rund 18.000 Einwohner lebten innerhalb der Stadtmauern.[5] Die Stadt war zünftisch-patrizisch verfasst, Vertreter der 17 Zünfte und des Stadtadels bildeten den Rat der Stadt.[6] Damals wie heute ragte im Zentrum der Reichsstadt das Münster hervor. Diese von der Bürgerschaft erbaute Kirche war bis ins 17. Jahrhundert die einzige Pfarrkirche der Stadt.[7] Bis zur Reformation gab es daneben eine Reihe weiterer geistlicher Institutionen in der Stadt, allen voran die beiden Bettelordensklöster: die Dominikaner nahe der Donau und die Franziskaner dem Münster direkt gegenüber.

Das Ulmer Landgebiet (Abb. 1) war das zweitgrößte reichsstädtische Territorium; nur das Nürnberger Land war größer. Das Landgebiet erstreckte sich vor allem nach Norden. Es umfasste über 80 ländliche Siedlungen und drei kleine Städte: Geislingen, Leipheim und Albeck. Diese drei Landstädte stellten zusam-

3 Zur „Vielstimmigkeit“ der 1530er und 1540er Jahre vgl. die Beiträge in: Gudrun Litz, Susanne Schenk und Volker Leppin, Hg., *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 16 (Stuttgart: Kohlhammer, 2018).

4 Der vorliegende Beitrag ist Teil eines laufenden Forschungsprojekts der Verfasserin zu Spielräumen der reformatorischen Bewegung in Ulm. Manches, was hier im Beitrag lediglich angerissen ist, soll im Rahmen einer Monographie weiter ausgeführt werden.

5 Für den Beginn des 16. Jahrhunderts ist von ca. 17.000, für die Mitte von etwa 19.000 Einwohnern auszugehen; vgl. Gudrun Litz, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 35 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 91.

6 Die Grundlage der Ulmer Verfassung war der Schwörbrief von 1397. Zum Rat, den politischen Institutionen und Ämtern der Reichsstadt siehe Gottfried Geiger, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation: Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11 (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), 17–27.

7 Zum Münsterbau siehe Johann Josef Böker, Anne-Christine Brehm, Julian Hanschke und Jean-Sébastien Sauvé, *Architektur der Gotik – Ulm und Donauraum: Ein Bestandskatalog der mittelalterlichen Architekturzeichnungen aus Ulm, Schwaben und dem Donaugebiet* (Salzburg und Wien: Müry Salzmann, 2011), 11–144. 1617 wurde zum Reformationsjubiläum der Grundstein für die Dreifaltigkeitskirche gelegt, 1621 wurde sie als zweite Pfarrkirche der Stadt eingeweiht; vgl. Balthasar Gockel, *Eine christliche Dedikation- oder Einweihungs-Predigt bei Einweihung der neuerbauten Dreifaltigkeits-Kirche gehalten zu Ulm* (Ulm: Meder, 1621); Evangelische Gesamtkirchengemeinde Ulm, Hg., *Haus der Begegnung: Dreifaltigkeitskirche Ulm*, bearb. v. Paul Dieterich, Albrecht Rieber und Fritz Schäfer (Ulm: 1984).

men mit dem großen Dorf Langenau Zentren innerhalb des Landgebiets dar. Spätere Zahlen lassen annehmen, dass im 16. Jahrhundert über 20.000 Menschen im Ulmer Territorium lebten.[8] Sie alle, auch die Bürger der Landstädte, waren Untertanen der Reichsstadt. Wie beim Münster, so war es dem Ulmer Rat auch bei vielen Kirchen seines Landgebietes schon vor der Reformation gelungen, die Patronatsrechte zu erwerben.[9] Dennoch gab es auch nach Einführung der Reformation zunächst noch zahlreiche Kirchen, die anderen Herren unterstanden. Darüber hinaus fanden sich inmitten des Territoriums auch Räume, die der Ulmer Herrschaft weitestgehend entzogen waren. Hier sind unter anderen die reichsständischen Klöster Elchingen und Söflingen zu nennen.[10]

An das Ulmer Land grenzten mehrere Herrschaften. Die größte war im Norden und Westen Württemberg, das bis zur Mitte der 1530er Jahre den altgläubigen Habsburgern unterstand. Einen prominenten Platz nimmt in der Ulmer Reformationsgeschichte die kleine Herrschaft der Reichsritter von Freyberg ein, die mit ihrem Hauptsitz Öpfingen im Südwesten an Ulm grenzte; über das Ulmer Bürgerrecht des Reichsritters Ludwig (1469–1545) war die Freybergische Herrschaft auch rechtlich eng mit der Reichsstadt verbunden.[11]

8 Aus dem 18. Jahrhundert sind Listen von drei Zählungen überliefert; die Gesamtzahl der Landbevölkerung liegt hier jeweils um 24.000. Vgl. Gerold Neusser, *Das Territorium der Reichsstadt Ulm im 18. Jahrhundert*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 4 (Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1964), 33.

9 Das Patronat über die Ulmer Pfarrkirche konnte die Stadt bereits 1395 vom Kloster Reichenau erwerben; vgl. Eugen Specker und Gebhard Weig, Hg., *Die Einführung der Reformation*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 60. Eine Zusammenstellung der nichtulmischen Patronatsrechte im Ulmer Landgebiet 1531 findet sich bei Paul Hofer, *Die Reformation im Ulmer Landgebiet: Religiöse, wirtschaftliche und soziale Aspekte* (Diss. Tübingen, 1977), 24–32.

10 Zum Kloster Elchingen siehe Daniel Drascek, „Elchingen," in *Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Bayern 1*, Germania Benedictina II/1, bearb. v. Michael Kaufmann (St. Ottilien: EOS-Verlag, 2014), 533–568. Zu Söflingen siehe Karl Suso Frank, „Das Klarissenkloster Söflingen bis zur Aufhebung 1803," in *Kirchen und Klöster in Ulm: Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. v. Hans Eugen Specker und Hermann Tüchle (Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1979), 163–199.

11 Das Ulmer Bürgerrecht der Freiherren zu Freyberg ist ab 1537 nachzuweisen; StadtA Ulm, A 3794: Die hohen und mittleren und niederen Beisitzer und Pfahlbürger und deren gekaufte Wohnungen, Nr. 8 f; GLA Karlsruhe, 98, Nr. 4469: Schreiben des Abts von Salem, fol. 224v; Franz Michael Weber, *Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen: Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte im Alb-Donau-Raum*, Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 19 (Stuttgart: Kohlhammer, 1962), 12.

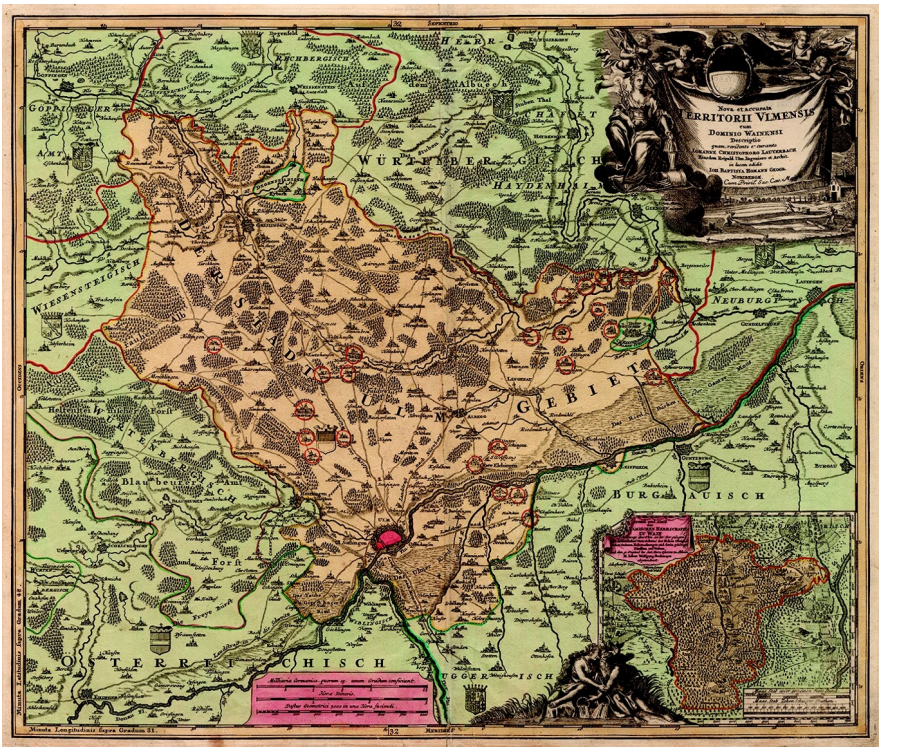


Abb. 1: StadtA Ulm, F 2 Territoriumskarte Nr. 5: Karte des Ulmer Territoriums von Johann Christoph Lauterbach, herausgegeben von Johann Baptist Homann, um 1700.

2 Entscheidung und Einführung der Reformation 1530/31: Rosse und Wagen?

Anfang November 1530 stimmte die Ulmer Bürgerschaft gegen den Willen des Kaisers und damit für die Einführung der Reformation. Als Ulm gefragt war, den kaiserlichen Abschied des Augsburger Reichstages zu unterzeichnen, demzufolge jegliche reformatorische Neuerung untersagt war, wandte der Rat sich an die Bürgerschaft. Er griff ein Instrument der Stadtverfassung auf, das für Krisenzeiten vorgesehen, zuvor aber noch nicht gebraucht worden war: den Bürgerentscheid. Die Bürger hatten in ihren Zünften namentlich abzustimmen, stimmberechtigt waren rund 2.000 Ulmer. Von ihnen stimmten über 87 % gegen den

Reichstagsabschied![12] Dieser Entscheid der Ulmer Bürger bildete die Grundlage für die Einführung der Reformation in Ulm – und zwar in Stadt und Land. Hier passt also das Bild von den Rossen und dem Wagen: Die Ulmer Bürgerschaft wurde gefragt und entschied; die Landbewohner hatten ungefragt der städtischen Entscheidung zu folgen.

Doch als im Frühsommer 1531 die Reformation in Ulm eingeführt wurde, zeigte sich ein anderes Bild. Entgegen dem Plädoyer des Bürgermeisters (s. o.) sandte der Rat die Reformatoren doch zuerst aufs Land. Martin Bucer (1491–1551), Johannes Oekolampad (1482–1531) und Ambrosius Blarer (1492–1564) zogen an Pfingsten in zentrale Orte des Ulmer Territoriums, um zu predigen und das Landvolk von der reformatorischen Botschaft zu überzeugen.[13] Die reformatorische Kirchenordnung von 1531, die die drei vorgenannten oberdeutschen Reformatoren in den folgenden Wochen erarbeitete, ist dann der erste größere Ulmer Rechtstext, der explizit auch Vorgänge und Verhältnisse auf dem Land thematisiert. Sie widmet sich zum Beispiel den Fragen, in welchen Landorten Wochengottesdienste gehalten werden sollten und wie oft in einer Landgemeinde das Abendmahl zu feiern sei.[14] Das zeigt: Mit der Reformation rückten die ländlichen Untertanen als religiöse Subjekte in den Blick, die Landkirchen kamen als eigene Klangräume des Glaubens ins Spiel. Ebenfalls auf dieser Linie zu sehen sind die Visitationen des Ulmer Landgebiets, die ein wichtiges Instrument der Reformation waren.[15]

---

12 Die Abstimmungslisten sind fast vollständig überliefert. Von 1865 erhaltenen Voten stimmen 1621 gegen den Abschied. Vgl. Hans Eugen Specker und Gebhard Weig, „Die Ulmer Abstimmungslisten vom November 1530," in *Die Einführung der Reformation in Ulm*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2, hg. v. Eugen Specker und Gebhard Weig (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 343–374.

13 Von Pfingstsonntag bis -dienstag predigten die Reformatoren vermutlich an sieben Orten des Landgebiets, an denen sich jeweils die Bewohnerschaft der umliegenden Orte versammelte; vgl. Julius Endriß, *Das Ulmer Reformationsjahr 1531 in seinen entscheidenden Vorgängen* (Ulm: Karl Höhn, 1931), 22–24.

14 Vgl. Sabine Arend, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* Bd. 17*, Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband*, Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 133 f., 144 f.

15 In den anderthalb Jahrzehnten von 1531 bis 1544 fanden im Ulmer Landgebiet fünf Visitationen statt – entweder in Form einer „Synode", bei der die Vertreter der Gemeinden zur Befragung in die Reichsstadt kamen, (1532, 1537, 1539) oder in Form einer „Visitation", bei der das städtische Gremium die Befragung an mehreren zentralen Orten des Landgebiets durchführte, (1535, 1543/44). Vgl. Julius Endriß, *Die Ulmer Synoden und Visitationen der Jahre 1531–47: Ein Stück Kirchen- und Kulturgeschichte* (Ulm: Karl Höhn, 1935).

3 Erste Erfolge der reformatorischen Bewegung in den 1520er Jahren: Wer ritt voraus?

In den 1520er Jahren erhielt die reformatorische Bewegung immer größeren Zulauf in Ulm. Als Vorreiterin zeigt sich hier zunächst klar die Reichsstadt – und zwar hinsichtlich der Frage, wann und wo die reformatorische Botschaft Einzug hielt in den öffentlichen Gottesdienst (3.1.). Doch dieses Bild verändert sich, wenn die Frage der Abendmahlsfeier in den Blick genommen wird; hier erscheint das Land als Vorreiter, eine Landstadt als Vorreiterin (3.2.).

3.1 Reformatorische Predigt im öffentlichen Gottesdienst: Die Stadt als Vorreiterin

Bereits in den Jahren 1520–22 predigten in der Barfüßerkirche neben dem Ulmer Münster nacheinander zwei Lesemeister der Franziskaner im reformatorischen Sinne: Johann Eberlin von Günzburg (ca. 1465–1533) und Heinrich von Kettenbach (gest. um 1524). Beide mussten die Reichsstadt allerdings bald verlassen. 1524 traten dann vier Ulmer Bürger mit einer Petition vor den Rat; sie forderten, dass ihnen das „wahr, clar wort Gottes“ gepredigt werde.[16] In der Folge setzte der Rat einen eigenen reformatorischen Prediger ein und wies ihm ebenfalls die Barfüßerkirche als Predigtort zu: Konrad Sam (1483–1533). Kaum zwei Jahre später war der Zustrom zu dessen Predigten so groß, dass die durchaus geräumige Barfüßerkirche seine Hörerschaft nicht mehr fassen konnte; der Rat gestattete Sam, fortan im Münster zu predigen.[17] Damit war die reformatorische Botschaft öffentlich und offiziell im Zentrum der Stadt angekommen.

Zwei Jahre nach der Ulmer Bürgerinitiative folgten Einwohner der Landstadt Geislingen dem Ulmer Vorbild. 1526 baten 39 Geislinger zusammen mit sieben Bewohnern der benachbarten Gemeinde Kuchen den Ulmer Rat um die Entsendung eines Predigers. Der Rat sandte daraufhin den reformatorischen Prediger Paulus

16 Erhalten ist die Supplikation in einer Abschrift vom Ende des 16. Jahrhunderts: StadtA Ulm, A [9006]_02, hier fol. 13r.

17 Vgl. Eugen Specker und Gebhard Weig, Hg., *Die Einführung der Reformation in Ulm*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 115 f.; Theodor Keim, *Die Reformation der Reichsstadt Ulm: Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte* (Stuttgart: Chr. Belser'sche Buchhandlung, 1851), 98. Zu Leben und Wirken Konrad Sams siehe Konrad Hoffmann, „Konrad Sam (1483–1533), der Prediger des Rats zu Ulm,“ in *Die Einführung der Reformation*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2, hg. v. Eugen Specker und Gebhard Weig (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 233–268.

Beck in die Landstadt und wies ihm dort die Spitalkapelle als Predigtort zu. Ab Anfang 1530 durfte Beck dann in der Geislinger Pfarrkirche predigen.[18]

Das Bild von den Rossen und dem Wagen passt hier noch insoweit, als die Vorgänge in der Stadt denjenigen im Landgebiet deutlich vorausgehen und diesen den Weg bahnen. Es passt aber nicht mehr hinsichtlich der Frage von Aktivität und Passivität. Die Initiative geht im Geislinger Fall klar von den Ulmer Untertanen selbst aus, von Bürgern der Landstadt und Bewohnern des benachbarten Dorfes. So wäre das ursprüngliche Rosse-Wagen-Bild hier dahingehend zu modifizieren, dass nur noch Rosse zu sehen sind: Städtische Rosse, die vorausgehen, und ländliche Rosse, die hinterhertraben.

3.2 Abendmahl unter beiderlei Gestalt: Eine Landstadt als Vorreiterin

Konrad Sam predigte im Zentrum der Stadt über das Abendmahl. Schon zu Beginn der 1520er Jahre hatte die reformatorische Bewegung auch in Ulm Praxis und Theologie der Messe kritisiert;[19] der innerreformatorische Streit um die Frage der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl verstärkte das Interesse am Thema weiter. Wie sich aus Sams „Trostbüchlein“ schließen lässt, bemühte sich der Ratsprediger darum, seiner Hörerschaft die Anliegen „beyder partheyen“ verständlich zu machen.[20] Zugleich betonte er die geistliche Speisung durch den Glauben[21] und damit ein theologisches Konzept, das an die Lehre seines Briefpart-

18 Vgl. Eugen Trostel, *Das Kirchengut im Ulmer Territorium: Eine Untersuchung der Verhältnisse vor und nach der Reformation*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 15 (Stuttgart: Kohlhammer, 1976), 101. Zu Paulus Beck siehe Georg Burkhardt, „Paulus Beck: Der erste evangelische Geistliche Geislingens,“ *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 35 (1931): 249–265; 36 (1932): 63–108.

19 So lässt sich Eberlin von Günzburg in einem Werk, das er den Ulmer Evangelischen widmet, zwei Seiten lang über die Messe aus: Johann Eberlin von Günzburg, *Ain kurtzer gschrifftlicher bericht etlicher puncten halb Christlichs glauben zu(o) geschickt der hailgen samlung außerwelten Cristen zu(o) Vlm in schwaben* […] ([Augsburg]: [Melchior Ramminger,] 1523 [VD16 E 133]), Bivb–Cib. Vgl. auch Heinrich von Kettenbach, *Eyn gesprech Bru(o)der Hainrich von Kettenbach mit aim frommen alte mu(o)terlin von Vlm von etlichen zu(o)fellen vnd anfechtung des altmuterlin auf welliche antwort gegeben vonn Bru(o)der Haynrich* ([Augsburg]: [Melchior Ramminger,] 1523 [VD16 K 795]), Aivb–Bib.

20 Konrad Sam, *Ein trostbüchlin für die kleinmütigen vnd einfeltigen, die sich ergern der spaltung halb, auß dem Nachtmal Christi erwachsen, Mit angehencktem grund beyder partheyen vnd endtlichem bericht, wie sich ein yeder Christ in dieser spaltung halten soll* (Ulm: Hans Grüner, 1526 [VD16 S 1547]). Predigten Sams aus dieser Zeit sind nicht erhalten.

21 Vgl. ebenda, Biva–Bivb.

ners Ulrich Zwingli (1484–1531), aber auch an Straßburger theologische Auffassungen erinnert.[22] Das Abendmahl war also wohl ein prominenter Gegenstand evangelischer Predigt in der Reichsstadt, es konnte jedoch nicht gefeiert werden. Rings um die Münsterkanzel wurde an den Münsteraltären die Messe gelesen.[23] Auf die erste evangelische Abendmahlsfeier in der Pfarrkirche musste die Stadt ein Jahrzehnt lang warten. Erst am 16. Juli 1531, nach Bürgerentscheid und offizieller Einführung der Reformation, wurde im Münster unter der Leitung von Ambrosius Blarer zum ersten Mal ein evangelisches Abendmahl gefeiert.

Hier nun, beim Abendmahl, galoppierte das Land der Stadt um Jahre voraus – und zwar mit einer gewissen Duldung des Ulmer Rates. Am 26. Mai 1524 konnten Anhänger der reformatorischen Bewegung in der kleinen Landstadt Leipheim das Abendmahl in beiderlei Gestalt feiern; der Leipheimer Pfarrer Hans Jakob Wehe (gest. 1525) verurteilte die Messe und teilte auch an die Gemeinde Brot und Wein aus. Nicht nur Bewohner der Landstadt, auch Menschen aus der Reichsstadt, aus dem Ulmer Land und dem Umland pilgerten seit 1523 zu Wehes Gottesdiensten nach Leipheim.[24] Bereits im April 1524 hatte der Schwäbische Bund, der Zusammenschluss der schwäbischen Reichsstände mit dem deutschen König, Wehes Entlassung gefordert. Doch erst im August ließ der Ulmer Rat dem Bund mitteilen, dass Wehe seine Pfarrei geräumt habe.[25]

---

22 Vgl. Amy Burnett, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation* (New York: Oxford University Press, 2019), 207 f. Zu Sams Korrespondenz mit Zwingli und weiteren oberdeutsch-schweizerischen Reformatoren vgl. Rainer Henrich, „Ulm im schweizerisch-oberdeutschen Korrespondenz-Netzwerk der 1530/40er Jahre," in *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548, Forschungen zur Stadt Ulm,* Reihe Dokumentation 16, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk und Volker Leppin (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 53–69.

23 Zu den 52 Altären des Münsters siehe Hermann Tüchle, „Die Münsteraltäre des Spätmittelalters: Stifter, Heilige, Patrone und Kapläne," in *600 Jahre Ulmer Münster*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 19 (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 126–182. Die Zahl der Messen hatte sich bis 1531 im Zuge der reformatorischen Bewegung schon reduziert, da manche Stifterfamilien ihre Pfründe nicht mehr nachbesetzten; so waren 1529 von den 24 Pfründen, über die der Rat das Patronat hatte, bereits acht „abgestorben"; vgl. ebenda, 131; außerdem Theodor Keim, *Die Reformation der Reichsstadt Ulm: Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte* (Stuttgart: Chr. Belser'sche Buchhandlung, 1851), 95 f.

24 Vgl. StadtA Ulm, A 3532, Register zu den Ratsprotokollen Herrschaft, Bd. 13, fol 714v, s.v. Leipheim, Kirche; Albrecht Weyermann, *Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm* (Ulm: Wagner, 1798), 531 f.; Theodor Keim, *Die Reformation der Reichsstadt Ulm: Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte* (Stuttgart: Chr. Belser'sche Buchhandlung, 1851), 61; Johannes Greiner, „Ulm und Umgebung im Bauernkrieg," *Ulm und Oberschwaben* 16 (1909): 26 f.; Erich Broy, Hg., *Leipheim: Heimatbuch einer schwäbischen Stadt an der Donau* (Weissenhorn: Konrad, 1991), 78.

25 Vgl. StadtA Ulm, A 3530, Bd. 8, fol. 33r (8. August).

So war am Rande des Territoriums schon früh die Praxis des reformatorischen Abendmahls zu erleben, über das in der Stadt noch viele Jahre lang lediglich theoretisch gepredigt und gestritten werden konnte. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Theorie aus der Reichsstadt und der Praxis auf dem Land lässt sich in der Person des Leipheimer Pfarrers entdecken. Denn dessen Vetter war kein anderer als der Franziskaner Eberlin von Günzburg, der als erster in der Ulmer Barfüßerkirche reformatorisch gepredigt hatte und 1521 die Reichsstadt hatte verlassen müssen. Wie eng die beiden in theologischem Austausch standen, zeigt eine Schrift Eberlins, die er 1524 seinem Leipheimer Vetter widmete.[26]

Hier deutet sich bereits eine Dezentralisierung des Glaubenskonflikts an, wie sie dann in der Ulmer Vielstimmigkeit der 1530er und -40er Jahre an vielen Stellen sichtbar wird. Bis zur Reformation gab es in Ulm eine innerstädtische Mehrstimmigkeit, genauer eine Zweistimmigkeit: Franziskaner versus Dominikaner. Am Vorabend der reformatorischen Bewegung war ihr Streit über eine Frage der Mariologie hitziges Stadtgespräch gewesen.[27] Sogar der Streit um die reformatorische Lehre konnte in seinen Anfängen noch als Konflikt zwischen den beiden Bettelorden der Stadt wahrgenommen werden.[28] Als die zwei reformatorischen Prediger der Franziskaner die Reichsstadt verlassen hatten, übernahmen Ulmer Bürger die Verteidigung der reformatorischen Lehre gegenüber den Dominikanern.[29] Sie erreichten die Einsetzung eines reformatorischen Predigers. Zur Feier eines reformatorischen Abendmahls aber zogen sie an Fronleichnam 1524 hinaus ins Land.

---

26 Johann Eberlin von Günzburg, *Wie sich eyn diener Gottes wortts ynn all seynem thun halten soll, vnd sonderlich gegen denen, wilchen das Euangelion zuuor nicht geprediget ist, das sie sich nicht ergern* (Wittenberg: [Rhau Grunenberg,] 1525). Der Widmungstext ist wie folgt überschrieben: „Dem wyrdigen hern Johan Jacob Wehe, Bischoff vnd Pffarhern der Christlichen gemeyn zu Leypheym an der Thunawe, meynem gu(e)nstigen herrn vnd lieben vettern“ (Aib).

27 Streitgegenstand war die Frage der Unbefleckten Empfängnis Mariens; vgl. Gottfried Geiger, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation: Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11 (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), 104.

28 So geht die Petition der vier reformatorisch gesinnten Ulmer Bürger von 1524 (s. o.) aus von dem Streit zwischen dem Franziskanerlesemeister Heinrich Kettenbach, der als „gut from christenlich mo(e)nch bey den barfu(o)ssen“ bezeichnet wird, und seinem Widersacher, dem Dominikanerlesemeister Peter Nestler, „mo(e)nch bey den predigern“; vgl. StadtA Ulm, A [9006]_02, fol. 10r. Bezeichnenderweise nimmt die Petition in der Folge dann auch explizit Bezug auf den o. g. Streit zwischen beiden Ulmer Bettelorden um die Unbefleckte Empfängnis Mariens; vgl. StadtA Ulm, A [9006]_02, fol. 12r.

29 S. o. Anm. 28. Eine weitere Klage gegen die Predigten des Dominikaners Nestler trugen Ulmer Bürger am 3. Juli 1524 vor den Rat, wenige Tage nach Einsetzung Sams zum Ratsprediger (27. Juni 1524); StadtA Ulm, A [8991]_006.

4 Die Ulmer Vielstimmigkeit der 1530er und 1540er Jahre: Im Wechselspiel zwischen Stadt, Land und Umland

Ulm war am Ende des 16. Jahrhunderts eine lutherische Herrschaft, in der andere Glaubensüberzeugungen kaum geduldet wurden. In den 1530er und 1540er Jahren jedoch war in Ulm eine religiöse Vielstimmigkeit lebendig, deren Spektrum von den Altgläubigen über Anhänger der verschiedenen Richtungen der etablierten Reformation bis hin zu Täufern und Schwenckfeldern reichte. Vom Rat wurde diese Vielfalt zu einem gewissen Grad geduldet. Als „rechte Evangelische“[30] galten zunächst die, deren Theologie und Frömmigkeit der Ulmer Kirchenordnung von 1531 entsprach. Von Bucer, Oekolampad und Blarer geprägt, reflektiert diese Ordnung eine bestimmte Bandbreite der oberdeutsch-schweizerischen Reformation.

Das Geschehen, an dem die Glaubensstimmen auseinandergingen, war im Wesentlichen das Abendmahl. Im Geschehen des Abendmahls war für jeden Gläubigen die Theologie sinnenhaft zu erfahren, zu „begreifen“. Und so diskutierten und stritten die Menschen in Stadt und Land übers Abendmahl – in Wirtsstuben und in Badhäusern; ein Ulmer Meistersinger fasste die Abendmahlsfrage gar ins Lied.[31] Jede und jeder konnte zum Abendmahl die Stimme erheben.

Die Mobilität im Zeichen des Abendmahls, die bereits 1524 im Fall Leipheim zu beobachten war, differenzierte sich nach 1530 noch weiter aus. An drei Dissenslinien sollen im Folgenden die Wege der Ulmer Vielstimmigkeit sowie die aus ihnen zu erschließenden Wechselwirkungen zwischen Stadt, Land und Umland aufgezeigt werden.

30 Dieser Ausdruck findet sich in den Visitationsprotokollen von 1531; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I] _024, fol. 116v.

31 So wurde in den Bad- und Wirtshäusern des großen Landortes Langenau über das rechte Abendmahlsverständnis diskutiert; vgl. StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 7r–7v. Das Meisterlied zum Abendmahl findet sich in StadtA Ulm, A [3205]_05, fol. 21r–23r.

4.1 Zwischen evangelischem Abendmahl und Messe: Mobilität zwischen Stadt, Land und Umland

Mit der Einführung der Kirchenordnung wurde 1531 in der Reichsstadt die Messe abgeschafft;[32] die Messaltäre wurden aus dem Münster entfernt.[33] An dem übrigen einen Altar der einen Ulmer Pfarrkirche wurden nun evangelische Abendmahlsgottesdienste gefeiert. Wer weiterhin einen Messgottesdienst besuchen wollte, musste fortan aus der Stadt hinaus aufs Land und ins nahe Umland ziehen. Es machten sich immer wieder so viele Ulmerinnen und Ulmer auf den Weg aus der Stadt, um in den umliegenden Klöstern Söflingen, Elchingen und Wiblingen die Messe mitzufeiern, dass der Rat die Wachen an den Stadttoren wiederholt anwies, ihre Namen zu notieren. „Auslaufen zur Messe“ nannte der Rat das Geschehen.[34]

Auch innerhalb des Landgebiets fanden zur Gottesdienstzeit entsprechende Bewegungen statt. Im nördlichen Ulmer Gebiet, der unteren Herrschaft, gab es keine reichsständischen Klöster. Hier zogen die Menschen zur Messe entweder in die Enklave Eybach, die dem Stift Ellwangen gehörte, oder in Ulmer Landkirchen mit altgläubigen Patronatsherren.[35] Es gab aber auch den umgekehrten Weg:

32 Anders als in den meisten an der Wittenberger Reformation orientierten Territorien, die auf den Linien von Martin Luthers *Deutscher Messe* ihre Gottesdienste unter Beibehaltung der Messform reformatorisch umgestalteten, wurde in Ulm – wie überhaupt in weiten Teilen des Südwestens – mit Einführung der Reformation die Gottesdienstform der Messe als solche abgeschafft. Dass die Messe hier – zusammen mit den Bildern im Gottesdienstraum – vielen als Inbegriff altgläubiger Theologie und Frömmigkeit galt, geht nicht zuletzt aus dem eingangs zitierten Schreiben Besserers hervor; es fasst das reformatorische Anliegen zusammen mit den Worten: „daz die meß vnnd die go(e)tzen nit zu(o)gedulden weren“ (StadtA Ulm, A [8984/III]_74, fol. 787r). Die 1531 eingeführte Form des evangelischen Gottesdienstes in Ulm findet sich im „Handbüchlein“ der reformatorischen Ulmer Agende; Sabine Arend, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* Bd. 17, *Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband, *Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 163–183.

33 Zur Entfernung der Altäre und Bilder aus dem Ulmer Münster vgl. Gudrun Litz, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 35 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 114–120.

34 Vgl. Gudrun Litz, „Altgläubiges Leben in Ulm 1531–1548,“ in *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 16, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk und Volker Leppin (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 142–145.

35 Aus Geislingen und dem unmittelbar benachbarten Altenstadt besuchten in den ersten Jahren nach Einführung der Reformation „etliche“ die Messe in Eybach; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_023, fol. 106v; StadtA Ulm, A [8984/I]_024, fol. 116v; StadtA Ulm, A [8984/I]_035, fol. 169r; StadtA Ulm, A [8984/I]_035, fol. 171v.172r. Vereinzelt zogen Ulmer Untertanen aus Nellingen ins benachbarte, ebenfalls ulmische Merklingen, wo der von den Chorherren zu Wiesensteig belehnte Pfarrer weiterhin die Messe hielt; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_033, fol. 144v–145r. Ähnliches spielte sich in

Menschen aus Ulmer Gemeinden, in denen auf Anweisung des Patronatsherrn weiter die Messe gefeiert wurde, und aus dem Ulmer Umland wanderten zum evangelischen Gottesdienst in benachbarte Ulmer Landorte.[36]

4.2 Zwischen „zwinglischem“ und „lutherischem“ Abendmahl: Räumliche Entzerrung von Konflikten und das Land als Versuchsraum

Nach dem Tod Konrad Sams wurde der ehemalige Heidelberger Professor Martin Frecht (1494–1556) zum leitenden Münsterprediger.[37] Zusammen mit Bucer bemühte er sich um eine Verständigung zwischen der oberdeutschen und der Wittenberger Theologie. 1536 gehörte Frecht zu der von Bucer angeführten oberdeutschen Delegation, die mit den Wittenberger Theologen die „Wittenberger Konkordie“ aushandelte.[38] Als der Münsterprediger diese nach Ulm brachte und sich beharrlich für ihre Umsetzung stark machte, veränderte sich in Ulm das innerprotestantische Koordinatensystem. Das Abendmahl im Münster unter Frechts Ägide klang für viele Ulmer Ohren zunehmend „lutherisch“ (s. u.).

Der Konflikt über das Abendmahlsverständnis führte nicht zuletzt dazu, dass ein prominenter, altgedienter Münsterprediger im Streit mit Frecht die Stadt verließ. Magister Georg Keller, ein Urgestein der Ulmer Reformation und Ulmer Bürger, fand Aufnahme im Umland, im nahen Öpfingen. Als Hofprediger des Reichsritters Ludwig predigte er weiter eine geistliche Gegenwart Christi im Abendmahl, wie sie – in unterschiedlicher Akzentuierung – von verschiedenen Richtungen der

Aufhausen ab, wohin auch einzelne Türkheimer (Karte: „Turckheim“) um der Messe willen wanderten; diese wurde dort vom Pfarrer aus dem direkt jenseits der Ulmer Grenze gelegenen Deggingen (Karte: „Deckingen“) gehalten; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_033, fol. 146r; StadtA Ulm, A [8984/I]_034, fol. 161r; StadtA Ulm, A [8984/I]_033, fol. 146v.

36 So wanderte 1531 rund die Hälfte der Bewohnerschaft der Ulmer Landorte Lonsee und Urspring, deren Pfarrer vom Blaubeurer Abt belehnt waren, zum evangelischen Predigtgottesdienst ins benachbarte Ettlenschieß; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_023, fol. 104v. Den Gottesdienst in Böhringen (Karte: „Bäringen“) besuchten laut dem Visitationsprotokoll von 1532 auch „viele“ Leute aus Württemberg; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_034, fol. 154v.

37 Zu Leben und Werk Frechts siehe Werner-Ulrich Deetjen, „Licentiat Martin Frecht, Professor und Prädikant (1494–1556),“ in *Die Einführung der Reformation in Ulm*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 2, hg. v. Eugen Specker und Gebhard Weig (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 269–321.

38 Zur Mehrdeutigkeit der Wittenberger Konkordie – nicht zuletzt im Hinblick auf die Abendmahlslehre – vgl. Corinna Ehlers, *Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59)* in „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021). Kapitel II.3.4.

Schweizer und oberdeutschen Reformation vertreten wurde.[39] Gegen das im Münster praktizierte Abendmahlsverständnis, das sich seiner Wahrnehmung nach zu stark an die Wittenberger Theologie angenähert hatte, stritt er von der Kanzel: „Liben paurn [i. e. Bauern, S. S.], ich will das nachtmal bey euch nit halten vff lutherische weyß oder wie die prediger zu Vlm das furgebend".[40] Im Gegenzug galt Keller dem ehemaligen Kollegen Frecht nun als „crassus Zwinglianus".[41] – Im Umland konnte die von der Münstertheologie abweichende Ulmer Stimme also kräftig weiter erklingen; im Spiel zwischen Stadt und Umland wurde dieser Abendmahlskonflikt räumlich entzerrt.

Zur gleichen Zeit besetzte der Rat im Ulmer Landgebiet einzelne Prädikantenstellen mit Predigern aus dem Wittenberger Kontext. Das konnte gutgehen oder auch nicht. Im Fall der großen Landgemeinde Langenau kam es sofort zum Kanzelstreit zwischen Bernhard Ens, dem neueingesetzten Prädikanten aus Kursachsen, einem Thüringer, und seinem Kollegen Philipp Neidlinger, dem altgedienten ulmischen Pfarrer. Beide, der Thüringer und der Ulmer, warfen sich gegenseitig vor, ein falsches Abendmahlsverständnis zu vertreten. Der Prediger aus Kursachsen betonte, er sei schließlich von Melanchthon selbst examiniert worden; der Ulmer Pfarrer konterte von der Kanzel: „Meint ir, lieben leüth, dz die von Sachsen, Hessen, Thüringen, Martinus Lüther und die von Thüringen kommen, allein gelert seyen?"[42] Nach nur wenigen Monaten verschwand der Thüringer wieder von der Ulmer Bildfläche.[43]

Einen anderen Verlauf nahmen die Ereignisse bei Wolfgang Krauß (ca. 1490–1554), dem Vater des später als Martin Crusius (1526–1607) berühmt gewordenen Tübinger Altphilologen. Krauß hatte 1516 in Wittenberg studiert, als Pfarrer im Nürnbergischen die Reformation miterlebt und dann ab 1536 nach Prüfung durch

39 Vgl. ebenda, Kapitel II.2 und II.3.

40 StadtA Ulm, A [8984/II]_34: Gutachten Martin Frechts zum Öpfinger Pfarrer Georg Keller, fol. 500v.

41 So Frecht im Brief an Bullinger vom 9. Dezember 1542; Heinrich Bullinger, *Briefe des Jahres 1542*, Bd. 12, Werke, Abt. 2, Briefwechsel, bearb. v. Rainer Henrich (Zürich: Theologischer Verlag, 2006), 268.

42 StadtA Ulm, A [8984/I]_074, fol. 291v. Hauptquelle für die Auseinandersetzung ist ein mehrseitiges Schreiben des Prädikanten Bernhard Ens an die Ulmer Bürgermeister, Herrschaftspfleger und Religionsverordneten vom Dezember 1541 (StadtA Ulm, A [8984/I]_074). Ens führt ins Feld, er sei „in zwayen churfu(e)rstlichen visitationen und von Phillippo Melanchtone selbs examiniert" worden (fol. 294r).

43 Ens' Nachfolger gibt bei der Visitation von 1543 an, bereits seit einem Jahr in Langenau zu sein; vgl. StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 7v.

Erhard Schnepf als Pfarrer in Württemberg gewirkt.[44] Der Ulmer Rat setzte ihn 1540 zunächst in den beiden Ulmer Landorten Lehr und Jungingen als Prädikanten ein. Während einige seiner Gemeindeglieder Krauß' theologische Ausrichtung kritisierten, wanderten Leute aus umliegenden Dörfern gerade um des „lutherischen" Abendmahls willen zu seinen Gottesdiensten – nicht zuletzt aus Langenau.[45] So wurde indirekt auch der Langenauer Konflikt (s. o.) räumlich entzerrt.

Drei Jahre später versetzte der Rat Krauß dann ins Dorf Luizhausen und setzte ihn zum Superattendenten für die untere Herrschaft ein. Die Entscheidung für ihn geschah dabei gegen das deutliche Mehrheitsvotum der Prädikanten des Landgebiets.[46] Ein deutlich an Wittenberg orientierter Prediger wäre zu dieser Zeit in der Reichsstadt selbst wohl noch nicht tragbar gewesen. Erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nach der Zäsur des Interims sowie der anschließenden Einführung der württembergischen Kirchenordnung in Ulm,[47] gab dann mit Ludwig Rabus (1523–1592) ein kompromisslos lutherischer Superintendent von der Münsterkanzel aus den Ton in der Stadt an.[48] Auf dem Land aber konnte der Rat bereits ab Ende der 1530er Jahre „lutherische" Prediger einsetzen – im Zuge außenpolitisch notwendiger Annährung an die Wittenberger Reformation

44 Krauß' Aufbruch aus Württemberg war nicht theologisch sondern juristisch motiviert; vgl. Albert Gaier, „Pfarrer Martin Krauß, der Vater des Tübinger Geschichtsschreibers und Professors Martin Crusius, Schicksale eines evang.-luth. Pfarrers aus Oberfranken im 16. Jahrhundert," *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 68/69 (1968/69): 497–521, hier 501–505.

45 Vgl. Endriß, *Ulmer Synoden und Visitationen* (wie Anm. 15), StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 38v. Zum Gebrauch der Bezeichnung „lutherisch" für eine Abendmahlstheologie und -praxis, die von der leiblichen Gegenwart Christi in den Elementen ausgeht, siehe v. a. die Langenauer Visitationsprotokolle von 1539 und 1543/44; StadtA Ulm, A [1745/1], fol. 11r–13r; StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 8r.

46 Das Amt des Superattendenten für die Herrschaft Helfenstein sollte im Rahmen der Visitation von 1543/44 besetzt werden. Die Visitationsprotokolle verzeichnen die Voten der befragten Prädikanten, Mehrfachnennungen waren möglich. Krauß erhielt lediglich zwei Stimmen, während für zwei andere Kandidaten je vier beziehungsweise fünf und für den Meistgewählten sogar neun Prädikanten votierten; vgl. StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 11v–28r.

47 Nach dem Interim wurde in Ulm die oberdeutsch geprägte Ulmer Kirchenordnung von 1531 nicht mehr in Kraft gesetzt; der Rat beschloss 1554, sich nach der württembergischen Kirchenordnung von 1553 zu richten. Vgl. Sabine Arend, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 17, *Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband, *Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 77 f.

48 Ludwig Rabus hatte das Amt des Ulmer Superintendenten 34 Jahre inne (1556–1990). Zu Rabus vgl. zuletzt Stephanie Armer, *Friedenswahrung, Krisenmanagement und Konfessionalisierung, Religion und Politik im Spannungsfeld von Rat, Geistlichen und Gemeinde in der Reichsstadt Ulm 1554–1629*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 35 (Stuttgart: Kohlhammer 2015), 95–101.

und des dauernden Personalmangels.[49] Das Landgebiet erscheint hier als Versuchs- und Anbahnungsraum der theologischen Neujustierung.

4.3 Abendmahl und soziale Frage: Das Land als Speicher der Anliegen des Anfangs

Ein Hauptanliegen der Ulmer reformatorischen Bewegung war die sozialethische Konsequenz des Glaubens. Schon die beiden Franziskaner Eberlin und Kettenbach hatten die sozialen Implikationen der reformatorischen Botschaft in ihrer Predigt stark gemacht.[50] In der Ulmer Reformationsagende, dem „Handbüchlein", findet das Anliegen seinen Niederschlag nicht zuletzt in einer Liste von Kriterien für den Ausschluss vom Abendmahl. Folgender Auszug der Agende nimmt die

49 Einen deutlichen Eindruck davon, mit welchen Personalengpässen die Ulmer Kirche seit Einführung der Reformation umzugehen hatte, bietet bereits das Examen der Landgeistlichen, das vom Rat unter Mitwirken Blarers, Bucers, Oekolampads und Sams im Juni 1531 durchgeführt wurde: Von den rund 70 bisherigen Landgeistlichen schieden in einer ersten Befragung bereits etwa 30 aufgrund ihrer Ablehnung der reformatorischen Lehre (gefasst in den „18 Artikeln"; Sabine Arend, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* Bd. 17, *Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband, *Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 129–32) für den zukünftigen Prädikanten- und Pfarrdienst in Ulmer Kirchen aus. Von den verbliebenen ca. 40 Landgeistlichen wurden in einer tiefergehenden zweiten Befragung ein weiteres Dutzend Kandidaten rundweg für untauglich befunden – aufgrund ihres Bildungsstandes oder auch ihres Lebenswandels; lediglich vier der Übrigen beurteilten die Examinatoren als uneingeschränkt geeignet für den Predigtdienst. So konnte der Rat weniger als die Hälfte der Landgeistlichen in den Dienst der reformatorischen Ulmer Kirche übernehmen – und bei nicht wenigen der Übernommenen musste sich erst noch weisen, ob sie dem Predigtdienst gewachsen sein würden. Vgl. Julius Endriß, *Das Examen der Ulmer Pfarrerschaft im Juni 1531* (Ulm: F. Muttscheller, [1931]), 12–22. Als der Rat dann im Laufe der 1530er Jahre weitere Patronats- und Lehensrechte an Kirchen seines Landgebiets erwerben konnte (z. B. in Lonsee, Urspring und Reutti [Karte: „Reitheim"]; vgl. Eugen Trostel, *Das Kirchengut im Ulmer Territorium: Eine Untersuchung der Verhältnisse vor und nach der Reformation*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 15 [Stuttgart: Kohlhammer, 1976], 108), mussten auch diese mit Predigern versehen werden.

50 Das lässt sich aus ihren in der Folgezeit veröffentlichten Werken schließen. Prägnant ist hier z. B. die Aussage Heinrichs von Kettenbach in seinem „Gespräch mit einem frommen alten Mütterlein von Ulm", mit der er Fegfeuer-, Mönchtums- und Sozialkritik in einer Art Triptychon zusammenfasst: „Eya wie gibt es freud den seelen im feur, so euer mönch gu(o)tten weyn trincken vnd die armen christen durst vnd hunger leyden." (Heinrich von Kettenbach, *Eyn gesprech Bru(o)der Hainrich von Kettenbach mit aim frommen alte mu(o)terlin von Vlm von etlichen zu(o)fellen vnd anfechtung des altmuterlin auf welliche antwort gegeben vonn Bru(o)der Haynrich* ([Augsburg]: [Melchior Ramminger,] 1523 [VD16 K 795]), Aiva.

Wirtschaftspraxis der Ulmer Kaufleute, unter der Handwerker und Bauern in Stadt und Land zu leiden hatten, in den Blick: „Diß Nachtmal aber und tisch des Herren soll versagt unnd verbotten sein [...] Allen undertruckern der gerechtikait. [...] Item allen [...] wu(o)cherern, geytzigen unnd wer vortaylig bo(e)ß ka(e)uff oder ainicherly beschwerlich, unbillich, unredlich Contra(e)ct u(e)bte.“[51]

Im Verlauf der 1530er Jahre, vor allem nach dem Tod von Sam, scheint das soziale Anliegen bei den Münsterpredigern in den Hintergrund getreten zu sein.[52] Auf dem Land aber, bei vielen Dorfpredigern, blieb die soziale Frage lebendig. Das zeigen die Visitationsberichte.[53]

Einer der Landprediger, der die sozialethische Konsequenz des Glaubens in den Vordergrund seiner Predigt stellte, war Konrad Schaffner (gest. vor 1567).[54] Nach einigen anderen Stationen im Ulmer Landgebiet versah er ab Ende der 1530er Jahre die Predigerstelle im kleinen Dorf Mähringen, nur wenige Kilometer vor den Toren der Stadt. In Abwesenheit von Frecht wurde Schaffner dann zusätzlich mit der täglichen Frühpredigt im Münster beauftragt. Der Zulauf zu seinen Predigten im Münster sowie zu seinen Gottesdiensten in Mähringen war riesig – und es waren längst nicht nur verarmte Handwerker, die seine Botschaft hören wollten, auch Frauen, wohlhabende Handwerker und Patrizier zählten zu seinen Anhängern. Als Frecht Schaffners Absetzung forderte, drohten gerücht-

51 Sabine Arend, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 17, *Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband, *Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 170.

52 Darauf lassen die entsprechenden Vorwürfe an die Münsterprediger, die Konrad Schaffner in seinen Predigten formuliert (vgl. z. B. StadtA Ulm, A [8984/II]_09, fol. 428v), und deren Resonanz in der Ulmer Stadtbevölkerung (s. u.) schließen. Von Frecht selbst sind lediglich drei Predigten erhalten, die er für die Ulmer Münsterkanzel verfasst, aber dort wohl nie gehalten hat; diese enthalten keinerlei Bezug auf soziale Fragen (Martin Frecht, *Summarische verzeichnuß dreyer Trostreichen vnd Herrlichen Lection oder Predigen des wirdigen vnd hochgelerten Herren Martin Frechten, der H. Schrifft Licenciaten ...*, übers. v. Wendel Schempp [Wittenberg: 1557]).

53 So äußern z. B. die Prädikanten von Kuchen und Schalkstetten in den Visitationen von 1532 und 1535 Kritik am Verhalten des jeweiligen Amtmanns gegenüber den Armen; der Aussage des Amtmanns zufolge kritisierte der Kuchener Prädikant von der Kanzel auch die Sozialpolitik des Rates; vgl. StadtA Ulm, A [8984/I]_034, fol. 151r-151v.159r-159v; StadtA Ulm, A [1745], fol. 1r; StadtA Ulm, A [1745/2], fol. 12r. Aus den Visitationsprotokollen geht weiter hervor, dass nicht wenige Prädikanten von ihrem eigenen Einkommen Arme speisten; der von Überkingen z. B. mit drei Laiben Brot am Tag, weshalb er nach Aussage der Richter im Jahr 1539 zwei Silberbecher und sein Vieh habe verkaufen müssen; vgl. StadtA Ulm, A [8984/II]_56, fol. 579v.580v.

54 Vgl. Susanne Schenk, „Ulmer Vielstimmigkeit. Die Konflikte der 1540er Jahre um Sozialethik, Abendmahl und spiritualistische Frömmigkeit,“ in *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548*, Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 16, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk und Volker Leppin (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 152–160.

weise 2.000 Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt mit einem Gottesdienstboykott.[55] Am Ende einigte sich der Rat mit Schaffner darauf, ihn auf eine Dorfstelle in der unteren Herrschaft zu versetzen; sein neuer Wirkungsort war Urspring, rund 20 Kilometer Fußwegs über die Alb vom Münster entfernt.

Auch hier wurde also ein Konflikt der Ulmer Vielstimmigkeit unter Inanspruchnahme des großen Landgebietes räumlich entzerrt. Vor allem aber wird im Schaffnerkonflikt eine wichtige theologische Funktion der Landgemeinden deutlich: Sie hielten Anliegen der Ulmer reformatorischen Anfänge in ihrer Predigt lebendig. So diente das Land gleichsam als Speicher der Anliegen des Anfangs – auch für die Stadt.

5 Schluss

Ausgangspunkt der Untersuchung war das Bild von den Rossen und dem Wagen und die Frage, inwiefern das Stadt-Land-Verhältnis in der Reformation diesem Bild tatsächlich entsprach. Für die Entscheidungssituation von 1530 passt das Bild: Die Ulmer Bürger gaben mit ihren Stimmen die Richtung vor, der dann auch das Land zu folgen hatte (2.). Ein differenzierteres Bild zeigt die reformatorische Bewegung der 1520er Jahre: Zwar war die Stadt Vorreiterin in Predigt und Lehre, das Land aber war Vorreiter in der Feier des Abendmahls (3.). Besserers Plädoyer von 1531, bei der Einführung der Reformation auf der Linie des Rosse-Wagen-Bildes vorzugehen, erscheint somit als Plädoyer für ein Stadt-Land-Verhältnis, das durch die reformatorische Bewegung in gewisser Hinsicht bereits überholt worden war. Die Entscheidung, die der Rat hier gegen seinen Bürgermeister fällte, trug dem Rechnung.

Was sich bereits in den 1520er Jahren andeutet, wird ab 1531 ganz deutlich: Das Landgebiet bot, teils zusammen mit dem Umland, der Ulmer Vielstimmigkeit Spielräume (4.). Der Zentralisierung kirchlicher Ordnung in der Reichsstadt mit dem Münster als zentralem Bezugspunkt entsprach eine Dezentralisierung der religiösen Vielstimmigkeit. In den Kirchen des Landgebiets konnten auch solche reformatorischen Stimmen erklingen, die vom Klang des Münstergottesdienstes abwichen, je nach rechtlicher Situation sogar auch altgläubige. Kreuz und quer bewegten sich Städter wie Landleute durch das Territorium dorthin, wo sie der Theologie zustimmten und in den Gottesdienst einstimmen konnten. – Die meisten von ihnen waren dabei wohl anders als der Bürgermeister nicht mit mehrspännigen Wagen, sondern auf Schusters Rappen unterwegs. – Das Land fun-

55 Vgl. StadtA Ulm A [8984/II] 07, fol. 420v.

gierte hier einerseits als Speicher reformatorischer Anliegen des Anfangs. Andererseits konnte der Rat gerade auf dem Land die anstehende theologische Neujustierung weiter als in der Stadt vorantreiben; hier diente das Land als Versuchsraum. Aufkommende Konflikte ließen sich im Landgebiet räumlich entzerren.

Bibliographie

1 Quellen

Archivquellen

GLA Karlsruhe, 98, Nr. 4469: Schreiben des Abts von Salem.
StadtA Ulm, A [1745]: Kirchenvisitation in der Herrschaft durch die Baupfleger Jos Schad, Christan Harder und Ulrich Kalhart sowie Martin Frecht (1535).
StadtA Ulm, A [1745/1]: Visitation auf dem Land durch die Religionsverordneten und Martin Frecht 81537, 1539).
StadtA Ulm, A [1745/2]: Visitation auf dem Land durch Johann Heinrich Neithart, Christan Harder und Simon Brun sowie Martin Frecht (1543/1544).
StadtA Ulm, A [3205]_05: Zwei Lieder; “Wider den bäbsteschen irtum”, “Vom tod cristy”.
StadtA Ulm, A 3530, Bd. 8: Ratsprotokolle der Jahre 1524–1526.
StadtA Ulm, A 3532, Bd. 13: Register zu den Ratsprotokollen 1500–1693 Herrschaft Nr. 13; Ledige Töchter – Lindenau.
StadtA Ulm, A 3794: Die hohen und mittleren und niederen Beisitzer und Pfahlbürger und deren gekaufte Wohnungen.
StadtA Ulm, A [8984/I]_023: Examen der Amtleute, Prädikanten und Untertanen der Herrschaft Helfenstein (16. Oktober 1531).
StadtA Ulm, A [8984/I]_024: Examen der Amtleute, Prädikanten und Untertanen der Herrschaft Nau (Langenau) (16. Oktober 1531).
StadtA Ulm, A [8984/I]_033: Offene Befragung der auf die Synode Geladenen von Geislingen, Altenstatt, Kuchen, Bräunisheim, Böhringen, Nellingen, Radelstetten, Überkingen, Schalkstetten, Hofstetten, Türkheim, Gingen, Scharenstetten, Aufhausen, Stetten, Langenau, Altheim, Weidenstetten, Ettlenschieß, Holzkirch, Ballendorf, Börslingen, Bernstadt, Beimerstetten, Albeck, Setzingen, Jungingen, Lehr, Leipheim, Kirchheim und Pfuhl (18. Februar 1532).
StadtA Ulm, A [8984/I]_034: Besondere Befragung der auf die Synode Geladenen von Kuchen, Emerbuch, Türkheim, Gingen, Scharenstetten, Aufhausen (Februar 1532).
StadtA Ulm, A [8984/I]_035: Besondere Befragung der auf die Synode Geladenen von Leipheim, Geislingen, Altenstatt, Langenau, Ballendorf, Börslingen, Bernstadt, Beimerstetten, Ettlenschieß, Leutlinshausen, Bräunisheim, Jungingen, Amstetten, Weidenstetten, Neenstetten, Altheim, Setzingen, Holzkirch, Riedheim, Albeck, Hörvelsingen, Lehr (Februar 1532).
StadtA Ulm, A [8984/I]_074: Bericht des Langenauer Prädikanten Bernhard Ens über die Predigten seines Kollegen Philipp Neidlinger, Beschuldigung des Zwinglianismus (23. Dezember 1541).

StadtA Ulm A [8984/II]_07: Summarischer Auszug aus den Predigten des Mähringer Prädikanten Conrad Schaffner (30. Mai–3. Juni 1542).
StadtA Ulm, A [8984/II]_09: Summarischer Auszug aus den Predigten des Mähringer Prädikanten Conrad Schaffner durch Martin Frecht (Dezember 1541, 6. März 1542–19. April 1542).
StadtA Ulm, A [8984/II]_34: Gutachten Martin Frechts zum Öpfinger Pfarrer Georg (Jörg) Keller (o. D. [1543/1544]).
StadtA Ulm, A [8984/II]_56: Visitation auf dem Land 1539 (2.–5. Juni).
StadtA Ulm, A [8984/III]_74: Gutachten Bernhard Besserers, alter Bürgermeister, zur Einführung der Reformation und Unterweisung der Landbevölkerung (25. Mai 1531).
StadtA Ulm, A [8991]_006: Klageschrift evangelischer Bürger unter der Führung Jörg Kraffts gegen den Lesemeister der Dominikaner Peter Hutz, gen. Nestler (3. Juli 1524).
StadtA Ulm, A [9006]_02: Abschrift einer Supplikation der evangelischen Ulmer Bürger an den Ulmer Rat betreffend die Streitigkeiten zwischen den Anhängern der alten und neuen Lehre (22. Mai 1524).

Gedruckte Quellen

Arend, Sabine, Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 17. *Baden-Württemberg IV, Südwestdeutsche Reichsstädte*, 2. Teilband, *Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen, Aalen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
Bullinger, Heinrich, *Briefe des Jahres 1542*, Bd. 12, Werke, Abt. 2 Briefwechsel, bearb. v. Rainer Henrich. Zürich: Theologischer Verlag, 2006.
Eberlin von Günzburg, Johann, *Ain kurtzer gschrifftlicher bericht etlicher puncten halb Christlichs glauben zu(o) geschickt der hailgen samlung außerwelten Cristen zu(o) Vlm in schwaben* […]. Augsburg: Melchior Ramminger, 1523 (VD16 E 133).
Eberlin von Günzburg, Johann, *Wie sich eyn diener Gottes wortts ynn all seynem thun halten soll, vnd sonderlich gegen denen, wilchen das Euangelion zuuor nicht geprediget ist, das sie sich nicht ergern*. Wittenberg: Rhau Grunenberg, 1525.
Frecht, Martin, *Summarische verzeichnuß dreyer Trostreichen vnd Herrlichen Lection oder Predigen des wirdigen vnd hochgelerten Herren Martin Frechten, der H. Schrifft Licenciaten* …, übers. v. Wendel Schempp. Wittenberg: 1557.
Gockel, Balthasar, *Eine christliche Dedikation- oder Einweihungs-Predigt bei Einweihung der neuerbauten Dreifaltigkeits-Kirche gehalten zu Ulm*. Ulm: Meder, 1621.
Kettenbach, Heinrich, von, *Eyn gesprech Bru(o)der Hainrich von Kettenbach mit aim frommen alte mu(o)terlin von Vlm von etlichen zu(o)fellen vnd anfechtung des altmuterlin auf welliche antwort gegeben vonn Bru(o)der Haynrich.* Augsburg: Melchior Ramminger, 1523 (VD16 K 795), Aivb–Bib.
Sam, Konrad, *Ein trostbüchlin für die kleinmütigen vnd einfeltigen, die sich ergern der spaltung halb, auß dem Nachtmal Christi erwachsen, Mit angehencktem grund beyder partheyen vnd endtlichem bericht, wie sich ein yeder Christ in dieser spaltung halten soll*. Ulm: Hans Grüner, 1526 (VD16 S 1547).

2 Literatur

Armer, Stephanie, *Friedenswahrung, Krisenmanagement und Konfessionalisierung, Religion und Politik im Spannungsfeld von Rat, Geistlichen und Gemeinde in der Reichsstadt Ulm 1554–1629*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 35. Stuttgart: Kohlhammer 2015.

Böker, Johann Josef/Brehm, Anne-Christine/Hanschke, Julian/Sauvé, Jean-Sébastien, *Architektur der Gotik – Ulm und Donauraum: Ein Bestandskatalog der mittelalterlichen Architekturzeichnungen aus Ulm, Schwaben und dem Donaugebiet*. Salzburg und Wien: Müry Salzmann, 2011.

Broy, Erich, Hg., *Leipheim: Heimatbuch einer schwäbischen Stadt an der Donau*. Weissenhorn: Konrad, 1991.

Burkhardt, Georg, „Paulus Beck: Der erste evangelische Geistliche Geislingens." *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 35 (1931): 249–265; 36 (1932): 63–108.

Burnett, Amy, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*. New York: Oxford University Press, 2019.

Deetjen, Werner-Ulrich, „Licentiat Martin Frecht, Professor und Prädikant (1494–1556)," in *Die Einführung der Reformation in Ulm*, hg. v. Specker und Weig, 269–321. Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

Drascek, Daniel, „Elchingen." In *Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Bayern 1*. Germania Benedictina II/1, bearb. v. Michael Kaufmann, 533–568. St. Ottilien: EOS-Verlag, 2014.

Ehlers, Corinna, *Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59)*, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 120. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

Endriß, Julius, *Das Examen der Ulmer Pfarrerschaft im Juni 1531*. Ulm: F. Muttscheller, 1931.

Endriß, Julius, *Das Ulmer Reformationsjahr 1531 in seinen entscheidenden Vorgängen*. Ulm: Karl Höhn, 1931.

Endriß, Julius. *Die Ulmer Synoden und Visitationen der Jahre 1531–47: Ein Stück Kirchen- und Kulturgeschichte*. Ulm: Karl Höhn, 1935.

Evangelische Gesamtkirchengemeinde Ulm, Hg., *Haus der Begegnung: Dreifaltigkeitskirche Ulm*, bearb. v. Paul Dieterich, Albrecht Rieber und Fritz Schäfer. Ulm: Evang. Gesamtkirchengemeinde, 1984.

Frank, Karl Suso, „Das Klarissenkloster Söflingen bis zur Aufhebung 1803," in *Kirchen und Klöster in Ulm: Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. v. Hans Eugen Specker und Hermann Tüchle, 163–199. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1979.

Gaier, Albert, „Pfarrer Martin Krauß, der Vater des Tübinger Geschichtsschreibers und Professors Martin Crusius, Schicksale eines evang.-luth. Pfarrers aus Oberfranken im 16. Jahrhundert." *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 68/69 (1968/69): 497–521.

Geiger, Gottfried, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation: Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 11. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Greiner, Johannes, „Ulm und Umgebung im Bauernkrieg." *Ulm und Oberschwaben* 16 (1909): 1–68.

Henrich, Rainer, „Ulm im schweizerisch-oberdeutschen Korrespondenz-Netzwerk der 1530/40er Jahre," in *Vielstimmige Reformation*, hg. v. Litz, Schenk und Leppin, 53–69. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

Hofer, Paul, *Die Reformation im Ulmer Landgebiet: Religiöse, wirtschaftliche und soziale Aspekte* (Diss.) Tübingen, 1977.

Hoffmann, Konrad, „Konrad Sam (1483–1533), der Prediger des Rats zu Ulm," in *Die Einführung der Reformation*, hg. v. Specker und Weig. Stuttgart: Kohlhammer, 1981, 233–268.

Keim, Theodor, *Die Reformation der Reichsstadt Ulm: Ein Beitrag zur schwäbischen und deutschen Reformationsgeschichte*. Stuttgart: Chr. Belser'sche Buchhandlung, 1851.

Litz, Gudrun, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*. *Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe* 35. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Litz, Gudrun/Schenk, Susanne/Volker Leppin, Hg. *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548. Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation* 16. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

Litz, Gudrun, „Altgläubiges Leben in Ulm 1531–1548," in *Vielstimmige Reformation*, hg. v. Litz, Schenk und Leppin, 131–149. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

Neusser, Gerold, *Das Territorium der Reichsstadt Ulm im 18. Jahrhundert*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 4. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1964.

Schenk, Susanne, „Ulmer Vielstimmigkeit. Die Konflikte der 1540er Jahre um Sozialethik, Abendmahl und spiritualistische Frömmigkeit," in *Vielstimmige Reformation*, hg. v. Litz, Schenk und Leppin, 152–160. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

Specker, Hans Eugen/Weig, Gebhard, Hg., *Die Einführung der Reformation in Ulm*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation* 2, 169–195. Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

Specker, Hans Eugen/Weig, Gebhard, „Die Ulmer Abstimmungslisten vom November 1530," in *Die Einführung der Reformation in Ulm*, hg. v. Specker und Weig, 343–374. Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

Trostel, Eugen, *Das Kirchengut im Ulmer Territorium: Eine Untersuchung der Verhältnisse vor und nach der Reformation*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 15. Stuttgart: Kohlhammer, 1976.

Tüchle, Hermann, „Die Münsteraltäre des Spätmittelalters: Stifter, Heilige, Patrone und Kapläne," in *600 Jahre Ulmer Münster*. *Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm* 19, 126–182. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.

Walther, Heinrich. „Bernhard Besserer und die Politik der Reichsstadt Ulm während der Reformationszeit." *Ulm und Oberschwaben* 27, (1930): 1–69.

Weber, Franz Michael, *Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen: Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte im Alb-Donau-Raum*, Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg 19. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1962.

Weyermann, Albrecht, *Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm*. Ulm: Wagner, 1798.

András Péter Szabó

Stabilität und Wandel. Lehren aus der Bistritzer Reformation

1 Einleitung

Es ist nicht die lohnendste Aufgabe für den Historiker, über den lokalen Aspekt eines Ereignisses von weltgeschichtlicher Bedeutung zu schreiben, denn es besteht die Gefahr, dass die Analyse als banale Aufzählung dessen endet, was von anderswo schon lange bekannt ist. Doch auch die Suche nach besonderen Merkmalen kann den Forscher leicht in die Irre führen. Dies ist zum Teil das Dilemma, vor dem wir stehen, wenn wir über die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Stadt Bistritz schreiben.[1]

Die siebenbürgisch-sächsische Reformation als Ganzes weist eine Reihe von seit langem bekannten Besonderheiten auf, wie zum Beispiel ihre besondere liturgische Traditionsverhaftung und die Tatsache, dass die Reformation nach verhältnismäßig frühen Anfängen erst in der ersten Hälfte der 1540er Jahre ausgereift war.[2] Wenn man über Bistritz schreibt, ist dies der primäre Rahmen, den es zu berücksichtigen gilt, und die Unterschiede müssen in erster Linie in Bezug auf diesen Rahmen definiert werden.

Wir können uns auf einen soliden Grund stützen: Seit mehr als hundertfünfzig Jahren gibt es eine Zusammenfassung der Reformation in Bistritz und Umgebung: eine Studie von Heinrich Wittstock, die nach einer sehr gründlichen Quellenforschung verfasst wurde und in vielerlei Hinsicht ihrer Zeit voraus war.[3] Wittstocks Grundansatz wurde später von Richard Schuller und Konrad Gündisch

1 An dieser Stelle möchten wir unseren lieben Kollegen András Bándi, Júlia Derzsi und Ciprian Firea für ihre wertvolle Hilfe beim Verfassen des Beitrags danken.

2 Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen* (Köln und Wien: Böhlau, 1979); Márta Fata, „The Kingdom of Hungary and Principality of Transylvania," in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock (Leiden und Boston: Brill, 2015), 92–120, 112–119; Ulrich A. Wien, *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation* (Bonn und Hermannstadt: Schiller, 2017), 7–55; Ulrich A. Wien, „500 Jahre Rezeption in Siebenbürgen und Ungarn: Anfänge und Netzwerke von Konfessionspluralismus in der Überlappungszone von West- und Ostkirche," *Journal of Early Modern Christianity* 8/1 (2021): 1–14.

3 Heinrich Wittstock, *Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues* [künftig: Beiträge] (Wien: Carl Gerold's Sohn, 1858).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-010

ergänzt und modifiziert.[4] Es stellt sich natürlich die Frage, wie frühere Forschungen von sehr hoher Qualität wesentlich übertroffen werden können, ohne dass die Quellenbasis radikal erweitert wird (was in diesem Fall nicht wirklich möglich ist). Letztendlich sind wir zu dem Schluss gekommen, dass eine tiefere Analyse des engeren historischen Kontextes Fortschritte bringen kann. Das bedeutet, dass zunächst die kirchlichen Verhältnisse des mittelalterlichen Bistritzer Distrikts, und darin insbesondere der Stadt untersucht werden (diachrone Analyse), dann der politische Kontext, in dem sich der Wandel vollzog (synchrone Analyse). Der Hauptteil stellt keine rein chronologische Schilderung der Ereignisse dar, sondern er skizziert thematische Cluster, wobei da ein Versuch gemacht wird, jedes Phänomen mit seiner mittelalterlichen Vorgeschichte zu verknüpfen. Wir werden uns auf den Übergang konzentrieren und nach Zeichen suchen, die in Richtung Reformation weisen, ohne eine reformatorische Absicht zu erklären. Neben den Erkenntnissen der neueren deutschen, ungarischen und rumänischen Literatur werden wir auch einige wenig verwendete Quellen wie die Rechnungsbücher von Bistritz heranziehen.[5]

4 Richard Schuller, „Christian Pomarius: Ein Humanist und Reformator im Siebenbürger Sachsenlande“ [künftig: „Pomarius“], *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 39/1 (1913): 185–246; Konrad G. Gündisch, „Christian Pomarius und die Reformation im Nösnerland,“ in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* [künftig: Pomarius], hg. v. Georg und Renate Weber (Köln und Wien: Böhlau, 1985), 114–134.; vgl. noch: Friedrich Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen,* Bd. I, *1150–1699* [künftig: Kirchengeschichte 1] (Hermannstadt: W. Krafft, 1921), 233–235; Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen* [künftig: Gründung] (Köln und Wien: Böhlau, 1979), 139–141.

5 Die wichtigste Quellenbasis unserer Studie bildet das Archiv der Stadt Bistritz, das am Ende des Zweiten Weltkriegs aus Bistritz auf das Gebiet des heutigen Ungarns evakuiert wurde und erst 1953/1955, nach der vollständigen Mikroverfilmung der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Dokumente dem rumänischen Staat zurückgegeben wurde, der es statt an ihrem ursprünglichen Standort im Klausenburger Staatsarchiv unterbrachte. Obwohl wir auch das in Klausenburg aufbewahrte Originalmaterial konsultiert haben, werden wir uns auf die in Budapest aufbewahrten Mikrofilme beziehen. Ein Grund dafür ist, dass trotz der zwischen 2009 und 2014 vollzogenen Digitalisierung des Materials aus dem 16. Jahrhundert, die verfertigten Fotos noch nicht ganz auf die Projektwebsite hochgeladen worden sind (arhivamedievala.ro), die Originale aber zurzeit kaum zugänglich scheinen. (Mit der Ausnahme der meisten mittelalterlichen Schriften, die als Digitalisate aus den Mikrofilmen auf der ungarischen Webseite hungaricana.hu erreichbar sind.) Der andere Grund ist, dass nach der Rückkehr des Archivs nach Rumänien drei Rechnungsbücher aus dem 16. Jahrhundert, darunter jene, die zwischen 1530 und 1538 bzw. 1540 und 1546 geführt wurden, und für die Geschichte der Bistritzer Reformation äußerst wichtig sind, aus dem Klausenburger Archiv und damit größtenteils aus dem Blickfeld der Forschung entfernt wurden. Die drei Bände wurden zu einem unbekannten Zeitpunkt nach Bukarest an die so genannte Zentrale Staatsbibliothek (Biblioteca Centrală de Ştat) geschickt, die Vorgängerin der

Da die Geschichte der Reformation in Bistritz, vor allem in den Anfangsjahren, kaum argumentative Texte, Privatbriefe, Predigten, das heißt solche Quellen enthält, auf die sich eine ideengeschichtliche Erläuterung stützen könnte, wird unser Ansatz notwendigerweise strukturalistisch sein. Zum Abschluss unserer Studie machen wir einen Versuch, die Erkenntnisse aus den von uns registrierten Phänomenen zusammenzufassen, wobei wir darauf achten werden, die spezifischen Faktoren zu ermitteln, die die Verbreitung der Reformation beeinflusst haben. Schließlich wollen wir der Vollständigkeit halber kurz auf die Ereignisse eingehen, die die Reformation zu einem lokal „abgeschlossenen" Phänomen machten.

2 Kirche im mittelalterlichen Bistritz und seiner Umgebung

2.1 Kirche im Nösnerland

Der Bistritzer Distrikt, auch bezeichnet als Nösnerland, der im ausgehenden Mittelalter von rund 14.000 Menschen bewohnt wurde, war als deutsche Sprachinsel in Nordsiebenbürgen stets geografisch von den übrigen Gebieten des Sachsenlan-

heutigen Rumänischen Nationalbibliothek (Biblioteca Naţională a României). Sie wurden dort von Radu Constantinescu zu seiner 1978 veröffentlichten Monographie über Petru Rareş verwendet. Er gab auch die damals in der Handschriftenabteilung der Bibliothek gültigen Signaturen an. Radu Constantinescu, *Moldova şi Transilvania in vremea lui Petru Rareş: Relaţii politice şi militare (1527–1546) [Die Moldau und Siebenbürgen im Zeitalter von Petru Rareş: Politische und militärische Beziehungen (1527–1546)]* [künftig: Moldova] (Bucureşti: Direcţia Generală a Arhivelor Statului, 1978) 131–132 (in der Fußnote Nr. 2). Die digitalisierten Versionen der in Klausenburg schon fehlenden Rechnungsbücher sind seit kurzem auf der Website der Rumänischen Nationalbibliothek verfügbar: https://bibnat.ro/biblioteca-digitala-nationala/. Die für unseren Aufsatz verwendeten Hauptrechnungen: Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest [künftig: MNL OL] X 1248. Számadások/ Rechnungen, IV. a. Nr. 21. Hauptrechnung 1530–1538. (Filmrolle Nr. 295), IV. a. Nr. 23. Hauptrechnung 1539–1547. (Filmrollen Nr. 295–296); Im Rahmen einer früheren, zusammen mit Zsolt Simon durchgeführten Forschung haben wir die meisten der mittelalterlichen Rechnungsbücher der Stadt in Transkription online zugänglich gemacht: https://www.ungarisches-institut.de/forschungen/projekte/laufende-projekte.html; Weitere Teile des Bistritzer Archivs verwendet bei dieser Studie: X 1240. Oklevelek/Urkunden (Briefe und Urkunden aus der Zeit vor 1526, und Ergänzungsaufnahmen gefertigt im Klausenburger Staatsarchiv zu der Reihe „Missiles"), X 1242. Tanácsi jegyzőkönyvek/Magistratsprotokolle, X 1249. Missiles (Briefe und Urkunden aus der Zeit nach 1526).

des getrennt.[6] Aus diesem Grund war die Stadt viel enger mit dem ungarischen Adel der Komitate verbunden als Hermannstadt oder das Burzenland und wurde häufiger gezwungen, Kompromisse mit den Nachbarn einzugehen. Dieser wesentliche Unterschied spiegelte sich auch in der kirchlichen Verwaltung wider, da es sich nicht um ein exemptes Gebiet unter der Jurisdiktion des Erzbischofs von Gran handelte, sondern zur siebenbürgischen Diözese (Weißenburg) gehörte. Die Pfarrer des Distrikts wurden, wie auf Königsboden üblich, bereits im 14. Jahrhundert in zwei Gruppen, Landkapitel/ Dekanate zusammengefasst, die sich auch die Befugnisse eines Archidiakons aneigneten.[7] Das größere war das Bistritzer Kapitel mit 15 Pfarreien (einschließlich der Stadt selbst), das kleinere das sogenannte Kiralyer Kapitel mit 11 Pfarreien.[8] Innerhalb des Distrikts war es die erste Gruppe, die im kirchlichen Bereich die führende Rolle spielte. Bereits 1453 wurde durch eine bischöfliche Urkunde der Surrogatie-Charakter des Kiralyer Kapitels offiziell festgehalten, was 1461 und 1466 bestätigt wurde.[9]

6 Zur Geschichte des Nösnerlandes: Emil Csallner, *Denkwürdigkeiten aus dem Nösnergau: Ein zeitkundlicher Beitrag zur Geschichte der Stadt, des Kapitels und des Distriktes* [künftig: Denkwürdigkeiten] (Bistritz: Gustav Zikeli, 1941); György Györffy, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza [Historische Geographie Ungarns im Zeitalter der Arpaden*], Bd. I (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966), 553–565; Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen* [künftig: *Geschichte*], hg. v. Ernst Wagner (Köln und Wien: Böhlau, 1988).

7 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 25.

8 Georg Müller, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten (1192–1848): Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, Bd. 1 (Hermannstadt: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, 1934–1936) [künftig: Landkapitel 1], 11–12, 18–21, 39–40, 121; Elemér Mályusz, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon [Die kirchliche Gesellschaft im mittelalterlichen Ungarn]* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), 125–126. – Die Pfarreien des Bistritzer Kapitels: Baierdorf, Bistritz, Deutschbudak, Heidendorf, Jaad, Kleinbistritz, Mettersdorf, Minarken, Niederwallendorf, Oberneudorf, Pintak, Schönbirk, Senndorf, Treppen Oberwallendorf. (Müller behandelt die Bistritzer Spitalskirche als eine selbstständige Pfarrei, was nicht der Wirklichkeit entspricht. Niederwallendorf und das Spital bildeten zusammen eine Pfarrei, der magister hospitalis war zugleich auch der Pfarrer von Niederwallendorf.) Die Pfarreien des Kiralyer Kapitels: Dürrbach, Großendorf, Johannisdorf, Lechnitz, Petersdorf, Sanktgeorgen, Schelken, Totsch, Waltersdorf, Weißkirch, Wermesch.

9 Die oben erwähnten drei Urkunden (Befehle): 17. Sept. 1453. Weißenburg. Matthäus, der Bischof von Siebenbürgen an den Dekan des Bistritzer Kapitels, Valentin aus Senndorf; 8. Jan. 1461. Julmarkt/Gilău. Der König Matthias an den Dekan des Királyer Kapitels; 7. Jan. 1466. Weißenburg, Nikolaus Zápolya, der Bischof von Siebenbürgen an den Dekan des Királyer Kapitels. Franz Zimmermann, Carl Werner und Gustav Gündisch, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* [künftig: UB], Bd. I–VII (Hermannstadt und Köln: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, Editura Academiei, 1892–1991), V, 422. (Nr. 2879); VI, 96–97. (Nr. 3245); VI, 208. (Nr. 3414. Regest) Das Ausstellungsjahr der letzten Urkunde korrigiert nach der Handschrift: Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistrici-*

Die von den Dekanen geleitete Organisation verlieh der Ortskirche einen starken Gemeinschaftscharakter. Am Ende des Mittelalters hatten beide Kapitel ihren jeweiligen Sitz in Bistritz selbst (das Bistritzer Kapitel beendete 1512 die Renovierung seines neuen Gebäudes nach einer testamentarischen Schenkung).[10] Die meisten ihrer Versammlungen fanden hier in der Stadt statt, nur gelegentlich, zu besonderen Anlässen, tagten sie in der Pfarrei eines ihrer Mitglieder. Die Landkapitel bildeten das zuständige Gericht erster Instanz für Kirchenmänner als Beklagten und für Ehesachen, und dies führte zu den üblichen Kompetenzstreitigkeiten zwischen der Stadt und der kirchlichen Körperschaft.[11] Die üblichen Sitzungen der Kapitel wurden jedoch vom Kirchensteuerthema und anderen finanziellen Belastungen geprägt. Aus diesem Grund ist ein Großteil des überlieferten Dokumentationsmaterials zu den Kapiteln für die reformationsgeschichtliche Forschung von geringem Nutzen. Bei den großen und feierlichen Mittagsmahlzeiten zum Abschluss der Versammlungen wurde sicherlich viel über die kirchlichen Lehren diskutiert,[12] aber es sind keine schriftlichen Aufzeichnungen darüber erhalten.

Wie in den meisten Teilen des Königsbodens wurde im 16. Jahrhundert der gesamte Zehnte an die Pfarrer geleistet, die hingegen den sogenannten Kathedralzins (census cathedraticus) an den Weißenburger Bischof abführten, welcher im

ensis in unum librum hunc fideliter congesta, 1599. Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Hermannstadt, Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde A. B. Bistritz [künftig: ZAEKR Kircheng. Bistritz] ohne Signatur. fol. 20v; zum Surrogatie-Charakter des Királyer Kapitels: Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 105–106; Georg Müller, *Landkapitel 1, 73*–76.

10 Die Summe aus dem Verkauf des kleinen Hauses, das Ursula Eiben, ein Mitglied der städtischen Elite, 1512 testamentarisch zu diesem Zweck hinterlassen hatte, wurde für die Renovierung des älteren, aber baufälligen Gebäudes der Bistritzer Kapitels verwendet. ZAEKR Kircheng. Bistritz, Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 3r. Edition: Friedrich Müller, Hg., *Deutsche Sprachdenkmäler aus Siebenbürgen* (Hermannstadt: Theodor Steinhaussen, 1864), 156–159. (Nr. 78.) Lidia Gross hat überzeugend nachgewiesen, dass das Testament nicht 1505 geschrieben wurde, wie es in der Handschrift tatsächlich heißt, sondern höchstwahrscheinlich 1512. Lidia Gross, *Bresle şi confrerii sua despre pietate urbană în Transilvania medievală (secolele XIV–XVI.) [Zünfte und Bruderschaften oder zur städtischen Frömmigkeit des mittelalterlichen Siebenbürgens (im 14. –16. Jahrhundert)]* [künftig: *Bresle şi confrerii*] (Cluj-Napoca: Argonaut, 2014), 15–16.

11 Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570,* Bd. I–II. (Köln und Wien: Böhlau, 1986) [künftig: Regesten 1], Bd. I, 27. (Nr. 74) = UB, IV, 139–141. (Nr. 1891); Otto Dahinten, *Geschichte*, 387–391.

12 Zu den Versammlungen der Kapitel: Georg Müller, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten (1192–1848): Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, Bd. 2 [künftig: Landkapitel 2] (Hermannstadt: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, 1934–1936), 190–196, 204–214, 227–251; Richard Schuller, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer: Eine Kulturgeschichte* [künftig: Pfarrer] (Köln, Weimar und Wien: Böhlau Verlag, 2003), 201–202.

Laufe der Zeit immer häufiger durch außerordentliche Beiträge (subsidium charitativum) ergänzt wurde.[13] Trotz der ständig steigenden finanziellen Belastung der Kapitel handelte es sich um sehr wohlhabende Pfarreien, die ihren Pfarrern ein stabiles Einkommen aus den Zehnten, insbesondere aus dem Weinzehnten, bieten konnten, da der Distrikt zu jener Zeit als eine der wichtigsten Weinregionen Siebenbürgens galt.[14] Obwohl uns nur wenige Daten überliefert sind, können wir sicher sein, dass es in den größeren Pfarreien auch Kapläne gab, wie z. B. den sacellanus Johannes, der im 1531 verfassten Testament des Wermescher Pfarrers Thomas erwähnt wird.[15]

Diese finanzielle Macht verlieh auch den Kapiteln selbst eine beträchtliche Autonomie, obwohl sie seit Beginn des 16. Jahrhunderts nicht nur vom Bischof und seinem Vikar, sondern auch vom Dekan des Kapitels von Mediasch als Generaldekan in Steuerangelegenheiten beaufsichtigt wurden.[16] Sie wurden jedoch nicht nur von der kirchlichen Obrigkeit beeinflusst, sondern auch von der weltlichen Macht, verkörpert in diesem Fall in Gestalt der Stadt Bistritz, was sich auch im zunehmenden Einfluss des städtischen Senats bei der Ernennung von Pfarrern im Distrikt während des Mittelalters zeigte.[17]

Bereits 1472 verlieh König Matthias der Stadt Bistritz das Patronatsrecht über drei große Dörfer, Dürrbach, Lechnitz (Kiralyer Kapitel) und Mettersdorf (Bistritzer Kapitel).[18] Obwohl er sein Dekret zweieinhalb Jahre später nach Protesten der

13 Georg Müller), *Landkapitel 1*, 122–131, 146–148; Ernst Wagner, *Die Pfarrer und Lehrer der evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1, *Von der Reformation bis zum Jahre 1700* [künftig: Pfarrer und Lehrer 1] (Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 1998), 17–19; Richard Schuller, *Pfarrer,* 288–301.

14 Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, hg. v. Ernst Wagner (Köln und Wien: Böhlau, 1988), 26–28.

15 2. Febr. 1531. Wermesch. Das Testament von Thomas, Pfarrer in Wermesch, mit der am 3. Nov. 1531 gegebenen Bestätigung des Vikars Adrian Wolphard. Arhivele Naţionale Serviciul Judeţean Sibiu, Capitlul evanghelic C. A. Bistriţa [künftig: ANSJ-SB Bistritzer Kapitel] Nr. 28 (arhivamedievala.ro).

16 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 172–173; Richard Schuller, *Pfarrer*, 236–239.

17 Zum Pfarrerwahlrecht im Bistritzer Distrikt: Georg Müller, *Landkapitel 2,* 184–185; Konrad G. Gündisch und Adinel C. Dincă, „Studiendarlehen für siebenbürgische Studierende im Reformationszeitalter: Eine kaum bekannte Bistritzer Quelle aus den Jahren 1565–1626," [künftig: Studiendarlehen] in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Historia* 64/1 (2019): 59–83, 66–67.; Lidia Gross, „Patronaj şi pietate în Bistriţa medievală (secolele XV–XVI) [Patronat und Frömmigkeit im mittelalterlichen Bistritz (im 15. und 16. Jahrhundert)]," [künftig: Patronaj] in *Anuarul Institului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca* 59 (2020): 19–44, 21.

18 4. Nov. 1472. König Mathias verleiht der Stadt Bistritz das Patronat über die Gemeinden Dürrbach, Lechnitz und Meltersdorf. UB, VI, 534–535. (Nr. 3930); Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 102–103.

Betroffenen formell aufhob, betonte er in seiner Urkunde weiterhin, dass die Stellen immer mit Zustimmung der Stadt besetzt werden sollten.[19] Das Patronat wohlhabender Pfarreien wurde jedoch nicht nur von der Stadt, sondern auch von größeren Mächten begehrt. So versuchte der Weißenburger Bischof Ladislaus Geréb von Weingartskirchen 1477, zuerst seinen eigenen Diener Bartholomäus, dann den Sekretär der Königsmutter Elisabeth Szilágyi gewaltsam in die Pfarrei Mettersdorf einzusetzen.[20] Für den Empfänger wäre diese Position natürlich nichts anderes als eine reiche Pfründe gewesen. Der König griff jedoch ein und ließ die Operation abbrechen.

Im Jahr 1526 schließlich verlieh König Ludwig II. der Stadt das Patronat über alle Pfarreien im Bistritzer Distrikt.[21] Danach blieb dem Bischof im Prinzip nur noch das Recht, den von der Stadt vorgeschlagenen Kandidaten formell zu bestätigen. Wie aus den bischöflichen Bestätigungsschreiben, zugleich Mandaten zur Amtseinführung hervorgeht, die einst gegen eine beträchtliche Geldsumme ausgestellt wurden, übte die Stadt nach 1526 ihre Patronatsrechte im Umland tatsächlich aus,[22] auch wenn der Text in der Regel an erster Stelle die Zustimmung der einzelnen Pfarreien hervorhebt und die gewesenen Pfarrer, die freiwillig aus Altersgründen oder wegen einer besseren Karrierechance zurücktraten, einen gewissen Einfluß auf die Nachfolge gehabt zu haben scheinen.[23] (Und es ist wahrscheinlich, dass die Sympathie des zuständigen Dekans auch einen nicht un-

19 3. Juni 1475. Ofen. UB, VII, 44–45. (Nr. 4043); Otto Dahinten, *Geschichte*, 69.

20 9. Jan. 1477. Ofen. König Matthias nimmt das Patronatsrecht des Bistritzer Rates über die Pfarrkirche in Mettersdorf gegen Übergriffe des siebenbürgischen Bischofs, Ladislaus, in Schutz. Albert Berger, *Regesten 1,* 88. (Nr. 292.); 11. Jan. 1477. Ofen. König Matthias fordert den Pfarrer Bartholomäus Literatus von Mettersdorf auf, zurückzutreten, da Richter und Rat von Bistritz aufgrund des ihnen verliehenen Patronatsrechts die Stelle anderweitig besetzt haben. UB, VII, 128–129. (Nr. 4170); 8. Juni 1477. Ofen. König Matthias trägt dem siebenbürgischen Bischof Ladislaus auf, das Patronatstecht des Rates von Bistritz über Mettersdorf zu achten. UB, VII, 145. (Nr. 4197); Heinrich Wittstock, „Nösner Zustände unter Wladislaus II. Und Ludwig II. 1490–1526," [künftig: „Zustände"] *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 4 (1860): 1–102, 46–49.

21 31. Mai 1526. Ofen. Privilegium des Königs Ludwig II. Albert Berger, *Regesten 1*, 236. (Nr. 886); Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 103–104.

22 Heinrich Wittstock kam aufgrund des Wortlauts der bischöflichen Bestätigungsurkunden zu dem Schluss, dass die Stadt zwar ihren Einfluss bei der Besetzung von Pfarrstellen vergrößern, aber ihr Patronatsrecht nicht oder nicht allein hätte ausüben können. Heinrich Wittstock „Zustände": 50–51. Die Tatsache, dass die Stadt und die Gemeinde den Pfarrer gemeinsam dem Bischof vorstellten, zeigt unserer Meinung nach eher den dominierenden Einfluss des Stadtrates.

23 22. Dez. 1535. Weißenburg. Die Bestätigungsurkunde des Bischofs von Siebenbürgen Johannes Statilius für den neuen Pfarrer von Sanktgeorgen (Királyer Kapitel), Johannes Török, zu dessen Gunsten der bisherige Pfarrer, Ambrosius, wegen seines hohen Alters zurückgetreten war. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 35 (arhivamedievala.ro).

wesentlichen Faktor darstellte.) Der letzte Fall einer eindeutigen Einmischung von außen in die Besetzung einer Pfarrei im Distrikt erfolgte 1530. Bei dieser Gelegenheit versuchte der Statthalter von König Johann Zápolya, Stefan Báthory von Somlyó, seinen Wunschkandidaten Johannes Klein, den ehemaligen Pfarrer von Klausenburg (1515–1529),[24] Doktor beider Rechte, von der Stadt zum Pfarrer in Treppen erwählen zu lassen, jedoch ohne Erfolg.[25] (Es ist bezeichnend, dass sich dieses Schreiben auch auf die Zustimmung des vorherigen Pfarrers bezog, der gerade nach Klausenburg gegangen war).

Auch ohne statistische Analyse scheint es, dass die beiden Kapitel des Nösnerland es einen eher geschlossenen Kreis bildeten. Anders ist es kaum zu erklären, dass in den Quellen so viele aus dem Distrikt selbst stammende Pfarrer auftauchen. Wenn ein Priester ausschied, kam sein Nachfolger sehr oft aus der Nähe. Ein extremes Beispiel ist, dass der am 1. September 1529 erfolgte Tod des Bistritzer Pfarrers Fabian zu einem Dominoeffekt führte: drei andere Pfarrer wechselten ihre Dienststellen innerhalb des Distrikts.[26] Die Richtung dieser Bewegungen wurde natürlich durch die Einträglichkeit der einzelnen Pfarreien bestimmt, die nach diesem Aspekt ganz offiziell in drei Kategorien unterteilt wurden.[27] Wir haben den Eindruck, dass ein erheblicher Teil der Konflikte in den Kapiteln auf materielle Gründe zurückzuführen ist. Heinrich Wittstock machte als erster auf eine Urkunde aus dem Jahr 1523 aufmerksam, in der die Versöhnung der Mitglieder des Királyer Kapitels nach einem heftigen internen Streit festgehalten ist.[28] Er deutete vorsichtig an, dass dies etwas mit der Reformation zu tun haben könnte, aber es scheint wahrscheinlicher, dass die Pfarrer über den Zehnten oder die Verteilung der Steuerlasten debattiert hatten.

24 Zum Wirken von Johann Klein in Klausenburg, das in einem näher nicht bekannten Streit mit seinen Gläubigen endete. Géza Hegyi, „Kolozsvári plébánosok a középkorban [Klausenburger Pfarrer im Mittelalter]“ [künftig: „Kolozsvári plébánosok“], *Református Szemle* 99/6 (2006): 755–779, 759–760.

25 30. Jan. 1530. Klausenburg. Stefan Báthory von Somlyó, königlicher Statthalter an den Rat von Bistritz. „... cui etiam predecessor ipsius Adrianus doctor libenter cedet.“ MNL OL X 1249. Missiles 1530/Nr. 3. (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1*, 318 (Nr. 1198).

26 9. Sept. 1529. Bistritz. Decretum venerabilium fratrum decanorum et plebanorum utriusque decanatus Bistriciensis et Kyraliae super decimarum perceptione, iure inviolabiliter servandum ab omnibus parochialium ecclesiarum plebanis, praesentibus et futuris super temporibus durans.“ ANSJ_SB Bistritzer Kapitel, Nr. 712. „Grünes Buch“ fol. 39v–39r. Abschrift (arhivamedievala.ro) Matthäus Teutsch ging aus Oberwallendorf nach Bistritz, der Jaader Pfarrer, Michael, nach Oberwallendorf, und der Kleinbistritzer Pfarrer, Servatius, nach Jaad.

27 Emil Csallner, *Denkwürdigkeiten*, 20–21.

28 17. Dez. 1523. Münzdorf. Urkunde des Királyer Kapitels über die Versöhnung der Pfarrer. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 16. (arhivamedievala.ro); Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 9–10.

2.2 Kirchliche Verhältnisse in der Stadt

Wie wir oben gesehen haben, war die Stadt gegen Ende des Mittelalters zum Schutzpatron des gesamten Bezirks geworden, dementsprechend spielte die Stadtkirche, die seit langem unter dem Patronat des Senats stand, eine zentrale Rolle.[29] Die etwa 4000–4500 Einwohner von Bistritz gehörten zu einer einzigen Pfarrei, der Kirche St. Nikolaus auf dem Hauptplatz.[30] (Unabhängig von der Anzahl der Kirchen hatten die größten siebenbürgisch-sächsischen Siedlungen nur eine einzige Pfarrei.)[31] Das Bild wird durch die Tatsache, dass Niederwallendorf, ein südlicher Vorort der Stadt, das bis zur Zerstörung im Jahr 1602 ein selbstständiges Dorf bildete, seine eigene Pfarrei mit einer dem heiligen Georg geweihten Kirche besaß, etwas nuanciert. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass diese Pfarrei schon seit 1295 mit dem Priester des St. Elisabeth-Spitals in Bistritz besetzt wurde.[32]

---

29 Zur Frage des Patronatsrechts: András Kubinyi, „Stadt und Kirche in Ungarn im Mittelalter," in *Stadt und Kirche,* hg. v. Franz-Heinz Hye (Linz an der Donau: Gutenberg-Werbering Gesellschaft, 1995): 179–197; Lidia Gross, „Patronaj", 22–25.; Über die kirchlichen Einrichtungen in Bistritz im Allgemeinen: Friedrich Kramer, „Bistritz um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf Grund eines Rechnungsbuches für die Jahre 1547 bis 1553" [künftig: „Bistritz um die Mitte"], *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 21/1 (1887): 28–86, 35–41; Corneliu Gaiu und Vasile Duda, *Topografia monumentelor din municipiul Bistriţa: Centrul istoric [Denkmaltopographie der Stadt Bistritz: Der historische Stadtkern]* (Cluj-Napoca: Accent, 2008), 27–38.

30 Über die mittelalterliche Pfarrkirche und Pfarrei von Bistritz: Otto Dahinten, Geschichte, 209–231; András Kovács, *Evangélikus templom (Beszterce) [Evangelische Kirche, Bistritz]* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 1993), 1–9; Géza Entz, *Erdély építészete a 14–16. században [Siebenbürgische Architektur vom 14. bis 16. Jahrhundert]* [künftig *Erdély*] (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 1996), 239–240; Gabriela Rădulescu, *Bistriţa: O istorie urbană [Bistritz: Eine Stadtgeschichte]* [künftig: *Bistriţa*] (Cluj-Napoca: Limes, 2004), 108–118; Ciprian Firea, „Preoţi parohi şi artă în oraşul Bistriţa la sfârşitul evului mediu [Pfarrer und Kunst im spätmittelalterlichen Bistritz]," [künftig: Preoti] *Revista Bistriţei* 27 (2013): 160–172; Corneliu Gaiu und Vasile Duda, „Die Bistritzer evangelische Kirche: Zentraler Orientierungspunkt für die Gesellschaft und mittelalterliches, architektonisches Symbol für die Region," in *450 Jahre evangelische Kirche Bistritz*, hg. v. Corneliu Gaiu (Cluj-Napoca: Accent, 2013), 13–38.

31 Marie-Madeleine de Cevins, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban [Die Kirche in den ungarischen Städten des Spätmittelalters]* [künftig: Az egyház] (Budapest: Szent István Társulat, 2003), 25 und 176.

32 UB, I, 200. (Nr. 272.); Otto Dahinten, *Geschichte,* 54–55; Der Pfarrer dieser gemeinsamen Pfarrei wurde im allgemeinen „magister hospitalis" (Spitalmeister) manchmal aber „plebanus hospitalensis" genannt, wie Antonius, der ehemalige Prediger der Stadtkirche, der sein neues Amt am 5. März 1535 antrat. „Feria sexta ante Letare electus est dominus Anthonius predicator in plebanum Latinae Inferioris et hospitalis." MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 36–37 (Filmrolle Nr. 499); Siehe noch dazu das am 8. Nov. 1502. gemachte Testament des Spital-

Zu den Bedingungen, die die Stadt 1504 ihrem Pfarrer, wahrscheinlich dem aus den späteren Jahren bekannten Blasius, auferlegte, gehörte die Verpflichtung, einen Prediger und acht Kapläne aus dem Zehnten zu beschäftigen.[33] Dieses geistliche Personal wurde auch durch einige solche Kapläne bzw. Altaristen ergänzt, die aus privaten Stiftungen bezahlt wurden, wie der Kaplan Christian, der im Testament von Ursula Eiben, einer wohlhabenden Bürgerin, im Jahr 1512 erwähnt wird.[34] Wir wissen, dass in dem Kirchenschiff am Ende des Mittelalters mindestens sechs Seitenaltäre (Allerheiligen, Corpus Christi, Heilige Dreifaltigkeit, St. Peter und Paul, St. Anna, St. Katharina) standen.[35] Zu den liturgischen Orten gehörten die Kapelle St. Dorothea, die aus Spenden der Familie Eiben an der Nordseite des Kirchenschiffs angebaut worden war,[36] und die von Martinus Birthalbinus, Pfarrer von Niederwallendorf und Spitalmeister am Ende des 15. Jahrhunderts renovierte Kapelle St. Michael, die sich auf dem ummauerten Friedhof um die Kirche erhob.[37] Die zu den oben genannten Altären und Kapellen gehörenden Messstiftungen boten den Priestern reichlich Arbeit.

Wie viele Geistliche es auch immer in der Kirche gab, die Pfarrei hatte für westeuropäische Verhältnisse eine sehr große Zahl von Gläubigen. Dies ist keine Besonderheit von Bistritz, sondern ein Merkmal des gesamten mittelalterlichen Ungarns, demzufolge die Bettelorden eine sehr wichtige Rolle in der Seelsorge der städtischen Bevölkerung spielten.[38] In Bistritz siedelten sich die beiden wichtigsten Bettelorden, die Dominikaner und die Franziskaner, wahrscheinlich in den Jahrzehnten nach dem Mongolensturm (1241–1242) an. Ihre Klöster gehörten

meisters Martinus Birthalbinus: MNL OL X 1240. Oklevelek/Urkunden D II. 1502–1520 (Filmrolle Nr. 17947).

33 10. Jan. 1504. Bistritz. „Quintus, quod pro decore suae ecclesiae unum praedicatorem cum capellanis octo obligatus sit tenere." MNL OL Diplomatikai fényképtár [Diplomatisches Fotoarchív] [künftig: DF] 247461 = Albert Berger, *Regesten 1,* 124 (Nr. 430). Edition: Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 149–150.

34 Zur gesellschaftlichen Gruppe der Altaristen: Elemér Mályusz, „Egyházi társadalom", 146–158.

35 Ciprian Firea, „Preoţi": 161–162.

36 Zur Lage der Kapelle nach den Ergebnissen einer Ausgrabung: Cornelia Gaiu, Cercetări arheologice la Biserica Evanghelică C. A. in Bistriţa, [„Archäologische Forschungen in der Bistritzer evangelischen Kirche,"] *Transylvania Nostra* 4:1 (2010): 11–19, 18.

37 8. Nov. 1502. Bistritz. Testament von Martinus Birthalbinus. „Item capellam meam in honorem divi Michaelis archangeli dedicatam in cemeterio ecclesiae parochialis habitam (multis vero annis deserta, relicta tanquam spelunca per me autem renovata ad honorem et cultum divinum cum omnibus attinentiis: casulis, calicibus et antependiis, et dotata per me vineis et domo et aliis necessariis pro sustentatione capellani, et cum omnibus libris meis tam sacrae theologiae, iuris canonici et civilis ...)." MNL OL D 1240. Oklevelek/Urkunden, D. II. 1502–1520 (Filmrolle Nr. 17947); Lidia Gross, „Patronaj," 37–42.

38 Mályusz, *Egyházi társadalom*, 274–304; Marie-Madeleine de Cevins, *Az egyház*, 22–26.

nach der Mitte des 15. Jahrhunderts der strengeren Gruppe ihres Ordens (Observanten) an.

Die Heilig-Kreuz-Kirche und das Kloster der Dominikaner, erhoben sich im Südwesten der Stadt.[39] Um 1524 wurde es von 28 Brüdern bewohnt, von denen 11 Laien waren. Die Quellen über die Weiterbildung der Mönche deuten darauf hin, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits eine höhere Schule (studium particulare) an das Kloster angeschlossen war. In gewissem Widerspruch zur ursprünglichen Ordensregel besaßen die Dominikaner von Bistritz eine beachtliche Menge an Immobilien, darunter Wiesen, Mühle, Weingarten, Fischteiche und sogar ein Badehaus in der Stadt. Neben den Bürgern wurden sie auch vom ungarischen Adel der angrenzenden Gebiete stark unterstützt. Das lag daran, dass sich das Bettelgebiet (terminus) des Klosters weit nach Süden erstreckte, einschließlich des Marktes Sächsisch Regen und der Teile der Komitate Debuke (Doboka) und Thorenburg (Torda) zwischen Bistritz und Sächsisch Regen.[40]

Das der Jungfrau Maria geweihte Franziskanerkloster befand sich auf der gegenüberliegenden, nordöstlichen Seite der Stadt und wird in den Quellen oft als „oberes Kloster“ bezeichnet.[41] Obwohl das Predigen die Spezialität der Dominika-

39 Miklós Pfeiffer, *A domonkosrend magyar zárdáinak vázlatos története [Eine skizzenhafte Geschichte der ungarischen Klöster des Dominikanerordens]* (Kassa: Szent Erzsébet Nyomda, 1917), 33; Harsányi András, *A domonkos rend Magyarországon a reformáció előtt [Der Dominikanerorden in Ungarn vor der Reformation]* [künftig: A domonkos rend] (Debrecen: Nagy Károly, 1938), 80; Géza Entz, *Erdély*, 240–241; Beatrix F. Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon [Klöster und Kollegiatskapitel im mittelalterlichen Ungarn]* [künftig: Kolostorok] (Budapest: Pytheas, 2000), 13; Mihaela Sanda Salontai, „Despre architectura unui monument dispărut: Conventul dominican din Bistriţa [Über die Architektur eines verlorenen Baudenkmals: Das Dominikanerkloster in Bistritz],“ *Revista Bistriţei* 14 (2000): 409–423; Mihaela Sanda Salontai, *Mănăstiri dominicane din Transilvania [Dominikanerklöster in Siebenbürgen]* (Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2002), 97–122; Mária Lupescuné Makó, „A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára [„Datenbank der mittelalterlichen Klöster des Dominikanerordens in Siebenbürgen] [künftig: „A Domonkos”],“ *Történelmi Szemle* 46/3–4 (2004): 339–384, 351–354; Gabriela Rădulescu, *Bistriţa*, 91–92.

40 UB, III, 570–571. (Nr. 1715.), V, 449–450. (Nr. 2914.), 16. Mai 1516. Bistritz. Beglaubigungsurkunde des öffentlichen Notars Blasius de Kronstadt. MNL OL X 1240. Oklevelek/Urkunden, D II. 1502–1520 (Filmrolle Nr. 17947) = Albert Berger, *Regesten 1*, 172 (Nr. 621); Marie-Madeleine de Cevins, *Az egyház*, 83–84; Beatrix F. Romhányi, *Kolduló barátok, gazdálkodó szerzetesek: Koldulórendi gazdálkodás a késő középkori Magyarországon [Bettelnde Brüder, wirtschaftende Mönche: Wirtschaft der Bettelorden im spätmittelalterlichen Ungarn*] (Budapest: Martin Opitz, 2018), 94, 102, 109, 127, 142, 174. Der Autor hat sich ausschließlich auf Quellen aus der Zeit vor 1526 gestützt, weshalb ein Teil des Besitzes der Dominikaner von Bistritz nicht berücksichtigt wurde.

41 Zur Geschichte des Klosters: János Karácsony, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig [Die Geschichte des Franziskanerordens in Ungarn bis 1711],* [künftig: *Szent Ferenc rendjének*] Bd. I (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1922–1924), 148–149; Géza Entz, *Er-*

ner war, spielten auch die Franziskaner eine wichtige Rolle im religiösen Leben der Stadt, auch sie besaßen Immobilien, wenn auch nicht so viele wie die Dominikaner; darunter befand sich auch eine rentable Wassermühle, die bei dem Stadtgraben errichtet worden war.

Wie in anderen Städten nicht unbekannt, versuchte der örtliche Pfarrer, der um seine Interessen besorgt war, bereits 1341 gegen beide Bettelorden vorzugehen,[42] und die Fehden zwischen ihnen dauerten das ganze Mittelalter hindurch an. Im Jahr 1511 musste Melchior von Rakos, Generalvikar des Weißenburger Bischofs sogar einen offenen Befehl erlassen, dass die Weltpriester und Pfarrer des Bistritzer Distrikts die Dominikaner in ihrer Tätigkeit nicht behindern sollten.[43]

Am Ende des Mittelalters gab es in Bistritz neben den beiden männlichen Mönchsorden auch Dominikanerinnen (mit maximal 22 Mitgliedern), und in der Nähe des Männerklosters wurden ein kleines Kloster und eine Kirche gebaut.[44] (Das war eines von nur vierzehn dieser Art in Ungarn.) Nach dem heutigen Forschungstand, der fundiert zu sein scheint, wurde die Einrichtung durch das Testament von Tamás Farkas von Harinna (Münzdorf, Komitat Debuke), einem vornehmen Adligen im Jahr 1485 gegründet. Es ist deshalb keine Überraschung, dass einige der Nonnen aus dem Adel der Gegend stammten.[45]

Es gibt auch einige Hinweise darauf, dass auch Klarissen oder Beghinen in der Stadt, und zwar neben dem Franziskanerkloster lebten,[46] die vielleicht nicht ganz eigenständig, in einem einfacheren Gebäude wirkten. Diese Institution wurde nur einmal im Februar 1543 als oberes Nonnenkloster erwähnt. (*Anhang Nr. 1.*) An

dély, 241–242; Beatrix F. Romhányi, *Kolostorok,* 13; Gabriela Rădulescu, *Bistriţa*, 85–90. – Otto Dahinten ist der Autor der offenbar irrigen Behauptung, die Franziskanerkirche habe einen eigenen, vom Kloster verschiedenen Patron, den Heiligen Andreas, gehabt. Parallel (und auch in diesem Fall fälschlicherweise) vermutete er, dass die Kirche der Dominikaner anders als ihr Kloster dem Heiligen Geist geweiht wurde. Otto Dahinten, *Geschichte,* 59, 208. Der Fehler ist auch in das Werk von Mihaela Sanda Salontai eingeflossen.

42 Augustinus Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, Bd I, *1216–1352* (Roma: Typis Vaticanis, 1859), 643 (Nr. 966.); János Karácsony, *Szent Ferenc rendjének*, 148.

43 18. Nov. 1511. Weißenburg. Albert Berger, *Regesten 1,* 155 (Nr. 551).

44 András Harsányi, *A domonkos rend,* 111; Géza Entz, *Erdély,* 242; Beatrix F. Romhányi, *Kolostorok,* 122–124. Als Patron der Klosterkirche wurde hier fehlerhaft die heilige Dreifaltigkeit genannt; Mária Lupescuné Makó, „A Domonkos:“ 354–355.

45 21. Febr. 1503. Abtsdorf. Quittanz von vier Frauen aus der Familie Farkas von Harinna, Nonnen des Klosters der Jungfrau Maria in Bistritz über die Übernahme des Quartalitiums. Zsigmond Jakó, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556) [Die Protokolle des Abtsdorfer Konvents]* [künftig: *A kolozsmonostori konvent*], Bd. II, *1485–1556* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), 225 (Nr. 3272).

46 János Karácsony, *Szent Ferenc rendjének története*, 544. (Er spricht über Beginen).

dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die verstreuten Daten über die Nonnen in Bistritz sehr schwer zu einem der beiden Orden zugeordnet werden können. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, nur aus indirekten Daten kann man darauf schließen, dass das Kloster der Dominikanerinnen der Jungfrau Maria geweiht war.[47]

Neben der Pfarrei und den Klöstern gab es in Bistritz noch zwei weitere kirchliche Einrichtungen,[48] ein der heiligen Elisabeth geweihtes Spital am westlichen Stadtrand[49] und das Aussätzigenhaus des Heiligen Geistes außerhalb der Stadtmauer, jenseits der Budaker Brücke im Süden.[50] Wie unsere Quellen aus der Zeit nach 1526 zeigen, übte der Stadtrat wahrscheinlich schon im Spätmittelalter

47 Zsigmond Jakó, *A kolozsmonostori konvent*, 200 (Nr. 3187), 202–203 (Nr. 3195); Irgendwann im Jahr 1521 schrieb die Stadt einen Brief an einen benachbarten Adligen, zweifellos im Interesse der Dominikanerinnen, in dem sie ihn baten, die Nonnen nicht an der Nutzung ihrer Ländereien und Fischteiche zu hindern, da sie hauptsächlich während der Fastenzeit im Advent dringend Fisch benötigen würden. „Conqueruntur nobis moniales monasterii divae virginis multis ac variis modis, quod bonis ipsorum hereditariis frui ac uti ad earum necessitatem non valerent, tum aliis temporibus, tum potissimum isto tempore adventus Christi, quo tempore ieiunare coguntur." MNL OL X 1242. III. a. Nr. 1. Magistratsprotokoll 1517–1522, fol. 17v (Filmrolle Nr. 499).

48 Im Testament von Ursula Eiben (1512) wurden noch die Bistritzer Kirchen St. Leonhard und St. Katharina (auf dem Berg) erwähnt, die wohl nur Kapellen sein konnten, und es ist nicht genau bekannt, wo sie standen, höchstwahrscheinlich irgendwo in der Gemarkung. ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 2r–v.

49 18. Dez. 1438. Ofen. Königin Elisabeth befreit das Armenspital der Heiligen Elisabeth in Bistritz von der jährlichen Steuerleistung. UB V, 15–16 (Nr. 2320); „Regestrum factum super expensis hospitalis Sanctae Elizabeth viduae in civitate Bistriciensi constructae per providum Matthiam provisorem eiusdem hospitalis facti [!]" MNL OL X 1248. IV. c. 145a. Spitalrechnungen 1523/1524 (Filmrolle Nr. 305); Géza Entz, *Erdély,* 242; Nach der Vermutung von Otto Dahinten wurde das Krankenhaus im späten Mittelalter vom Dominikanerorden betrieben, doch gibt es darüber keine zuverlässigen Daten. Otto Dahinten, *Geschichte,* 207. Zu den Spitälern des spätmittelalterlichen Ungarns: Lajos Pásztor, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában [Die Frömmigkeit der Ungarn im Zeitalter der Jagiellonen]* [künftig: *A magyarság vallásos élete*] (Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2000), 50–65. (Nachdruck der ersten Ausgabe aus 1940); Enikő Rüsz-Fogarasi, *Erdélyi ispotálytörténeti tanulmányok [Studien zur siebenbürgischen Spitalsgeschichte]* (Kolozsvár: Argonaut, 2009).

50 Zum Bistritzer Aussätzigenhaus („Siechenhaus") steht uns eine Rechnung aus 1512 zur Verfügung. MNL OL X 1248. IV. c. 144 (Filmrolle Nr. 305) Incipit: „Notandum quod offiicum procurantiae pauperum et leprosorum apud Sanctum Spiritum recepi anno Domini 1512". Edition und Interpretation der Quelle: Lidia Gross, „Eine abgesonderte Welt: Das Leprosorium von Bistritz im Jahre 1512," in *Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde* 35 (2012): 10–26. Die Vermutung, dass die Institution jemals etwas mit dem Orden des Heiligen Geistes zu tun hatte, erscheint uns sehr unsicher; die erste (nicht zu konkrete) Erwähnung der Institution: 29. Mai 1454. „unum pratum retro leprosos." UB, V, 449–450 (Nr. 2914).

eine ständig wachsende finanzielle Kontrolle über alle kirchlichen Einrichtungen in Bistritz aus und ernannte je einen Kirchenvater,[51] der deren Verwaltung einigermaßen überwachte (wir haben zum Beispiel die Rechnungen der Kirchenväter, die die Franziskanerkirche zwischen 1532 und 1540 betreuten[52]). Auch in den Pfarreien des Distrikts konnte sich dieses Amt des Kirchenvaters (vitricus) erfolgreich etablieren, wobei dieses in Lechnitz bereits 1452 erwähnt wird.[53]

Die Kontrolle des Bistritzer Senats war natürlich im Falle der städtischen Pfarrei am stärksten und erstreckte sich nicht nur auf Angelegenheiten, die den Unterhalt der Pfarrkirche (fabrica ecclesiae) betrafen.[54] Im Jahr 1504 wurde dem Pfarrer sogar verboten, solche Priester zu beschäftigen, die sich bissig gegen das Bürgertum äußerten.[55] Es ist auch bemerkenswert, dass die Stadt gegen Ende des Mittelalters bereits regelmäßig und zwangsweise die größte Einnahmequelle des Pfarrers, die Weinzehnten pachtete.[56]

Die oben beschriebenen Institutionen stellten natürlich nur den Rahmen dar, der durch die tägliche religiöse Praxis der Bürger mit Leben erfüllt wurde. Die individuelle Frömmigkeit war, wie in anderen spätmittelalterlichen Städten, in Form von Bruderschaften organisiert.[57] Neben der 1397 gegründeten Marienbru-

51 Über die Kirchenväter in Städten des spätmittelalterlichen Ungarns: Marie-Madeleine de Cevins, *Az egyház,* 86–93.

52 ZAEKR Kirchengemeinde Bistritz. No. 317. Kirchenvaterrechnung 1532–1540.

53 11. Nov. 1452. Lechnitz. Beglaubigungsschreiben des öffentliche Notars Lucas Weiz von Tekendorf, mit der Erwähnung des Lechnitzer Kirchenvaters, Georg Schugeler, „Georgii Schwgeler, laici dictae Transsilvanensis dyocesis, vitrici ecclesiae parochialis in honore beati Bartholomei apostoli in dicta villa Lechnicia constructae et fundatae," UB, V, 359–361 (Nr. 2799)

54 Zum Begriff „fabrica ecclesiae": Zsolt Simon, „The financial administration of the parish churches of Kronstadt," in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin,* hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 205–228, 208.

55 10. Jan. 1504. Bistritz. „Decimus, quod nullum quempiam de sua familia servare dignetur praedicatorem vel capellanum, qui ipsos cives et concives civitatis ausu quovis temerario aut iniurioso vexare conantur." MNL OL DF 247461 = Albert Berger, *Regesten 1*, 124 (Nr. 430).

56 Zur Pachtung der Weinzehnten: „Tertius, quod decimas circa promontoria vinearum levare permittat [...] Undecimus, quod decimas ipsis extraneis, nisi civitatenses easdem redimere recusent, non vendat, praesertim plebeis, qui vina decimalia civitatem induci liberi non sunt contra consuetudinem civitatis." Albert Berger, *Regesten 1;* 2. Nov. 1520. „Item eodem die /homini/, qui collegit decimas Montis Rosarum f. 1. d. 20.", 26. Sept. 1521. „Item die Iovis ante Michaelis archangeli ratione decimarum Montis Rosarum f. 50." MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 3. Steuerrechnungen 1520–1532. III. Quartal, 46, 48 (Filmrolle Nr. 275).

57 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 129–130; Lajos Pásztor, *A magyarság vallásos élete,* 22–49; Marie-Madeleine de Cevins, *Az egyház,* 130–145; Lidia Gross, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV–XVI.) [Mittelalterliche Bruderschaften in Siebenbürgen (im 14.–16. Jahrhun-*

derschaft des Bistritzer Kapitels,[58] der auch Laien angehörten, gab es in der Stadt 12 weitere Bruderschaften, von denen acht mit der Pfarrkirche (in der Regel mit einem eigenen Altar) und je zwei mit den beiden Bettelklöstern verbunden waren.[59] Außer in Bistritz kennt man nur in Klausenburg eine solch große Anzahl religiöser Vereinigungen in Siebenbürgen. Darüber hinaus ist aus dem Nösnerland, als einziges Beispiel dieses Phänomens in einem siebenbürgischen Dorf, die 1512 erwähnte St. Katharinen-Bruderschaft in Mettersdorf bekannt.[60] Unter den oben genannten Organisationen ist die Dominikanische Rosenkranzbruderschaft, eine lokale Ausprägung der Rosenkranzbewegung, die vom Dominikaner-Theologen Alain de la Roche in den 1470er Jahren ins Leben gerufen worden war, besonders zu erwähnen.[61] Die Konfraternität, die vor allem gläubige Frauen anzog, war in den 1530er und 1540er Jahren in der Stadt noch sehr aktiv. Mit einem sehr regen religiösen Leben sind auch die Ablässe verbunden, die 1461 der Pfarrkirche in Treppen und 1467 den Konfraternitäten der Bistritzer bzw. der Kiralyer Kapitel gewährt wurden.[62]

dert)] [künftig: Confreriile] (Cluj-Napoca: Argonaut, 2009) – in gewissem Maße hatten auch die Zünfte eine solche Rolle, was aber hier nicht behandelt wird.

58 ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. F.

59 Lidia Gross, „Patronaj," in *Anuarul Institului de Istorie „George Barițiu» din Cluj-Napoca* 59 (2020), 12. Das Testament von Ursula Eiben (1512) erwähnt ausgesprochen drei solche Bruderschaften, die in den Kirchen der Bettelorden funktionierten. „Item zu dem heiligen Creutz in die Bruderschafft vnsrer lieben Frawen auch f. 5. Ittem zu Marien kirch in die Bruderschafft der Göldner auch f. 5, vnd zu der Bruderschafft vnser lieben Frawen auch f. 5." ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 2r. Die Liste kann noch um die Rosenkranzbruderschaft der Dominikanerkirche ergänzt werden; zu den Bruderschaften der einzelnen Kapitel: Georg Müller, *Landkapitel 2,* 196–204.

60 Lidia Gross, „Patronaj," 22.

61 Das Rechnungsbuch der Bruderschaft, das zwischen 1525 und 1544 geführt wurde, ist glücklicherweise erhalten geblieben. MNL OL X 1248. IV. c. 565 (Filmrolle Nr. 309). Edition und Auswertung: Lidia Gross, *Bresle şi confrerii,* 65–114; Zu Rosenkranzbruderschaften: András Harsányi, *A domonkos rend*, 313–314; Lajos Pásztor, *A magyarság vallásos élete, 30–31*; Lidia Gross, *Confreriile,* 195–201.

62 27. März 1461. Rom. Indulgenzbrief von Kardinal Jakob für die Kirche der Heiligen Peter und Paul in Treppen. ZAEKR Kircheng. Bistritz. Nr. 307. Urkundenkopien/Nr. 14. Bemerkung unter der Abschrift: „J. Tr. Klein bemerkt dazu in seinen Aufzeichnungen: die Urkunde befindet sich in Händen der Catharina Werner, Pfarrerstochter von Treppen." In dem Urkundenbuch nicht verzeichnet; 31. März 1467. Rom. Bissarion, Kardinalbischof von Tusculum und weitere vier Kardinäle erteilen den Bruderschaften der Királyer bzw. Bistritzer Kapitel einen Indulgenzbrief. UB, VI, 280–281 (Nr. 3526).

3 Das Nösnerland nach der Schlacht von Mohatsch (Politischer Kontext)

Bistritz stimmte, wie die ganze Sächsische Nationsuniversität, im turbulenten Kampf um den Thron nach der Niederlage gegen die Osmanen bei Mohatsch (1526), die dem mittelalterlichen Königreich Ungarn als regionaler Mittelmacht ein plötzliches Ende bereitete, für Ferdinand von Habsburg. Die Stadt wurde in ihrer Position sicherlich dadurch gestärkt, dass Ferdinands Gegenspieler, König Johann Zápolya (1526–1540), in den Jahren 1526–1527 zwei sächsische Dörfer, Wermesch und Treppen, die von Anfang an zum Bistritzer Distrikt gehört hatten, an seine treuen siebenbürgischen Parteigänger geschenkt hatte. Nach der Rückkehr Zápolyas aus Polen Ende 1528 und schweren bewaffneten Kämpfen war sie jedoch bald gezwungen, sich ihm zu ergeben,[63] viel früher als Hermannstadt, das bis 1536 standhielt. Erst später stellte sich heraus, dass der König bereits 1529 eine Abmachung mit dem Woiwoden der Moldau, Petru Rareş getroffen hatte, der als Gegenleistung für seine Unterstützung das gesamte Gebiet des Nösnerlandes geschenkt bekam und seinen Anspruch 1529/1530 durch eine regelrechte Belagerung durchsetzte. Von 1530 bis 1538 war der Woiwode der Moldau (mit einer schwer analysierbaren Mischung aus grundherrlichem und landesherrlichem Charakter) dann Herr von Bistritz,[64] und nach seiner vorübergehenden Rückkehr in die Woiwodschaft belagerte er die Stadt 1542 erneut, und erlegte ihr einen schweren Tribut auf.[65] (Wie wir später sehen werden, hatte dieses Moment auch einen großen Einfluss auf die Reformation in Bistritz.)

Die durch den Bürgerkrieg verursachten Anfechtungen wurden von einer sehr scharfen internen Auseinandersetzung begleitet, die nicht nur durch Ereignisse außerhalb der Stadt, sondern auch durch immanente Ursachen angeheizt wurde. Schon zur Zeit der Jagiellonen war Bistritz eine Stadt ohne inneren Frieden. Innerhalb der Elite waren heftige Zusammenstöße seit dem frühen 16. Jahrhundert an der Tagesordnung.[66] Valentin Kugler (gest. 1522) und der aus Preßburg in West-Ungarn stammende Wolfgang Forster (gest. 1531) als Vertreter

63 Radu Constantinescu, *Moldova*, 53–62.

64 Albert Berger, „Das Verhältnis von Bistritz zu dem Moldauer Woiwoden Peter Rareş," [künftig: Verhältnis] in *Festgabe zur Feier der Einweihung des neuen evangelischen Gymnasial-, Bürger- und Elementarschulgebäudes A. B. in Besztercze (Bistritz) am 7. Okt. 1911* (Bistritz: Carl Csallner, 1911), 37–79; Radu Constantinescu, *Moldova*, 25–117 (mit Edition der bezüglichen Stadtrechnungseinträge).

65 Otto Dahinten, *Geschichte,* 79–80; Albert Berger, „Verhältnis," 76–78; Radu Constantinescu, *Moldova,* 116.

66 Heinrich Wittstock, „Zustände," 53–57; Otto Dahinten, *Geschichte*, 71–79.

des mächtigen Bistritzer Eiben-Klans, eröffneten eine Reihe blutiger Duelle.[67] Den eigentlichen Grund für die Kämpfe bildete wahrscheinlich das zusätzliche Einkommen, das die Beteiligung am Edelmetallbergbau im nahen Rodenau der städtischen Elite einbrachte.[68] Das Gewicht der Interessenskonflikte rund um die Minen machte auch den üblichen Kampf zwischen den verschiedenen Zünften wirklich radikal.

Nach 1526 wurde die ehemalige Kugler-Partei von Thomas Werner/Wallendorfer angeführt, einem wohlhabenden Kürschner, der von 1530 bis 1534 und von 1537 bis 1539 auch als Stadtrichter fungierte. Werner kämpfte weiter gegen die Vertreter der Familie Eiben, sowie gegen Wolfgang Forster, ein Mitglied der älteren Generation, und Andreas Beuchel, einen ehemaligen Richter (1525–1526). Der erbitterte Kampf wurde durch den gewaltsamen Tod von Forster (gest. 1531) und Beuchel (gest. 1532) vorübergehend beigelegt, aber die Situation blieb angespannt.[69] So floh vor 1536 der ehemalige Richter Vincentius Kürschner, der der Eiben-Partei angehörte, zum Bischof von Siebenbürgen, um Hilfe zu suchen.[70] Ein weiterer Faktor für die Niederlage dieser Partei war, dass ihre Vertreter auf Seiten der militärischen und politischen Bestrebungen Ferdinands von Habsburg standen, während ihr Gegner – als Realpolitiker – sich als Anhänger Zápolyas zu erkennen gab. Unterstützt wurde Werner dabei von keinem Geringeren als Christian Pomarius, der von 1531 bis 1541 das Amt des Notars (Stadtschreibers) von Bistritz innehatte und als eine der großen Persönlichkeiten der Bistritzer Reformation, ja sogar als deren Spiritus rector gilt.[71] Das moralische Dilemma, das sich aus den Auseinandersetzungen ergibt, wird durch die Tatsache verdeutlicht, dass

67 Über den Eiben-Klan: Konrad G. Gündisch, *Das Patriziat siebenbürgischer Städte im Mittelalter* [künftig: Patriziat] (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1993), 269–273.

68 Konrad G. Gündisch, „Patriciatul orăşenesc medieval al Bistriţei pînă la începutul secolului al XVI-lea [Das mittelalterliche Patriziat von Bistritz bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts]," *File de Istorie* 4 (1976): 147–193, 161–167.

69 Richard Schuller, „Andreas Beuchel: Ein Beitrag zur Bistritzer Stadtgeschichte in dem Zeitalter des Thronstreites zwischen Ferdinand I. und Zapolya," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 23/1 (1890): 5–72; Richard Schuller, „Wolfgang Forster: Bistritzer Stadtgeschichten aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts," *Programm des evangelischen Gymnasiums A. B. und der damit verbundenen Lehranstalten in Schässburg* (1889/1890): 5–41.

70 25. Jan. 1536. Gilău/Julmarkt. Johannes Statilius der Bischof von Siebenbürgen an den Bistritzer Rat. „Fuit hic apud nos multo tempore circumspectus Vincentius Pellio concivis vester, dum ob aliquas causas ad civitatem vestram redire formidaret. Quem nos et sub tutelam nostram accepimus et fovimus hucusque. Nunc autem consuluimus ei, ut ad vos veniret, et negotia sua disponeret." MNL OL X 1249. Missiles 1536/Nr. 1 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1*, 350 (Nr. 1317).

71 Konrad G. Gündisch, „Pomarius,", 117, 124,

Pomarius‘ Studien in seiner Jugend gerade von Beuchel finanziert worden waren.[72]

Erst der Tod Werners 1541, welcher ursächlich dafür war, dass sich 1542 ein Komitee der Sächsischen Nationsuniversität unter der Leitung des Königrichters Georg Huet von Hermannstadt auf den Weg machte, um in Bistritz für Ordnung zu sorgen, brachte die städtischen Unruhen wirklich zum Erliegen.[73] Nach der Untersuchung des Ausschusses wurden die zwei Ratsprotokolle der Stadt aus den Jahren 1525 bis 1541, deren belastendste Passagen und Invektiven hochwahrscheinlich von Pomarius verfasst worden waren, für so parteiisch befunden, dass sie vernichtet und die als erhaltenswert erachteten Einträge in einen neuen Band kopiert wurden – ein beispielloser Vorgang in der frühneuzeitlichen Geschichte der Siebenbürger Sachsen.[74]

4 Das Verhältnis zur traditionellen Kirchenhierarchie

4.1 Der Bischof und die Generalvikare

Die kirchliche Oberhoheit im Bistritzer Distrikt wurde in den für die Reformation wichtigen Jahrzehnten vor allem von Johannes Statilius, einem Diplomaten Zápolyas dalmatinischer Herkunft, vertreten, der 1528 zum Bischof von Siebenbürgen

72 19. Juli 1546. Hermannstadt. Christian Pomarius an den Stadtrat von Bistritz. Der späte Beuchel erwähnt als „studiorum olim meorum patronus charissimus“ MNL OL X 1249. Missiles 1546/ Nr. 23 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 480 (Nr. 1790).

73 [17. Febr. 1542.] Bistritz. Vom Ausschuss der Universität herausgegebene Artikel. MNL OL X 1242. III. a. Nr. 3. Magistratsprotokoll 1542–1661, 1–3 (Filmrolle Nr. 290).

74 [Nach 17. Febr. 1542] „Rebus sic se habentibus saepedicti iudices delegati habito consilio deliberaverunt sententia mediante ac statuerunt, quod omnes praefati exponentes aut ceteri cuiuscunque status homines et condicionis forent, qui adeo ignominiose contra Deum et iustitiam immeritoque ex odio et vindicta saltem in dictum librum civitatis inscripti essent, ex eodem libro eximi expingique, ac liber ille tanquam inique scriptus igni demandari debeat. Ex quo vero multa genera causarum in illum librum ac propositionum, litium sententiarumque scripta extarent, ne, quod actum et memoria dignum est, aliquo incommodo intercideret et e memoria hominum laberetur, per notarium civitatis constitutum tempore isto, extrahi, et huic codici inscribi mandatum et commissum est.“ MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 2 (Filmrolle Nr. 499).

ernannt worden war und dieses Amt bis zu seinem Tod 1542 innehatte.[75] (Die kurze Amtszeit von Ferdinands Weißenburger Bischof und siebenbürgischem Schatzmeister, Nikolaus Gerendi, endete tatsächlich bereits 1529 und hinterließ in seiner Diözese keine ernsthaften Spuren.)

Es ist sehr bezeichnend, dass 1541 noch Bischof Statilius Michael Fleischer den ersten reformatorisch gesinnten Pfarrer von Bistritz, bestätigte.[76] Das Recht, gewählte Pfarrer zu bestätigen, wurde im Nösnerland konsequent respektiert, bis zum kompletten Zerfall der traditionellen Kirchenhierarchie Siebenbürgens. Ein weiteres sehr interessantes Phänomen, auf das bereits Heinrich Wittstock hingewiesen hat, ist, dass die Pfarrer der zwei Kapitel noch in den 1530er und 1540er Jahren in ihren Testamenten ihres Prälaten und seiner Kathedrale gedachten.[77] Umso überraschender ist es, dass der oben erwähnte Michael Fleischer 1548 dasselbe tat, obwohl das Bischofsamt damals schon seit langem vakant war.[78] Der Schlüssel zu diesem äußerst anhaltenden Brauch ist die vom siebenbürgischen Bischof Stefan Upor 1402 erlassene Urkunde, mit der er den Pfarrern des Bistritzer Distrikt erlaubte, frei und ungehindert Testamente zu machen, unter der Bedingung, dass die Pfarrer in ihrem Testament eine Spende von eins bis drei Mark Silber für die Kathedrale und den „Bischofstisch" machten, je nach dem Einkommen der Pfarrei.[79] Dazu parallel war die obligatorische Bestätigung der letztwilligen Verfügungen durch den Vikar eine Regel, die bis zum Ende der Institution streng eingehalten wurde.[80]

Die Pfarrer des Bistritzer Distrikts waren auch sehr diszipliniert bei der Entrichtung des dem Bischof von Siebenbürgen geschuldeten Kathedralzinses, die

75 Zur kirchlichen Karriere von Johannes Statilius: József Köblös, *Egyházi középréteg Mátyás és a Jagellók korában [Die geistliche Mittelschicht im Zeitalter von Matthias Corvinus und der Jagiellonen]* (Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994), 315–316.

76 26. Nov. 1541. Weißenburg. MNL OL X 1249. Missiles, 1541/Nr. 29. Abschrift (Filmrolle Nr. 428.) = Albert Berger, *Regesten 1,* 404 (Nr. 1520); Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 21.

77 Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 39.

78 21. Nov. 1548. Bistritz. Das Testament von Michael Fleischer, Pfarrer von Bistritz. Zeugen: Petrus Colosvarinus Pfarrer in Treppen, Adam Pomarius, Pfarrer in Heidendorf, Albertus Cerasinus, Prediger in Bistritz, Vincentius Kürschner Stadtrichter, Matthias Szász Senator. „Primo domino praesuli nostro ecclesiae Albensis Transsilvaniae, ac quo vicarius eius hanc meam testamentariam dispositionem dignetur benigne confirmare, lego marcas argenti tres valentes in monetis florenos decem et octo." ZAEKR Kircheng. Bistritz. Nr. 307. Urkundenkopien/Nr. 16 (Auszug aus dem Bistritzer Magistratual-Protokoll 1561-1572, 59).

79 3. Dez. 1402. Julmarkt/Gyalu. Stefan, Bischof von Siebenbürgen. UB, III, 288–289 (Nr. 1482); Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 106–108.

80 z. B. 12. Sept. 1542. Weißkirch (bei Bistritz) Testament des Weißkircher Pfarrers, Christianus Pauli, bestätigt vom Vikar, Adrian Wolphard am 26. Sept. 1542. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 40 (arhivamedievala.ro).

1556 zu Staatseinnahme wurde, und der vor allem im Zusammenhang mit Kriegsereignissen auferlegten außerordentlichen Steuern, obwohl sie oft versuchten, bei den letzteren zu feilschen. Bemerkenswert ist, dass selbst dem während der vorübergehenden habsburgischen Herrschaft in Siebenbürgen ernannten Bischof (1553–1556) Paul Bornemissza 1554 der Kathedralzins nicht verweigert wurde, obwohl die Siebenbürger Sachsen bereits im Jahr zuvor ihren eigenen Superintendenten gewählt hatten und damit ihre Trennung von der traditionellen Kirche klar zum Ausdruck brachten. Eine gute Parallele zu diesem interessanten Zwiespalt ist aus der nordungarischen Region Zips bekannt: Die Bruderschaft der Pfarrer der 24 Zipser Märkte zahlte noch im 17. Jahrhundert den census cathedraticus an den Zipser Propst als Prälaten, obwohl sie keine Einmischung in das Innenleben ihrer Kirchen duldete, und die Pfarrer wurden auch von einem evangelischen Superintendenten in ihr Amt ordiniert.[81]

Wegen seiner diplomatischen Verpflichtungen verbrachte Johannes Statilius jedoch nur wenig Zeit im Bischofssitz, in Weißenburg, oder überhaupt in Siebenbürgen,[82] so dass die Generalvikare eine besonders wichtige Rolle spielten. Bereits Karl Kurt Klein hatte in seiner ausgezeichneten Honterus-Monographie auf die wichtige Rolle der Vikare im Verlauf der siebenbürgischen Reformation hingewiesen,[83] insbesondere auf den in Straßburg am Mieresch geborenen sächsischen Humanisten und Klausenburger Pfarrer (1529–1544) Adrian Wolphard,[84] der ab 1530, nachweislich von 1531 die Nachfolge von Paul Tordai (1521–1529) antrat und das Amt bis zu seinem Tod im Frühjahr 1544 innehatte.[85]

81 József Hradszky, *A XXIV királyi plébános testvérülete és a reformáczió a Szepességen [Die Bruderschaft der XXIV königlichen Pfarrer und die Reformation in der Zips]* (Miskolc: Wesselényi Géza, 1893).

82 Im Sommer 1533 hielt sich Statiliuskurz in der Nähe der Stadt auf: 29. Juni 1533. „Item eodem die pro albis panibus domino reverendissimo Statilio ad Sayo /Großschogen/ missis.“ MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538, 118 (Filmrolle Nr. 295).

83 Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter: Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte* [künftig: *Honter*] (Hermannstadt: Krafft & Drotleff, 1935), 198–218.

84 Zum Leben von Wolphard, jedoch mit großen Lücken, und mit Schwerpunkt auf seinen humanistischen Verbindungen in Wien: Johanna Ernuszt, *Adrianus Wolphardus* [künftig: *Adrianus Wolphardus*] (Budapest: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, 1939).

85 Der Tod erfolgte am 7. Februar 1544. Sein Freund Anton Vrančić/ Verantius verfasste darüber sechs Tage später, am 13. Februar 1544, lateinische Trauergedichte. Edition: András Bandi und György Palotás, „Egy medgyesi Cyprianus-kötet és Verancsics Antal epitáfiumai Adrianus Wolphardus halálára (1544) [Ein Mediascher Cyprianus-Band und das Epitaph von Anton Vrančić über den Tod von Adrian Wolphard (1544)],“ *Lymbus Magyarságtudományi Forrásközlemények* 17 (2019): 9–18.

Adrian Wolphard war jedoch nicht nur durch sein Amt und seine sächsische Herkunft eng mit Bistritz verbunden. Aus einem bisher übersehenen frühen Brief von ihm geht hervor, dass er 1503 noch als „Diener", wahrscheinlich Altarpriester, der Corpus-Christi-Bruderschaft in Bistritz wirkte.[86] (Anhand dieser Quelle ist es zu vermuten, dass er nicht 1491 geboren wurde, wie allgemein angenommen wird, sondern viel früher.) Wolphard studierte von 1509 bis 1512 an der Universität Wien[87] und von etwa 1520/1521 bis 1523 in Bologna, wo er zuerst den Magistertitel erwarb, dann in beiden Rechten promovierte. Er hatte sein Studium noch nicht abgeschlossen, als er seine erste vornehmere Stelle antrat. Bereits 1516 wird er als Weißenburger Kanoniker erwähnt, und 1517 ist er als Pfarrer von Treppen, einer bedeutenden Pfarrei im Nösnerland, aufgeführt. In der früheren Literatur war nicht ganz klar, dass Wolphard dieses Amt zusätzlich zu seinem Kanonikat dauernd, bis 1529 behielt, was auch bedeutet, dass ihm der prächtige spätgotische, auch Elemente der Renaissance aufzeigende Umbau der Pfarrkirche in Treppen zugeschrieben werden sollte.[88]

Seit dem 15. Jahrhundert ist belegt, dass mehrere Mitglieder des 24-köpfigen Weißenburger Kapitels[89] Pfarrstellen im Bistritzer Distrikt innehatten. Diese Priester waren offenbar nur selten in ihrer jeweiligen Gemeinde anwesend, für sie stellte diese bloß eine Pfründe dar, gerade das, was von den Reformatoren so heftig gegeißelt wurde, während ihre seelsorgerischen Aufgaben von einem sogenannten Stellvertreter (conventor) versehen wurden. Ein solches Beispiel ist Dominikus, der 1526 eben als Konventor der Pfarrei Treppen erwähnt wird.

Obwohl noch keine umfassenden Untersuchungen durchgeführt wurden, können wir bereits einige solcher Pfarrer-Kanoniker aus der Gegend auflisten.

86 27. Dezember 1503. Straßburg am Mieresch. Adrianus Wolphardus, „Dyener des heyligen Leychnams" ersucht den Bistritzer Kirchenvater, Stefan Schneyder, eine Schuld von 25 Gulden zu zahlen. Albert Berger, *Regesten 1,* 124. (Nr. 429) = MNL OL DF 247460.

87 Johanna Ernuszt, *Adrianus Wolphardus,* 7–30.

88 6. März 1529. Weißenburg. Adrian Wolphard an den Wallendorfer Pfarrer, zugleich Dekan des Bistritzer Kapitels, Matthäus Teutsch über den ungerechtfertigt hohen Zins seiner Pfarrei, Treppen. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 23. (arhivamedievala.ro) Irgendwann zwischen dem 12. September und dem 4. Oktober 1529 ging Wolphard in die Pfarrei von Klausenburg über, die er (ab 1530/1531 neben seinem Amt als Vikar) bis zu seinem Tod innehatte. Géza Hegyi, „Kolozsvári plébánosok:" 760, 763; zur Pfarrkirche in Treppen, die auch Tendenzen zur Renaissance zeigt: Gheorghe Mândrescu, *Renaissancestil in der Bistritzer Architektur* [künftig: *Renaissancestil*] (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2004), 63–65; siehe noch den sehr anspruchsvollen Lexikonartikel von Klára P. Kovács: https://lexikon.adatbank.transindex.ro/ mobil/muemlek.php?id = 377.

89 Über die Anzahl der Kanoniker: Emőke Gálfi, *Gyulafehérvár és uradalma a 16. század második felében [Weißenburg und sein Dominium in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts]* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2021), 23.

Die Reihe begann mit Petrus Nowag (gest. 1456), der aus Schlesien stammte und in der ersten Hälfte der 1430er Jahre zusätzlich zu seinem Amt als Weißenburger Kanoniker auch das Pfarramt Lechnitz innehatte.[90] Aber auch derjenige Johannes Alexander war Kanoniker, der zwischen 1523 und 1531 ganz sicher als Pfarrer von Lechnitz wirkte, und in seinem hohen Alter, im Jahr 1531, vorhatte, die Pfarrei an einen jüngeren Kollegen zu übergeben, höchstwahrscheinlich ohne Erfolg.[91] Verdächtig ist, dass auch Martin Brenner, der 1533 zum Pfarrer von Heidendorf gewählt wurde,[92] eine Zeit lang auch Mitglied des Domkapitels war. Er schrieb 1536 schon aus Weißenburg an Thomas Werner, den Richter von Bistritz, offenbar nach sehr langer Abwesenheit.[93] Zu den Kanonikern gehörte schließlich auch Petrus Colosvarinus (Klausenburger), der eindeutig evangelisch war und von 1545 bis 1549 als Pfarrer in Treppen und von 1549 bis 1553 in Mettersdorf sowie von 1547 bis 1549 als Dekan des Bistritzer Kapitels wirkte.[94] Es ist bezeichnend, dass er in seinen Dekanatsrundschreiben seine Titel Kanoniker und Archidiakon von Ugotscha, die man nur aus zwei externen Quellen kennt,[95] überhaupt nicht verwendete.

90 Adinel C. Dincă, „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500," [künftig: Dorfkirche und Schriftlichkeit] in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin,* hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 39–53, 48.

91 17. Dezember 1523. Münzdorf. Urkunde des Királyer Kapitels über die Versöhnung der Pfarrer. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 16 (arhivamedievala.ro); 5. Juni 1531. Weißenburg. Johannes Statilius der Bischof von Siebenbürgen an den Bistritzer Rat. „Cum magister Alexander canonicus ecclesiae nostre Albensis, plebanus oppidi Lekencze iam sit homo debilis et maturae aetatis, et non possit simul satisfacere cultui divino in hac ecclesia nostra Albensi et providere animabus ipsius oppidi Lekencze ..." MNL OL X 1249. Missiles 1531/Nr. 11 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1,* 353 (Nr. 1250). Zum Zeitpunkt des Schreibens des Bischofs hatte Alexander noch nicht entschieden, für wen er die Pfarrei aufgeben möchte.

92 10. März 1533. Weißenburg. Mandat des Bischofs Johannes Statilius an den Pfarrer von Bistritz, Matthäus Teutsch zur Amtseinführung von Martin Brenner. ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 32 (arhivamedievala.ro).

93 Edition des Briefes: Gábor Almási, „Egy különleges életút a 16. század első feléből: Martin Brenner erdélyi szász humanista [Eine einzigartige Lebensgeschichte aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Martin Brenner siebenbürgisch-sächsischer Humanist]" [künftig: „Martin Brenner"], *Magyar Könyvszemle* 132/1 (2016): 15–30, 29. Gábor Almási in Auseinandersetzung mit Heinrich Wittstocks Interpretation argumentiert in der Studie, dass es sich bei dem im Datum des Briefes angegebenen „Alba" nicht um Weißenburg in Siebenbürgen, sondern um Stuhlweißenburg in Ungarn handelt, aber die Angaben in der Quelle deuten darauf hin, dass es eher das erstere sein dürfte.

94 Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1*, 78.

95 5. Februar 1547. „venerabilis dominus Petrus de Kolosvár archidiaconus Ugocsensis, canonicus ecclesiae Albensis Transilvaniae et plebanus de Therpen," in Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 57;

Die Formel ist einfach: Die wohlhabendsten Pfarreien im Nösnerland, deren Pfarrer Anspruch auf den gesamten Zehnten hatten, wurden vom Weißenburger Kapitel (wahrscheinlich über den Vikar) spätestens ab Mitte des 15. Jahrhunderts für einige seiner Domherren als Pfründe erworben. Wahrscheinlich wurde diese Praxis durch die Erweiterung des Patronatsrechts von Bistritz im Jahr 1526 etwas behindert.

Um zu den Vikaren zurückzukehren, sie waren es, bei denen die Bewohner des Distrikts in den von den Dekanen in erster Instanz verhandelten Rechtsstreitigkeiten ihre Berufung einlegten, und die Kapitel korrespondierten im Allgemeinen mit ihnen und den Generaldekanen über die von ihnen zu entrichtenden Steuern. Es gibt nur sehr wenige Daten über die üblichen Höflichkeitsgeschenke oder Finanzen hinaus, die einen wirklichen Hinweis auf die Qualität ihrer Beziehung geben, aber auf jeden Fall gibt es keine Hinweise auf einen ernsthaften Konflikt bis 1544. So erteilten 1527 Paul Tordai und später 1533 Adrian Wolphard den Bistritzern die Erlaubnis, die oben erwähnte, inzwischen ruinöse Friedhofskapelle St. Michael abzureißen und ihre Steine für den Wiederaufbau der Pfarrkirche zu verwenden.[96] Im Frühling 1533 besuchte Wolphard im Auftrag von Gregor Pestyéni, dem Obersten Landesrichter von Zápolya, wahrscheinlich erneut Bistritz.[97] Im Jahr 1543 beriet der Vikar die Stadt im Zusammenhang mit einem Rechtsstreit in einem offensichtlich vertraulichen Ton.[98] Es ist auch bemerkenswert, dass der Bistritzer Pfarrer Matthäus Teutsch sich in seinem Testament von Ende 1540 an Adrian Wolphard

15. Nov. 1548. Julmarkt/Gilău. Quittung der Königin Isabella über Empfang des Kathedralzinses für das Bistritzer Kapitel. „venerabilis Petrus Coloswarinus archidiaconus Wgochensis, canonicus ecclesiae Albensis Transsylvaniae et plebanus Terpensis“ ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 277/8 (arhivamedievala.ro).

96 6. September 1533. Weißenburg. Adrian Wolphard an den Bistritzer Pfarrer, Matthäus Teutsch und seine Kollegen. MNL OL X 1249. Missiles 1533/Nr. 8 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1,* 342 (Nr. 1285); Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 12; Albert Berger, „Verhältnis,“ 68.

97 26. März 1533. Buchendorf. Stefan Báthory, der Woiwode von Siebenbürgen an den Bistritzer Rat. MNL OL X 1249. Missiles 1533/Nr. 3 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570,* Bd. I (Köln und Wien: Böhlau, 1986), 340–341 (Nr. 1279).

98 10. Mai 1543. Weißenburg. „Poterant dominationes vestrae carere sumptibus factis, licet enim lata sit sententia. Tamen victor nondum fecit sententiam exequi. Interim quiescere poterant dominationes vestrae, et se non extradare e bonis emptis, verum quum facta nequeant iam infecta fieri, comitato consilio quae maxime visa sunt esse in rem dominationum vestrarum, nuntiavi a Clemente, salvo aliorum meliore consilio. Interest dominationum vestrarum circumspectarum omnia exponere amicis fidelibus, ac illorum consilio cuncta negotia agere, me semper dominationibus vestris ad vota earundem commendo.“ MNL OL X 1249. Missiles 1543/Nr. 25 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570,* Bd. I (Köln und Wien: Böhlau, 1986), 443 (Nr. 1648).

als einen großen Wohltäter erinnert, und seine Worte scheinen mehr als bloße Höflichkeit zu sein.[99] Auf ihr gutes Verhältnis deutet auch die Tatsache hin, dass Wolphard, damals noch Kanoniker und Pfarrer in Treppen, Teutsch den aktuellen Dekan des Bistritzer Kapitels, 1529 in einem Brief seinen geliebten Bruder und Gönner in seinen Treppener Angelegenheiten nannte.[100]

Kaspar Helth, Pfarrer und Reformator von Klausenburg, hat zu seinem Werk „Das Netz" (Originaltitel: Háló) ein Vorwort verfasst. Darin findet sich ein Bericht über den Glaubensstreit von 1538 in Schäßburg, der von König Johann organisiert wurde und bei dem Adrian Wolphard als Schiedsrichter neben dem ungarischen Kanoniker, Martin Sánta von Kálmáncseh (ein späterer Vertreter der reformierten Glaubensrichtung) auftrat, insgeheim angeblich mit der protestantischen Partei sympathisierend.[101] Es ist nicht genau bekannt, ob Helth die Ansichten des Vikars getreu wiedergab. Auf jeden Fall ist uns nicht bekannt, dass Wolphard gegen lutherische Lehren vorgegangen wäre. Überdies gab es in den letzten anderthalb Jahren seiner Tätigkeit, die für die siebenbürgische Reformation entscheidend waren, keinen Bischof mehr, und er selbst vertrat die Oberhoheit der Kirche (teilweise auch für die dem Erzbischof von Gran zugeordneten exempten Gebiete, wie die Burzenländer und Hermannstädter Kapitel), so dass dieses Wohlwollen oder diese Neutralität einen sehr großen Einfluss auf die Ereignisse hatte.[102] Der nächste Generalvikar, der ehemalige Sekretär von Johannes Zápolya, Franz Szé-

99 „Dominis executoribus pro labore et fatigiis ipsorum in executione testamenti huius lego: reverendo domino doctori Adriano vicario Albensi Transsilvaniae, quem constituo praecipuum executorem testamenti mei ob singularem favorem, quo me semper amplexatus est, quatuor illos picarios argenteos, qui simul annexi facti sunt." ZAEKR. Kircheng. Bistritz. Nr. 307. Urkundenkopien/ Nr. 16.

100 6. März 1529. Weißenburg. Adrian Wolphard an Matthäus Teutsch. „Si saepe multis declarasti signis, tuum erga me amorem, Mathee frater humanissime, tuamque nuper benignitatem in fratris mei primitiis testificatam reliquisti [...] Interim, suavissime frater, non possum non tibi conqueri [...] Tandem Deo auspice te mihi in negotiis meis Treppeniensibus patronum delegi, cui olim, parem referre gratiam omni studio contendam." ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 23 (arhivamedievala.ro).

101 Karl Fabritius, „Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskund*e 10/2 (1872): 233–263; Johanna Ernuszt, *Adrianus Wolphardus*, 47–49.

102 Johanna Ernuszt vermutet im Fall von Wolphardus eine Art religiöser Duldsamkeit: Johanna Ernuszt, *Adrianus Wolphardus* (Budapest: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, 1939), 52–54.

kely von Mediasch (1544–1553),[103] der zumindest teilweise auch siebenbürgisch-sächsischer Herkunft war, hatte bereits versucht, etwas gegen die Reformation zu unternehmen, aber die bereits initiierten Veränderungen überforderten ihn einfach.

4.2 Priester aus der Bistritzer Elite mit einer Kirchenkarriere

Das Verhältnis zu der traditionellen Hierarchie könnte auch durch die Beziehungen der Stadt zu den aus der Bistritzer Elite stammenden kirchlichen Würdenträgern beeinflusst worden sein. Die Frage lässt sich zuerst am Beispiel des Magisters Andreas, Kanoniker von Waradin veranschaulichen, der 1506 in seiner Heimatstadt an einem noch unbekannten Ort die Heilig-Kreuz-Kapelle gründete und deren Patronat für die Zeit nach seinem Tod und dem Absterben seines Verwandten (*frater, consanguineus, affinis*), David, eines Bistritzer Bürgers, der Stadt überließ.[104]

Ein vielleicht noch interessanteres Beispiel ist der in den Reformationsjahrzehnten tätige Lorenz Kretschmer (gest. 1544), geboren in einer der vornehmsten Bürger-

103 Ein Hinweis auf den Zuständigkeitsbereich des Vikars: Am 10. Mai 1553 wandten sich die Bistritzer und Királyer Kapitel im Fall ihres Mitpriesters Caspar von Minarken, gegen den ein Verfahren eingeleitet worden war, an Franz Székely von Mediasch und erkannten damit eindeutig an, dass der Vikar berechtigt war, die Rechtssache zu entscheiden. BUB Ms. 1079. f. 43r.

104 21. Mai 1506. Ofen. Die Bestätigungsurkunde von Wladislaus II. über die Kapellengründung des Kanonikers, Andreas. 28. Mai 1506. Ofen. Mandat von Wladislaus II. an den Rat von Bistritz. MNL OL DF 247491–247492 = Albert Berger, *Regesten 1*, 134. (Nr. 468–469.); Lidia Gross, „Patronaj," 35. Der Kanoniker, Andreas, kann anhand der Monographie und Datenbank unter den Mitgliedern des Großwardeiner Domkapitels nicht identifiziert werden: Ilona Kristóf, *Egyházi középréteg a késő középkori Váradon (1440–1526) [Die geistliche Mittelschicht im spätmittelalterlichen Großwardein (1440–1526)]* (Pécs: PTE Egyháztörténeti Kutatóközpontja, 2014); es ist vorstellbar, dass dieser Andreas identisch mit dem „Bruder" von Martinus Birthalbinus war, dem reichen Pfarrer von Niederwallendorf und Spitalmeister, welcher ihn erwähnt in seinem Testament von 1502 als „Archidiakon und Kanoniker in Erlau" (archidiaconus et canonicus Agriensis), der gemäß der letztwilligen Verfügung eine Kapelle gründete (vermutlich in Bistritz, da kein Ort angegeben wurde). MNL OL X 1240. Oklevelek/Urkunden, D II. 1502–1520 (Filmrolle Nr. 17947). Obwohl die königliche Bestätigung der Heilig-Kreuz Kapelle laut Urkunde erst 1506 erfolgte, kann man nicht ausschließen, dass die beiden Kapellen und die beiden Andreas jeweils identisch sind. Unter den Testamentsvollstreckern von Martinus wurde übrigens auch ein Bistritzer Bürger und Baccalaureus namens David aufgeführt. Nach der einschlägigen Elitenforschung lässt sich ein gewisser Andreas zwischen 1500 und 1503 als Kanoniker von Eger und Archidiakon von Tarcafő (Torysky/ Siebenbrunn, in der heutigen Slowakei) nachweisen. Norbert C. Tóth, „Az egri káptalan archontológiája 1387–1526 [Die Archontologie des Erlauer Domkapitels 1387–1526]," *Turul* 88/2 (2015): 48–71, 58.

familien von Bistritz,[105] der mit Unterstützung seines Onkels mütterlicherseits, des humanistisch gebildeten Bischofs von Fünfkirchen, Georg Szatmári, 1509 in Bologna studierte und ab 1513 als Propst von Stuhlweißenburg in Mittelungarn fungierte und damit zum Leiter der Institution wurde, die als Ort und Schauplatz der mittelalterlichen ungarischen Königskrönungen diente. Kretschmer musste 1529 wegen des Vormarsches von Zápolya seine Dienststelle verlassen, blieb aber trotz seines Exils ein geschätztes Mitglied am Hof Ferdinands von Habsburg. Vom Frühjahr 1537 bis mindestens Ende 1539, vielleicht auch einige Jahre länger, wirkte er als Erzieher der Kaiserkinder, der Erzherzöge Maximilian und Ferdinand, in Innsbruck und dann in Linz.[106] Kretschmers Neffe war der bereits erwähnte Pfarrer und angebliche Kanoniker von Heidendorf, Martin Brenner, der der Nachwelt als erster Herausgeber des großen historischen Werkes von Antonio Bonfini (Rerum ungaricarum decades, 1542) und als begabter Arzt bekannt ist.[107]

Übrigens erschienen kirchliche Würdenträger nach 1526 in Bistritz nur sehr selten. Der gemeinsame Besuch des Erzbischofs von Kalocsa Franz Frangepán und des Szerémer Bischofs Stefan Brodarics am 17. März 1532 stellte die Ausnahme dar, die die Regel bestätigte, und beide waren eher Diplomaten als Geistliche.[108]

105 Zur Familie: Konrad G. Gündisch, *Patriziat,* 263–269; zu dem Erbanteil von Lorenz Kretschmer in der Kretschmermühle in Bistritz: 22. oder 29. Juni 1528. Bistritz. Der Stadtrat von Bistritz MNL OL X 1249. Missiles 1528/Nr. 16 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1,* 280 (Nr. 1054); 6. Februar 1529. Klausenburg. Nicolaus Gerendi, Weißenburger Bischof. Ibidem, 1529/Nr. 10 = Albert Berger, *Regesten 1,* 295 (Nr. 1111).

106 Köblös, *Egyházi középréteg,* 356; András Kubinyi, „A székesfehérvári prépostok szerepe az államkormányzatban [Die Rolle der Pröpste von Stuhlweißenburg in der staatlichen Administration]," in Idem, *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon [Prälaten, kirchliche Institutionen und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Ungarn]*, hg. v. András Kubinyi (Budapest: METEM, 1999), 101–105; István Fazekas, „Besztercei Kretschmer Lőrinc székesfehérvári prépost, királyi nevelő [Lorenz Kretschmer von Bistritz, Probst von Stuhlweißenburg und königlicher Erzieher]," in *Portré és imázs: Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban* [*Porträt und Bild: Politische Propaganda und Repräsentation in der frühen Neuzeit*], hg. v. Nóra G. Etényi und Ildikó Horn (Budapest: L'Harmattan, 2008), 63–72.

107 Gábor Almási, „Martin Brenner:" 20–28.

108 „Item dominica Iudica, dum hic erant archiepiscopus Colocensis et episcopus Syrmiensis muneralia data, etiam domino cancellario. f. 5. d. 80." ZAEKR Kircheng. Bistritz. No. 326. Städtische Rechnungen 1531–1532 (Bruchstück), 18.

5 Maßnahmen gegen die Klöster

Wie bereits von Wittstock erwähnt, waren die sichtbarsten Zeichen der Reformation in Bistritz bis in die 1540er Jahre die Aktionen gegen die beiden Bettelklöster.[109] Während keine ernsthaften Konflikte zwischen dem Pfarrer und den Gläubigen bekannt sind, gerieten die Franziskaner und Dominikaner, die Hauptakteure der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen, ins Visier des Stadtrats. Das verlief auch in den anderen siebenbürgisch-sächsischen Zentren sehr ähnlich.[110]

Diese Angriffe begannen nicht unter ausgesprochenen religiösen Losungen, aber, wie ein Beispiel zeigt, basierten sie auch auf der Kirchenkritik der Reformation. Es scheinen die Dominikaner gewesen zu sein, die sich länger behaupten konnten: die letzte Erwähnung der Bistritzer Mitglieder des Ordens stammt aus dem Jahre 1553.[111] Im Mittelpunkt des Konflikts zwischen den Dominikanern und der Stadt stand der Plan der Stadtverwaltung, die Umfassungsmauer des Klosters abzureißen und damit die symbolische Abkapselung der Einrichtung abzustellen. Die erste Erwähnung stammt aus dem Jahr 1521. Der Stadtrat verwies darauf, dass der Abriss notwendig sei, um eine neue Straße zu schaffen. Dieser Versuch wurde wahrscheinlich durch das Eingreifen von Johann Zápolya, der damals nur Woiwode von Siebenbürgen war, vereitelt.[112] Aus einem im April 1529 geschriebenen Brief des siebenbürgischen Bischofs Nikolaus Gerendi geht hervor, dass die

109 Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 15–17; Konrad G. Gündisch, „Pomarius," 119.

110 Zu Hermannstadt: Károly Fabritius, *Pemfflinger Márk szász gróf élete, különös tekintettel a reformatió elterjedésére az erdélyi szászok között [Das Leben von Markus Pemfflinger, Sachsengraf, unter besonderer Berücksichtigung der Ausbreitung der Reformation unter den Siebenbürger Sachsen]* (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1875), 90–95, Karl Reinerth, *Gründung,* 30–31.

111 18. Mai 1553. Bistritz. Bruchstück einer Rechnung über Ausgaben der Bistritzer Predigermönche. Albert Berger, *Regesten 1,* 579 (Nr. 2171).

112 10. Mai 1521. Ofen. Johann Zápolya, der Woiwode von Siebenbürgen an den Bistritzer Rat. „Allatae sunt nobis litterae regiae maiestatis, domini nostri gratiosissimi pro parte religiosorum fratrum ordini praedicatorum in conventu Bistriciensi degentium confectae et emanatae, quae declarant vos muros dicti conventus eorum praeter omnem iustam rationem pro via publica destruere decrevisse in grave dampnum ipsius conventus ac iniuriam dictorum fratrum evidentem." Tibor Neumann, *A Szapolyai család oklevéltára*, I., *Levelek és oklevelek (1458–1526) [Urkundenbuch für Geschichte der Familie Szapolyai*, Bd. I. *Briefe und Urkunden (1458–1526)]* (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2012), 452–453 (Nr. 533) (Volltext); Albert Berger, *Regesten 1,* 196 (Nr. 715) (Regest) = MNL OL DF 247681 (https://hungaricana.hu/hu/adatbazisok/a-kozepkori-magyarorszag-leveltari-forrasai/).

Bistritzer den Dominikanermönchen in den darauf folgenden Jahren keine längere Ruhe ließen.[113]

Nach der Belagerung durch Petru Rareş im Jahr 1530 wurde die Klostermauer nach der erneuten Entscheidung des Rates entfernt und das Nebengebäude des Klosters, das direkt an die Stadtmauer angebaut war, abgerissen. Der Schritt wurde dann mit defensiven Gründen begründet.[114] Wir glauben, dass es kein Zufall ist, dass die erste Ortsbezeichnung unter Hinweis auf das Dominikanerkloster gerade im Jahr 1530 im nach Häuserblöcken, Straßen und Richtungen gegliederten Steuerregister von Bistritz auftaucht.[115] Im Laufe der folgenden Jahren änderte sich diese ständig und entwickelte sich von 1532 zu einem ordentlichen und

113 7. April 1529. Klausenburg. Nikolaus Gerendi, der Bischof von Siebenbürgen an den Bistritzer Rat. „Causam fratrum ordinis predicatorum in ista civitate vestra degentium, de qua anteaque vobis scripseramus, tum ex veridicis relatibus, tum ex literariisque instrumentis superinde confectis abunde cognovimus, unde non intelligimus, cur a vobis molestari debeant, presertim cum semel haec causa per commissionem regiae maiestatis defunctae felicis reminiscentiae determinatum fuerit.“ MNL OL X 1249. Missiles 1529/Nr. 26 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten,* 301 (Nr. 1133). Es ist nicht ganz klar, ob es sich um die Klostermauer handelt, aber im Gegensatz zu Bergers Auszug spricht die Quelle nicht über die inneren Widersprüche des Ordens. (Berger versuchte den Brief stillschweigend mit einem Brief des Vikars Paul Thordai (26. Juni 1529) zu verknüpfen).

114 6. September 1531. „Item eodem die ex consensu omnium seniorum et totius communitatis ac deinde iudicis et iuratorum tractatum est super fractione horti monachorum dominicalium et aliorum domorum civitatis muro adiacentium, ut videlicet civitas liberam haberet tempore necessitatis viam, hac ratione murus ille et domus disrumpebantur.“ 6. September 1532. „Feria sexta post Aegidii abbatis singulis senioribus civitatis congregatis tractatum est maturo consilio et unanimi consensu, ut defacto hortus monachorum et domus, quatenus muro civitatis adhereant, una cum reliquorum hominum civitatensium domibus eodem muro adiacentibus infringi debeant, ut videlicet ipsa civitas liberam habeat tam viam, etiam liberum murum, ne tempore belli tales structurae defensioni obesse possent.“ MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–41, 9 und 43 (Filmrolle Nr. 499).

115 4. Sept. 1530. Census extraordinarius dominica ante Nativitatis Mariae emunctus: „Revertendo versus monasterium,“ „Eundo versus claustrum per pontem,“ „Revertendo per pontem,“ MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 1. Steuerrechnungen 1520–1532. I. Quartal, 301–2 (Filmrolle Nr. 275); 11. Nov. 1530. Census Sancti Martini: „Per pontem“, „Circa claustrum“, MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 1. Steuerrechnungen 1520–1532. I. Quartal, 301–2 (Filmrolle Nr. 275), 317–318; 12. Febr. 1531. Taxa extraordinaria dominica ante Valentini martyris imposita: „Per pontem“, „Circa claustrum in vico“, MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 1. Steuerrechnungen 1520–1532. I. Quartal, 301–2 (Filmrolle Nr. 275), 332–333; 3. Mai 1531. Census extraordinarius circa festum Inventionis Crucis impositus: „Per pontem“, „Circa claustrum in vico“, MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 1. Steuerrechnungen 1520–1532. I. Quartal, 301–2 (Filmrolle Nr. 275), 347; 11. Nov. 1531. Census Sancti Martini: „Revertendo de claustro“, „Per pontem,“ „Circa claustrum in angulo“, MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 1. Steuerrechnungen 1520–1532. I. Quartal, 301–2 (Filmrolle Nr. 275), 357–359 etc.

soliden Straßennamen („vicus monasticus“).[116] Wir vermuten, dass diese neue Gliederung durch die Opposition zwischen der Stadt und dem Bettelorden ausgelöst wurde. Bistritz erklärte die Institution zu einem Fremdkörper, und diese Distanzierung spiegelte sich in der Art und Weise wider, wie die Bürger den Raum betrachteten.

Obwohl die Dominikaner ihr „Schneckenhaus“ verloren hatten, zeigt eine Anordnung von Zápolya aus dem Jahr 1539, dass die Ansprüche der Stadt damit nicht befriedigt waren.[117] In dem Dokument werden mehrere Beschwerden aufgeführt: 1. Der Senat hat sich den Fischteich des Klosters angeeignet und nutzt das Wasser für den Betrieb der Gerbermühle. 2. Die Stadt macht sich die testamentarischen Schenkungen an die Dominikaner zu eigen. 3. Sie erhebt eine Steuer auf den Gutshof der Mönche. 4. Sie zahlt ihnen das Darlehen von 100 Gulden nicht zurück, das die Stadt von ihnen zuvor (wahrscheinlich während der Belagerung von 1530) geliehen hatte. Es wird auch erwähnt, dass die Mönche, wenn sie in die Stadt gingen, um ihre Angelegenheiten zu erledigen, an ihrer Rückkehr oft gehindert wurden.

Im Jahr 1528 besuchte der Guardian des Bistritzer Franziskanerklosters, Michael Bácsi das Kloster in Muraszemenye (heute Semenince, Kroatien) in Südwestungarn. Aus einem Brief, den ein vornehmer Franziskanermönch namens Anton bei dieser Gelegenheit von dort an den Bistritzer Senat schrieb, geht hervor, dass einige in der Stadt mit Bácsis Tätigkeit unzufrieden waren und dass die Franziskaner einen Sonderbeauftragten schickten, um die in seiner Abwesenheit gemachten Vorwürfe klären zu helfen.[118] Vielleicht bezieht sich der Brief von Vikar Paul Tordai aus dem Jahre 1529, nachdem die Stadt sich willkürlich in die

116 11. November 1532. Census ordinarius Sancti Martini: „In Balinarea ascendendo“, „In vicum monasticum,“ MNL OL X 1248. IV. A. Nr. 5. Steuerrechnungen 1532–1543. I. Quartal, 5, 7 (Filmrolle Nr. 27).

117 17. August 1539. Ofen. Der König Johann Zápolya an den Rat von Bistritz. MNL OL X 1249. Missiles 1539/Nr. 15 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1,* 376–377 (Nr. 1417). Edition: Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 53–54.

118 26. August 1528. Szemenye. „Frater Antonius fratrum minorum servus“ an den Bistritzer Rat. „Ideo hunc venerandum patrem fratrem Michaelem de Bachÿa gwardianum conventus nostri in civitate vestra fundati, qui pro certis negotiis sui conventus ad nos venerat, remisi una cum commissario nostro, ut de quibusdam sibi obiectis per litteras quorundam in absentia sua confectas iuridice se purget. Quare rogo vestras dominationes, ne sibi quidpiam de eo, quod ad nos venerat, imputet, nec nobis de tarda provisione, quare nisi ipse venisset, nihil de statu illius conventus scivissent. Nam litterae pro nunc male hospitantur.“ MNL OL X 1249. Missiles, 1528/Nr. 24 (Filmrolle Nr. 427) = Albert Berger, *Regesten 1,* 282 (Nr. 1064).

inneren Zwistigkeiten eines nicht näher nicht genannten Klosters eingemischt hatte, auf dieselbe Angelegenheit.[119]

Die Franziskaner wurden einige Jahre später in einen schweren Konflikt mit der Stadt um eine Mühle verwickelt. Bei der Belagerung der Stadt durch moldauische Truppen im Jahr 1530 wurde die Franziskanermühle am oberen Stadttor („Holztor“) ebenso zerstört wie ein Großteil der Vorstadt. Der Orden wollte die Mühle wiederaufbauen, aber der Rat erlaubte dies nur unter der Bedingung, dass die Einnahmen aus einem der Mühlräder an die Stadt abgetreten würden. Nach einer abschlägigen Antwort der Franziskaner baute die Stadt die Mühle schließlich 1533 allein und für sich selbst wieder auf.[120] Der stärkste Satz des Ratsbeschlusses vom Herbst 1532, der seine Spitze sicherlich dem Notar Pomarius verdankt, lautet wie folgt. „Es ist bekannt, dass die Regel der Franziskanermönche, nach der sie nach eigener Aussage leben, besagt, dass sie kein Eigentum oder Erbe haben dürfen, und daher gehört der Fluss nicht den Mönchen, sondern der Stadt.“[121]

Das harte Vorgehen des Rates blieb nicht ohne Reaktion, und Bischof Statilius sprach über die Stadt 1533 oder Anfang 1534 vorübergehend einen Bann aus. In der Osterwoche des Jahres 1534 wurden dem Bischof und dem Generalvikar Wolphard nach Weißenburg große Geschenke geschickt, um die Aufhebung der Verfügung zu erreichen. Bezeichnenderweise hatte der Rat das Vorgehen des Bischofs bereits als „rechtswidrig“ eingestuft.[122] Bald wurde eine Kompromisslösung gefunden, und die Mönche erhielten einen Anteil an dem in der Mühle gemahlenen Mehl. Bereits 1540

119 26. Juni 1529. Weißenburg. „Paulus de Thorda archidiaconus Hunyadiensis, canonicusque et vicarius ecclesiae Albensis Transsylvaniae an den Rat von Bistritz. Accepimus novissime quosdam fratres religiosos occasione quarundam dissidiarum inter eos subortarum per dominationes vestras captos et detentos esse.“ MNL OL X 1249. Missiles 1529/Nr. 34 (Filmrolle Nr. 426) = Albert Berger, *Regesten 1,* 306 (Nr. 1154); Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 13 (Fußnote, Nr. 2. Teilabdruck). Die Ordenszugehörigkeit kann zurzeit nicht eindeutig identifiziert werden.

120 Ausgaben zu den Bauarbeiten der neuen Mühle: 8. Jan. 1533 – 4. März 1534. MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538, 84–139 (Filmrolle Nr. 295).

121 3. Nov. 1532. „Senatus consultum ratione molendini in fluvio circa portam superiorem habiti. Ratio vero huius sic assignata est: notum esse omnibus, quomodo ipsi fratres Franciscani nihil proprii habeant, sed neque hereditates, idque regulis suis, quibus se vivere gloriantur, sancitum esse, proinde neque fluvius ille sit ipsorum monachorum, sed civitatis.“ MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 15–16 (Filmrolle Nr. 499). Zitiert in extenso bei: Albert Berger, „Verhältnis,“ 67 (Fußnote Nr. 1).

122 31. März 1534. „Item eodem die pro expensis ad Albam missis Martino Berth, Erasmo Corrigiatori et Andreae Sartori in negotio interdicti f. 9. /Spätere Ergänzung:/ Reduxerunt f. 1. d. 68.“ 2. April 1534. „Item feria quinta Magnae Hebdomadae pro muneribus missis domino episcopo et domino vicario atque aliis dominis ratione interdicti, ut idem dominus episcopus a tali iniuria desisteret f. 96.“ MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538, 139, 149 (Filmrolle Nr. 295), zitiert bei: Albert Berger, „Verhältnis,“ 67.

sah sich der Franziskanerprovinzial Matthäus Beltzi gezwungen, einen Brief an die Stadt zu schreiben, weil diese einige Franziskanermönche, die kurz zuvor in die Stadt gesandt worden waren, ausgewiesen hatte.[123] Bald wurde den Franziskanern der Boden unter den Füßen so heiß, dass sie 1542, nach der zweiten Belagerung durch die Moldauer, feierlich die Schlüssel ihres Klosters der Stadt übergaben und Bistritz verließen.[124] Bereits 1543 hatte der Rat die steinerne Umzäunung des Klosters abgerissen, ähnlich wie er gegen den „Einschluss" der Dominikaner vorgegangen war.[125] Es gibt auch eine verstreute Aufzeichnung über den Aufenthalt einiger Nonnen auf dem Klostergelände im Jahr 1557 – dies könnte eine Folge der vorübergehenden habsburgischen Herrschaft gewesen sein und war sicherlich nicht von langer Dauer.[126]

Oben haben wir die offensichtlichen Anzeichen für die Abneigung der Stadt gegen Bettelorden aufgezählt, aber es gibt auch Belege dafür, dass diese Antipathie keineswegs einmütig war. Sogar der Rat selbst, der für die Maßnahmen gegen die Klöster zuständig war, gab den Mönchen in Einzelfällen Almosen, sogar noch im Jahr 1540.[127] Die Kirchenvater-Rechnung der Franziskanerkirche zeigt

123 23. November 1540. Großwardein. „Frater Matheus a Beltcz ordinis minorum observantiae regularis provinciae Hungariae Sanctae Mariae minister." MNL OL X 1249. Missiles, 1540/Nr. 27 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 392 (Nr. 1475) – mit Verlesung des Namens.

124 22. Februar 1545. Bistritz. Beglaubigungsurkunde der Stadt Bistritz über den Verkauf eines Gebäudes des von den Mönchen der Stadt vermachten Franziskanerklosters an Fabian Cröcher. „post quam quidem proclamationem iuxta communem nostrum seniorum et centumvirorum consensum de domo ordinis Sancti Francisci (quam monachi, relicto habito non impulsi, sed sponte senatui cum depositione clavium et privilegiorum resignaverant) domum illam lapideam aedificatam in curia, ubi introitus erat per portam, provido viro Fabiano Cröcher omnimodam liberam pro florenis sexaginta quinque vendidimus." ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 41 (arhivamedievala.ro).

125 15. April 1543. „Item eodem die Bartholomeo Murario pro fractione murus in monasterio superiori solvimus f. 1 d. 20." 22. April 1543. dom. Cantate „Item pro fractione et destructione muri cemeterii monasterii superioris. Nichil." MNL OL X 1248. Städtische Rechnungen 1539–1547, 398, 399 (Filmrolle Nr. 296).

126 András Péter Szabó, „Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts" [künftig: Haushalt], in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin,* hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 229–247, 246.

127 8. März 1533. „Item eodem die pro piscibus pro elemosyna monachis Franciscanis datis f. 1. d. 80." MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538, 93 (Filmrolle Nr. 295); 11. Apr. 1540. „Item dominica Misericordia pro piscibus monachis datis f. 2. d. 7." MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 108 (Filmrolle Nr. 295).

auch, dass es in den 1530er Jahren noch viele Bestattungen in der Kirche gab[128] (was die oberflächliche Beobachtung Wittstocks, dass die jährlichen Spenden für die Einrichtung zwischen 1532 und 1540 stetig abnahmen,[129] etwas widerlegt). Erinnert sei auch an das Testament der Frau von Andreas Kroner aus dem Jahr 1543, die in der Dominikanerkirche beigesetzt werden wollte.[130] Ähnlich aufschlussreich ist der Bericht über die Dominikanische Rosenkranzbruderschaft, aus dem hervorgeht, dass die Organisation zwischen 1541 und 1544 noch sehr aktiv war. Insgesamt haben wir den Eindruck, dass bei der Infragestellung des Ansehens der Klöster nicht die Unzufriedenheit der Gläubigen, sondern das Handeln des Rates, teils aus finanziellen, teils aus prinzipiellen Gründen, die entscheidende Rolle gespielt hat.

6 Kampagne gegen die „Idolatrie“

Wenn man sich die mittelalterlichen Kirchen im Nösnerland ansieht, stellt man fest, dass im Gegensatz zu anderen siebenbürgisch-sächsischen Gebieten die andernorts üblichen Flügelaltäre, die nach der Reformation teilweise erhalten blieben und an den neuen Glauben angepasst wurden,[131] durchaus fehlen. Die Frage

128 Zum Beispiel: nach 8. Dezember 1536. „Item ich hab entphangen vom Begrebnuß der Peter Rymers d. 60. ßo bleibt noch scholdt d. 40./ Item meher hot loßen begraben Hans Barthusch sein Hausfrau yn dy Kyrch, ßo ist her schuldig f. 1.“ ZAEKR Kircheng. Bistritz. No 317. Kirchenvaterrechnung 1532–1540, 10.

129 Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 13. (Die Umsätze sanken im oben erwähnten Zeitraum nicht linear, was der Autor nicht betonte.)

130 „vnd den Leib czum Begreffthnyß yn das Closter czu dem heiligen Creutz,“ 22. April 1543. Weißenburg. Adrianus Doctor, Vikar bestätigt das Testament der Barbara, Witwe nach Andreas Kroner aus Bistritz von Jahre 1542. MNL OL X 1249. Missiles 1543/Nr. 21 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 441 (Nr. 1639).

131 Zur Umgestaltung der siebenbürgischen Altarbilder nach der Reformation: Maria Crăciun, „Iconoclasm and Theology in Reformation Transylvania: The Iconography of the Polyptych of the Church at Biertan,“ *Archiv für Reformationsgeschichte* 95/1 (2004), 61–97; Evelin Wetter, „Überlegungen zum Bekenntniswert vorreformatorischer Retabelausstattungen siebenbürgisch-sächsischer Pfarrkirchen,“ in *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit,* hg v. Joachim Bahlcke (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006), 109–126; Maria Crăciun, „Reforming Church Space: Altarpieces and Their Functions in Early Modern Transylvania,“ *Church History and Religious Culture* 87/1 (2007), 1–28; Zoltán Csepregi, „Képtisztelet, képhasználat, képtilalom és képrombolás a magyarországi reformációban [Bilderverehrung, Bildergebrauch, Bilderverbot und Bilderzerstörung in der ungarischen Reformation],“ in *Egyház és vallás a koraújkori Magyarországon [Kirche und Religion im frühneuzeitlichen Ungarn]* (Preşov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020), 13–23, 19–23.

ist, wann sie entfernt wurden. Es scheint sicher zu sein, dass dies irgendwann in den entscheidenden Jahrzehnten der Konfessionalisierung geschah. Bereits auf der wichtigen Synode von Mediasch im Jahr 1572 warfen einige Teilnehmer den Pfarrern des Bistritzer Distrikts und ihren Mediascher Kollegen die radikale Ablehnung der Messgewänder, Kerzen und stillschweigend der Bilder vor,[132] was der Hermannstädter Kompilator der Synodalakten etwas später als (Krypto-)Calvinismus bewertete.[133]

In diesem Zusammenhang wird meist der berühmte Brief von Christian Pomarius an den Rat von Bistritz aus dem Jahr 1543 erwähnt, den Wittstock als Beleg für eine Art spontanen Bildersturm interpretierte.[134] Der Kontext der Mitteilung ist an sich schon sehr interessant, denn der Autor zitiert das angebliche Schreiben eines ungenannten osmanischen Beylerbeys. Der heidnische Häuptling als „Sprecher" von Martin Luther teilt dem Sandschakbey von Rumelien mit, dass Sultan Suleiman als Geißel Gottes die Saat des Götzendienstes in der sündigen christlichen Welt ausrotten will. Erst nach diesem exotischen Vorspiel gibt Pomarius den Ratschlag, den er speziell an den Senat von Bistritz gerichtet hat:

„Sehet, ihr Herren und Freunde, wen er Götzendiener nennt, nämlich Christen, die zu ihrem ärgsten Unheil und gegen das Gebot des Herren eine so große Verehrung den Bildern erweisen. Erlaubt also keineswegs, dass, wo während dieser vorübergehenden Gottesgeißel jene Götzenbilder gestürzt worden sind, diese unter Aufwendung größter Unkosten wieder aufgerichtet werden. Ich habe darüber auch einigen Priestern geschrieben: ihr sehet, dass unser Name deswegen bei den Völkern in bösesten Ruf gerät." (*Übersetzung von Karl Reinerth und Konrad Gündisch*)[135]

Wir glauben, dass Konrad Gündisch nach einer genaueren Übersetzung des Briefes den historischen Kontext der oben genannten Zeilen richtig definiert hat: Pomarius wollte sicherstellen, dass die bei der zweiten Belagerung von Petru Rareş 1542 beschädigten Heiligenbilder nicht durch neue ersetzt würden. Die

132 Georg Daniel Teutsch, Hg., *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert = Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. II [künftig: UB II] (Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883), 133–134.

133 „Bistricienses, quod nullas imagines et tabulas in templo habuerunt, suspecti putabantur et assentiri Calvinianis, dederuntque responsi loco cuidam, ac causari quidem, ut imago elegans depingeretur, sed pictorem mortuum esse." Sine Nomine, „Zwei Briefe des Bistritzer Kapitels an den Bischof Paul Bornemisza oder Abstemius, worin es sich wegen der Annahme der Reformation rechtfertigt vom Jahre 1554," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 1 (1855): 375–388, 385.

134 16. Jan. 1543. Klausenburg. Christian Pomarius an den Bistritzer Rat. MNL OL X 1249. Missiles 1543/Nr. 3. (Filmrolle Nr. 428) = Berger, Regesten 1, 432 (Nr. 1612). Edition: Richard Schuller, „Pomarius:" 243–246; Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 21–22.

135 Konrad G. Gündisch, „Pomarius", 120.

Frage ist natürlich, auf welche Kirche sich der gewesene Notar von Bistritz bezog. Gündisch stellt diese Frage nicht eindeutig, erwähnt aber kurz, dass das Dach des Franziskanerklosters während der Belagerung Feuer fing.[136] Es ist jedoch nicht bekannt, dass das Feuer die gesamte Stadt erfasst hätte. Wir denken eher, dass sich der Brief auf die Dorfkirchen des Nösnerland es bezieht, die während des Feldzugs beschädigt worden und viel schutzloser gewesen waren als die Stadtkirchen und, wie wir oben gesehen haben, auch dem Patronat des Stadtrats unterlagen. Pomarius erwähnt in dem Brief auch, dass er bereits an einige der Priester (aliquibus sacerdotibus) geschrieben hatte, und der Plural deutet darauf hin, dass es sich um mehrere Gebäude und nicht nur um ein einziges handelte.

Im Kern aber, da hat Gündisch sicher recht, bezog sich der Brief des Pomarius nicht auf die absichtliche Entfernung der Heiligenbilder, insbesondere der Flügelaltäre, sondern darauf, dass diese bereits durch den Krieg an mehreren Stellen zerstört worden waren. Die oben erwähnte Synodaldebatte von 1572 zeigt natürlich, dass die Kirchenräume später adaptiert wurden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein um 1550 verfasster und in der Forschung bisher nicht berücksichtigter Brief des Bistritzer Kapitels, in welchem dem Stadtrat die negativen Erfahrungen der Kirchenvisitation jenes Jahres (d. h. der ersten protestantischen Visitation) mitgeteilt wurden. (*Anhang Nr. 4*) Unter den Beschwerden wird erwähnt, dass trotz der strengen Anordnungen der Visitatoren in einigen Dörfern noch die Altarblöcke standen. Wenn sich diese Angaben auf die Kirchenaltäre beziehen, wovon vielleicht auszugehen ist, dann war das Kapitel entschlossen, die Verehrung von Bildern zu unterbinden, und hatte bis 1550 nicht nur die Altarretabel, sondern auch einen erheblichen Teil der Altarblöcke selbst entfernt. Auch wenn es also keinen Bildersturm gab, so verlief doch eine bewusste Kampagne gegen die Heiligenbilder.

7 Beschlagnahme und Verkauf von Kircheneigentum

7.1 Immobilien

Die Belagerung der Stadt im Jahr 1542 wurde bereits im Zusammenhang mit der Bilderverehrung ausdrücklich erwähnt. Dieses Ereignis scheint eine ähnliche katalytische Rolle bei der Beschlagnahme des beweglichen und unbeweglichen Ver-

136 Konrad G. Gündisch, „Pomarius“, 120–121; Siehe noch: Albert Berger, „Verhältnis“, 77.

mögens der Kirche gespielt zu haben.[137] Nach der Belagerung wurde aus Verteidigungsgründen beschlossen, die Vorstädte vollständig abzureißen und die Vorstadtbevölkerung hinter die Stadtmauern umzusiedeln. In diesem Zusammenhang ordneten sie die Konfiszierung der Klöster, der Häuser der Altaristen und – unausgesprochen – der Bruderschaften in der Stadt an und wiesen mit Missbilligung darauf hin, dass diese bis dahin völlig von der Steuer befreit gewesen waren.[138] Und nachdem die Franziskaner Bistritz irgendwann Ende 1542 verlassen hatten, wurde auch ihr Grundbesitz Gegenstand der Entscheidung. Die Maßnahmen erstreckten sich aber offenbar auch auf die landwirtschaftlichen Grundstücke der kirchlichen Einrichtungen am Stadtrand.

Ab 1543 wurde eine ganze Reihe kirchlicher Besitztümer auf Ratenzahlung verkauft, und 1547 war der Prozess fast abgeschlossen. (*Anhang Nr. 1.*) Die Käufer gehörten zum Bürgertum. Die Rechnungsbücher vermitteln einen Eindruck vom Immobilienhandel. Ein Nebengebäude des Franziskanerklosters, die franziskanischen Ländereien auf der Feldmark, das Haus des Spitalmeisters (d. h. Spitalgeistlichen), der verlassene Weinberg des Spitals und zwei Häuser von Altaristen, eines in der Peutlergasse und das andere in der Spitalgasse, wurden verkauft. Sogar die Besitztümer der Dominikaner blieben nicht ganz von der Beschlagnahmung verschont: Sie verloren ihr städtisches Badehaus und den Garten der Dominikanerinnen. Auch der Weingarten der Sankt Urban Bruderschaft, den ein Verwandter des Stifters 1534 erfolglos in einem Gerichtsverfahren zurückzubekommen versucht hatte, wurde verkauft.[139] Wir wissen auch, dass der Rat 1547 die Hälfte des Dominikanerklosters, das zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich verlassen war, an Johannes, den Organisten, verkaufte.[140]

137 Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 27; zum ähnlichen Vorgehen in Hermannstadt: Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 243 (Fußnote Nr. 4).

138 22. Februar 1545. Bistritz. Beglaubigungsschreiben des Bistritzer Senats mit einer detaillierten Beschreibung des Ratsbeschlusses von 1542. „maturo igitur praehabito consilio conclusum extitit, quod suburbia circumquaque disrumpi et confringi, homines vero inibi habitantes domus aedificare intra civitatem, ibique habitare deberent. Essent namque plurima loca apta domibus, inter haec fiebant mentiones de domibus altaristarum, monasteriorum, quae nullos census seu tributa cuipiam solverent, nullas molestias, fatigas, custodias, labores aut nocturnos vigilias instar suorum vicinorum sustinerent, sed tantum loca et numerum complerent.“ ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 41 (arhivamedievala.ro).

139 Über das Verfahren: 27. März 1534. „Michael Flescher attraxit in ius patrem fraternitatis beati Urbani ratione cuiusdam vineae, quae fuisset cuiusdam uxoris suae sororis, et aiebat se esse propinquiorem ad eandem vineam ratione affinitatis huiusmodi …“ (Der Antragsteller ist offenbar nicht identisch mit dem späteren Pleban von Bistritz.) MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 15–16 (Filmrolle Nr. 499).

140 11. Dezember 1547. Bistritz. Albert Berger, *Regesten 1*, 496 (Nr. 1850).

Die Immobilien der Mönchsorden, die sich im Bistritzer Distrikt, aber weiter entfernt von der Stadt befanden, wurden natürlich von den jeweiligen Gemeinden übernommen, während die Besitztümer im Komitat in den Besitz des Adels übergingen.[141] Die Familien, die einst private Stiftungen vorgenommen hatten, nahmen auch an der Liquidation des Kirchenvermögens teil: Eine spätere, sehr kritische Notiz des Bistritzer Kapitels berichtet, dass das Eigentum und die Mobilien der von der Familie Eiben gegründeten Kapelle St. Dorothea während der Reformation unter den Mitgliedern der Familie aufgeteilt wurden.[142]

7.2 Bewegliche Güter

Das Schicksal von Gegenständen ist vielleicht noch aufschlussreicher als das von Gebäuden. (*Anhang Nr. 2.*) Das von 1455 geführte Rechnungsbuch der Pfarrei Senndorf (Bistritzer Kapitel) gibt einen Eindruck von dem reichen Bestand an Devotionalien und Messgewändern, den eine bedeutende Dorfkirche am Ende des Mittelalters hatte.[143] Die Bistritzer St. Nikolaus-Kirche verfügte selbstverständlich über einen noch größeren Vorrat. Den Auftakt zur Übertragung des beweglichen Vermögens an die Stadt bildete hier die Forderung der durch die Belagerungen von 1530 und 1542 in eine schwierige finanzielle Lage geratenen Stadt, weswegen auch die kirchlichen Einrichtungen zu den öffentlichen Lasten beitragen sollten.[144] Bereits im Sommer 1542, vor der Belagerung, wurden die Geistlichen des Distrikts zu einem außerordentlichen Beitrag aufgefordert, und nach dem Rück-

141 Vgl. die ehemalige Besitzung der Dominikaner in Seimersdorf/Simontelke (kom. Debuke), die 1565 vom König an Stefan Cserényi verliehen wurde. Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 28.

142 „Progressu temporis, cum haeredes et familia illius capellae seu sacelli (quod veteri ecclesiae ad orientem versus sinistram annexum erat) nullum ulterius aleret capellanum, quoniam papatus oleret et paulatim labasceret. Atque ad se raperent omnia ad hoc sacellum legata, utpote calices, cruces, monstrantias, casulas, ornatus universos, denique domos, vineas, prata et varias hereditates, ac inter se divisissent, sola domuncula in curia capitulari pro capellani persona extructa relicta." ZAEKR Kircheng. Bistritz, Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 3r. Wittstock zitiert die Quelle, bezieht sie aber fälschlicherweise auf die Michaelskapelle. Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 29.

143 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 151–153.

144 Nach der Belagerung von 1530 erschien die finanzielle Belastung der Pfarrer vor allem in Form von Zwangsanleihen. Zum Beispiel eine späte Rückzahlung: 11. Februar 1537. „Item dominica proxima ante Carnisprivium pro solutione domini magistri Gasparis de Dypsa, plebano olim ad consistorium accomodato porrectis florenis 50 in auro reddidi fratri suo, cui illud levandum et chyrographum desuper commisit Christophero Ain horren f. 40." MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538, 142 (Filmrolle Nr. 295).

zug der Armeen und der Auferlegung des Tributs leisteten sie, wie auch die wohlhabenden Bürger, ein Zwangsdarlehen an die Stadt.[145] Die Dominikaner hatten schon damals ein Kreuz und einen Kelch überreicht, das Kapitel einen Kelch.

1542 löste die Stadt sogar ein von den Franziskanern verpfändetes Kußkreuz (Pacifikale) von der Witwe von Ladislaus Daum ein. (Die Frage ist natürlich, zu welchem Zweck.) Nach der Belagerung wurde der Prozess jedoch umgekehrt, und die Einnahmen von vielen der von der Stadt verkauften Artefakte tauchen in den Rechnungsbüchern der Stadt auf. Der Prozess wurde erst nach der Mitte des Jahrhunderts abgeschlossen. Die letzte derartige Aufzeichnung stammt aus dem Jahr 1561, als die Silberfäden eines Gewandes eingeschmolzen wurden.[146] Die Liste der verkauften Gegenstände umfasst verschiedene Gefäße aus Edelmetall für liturgischen Gebrauch (cochlear, picarium, patena), Messgewänder, vor allem eine Kasel (casula), und einmal ein Chorrock (superpelliceum), einen Rosenkranz und schließlich eine beträchtliche Anzahl von Antependien, deren Material in den Büchern nicht angegeben ist. Neben den Devotionalien wurden auch die größeren bzw. kleineren Glocken (campana, campanula), die Treppen des Franziskanerklosters und sogar das Uhrwerk aus dem Turm der Franziskanerkirche verkauft.[147] Aus den seltenen Herkunftsangaben geht jedoch hervor, dass nur ein Teil dieser Gegenstände von den Franziskanern stammte, wobei die Bruderschaft St. Urban, die Bruderschaft des Bistritzer Kapitels und das Aussätzigenhaus ausdrücklich als frühere Besitzer genannt werden, während es auch wahrscheinlich ist, dass ein Teil der Gegenstände aus der Pfarrkirche stammte.

In zwei Fällen geht aus den Büchern auch hervor, an wen der Rat diese überschüssigen Gegenstände verkauft hat. Es ist sehr interessant, dass einer der genannten Käufer die südlich der Stadt gelegene Pfarrei Deutschbudak war, die zum Zeitpunkt des Kaufs bereits mit einem „evangelischen" Pfarrer, Petrus Helner, besetzt war. Nichtsdestotrotz wurden zwei Antependien gekauft, eine kleine Glocke und ein Chorrock. Die Gemeinde Bogeschdorf bei Mediasch fragte um eine Kasel an. Bei den Käufern handelte es sich in der Regel um Kirchengemeinden, die stärker als die radikal scheinende Stadt auf das traditionelle Erscheinungsbild

145 23. November 1542. „propter urgentem et maximam necessitatem, qua urgebamur per Petrum Waywodam Moldawiensem, dum civitatem obsidine vallaverat, contracta sunt debita, ut sequitur." MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 365–369.

146 András Péter Szabó, „Haushalt," 246.

147 Der letztere Eintrag wurde erwähnt: Gabriela Rădulescu, *Bistriţa: O istorie urbană [Bistritz: Eine Stadtgeschichte]* (Cluj-Napoca: Limes, 2004), 87.

des Kirchenraumes bedacht waren. Man fühlt sich an den eigentümlichen frühneuzeitlichen Prozess erinnert, in dem viele siebenbürgisch-sächsische Altarretabeln und Statuen an die Szekler Katholiken weitergegeben wurden.[148] Wie der oben erwähnte Kirchenvisitationsbericht und das einheitliche Vorgehen des Kapitels vermuten lassen, wurden auch im Bistritzer Distrikt viele Devotionalien entfernt, doch ist nur ein einziger Beleg vorhanden: 1544 gaben die Lechnitzer dem Rat von Bistritz in die Abzahlung ihrer Schuld unter anderem eine Monstranz.[149]

Diese Verkäufe sind eindeutig als Indikatoren für eine Liturgiereform zu sehen, die im Hintergrund stattfand. Es ist besonders aufschlussreich, wie viele Antependien wir in unseren Daten finden. Da sie eindeutig zu den Altären gehören, deutet ihr Verkauf auch auf die Entfernung der Altäre und damit der Altarbilder hin. Ein großer Teil der Antependien in den Rechnungsbüchern stammt meines Erachtens aus der Pfarrkirche St. Nikolaus in Bistritz und nicht aus der Franziskanerkirche, die wahrscheinlich einfacher ausgestattet gewesen war. Die vielen verkauften Messgewänder können auch ein Hinweis auf den Wandel der Rituale sein, denn sie galten als die elegantesten Textilien, und wurden offensichtlich von denjenigen, die evangelische Armut predigten, als erstes entfernt.

8 Das Verschwinden der Messen

Die Rechnungsbücher von Bistritz enthalten nicht nur indirekte Angaben zur Liturgie, wie die oben erwähnten Verkäufe, sondern erwähnen manchmal auch außerordentliche Ausgaben im Zusammenhang mit dem Kirchendienst. *(Anhang Nr. 3.)* Aus den bisherigen Forschungen geht hervor, dass sich die kirchliche Liturgie der Siebenbürger Sachsen nur sehr langsam veränderte, wobei viele archaische Elemente noch jahrhundertelang erhalten blieben.[150] Eine sorgfältige Prüfung der zwischen 1530 und 1546 geführten Rechnungen zeigt, dass die Stadt, in der Regel zu Beginn des Jahres, den Kaplänen der Pfarrkirche rückwirkend kleinere Beträge für solche Messen zahlte, die im Vorjahr gefeiert worden waren. Diese Messen wurden typischerweise an großen Festen (Ostern, Dreifaltigkeit), oder anlässlich der zwischen Weihnachten und Neujahr gehaltenen Ratswahl ge-

148 Emese Sarkadi Nagy, „‹Az Boldog Asszony képet radiusba vegyem› Szempontok a csíksomlyói Madonna művészettörténeti értelmezéséhez [„Ich messe den Durchmesser des Bildes der Jungfrau Maria“. Gesichtspunkte für die kunsthistorische Analyse der Madonna von Şumuleu Ciuc],“ *Művészettörténeti Értesítő* 65/2 (2016): 229–240.

149 Zum späteren Schicksal der Monstranz: Friedrich Kramer, „Bistritz um die Mitte:“ 37–38.

150 Adolf Schullerus, „Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche,“ *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 41/2–3 (1928): 299–522, 456–457.

feiert. Wenn wir unsere Sammlung durchsehen, finden wir in jedem Jahr von 1540 bis 1544 Aufzeichnungen über solche Auszahlungen, aber im Februar 1544 verschwinden die Hinweise auf Messen ein für alle Mal und kehren nicht wieder. (Analoge Betrachtungen kann man in den Rechnungen von Kronstadt schon für das Jahr 1540 machen.)[151]

Natürlich kann man bezweifeln, dass das lateinische Wort „missa" als traditionelle Messe zu verstehen ist, da in der Chronik von Hieronymus Ostermayer die ersten evangelischen Gottesdienste als „evangelische Messen" bezeichnet werden;[152] und der Reformator von Kronstadt, Johannes Honterus selbst verwendet das Wort in diesem Sinne.[153] Was diese Texte eindeutig mit der „römisch-katholischen" Kirche verbindet, ist nicht so sehr das Wort „decantatio", sondern die Benennung der Personen, die die Dienste verrichteten, denn in den späteren Rechnungsbüchern werden die gewöhnlichen Priester nicht wirklich als sacerdos und sacellanus bezeichnet. Tatsächlich verschwinden die Altaristen und Sacellani bis Mitte der 1540er Jahre vollständig aus den Bistritzer Quellen. Es scheint also, dass das Jahr 1544 einen entscheidenden Wandel in der Liturgie brachte.

9 Priesterehen

Es war überall eine sehr wichtige Entwicklung der Reformation, dass das Ideal des priesterlichen Zölibats durch den verheirateten Pfarrer mit Kindern als Vorbild für die Gemeinde ersetzt wurde.[154] Wie Ciprian Firea vor kurzem festgestellt hat, tauchen in den spätmittelalterlichen Testamenten siebenbürgisch-sächsischer Priester, wie in den viel zitierten letztwilligen Verfügungen von Martinus Birthalbinus, Pfarrer in Niederwallendorf und Verwalter des Spitals in Bistritz aus dem Jahr 1502 (und manchmal auch in Quellen anderer Art), Haushälterinnen und deren Kinder auf, die in Wirklichkeit Konkubinen der Priester gewesen sein könnten. In anderen Fällen werden sie im Text nicht genannt, und erst spätere Quellen zeigen, dass es sich bei den „anderen, nicht näher bezeichneten Gütern", die der Erblasser der Obhut der Testamentsvollstrecker anvertraute, in Wirklichkeit um den Erbteil der

151 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 218.

152 Julius Gross, Hg., *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, Bd. IV, *Chroniken und Tagebücher 1. 1143–1867* (Brassó/ Kronstadt: Stadt Kronstadt, 1903), 504.

153 Karl Reinerth, *Gründung*, 101.

154 Susan C. Karant Nunn, „The Emergence of the Pastoral Family in the German Reformation: The Parsonage as a Site of Socio-religious Change," in *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, hg. v. C. Scott Dixon und Luise Schorn-Schütte (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2003), 79–99.

Lebensgefährtin und der Kinder des Pfarrers handelte, wie im Fall des 1536 verstorbenen Pfarrers von Weißkirchen, Martin Wendler.[155]

Die Legalisierung der Priesterehe in Gesellschaft und Kirche war sicherlich ein langer Prozess, die im Ausgangsgebiet der Refomation nach neueren Forschungen 1521 begann[156] und deren symbolisches Ereignis die Heirat Luthers im Jahr 1525 war. All dies kam mit erheblicher Verspätung in Siebenbürgen an und musste starken Widerstand überwinden. In demjenigen Bologneser Formularbuch aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, das viele wertvolle Quellen für die Geschichte der Repser, Bistritzer und Királyer Kapitel bewahrt hat, findet sich ein Musterbrief eines unbekannten Schreibers, der einen befreundeten Priester, der im Begriff war zu heiraten, von seinem Vorhaben abbringen wollte, indem er die großen Qualen und Nachteile der Ehe aufzählte.[157] Wir wissen nicht, ob der Text eine Abschrift aus einer Sammlung humanistischer Briefe ist, aber sein Vorhandensein in dem Band ist unbedingt interessant. Auf den ersten Blick scheint dazu auch die Tatsache zu gehören, dass der Bistritzer Rat noch Anfang 1555 die Heirat des Pfarrers Johannes Clementis von Jaad ernsthaft behinderte, indem er sagte, er wolle seine Hure heiraten. Ihm wurde dies nur erlaubt, nachdem drei seiner Pfarrerkollegen für die Ehe bürgten.[158] Die Geschichte ist jedoch komplizierter,

155 Ciprian Firea, „Last Wills of Transylvanian Saxon Parish Priests on the Eve of the Reformation (ca. 1500–1580): Some Thoughts about their Meaning," [künftig: Last Wills] in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin,* hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 191–202, 196–202; Eine mittelalterliche Angabe über die Haushälterin des verstorbenen Pfarrers von Dürrbach: 9. März 1519 „Item die Cinerum honesta N. coca quondam domini Pauli plebani de Dipßa, fecit arrestam super bona prefati Michaelis /Reudel/ f. 9. d. 75". MNL OL X 1242. III. a. Nr. 1. Magistratsprotokoll 1517–1522, fol. 8v; Über das Konkubinat siebenbürgischer Pfarrer: Richard Schuller, *Pfarrer,* 21.

156 Rudolf Schögl, „The Town and the Reformation as an Event", in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock (Leiden, Boston: Brill, 2015), 281–315, 304.

157 „Fit detestatio amico, qui anhelat uxorem ducere Ad aures usque meas, carissime vir, rumor delatus est, quod clericus atque vir doctus alioquin prudentissimus amoribus iam victus sis, et eousque vaga quidem raptus libidine, quod te matrimonio dedicare praetendis, quam dulcis sapor sit in vacuo cubili, quo nichil mollius est, nihilque durius occupato." Biblioteca Universitaria di Bologna (in den weiteren: BUB), Ms. 1079. f. 19r. Das Manuskript stammt aus der Sammlung des italienischen Militäringenieurs Luigi Ferdinando Marsigli (1658–1730), der es laut Eintrag im Band im Königspalast von Ofen fand. An dieser Stelle möchte ich mich bei Ciprian Firea bedanken, der mir großzügig Fotos des Manuskripts zur Verfügung gestellt hat.

158 10. Januar 1555. „Cum venerabilis Johannes Clementis, plebanus in Jad quoddam suum scortum matrimonio sibi copulari studeret, huic matrimonio senatus consentire nolebat, nec id admittere tanquam illegitimum. Honorabiles itaque Adam Pomarius de Paganica, Matthias de Latina Superiori et Petrus Ludovici de Magno Demetrio plebani coram senatu comparentes vinculo fideiussionis assumebant et pollicebantur, quod si pro parte dicti matrimonii ab aliqua

denn Clementis war nach einer wesentlich späteren und kurzen Angabe 1553 wegen Ehebruchs aus seinem Amt entlassen worden.[159] (Wir können nicht ganz ausschließen, dass es sich um eine etwas ungenaue Darstellung des Verfahrens von 1555 handelt, aber es ist auch möglich, dass er 1553 wegen Ehebruchs vorübergehend seine Stelle verlor und anschließend seine Geliebte heiratete.)

Nach heutigem Kenntnisstand wurden die ersten offiziellen siebenbürgischen Priesterehen in den frühen 1540er Jahren im Burzenland geschlossen.[160] Auf die Frage, wann die Institution im Nösnerland aufkam, können wir eine ziemlich klare Antwort geben. Aus dem Jahr 1544 ist ein Brief von Adam Pomarius, Pfarrer von Heidendorf, dem Bruder des ehemaligen Bistritzer Stadtschreibers, Christian Pomarius erhalten, in dem er den Stadtrat über seine Heiratsabsichten informiert und diese ausführlich begründet.[161] Allein aus dem Wortlaut der Quelle geht hervor, dass er die erste Schwalbe in der engeren Region war. In der Fachliteratur wird erwähnt, dass dem Pfarrer von Heidendorf im selben Jahr sein Deutschbudaker Kollege, Petrus Helner folgte, der in seinem Testament von 1545 jedoch keine Ehefrau erwähnt.[162] Hingegen geht es aus den städtischen Rechnungsbüchern klar und eindeutig hervor, dass Albertus Cerasinus, der spätere Pfarrer von Bistritz, und ein anderer Prediger (concionator), Johannes, kurz nacheinander im Sommer 1545 heirateten.[163]

Wir haben den Eindruck, dass mit der schrittweisen Abschaffung des Zölibats auch die unehelichen Kinder von Priestern eine Art nachträglicher Legitimation

parte vel undecunque aliqua controversia suboriretur, totum onus in se recipere vellent …“ MNL OL X 1242. III. a. Nr. 3. Magistratsprotokoll 1542–1661, 100 (Filmrolle Nr. 290); Otto Dahinten, *Geschichte,* 371.

159 „Johannes Clemens ob adulterium eiectus 1553“ ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 171r.

160 Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 23.

161 6. Mai 1544. Heidendorf. Adam Pomarius an den Rat von Bistritz. MNL OL X 1249. Missiles 1544/Nr. 10 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 460 (Nr. 1714). Edition: Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 55–57; Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1*, 90.

162 Emil Csallner, *Denkwürdigkeiten,* 36; 2. Juni 1545. Deutschbudak. Das Testament des Budaker Pfarrers, Petrus Helner (Abschrift) BUB Ms. 1079. f. 45v. Einer der Hauptbegünstigten des Testaments ist der Neffe von Helner.

163 25. Juli 1545. „Item eodem die pro pipere et croco ac panibus tortis ad nuptias domini Johannis concionatoris missis.“ 29. Juli 1545. „Item eodem die pro stragulo seu tegumento Alberto praedicatori ad nuptias dono misso f. 3.“ 29. Aug. 1545. „Item eodem die pro carnibus missis ad nuptias praedicatoris et ad nuntios Moldavos expositi f. 2. d. 42“, 28. Nov. 1546. „Item eodem die solvimus duo coclearia relictae Valentini Kugler, quae dono dati fuerant Johanni praedicatori ad nuptias, pro praeparatione d. 50.“ MNL OL X 1248. IV. a. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 583, 584, 588, 681 (Filmrolle Nr. 296).

erhielten. Der aus einem prominenten Bistritzer Geschlecht stammende Johannes Thyrmann, Pfarrer von Dürrbach (1534–1560), Dekan des Kiralyer Kapitels (1541–1544, 1550),[164] wird 1542 als Vater eines verheirateten Sohnes erwähnt.[165] Obwohl Thyrmanns Kirchendienst in der Gegend erst 1526 urkundlich erwähnt wird, deutet dies höchstwahrscheinlich darauf hin, dass der Sohn in seiner Jugend außerehelich gezeugt wurde. (Ob vor oder nach seiner Priesterweihe, sei dahingestellt.) Die Quelle enthält auf jeden Fall eine schwerwiegende Lehre: Im Jahr 1542 war es nicht mehr nötig, die Tatsache zu vertuschen, dass ein Priester ein Kind hatte.

10 Die Rolle der Bildung

10.1 Die mittelalterliche Vorgeschichte

Es ist ein altes Klischee über die Reformation, dass sie einen großen Fortschritt in der Bildung, einschließlich der Ausbildung des Klerus, gebracht hat. Wir glauben, dass dies ein weiteres Thema ist, bei dem es sich lohnt, kurz auf die spätmittelalterlichen Verhältnisse einzugehen. Alles deutet darauf hin, dass es bereits vor der Reformation in jedem Dorf des Bistritzer Distrikts „Grundschulen“ gab.[166] Georg Fischer geht in seiner klassischen Studie davon aus, dass dies bereits Ende des 14. Jahrhunderts der Fall war, obwohl er keine ausreichenden Daten vorlegen

164 Einschlägige Daten in BUB Ms. 1079. f. 32r–33r, 40r; Thyrmann wirkte vorher in Senndorf (1526–1529), dann in Oberwallendorf (1529–1534) als Pfarrer. Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 104. In Senndorf bekleidete er 1526 auch das Amt des Dekans im Bistritzer Kapitel: 24. Mai 1526. Minarken. MNL OL DF 247815. = Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570,* Bd. I (Köln und Wien: Böhlau, 1986), 135–236 (Nr. 883); der Pfarrer von Dürrbach war wahrscheinlich Nachkomme desjenigen Johannes Thyrmanns, der in den Jahren 1485-1486 sowie 1490 und 1492 als Richter von Bistritz amtierte. Konrad G. Gündisch, „Patriciatul orăşenesc medieval al Bistriţei pînă la începutul secolului al XVI-lea [Das mittelalterliche Patriziat von Bistritz bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts],“ *File de Istorie* 4 (1976): 185.

165 16. September 1542. Bistritz. Erbvertrag. „Honorabilis et discretus Joannes Thyrman, plebanus Dypsiensis ac filius eius similiter Joannes Thyrman ab una, prudens et circumspectus Matthias Saz una cum honesta coniuge sua, Ursula ab altera partibus ...“ MNL OL X 1249. Missiles 1542/Nr. 41 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570,* Bd. I (Köln und Wien: Böhlau, 1986), 424–425 (Nr. 1586).

166 „Am Beginn des 16. Jahrhunderts hatte wohl fast jede sächsische Gemeinde ihre Schule ...“ Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 141; zum Thema, mit einer sehr (unserer Meinung nach zu) zurückhaltenden Meinung: Heinz Brandsch, „Die siebenbürgisch-sächsischen Dorfschulen im Reformationsjahrhundert,“ *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 44/2–3 (1928): 425–510, 429–432. Unvollständige Daten zu mittelalterlichen siebenbürgisch-sächsischen Dorfschulen: Ibid.: 480–502.

konnte, um seine Behauptung zu untermauern. Aus zwei Urkunden des siebenbürgischen Bischofs Georg Lépes aus den Jahren 1438/1439 geht hervor, dass einige Pfarreien des Bezirks einen Schulmeister oder Glöckner ohne Zustimmung des Pfarrers ernannten.[167] In gewisser Weise sind auch die formellen Rundschreiben von Johannes Thyrman, dem oben erwähnten Dekan des Királyer Kapitels von 1541 und 1543, in denen er betont, dass die Pfarrer zusammen mit dem Schulmeister (cum suo scholari) an den Sitzungen teilnehmen sollten, sehr aufschlussreich.[168] Wie die obige Formulierung zeigt, war es faktisch selbstverständlich, dass in jeder Gemeinde eine Schule vorhanden war.

Im mittelalterlichen Bistritzer Distrikt war jedoch nicht nur das Schulnetz überdurchschnittlich gut ausgebaut, sondern es gab, wie auch anderswo auf dem Königsboden, unter den Pfarrern eine relativ große Anzahl qualifizierter Priester, die es laut ihrer letztwilligen Verfügungen auch für wichtig hielten, für die Bildung ihres Nachwuchses zu sorgen, indem sie Bücher stifteten und das Studium ihrer Neffen unterstützten.[169] Es ist fast selbstverständlich, dass es in einer großen Pfarrei wie Bistritz vor der Reformation eine Reihe von Geistlichen mit akademischen Abschlüssen gab, wie Fabianus (1519–1529) mit unbekanntem Nachnamen, und Matthäus Teutsch (1529–1541), die letzten „katholischen" Pfarrer, die beide Doktoren der Rechte waren.[170] Aber auch in den bedeutenderen Dorfpfarreien der beiden Kapitel gab es gebildete Priester, von denen Heinrich Wittstock bereits eine ganze Reihe zusammengetragen hat, darunter humanistisch gebildete Priester wie den bereits erwähnten Pfarrer Martin Brenner aus Heidendorf oder den aus Bistritz stammenden Johannes Lebel (1490–1566), der 1527/1528 in Waltersdorf und zwischen 1545 und 1557 in Deutschbudak wirkte, und als erster evangelischer Pfarrer von Talmesch 1542 ein lateinisches historisches Gedicht über seinen Dienstort verfasste.[171]

Darüber hinaus gab es viele Dominikaner, die an einem der erstklassigen italienischen Studia Generales des Ordens oder an einer bekannten Universität stu-

167 18. April 1438. Klausenburg. Bischof Georg von Siebenbürgen fordert die Pfarrer des Bistritzer und Kiralyer Kapitels auf, sich keine Scholaren oder Glöckner gegen ihren Willen aufzwingen zu lassen, und ihnen keine Altardienste zu übergeben. UB, V, 5–6 (Nr. 2307). Mit ähnlichem Inhalt: 23. Jan. 1439. Weißenburg. Bischof Georg von Siebenbürgen. UB, V, 19–20 (No. 2326).

168 20. November 1541. Dürrbach, 27. März 1543. Dürrbach in BUB Ms. 1079. f. 32r–33r.

169 Ciprian Firea, „Last Wills", 192–194.

170 Richard Schuller, *Pfarrer*, 23; Ciprian Firea, „Preoţi," 168–169; in Klausenburg waren die Erwartungen an die Qualifikation der Pfarrer ähnlich hoch: Géza Hegyi, „Kolozsvári plébánosok:" 761–764.

171 ANSJ-SB Bistritzer Kapitel, Nr. 728 (arhivamedievala.ro); Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 8–9; Bernhard Capesius, *Deutsche Humanisten in Siebenbürgen* (Bukarest: Kriterion, 1974), 117–128; Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 82.

diert hatten. Dazu gehörten Michael von Bistritz, der 1479 sein Studium der freien Künste in Krakau aufnahm,[172] oder Melchior von Bistritz, der 1500 am Studium generale in Siena studierte und 1521 irgendwo in Italien ein theologisches Magisterium erwarb, bevor er 1526 den Papst um die Aufhebung seines Mönchsgelübdes bat.[173]

10.2 Die Bistritzer Schule nach der Reformation

Leider wissen wir nicht viel darüber, wie die Reformation die Funktionsweise und den Lehrplan der unteren Schulen im Nösnerland verändert hat.[174] Es liegen jedoch einige Informationen über die Umgestaltung der städtischen Schule vor.[175] Auch hier wissen wir nicht viel über den Lehrplan, sondern können nur annehmen, dass er auf der „Constitutio scholae Coronensis" von Honterus aus dem Jahr 1542 basierte. Für den Anstieg von Qualität und Prestige sprechen auch zwei äußere Faktoren: zum einen die Tatsache, dass der Leiter der Einrichtung zunehmend Rektor statt ludipraefectus oder magister scholae genannt wurde, und zum anderen die Tatsache, dass das Jahresgehalt der Schulmeister/Rektoren von 40 Gulden im Jahr 1544 auf 60 Gulden in den Jahren 1545–1547, auf 90 Gulden zwischen 1548 und 1554 und ab 1555 auf 100 Gulden anstieg, was etwa dem doppelten Gehalt des Predigers entsprach.[176] Im Jahr 1551 wurde die Schule von keinem Geringeren als Franz Davidis geleitet,[177] der als führende Persönlichkeit der siebenbürgischen Reformation und Pfarrer in Klausenburg später zum Gründer der an-

172 András Harsányi, *A domonkos rend*, 252.

173 Gabriella Erdélyi, *Szökött szerzetesek: Erőszak és fiatalok a késő középkorban [Entlaufene Mönche: Gewalt und Jugend im Spätmittelalter]* (Budapest: Libri, 2011), 54–55.

174 Über die Schulpolitik einiger deutscher Großstädte nach der Reformation: Andreas Rutz, „Städtische Schulpolitik in der Konfessionalisierung: Aachen, Köln und Nürnberg im Vergleich," *Zeitschrift für Historische Forschung* 33/3 (2006): 359–385 (siehe vor allem das Nürnberger Beispiel).

175 Zur Geschichte der Bistritzer Stadtschule die bisher wichtigste Verarbeitung: Georg Fischer, „Geschichte des Bistritzer evangelischen Gymnasiums A. B. bis zum Jahre 1762," in *Programm des evangelischen Obergymnasiums A. B. und der damit verbundenen Knabenelementarschule dann der evangelischen Mädchenschule A. B. zu Bistritz* [künftig: Gymnasium] (1896): 5-103. Für das 16. Jahrhundert: Georg Fischer, Gymnasium, 5–28.

176 MNL OL X 1248. IV. c. Nr. 627. Salarial-Protokoll 1544–1563, 8, 10, 18, 28, 44, 63, 73, 87, 96, 107, 111, 124, 129 (Filmrolle Nr. 310). Die zusätzliche Erhöhung um 10 Gulden zu den bereits gezahlten 90 Gulden wurde vom 1555 eingestellten Rektor, Valentin Scharwader erkämpft. „Ludirector Valentinus Scharwader susceptus postulabat f. 10 ultra salarium perprius datum, cui etiam promissio facta, alioquin Wittenbergam ivisset." MNL OL X 1248. IV. c. Nr. 627, 129.

177 MNL OL X 1248. IV. c. Nr. 627, 96.

titrinitarischen Bewegung in Siebenbürgen wurde. Als Höhepunkt dieser Veränderungen wurde 1565 ein neues Schulgebäude errichtet, und die darin untergebrachte Einrichtung kann heute mit Recht als Gymnasium bezeichnet werden.[178] Im 16. und 17. Jahrhundert besuchten zahlreiche Schüler von hier aus die Gymnasien in Hermannstadt und Kronstadt sowie die Universitäten in Deutschland.

10.3 Auslandsstudium nach der Reformation

Damit sind wir bei der Frage der Hochschulbildung angelangt. Nach der Reformation änderten sich sowohl die Ziele als auch das Finanzierungssystem der traditionellen Peregrination. An die Stelle der Universitäten von Krakau und Wien und der seltener besuchten italienischen Institutionen trat nach einer vorübergehenden Fluktuation die Universität Wittenberg, die für die lutherische Bewegung von entscheidender Bedeutung war.[179] Der erste Student aus Bistritz, der an der Leucorea studierte (1524), war wahrscheinlich Georg Seraphin,[180] der in den entscheidenden Jahrzehnten der Reformation zunächst Rektor von Bistritz (1531–1541) und dann, als Nachfolger von Christian Pomarius, Stadtschreiber (1541–1563) wurde, obwohl er ein Jahr später (1525) auch nach Wien ging. Laut den Wittenberger Matrikeln war die Zahl der siebenbürgischen Studenten, die die Hochschule besuchten, in den 1530er Jahren noch sehr gering. Es scheint, dass dieselbe Phasenverschiebung wie in allen anderen Bereichen des kirchlichen Lebens vorherrschte. Albertus Cerasinus aus Wurmloch, der 1544/1545 als Prediger an der Seite von Michael Fleischer in Bistritz zu arbeiten begonnen hatte, hatte bereits in Wittenberg studiert. In der zweiten Hälfte der 1540er Jahre begannen auch Studenten aus dem Nösnerland in die sächsische Universitätsstadt zu ziehen, und wir wissen, dass bis 1550 insgesamt sieben Studenten dorthin kamen.

Schon bald stellte sich die Frage, wie angesichts des Verlustes der traditionellen kirchlichen Mittel und Stiftungen die finanzielle Unterstützung der Studien sichergestellt werden sollte. Der erste Schritt wurde von der Stadtverwaltung unternommen, die anfing, den in Wittenberg studierenden Studenten kleine Spen-

178 Georg Fischer, Gymnasium, 15–16.

179 Konrad G. Gündisch und Adinel C. Dincă, „Studiendarlehen," 60–63,

180 Georgius Transsiluanus „Mistriciensis," (nicht Druckfehler, wie es einst Wittstock meinte, sondern falsche Schreibweise) Sommersemester 1524, Nr. 84, https://www.civ-online.org/de/service/startseite/. Es sei bemerkt, dass es keine andere Siedlung mit ähnlichem Namen in Siebenbürgen gibt; Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 11.

den zukommen zu lassen,[181] aber das allein konnte die Situation natürlich nicht lösen. Michael Fleischer, der erste lutherische Pfarrer von Bistritz, errichtete jedoch in seinem Testament von 1548 eine Stiftung mit einem Kapital von 172 Goldgulden, die durch Schenkungen vieler anderer Pfarrer und Einzelpersonen bis zum Beginn des 17. Jahrhundert noch weiter wachsen sollte. Der Studienfond diente der Gewährung von Studiendarlehen an Studenten, die ins Ausland gingen, unter der Bedingung, dass sie in ihr Heimatland zurückkehren und der Kirche dienen würden. Die Stiftung wurde zunächst vom Bistritzer Pfarrer Albertus Cerasinus verwaltet, der ihn möglicherweise zur Zahlung von Stipendien nutzte. Genaue Informationen über die Verwendung des Fonds liegen jedoch erst ab 1565 vor, als mit der Führung eines separaten Registers begonnen wurde.[182] Die Stiftung wurde stets von einem angesehenen Geistlichen aus dem Bistritzer Distrikt verwaltet, und über die Vergabe der Mittel entschied ein Ausschuss, dem neben mehreren Geistlichen auch der Richter von Bistritz angehörte. Dieser Fond ermöglichte es dem Nösnerland, der bereits im Mittelalter über eine gebildete Pfarrerschaft verfügt hatte, nach der Reformation qualifizierte Rektoren und Priester zu bekommen und in Dienst zu nehmen.

11 Sozialdisziplinierung

Heinrich Wittstock hatte bereits bemerkt, dass der Rat von Bistritz unter Thomas Werner als Richter und Christian Pomarius als Notar eine Reihe von Beschlüssen gefasst hatte, die stark an die Polizeiordnungen der kurz zuvor der Reformation angeschlossenen deutschen Reichsstädte erinnerten, und er brachte dies zu Recht mit dem latenten religiösen Wandel in Verbindung.[183] Diese Maßnahmen, die sich gut in Gerhard Oestreichs Konzept der Sozialdisziplinierung einfügen – aber natürlich nicht auf staatlicher Ebene, zielten in der Regel darauf ab, das soziale Leben des Bürgertums in engen Grenzen zu halten.[184] Sie gehörten nicht zu den

181 Friedrich Kramer, „Bistritz um die Mitte:“ 40–41.

182 Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 32–35; Georg Fischer, „Gymnasium,“ 16–20; Emil Csallner, *Denkwürdigkeiten,* 36–37; Ciprian Firea, „Last Wills“, 194–196; Konrad G. Gündisch und Adinel C. Dincă, „Studiendarlehen“, 68–76.

183 Heinrich Wittstock, *Beiträge*, 17–19; Konrad G. Gündisch, Pomarius, 119.; Zu den Polizeiordnungen: Andrea Iseli, *Gute Policey: Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit* [künftig: *Gute Policey*] (Stuttgart: Eugen Ulmer, 2009), 8–39.

184 Andrea Iseli, *Gute Policey,* 9; zu den etwas späteren Polizeiordnungen der siebenbürgischen Städte (vor allem für Hermannstadt): Júlia Derzsi, „A városi statútumok és a közrendészeti szabályalkotás kapcsolata az erdélyi városokban a 16. század második felében [Das Verhältnis zwi-

Polizeiordnungen, die bestehende Traditionen durch Niederschrift bekräftigen, sondern denjenigen, die das Wertesystem der lokalen Gesellschaft, offensichtlich anhand der neuen Moral der Reformation, formen und verändern wollten. Die ersten derartigen Statute über die Kneipen, Hochzeiten und Verlobungen wurden 1532 vom Senat erlassen.[185] Im Jahr 1539 wurden die Angelegenheiten im Zusammenhang mit Hochzeiten detaillierter geregelt und um Bestimmungen für Taufen ergänzt.[186] Die Maßnahmen zielten vor allem darauf ab, die Dauer der Veranstaltungen, ihre Feierlichkeit und die Zahl der Teilnehmer zu begrenzen. 1538 wurde auch der Versuch unternommen, nächtliche Zusammenkünfte von Mädchen und Jungen in Spinnstuben als der christlichen Jugend (iuventuti christianae) unwürdig zu verbieten, weil sie nach der Fassung des Texts einen Nährboden für Sünde darstellten.[187] Interessant ist, dass ein ähnlicher Passus in einer auf das Ersuchen des Kapitels erlassenen Verordnung des Fürsten Zsigmond Báthory aus dem Jahr 1592 auftaucht, als ob die Geistlichkeit die lokale Regelung mit der Autorität der fürstlichen Macht absichern wollte.[188]

schen städtischen Statuten und Polizeiordnungen in den siebenbürgischen Städten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts]," in *Certamen I. Előadások a Magyar Tudomány napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. szakosztályában [Certamen I. Vorträge am Tage der ungarischen Wissenschaft in der ersten Abteilung des siebenbürgischen Museum-Vereins]* hg. v. Emese Egyed (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2013), 223–235; Mária Pakucs-Willcocks, „Policey und Obrigkeit: The ideology of political power in sixteenth-century Sibiu," in *Reform and Renewal in Medieval East and Central Europe: Politics, Law and Society*, hg. v. Suzana Miljan, Éva B. Halász und Alexandru Simon (Cluj-Napoca, Zagreb, London: Romanian Academy Centre for Transylvanian Studies, 2019), 643–663.

185 20. Januar 1532. „Senatus decreta super negotio tabernarum", „Decretum super invitandis ad nuptias hospitibus", „Tertium super manuum stipulatione ac sponsaliis" MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 43–44 (Filmrolle Nr. 499).

186 20. Dezember 1539. „Senatus decretum super celebrandis nuptiis ac solemnitatibus ac ceremoniis earundem", „Senatus decretum de assumendis in numero mulieribus, quae susceptricem vel compatrissam vocant in portando infante ad sacrum fontem baptismatis sequuntur [!]" MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2, 46–48.

187 11. Januar 1538. „Senatus decretum super conventicula iuventutis ... tandem ipsi iuvenes et adolescentes in idem loci accedant, multasque res turpes, quae non decent iuventutem christianam, ibidem perpatrant. Ex quo autem omnis scortatio et inmunditia nequidem inter christianos nominari debeat, huiusmodi fomenta malitiae et turpitudinis prorsus submovere volentes statutum atque conclusum est, ut deinceps in posterum huiusmodi hospitia ac conventicula iuventutis utriusque sexus fieri nequaquam et nusquam celebrari atque haberi deberent, sub poena dominorum pro tempore existentium nota. Alioquin enim homo esset ab incunabulis ad malum prorsus." MNL OL X 1242. III. a. Nr. 2, 44.

188 29. Dezember 1592. Bistritz. Das Mandat des Fürsten, Sigismund Báthory an den Stadtrat von Bistritz und die Dörfer des Distrikts, auf Ersuchen des Kapitels. „Atque etiam quaedam prava consuetudo vobis conniventibus in medium vestri irrepsisset, quod nimirum certis temporibus

Es ist nicht bekannt, wann die Vorschrift von 1557 zum Verbot von Hochzeiten am Sonntag (bis zum Eingreifen der protestantischen Kirchen war dies der übliche Tag für Trauungen) in die Praxis umgesetzt wurde. Auf jeden Fall wurde das Dekret von 1539 über Hochzeiten 1560 mit etwas gelockerter Strenge und ausführlicher als je zuvor bestätigt, und darin wurde auf Druck des Bistritzer Kapitels auch das Verbot der Sonntagshochzeiten wiederholt.[189] Schon die Wiederholung der Bestimmungen deutet möglicherweise darauf hin, dass sie nur sehr schwer durchsetzbar waren. Obwohl der Rat am 19. Januar 1541 alle früheren Statute offiziell bestätigte,[190] wird die Verordnung von 1539 in einem späteren Vermerk wegen ihrer übermäßigen Strenge ausdrücklich als „Lachnummer" bezeichnet.[191] Aber es gab durchaus Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, in denen sich der Rat mit Unterstützung der im Aufbau befindlichen evangelischen Kirche erfolgreich durchsetzen konnte.

Der oben erwähnte Bericht von 1550, in dem die Erfahrungen der ersten Kirchenvisitation nach der Reformation festgehalten wurden, passt gut in diesen größeren Rahmen. *(Anhang Nr. 4.)* In der Quelle sind die Aufschreie gegen den Besuch von Tavernen und die Stigmatisierung aller gesellschaftlichen Ereignisse,

---

iuventutis utriusque sexus nocturni congressus et conversationes fierent, ubi praeter lascivas saltationes et clamores ad multam noctem productas, etiam ad obscoenas libidines patrandas ansas haberent promptissimas." ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 49r. Edition der Quelle: Georg Daniel Teutsch, UB I, 236–238 (Nr. 133).

189 4. Juli 1560, in „Collectio omnium rerum, decretorum, quae ab anno Domini 1532 in hoc usque tempus prudentes et circumspecti domini, iudex et iurati consules pro tempore constituti consensu seniorum ac centumvirorum super invitandis ad nuptias hospitibus constituerunt, ac propter futuram sensuum hominum in magistratu constitutorum revocationem et contradictionem contestata et conscripta esse voluerunt." MNL OL X 1240. D. IV (1531–1540) (Filmrolle Nr. 17947). Hier über den Tag der Hochzeiten stehen die folgenden Bemerkungen: „Primo. Quoniam erat quaedam controversia ratione constitutionis ante triennium factae, quod nempe diebus dominicis nullae nuptiae celebrarentur, verbum verum Dei et divina officia a multis negligerentur, sed celebrari deberent nuptiae die quadam in septimana, huic constitutioni quidam contravenire nitebantur. Ad pias tamen et salutares adhortationes venerabilium dominorum parochorum istius capituli erga senatum et universos centumviros factas deliberatum est, quod etiam in posterum diebus dominicis nuptiae celebrari non debeant, sed per hebdomadam, non obstante, si dies festus incidat."

190 MNL OL X 1242. III. A. Nr. 2. Magistratsprotokoll 1525–1541, 43–48 (Filmrolle Nr. 499).

191 „Decretum anni 1539 super celebrandis nuptiis, quoniam nimis durum et minus observabile visum est, et hospites quasi cum dedecore abire coacti sunt, et quasi res ridiculosa habebatur, igitur non est observatum./ De numero servitorum ad unam quamlibet mensam adiungendorum etiam non est observatum decretum./ Sic et plures puellae sponsam ecclesiam concomitantes sunt assumptae. Singulis ergo fere annis alia statuta et decreta facta sunt iuxta temporis exigentiam." MNL OL X 1240. D. IV (1531–1540) (Filmrolle Nr. 17947).

die mit Tanzen und Trinken verbunden sind, sowie die strenge Kontrolle des Kirchenbesuchs besonders hervorzuheben. Natürlich sind wir im 16. Jahrhundert noch weit von der Situation im 17. Jahrhundert entfernt, als in den Registern einiger siebenbürgisch-sächsischer Kirchengemeinden regelmäßig festgehalten wurde, welche Gemeindemitglieder wann das Abendmahl empfangen hatten.[192] Die ersten Schritte in diese Richtung wurden jedoch vom Rat in Bistritz bereits in den 1530er und 1540er Jahren unternommen.

12 Glaubenserklärungen

Wir haben oben versucht, den sozialen und politischen Kontext der Reformation in Bistritz und die Phänomene zu skizzieren, die den Prozess begleiteten, der lange Zeit eine Tauchfahrt darstellte. Wir haben die wenigen konfessionellen Äußerungen, die ganz unmittelbar auf die Veränderungen in der Kirche und auf ihre Rolle darin reagierten, am Ende unserer Analyse platziert. Es gibt nicht viele von ihnen, und sie sind recht spät entstanden, und zwar als Antwort auf den Druck der traditionellen Kirche.

Die erste davon war der feierliche Protest der Priester des Bistritzer Distrikts, der am 4. Februar 1547 von Petrus Colosvarinus, Pfarrer von Treppen und Weißenburger Kanoniker verfasst wurde.[193] Darin erklärten sie als Antwort auf die Anschuldigungen des Vikars Ferenc Székely von Mediasch, dass sie nach dem Brauch der Alten Kirche einige kirchliche Riten gemäß dem reinen Wort Gottes reformiert hätten. (Die Begriffe reformatio und restitutio werden im Text nebeneinander verwendet.) Sie handeln nicht aus Verbohrtheit oder Ungehorsam, sondern wollen gemeinsam mit ihren Anhängern furchtlos vor dem Richterstuhl Gottes stehen. Sehr interessant ist der Schluss des Textes, in dem sie trotz der starken Betonung des oben Gesagten erklären, dass sie sich den Entscheidungen einer späteren Universal- oder sogar Nationalsynode unterwerfen werden. Der Text ist noch deutlich das Produkt des Reformwillens innerhalb der katholischen Kirche, der nicht über den traditionellen Rahmen hinausging und den Honterus selbst lange vertreten hatte.[194] Gerade aus einem Brief von Petrus Colosvarinus

192 Zum Beispiel wurden im Kirchenbuch von Kelling die Abendmahlsempfänger von 1686 bis 1720 regelmäßig in tabellarischer Form geführt. ANSJ-AB, Biserica evanghelică Cîlnic, Nr. 28. Kirchenbuch 1654–1868.

193 Edition (nach der ersten Ausgabe von Anton Szereda): Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 57–59; Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 244; Richard Schuller, *Pfarrer*, 17.

194 Zoltán Csepregi, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert,* hg. v. Ul-

an den Bistritzer Senat im Juni 1546 wissen wir, dass er die ersten gescheiterten Verhandlungen des universalen Konzils von Trient mit großem Interesse verfolgte und damit unter seinen Kollegen sicherlich nicht allein war.[195]

Unsere nächste Quelle zu den Glaubenslehren kommt mehr als sieben Jahre später, im November 1554, als der neue Bischof Paul Bornemissza, der während der Übergangsherrschaft der Habsburger nach einer langen Vakanz ernannt wurde, ebenfalls versuchte, sich der Reformation zu widersetzen, und der Distriktsklerus dessen Bemühungen in zwei Briefen zurückwies.[196] Christian Pomarius, der als Stadtschreiber von Bistritz einst die Ratsbeschlüsse gegen die Franziskaner und die „Ausschweifungen" der Jugend verfasst hatte, war zu dieser Zeit Pfarrer im zum Királyer Kapitel gehörenden Lechnitz, und könnte selbst an der Abfassung dieser Texte beteiligt gewesen sein.[197] Der kirchliche Kontext war ein ganz anderer als 1547, denn die Siebenbürger Sachsen hatten 1553 ihren ersten Superintendenten, Paul Wiener, gewählt. Obwohl er schon im August 1554 verstorben war, verzögerte sich die Wahl seines Nachfolgers (Mathias Hebler) bis ins Jahr 1556, wohl wegen einer drohenden und bedrohlichen Präsenz von Bornemissza. Allerdings sah man auch keinen Anlass, zur vorher üblichen Kirchenregierung zurückzukehren.

Der Konflikt begann, als Bornemissza einen Brief schrieb, in dem er die Priester des Bistritzer Distrikts und die Protestanten in Siebenbürgen im Allgemeinen

---

rich A. Wien und Krista Zach (Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 2004), 1–17; Ágnes Ziegler Bálint, „Reformáció Brassóban [Die Reformation in Kronstadt]," in *Ige-idők: A reformáció 500 éve [Zeiten des heiligen Wortes: 500 Jahre Reformation]* hg. v. Erika Kiss und Zsuzsanna Zászkaliczky (Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 2019), 77–81.

195 1. Juni 1546. Weißenburg. Petrus Colosvarinus an den Rat von Bistritz „Item rex Ferdinandus infestissimus nomini Lutherano scribitur a dominica Letare ultra duo milia hominum diversis poenis iussisse interfici ob evangelii confessionem. Item concilium inchoatum Tridenti dissolutum est re infecta, accusantur Lutherani. Dicunt quidam, quod ob caesaris metum, quidam, quod ob Lutheri mortem clam discessissent, sed ego ignoro, verumne sit. Tamen scribitur, quod Carolus Ratisponae existens data caesarea fide iussit tute eas convenire, et rem fidei agere et determinare, sed Deus scit, num hoc quoque verum sit." MNL OL X 1249. Missiles 1546/Nr. 15 (Filmrolle 428); Auszug: Albert Berger, *Regesten,* 476–477 (Nr. 1777); zitiert bei: Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 30; zum Beginn des Konzils: 28. Januar 1546. Hermannstadt. Der Rat von Hemannstadt an den Bistritzer Senat. „Insuper a caesarea maiestate principesque ad colloquium de religionis diversitatibus submovendis doctissimos viros esse delectos. Si aliquid efficere poterunt." MNL OL X 1249. Missiles 1546/Nr. 4. Ibidem, 1546/Nr. 4. = Berger, *Urkunden-Regesten*, I, 472. (Nr. 1762).

196 Edition: S.z., „Zwei Briefe," 376–388; Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 40–41; István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporativa Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)* (Leiden – Boston: Brill, 2009), 87–88.

197 Konrad G. Gündisch, „Pomarius," 123–124; Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 90.

als Ketzer brandmarkte und sie zur Umkehr aufrief. In ihrer Antwort bewerteten die Adressaten gerade ihre frühere Tätigkeit vor der Läuterung der Lehre als Irrtum und erklärten, dass sie zwar die Autorität des Bischofs in den alltäglichen kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten anerkennen und ihre ordentlichen und außerordentlichen Steuern an ihn entrichten, in den inneren Gewissensangelegenheiten aber nicht mehr ihm, sondern Gott als ihrem wahren Hirten gehorchen. (Der Wirkungskreis des Superintendenten und dessen Verhältnis zur bischöflichen Autorität wurden schamhaft verschwiegen.) In dem äußerst scharf formulierten Text wurde auch darauf hingewiesen, dass der Bischof solche Anklagen sogar gegen seine eigenen Höflinge erheben könnte, da auch sie Verfechter der evangelischen Reinheit seien. Dies war offensichtlich eine Anspielung auf die protestantischen Chorherren des Weißenburger Kapitels, die, wie wir oben gesehen haben, traditionell eng mit dem Nösnerland verbunden waren. Im Einklang mit der aktuellen Phase der Reformation stellen die Briefschreiber die siebenbürgisch-sächsischen und ungarischen Priester noch immer mit Nachdruck als Teil einer großen gemeinsamen Bewegung dar.

Der zweite Brief wurde am 7. November 1554 geschrieben, vielleicht ein paar Tage nach dem ersten, als Antwort auf die Einladung von Paul Bornemissza zur Synode. Die Priester des Bistritzer Distrikts nahmen nicht an der Versammlung teil, antworteten aber schriftlich. Dieser Text war nichts anderes als ein Glaubensbekenntnis in Form eines Briefes, in dem sie sich ausdrücklich auf die Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen (1547), die lateinische Ausgabe des Augsburger Bekenntnisses (1530) und die von Philipp Melanchthon für das Konzil in Trient verfertigte Confessio Saxonica (1551) bezogen hatten. Der Verweis auf diese Dokumente verortet deren Verfasser bereits deutlich in einem eindeutig protestantischen Koordinatensystem, in dem Bischof Bornemissza, der die Synode einberufen hatte, um über Glaubensfragen zu diskutieren, wenig Platz haben konnte.

Aus den entscheidenden Jahrzehnten der Reformation in Bistritz gibt es keine weiteren Quellen von nennenswertem Umfang, die Aufschluss über die Ansichten der Pfarrer zu Glaubensfragen geben. Selbst unter den kürzeren Texten gibt es nur sehr wenige, in denen wir typische Argumente der Reformation entdecken können. Eines dieser seltenen Beispiele ist das Rundschreiben des im Zusammenhang mit seiner Heirat schon erwähnten Heidendorfer Pfarrers Adam Pomarius, Dechant des Bistritzer Kapitels vom 17. Oktober 1551 an seine Mitgeistlichen. Darin bittet er auf Initiative des Bischofs von Großwardein und Statthalters Georg Martinuzzi seine Kollegen, die Gläubigen zum Bußgebet und Fasten zu ermahnen, um die osmanische Bedrohung abzuwehren, aber er tut dies in einem

typisch reformatorischen Ton.[198] Er führt das Beispiel des Königs Joschafat an, der sich angesichts der Übermacht der Ammoniter und Moabiter demütig an den Herrn wandte und um Hilfe bat. (2. Chronikbuch, Kapitel 20, Vers 12) Der Providentialismus, der in dem Brief zum Ausdruck kommt, d. h. die Auffassung von Plagen als Strafe Gottes für Sünden, ist nicht neu, aber die Darstellung der politischen Akteure und des Gemeinwesens im Rahmen einer alttestamentlichen Allegorie ist eine Erfindung der Reformation, und man findet nur wenige so frühe Beispiele dafür in Siebenbürgen.

13 Zusammenfassung und Ausblick

Ausgehend von der mittelalterlichen Kirchenorganisation und dem politischen Kontext nach 1526 haben wir uns mit den aus den Quellen bekannten Indikatoren und Meilensteinen der Reformation in Bistritz beschäftigt. Alle untersuchten Aspekte, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen, die Konfiszierung von Kircheneigentum und beweglichen Gütern, das Verschwinden der Messen, die wachsende Bedeutung der städtischen Schule usw. lassen darauf schließen, dass die Reformation im engeren Sinne des Wortes nach einer langen Inkubationszeit in einigen Jahren zwischen 1542 und 1544 stattfand, offensichtlich nicht unabhängig von den Maßnahmen in Kronstadt.[199] Es ist bezeichnend, dass gerade der am 5. März 1544 in Wittenberg ordinierte Albertus Cerasinus, spätestens ab Anfang 1545 neben Mi-

198 „hortor et committo vobis, per misericordiam Dei, ut plebem, dum ad audiendum verbum Dei convenerit, mandato Dei ad penitentiam et invocationem invitare velitis, ut unusquisque relicta impietate ad Deum ex toto corde convertatur, suplicesque manus ad Deum piis orationibus et ieiuniis tendat, ut Deus pater propter filium suum Iesum Christum nostri misertus, praesentem calamitatem hostiumque furorem propellere mitigareque dignetur. Quamvis igitur amantissimi fratres, ad quod nunc hortatur reverendus dominus, singuli vestrarum dominationum etiam ex officio et praestant et praestare debent. Nichilominus praesentibus hortor, ut periculi magnitudine considerata ad exemplum pii regis Josaphat intendant, qui abiecta sua suorumque fiducia ita compellat suos: In nobis quidem non est tanta fortitudo, ut possimus huic multitudini resistere, sed cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc unum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te. Propositis igitur nobis divinis mandatis et promissionibus oremus tam in privatis quilibet precibus, quam publico ecclesiae conventu ad populum doctrinis et exhortationibus, et dubio procul clementissimus misericordiarum pater et Deus totius consolationis etiam iustas pectorum nostrorum penas vel tollet penitus, vel mitigabit. Dicente filio Dei: Si duo ex vobis consenserunt super terram, de omni re, quamcunque petierint, fiet illis a patre meo, qui est in coelis.“ BUB Ms. 1079. fol. 41r–v.

199 Karl Kurt Klein, *Honter,* 219–279.

chael Fleischer Prediger in Bistritz wurde.[200] Außerdem ist der lateinische Ausdruck „concionator", die in den Quellen von Bistritz für ihn verwendet wird, völlig neu, da bis dahin untergeordnete Priester nur als „praedicator" oder „capellanus" bezeichnet wurden.

Der bereits in den 1530er Jahren unter der Oberfläche stattfindende Transformationsprozess lässt sich nur aus dem auch aus anderen siebenbürgisch-sächsischen Städten bekannten harten Vorgehen gegen die Bettelorden und den Versuchen, die Gesellschaft zu kontrollieren, ableiten. Da es keine Beweise für einen Volkszorn gegen die Mönche gibt, vermuten wir, dass das erste Phänomen in erster Linie durch die Absichten des Bistritzer Rates ausgelöst wurde, die zum Teil finanziell motiviert waren. Die ideologische Grundlage für die Aktion gegen die Klöster, die sich auf Luther stützte, stammte wahrscheinlich von Christian Pomarius. Er war zwischen 1531 und 1541 der einflussreiche Stadtschreiber und die rechte Hand desjenigen Thomas Werners, der seine politischen Gegner rücksichtslos bekämpfte.

Der rasche Wandel nach der Inkubationszeit sollte nicht auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden, sondern erfordert, dass wir mehrere Ebenen des komplexen Kontextes betrachten, um ein vollständiges Bild zu erhalten. Die erste Ebene ist natürlich Bistritz selbst, wo 1541 der gebildete und offenbar angesehene Pfarrer der Stadt, Matthäus Teutsch, ein Doktor beider Rechte, starb und durch den ehemaligen Pfarrer von Treppen, Michael Fleischer, ersetzt wurde, der neuen Ideen gegenüber aufgeschlossen war.[201] Interessant ist, dass er sowohl unter den

200 Die erste Erwähnung von Albertus Cerasinus in Bistritz thematisiert ein ihm geschenktes Kleid: 17. Jan. 1545. „Item eodem die pro veste data concionatori Alberti f. 4 d. 50." MNL OL X 1248. IV. a. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 541 (Filmrolle Nr. 296). Die erste Auszahlung seines Gehalts am 3. Juni 1545. „Albertus concionator. Item feria quarta ante Corporis Christi dedimus eidem f. 10." MNL OL X 1248. IV. c. Nr. 627. Salarial-Protokoll 1544–1563, 17 (Filmrolle Nr. 310).

201 Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 20; Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 63; Zum Amtsantritt von Fleischer: Am 13. Apr. 1541 schickte der Stadtrat seinen Diener Michael Szász zu dem bereits gewählten neuen Pfarrer Michael Fleischer. „Item feria quarta post dominicam Palmarum misso Michaele Zaß pro plebano electo dedimus f. 14." MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 227 (Filmrolle Nr. 296). Über die offizielle Präsentation beim Bischof: 25. November 1541. „Item eodem die vectori versus villam Sancti Johannis, dum plebanus praesentatus fuit, solvimus d. 32." Ibidem, 272. Der Bischof von Siebenbürgen, Johannes Statilius stellte erst dann, am 26. November 1541 eine Bestätigungsurkunde aus. MNL OL X 1249. Missiles 1541/Nr. 29. Abschrift (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 404 (Nr. 1520). Die Stadt zahlte dem Vikar die Gebühr (100 Gulden) für die Ausstellung der Urkunde im Voraus, schon am 3. Aug. 1541. (Der Pfarrer war letztlich für die Kosten der Bestätigung verantwortlich, aber die Stadt hat ihm das Geld vorgestreckt.) MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 249, 509 (Filmrolle Nr. 296). Wegen des langen Übergangs und der notwendigen Renovierung des Pfarrhauses übernahm die Stadt vorübergehend (Ausgaben im Rechnungsbuch vom 5. Apr. bis zum 7. Novem-

Testamentsvollstreckern des verstorbenen Pfarrers, als auch den Zeugen der letztwiligen Verfügung aufgeführt ist, was darauf schließen lässt, dass Teutsch selbst keine Einwände gegen den reformorientierten Fleischer hatte.[202] Das Dokument stellt jedoch nicht nur eine Momentaufnahme des Aufkommens des Neuen, sondern auch des Vergehens des Alten dar, denn in der Zeugenliste finden sich neben Fleischer und dem Rektor der Schule auch drei seiner eigenen Kapläne (sacellani), Markus, Anianus und Jakob und ein Altarist der Stadtkirche, Michael.

Mit dem Tod des ehemals mächtigen Stadtrichters Thomas Werner im Jahr 1541 und der anschließenden Wiederherstellung der politischen Ordnung durch die Sächsische Nationsuniversität entfaltete sich eine neue Ära im Leben der Stadt. Es ist nur eine kleine, aber bedeutsame Tatsache, dass der Senat gerade im Jahr 1541 begann, großformatige gedruckte Wandkalender für den Ratssaal zu kaufen, als ob der Notar Georg Seraphin (Wittenberger Alumnus und gewesener Rektor von Bistritz, der ebenfalls 1541 sein Amt antrat, einen radikalen Wandel in der Zeitwahrnehmung herbeigeführt hätte.[203]

Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, wurde die zweite Ebene durch die siebenbürgische Diözese repräsentiert, die langsam aber sicher an Einfluss verlor. Die Reformation von Bistritz, das der Jurisdiktion des Weißenburger Bischofs unterstand, wurde wahrscheinlich durch die engen persönlichen Beziehungen zu den Kanonikern des Domkapitels und einigen prominenten Mitgliedern der traditionellen Kirchenorganisation etwas gebremst. Der Vikar siebenbürgisch-sächsischer Herkunft und Pfarrer von Klausenburg, Adrian Wolphard, der nach 1530 die meiste Zeit die bischöfliche Jurisdiktion ausübte, war zuvor im Bistritzer Distrikt tätig gewesen und hatte folglich sehr gute Beziehungen zur örtlichen Geistlichkeit. Obwohl er als Huma-

ber 1541) die Unterhaltskosten für den Haushalt des Pfarrers und das Pfarrgut, vor allem die wertvollen Weingärten. MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23, 214–273 an verteilten Orten des Textes.

202 16. Dezember 1540. Bistritz. Das Testament des Bistritzer Pfarrers Matthäus Teutsch, Konfirmation durch Vikar Adrian Wolphard vom 27. März 1541. Teutsch war zum Zeitpunkt der Bestätigung des Testaments bereits tot (Abschrift /19. Jh./ „aus dem Bistritzer Magistratual-Protokoll 1561–1572. p. 59. und 60.“) ZAEKR. Kircheng. Bistritz. Nr. 307. Urkundenkopien/ Nr. 16. Das in der Kopie erwähnte Protokoll konnte weder in dem in Klausenburg aufbewahrten Originalmaterial, noch auf den Mikrofilmen desselben Archivs in Budapest gefunden werden.

203 24. Dezember 1541. „Item eodem die pro una tabula ephemeridarum d. 10.“ 11. Januar 1543. „Item eodem die pro una tabula ephemeridarum ad consistorium accepta d. 10.“ 24. Jan. 1544. „Item eodem die pro tabula Ephemeridionali ad consistorium empta d. 8.“ 12. Dezember 1544. „Item feria sexta ante Luciae virginis pro tabula Ephemeridiana ad consistorium empta d. 10.“ 24. Dezember 1545. in vig. Nativ. Dom. „Item eodem die pro tabula Ephemeridiali d. 10.“ 31. Dezember 1545. „Item eodem die duas petias sindonis et tabula ephemeridiana f. 2. d. 43.“ MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547, 285, 381, 454, 533, 619, 620 (Filmrolle Nr. 296).

nist eine wohlwollende oder zumindest neutrale Haltung gegenüber der Reformation einnahm, mag seine zentrale Rolle die Priester des Nösnerlandes ermutigt haben, den traditionellen Rahmen nicht aufzugeben, da sie darauf vertrauen konnten, dass sie einen guten Mann an der Spitze hatten, der eventuelle Konflikte mit dem Bischof ausräumen konnte. Erst der Tod des Bischofs Johannes Statilius im Jahr 1542 und die Vakanz des Bischofsamtes brachten eine ernsthafte Veränderung mit sich, als deutlich wurde, dass die Diözese einen Auflösungsprozess durchlief, den der schon betagte Wolphard nicht aufhalten konnte oder wollte. Es ist vielleicht kein Zufall, dass die Jahre, in denen der Vikar die Diözese vollständig ohne ernannten Bischof leitete, für die Reformation in Bistritz entscheidend waren.

Natürlich dürfen wir außerdem nicht den nationalen politischen Kontext der Veränderungen außer Acht lassen. Die osmanische Besetzung von Buda und der erzwungene Abzug von König Johanns Witwe Isabella und ihres Sohnes Johann Sigismund nach Osten im Jahr 1541 spalteten das mittelalterliche Königreich Ungarn in drei Teile, und die erfolglose Belagerung von Buda im Jahr 1542 machte allen klar, dass die Habsburger nicht in der Lage waren, das zerfallende Land zu vereinen, so dass ihr Eingreifen in Siebenbürgen ernsthaft nicht zu erwarten war.

Und natürlich hatten die Ereignisse in Bistritz einen noch umfassenderen kirchenpolitischen Hintergrund, nämlich die von Papst Paul III. (1534–1549) initiierte Universalsynode, die, wie wir oben gesehen haben, auch in Siebenbürgen große Aufmerksamkeit erregte. Als sie Ende 1545 nach mehreren enttäuschenden Verschiebungen in Trient zusammentrat, war jedoch die kirchliche Reform der Siebenbürger Sachsen bereits weit fortgeschritten, und die Idee einer Erneuerung im traditionellen Rahmen, die 1547 noch im Raum stand, war durch die Ereignisse weit überholt.

Wir sehen, dass ab 1544, als die Versammlung der Nationsuniversität am Katharinentag die Fortsetzung der Reformation beschloss und sich den gegensätzlichen Bestrebungen von Franz Székely von Mediasch, dem Vikar, der Wolphard folgte, entgegenstellte,[204] die sächsischen Stühle und Distrikte, darunter auch das Nösnerland, in kirchlicher Hinsicht zusammenrückten und dabei offensichtlich auf die aus dem Mittelalter übernommene Institution der Geistlichen Universität bauten.[205] Bereits 1546 hatte Albertus Cerasinus, Bistritzer Prediger seinem

204 25. Nov. 1544. Hermannstadt. Abschrift der Beschlüsse der Sächsischen Nationsuniversität. MNL OL X 1249. Missiles 1544/Nr. 22 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 466 (Nr. 1736); Edition aus dem in Hermannstadt aufbewahrten Original: Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB I,* 3–4 (Nr. 1–3).

205 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 157–186; Georg Müller, *Landkapitel 2,* 105–111; Konrad Gündisch, „Universitatea spirituală a comunităţilor bisericeşti săseşti în secolele XV şi XVI [Die geistliche Universität der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinden im 15./16. Jahrhun-

Freund, dem Reformator von Breslau Johann Heß (1490–1547) berichtet, dass die Reformation in den sächsischen Städten eine vollendete Tatsache sei.[206] Im gleichen Sinne äußerte sich Ende 1546 Adam Pomarius, Pfarrer von Heidendorf und Dechant des Bistritzer Kapitels gegenüber seinen Kollegen.[207] Im Jahr 1547 wurde auf der Grundlage der früheren Regelung im Burzenland die Gemeinsame Kirchenordnung verfasst, die 1550 für alle Sachsen verbindlich wurde. 1553 wählten die Siebenbürger Sachsen ihren eigenen Superintendenten, 1557 verabschiedeten sie ihr erstes gemeinsames Glaubensbekenntnis, den Consensus doctrinae,[208] und schließlich nahmen sie zuerst 1565, dann nach einer auf Druck des katholischen Fürsten Stefan Báthory von Somlyó initiierten inhaltlichen Klärung im Jahre 1572 eine eindeutig an das Augsburger Bekenntnis angelehnte Glaubensformel an (Formula pii consensus.)[209]

In der Zwischenzeit reifte natürlich auch die Organisation der siebenbürgisch-sächsischen Evangelischen Kirche im Bistritzer Distrikt. Die Schlüsselfigur

---

dert]," in *Biserică, Societate, Identitate: In honorem Nicolae Bocşan*, hg. v. Sorin Mitu (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2007): 719–725.

206 1546. Albertus Cerasinus an Johann Heß. (zeitgenössische Abschrift) Edition: Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 59–60.

207 4. Dez. 1546. Heidendorf. Adam Pomarius an die Pfarrer des Bistritzer Kapitels zur Frage einer außerordentlichen Steuerleistung. „Non est, quod abiiciant animos vestrae egregiae dominationes, si non omnia ex voto succedunt. Cum certum sit istos tristes casus non fortuito, nec ab irato Deo, quibus videlicet nos perimat, sed ad probationem fidei, ut aedificet et perpetuo nos servet, immitti. Si itaque has turbationes et rerum nostrarum expilationes cum ratione evadere non possumus, a Domino inmissas ne dubitemus, quas utique patienter et ab beatorum apostolorum exemplis alacres feramur, maxime cum de leviculis et caducis agatur. Certo enim didicimus nos habere nullam aliam ob causam pati, quam propter Christum fide acceptum." BUB Ms. 1079. f. 34v.

208 Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB II,* 7–20; Ludwig Binder, „Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen," in *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung: Festschrift für Bischof D. Dr. honoris causa Friedrich Müller,* hg. v. Franklin Clark Fry (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967), 220–244, 238.

209 1572 [Weißenburg] Artikel vom Fürsten Stefan Báthory der zur Wahl eines Superintendenten im Mai 1572 in Mediasch versammelten sächsisch-evangelischen Synode zugestellt. Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB I,* 201–3 (Nr. 101); Acta synodi Mediensis ex decreto Stephani Bathori vaivodae Transsilvani a decano generali de eligende superintendente Saxonicarum ecclesiarum ac aliis negotiis ecclesiasticis tractandis ad diem primum Maii anni 1572 convocatae. Formula Pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum inita in publica synodo Mediensis anno 1572. die 22. Iunii. Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB II,* 129–175; Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 289–296; Karl Reinerth, *Gründung,* 304–322*;* Robert Kolb, „Kurshalten im Konflikt: Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten," *Journal of Early Modern Christianity* 8/1 (2021): 71–88, 86–88; siehe den Schluss dieses Beitrags in diesem Band.

dabei war der bereits mehrfach erwähnte Albertus Cerasinus, in dessen langer Wirkungszeit von 1548 bis 1564 die wichtigsten Veränderungen stattfanden, weshalb er lange Zeit als einziger, alleinstehender Reformator der Stadt angesehen wurde.[210] Cerasinus selbst wollte 1544 zunächst in seinen Heimatort Wurmloch gehen, um dort Pfarrer zu werden,[211] und als er 1548 nach seinem Wirken als Bistritzer Prediger nach Heltau zu ziehen plante[212] (die Bistritzer wollten nach Fleischers vorzeitigem Tod ursprünglich Caspar Helth, den Klausenburger Pfarrer als ihren neuen Pfarrer nehmen),[213] wurde er endlich das Oberhaupt der Stadtgemeinde.

Im Jahr 1550 übergab Königin Isabella eine feierliche Urkunde, in der sie die Privilegien der Geistlichen des Nösnerlandes bestätigte[214] – in stillschweigendem Einverständnis mit den zunehmend nachsichtigeren Entscheidungen des Landtags gegenüber den Protestanten. Im Jahr 1560 wurden die Királyer und die Bistritzer Kapitel als Höhepunkt der in den Jahrzehnten nach 1526 immer enger werdende Kooperation in einer einzigen Organisation vereint, zu deren erstem gemeinsamen Dekan kein Geringerer als der Lechnitzer Pfarrer, der ehemalige Stadtschreiber Christian Pomarius gewählt wurde.[215] Zwischen 1560 und 1563 wurde die Pfarrkirche von Bistritz unter der Leitung des Architekten Petrus von Lugano aus Lemberg grundlegend umgebaut und im Renaissancestil vergrößert, wobei die Orgel des Dominikanerklosters, mindestens eine der verzierten Kirchenbänke bzw. des Gestühls und vielleicht einige Grabsteine dorthin gebracht

210 Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 37.

211 5. März 1544. „Albertus Kyrschner vonn Wurmloch inn Siebenbuergen, Aus diese Vniversitet doselbsthin beruffen zum predigambt." Georg Buchwald, Hg., *Wittenberger Ordiniertenbuch*, Bd. I, 1537–1572 (Leipzig: Georg Wigand: 1894), 37.

212 31. Januar 1548. Hermannstadt. Nagyszeben. Der Rat von Hermannstadt ersucht den Bistritzer Rat, die Wahl des Bistritzer Concionators Albertus zum Pfarrer von Heltau gut zu heißen. „ut providi inhabitatores de Heltaw venerabilem dominum Albertum, concionatorem vestrum, postquam parocho carerent, in eundem locum parochialem eligere constituerint unanimiter omnes ex ea communitate, ac ipse eam ob rem ad partes nostras descenderit, locum, cives et proventus omnes perpenderit et perspectos habeat et voluntati eorundem inhabitatorum satisfacere proposuerit ..." MNL OL X 1249. Missiles 1548/Nr. 4 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1,* 499 (Nr. 1861).

213 Albert Berger, *Regesten 1,* 511–512 (Nr. 1912–1913); Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 35–36.

214 11. Februar 1550. Klausenburg. ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 11v. Edition: Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB I,* 158–160 (Nr. 68).

215 ZAEKR Kircheng. Bistritz, Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 3v–4r; Heinrich Wittstock *Beiträge*, 46–47; Konrad G. Gündisch, „Pomarius," 124.

wurden.[216] Es ist auch möglich, dass eine Kirchenbank, diejenige des Spitalmeisters Georg aus 1508 aus der Spitalskirche überführt worden ist. Dieser eigenartige Umzug der Kircheneinrichtung ist auch ein symbolischer Ausdruck des Monopols, das die Pfarrei durch die Verdrängung der Bettelorden in der Seelsorge gewonnen hatte.

Wie in anderen Städten hat sich auch in Bistritz die Rolle der Kirche in der lokalen Gesellschaft verändert. Mit dem Weggang der Mönche und dem Verschwinden der Kapläne und Altaristen der Pfarrkirche verringerte sich die Zahl der Kleriker in der Gegend stark, aber gleichzeitig wuchs ihr Einfluss auf ihre Umgebung, nicht nur durch ihre neue Art zu predigen oder das Aufblühen der Schule: sie bildeten keine eigenständige kirchliche Gesellschaft mehr, deren Mitglieder nur indirekt mit dem Bürgertum verbunden waren, oder durch ihre Geburt aus einer Bistritzer Familie. Mit dem Ende des Zölibats verstärkten auch Ehen und Gevatterschaften die Verbindung. Der Klerus wurde schnell Teil der städtischen Elite von Kaufleuten und wohlhabenden Handwerkern. In dem Maße, in dem die Stimme der Kirche stärker wurde, wuchs paradoxerweise auch der Einfluss der Stadt auf die Pfarrei, der bereits am Ende des Mittelalters immer stärker geworden war. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gingen die Bistritzer Rektoren und Pfarrer in eine wechselseitige Beziehung mit der Stadt ein, die nur schwer zu entwirren war.

Anders als in anderen siebenbürgischen Städten wurde in Bistritz das Innere der Pfarrkirche samt den Zeremonien radikal umgestaltet und vereinfacht,[217] was den Beginn eines neuen Kapitels im Leben der Gemeinde zum Ausdruck brachte. Mindestens ebenso entscheidend ist jedoch die Kontinuität. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass die Reformation in Bistritz ohne größere innere und äußere Konflikte ablief, gewissermaßen als Ergebnis einer selbstbewussten demokratischen Entscheidung der Bürgerschaft, wie die naive Sichtweise des 19. Jahrhunderts annahm,[218] sondern vielmehr soll betont werden, dass weder die Stadt

216 Otto Dahinten, *Geschichte*, 237–248; András Kovács, *Evangélikus templom (Beszterce) [Evangelische Kirche, Bistritz]* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 1993), 10–16; Gheorghe Mândrescu, *Renaissancestil,* 70–109; Vasile Duda, „Das Kirchengestühl der evangelischen Kirche A. B. in Bistritz," *in 450 Jahre evangelische Kirche Bistritz*, hg. v. Corneliu Gaiu (Cluj-Napoca: Accent: 2013), 91–108, 94–96.

217 Nach dem Beschluss der Hermannstädter Synode von 13. Januar 1557 wurden beispielsweise in den meisten siebenbürgisch-sächsischen Städten und Dörfer Altarbilder mit biblischen und „historischen" Themen (historiae vero sacrae et similes) verschont. Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB II,* 6.

218 Vgl. Heinrich Wittstock, *Beiträge,* 5–6; Die Untersuchung der vermeintlich konfliktfreien Reformation in Lindau ist in dieser Hinsicht sehr aufschlussreich und zeigt, dass bei genauerem Hinsehen selbst hinter dem scheinbar reibungslosen Übergang ernsthafte Kämpfe zu entdecken

noch die Dorfpfarreien ihr mittelalterliches Erbe verleugneten. Mit leicht veränderten Regeln und durch die Verschmelzung der beiden Kapitel wurde die mittelalterliche Organisation der Kirche fortgesetzt. Dahinter steckten natürlich praktische Erwägungen, denn die Erhaltung des alten Rahmens bedeutete auch die Erhaltung der alten Privilegien, die für die Pfarrer der Gegend sowohl in finanzieller als auch in rechtlicher Hinsicht sehr wichtig waren. Es gibt vereinzelte Hinweise darauf, dass die aus der katholischen Zeit übernommenen Bücher nicht übereilt entsorgt wurden.[219] Obwohl die Pfarrer nicht mehr ihre Neffen nach Bologna oder Krakau, sondern ihre Söhne nach Wittenberg schickten, blieb ihr Engagement für die Ausbildung der nächsten Generation von Pfarrern unverändert.

Es gibt kaum eine historische Quelle, die die Verbundenheit der Pfarrer in der Region mit ihren mittelalterlichen Wurzeln besser zum Ausdruck bringt als die Urkundensammlung des Bistritzer Kapitels, die 1599 von Emericus, dem Pfarrer von Minarken, zusammengestellt wurde und zum Teil mittelalterliches Material enthält, an dessen Ende 1660 ein Verzeichnis der Pfarrer der einzelnen Gemeinden hinzugefügt wurde. Es handelt sich jedoch nicht um so eine Liste wie die modernen Pfarrerbücher, die ihre Sammlung erst mit der Reformation beginnen, denn sie enthielt auch die frühesten aus schriftlichen Quellen bekannten Pfarrer, und die Liste wies auch keine Unterscheidung zwischen den vor und nach der Reformation tätigen Pfarrern auf.[220] Für den späteren Nachfolger waren sie alle Vertreter der gleichen kirchlichen Tradition. Es ist vielleicht die wichtigste Lehre aus der Reformationsgeschichte des Bistritzer Distrikts wie auch der gesamten siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte, dass unter wechselnden äußeren Bedingungen und angesichts neuer Herausforderungen der gemeinsame Wandel manchmal die wichtigste Garantie für organisatorische Stabilität ist.

sind. Johannes Wolfart, „Why Was There Even a Reformation in Lindau? The Myth and Mystery of Lindau's Conflict-Free Reformation," *Renaissance and Reformation* 40:4 (2017): 43–72.

219 Adinel C. Dincă, „Dorfkirche und Schriftlichkeit", 43.

220 „Ordo ac series plebanorum, qui ecclesiis capituli Bistriciensis praefuisse inveniuntur ab annis 200 et ultra ad annum usque 1660." ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 170r–173r. Es gibt in demselben Band auch eine am Anfang des 18. Jahrhunderts zusammengestellte Liste, die (für die Art und Weise moderner Pfarrerbücher) nur die nach der Reformation tätigen Pfarrer enthält. „Ordo ac series plebanorum seu pastorum, qui ecclesiis capituli Bistriciensis praefuisse reperiuntur, inde a reformationis tempore, anno nimirum 1550." ZAEKR Kircheng. Bistritz. Emericus Amicinus/Lieb, *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum capituli Bistriciensis in unum librum hunc fideliter congesta,* 1599, fol. 164r–169v.

Anhang

1 Tabelle 1: Verkauf von Immobilien kirchlicher Institutionen in Bistritz (1543–1547)

MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547. (Filmrolle nr. 295–296).		
7. Jan. 1543. (dom. p. Epiph.)	„Item dominico die post Epiphaniarum Domini Achatius Suttor pro terra monasterii superioris ad domum consistorii praesentavit in consistorio f. 3. d. 80.“	S. 377.
8. Jan. 1543. (f. II. p. Epiph.)	„Item Martinus Doleator et Cristophorus Gladiator pro terra monasterii deposuerunt f. 10.“	S. 377.
15. Febr. 1543. (f. V. a. Remin.)	„Item feria quinta ante Reminiscere Fabianus Cröcher pro domo sibi vendita de monasterio superiori deposuit f. 24. […] Item Johannes organista pro domo sibi vendita de monasterio monialium superiorum deposuit eodem die f. 48. Item Benedictus Reueldt pro domo sua sibi vendita de monasterio deposuit f. 25. Item Martinus Bruder eodem die pro domo sibi vendita deposuit f. 15. Item Georgius Bretz etiam pro domo deposuit f. 11. item 1.“	S. 387.
27. März 1543. (f. III. Pasch.)	„Item feria tertia Paschae vendito horto monialium nigrorum Leonardo Pintiger accepimus f. 8.“	S. 388.
28. März 1543. (f. IV. Pasch.)	„Item eodem die pro vineis desolatis hospitalensis rectoris venditis solvit Georgius Erketter pro uno integro iugero f. 6. Item Achatius Suttor pro medio iugero earundem vinearum f. 3. Item eodem die Albertus Sartor et Johannes Horwat deposuerunt pro tribus quartis iugeri unius earundem vinearum f. 4. d. 50. Item eodem die Benedictus Donner dedit pro medio iugero earundem vinearum f. 3. Item eodem die Bartholomeus Suttor pro medio iugero earundem vinearum solvit f. 3.“	S. 388.

3. Mai 1543. (in d. Asc. Dom.)	„Item in die Ascensionis Domini Ambrosius Salmon deposuit pro domo balneatoria monachorum nigrorum f. 10.“	S. 397.
27. Mai 1543. (dom. p. Corp. Chr.)	„Item dominica post Corporis Petrus Curripar pro secunda solutione domus hospitalensis laboribus solvit f. 17.“	S. 397.
1. Juni 1543. (f. VI. p. oct. Corp. Chr.)	„Item feria sexta post octavas Corporis Christi honesta relicta Ambrosii Brenner emit inferiorem domum altaristae in platea hospitalensi pro f. 120. Atque pro prima solutione deposuit f. 60, pro ultima solutione deponere debet f. 60. ad festa Natalitia.“	S. 407.
29. Sept. 1543. (in d. Mich.)	„Item in die Michaelis Petrus Curripar solvit ratione domus hospitalensis pro solutione secunda f. 8.“	S. 428.
28. Okt. 1543. (in d. Sim. et Jud.)	„Item in die Simonis et Judae Martinus Sartor emit domum in platea Pewtler, altaristae videlicet (quam prius Andreas Schaller emerat) pro f. 75. Deposuit nunc f. 40. Haec pecunia Andreae Schaller restituta est.“	S. 434.
30. Nov. 1543. (in d. Andr. ap.)	„Item in die Andreae apostoli Martinus Lang deposuit pro secunda solutione domus inferioris altaristae in platea hospitali f. 24.“	S. 434.
24. Dez. 1543. (in. vig. Nat. Dom.)	„Item eodem die Johannes organista solvit ratione domus sibi venditae f. 25.“	S. 448.
9. Jan. 1544. (f. IV. p. Epiph.)	„Item feria quarta post Epiphaniarum Fabianus Cröcher deposuit ratione domus sibi venditae f. 17. Item eodem die Benedictus Reueld quoque ratione domus f. 9. d. 90.“	S. 448.
11. Jan. 1544. (f. VI. p. Epiph.)	„Item feria sexta post Epiphaniarum Martinus Sartor ratione domus altaristae deposuit f. 20. minus d. 5. “	S. 448.
27. Apr. 1544. (dom. Miseric. Dom.)	„Item eodem die Petrus Curripar pro domo hospitalensi deposuit f. 13.“	S. 478.
9. Mai 1544. (f. VI. p. Appar. Mich.)	„Item eidem die Ambrosius Salmon ratione domus balneatoriae monachorum nigrorum praesentavit f. 10.“	S. 478.

(fortgesetzt)

(fortgesetzt)

MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547. (Filmrolle nr. 295–296).		
25. Mai 1544. (dom. Exaudi)	„Item eodem die ratione mercipoti super vineam Damiani Kyzer et altaristae in platea Peutler solvimus d. 69.“	S. 488.
30. Juni 1544. (f. II. p. Petri et Pauli)	„Item feria secunda post Petri et Pauli Petrus Curripar ratione domus hospitalis pro ultima et plenaria solutione deposuit f. 12.“	S. 497.
11. Febr. 1545. (f. IV. a. Valent.)	„Item feria quarta ante diem Valentini Fabianus Cröcher deposuit pro domo monasterii superioris sibi vendita f. 19. item f. 5. Plenarie solvit.“	S. 544.
28. Febr. 1545. (sabb. a. Remin.)	„Item sabbatho ante Reminiscere Georgius Schezpurger pro terra domus suae deposuit f. 3.“	S. 544.
4. März 1545. (f. IV. p. Remin.)	„Item feria quarta post dominicam Reminiscere Achacius Weber pro terra domus altaristae deposuit f. 2. Item eodem die Benedictus Reueld pro domo monasterii sibi vendita deposuit f. 10.“	S. 544.
8. März 1545. (dom. Oculi)	„Item dominica Oculi Petrus Lochner pro terra domus altaristae deposuit f. 2.“	S. 544.
3. Mai 1545. (dom. Cantate)	„Item dominica Cantate Ambrosius Salmon pro domo deposuit f. 5. Item eodem die Mattes Weber pro terra monasterii deposuit f. 2. Item eodem die Achacius Suttor pro terra monasterii deposuit f. 2. Item eodem die Cristopherus Fridman ratione terra monasterii deposuit f. 1 d. 75.“	S. 552.
14. Mai 1545. (sabb. p. Asc. Dom.)	„Item sabbato post Ascensionis Michel Midwescher pro terra f. 3.“	S. 552.
28. Mai 1545. (f. V. p. Penth.)	„Item feria quinta post Penthecostes Martinus Bende pro domo monasterii f. 5 minus d. 5.“	S. 567.

20. Dez. 1545. (dom. a. Thom.)	„Item dominico die ante Thomae Andreas Coriarius pro terra sibi vendita deposuit f. 10.“	S. 615.
24. Febr. 1546. (f. IV. p. Matthiae ap.)	„Item feria quarta post Matthiae apostoli Jacobus Lederer pro terra sibi vendita deposuit f. 2.“	S. 616.
25. Febr. 1546. (f. V. p. Matthiae ap.)	„Item eodem die Petrus Lochner ratione terrae d. 90. Item eodem die Achacius Henrich ratione terrae f. 1.“	S. 616.
28. Apr. 1546. (f. IV. p. Pasch.)	„Item feria quarta post Paschae vendidimus vineam fraternitatis Urbani Fabiano Cröcher et Ambrosio Rewdel pro [f.] 22. Solverunt.“	S. 638.
28. Apr. 1546. (f. IV. p. Pasch.)	„Item eodem die bibito mercipoto super vinea fraternitatis Urbani vendita exposuimus d. 19.“	S. 641.
19. Mai 1546. (f. IV. a. dom. Cant.)	„Item illi iidem fratres [fraternitatis Urbani] vendito pomario praesentarunt f. 3.“	S. 639.
4. Febr. 1547. (f. VI. p. Blas.)	„Item feria sexta post Blasii Ambrosius Rewdel pro terra communi f. 6.“	S. 687.
28. Febr. 1547. (f. II. p. dom. Invoc.)	„Item feria secunda post dominicam Invocavit Benedictus Reueld pro plenaria solutione suae domus deposuit f. 5. Item sabbatho Reminiscere Cristoferus Fridman ratione terrae plenarie solvit f. 1. d. 50. Item sabbatho ante dominicam Iudica Georgius Schezpurger ratione terrae f. 1. Item eodem die Matheus Weber ratione terrae f. 1. Item feria quinta ante Palmarum Georgius Schezpurger ratione terrae plene solvit f. 3. Item feria secunda post Palmarum Georgius Bretz pro domo sibi vendita f. 2. d. 95.“	S. 687.

2 Tabelle 2: Gegenstände kirchlicher Herkunft in den Bistritzer Hauptrechnungen (1542–1546)

MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547. (Filmrolle nr. 295–296).		
18. Mai 1542. (in d. Asc. Dom.)	„In die Ascensionis Domini redimitum est a Ladislai Dawm consorte, relicta videlicet, quoddam pacificale, quod monachi ordinis Sancti Francisci impignoraverunt pro d. 60. [auf dem Seitenrand] pacificale redimitum.“	S. 317.
23. Nov. 1542. (f. V. a. Cath. virg.)	„Item domini capitulares veterem monetam /f./ 25. et cuppam ponderantem marcas 3 pondera 6. Monachi nigri crucem unam ponderantem marcas 4, calicem ponderantem marcas 3, pondera 9.“ /als der Stadt gegebenes Zwangsdarlehen/	S. 369.
3. Febr. 1543. (in d. Blas.)	„Item dominus Sigismundus Zellator praesentavit ad consistorium pacificale unum deauratum.“	S. 377.
10. Febr. 1543. (sabb. Schol. virg.)	„Item praesentatum est per iudicem in consistorium unum pacificale ex fraternitate beatae Mariae virginis et duo aurei non habentes iustum pondus. f. 1. [d.] 10.“	S. 377.
15. Febr. 1543. (f. V. a. Remin.)	„Item calix unus de leprosis cum patena huc ad consistorium praesentatus.“	S. 387.
5. März 1543. (f. II. p. Letare)	„Item eodem die Budaccenses pro duobus antependiis et uno superpellicio ac campanula solverunt. f. 4.“	S. 387.
7. März 1543. (f. IV. p. Letare)	„Item feria quarta vendita sunt antependia et casulae pro f. 8. d. 50.“	S. 387.
19. März 1543. (f. II. p. Palm.)	„Item feria secunda post Palmarum iterum vendita est casula et antependium pro f. 2. Item eodem die antependium venditum pro f. 1. d. 16. Item campanula vendita est pro d. 40.“	S. 387.
9. Apr. 1543. (f. II. p. Miseric.)	„Item casula vendita pro f. 3.“	S. 387.

27. Juni 1543. (in d. Lad.)	„Item in die Ladislai pro una casula solverunt illi de Bodeßdorff d. 98.“	S. 413.
8. Sept. 1543. (in d. Nat. Mar.)	„Item in die Nativitatis Mariae venditum est antependium et casula una pro f. 13. d. 25.“	S. 428.
24. Dez. 1543. (in vig. Nat. Dom.)	„Item casula vendita pro f. 3. d. 50.“	S. 448.
8. Apr. 1544. (f. III. a. Pasch.)	„Item feria tertia ante Paschae vendita est quaedam campana de monasterio superiori pro florenis 12.“	S. 471.
14. Apr. 1544. (f. II. Pasch.)	„Item eodem die ex campana de monasterio vendita redempti sunt floreni aurei septem, atque missi Petro waywodae, per d. 32. facit f. 9. d. 24.“	S. 472.
19. Sept. 1544. (f. VI. a. Matthaei ap.)	„Item Lechnicienses ratione debitorum suorum vas vinorum 10 et monstrantiam. Item ista vina sunt domino thesaurario data. Pecunia f. 8. d. 49.“	S. 519.
2. März 1545. (f. II. p. dom. Remin.)	„Item feria secunda post Reminiscere vendita est hora accepta de claustro monachorum ordinis Francisci f. 20.“	S. 616
25. März 1545. (d. Ann. Mar.)	„Item [die] Annuntiationis Mariae vendidimus gradum seu scalam Martino Sartori d. 40.“	S. 616
2. Dez. 1545. (f. III. p. Andr. ap.)	„Feria tertia post Andreae apostoli vendidimus campanulam pro f. 2, deposuerunt primum f. 1. Item 1.“	S. 608.
5. Mai 1546. (f. IV. p. Quasim.)	„Item feria quarta post Quasimodogeniti ex rosario beatae Mariae accepimus aureos 3. et pecuniam veterem f. 2. d. 42.“	S. 639.
19. Mai 1546. (f. IV. a. dom. Cant.)	„Item feria quarta ante dominicam Cantate fratres Urbani praesentarunt in monetis 7. et aureos 5. [...] Item vendito picario argenteo parvo et fracto dederunt f. 3. Et pro cochleari argenteo d. 80. Item pro cysta fortbeff dedit d. 26. Ac pro cochleari d. 40.“	S. 639.

3 Tabelle 3: Messen in den Hauptrechnungen von Bistritz (1530–1544)

MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 21. Städtische Rechnungen 1530–1538. (Filmrolle Nr. 295).		
24. Jan. 1530. (f. II. p. Agnet.)	„Item pro missis decantatis sacellanis f. 1.“	S. 19.
28. Jan. 1531. (sabb. p. Convers. Paul.)	„Item sabbato post Conversionis Pauli in missa decantata in electione civium f. 1.“	S. 46.
12. Jan. 1533. (dom. a. Anthon.)	„Item eodem die pro duabus missis in electione civium decantatis f. 1.“	S. 85.
MNL OL X 1248. IV. a. Nr. 23. Städtische Rechnungen 1539–1547. (Filmrolle nr. 295–296.)		
30. Jan. 1540. (f. VI. a. Purif.)	„Item eodem die pro duobus [!] missis ipsis sacerdotibus f. 2.“	S. 94.
21. Jan. 1541. (d. Agn. virg.)	„Item eodem die sacellanis pro decantata missa magna feria secunda f. 1.“	S. 196.
24. Febr. 1541. (in d. Matth. ap.)	„Item eodem die solvimus sacellanis pro decantatione duarum missarum in electione iudicis et feria secunda Iurata f. 2.“	S. 291.
8. März 1542. (f. IV. p. Remin.)	„Item eodem die solvimus sacellanis et organistae ratione missae decantatae Sanctae Trinitatis, videlicet per annum f. 4. d. 75.“	S. 298.
29. März 1543. (f. V. p. Pasch.)	„Item feria quinta post Paschae dominis sacellanis pro decantatione missae Sanctae Trinitatis ac duarum votivarum in die Sancti Johannis et feria secunda Iurata decantatarum ac organistae f. 7.“	S. 392.
12. Jan. 1544. (sabb. p. *Epiph*. Dom.)	Item eodem die sacellanis pro missis decantatis in die Sancti Johannis et feria secunda Iurata solvimus f. 2.“	S. 452.
16. Febr. 1544. (sabb. p. Valent.)	„Item sabbatho post Valentini sacellanis pro decantatione missae Sanctae Trinitatis per annum f. 5.“	S. 458.

4 [um 1550] Brief des Bistritzer Kapitels dem Stadtrat von Bistritz über den Widerstand gegen die Verordnungen der Visitation. (MNL OL X 1240. D. V. /17947. Filmrolle/)

1. *Sie danken ihnen dafür, dass sie mit ihnen zusammenarbeiten, um die Visitation im Bistritzer Distrikt in diesen schwierigen Zeiten zu fördern. Da der Schlüssel zur Lösung der Probleme in erster Linie in den Händen der Empfänger als Vertreter der politischen Macht liegt, fordern sie diese auf, ihre Autorität zu nutzen, um die Umsetzung der während der Visitation erteilten Anordnungen zu unterstützen und diejenigen zu bestrafen, die sie missachten.*[221] *Was die Geistlichen betrifft, so versprechen sie selbst, dass sie das Gleiche tun werden. 2. Während der Kirchenvisitation verschlechterte sich die Lage, und die Artikel wurden nicht beachtet. 3. Die Bauern verlassen die Kirchen an Festtagen ohne die Erlaubnis ihrer Vorsteher und vernachlässigen das Abendgebet und die katechetischen Predigten völlig, selbst wenn sie zu Hause sind. Die Gräfen selbst bieten dazu Gelegenheit, denn sie trinken mit ihnen in der Taverne, trinken Leikauf*[222] *oder treiben Steuern ein. 4. Mancherorts tanzen die Jungen abends oder verstecken sich in Kneipen. Wenn wir nüchtern wären, sollten uns die düsteren Ereignisse der Gegenwart von solchem Müßiggang abhalten und uns veranlassen, fleißig zur Kirche zu gehen. 5. An Feiertagen besuchen sich die Menschen gegenseitig, und die Anwesenheit von Gästen hält die Bauern davon ab, in die Kirche zu gehen. Bei solchen Anlässen wird in einem engen Kreis und in der Öffentlichkeit getanzt. 6. Nicht einmal die festlichen Besuche zur Geburt von Söhne werden aufgegeben. 7. Trotz der ausdrücklichen Bestimmung der*

221 Der Brief ist undatiert, aber wir haben einige Hinweise darauf, wann er geschrieben wurde. Mihály Csáky, der spätere Kanzler des Fürsten Johannes Sigismundus war von etwa 1546 bis 1551 stellvertretender Vikar und von 1549 bis 1556 der Sekretär der Königin Isabella Jagiello. Die Erwähnung der Königin zeigt auch, dass die Quelle eindeutig aus der Zeit vor der temporären siebenbürgischen Herrschaft der Habsburger (1551–1556) stammt. Die darin beschriebene Kirchenvisitation fand offensichtlich nach der Veröffentlichung der „Kirchenordnung aller Deutschen“ im Jahr 1547 statt, und wahrscheinlich auch nach der Entscheidung der Nationsuniversitat am 20. April 1550, die den Bestimmungen der Kirchenordnung volle Rechtskraft verlieh. Georg Daniel Teutsch, Hg., *UB I*, 5 (Nr. 6A). Es ist bemerkenswert, dass die erste Visitation in der Hermannstädter Provinz am 6. Mai 1550 und an den darauf folgenden Tagen durchgeführt wurde. Karl Reinerth, *Gründung*, 190. Schließlich wird in dem Brief die Antwort der Königin Isabella an den Abgesandten der siebenbürgischen Pfarrer in Thorenburg erwähnt, die höchstwahrscheinlich mit einem dort abgehaltenen Landtag zusammenhängt, und wir wissen, dass in der Stadt am 22. Juni 1550 eine Versammlung stattfand, wo religiöse Gesetze mit unbekanntem Inhalt verabschiedet wurden. *Monumenta comitialia regni Transylvaniae*, Bd. I, 1540–1556, hg. v. Sándor Szilágyi (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1875), 259.

222 Leikauf = Trunk beim Abschlusse eines Handels als Zeichen des Einverständnisses, entstanden aus Leitkauf.

Kirchenvisitation warten die Menschen nicht auf den Segen am Ende des Gottesdienstes. 8. Ähnlich wie die Bestimmungen für die Juden in Numeri 35 gewährten die heiligen Könige Ungarns Privilegien für Friedhöfe, Pfarrhäuser, Schulen und andere Orte, die Respekt verdienen. Verstöße gegen diese Rechte dürfen nicht ungestraft bleiben. Die Tatsache, dass Dominik Schneider dem Sohn des Notars auf dem Friedhof auflauerte, ist Sache des Kirchengerichts, aber für den Angriff auf den Kantor in der Kneipe ist der Rat von Bistritz zuständig. 9. In einigen Dörfern stehen die Altarsteine noch immer, obwohl sie von den Visitatoren verboten wurden. 10. Denn [Johann] Tyrmann, [Pfarrer von Dürrbach] hat die Anordnungen der Visitatoren nicht umgesetzt. Die Antwort der Königin, die die Abgesandten der siebenbürgischen Pfarrer aus Thorenburg kürzlich überbracht hatten, sollte befolgt werden: Diejenigen, die ungehorsam sind, sollten zunächst dreimal ermahnt werden, und wenn sie dann immer noch nicht zur Vernunft kommen, sollten sie exkommuniziert werden. Wenn sie auf die Exkommunikation nicht reagieren, muss ihr Eigentum beschlagnahmt werden, und wenn das nicht funktioniert, müssen sie in Handschellen gelegt werden. Wenn jemand sie verteidigt, muss die Angelegenheit [dem Sekretär der Königin und stellvertretenden Vikar, Mihály] Csáky gemeldet werden, der ein Mandat und eine Instruktion für das weitere Vorgehen ausstellt. 11. Der Fehler einiger Bistritzer ist, dass die Bauern sich nicht um die Priester und die Visitation kümmern, weil sie die Bauern überzeugen, nicht auf die Geistlichen hören zu müssen. 12. In einigen Dörfern wird das Getreide nicht in Schober [Garben] geerntet, und die Pfarrer erhalten nicht ihren gerechten Anteil am Getreide, obwohl dies auf der Großzügigkeit der heiligen Könige beruht und nicht auf ihrem Willen. Gottes Strafe wird nicht ausbleiben, und andere werden den Preis dafür zahlen müssen. Sie betrügen, sie stehlen, sie fällen die Garben, sie geben Gras und Wegewarte statt Getreide, sie melden die Zahlen der Ernte nicht. Der Stadtrat von Bistritz wird darum gebeten, sie auf die alte Weise zu ermahnen.

Principio agimus Deo aeterno patri domini nostri Jesu Christi gratias, prudentes et circumspecti domini, quod spiritu sancto suo mentes vestras eo flexerit, quod una nobiscum visitationem ecclesiarum diligenter promovistis, quo aliqua christiana disciplina afflictissimis hisce temporibus summe necessaria institueretur in ditione vestra, et oramus, ut quandoquidem in praefata visitatione vestro consensu certa quaedam mandata proposita sunt, mandatum autem quodcunque absque executione nihil virium habet, executionis vero potestas praecipue circa personas politicas, apud vos sit, efficere velitis, quo praedicta mandata autoritatem habeant, et contumaces, ut in visitando praedictum est, puniantur. Id enim si non feceritis, nos frustra tamen verba perdemus. Quod ad ecclesiasticas personas attinet, promittimus nos idem facturos.

2. Interea, dum visitatio facta est, omnia sunt deteriora, et articuli, ut patebit in sequentibus, non observantur.

3. Coloni enim festivis diebus sine scitu magistratus in privatis negotiis discedunt ab ecclesiis, vespertinas preces et catechismi contionem, etiam si domi sint, prorsus negligunt, ipsis plerunque Grebionibus ad hoc occasionem praebentibus, qui tunc una cum ipsis aut in tabernis perpotunt, aut multas mercipotus cum eis perbibunt, aut censum exigunt.

4. In nonnullis locis chorizant iuvenes sub vesperis, aut in tabernis delitescunt, cum tamen ea sint tempora, quae si sani essemus, facile nos et ab huiusmodi levitatibus absterrere et ad sacra sedulo frequentanda impellere deberent.

5. Adhuc discurritur festivis diebus ad patrocinia (quae vocant), quibus tum coloni a sacris impediuntur propter convivas; tum non solum privatim, verumetiam publice saltatur.

6. Nondum desinunt conmessationes [!] circa natalitia puerorum.

7. Non expectatur benedictio in fine sancti officii contra expressum mandatum visitationis.

8. Ad exemplum Judaeis Numerorum [capite] 35. praescriptum sancti quondam reges cemiteriis, parrochiis, scholis et aliis quibusdam locis privilegia certa dederunt, quae propter multa vitanda incommoda observari utile est. Quare eorum violatores impune abire non debent. Cumque nunc Dominicus Sartor in cimiterio domini notarii[223] filio struxerit insidias, ea res ad iudicium nostrum, ut aliae causae eccclesiasticae, referri debet. Quod autem vim cantori in taberna intulit, ad vestrum forum pertinet.

9. In nonnullis pagis adhuc stant ararum lapides contra visitatorum iussionem.

10. Quandoquidem dominus Thiermannus[224] negligit exequi commissa visitatorum, statuimus contra eum procedere secundum responsum reginalis maiestatis, quod legati omnium pastorum Transylvaniae Thorda proxime attulerunt in hanc sententiam, ut contumaces ter prius admoniti, si non resipiscunt, excommunicentur. Quod si ne sic quidem in viam redeunt, bona eorum occupentur. Si nec

223 Als Bistritzer Stadtschreiber wirkte von 1541 bis 1563 Georg Seraphin, ehemaliger Rektor der Bistritzer Schule (1531–1541) und künftiger Pfarrer in Senndorf (1563–1577), vgl. Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 101.

224 Johannes Thyrmann, Pfarrer von Senndorf (1526–1529), Wallendorf (1529–1534), dann Dürrbach (1534–1560), Dekan der Kiralyer Kapitels (1541–1544, 1550, möglicherweise auch in anderen Jahren), vgl. Ernst Wagner, *Pfarrer und Lehrer 1,* 104.

hoc curant, vinculis mancipentur ipsi. Si id quoque nihil apud eos valet, tum et ipsi, et si qui eos forte velleret defendere, domino Chakyo[225] indicentur, qui litteras praeceptorias et instructionem dabit, quomodo deinceps cum eis procedi oporteat.

11. Quod rustici non curant instituta visitationis, plerumque in culpa sunt Bistricienses quidam, qui huiusmodi verbis: „Quid curatis sacerdotes aut visitationem? Si res esset alicuius momenti, celebrata esset etiam apud nos."[226] oppidanos urgent ipsisque persuadent, ne quid pastores suos aut visitationis praecepta curent.

12. In nonnullis pagis non rediguntur demessae fruges in cumulos, parum et pene nihil curant coloni iustitiam in reddendis decimis, quae tamen non ipsorum, sed sanctorum regum liberalitate pastoribus constitutae sunt, et fortassis aliquando (Deo hominum respiciente ingratitudinem) aliis persolvendae erunt magno ipsorum malo. Defraudant, suffurantur, herbam solsequiumque reddunt, manipulos imminuunt, ac non dicendis rationibus difficeles nobis faciunt. De hac re petimus eos pro vestro officio[227] et veteri consuetudine diligenter admoneri.

225 Michael Csáky von Mihály (1492?–1572) nach Studien an der Universität von Krakau (1521–1525) wirkte als Weißenburger Kanoniker (1533–1551 nachweisbar) und zugleich von 1549 bis 1556 als Sekretär der Königin Isabella (von 1548 auch Rat neben dem Statthalter, Georg Martinuzzi.) Nach den Angaben von Ildikó Horn bekleidete er von 1545 bis 1551 das Amt des Vikars, was der Wirklichkeit sicherlich nicht entspricht: in der zweiten Hälfte der 1540er Jahre arbeitete er wahrscheinlich auch als stellvertretender Vikar von Franz Székely In den späten 1540er Jahren gehörte er mit Sicherheit zu den protestantischen Domherren des Weißenburger Kapitels. In dem Brief geht es wahrscheinlich weniger um seine Funktion als stellvertretender Vikar als vielmehr um seine Funktion als Sekretär der Königin. Ildikó Horn, *A hatalom pillérei: A politikai elit az Erdélyi Fejedelemség megszilárdulásának időszakában (1556–1588) [Die Säulen der Macht: Die politische Elite bei der Konsolidierung des Fürstentums Siebenbürgen (1556-1588)]* (Budapest: 2012, Promotionsarbeit), 338. Zum stellvertretenden Vikariat von Csáky: 16. Januar 1546. Weißenburg. Michael Csáky an den Bistritzer Rat. Unterschrift: „Michael Chaky canonicus et subrogatus Albensis." MNL OL 1249. Missiles 1546/Nr. 3 (Filmrolle Nr. 428) = Albert Berger, *Regesten 1*, 472 (Nr. 1761).

226 Danach durchgestrichenes Wort (etwa fünf Buchstaben).

227 Danach durchgestrichen: „officio".

Bibliographie

1 Quellen

Archivquellen

1. Arhivele Naţionale Serviciul Judeţean Sibiu, Capitlul evanghelic C. A. Bistriţa.
2. Biblioteca Universitaria di Bologna, Ms. 1079.
3. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (Landesarchiv der Ungarischen Nationalarchivs), Budapest, Archiv der Stadt und des Distrikts Bistritz (Mikrofilme)
X. 1240. Oklevelek/Urkunden
X 1242. Tanácsi jegyzőkönyvek/Magistratsprotokolle
X 1248. Számadások/ Rechnungen
X 1249. Missiles
Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Hermannstadt, Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde A. B. Bistritz.

Gedruckte Quellen

Berger, Albert, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570*, Bd. I–II. Köln und Wien: Böhlau, 1986.

Gross, Julius, Hg., *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, Bd. IV, *Chroniken und Tagebücher 1. 1143–1867*. Brassó/ Kronstadt: Stadt Kronstadt, 1903.

Neumann, Tibor, *A Szapolyai család oklevéltára*, I., *Levelek és oklevelek (1458–1526) [Urkundenbuch für Geschichte der Familie Szapolyai*, Bd. I. *Briefe und Urkunden (1458–1526)]*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2012.

Sine Nomine, „Zwei Briefe des Bistritzer Kapitels an den Bischof Paul Bornemisza oder Abstemius, worin es sich wegen der Annahme der Reformation rechtfertigt vom Jahre 1554," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 1 (1855): 375–388.

Teutsch, Georg Daniel, Hg., *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert = Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. II. Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883.

Theiner, Augustinus, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, Bd I, *1216–1352*. Roma: Typis Vaticanis, 1859.

Zimmermann,Franz/Werner, Carl/Gündisch, Gustav, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, Bd. I–VII. Hermannstadt und Köln: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, Editura Academiei, 1892–1991.

2 Literatur

Almási, Gábor, „Egy különleges életút a 16. század első feléből: Martin Brenner erdélyi szász humanista [Eine einzigartige Lebensgeschichte aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts:

Martin Brenner siebenbürgisch-sächsischer Humanist]," *Magyar Könyvszemle* 132/1 (2016): 15–30.

Bandi, András/Palotás, György, „Egy medgyesi Cyprianus-kötet és Verancsics Antal epitáfiumai Adrianus Wolphardus halálára (1544) [Ein Mediascher Cyprianus-Band und das Epitaph von Anton Vrančić über den Tod von Adrian Wolphard (1544)]," *Lymbus Magyarságtudományi Forrásközlemények* 17 (2019): 9–18.

Berger, Albert, „Das Verhältnis von Bistritz zu dem Moldauer Woiwoden Peter Rareş," in *Festgabe zur Feier der Einweihung des neuen evangelischen Gymnasial-, Bürger- und Elementarschulgebäudes A. B. in Besztercze (Bistritz) am 7. Okt. 1911*. Bistritz: Carl Csallner, 1911.

Binder, Ludwig, „Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen," in *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung: Festschrift für Bischof D. Dr. honoris causa Friedrich Müller*, hg. v. Franklin Clark Fry. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, 220–244.

Brandsch, Heinz, „Die siebenbürgisch-sächsischen Dorfschulen im Reformationsjahrhundert," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 44/2–3 (1928): 425–510.

Cevins, Marie-Madeleine de, *Az egyház a késő-középkori magyar városokban [Die Kirche in den ungarischen Städten des Spätmittelalters]*. Budapest: Szent István Társulat, 2003.

Constantinescu, Radu, *Moldova şi Transilvania in vremea lui Petru Rareş: Relaţii politice şi militare (1527–1546) [Die Moldau und Siebenbürgen im Zeitalter von Petru Rareş: Politische und militärische Beziehungen (1527–1546)]*. Bucureşti: Direcţia Generală a Arhivelor Statului, 1978.

Crăciun, Maria, „Iconoclasm and Theology in Reformation Transylvania: The Iconography of the Polyptych of the Church at Biertan," *Archiv für Reformationsgeschichte* 95/1 (2004), 61–97.

Crăciun, Maria, „Reforming Church Space: Altarpieces and Their Functions in Early Modern Transylvania," *Church History and Religious Culture* 87/1 (2007), 1–28.

Csallner, Emil, *Denkwürdigkeiten aus dem Nösnergau: Ein zeitkundlicher Beitrag zur Geschichte der Stadt, des Kapitels und des Distrikte*s. Bistritz: Gustav Zikeli, 1941.

Csepregi, Zoltán, „Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen," in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich A. Wien und Krista Zach. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2004, 1–17.

Csepregi, Zoltán, „Képtisztelet, képhasználat, képtilalom és képrombolás a magyarországi reformációban [Bilderverehrung, Bildergebrauch, Bilderverbot und Bilderzerstörung in der ungarischen Reformation]," in *Egyház és vallás a koraújkori Magyarországon [Kirche und Religion im frühneuzeitlichen Ungarn]*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, 13–23.

Dahinten, Otto, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, hg. v. Ernst Wagner. Köln/Wien: Böhlau, 1988.

Derzsi, Júlia, „A városi statútumok és a közrendészeti szabályalkotás kapcsolata az erdélyi városokban a 16. század második felében [Das Verhältnis zwischen städtischen Statuten und Polizeiordnungen in den siebenbürgischen Städten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts]," in *Certamen I. Előadások a Magyar Tudomány napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. szakosztályában [Certamen I. Vorträge am Tage der ungarischen Wissenschaft in der ersten Abteilung des siebenbürgischen Museum-Vereins]* hg. v. Emese Egyed. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2013, 223–235.

Dincă, Adinel C., „Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500," in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 39–53.

Duda, Vasile, „Das Kirchengestühl der evangelischen Kirche A. B. in Bistritz," *in 450 Jahre evangelische Kirche Bistritz*, hg. v. Corneliu Gaiu. Cluj-Napoca: Accent: 2013, 91–108.

Entz, Géza, *Erdély építészete a 14–16. században [Siebenbürgische Architektur vom 14. bis 16. Jahrhundert]*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 1996.

Erdélyi, Gabriella, *Szökött szerzetesek: Erőszak és fiatalok a késő középkorban [Entlaufene Mönche: Gewalt und Jugend im Spätmittelalter]*. Budapest: Libri, 2011.

Ernuszt, Johanna, *Adrianus Wolphardus*. Budapest: Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, 1939.

Fabritius, Karl, „Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskund*e 10/2 (1872): 233–263.

Fabritius, [Karl]Károly, *Pemfflinger Márk szász gróf élete, különös tekintettel a reformatió elterjedésére az erdélyi szászok között [Das Leben von Markus Pemfflinger, Sachsengraf, unter besonderer Berücksichtigung der Ausbreitung der Reformation unter den Siebenbürger Sachsen]*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1875.

Fata, Márta, „The Kingdom of Hungary and Principality of Transylvania," in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock. Leiden/Boston: Brill, 2015, 92–120.

Fazekas, István, „Besztercei Kretschmer Lőrinc székesfehérvári prépost, királyi nevelő [Lorenz Kretschmer von Bistritz, Probst von Stuhlweißenburg und königlicher Erzieher]," in *Portré és imázs: Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban* [*Porträt und Bild: Politische Propaganda und Repräsentation in der frühen Neuzeit*], hg. v. Nóra G. Etényi und Ildikó Horn. Budapest: L'Harmattan, 2008, 63–72.

Firea, Ciprian, „Preoţi parohi şi artă în oraşul Bistriţa la sfârşitul evului mediu [Pfarrer und Kunst im spätmittelalterlichen Bistritz]," *Revista Bistriţei* 27 (2013): 160–172.

Firea, Ciprian, „Last Wills of Transylvanian Saxon Parish Priests on the Eve of the Reformation (ca. 1500–1580): Some Thoughts about their Meaning",in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 191–202.

Fischer, Georg, „Geschichte des Bistritzer evangelischen Gymnasiums A. B. bis zum Jahre 1762," in *Programm des evangelischen Obergymnasiums A. B. und der damit verbundenen Knabenelementarschule dann der evangelischen Mädchenschule A. B. zu Bistritz* (1896): 5–103.

Gaiu, Corneliu, Cercetări arheologice la Biserica Evanghelică C. A. in Bistriţa, [„Archäologische Forschungen in der Bistritzer evangelischen Kirche,"] *Transylvania Nostra* 4:1 (2010): 11–19.

Gaiu, Corneliu/Duda, Vasile, *Topografia monumentelor din municipiul Bistriţa: Centrul istoric [Denkmaltopographie der Stadt Bistritz: Der historische Stadtkern]*. Cluj-Napoca: Accent, 2008, 27–38.

Gaiu, Corneliu/Duda, Vasile, „Die Bistritzer evangelische Kirche: Zentraler Orientierungspunkt für die Gesellschaft und mittelalterliches, architektonisches Symbol für die Region," in *450 Jahre evangelische Kirche Bistritz*, hg. v. Corneliu Gaiu. Cluj-Napoca: Accent, 2013, 13–38.

Gálfi, Emőke, *Gyulafehérvár és uradalma a 16. század második felében [Weißenburg und sein Dominium in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts]*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2021.

Gross, Lidia, *Confreriile medievale în Transilvania (secolele XIV–XVI.) [Mittelalterliche Bruderschaften in Siebenbürgen (im 14.–16. Jahrhundert)*]. Cluj-Napoca: Argonaut, 2009.

Gross, Lidia, *Bresle şi confrerii sua despre pietate urbană în Transilvania medievală (secolele XIV–XVI.) [Zünfte und Bruderschaften oder zur städtischen Frömmigkeit des mittelalterlichen Siebenbürgens (im 14. –16. Jahrhundert)]*. Cluj-Napoca: Argonaut, 2014.

Gross, Lidia, „Patronaj şi pietate în Bistriţa medievală (secolele XV–XVI) [Patronat und Frömmigkeit im mittelalterlichen Bistritz (im 15. und 16. Jahrhundert)]," in *Anuarul Institului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca* 59 (2020): 19–44.

Gündisch, Konrad G., „Patriciatul orăşenesc medieval al Bistriţei pînă la începutul secolului al XVI-lea, " *File de Istorie* 4 (1976): 147–193.

Gündisch, Konrad G., „Christian Pomarius und die Reformation im Nösnerland," in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber. Köln und Wien: Böhlau, 1985, 114–134.

Gündisch, Konrad G., *Das Patriziat siebenbürgischer Städte im Mittelalter* [künftig: Patriziat]. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1993.

Gündisch, Konrad G., „Universitatea spirituală a comunităţilor bisericeşti săseşti în secolele XV şi XVI [Die geistliche Universität der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinden im 15/16. Jahrhundert]," in *Biserică, Societate, Identitate: In honorem Nicolae Bocşan*, hg. v. Sorin Mitu. Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2007, 719–725.

Gündisch, Konrad G./Dincă, Adinel C., „Studiendarlehen für siebenbürgische Studierende im Reformationszeitalter: Eine kaum bekannte Bistritzer Quelle aus den Jahren 1565–1626," in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Historia* 64/1 (2019): 59–83.

Györffy, György, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza [Historische Geographie Ungarns im Zeitalter der Arpaden*], Bd. I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966.

Harsányi, András, *A domonkos rend Magyarországon a reformáció előtt [Der Dominikanerorden in Ungarn vor der Reformation]* (Debrecen: Nagy Károly, 1938).Géza Hegyi, „Kolozsvári plébánosok a középkorban [Klausenburger Pfarrer im Mittelalter]," *Református Szemle* 99/6 (2006): 755–779.

Ildikó Horn, *A hatalom pillérei: A politikai elit az Erdélyi Fejedelemség megszilárdulásának időszakában (1556–1588) [Die Säulen der Macht: Die politische Elite bei der Konsolidierung des Fürstentums Siebenbürgen (1556-1588)]*. Budapest: 2012.

Hradszky, József, *A XXIV királyi plébános testvérülete és a reformáczió a Szepességen [Die Bruderschaft der XXIV königlichen Pfarrer und die Reformation in der Zips]*. Miskolc: Wesselényi Géza, 1893.

Iseli, Andrea, *Gute Policey: Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Eugen Ulmer, 2009.

Jakó, Zsigmond, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556) [Die Protokolle des Abstdorfer Konvents]*, Bd. II., *1485–1556*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.

Karácsony, János, *Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig [Die Geschichte des Franziskanerordens in Ungarn bis 1711]*, Bd. I. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1922–1924.

Karant Nunn, Susan C., „The Emergence of the Pastoral Family in the German Reformation: The Parsonage as a Site of Socio-religious Change," in *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, hg. v. C. Scott Dixon und Luise Schorn-Schütte. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2003, 79–99.

Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporativa Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*. Leiden/Boston: Brill, 2009, 87–88.

Klein, Karl Kurt, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter: Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte*. Hermannstadt: Krafft & Drotleff, 1935.

Köblös, József, *Egyházi középréteg Mátyás és a Jagellók korában [Die geistliche Mittelschicht im Zeitalter von Matthias Corvinus und der Jagiellonen]*. Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994.

Kolb, Robert, „Kurshalten im Konflikt: Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten," *Journal of Early Modern Christianity* 8/1 (2021): 71–88.

Kovács, András, *Evangélikus templom (Beszterce) [Evangelische Kirche, Bistritz]*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 1993.

Kramer, Friedrich, „Bistritz um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf Grund eines Rechnungsbuches für die Jahre 1547 bis 1553," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 21/1 (1887): 28–86.

Kristóf, Ilona, *Egyházi középréteg a késő középkori Váradon (1440–1526) [Die geistliche Mittelschicht im spätmittelalterlichen Großwardein (1440–1526)]*. Pécs: PTE Egyháztörténeti Kutatóközpontja, 2014.

Kubinyi, András, „Stadt und Kirche in Ungarn im Mittelalter," in *Stadt und Kirche*, hg. v, Franz-Heinz Hye. Linz an der Donau: Gutenberg-Werbering Gesellschaft, 1995, 179–197.

Kubinyi, András, „A székesfehérvári prépostok szerepe az államkormányzatban [Die Rolle der Pröpste von Stuhlweißenburg in der staatlichen Administration]," in Idem, *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosssság a középkori Magyarországon [Prälaten, kirchliche Institutionen und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Ungarn]*, hg. v. András Kubinyi. Budapest: METEM, 1999, 101–105.

Lupescuné Makó, Mária, „A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára [„Datenbank der mittelalterlichen Klöster des Dominikanerordens in Siebenbürgen]," *Történelmi Szemle* 46/3–4 (2004): 339–384.

Mályusz, Elemér, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon [Die kirchliche Gesellschaft im mittelalterlichen Ungarn]* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971).

Mândrescu, Gheorghe, *Renaissancestil in der Bistritzer Architektur*. Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2004.

Müller, Friedrich, Hg., *Deutsche Sprachdenkmäler aus Siebenbürgen*. Hermannstadt: Theodor Steinhaussen, 1864.

Müller, Georg, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten (1192–1848): Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, Bd. 1. Hermannstadt: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, 1934–1936.

Müller, Georg, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten (1192–1848): Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, Bd. 2. Hermannstadt: Verein für Siebenbürgische Landeskunde, 1934–1936.

Pakucs-Willcocks, Mária, „Policey und Obrigkeit: The ideology of political power in sixteenth-century Sibiu," in *Reform and Renewal in Medieval East and Central Europe: Politics, Law and Society*, hg. v. Miljan, Suzana/Halász, Éva B./Simon, Alexandru. Cluj-Napoca, Zagreb, London: Romanian Academy Centre for Transylvanian Studies, 2019, 643–663.

Pásztor, Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában [Die Frömmigkeit der Ungarn im Zeitalter der Jagiellonen]*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2000.

Pfeiffer, Miklós, *A domonkosrend magyar zárdáinak vázlatos története [Eine skizzenhafte Geschichte der ungarischen Klöster des Dominikanerordens]*. Kassa: Szent Erzsébet Nyomda, 1917.

Rădulescu, Gabriela, *Bistriţa: O istorie urbană [Bistritz: Eine Stadtgeschichte]*. Cluj-Napoca: Limes, 2004.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*. Köln/Wien: Böhlau, 1979.

Romhányi, Beatrix F., *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon [Klöster und Kollegiatskapitel im mittelalterlichen Ungarn]*. Budapest: Pytheas, 2000.

Romhányi, Beatrix F., *Kolduló barátok, gazdálkodó szerzetesek: Koldulórendi gazdálkodás a késő középkori Magyarországon [Bettelnde Brüder, wirtschaftende Mönche: Wirtschaft der Bettelorden im spätmittelalterlichen Ungarn*]. Budapest: Martin Opitz, 2018.

Rüsz-Fogarasi, Enikő, *Erdélyi ispotálytörténeti tanulmányok [Studien zur siebenbürgischen Spitalsgeschichte]*. Kolozsvár: Argonaut, 2009.

Rutz, Andreas, „Städtische Schulpolitik in der Konfessionalisierung: Aachen, Köln und Nürnberg im Vergleich," *Zeitschrift für Historische Forschung* 33/3 (2006): 359–385.

Salontai, Mihaela Sanda, „Despre architectura unui monument dispărut: Conventul dominican din Bistriţa [Über die Architektur eines verlorenen Baudenkmals: Das Dominikanerkloster in Bistritz]," *Revista Bistriţei* 14 (2000): 409–423.

Salontai, Mihaela Sanda, *Mănăstiri dominicane din Transilvania [Dominikanerklöster in Siebenbürgen]*. Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2002.

Sarkadi Nagy, Emese, „‹Az Boldog Asszony képet radiusba vegyem› Szempontok a csíksomlyói Madonna művészettörténeti értelmezéséhez [„Ich messe den Durchmesser des Bildes der

Jungfrau Maria". Gesichtspunkte für die kunsthistorische Analyse der Madonna von Şumuleu Ciuc]," *Művészettörténeti Értesítő* 65/2 (2016): 229–240.

Schögl, Rudolf, „The Town and the Reformation as an Event", in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock. Leiden/Boston: Brill, 2015, 281–315.

Schuller, Richard, „Wolfgang Forster: Bistritzer Stadtgeschichten aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts," *Programm des evangelischen Gymnasiums A. B. und der damit verbundenen Lehranstalten in Schässburg* (1889/1890): 5–41.

Schuller, Richard, „Andreas Beuchel: Ein Beitrag zur Bistritzer Stadtgeschichte in dem Zeitalter des Thronstreites zwischen Ferdinand I. und Zapolya," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 23/1 (1890): 5–72.

Schuller, Richard, „Christian Pomarius: Ein Humanist und Reformator im Siebenbürger Sachsenlande," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 39/1 (1913): 185–246.

Schuller, Richard, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer: Eine Kulturgeschichte*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2003.

Schullerus, Adolf, „Geschichte des Gottesdienstes in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 41/2–3 (1928): 299–522.

Simon, Zsolt, „The financial administration of the parish churches of Kronstadt," in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 205–228.

Szabó, András Péter, „Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts," in *Common Man, Society and Religion in the 16th Century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 229–247.

Teutsch, Friedrich, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. I, *1150–1699*. Hermannstadt: W. Krafft, 1921.

Tóth, Norbert C., „Az egri káptalan archontológiája 1387–1526 [Die Archontologie des Erlauer Domkapitels 1387–1526]," *Turul* 88/2 (2015): 48–71.

Wagner, Ernst, *Die Pfarrer und Lehrer der evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1, *Von der Reformation bis zum Jahre 1700*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 1998.

Wien, Ulrich Andreas, *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*. Bonn und Hermannstadt: Schiller, 2017, 7–55.

Wien, Ulrich Andreas, „500 Jahre Rezeption in Siebenbürgen und Ungarn: Anfänge und Netzwerke von Konfessionspluralismus in der Überlappungszone von West- und Ostkirche," *Journal of Early Modern Christianity* 8/1 (2021): 1–14.

Wetter, Evelin, „Überlegungen zum Bekenntniswert vorreformatorischer Retabelausstattungen siebenbürgisch-sächsischer Pfarrkirchen," in *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg v. Joachim Bahlcke. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006, 109–126.

Wittstock, Heinrich, *Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues*. Wien: Carl Gerold's Sohn, 1858.

Wittstock, Heinrich, „Nösner Zustände unter Wladislaus II. Und Ludwig II. 1490–1526," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 4 (1860): 1–102.

Wolfart, Johannes, „Why Was There Even a Reformation in Lindau? The Myth and Mystery of Lindau's Conflict-Free Reformation," *Renaissance and Reformation* 40:4 (2017): 43–72.

Ziegler Bálint, Ágnes, „Reformáció Brassóban [Die Reformation in Kronstadt]," in *Ige-idők: A reformáció 500 éve [Zeiten des heiligen Wortes: 500 Jahre Reformation]* hg. v. Erika Kiss und Zsuzsanna Zászkaliczky. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 2019, 77–81.

August Schuller

Stadtreformation in Schäßburg und ihre sozialgeschichtlichen Folgewirkungen

Auch für die Stadtreformation in Schäßburg gilt, dass „Humanisten der Reformation die Bresche schlugen.“[1] Es gibt viele Hinweise darauf, dass der etwas späte siebenbürgische Humanismus in „seiner bürgerlichen Variante“ einen raschen „Aufstieg in Verbindung mit reformatorischem Gedankengut vollzog.“[2] Das durch die Taufe begründete Priestertum aller Glaubenden führte zur Gleichberechtigung aller Christenmenschen und war gleichzeitig auch ein Gegenpol zur praktizierten Ämterhierarchie.

Die neue Buchdruckerkunst und der Besuch ausländischer Universitäten ermöglichten einen schnellen Transfer dieser neuen Gedanken. Zwischen 1402 und 1520 haben 95 Studenten aus Schäßburg in Wien und Krakau studiert.[3] Schon 1524 wird die Tätigkeit jenes Burgberger Pfarrers erwähnt, welcher durch „unbedachte Äußerungen“ für Ärger im Schäßburger Umfeld gesorgt hatte und deshalb vor seinen Oberen widerrufen musste.[4]

Beeindruckend war in jenen vorreformatorischen Jahren die Kirchenkulisse der Stadt Schäßburg mit ihren fünf Kirchen innerhalb des Burgrings: Die Pfarrkirche des Ortes auf dem Bergkegel sowie die Kapelle nordwestlich vom Pfarrhof gelegen. Die Ordensgeistlichkeit am südöstlichen Hang besaß drei Kirchen: Die Klosterkirche der Dominikaner und die beiden Nonnenkirchen der Dominikanerinnen und Franziskanerinnen. Sie alle prägten das religiöse Leben der Stadt.

Bemerkenswert war, dass seit 1492 an der Klosterkirche der Dominikaner und bereits seit 1429 an der Gemeindekirche auf dem Bergkegel umfangreiche Baumaßnahmen durchgeführt wurden, die zwischen 1515–1520 beendet wurden.[5]

1 Bernd Möller, *Reichsstadt und Reformation*, [Reichstadt und Reformation] Neue Ausgabe, hg. v. Thomas Kaufmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 57.

2 Ulrich Andreas Wien, „Humanistische Stadtreformation in Kronstadt,“ in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit Luther Honterus und die Wirkungen der Reformation*, (Bonn – Hermannstadt: Schiller-Verlag, 2017), 17–36.

3 Gernot Nussbächer, „Goldschmiedeturm und oberste Schanze“ in Ders., *Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde*, Bd. 9, Schäßburg (Kronstadt: Aldus, 2010), 123–127.

4 Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, [künftig: Gründung] Studia Transylvanica 5 (Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1979), 11 und 146.

5 Rolf Binder, „Der Bau der Klosterkirche,“ in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*, (Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018), 201–204.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-011

In der Unterstadt stand die St. Antonkirche samt Hospital.[6] Siechhof und Siechhofkirche lagen außerhalb der Stadt am rechten Kokelufer und werden erst 1575 erwähnt. Ihre Existenz hängt mit dem stets wiederkehrenden Auftreten der Pest zusammen.[7]

Besonders auffallend war die Intensität des religiös-kirchlichen Lebens. Sowohl die Innenausstattung der Bergkirche, die als „eine der reifsten Schöpfungen der siebenbürgischen Gotik" bezeichnet wird[8] wie auch die Innenausstattung der Klosterkirche[9] machen deutlich, wie das gesamte Leben der Stadtbürger umgeben war vom Heiligen. Dazu dienten nicht nur die 40-Tage-Ablässe der Klosterkirche,[10] ebenso nahmen Altar- und Messstiftungen durch einzelne Familien zu, wie auch Legate und Vermächtnisse „für zu wiederholende Messen".[11] Vielleicht waren die Bewohner der Stadt nie stärker vom christlichen Glauben ergriffen als im zu Ende gehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert.

Man kann dieses Verhalten der Stadtbürger mit frommen und zeitgemäßen Bräuchen erklären, an denen sie teilhatten, oder eher ihren religiösen Bedürfnissen zuschreiben. Dabei sollte aber „nicht vergessen werden, dass das eigentliche Ziel hierbei nichts Geringeres als das ewige Heil war".[12] Die Heilsvermittlung der Kirche war nicht nur einfach gegeben, sondern „sie war eingebunden in ein ganzes System von Gegenleistungen der Gläubigen".[13] Der Einzelne war nicht bloß aus sozialen Gründen in die Stadt eingefügt, sondern aus Existenzgründen in den geistlichen Heilsbetrieb eingebunden. In diesem Sinne bildete die Stadt eine „religiöse Leistungsgesellschaft im Kleinen, mit allen Ängsten, Sorgen und inneren Nöten, die so einer Leistungsgesellschaft eines Tages drohen".[14]

6 Friedrich Müller, „Geschichte der siebenbürgischen Hospitäler bis zum Jahre 1625," [künftig: Hospitäler] in *Programm des evangelischen Gymnasiums 1855/1856*, hg. v. Director Georg Daniel Teutsch (Wien: KK Hoftheater Druckerei, 1856), 1–52.

7 Müller, „Hospitäler", 50–65.

8 Christoph Machat, *Die Bergkirche in Schäßburg* (München:Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 1977), 90.

9 Rolf Binder, „Der Martinsaltar der Dominikaner oder Altarus Sancti Dominicis" in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*, (Schäßburg: Burchverlag Mieresch, 2018), 106–133.

10 Rolf Binder, „Der Ablassbrief 1298," in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*, (Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018), 21–29.

11 Rolf Binder, „Das Büchlein der Bestandesaufnahme seiner Wohltäter dieses Schäßburger Klosters," [künftig: Bestandesaufnahme] in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*, (Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018), 37–85.

12 Möller, *Reichsstadt und Reformation*, 156.

13 Möller, *Reichsstadt und Reformation*, 156.

14 Möller, *Reichsstadt und Reformation*, 156.

Die verbesserte Kenntnis der christlichen Lehre führte zu einer zunehmenden Verantwortung der Gemeindeglieder, ja, sie machte es möglich, Kirche und Kleriker kritischer zu sehen und zu beurteilen. Schon 1525 hatte die sächsische Nationsuniversität als Organ der sächsischen Selbstverwaltung verboten, liegende Habe für das Seelenheil an Kirchen und Klöster zu testieren. Verwandte oder Mitbürger konnten solche Legate im Schätzwert zurückerwerben.[15]

1529 klagen die Dominikanermönche Schäßburgs, dass Antimonachismus öffentlich wird. Aus der 1859 aufgefundenen Chronik des Priors Petrus von Reps zitiere ich: „Denn in diesen Tagen fehlt nämlich nicht nur die Liebe und die Gottesfurcht, sondern in unseren Herzen ist außerordentlich fest die Lehre des Verwirrers Martin Luther eingewachsen. Der Auftrag der Kirche wird gering geschätzt." Die Menschen missachteten die Fastengebote, verfolgten die Priester und verachteten die Exkommunikation. „Unsere heilige Frömmigkeit ist von vielen Verwirrungen betroffen [...] Wir sind zu großem Leiden gezwungen."[16]

Schon während des Verlaufs der reformatorischen Bewegung stellt sich heraus, dass die nicht gemeindlichen Strukturen der Kirche (also die Klöster) es in den Städten Siebenbürgens schwerer gehabt haben, akzeptiert zu werden. Das Gemeinderecht der *Hospites Teutonici* war stärker und neben dem genossenschaftlichen Siedlerverband wirkten die Klöster wie ein aufgesetzter Fremdkörper. Die tradierte Gliedschaft in der sächsischen Genossenschaftskirche hatte durch die reformatorische Bewegung eine Neubesinnung auf deren Grundlage erfahren. Mit den zentralen reformatorischen Grundaussagen wurden soziale Hoffnungen verbunden: Nicht nur Mönchen, Nonnen und Klerikern galt der besondere Ruf Gottes, sondern allen Gemeindegliedern. Der Laienstand war aufgewertet worden. Die Gefangenschaft der Christen in der „religiösen Leistungsgesellschaft" (Bernd Möller) der römischen Sakramentspraxis, wurde durch die Reformation abgebaut und führte zurück auf die neutestamentliche Stiftung von Taufe und Abendmahl. Das Heil der Sakramente wurde nicht mehr auf die priesterliche Heilsvermittlung zurückgeführt, sondern auf die Empfangsbereitschaft im Glauben an das Wort der Verheißung Christi. Die Gläubigen schöpfen ihre Motivation nicht länger aus dem Appell an das schlechte Gewissen, sondern aus der Freude des Glaubens, auch im weltlichen Stande Liebe zu üben und Gutes zu tun. Die Verfassung der Kirchenkapitel (Dekanate), welche sich von unten nach oben durch Wahlämter auszeichnet, von der Basis her, hatte sich gegen die von oben her ausgeübte Verwaltung der Klöster durchgesetzt. Der genossenschaftlich organisierte Siedlerverband der „Sa-

15 Friedrich Müller, „Hospitäler," 40 (Fußnote 101).

16 Rolf Binder, „Die kurze Chronik des Piors Petrus von Reps," in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg* (Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018), 98–102.

xones“ Siebenbürgens bzw. der „Hospites“ hatte sich mit seinen kirchlichen Einrichtungen als die kräftigere Struktur erwiesen.[17]

Die andere Verlaufsform auf dem Weg zur Stadtreformation finden wir in den eigenkirchlichen Besonderheiten der *„Ecclesia Dei Nationis Saxonicae“*. Diese Gemeinden hatten vom Mittelalter her aufgrund des „Adreanischen Freibriefs 1224“ eigene Organisationsstrukturen entwickelt, die es ihnen erleichtert hatten, reformatorische Gedanken aufzunehmen, die „Genossenschaftskirche“. Auf dem Königsboden baute jede Gemeinde ihre Pfarrkirche auf eigenem Grund und Boden auf. Sie wählte die Pfarrer, gab ihnen den Zehnten und stellte sie dem Bischof vor, der die Ordination vornahm. Sie verfügte auch über das Vermögen der Kirche. Die Organisation des kirchlichen Lebens wurde dadurch gemeindezentriert ausgedrückt. Die Gemeinden bildeten somit eine privilegierte Rechtsgemeinschaft, in welcher das Personalitätsprinzip galt. Viele soziale Entscheidungen blieben in der Gemeinde. Aus diesem genossenschaftlichen Selbstverständnis heraus entwickelte sich die Fähigkeit zur Selbstregierung.[18]

Die Ortsgemeinde fungierte als Basis der Genossenschaftskirche. Das alte Siedlerrecht der genossenschaftlichen Kirche wurde mit den Anliegen der Reformation verbunden.[19] (Dazu sollten wir anmerken, dass der nationale Luther damals noch kein Gründungsnarrativ war.)

Prof. Bernd Möller[20] betont, wie das soziale Umfeld und die Erfahrungen der Beteiligten auch die Rezeption reformatorischer Ideen prägte: Menschen, die gemeinsame Aufgaben in genossenschaftlicher Form von alters her zu regeln gewohnt waren, machen das auch bei der Klärung und Umsetzung neuer kirchlich-religiöser Fragen. Wer seit alters dabei auf die Verantwortlichen im städtischen Patriziat blickte, erwartete auch hier die Entscheidung seiner Stadtväter. Wegen der hohen Eigenverantwortung vor Ort führten sie den neuen Glauben ein, ohne nach der Meinung des Weißenburger Bischofs zu fragen. Deshalb ist oft keine hieb- und stichfeste Jahreszahl für die jeweilige Einführung der Reformation zu finden.

---

17 Paul Philippi, „800 Jahre Ecclesia Theutonicorum Ultrasilvanorum,“ in *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*, Siebenbürgisches Archiv 39 (Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2008), 1–31.

18 Ernst Wagner, „Der Freibrief der Siebenbürger Sachsen,“ in *Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975*, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 1 (Köln, Wien: Böhlau Verlag, ^{2}1981), 13–16.

19 Friedrich Teutsch, *Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart* (Hermannstadt: Walter Krafft Verlag, 1922), 5–8.

20 Möller, *Reichsstadt und Reformation*, 41–43.

Dass im Winter 1536/1537 der Student Gregorius Jungk zum Studium nach Wittenberg entsandt wurde, signalisiert, dass humanistisch eingestellte Stadtbürger der von dort ausgehenden Reform gegenüber positiv eingestellt waren.[21]

Das Schäßburger Religionsgespräch 1538, zu dem der Fürst Siebenbürgens Johann Zápolya eingeladen hatte, endete ergebnislos. Den vorgeladenen ungarischen Reformator Stefan Szantay (aus Kaschau) hätte die katholische Seite am liebsten auf dem Scheiterhaufen gesehen. Johann Zápolya schützte ihn, und so durfte er mit seiner Begleitung nachts die Stadt verlassen. Bei diesem Gespräch waren auch sächsische Zaungäste aus Kronstadt, Bistritz und Lechnitz anwesend. Deren Interesse war groß, ob die von Fabritius unterstellte evangelische Position wirklich schon behauptet werden kann, ist eher fraglich.[22]

Mit der Niederlage der Habsburger 1541 verselbstständigte sich Siebenbürgen als Ständestaat und autonomes Fürstentum. Für die zukünftige Religionspolitik waren damit gute politische Voraussetzungen geschaffen worden. Vor den Osmanen galten sie als „Dhimmis", d. h. als unter dem Schutz stehende, weil freiwillig unterworfen. Die Sachsen mussten der Goldenen Pforte eine Sondersteuer bezahlen und waren tributpflichtig, konnten aber ihre Rechts- und Sozialstrukturen behalten.[23]

Die Kronstädter Reformation des Gottesdienstes vom Oktober 1542 unter Wittenberger Vorzeichen[24], wurde für die anderen Städte wegweisend.[25]

21 Aus dem Wittenberger Ordiniertenbuch erfahren wir, dass Gregorius Jungk als erster Studierender aus Siebenbürgen in Wittenberg ordiniert wurde: „1540 Dominica XXII post Severini" (= 24. Oktober) Nr. 238 „Gregorius Jungk vonn Schoosburg aus dem Siebenbürgen aus dieser universität beruffen gen Bitterfeld zum Priestertum", in Johann Duldner, „Sächsische Geistliche unter den Wittenberger Ordinierten," *Korrespondenzblatt für siebenbürgische Landeskirche* 28/1–3 (1905): 7–11, 22–25 und 42–44.

22 Karl Fabritius, „Das Religionsgespräch von Schäßburg," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, Neue Folge Bd. 10, Heft 2, (1872): 233–263.

23 Annemarie Schimmel, *Die Religion des Islam. Eine Einführung* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1990), 62–63.

24 Ulrich Andreas Wien, „Humanistische Reformation," 17–36; Derselbe: *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s,* Refo500 Academic Studies (R5AS) 86 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht), 2022.

25 Ludwig Binder, „Die Kirchenordung aller Deutschen in Siebenbürgen 1547," in *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse* durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer (Bukarest: Kriterion Verlag, 1996), 106–111.

Über den reformatorischen Durchbruch in Schäßburg berichtet der Chronist „Lukas Roth (Crochaeus; Rufus), der das Reformationswerk in Schäßburg ernstlich betrieb.“[26]

Der Nationsuniversität der Sachsen lag viel daran, dass die „Gleichförmigkeit der Kirchenbräuche“ als oberstes Ziel nicht gefährdet werde. Sie verstand sich als Hüterin des Gesetzes und zwar beider Tafeln (Zehn Gebote) und damit auch als weltliche Vertretung der Kirche.[27] Die neue Kirchenordnung wurde von einer Gruppe von Geistlichen erarbeitet, zu der auch der Schäßburger Stadtpfarrer Lukas Roth gehörte. 1547 hatten sie dieses Werk als Männer der Praxis ausgearbeitet und in deutscher und lateinischer Sprache in Kronstadt herausgegeben. In neunzehn Kapiteln wurde das gesamte Leben eingefügt: Zünfte, Dienstboten, Fragen der Sonntagsruhe, das Zusammenwirken mit der weltlichen Obrigkeit. Man kann sagen: Kirchliches Leben und soziale Fragen der Rechtsnation wurden in dieser Lebensordnung zusammengefügt.[28]

Die Stadt Schäßburg führte ihre Reformation unter Wahrung des katholischen Erbes, d. h. einer fast unveränderten Innenausstattung ihrer Kirche – bis auf die Entfernung der Seitenaltäre – durch: Wandgemälde (bis 1567),[29] Paramente (Messgewänder) wurden beibehalten bzw. weiterverwendet, ebenso die teilweise Verwendung der lateinischen Sprache in der Liturgie, die Heiligenfeste, die Praxis der Einzelbeichte.[30] Um 1555 übernahm der Stadtrat das Dominikanerkloster als Rathaus, und bis 1575 ist die kommunale Versorgung von Nonnen belegt. Die Anzahl der vier Sonntagsgottesdienste wurde beibehalten. Die Jugendunterweisung mit der Katechismuslektion (Fastenzeit) und die Frühpredigt nicht mitgerechnet. Das Konzept der Kirchenordnung 1547 wurde auch in Schäßburg umgesetzt.

26 *Siebenbürgische Provinzialblätter. Vierter Band. Zweytes Heft. I. Chronologisches Verzeichnis sämmtlicher Pfarrer des Schäßburger, oder, nach dem alten Stil, Kißdenser Kapituls. (...) Lukas Rufus, welcher das Reformationswerk in Schäßburg ernstlich betrieb*. (Schäßburg): 97–98.

27 Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1 (Hermannstadt: Steinhausen, 1862), 4–5.

28 Karl Reinerth, *Gründung*, 175.

29 Rolf Binder, „Bestandesaufnahme,“ 205.

30 Erich Roth, *Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen,* Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 3 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954), 108–110.

Die Einführung der Reformation in Schäßburg und das Schicksal der Klöster

Die monastischen Lebensstrukturen im südöstlichen Teil der Burg hatten sich durch die Einführung der Reformation als nicht überlebensfähig erwiesen. Für viele Insassen wurden Lebensentwürfe zerstört. Das Dominikanerkloster wurde vom Stadtrat übernommen, ein Teil davon diente als Rathaus. Alte Mönchsbrüder wurden (bis ca. 1570) auf Stadtkosten im Kloster verpflegt, wo sie ihr Leben beschließen konnten. Schwestern der beiden Nonnenklöster, die nicht ins weltliche Leben zurückkehren konnten oder wollten, wurden bis 1575 aus dem Stadtsäckel verpflegt, „mit einer Freigiebigkeit, die selbst an Wein nicht fehlen ließ."

Das Kochhaus der Mönche auf dem Klosterhof wurde 1555 für 150 Gulden an den ehrbaren Bürger Petrus Bernhard zugunsten der Stadtkasse verkauft,[31]

allerdings erst 1575 protokolliert.[32] Die günstig auf dem Burgplatz gelegene Klosterkirche wurde als evangelische Zentralkirche übernommen. Als Zweitkirche stand die Bergkirche für Beerdigungen und Andachten zur Verfügung.[33]

Fazit: Es gab für die sächsische Genossenschaftskirche Motive, der Reformation zu folgen. In dieser neuen Bewegung empfanden die Gemeinden eine Affinität zwischen der tradierten Genossenschaftskirche, in welcher sie lebten und der Reformation, für die sie sich öffneten. Sie besaß das Potenzial, ihre sozialen Hoffnungen am ehesten zu befrieden. Das Grundgesetz der Genossenschaftskirche, die prinzipielle Gleicheit und Gleichberechtigung aller wurde durch das Priestertum aller Glaubenden theologisch vertieft. Dadurch wurden der gesellschaftliche Zusammenhalt und die Eigenständigkeit der Gemeindeglieder (Stadtbewohner) in der Lebensform einer genossenschaftlich organisierten und nachbarschaftlich gegliederten Gemeinschaft zusammengehalten. Die betonte Laienmündigkeit ermöglichte eine Partnerschaft der Gleichwertigkeit und Unabhängigkeit, die jeden einlud, seine besonderen Kompetenzen und Gaben einzubringen. Stadtrat und Gemeindeglieder waren in der Durchführung der Reformation miteinander ver-

31 Georg Daniel Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen für das sächsische Volk,* Bd. 1, 4. Auflage (Hermannstadt: Krafft, 1925), 260.

32 Rolf Binder, „Bestandesaufnahme," 199.

33 Rolf Binder, „Beschreibung eines zerstörten Freskos, Manuscript von Carl Fabritius, 1859," in Ders., *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg* (Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018), 205–214.

Die Übernahme der Klosterkirche könnte nach 1567 geschehen sein, da 1859 bei Restaurierungsarbeiten diese Zahl entdeckt wurde. Sie weist auf die Übertünchung von Wandgemälden hin, welche eine Verherrlichung des Dominikanerordens darstellten, was ein diesbezügliches Manuskript von Karl Fabritius vorstellt.

bunden. Als die beiden grundlegenden Gestaltungskräfte waren sie aufeinander angewiesen und ergänzten sich. Das stärkte die Selbstverwaltung und die Stadtautonomie.

Die Stadtreformation vertiefte die schon existente Identität von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde, indem „diese Identität in das Bewusstsein der Bürger verlegt wurde."[34]

Bibliographie

1 Quellen

Binder, Ludwig, „Die Kirchenordung aller Deutschen in Siebenbürgen 1547," in *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse* durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer. Bukarest: Kriterion Verlag, 1996, 106–111.

Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. 1. Hermannstadt: Steinhausen, 1862.

Wagner, Ernst „Der Freibrief der Siebenbürger Sachsen," in *Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975*, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 1. Köln/Wien: Böhlau Verlag, ^{2}1981, 13–16.

2 Literatur

Binder, Rolf, *Zur Geschichte des Dominikanerklosters in Schäßburg*. Schäßburg: Buchverlag Mieresch, 2018.

Duldner, Johann, „Sächsische Geistliche unter den Wittenberger Ordinierten," *Korrespondenzblatt für siebenbürgische Landeskirche* 28/1–3 (1905): 7–11, 22–25 und 42–44.

Fabritius, Karl „Das Religionsgespräch von Schäßburg," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, Neue Folge Bd. 10, Heft 2, (1872): 233–263.

Machat, Christoph, *Die Bergkirche in Schäßburg*. München:Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes, 1977.

Möller, Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Neue Ausgabe, hg. v. Thomas Kaufmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Müller, Friedrich, „Geschichte der siebenbürgischen Hospitäler bis zum Jahre 1625," in *Programm des evangelischen Gymnasiums 1855/1856*, hg. v. Director Georg Daniel Teutsch. Wien: KK Hoftheater Druckerei, 1856, 1–52.

Nussbächer, Gernot, „Goldschmiedeturm und oberste Schanze" in Ders., *Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde*, Bd. 9, Schäßburg. Kronstadt: Aldus, 2010, 123–127.

34 Möller, *Reichsstadt und Reformation*, 156.

Philippi, Paul, „800 Jahre Ecclesia Theutonicorum Ultrasilvanorum," in *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*, Siebenbürgisches Archiv 39. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2008, 1–31.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 5. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1979.

Roth, Erich, *Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 3. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954.

Annemarie Schimmel, *Die Religion des Islam. Eine Einführung.* Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1990.

Teutsch, Friedrich, *Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart*. Hermannstadt: Walter Krafft Verlag, 1922.

Teutsch, Georg Daniel, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen für das sächsische Volk*, Bd. 1, 4. Auflage. Hermannstadt: Krafft, 1925.

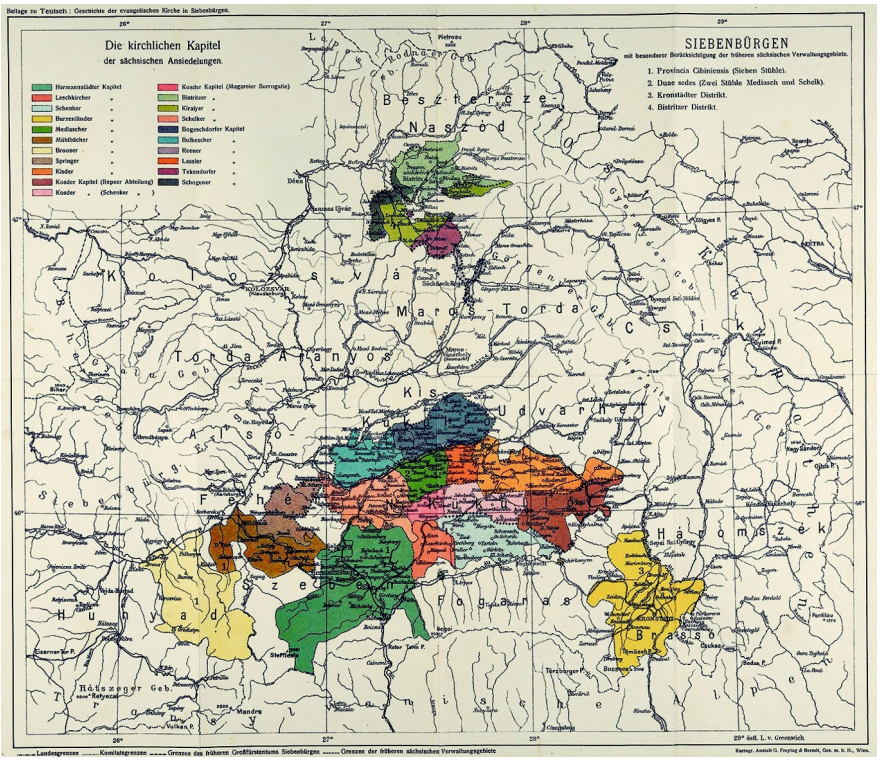
Wien, Ulrich Andreas, „Humanistische Stadtreformation in Kronstadt," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit Luther Honterus und die Wirkungen der Reformation*. Bonn – Hermannstadt: Schiller-Verlag, 2017, 17–36.

Wien, Ulrich Andreas, *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s*, Refo500 Academic Studies (R5AS) 86. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022.

Hermann Pitters†

Die Durchsetzung der Reformation in Kronstadt und innerhalb der Sächsischen Nationsuniversität

Wie in den meisten westeuropäischen Territorien und Städten hat sich auch in Siebenbürgen die Reformation unter der Leitung der weltlichen Obrigkeit bzw. der Stadträte durchgesetzt. Das gilt nicht nur für Kronstadt und Hermannstadt, sondern für das ganze von Sachsen bewohnte und verwaltete Gebiet Siebenbürgens (Karte 1).



Karte 1: Die siebenbürgisch-sächsischen Kirchenkapitel.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-012

Das Jahr 1542 (noch genauer, der Oktober dieses Jahres, bedeutet gemäß einer Aufzeichnung des Kronstädter Organisten Hieronymus Ostermaier)[1] in der Tat den Durchbruch der Reformationsbewegung in Kronstadt. Das hatte breite Auswirkungen auf das ganze Land. Zwar gab es schon in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts auch in Kronstadt wie in den anderen sächsischen Städten Siebenbürgens, besonders in Hermannstadt, aufsehenerregende reformatorische Bewegungen. Diese hatten sogar zu drastischen Beschlüssen des ungarischen Reichstages[2] und zu Drohbriefen des Königs Ludwig ll.[3] geführt und Anlass zu geharnischten Zurechtweisungen durch den Graner Erzbischof gegeben.[4] Doch nach dem Zusammenbruch Ungarns in der Schlacht von Mohacs 1526 und dem darauffolgenden Bürgerkrieg im Streit um die Krone war an ein weiteres Ausreifen der kirchlichen Neuansätze zunächst nicht mehr zu denken. Aber die Bewegung ging im Stillen doch weiter. Schon Anfang der 30-er Jahre studierten Siebenbürger in Wittenberg,[5] und im Jahr 1539, nachdem der Thronstreit zwischen Ferdinand von Österreich und dem siebenbürgischen Wojewoden Johannes Zápolya im Vorjahr zu Ende gegangen war, veröffentlichte Johannes Honterus zwei wichtige Schriften des Kirchenvaters Augustinus mit bedeutenden Vorreden, die auf die endliche Durchführung der Kirchenerneuerung hinwiesen[6]. Schon bis dahin hatte Johannes Honterus nach seiner Rückkehr aus

1 *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt*, Bd. 4, *Chroniken und Tagebücher* (Kronstadt: Druck von A. Gust, 1903), 504; Friedrich Teutsch, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. 1 [künftig: Kirchengeschichte 1] (Hermannstdt: Krafft, 1921), 219.

2 Der ungarische Reichstag zu Rakosch 1525 beschloss, die Lutheraner sollten verbrannt und vertilgt werden (Lutherani etiam omnes de regno exstirpentur, et ubique reperti fuerunt non solum per ecclesiasticas verum etiam per saeculares personas capiantusret corburantur), vgl. Quellen bei Martin Schmeizel, *De statu ecclesiae Lutheranorum in Transilvania* (Jena: Hartung, 1728), 29 und Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 200 und Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. I [künftig: Reformation 1], *Der Durchbruch*, Siebenbürgisches Archiv 2 (Köln/Graz: Böhlau, 1962), 13 und 15.

3 Die Briefe des Königs Ludwig II. ebenfalls bei Martin Schmeizel, *De statu ecclesiae Lutheranorum in Transilvania* (Jena: Hartung, 1728), 22 an den Hermannstädter Stadtrat und 27 an Markus Pempflinger; vgl. Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 197 und Erich Roth, *Reformation 1*, 13.

4 Vgl. Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 198, Lutheraner sollen ausgestoßen werden. Erich Roth, *Reformation 1,* 15 und Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, [künftig: Gründung] (Köln/Wien: Böhlau, 1979), 22–25.

5 Karl Fabritius, Die siebenbürgischen Studierenden auf der Universität zu Wittenberg im Reformationszeitalter, Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge 2 (Kronstadt: Johann Gött, 1857), 135, vgl. Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 262.

6 Karl Reinerth, „Die reformationsgeschichtliche Stellung des Johannes Honterus in den Vorreden zu Augustins Sentenzen und Ketzerkatalog," *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 52 (1929): 97–114; Erich Roth, *Reformation 1,* 57, Karl Reinerth, *Gründung,* 69 ff und Johannes Honterus, *Schriften, Briefe, Zeugnisse*, hg. v. Ludwig Binder [künftig: Zeugnisse] (Bukarest: Kriterion Verlag, 1996), 66 ff. und 142 ff.

Basel 1533 die Kronstädter Schule im Geiste des Humanismus ganz neu geordnet und in seiner Druckerei die nötigen Schulbücher und viele philosophische Werke antiker Klassiker herausgegeben und damit den Weg für das als nötig empfundene Reformationswerk geebnet.[7] Man spürte überall eine Spannung im Blick auf Neues, das sich ankündigte. In Hermannstadt, so hatte man in Kronstadt erfahren, hatte der Prediger Johann Lebel in der Spitalskirche im Jahr 1540 das Abendmahl unter beiden Gestalten gereicht. Auf die Anfragen der Kronstädter, ob das wahr sei, antwortete der Stadtpfarrer Matthias Ramser, dass dieses außerhalb einer gegebenen Ordnung ein ungehöriges Vorpreschen sei.[8] Aber im Jahr 1541 traten Geistliche aus der Stadt Bistritz offen in den Ehestand und aus der großen Stadtpfarrkirche wurden die Bilder ausgeräumt.[9] Die Reformationsbewegung war nicht aufzuhalten und bedurfte unbedingt einer wohlüberlegten gemeinsamen Ordnung.

Zu einer solchen Ordnung kam es im Oktober 1542 in Kronstadt. Unter Leitung des Stadtrates, geführt vom diplomatisch hochgebildeten Johannes Fuchs und im Einvernehmen mit dem Stadtpfarrer Jeremias Jekel (der seine Reformationsfreundlichkeit bereits 1538 durch seine Teilnahme am von Johannes Zapolya veranstalteten Schässburger Religionsgespräch bewiesen hatte)[10] wurde nun nicht nur der Gottesdienst, sondern das ganze Gemeindeleben im Sinne der Reformation neu geordnet. Dem Stadtrat, zu dem Honterus gehörte, waren bei diesem Vorgehen gewiss Vorbilder bekannt. Honterus hatte ja einige Jahre in Basel zugebracht, wo Oekolampad als Reformator gewirkt hatte. Auch andere Kirchenordnungnen, so etwa eine Ratsschrift von Nürnberg, waren ihm bekannt. Mit größter Umsicht und Sorgfalt wurden alle wichtigen Belange einer kirchlichen Lebensordnung bedacht. Angefangen mit der christlichen Lehre, von der Taufe, über die Privatmesse und den Hauptgottesdienst und die übrigen Zeremonien, über die Sorge für die Kranken, über die Handhabung der Absolution und der Kirchenzucht und über die Berufung der Kirchendiener, die Errichtung der Schulen, bis hin zur Sorge für die Armen und die Waisen – alle diese Gegenstände werden klar und präzise in einzelnen Abschnitten schriftlich zusammengefasst. Diese sorgfältig ausgearbeitete Ordnung ist die Grundlage nicht nur für die Neugestaltung des Gemeindelebens in der Stadt Kronstadt, sondern auch der Burzenländer „Tagfahrt“, auf der alle Gemeinden des Burzenlandes durch ihre politi-

7 Vgl. Gernot Nussbächer, *Johannes Honterus, Leben und Werk im Bild* [künftig: *Johannes Honterus*] (Bukarest: Kriterion Verlag, 1998), 45 ff; Johannes Honterus, *Zeugnisse*, 45–77.

8 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 218; Erich Roth, *Reformation 1,* 101–102.

9 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 234; vgl. Heinrich Wittstock, Beiträge zur Reformationsgeschichte des Nösnerlandes, Wien 1858, S. 22 u. 31; Karl Reinerth, *Gründung,* 136–137.

10 Karl Fabritius, „Das Religionsgespräch in Schässburg,“ *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 10/2, 233-63; Vgl. Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 214.

schen Vertreter anwesend sind. Auf der Versammlung des Kapitels mit allen Geistlichen wird sie für die ganze „Burzenländer Provinz“ beschlossen.[11] Im Februar 1543 wird sie von Honterus in seiner Druckerei mit dem Titel „Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae“ herausgegeben.[12] An einer Stelle im Zusammenhang mit der Taufe wird auf das Vorbild der Wittenberger Kirchenordnung hingewiesen, sonst noch auf die Schriften bekannter, gelehrter Männer und ebenso auf das Beispiel „berühmter Städte“. Zu Weihnachten 1543 leisteten alle Mitglieder des Kronstädter Stadtrates in feierlicher Weise ihren Amtseid auf das „Reformationsbüchlein“, das fortan zu bleibender Richtschnur für das gesamte Gemeinschaftsleben der Stadt werden sollte. Das Büchlein fand rasch eine große Verbreitung, wodurch es zugleich die Anregung zu ähnlichem Vorgehen in den anderen siebenbürgischen Städten und Ortschaften gab. Es wurde so zur „Programmschrift der siebenbürgichen Reformation“. Das galt vor allem für Hermannstadt.

Hier war nach dem Tod des Bürgermeisters Matthias Armbruster im Jahr 1542 der überaus tüchtige und politisch erfahrene, hoch gebildete Petrus Haller sein Nachfolger. Zusammen mit dem ebenfalls reformatorisch gesonnenen Stadtpfarrer Matthias Ramser wollte er nach Kronstädter Vorbild vorgehen. Ramser, der zwischen 1515 und 1520 an der Wiener Universität ausgebildet worden war,[13] in den 20-er Jahren in Nordungarn bereits in evangelischem Geist gewirkt hatte und darauf in seine Heimat Broos zurückgekehrt war, wurde 1536 als „vir magni animi“ nach Hermannstadt berufen.[14] Er sandte das eben erschienene Kronstädter „Reformationsbüchlein“ an die Reformatoren Martin Luther, Philipp Melanchthon und Johannes Bugenhagen nach Wittenberg, um es von ihnen beurteilen zu lassen, da er, wie er an sie schrieb, ihre Schriften kenne, an die er sich halten wolle. Auch bat er um Zusendung der Wittenberger Ordinationsordnung, da er als Dechant sowohl die städtischen Prediger als auch einen „clerus minor“ im geistlichen Amt einzuweisen hatte. Die Antworten der drei angeschriebenen

11 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 220. Die „Tagfahrt“ war im November 1542 zusammengetreten „wegen der reinen Predigt des Evangeliums und der Reformation der Kirche“.

12 Siehe Oskar Netoliczka, *Johannes Honterus ausgewählte Schriften* (Wien/Hermannstadt: Graessner, 1898), 11 ff; Gernot Nussbächer, *Johannes Honterus*, 76; Binder, *Zeugnisse*, 95 ff und 169 ff. Auf die Einleitung, in der die Kirchenerneuerung begründet wird, folgen in klarer Gliederung 14 Abschnitte und ein Schlusswort.

13 Karl Reinerth, *Gründung,* 41 f.

14 Gustav Arz, „Matthias Ramser und die Reformation im Siebenbürger Sachsenland,“ *Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender* (1965): 67 ff.

Wittenberger waren überaus positiv.[15] Luther lobte das Buch als eine Ordnung, die er selber nicht hätte besser machen können; Melanchthon gab gute Ratschläge über die christlichen Grundbegriffe (Loci), über die das Volk unterwiesen werden solle, und zum Zeichen seines absoluten Einverständnisses gab er das Kronstädter Büchlein in einer Neuauflage mit einer eigenen Vorrede heraus, in der er die politischen Verhältnisse der Zeit, besonders nach dem Zusammenbruch Ungarns durch das bedrohliche Vordringen der Türken, in große weltgeschichtliche und heilgeschichtliche Zusammenhänge stellte.[16] Bugenhagen erwies sich als äußerst hilfsbereit und bot mit der Sendung des gewünschten Ordinationsformulars weitere Zusendung von neuer theologischer Literatur an.

Nun begann die Neugestaltung der kirchlichen Ordnung in Hermannstadt, die Auflösung der Klöster, wobei für jene Insassen, die nicht ins bürgerliche Leben zurückkehren wollten oder konnten, weiterhin gesorgt wurde; die Schule erhielt große Zuwendungen, und für die Armen und Waisen wurde gesorgt. Noch im Herbst des Jahres 1543 wurde auch mit der Reformation in den Gemeinden des Hermannstädter Kapitels begonnen, und im Laufe des Jahres 1544 wurde das ganze Kapitel samt den dazugehörigen Surrogatien Leschkirch und Schenk genau visitiert[17] und im Sinne der Reformation neu geordnet, wobei die Beamten des Hermannstädter Stuhles mithalfen.

Aber in diesem Jahr 1544 meldeten sich auch erste Krisen innerhalb der Reformationsbewegung. Das wurde gerade im so gut geordneten Kronstadt deutlich. Da hatte sich offenbar eine Gruppe von Scharfmachern gebildet, denen die Reform nicht tief genug zu gehen schien. Es kam zum Ausräumen der Bilder und Altären aus den Kirchen und zu heftigen Unruhen, die der Stadtpfarrer Jeremias Jekel, der ja selbst in den Ehestand getreten war, nicht beheben konnte.[18] In diesen Kronstädter Wirren hatte Honterus sich auch persönlich an Luther und Me-

15 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 230. Die Briefe Luthers, Melanchthons und Bugenhagens gedruckt in: Joseph Dück, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums* (Kronstadt: Joh. Gött, 1845); Karl Reinerth, *Gründung,* 128 ff.

16 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 229. Melanchthons Vorrede gedruckt in: Philipp Melanchthon, *Corpus reformatorum*, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1838), 172; vgl. Hermann Pitters, „Weltweite Kirche und ‚Heiliger Rest': Melanchthon zur Siebenbürgischen Reformation," in *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, hg. v. Michael Kohlbacher und Markus Lesinski (Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1994), 451 ff.

17 Vgl. hiezu Heinrich Herbert, *Die Reformation in Hermannstadt und im Hermannstädter Kapitel: Festschrift zur 400-jährigen Gedächtnisfeier der Geburt Dr. Martin Luthers* (Hermannstadt: Buchdruckerei der v. Closius'schen Erbin, 1883), 12 ff; Karl Reinerth, *Gründung,* 145.

18 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 221; Erich Roth, *Reformation 1,* 149 f und Karl Reinerth, *Gründung,* 151, 163.

lanchthon gewandt, die ihn in ihren Antwortbriefen bestärkten.[19] Schließlich musste Jekel das Stadtpfarramt aufgeben und in die gerade vakant gewordene Pfarrstelle in Tartlau gehen, worauf Honterus im Mai 1544 zum Kronstädter Stadtpfarrer gewählt wurde und die Ordnung in der Stadt wieder herstellte. Bei diesen Unruhen spielte allem Anschein nach auch ein gerade vom Studium heimgekehrter junger Theologe namens Martin Heinz eine Rolle, der zwar von Johannes Bugenhagen in Wittenberg ordiniert worden war, sich aber auch studienhalber in Zürich bei Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, aufgehalten und ersteren aufgefordert hatte, einen Brief an Honterus zu schreiben.[20] Offenbar war Honterus im Streit der Meinungen von Gegnern unmittelbar angegriffen worden, da ihm Luther nicht nur von äußeren Feinden, sondern auch von den „Wölfen in der Nachbarschaft" schreibt, die abzuwehren sind, und Melanchthon böse Verleumdungen erwähnt, die über Honterus in Umlauf gebracht werden, die er aber zurückweist. Wahrscheinlich ging es bei den aufgebrochenen Fragen auch um Schweizer Einflussnahme, aber vielleicht auch um täuferische Regungen, die sich etwa in der Herausgabe eines kleinen Liederbuches durch den Stadtprediger Moldner andeuten.

Die aufgeworfenen Fragen wirkten bald über Kronstadt hinaus, und das veranlasste den Hermannstädter Stadtpfarrer Matthias Ramser, sich am 24. Dezember 1544 abermals brieflich an seine Wittenberger Gewährsmänner mit der Bitte um Ratschläge zu wenden. Der Brief ist im Corpus Reformatorum erhalten, leider sind die Antwortschreiben verloren.[21] Aber der Brief selbst ist sehr aufschlussreich und es lohnt sich, ihn etwas ausführlicher zu betrachten.

Ramser bezeichnet die Wittenberger Theologen, an die er sich richtet, als „unsere Lehrer" (praeceptores nostri) und ihre Kirche als „unsere Lehrerin" (ecclesia vestra – doctrix nostra). Er ist mit der Lehre und mit den Schriften seiner Gewährsmänner ganz vertraut, auf die er deutlich hinweist. Er bedauert, dass in die bisher so umsichtig und sorgfältig geordnete Kirche nun Irrlehrer so wie Unkraut ins Weizenfeld als Störenfriede (tulburatores) eingedrungen sind. Sie werfen den Verantwortungsträgern vor, dass anlässlich der Visitationen der Gemeinden die Bilder in den Kirchen, die Elevation des Brotes bei der Abendmahlsfeier und die Privatbeichte nicht abgestellt wurden. Aber Bilder und Elevation, so schreibt Ramser, wurden doch beibehalten, weil sie nach unserem Ermessen nicht wesentlich und an sich nicht böse oder schädlich sind. Die Elevation

19 Binder, *Zeugnisse*. Die Briefe Bugenhagens, Luthers und Melanchthons an Honterus, 248–250.
20 Binder, *Zeugnisse*, 247, Der Brief Heinrich Bulliners an Honterus, vgl. hiezu Erich Roth, *Reformation* 1, 127 ff u. 148 f; Karl Reinerth, *Gründung*, 153. Reinerth bezweifelt, dass der Brief tatsächlich bei Honterus angekommen ist, da dieser nicht darauf reagiert habe.
21 Corp. Ref. V. Nr. 3095, 552 f; vgl. Erich Roth, *Reformation* 1, 163 f.

unterstreicht nur die leibliche Gegenwart des Herrn und kann eine Abgrenzung gegenüber den Sakramentariern sein, die diese bekanntlich bestreiten. Die Bilder aber sind Kunstwerke und Erinnerungszeichen an geschehene Heilstatsachen (opus artis, mnemosinon rerum gestorum). Darum sind sie nicht zu verwerfen. Es gilt ja nicht, Bilder zu stürmen, statt Frömmigkeit zu suchen, wie das Karlstadt und einige Schwärmer tun. Diese beiden Dinge nennen die Unruhestifter (tulburatores nostri) einen offenen Götzendienst. „Solches ist aber von Eurer Frömmigkeit nicht gelehrt worden, auch haben wir das in Euren Schriften nicht gelesen und können solches nicht verstehen". Ausführlicher geht Ramser auf die Frage der Beichte ein, die in der Tat unterschiedlich gehandhabt worden ist. Er betont dabei eine mögliche sakramentale Bewertung der Absolution im Blick auf die Einsetzungsworte Christi vom Binden und Lösen im Amt der Schlüssel.

Die Auswirkung dieses Briefwechsels zwischen Ramser und den Wittenberger Reformatoren ist wohl darin zu sehen, dass sich bei den Sachsen in Siebenbürgen eine in gutem Sinne „konservative" Richtung der Reformation durchgesetzt hat, so dass traditionelle gottesdienstliche Formen, die Gestalt der Messe und der Stundengebete mit (lateinischen) Hymnen und Psalmen, sowie viele wertvolle Kunstwerke, Altarbilder und vasa sacra erhalten geblieben sind. Manches so Bewahrte ist auch Ausdruck eines Kompromisses, wie das in den alten Altären von Hermannstadt und Mediasch zu sehen ist (Abb. 1). Dabei tritt gerade im Hermannstädter Altar, der im Jahr 1545 unter der Leitung Ramsers umgestaltet worden ist, eine tiefe reformatorische Glaubensschau zutage, die beeindruckend ist, da sie die Kreuzestheologie in meisterhafter Weise mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Spannung von Gesetz und Evangelium verbindet.[22] In Bistritz, wo man die Bilder schon 1541 aus der Kirche ausgeräumt hatte, war man fünf Jahre nachher daran, Altar und Bilder wieder herzustellen.[23]

In Schässburg, wie im ganzen Kisder Kapitel, war man trotz innerer Öffnung für die Reformation (im Jahr 1536 wurde der Schässburger Georgius Jungk in Wittenberg in die Universitätsmatrikel inskribiert,[24] 1540 wurde er von Bugenha-

22 Hermann Pitters, „Solus Christus, Sola scriptura: Die Botschaft der Reformation auf dem Hermannstädter Altar," in *Glaubensgeschichte: Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum*, hg. v. Hans Klein und Hermann Pitters (Hermannstadt: Honterus, 2017), 177–194.

23 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 235.

24 Über G. Jungk vgl. Gernot Nussbächer, *Aus Urkunden und Chroniken*, Bd. 9, *Schässburg* (Kronstadt: Aldus, 2010), 200 f. und August Schuller, „Die Reformation in Schässburg im Gesamtzusammenhang der Reformation in Siebenbürgen," in *Jahrbuch 2017. Was Gott an uns gewendet hat: Die Reformation in Siebenbürgen und ihre Wirkungen in Vergangenheit und Gegenwart*, Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender 62, hg. v. Berthold Köber (Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2017), 67; Karl Fabritius, „Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schäßburg"



Abb. 1: 1545 übermaltes Hauptaltar-Retabel. Foto: Ulrich A. Wien.

gen ordiniert) zunächst noch abwartend und zurückhaltend. Man wartete auf die alle betreffende Entscheidung. Bereits im Jahr 1529 klagte der Dominikanerprior Petrus de Rupe in einer Denkschrift, die er in die Klostermauer einmauern ließ (sie wurde drei Jahrhunderte später entdeckt) über eine starke lutherische Bewegung in der Stadt, die sich besonders feindselig gegen die Klöster richtete.[25] Zum eigentlichen offenen Durchbruch der Reformation in Schässburg kam es aber tatsächlich erst 1544 auch im Zusammenhang mit einem Vorfall im Dominikanerkloster, der sich zu einem richtigen Kriminalfall steigerte und zu einem Volkssturm auf das Kloster und dann zu dessen Auflösung führte. In diesem Tumult wurden nun unter Zustimmung des Stadtpfarrers Lukas Roth (latinisiert Cocaeus

[künftig: „Zwei Funde"], *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 5 (Michaelis: Kronstadt, 1861), 1–40, hier 28–30.

25 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1,* 206, vgl. Karl Fabritius, *"Zwei Funde,"* 28–30.

bzw. Rubus) und unter Leitung des Stadtrates die katholischen Bräuche abgeschafft und „das Wort Gottes und die rechte Verwaltung der Sakramente“ eingeführt.[26] Die Klöster wurden aufgelöst, das Dominikanerkloster wurde zum Rathaus umgewandelt, die beiden Frauenklöster säkularisiert, die Klostergüter für die Armenpflege und für die Waisen- und Krankenfürsorge sowie zum Ausbau der Schulen eingesetzt. Die Klosterkirche wurde, weil sie besser zugänglich als die hochgelegene Bergkirche war, zur eigentlichen Gemeinde- und Parochialkirche. Freilich verlief dieses auch in Schässburg nicht ganz ohne Konflikte. Darauf weist ein Schriftstück aus dem Oktober 1545 hin, ein Brief des Schässburger Schulrektors Johann Giel an den Stadtrat von Hermannstadt.[27] Darin bewirbt er sich um eine Stelle als Schullehrer oder als Prediger. Er begründet seine Absicht, Schässburg zu verlassen, mit dem Vorhandensein hartnäckiger Gegner der Kirchenerneuerung, die ihm das Leben schwer machen. Er hat offenbar einflussreiche Vertreter der alten scholastischen Theologie und Philosophie und rückständige Schulleute im Blick. Er bezeichnet seine Gegner als heuchlerisch und unfromm, als solche, die das Volk mit falscher Lehre verführen. Aus diesem Brief geht hervor, dass im Oktober 1545 in Schässburg noch manches offen war und dass um den rechten Weg noch gerungen werden musste.

Es war klar, dass es durch die verschiedenen örtlichen Initiativen im Blick auf die Gesamtheit aller sächsischen Ortschaften und Städte zu unterschiedlichen Neuformulierungen und Ordnungen kommen würde. Es gab keine gemeinsame kirchliche Leitung, und es entstand die Gefahr eines Auseinander-Driftens der bisher doch zusammengehörenden Glieder. Daher fasste die Sächsische Nationsuniversität als leitende Köperschaft der sächsisch verwalteten Sieben Stühle und der beiden Distrikte (Burzenland und Nösnergau) bereits im Jahr 1544 unter Leitung ihres Vorsitzenden, des Sachsengrafen und Hermannstädter Bürgermeisters Petrus Haller, den Beschluss, „dass die Städte, die nun fast alle das Gotteswort angenommen haben, die gleichen und ähnlichen Zeremonien in den Kirchen gebrauchen sollen. Jene Menschen aber, die Gottes Wort noch nicht angenommen haben, sollen sie brüderlich ermahnen, dass auch sie in ähnlicher Art Gottes Wort annehmen und glauben mögen.“[28] Im

26 Wolfgang Rehner, Hg., *Die Reformation im siebenbürgischen Sachsenland* (Neuausgabe) (Hermannstadt: Honterus, 2017), 47.

27 Karl Fabritius, *Urkundenbuch des Kisder Kapitels vor der Reformation* (Hermannstadt: Michaelis, 1875), 217 f.

28 Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 1 [künftig UB 1] (Hermannstadt: Steinhaussen, 1862), 3 „Universitas Saxorum eo modo concordavit ratione religionis ut civitas Saxorum eo modo concordavit ratione religionis ut civitates, quae iamfere omnes verbum Dei receperunt, eisdem et similibus ceremoniis in ecclesias carendum veantur. Eos autem, qui nondum verbum Dei receperunt, fraterne adhorentur, ut pro gratia Dei unacum aliis unanimiter supplicent quo et ipsi simili modo verbum Dei acceptare et credere

Jahr 1545 wurde dieser Beschluss der Nationsuniversität noch einmal wiederholt und eindringlich ausgesprochen: „in allen Orten, die das Evangelium angenommen, sollen die Sakramente gleichförmig verwaltet werden". Um aber die gewünschte Gleichmäßigkeit zu erreichen, sollen gelehrte Männer zusammentreten und der nächsten Universitätsversammlung Vorschläge machen.[29] Doch das erwies sich gerade wegen bestehender Unterschiede als schwierig. Offenbar gab es nicht nur Unsicherheiten und unterschiedliche Akzentsetzungen, sondern auch Spannungen oder Rivalitäten und Verdächtigungen (von denen in den Schreiben Luthers und Melanchthons die Rede ist). Der Beschluss musste nach einem Jahr, 1546, jedoch wieder zunächst ergebnislos, wiederholt werden.[30] Erst im November 1547 war es, nachdem der Sachsengraf den Hermannstädter Provinzialsekretär Christian Pomarius persönlich an alle zuständigen Stellen mit dringender Einladung entsandt hatte, so weit, dass tatsächlich ein „Ausschuss gelehrter Männer" aus allen Kapiteln in Hermannstadt zusammentrat.[31] Honterus war nicht zugegen, wurde aber vom Kronstädter Rektor Valentin Wagner vertreten. Grundlage der Verhandlungen war das „Kronstädter Reformationsbüchlein" aus dem Jahr 1543. Ganze Partien daraus wurden fast wörtlich übernommen. Der Text wurde jedoch umdisponiert und fast um das Doppelte erweitert. Vor allem rechtliche Bestimmungen wurden hinzugefügt, vier ganz neue Abschnitte verfasst, so über die Visitationen und über die Ehegerichtsbarkeit. Das Ergebnis der Verhandlungen der „docti viri" war ein umfassendes, in 19 Paragraphen abgefasstes Dokument in lateinischer Sprache: „Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Trasylvania.[32] Aus der nur für Kronstadt und das Burzenland abgefassten Ordnung wurde eine solche für das gesamte Sachsenland gemacht. An mehreren

valeant". Vgl. zum Folgenden auch Erich Roth, *Reformation* 1, 174 ff; Karl Reinerth, *Gründung*, 170 ff.

29 Georg Daniel Teutsch, *UB* 1, 4: „Quod hii, qui verbum Dei acceptaverunt, tam in civitatibus, opidis ac viliis, sacramenta Christi domini salvatoris nostri secundum institutionem verborum eiusdem in omnibus ecclesiis uniformiter administrare debant ... Ut autem ceremoniae quoque ecclesiasticae (propter scandala evitanda) uniformiter in ecclesiis omnibus tractentur. Iidem universitatis Saxorum statuerunt ut certi viri deleguntur, quibus hoc ipsum negotium commitatur uti densis Scripturae Sacrae argumentis de ceremoniarum concludant, sententiamque eorundem unanimen ipsis dominis Saxonibus in congregatione eorindem future ad festum beati Georgii exhibeant ..."

30 Ebenda, 5: „... pro rectificatione negotiorum ecclesiasticorum ac ceremoniarum, quae uniformiter ubique observentur, discipicienda: ubi doctissimi quiqui viri convocandi erunt: qui de eodem negotio consultare debebunt ...". Vgl. hierüber ausführlich Karl Reinerth, *Gründung*, 174 ff.

31 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 245.

32 Der Text abgedruckt in Georg Daniel Teutsch, *UB* 1, 6 –36, ebenso in Oskar Netoliczka, *Johannes Honterus ausgewählte Schriften* (Wien/Hermannstadt: Graessner, 1898), 57 ff und Johannes Honterus, *Zeugnisse*, 203–233. Hier die deutsche Fassung von 1547. Diese wurde in sprachlich überarbeiteter Form neu herausgegeben in: Hans Klein u. Hermann Pitters, Hg., *Die beiden Säu-*

Stellen wird betont, dass es um die „gemeinsame Eintracht aller sächsischen Kirchen in Siebenbürgen“ geht,[33] „auf dass hernach füglich verhindert werde Ärgernis und Spaltung über Zeremonien, und nicht jedermann nach seinem eigenen Verstand und Gutdünken eine neue, erdichtete Weise aufbringe.“ Es soll überall „eine gleichförmige Ordnung behalten“ werden, „denn es ist nichts Verderblicheres, als Uneinigkeit des Glaubens und fürwitziger Zank und Zwietracht“[34]. Die Ordnung hat die einzelnen Gemeinden im Blick. Der lateinische Titel macht das deutlich: „Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania“. Der Begriff „ecclesia“ erscheint im Plural, zielt also auf die vielen Ortsgemeinden, die sich an diese Ordnung halten sollen. Auch der deutsche Titel „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen“ meint also mit „Kirche“ die jeweilige Ortsgemeinde. Interessant ist, dass sich in der deutschen Fassung die „Sachsen“ selber als „Deutsche“ in Siebenbügen bezeichnen. Das überarbeitete, erweiterte „Reformationsbüchlein“ spiegelt als Ordnung für alle sächsischen Gemeinden eine nüchterne, weltbezogene Frömmigkeit, ein am Evangelium ausgerichtetes Ethos verantwortlicher Lebensführung innerhalb der Gemeinschaft, die um ihre ständige Gefährdung weiß. Richtschnur ist die Bibel in der deutschen Übersetzung Luthers, die in jeder Gemeinde vorliegen muss, ebenso Luthers Kirchenpostille. Der Kleine Katechismus Luthers bildet die Grundlage der kirchlichen Unterweisung. Es gilt, Fehler zu vermeiden und in steter Selbstprüfung zu überwinden und nach einem versöhnten Leben zu trachten. Gerade in diesem Zusammenhang wird auf das Zusammenleben in der Nachbarschaft als „Gemeinschaft der Christen“ (consortium vincinorum) hingewiesen, die zur Lebensform der genossenschaftlich strukturierten Gemeinde gehört, in der jeder Einzelne Verantwortung für das Ganze trägt. Die reformatorische Rechtfertigungslehre wird in die ganz nüchternen Sätze gefasst: „Die Predigt der Buße und Vergebung der Sünden – das ist die rechte Lehre. Sie soll aus dem Gesetz und dem Evangelium, miteinander verbunden geführt werden. Und man soll keines in Sonderheit behandeln, dass das andere ganz ausgelassen wird und dadurch die Gewissen verführt werden.“[35]

---

len unserer Gemeinschaft. Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen im 16. Jahrhundert (Hermannstadt: Honterus, 2016), 21–67.

33 Georg Daniel Teutsch, *UB* 1, 7: „... ad communionem Saxonicarum ecclesiarum concordiam iuxta praescriptum verbi Dei“.

34 Georg Daniel Teutsch, *UB* 1, 7 f.: „ut in posterum commodius vitetur scandalosa diversitas atque confusio, ceremoniarum nec unusquisque pro suo intellectu in ista variatate scriptorum, novis et propria intentione excogitatis ritibus utantur [...] Siquidem disparitate, religionis et affectata discordia nihil apud Deum abomilabilius.“

35 Ebenda,10: „... vera doctrina est praedicatio poenitentiae remissionisque peccatorum constare debeat ex lege et evangelio, quarum neutrum separatim ita tractandum est, ut altero praetermisso afficiat pietati ...“

Der lateinisch abgefasste Text der Kirchenordnung wurde noch im gleichen Jahr 1547 mit dem Titel „Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen“ ins Deutsche als die dem Volk und den Beamten zugänglichere Sprache übersetzt und beide Fassungen in der Druckerei des Honterus in Kronstadt herausgegeben. Nun war die Grundlage für gemeinsames Vorgehen geschaffen. Im Jahr 1550 wurde dieser wichtige Text von der Nationsuniversität zum Gesetz für das Sachsenland erhoben.[36] Im April dieses Jahres beschloss sie, es solle das unverfälschte Gotteswort in den Kirchen rein verkündigt werden und darum sollen die Kirchen alle nach der Hermannstädter Ordnung reformiert werden und sämtliche Pfarrer sich danach richten. Schon 1545 hatte sich die Nationsuniversität als „Wächter der beiden Gesetzestafeln“ angesehen,[37] sich also – ganz im Sinne Melanchthons – nicht nur für die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs, also für die rechte Ordnung im zwischenmenschlich-politischen Bereich, sondern auch für die auf Gott bezogenen Gebote der ersten Tafel verantwortlich gefühlt. Als weltliche Obrigkeit hatte sie also, wie oben erwähnt, auch für die Durchsetzung der Reformation nach 1542 in Siebenbürgen Sorge getragen und damit eines ihrer Anliegen erreicht.

Bibliographie

1 Quellen

Binder, Ludwig, Hg., *Johannes Honterus, Schriften, Briefe, Zeugnisse*. Bukarest: Kriterion Verlag, 1996.

Klein, Hans/Pitters, Hermann, Hg., *Die beiden Säulen unserer Gemeinschaft. Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen im 16. Jahrhundert*. Hermannstadt: Honterus, 2016.

Netoliczka, Oskar, *Johannes Honterus ausgewählte Schriften*. Wien/Hermannstadt: Graessner, 1898.

Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, Bd. 4, *Chroniken und Tagebücher*. Kronstadt: Druck von A. Gust, 1903.

Schmeizel, Martin, *De statu ecclesiae Lutheranorum in Transilvania*. Jena: Hartung, 1728.

Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, 1. Hermannstadt: Steinhaussen, 1862.

36 Ebenda, 5.

37 Ebenda, 4: „... saecularis magistratus custos est legis non saltem secundae tabulae, sed et primae ...“ „ ähnlich wurde das von der sächsischen Nationsuniversität 1550 im Zusammenhang mit der Festlegung der Kirchenordnung für ihr gesamtes Verwaltungsgebiet formuliert: Ebenda, 5:„... Deus voluit, ut magistratus esset custos primae et secundae tabulae necessarium est igitur, curam gerere ut sincera doctrina verbi Dei in ecclesiis pure, citra concienciarum offendiculum propagetur et conservetur ...“

2 Literatur

Arz, Gustav, „Matthias Ramser und die Reformation im Siebenbürger Sachsenland," *Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender* (1965): 67–77.

Dück, Joseph, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums*. Kronstadt: Joh. Gött, 1845.

Fabritius, Karl, Die siebenbürgischen Studierenden auf der Universität zu Wittenberg im Reformationszeitalter, *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, Neue Folge 2. Kronstadt: Johann Gött, 1857.

Fabritius, Karl, „Das Religionsgespräch in Schässburg," *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* 10/2, 233–63.

Fabritius, Karl, „Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schäßburg," *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 5, Michaelis: Kronstadt, 1861: 1–40.

Fabritius, Karl, *Urkundenbuch des Kisder Kapitels vor der Reformation*. Hermannstadt: Michaelis, 1875.

Herbert, Heinrich, *Die Reformation in Hermannstadt und im Hermannstädter Kapitel: Festschrift zur 400-jährigen Gedächtnisfeier der Geburt Dr. Martin Luthers*. Hermannstadt: Buchdruckerei der v. Closius'schen Erbin, 1883.

Netoliczka, Oskar, *Johannes Honterus ausgewählte Schriften*. Wien/Hermannstadt: Graessner, 1898.

Nussbächer, Gernot, *Johannes Honterus, Leben und Werk im Bild*. Bukarest: Kriterion Verlag, 1998.

Nussbächer, Gernot *Aus Urkunden und Chroniken*, Bd. 9, *Schässburg*. Kronstadt: Aldus, 2010.

Pitters, Hermann, „Weltweite Kirche und ‚Heiliger Rest': Melanchthon zur Siebenbürgischen Reformation," in *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, hg. v. Michael Kohlbacher und Markus Lesinski (Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1994), 451–460.

Pitters, Hermann, „Solus Christus, Sola scriptura: Die Botschaft der Reformation auf dem Hermannstädter Altar," in *Glaubensgeschichte: Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum*, hg. v. Hans Klein und Hermann Pitters (Hermannstadt: Honterus, 2017), 177–194.

Rehner, Wolfgang, Hg., *Die Reformation im siebenbürgischen Sachsenland* (Neuausgabe). Hermannstadt: Honterus, 2017.

Reinerth, Karl, „Die reformationsgeschichtliche Stellung des Johannes Honterus in den Vorreden zu Augustins Sentenzen und Ketzerkatalog," *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 52 (1929): 97–114.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*. Köln/Wien: Böhlau, 1979.

Roth, Erich, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. I, *Der Durchbruch*, Siebenbürgisches Archiv 2. Köln/Graz: Böhlau, 1962.

Teutsch, Friedrich, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. 1. Hermannstadt: Krafft, 1921.

Schuller, August, „Die Reformation in Schässburg im Gesamtzusammenhang der Reformation in Siebenbürgen," in *Jahrbuch 2017. Was Gott an uns gewendet hat: Die Reformation in Siebenbürgen und ihre Wirkungen in Vergangenheit und Gegenwart*, Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender 62. Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2017: 67–75.

Wittstock, Heinrich, Beiträge zur Reformationsgeschichte des Nösnerlandes. Wien, 1858.

Karl W. Schwarz

Paul Wiener (1495–1554). Eine Brücke zwischen Laibach, Wien und Hermannstadt

I

Beim Symposion „Grenzen überschreiten“ soll eine Persönlichkeit thematisiert werden, die Österreich, genauerhin: Innerösterreich, also die Ländergruppe Steiermark, Kärnten und Krain, mit Siebenbürgen verbindet: Paul Wiener[1] In seinem Lebenslauf bildeten die Orte Laibach/Ljubljana, Wien und Hermannstadt/Sibiu die wesentlichen Koordinaten. Wien aus zwei Gründen:

Wegen seines Studiums an der Alma Mater Rudolfina, wo er im Wintersemester 1514 als *Paulus Wienner ex Krainburga* immatrikuliert wurde.[2] Es war eine Glanzära dieser Hochschule, als der Humanismus in vollster Blüte stand – verkörpert durch den kurz zuvor verstorbenen Conrad Celtis (1459–1508), dessen Nachfolger Johannes Cuspinian (1473–1529), an den Martin Luther vom Reichstag in Worms 1521 ein werbendes Schreiben richtete,[3] und den Rhetorikprofessor, Rector Magnificus und *poeta laureatus* Joachim Vadian (1484–1551), später Reformator seiner Heimatstadt St. Gallen in der Schweiz. An der Wiener Universität absolvierte Wiener das Baccalaureat und wurde er zum Magister promoviert.[4] Er hatte

1 Vgl. Lilijana Žnidaršič Golec, „Die Domherren von Laibach (Ljubljana) – Träger des Humanismus innerhalb und außerhalb der Laibacher Diözese,“ in *Tu felix Europa: Der Humanismus bei den Slowenen und seine Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum*, hg. v. Vincenc Rajšp, Feliks J. Bister und Miroslav Polzer (Wien/Ljubljana: Slowenisches Wissenschaftsinstitut, 2011), 102 f. – Als Humanist wird Wiener auch von Primož Simoniti gewürdigt: *Humanismus bei den Slovenen: Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, hg. und bearb. v. Marija Wakounig, übers. v. Jože Wakounig (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), 283.

2 Vgl. Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Hg., *Die Matrikel der Universität Wien*, Bd. II, *1451–1518/I* (Graz/Köln: Böhlau, 1959), 411.

3 Vgl. Martin Luther, *Briefwechsel* (1520–1522), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2, 299–301, Nr. 397 – dazu Rudolf Leeb, Walter Öhlinger und Karl Vocelka, Hg., *Brennen für den Glauben: Wien nach Luther (Ausstellungskatalog)* (Wien: Wien Museum, 2017), 286–287.

4 Vgl. Hermann Pitters, „Einführung,“ in *Paul Wiener: In causa fidei (1548): Die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenbür-*

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 89–101 veröffentlicht, ihm liegt ein Referat auf der Konferenz „Grenzen überschreiten“ in Hermannstadt/Sibiu am 2. Nov. 2019 zugrunde.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-013

somit ausreichend Gelegenheit, vom Humanismus „berührt“ zu werden; keinesfalls kann ihm diesbezüglich ein Mangel unterstellt werden.[5]

Der zweite Grund war seine Inhaftierung in Wien und seine im Schottenstift 1548 abgefasste Verteidigungsschrift „*In causa fidei*“. Karl Reinerth (1891–1986) hat schon vor bald vierzig Jahren ein Zitat von Theodor Elze (1823–1900) aufgreifend diese als eine „*vollständige Apologie der Reformation*“ bezeichnet und die enge theologische Anbindung an die Wittenberger Reformatoren hervorgehoben;[6] 2017 wurde die Verteidigungsschrift von Hermann Pitters neu herausgegeben und erläutert. Damit sind auch die Autoren genannt, die sich bisher am intensivsten mit Paul Wiener beschäftigt haben.[7] Den Beginn machte der langjährige Pfarrer an der Laibacher „Truberkirche“ Theodor Elze,[8] der sich ganz intensiv mit der Reformationsgeschichte des Herzogtums Krain befasste, ein *pastor doctus,* der die stille, unaufgeregte Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts repräsentiert.[9]

---

gisch-sächsischen Kirche. In die Sprache der Gegenwart übertragen und mit einer Einleitung versehen von Hermann Pitters, [künftig: Einführung] Beihefte der Kirchlichen Blätter 9 (Sibiu: Honterus, 2016), 3.

5 Vgl. Karl Reinerth, „Humanismus und Reformation bei den Siebenbürger Sachsen“ [künftig: „Humanismus“], in *Südostdeutsches Archiv* 13 (1970): 56–76, besonders 72–76, hier 76.

6 Vgl. Karl Reinerth, „Das Glaubensbekenntnis Paul Wieners,“ [künftig: Glaubensbekenntnis] *ARG* 67 (1976): 203–231; vgl. auch ders., *Die Gründung der Evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, [künftig: Gründung] Studia Transylvanica 5 (Köln/Wien: Böhlau, 1979), besonders 190–210.

7 Vgl. Hermann Pitters: „Paul Wiener (1495–1554) – Ein Europäer der Reformation,“ *Gemeinsam feiern – gemeinsam gedenken, Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender* 64 (2018), Jahrbuch 2019, hg. v. Berthold Köber (Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2018), 116–121. – Früher schon Hermann Jekeli, in: *Unsere Bischöfe* (Hermannstadt: Honterus, 1933), Nachdruck in: *Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens*, Bd. 2) (Köln/Wien: Böhlau, 1978), 11–22; Jože Rajhman, in: *Slovenski biografski leksikon*, Bd. 14 (Ljubljana: Slowenisches Wissenschaftsinstitut, 1986), 291; Ludwig Binder, in *Lexikon der Siebenbürger Sachsen,* hg. v. *Walter Myß* (Thaur: Wort-und-Welt-Verlag, 1993), 572; Christoph Klein, *Geistliche Leitbilder und Weggefährten* (Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2015), 28–29; zuletzt: Daniel Buda, „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener,“ in *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. v. Michael Welker, Michael Beintker und Albert de Lange (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 187–194; Karl W. Schwarz, *BBKL XXXVIII* (2017): 1517–1521.

8 Vgl. Theodor Elze, „Paul Wiener – Mitreformator in Krain, Gefangener des Evangeliums in Wien, erster evangelischer Bischof in Siebenbürgen,“ [künftig: Wiener] *JGPrÖ* 3 (1882): 1–52 [mit Quellenanhang: Briefe an Friedrich Nausea und König Ferdinand] – hier 28 das von Reinerth verwendete Zitat („*vollständige Apologie der Reformation*“).

9 Vgl. Karl W. Schwarz und Darko Dolinar, „Theodor Elze,“ in *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroska: Von den Anfängen bis 1942*, hg. v. Katja Sturm-Schnabl und Bojan-Ilija Schnabl (Wien/Köln/Weimar: Böhlau: 2016), I, 311.

Im Koordinatennetz des Paul Wiener bildet Hermannstadt den Endpunkt, hier verbrachte er die letzten sechs Jahre seines Lebens, nachdem er vom Kaiser in der Wiener Hofburg zur „*Transmigration*“ nach Siebenbürgen „begnadigt“ worden war. Der Ketzerverfolgung entronnen wandte sich der Exulant Wiener nach Hermannstadtund gelangte in eine Pfarrgemeinde, die schon zuvor ihre besondere Anhänglichkeit an die Wittenberger Reformatoren durch ein beherztes Treuebekenntnis zum Ausdruck gebracht hatte.[10] Hier wurde er zum Prediger (22.7.1549) und bald darauf zum Stadtpfarrer (11.5.1552) berufen sowie im Jahr darauf als Erster von der geistlichen Synode zum Superintendenten (6.2.1553) gewählt. Im ältesten Hermannstädter Kirchenbuch ist die Eintragung nachzulesen:[11]

> *Paulus Wiener canonicus et concionator Laibacensis propter evangelii confessionem in Transylvaniam exulans ac per triennium Cibinii verbum Dei docens publico senatus stipendio in eiusdem ecclesiae pastorem electus est XI. mensis Maii anno Domini etc. LII. Idem Paulus VI. die mensis februarii anno … LIII. electus est omnibus parochorum suffragiis in superintendentem.*

Seinem kirchenleitenden Wirken waren freilich enge zeitliche Grenzen gesetzt, denn schon am 16. August 1554 wurde er ein Opfer der Pestepidemie. Immerhin führte er am 22. März 1553 die ersten richtungweisenden Ordinationen durch, bei denen er besonderes Gewicht auf die Kenntnis der *Confessio Augustana invariata* (1530) legte und die Übereinstimmung mit den Wittenberger Reformatoren befestigte. So kann von ihm mit Recht gesagt werden, dass er „*Zwangsmigrant*“ aus Inneröstereich war und als solcher die Wittenberger Reformation in Siebenbürgen „stabilisierte“[12] und sich dabei als „energischer Kämpfer für eine genuin wittenbergisch-lutherische Theologie“[13] erwies.

10 Vgl. Karl Reinerth, *Gründung*, 206; Hermann Pitters, „Reformationsstadt Hermannstadt,“ in *Glaubensgeschichte: Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum*, Beihefte der Kirchlichen Blätter 10, hg. v. Hans Klein und Hermann Pitters (Hermannstadt: Honterus, 2017), 41; Ders., „Solus Christus – Sola scriptura: Die Botschaft der Reformation auf dem alten Hermannstädter Altar,“ in *ebenda*, 185 ff., besonders 192–194.

11 Zit. bei Karl Reinerth, *Gründung*, 206 Anm. 23.

12 Ulrich A. Wien, „Flucht hinter den „Osmanischen Vorhang“: Glaubensflüchtlinge in Siebenbürgen,“ [künftig: Flucht] *Journal of Early Modern Christianity* 6 (2019) 1: 27; vgl. auch Ders., „Die Reformation in Siebenbürgen“ (2011), Nachdruck in: Ders., *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation* (Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017), 48.

13 Paul Philippi, „800 Jahre Ecclesia Theotonicorum Ultrasilvanorum,“ in *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*, Siebenbürgisches Archiv 39 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau), 2008, 23.

Von diesem Beitrag wird erwartet, dass er eine Brücke zu dem Aufsatz von Robert Kolb[14] schlägt und den theologischen Transfer der in Siebenbürgen „ausgesparten" oder „zurückhaltend" rezipierten Teile der Wittenberger Theologie[15] leistet. Dies kann am theologischen Profil von Paul Wiener gezeigt werden, denn im Blick auf die Rechtfertigungslehre argumentiert er ausgesprochen „wittenbergisch" und traktiert er die klassische lutherische Version, die ihm möglicherweise durch Veit Dietrich (1506–1549) vermittelt wurde. Dessen „Agendbüchlein" (1543) und „Summaria christlicher Lehr" (1548) und die von ihm 1544 herausgegebene „Hauspostille" Luthers waren ihm zweifellos bekannt. Sie wurden auch in Siebenbürgen rezipiert.[16]

II

Das Curriculum Vitae von Paul Wiener weist mehrere gravierende Zäsuren auf. Zunächst die konfessionelle Grenzüberschreitung in den 1530er-Jahren. Er blickte auf eine glanzvolle Karriere zurück: Schon als 25-Jähriger wurde er in das Laibacher Domkapitel berufen und als Generalvikar und „Alter Ego" des Laibacher Bischofs Christoph Rauber/Ravbar (1466–1536)[17] wurde ihm 1528 die Durchführung der Visitation des Bistums aufgetragen.

Unter dem Einfluss seines jüngeren Laibacher Amtskollegen Primus/Primož Truber/Trubar (1508–1586) näherte er sich dem theologischen Anliegen der Reformation, las Schriften der Reformatoren Johannes Brenz (1499–1570)[18] und Johan-

14 Vgl. den Beitrag von Robert Kolb, „Kurshalten im Konflikt: Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten," in diesem Band.

15 So Karl Reinerth, *Gründung*, 75 – mit Blick auf Johannes Honterus.

16 Vgl. Volker Leppin, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich und Genf," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RStT 167, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2017), 55.

17 Vgl. France M. Dolinar, „Raubar (Rauber), Christophoros von," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648: Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz [künftig: Bischöfe] (Berlin; Duncker & Humblot, 1996): 570–572.

18 Vgl. Vincenc Rajšp, „Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch Primus Truber und die Slowenen," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz BH 113, hg. v. Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017), 135.

nes Spangenberg (1484–1550)[19], feierte das Abendmahl *sub utraque specie* und lehrte die Rechtfertigung *sola fide*; manifest wird dies auch an seiner Eheschließung 1537 – und zumal an seiner zweiten Eheschließung nach dem Tod seiner Frau und zweijähriger Trauerzeit 1547. Da er schon im Alter von 35 Jahren politische Aufgaben übernahm, nämlich die Vertretung der Geistlichkeit im Landesausschuss, wurde er durch fast zwei Jahrzehnte zur *„einflussreichste[n] kirchliche[n] Persönlichkeit in Laibach"*[20] und nahm als Delegierter am Ausschusstag der inner- und niederösterreichischen Landtage in Wien 1542 teil, ja er wurde noch 1546 von König Ferdinand I. zum landesfürstlichen Kommissär beim Landtag des Herzogtums Krain ernannt.

Diese Ernennung ist nach Ansicht von Pitters nicht nur *„Erweis eines höchsten Vertrauens"*[21], sondern auch die Begründung für den *„Freimut"*, mit dem Wiener an den König heranzutreten vermochte. Das wirkte sich auch auf das zwei Jahre später inszenierte Verfahren aus, in dem Ferdinand zugunsten von Wiener eingriff, um ihn schlussendlich zu begnadigen und *„für sein Leben zu sorgen"*, indem er ihn nach Siebenbürgen entließ.

Seine hohe politische Stellung hatte ihn noch 1537 geschützt, als seine Neigung zur reformatorischen Lehre, insbesondere seine erste Eheschließung, von altgläubiger Seite zum Anlass scharfer Kritik genommen und er bei seiner kirchlichen Obrigkeit angezeigt wurde. Er konnte sich in einem Schreiben an Friedrich Nausea (1480–1552)[22] sehr klug rechtfertigen und sich als Anhänger des *„Evangeliums Christi"* zu erkennen geben[23], *„wie es durch die Apostel und sodann durch die katholischen und approbierten Lehrer der h. Kirche Christi gleichsam von Hand zu Hand uns überliefert und anbefohlen ist"*. Er werde, so setzte er fort, dafür sorgen, dass dieses Evangelium *„treu und rein gelehrt werde"* und dass *„das Volk mit einer richtigen Ansicht von Gott und ausnehmender Frömmigkeit gegen ihn zugleich eine solche Erkenntnis verbinde, die zum ruhigen und gedeihlichen Lauf der christlichen Religion gehört (...)"*. Mit einem solchen theologischen Profil, das durch eine ge-

19 Karl Reinerth, *Gründung*, 196 Anm. 11a.

20 Vincenc Rajšp, „Die Ausbreitung des Protestantismus unter den sozialen Schichten in Krain," in *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen: Primus Truber und seine Zeit*, hg. v. Rolf-Dieter Kluge (München: Sagner, 1995), 96–114; Ders., „Die Reformation bei den Slowenen," in *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber, 2008 / Reformacija v srednji Evropi: Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja*, 2008, hg. v. Rolf-Dieter Kluge, Karl W. Schwarz, Bogusław Dybaś und Christian Gastgeber (Wien/Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011), 23–35.

21 Hermann Pitters, „Einführung," 4.

22 Vgl. Johann Weissensteiner, „Nausea, Friedrich," in Gatz, *Bischöfe* (1996): 494–496.

23 Schreiben Wiener an Nausea, Laibach 11. April 1539 – abgedruckt in deutscher Übersetzung bei Theodor Elze, „Wiener," 40–41.

schickte Wortwahl die klare Option für die Wittenberger Reformation verschleierte, wurde er als deutscher Domprediger neben Truber bestätigt.

Die zweite schmerzliche Zäsur fiel in das Jahr 1547. Die Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg lieferte dem Kaiser den willkommenen Anlass, die Religionsfrage in seinen Erblanden wieder aufzugreifen und den im Niederkirchenwesen schon eingewurzelten Protestantismus schärfer zu bekämpfen. Im Bistum Laibach war nach den beiden Bischöfen Christoph Rauber (um 1476–1536), der als Vertreter Krains an den Reichstagen in Nürnberg (1524), Regensburg (1528/29) und Augsburg (1530) teilnahm, und dem ebenfalls der Kirchenreform aufgeschlossenen Franz Katzianer/Kacijanar (1501–1543)[24] eine Persönlichkeit auf dem Bischofsstuhl gefolgt, welche die Ergebnisse des Trienter Konzils ohne Wenn und Aber umsetzen wollte: Urban Textor/Tkalčič (1491–1558),[25] der Beichtvater des Königs und entschiedener Anhänger der *Societas Jesu*, mit dessen Gründer Ignatius von Loyola (1491–1556) befreundet. Er ließ sofort die reformatorisch gesinnten Domkapitulare Georg Dragolitz, Leonhard Mertlitz (1490–1548) und Paul Wiener inhaftieren, Truber konnte rechtzeitig fliehen.[26]

Wiener wurde im Laibacher Schlossberg eingesperrt und von Bischof Textor persönlich verhört. Es wurde ihm nicht nur seine zweite Eheschließung zum Vorwurf gemacht, sondern auch seine Abendmahlspraxis *sub utraque specie*, wie überhaupt seine Orientierung an den neuen Lehren, wie man dies an seinen Polemiken gegen die Heiligenverehrung, Priesterweihe, Fastengebote, Prozessionen, Weihwasser und dergleichen erhoben hatte. Anhand einer Punktation (1. Von der Gewalt der Kirche, 2. Sakramentenlehre, 3. Transsubstantiation, 4. Abendmahl, 5. Messopfer, 6. Buße, 7. Beichte, 8. Rechtfertigung, 9. Anrufung und Verehrung der Heiligen, 10. Fegefeuer) wurden seine Antworten zu einem Bekenntnis zusammengefasst, dessen Wortlaut ihm aber nicht zur Einsicht vorgelegt wurde. Insbesondere wurde ihm zur Last gelegt, dass er anlässlich der Begräbnisse im Herrscherhaus, der Königin Elisabeth von Polen, einer Tochter Ferdinands, + 15.6.1545, und der Königin Anna, der Gattin Ferdinands, + 27.1.1547, nicht wie vorgeschrie-

24 Vgl. France M. Dolinar, „Katzenstein (Kazianer, Katzianer, Catzianer), Franz Frh. von," in Gatz, *Bischöfe* (1996): 361–362.

25 Vgl. France M. Dolinar, „Textor (Tekstor, Weber), Urban," in Gatz, *Bischöfe* (1996): 692–693; Vasko Simoniti, „Von der frühen Neuzeit bis zu den josephinischen Reformen," in *Slowenische Geschichte: Gesellschaft – Politik – Kultur*, hg. v. Peter Štih, Vasko Simoniti und Peter Vodopivec (Graz: Leykam, 2008), 146; Oto Luthar, Hg., The Land Between: A History of Slovenia (Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2008), 204.

26 Schreiben Trubers an Bischof Peter Seebach, Laibach 8.7.1561, abgedruckt in: Jože Rajhman, Hg., *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana: Teološka Fakulteta, 1986), 86–87; Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe* (1897), Reprint o.O. und o. J., 126.

ben ein Totenrequiem zelebriert, sondern eine evangelische Trauerfeier mit Predigt gehalten habe.

Ein Urteil wurde nicht gesprochen, sondern der Fall nochmals in Wien aufgerollt. Es war offenbar der König selbst, der den Fall nach Wien zog, wo Wiener im Frühjahr 1548 einer hochrangigen Untersuchungskommission Rede und Antwort stehen musste. Drei Bischöfe gehörten dieser Kommission an: Friedrich Nausea, der sich am Konzil von Trient für die Gewährung des Laienkelches und die Aufhebung des Zölibates eingesetzt hatte,[27] seit 1541 als Bischof in Wien wirkte und mit Wiener schon seit längerer Zeit brieflich kommunizierte,[28] Christoph Wertwein (1512–1553),[29] der Beichtvater des Königs in Innsbruck, später Administrator von Wiener Neustadt, zuletzt Bischof von Wien, und Urban Textor. Weitere Kommissionsmitglieder waren die drei Theologieprofessoren Bernhard Villinus, Ambrosius Salzer (1476–1568) und Burkhard de Monte/Vandemberg († nach 1559), ein naher Verwandter von Petrus Canisius (1521–1597), schließlich der königliche Rat, Historiograph und Leibarzt Wolfgang Lazius (1514–1565) und Christoph Freisleben. Vandemberg leitete die Kommission und verfolgte das Ziel, den Angeklagten als theologischen Gefährten von Ulrich Zwingli (1484–1531) zu diskreditieren und ihn in der Folge dem Ketzerstrafrecht auszuliefern. Das Verhör knüpfte dort an, wo Textor in Laibach bereits zum Beweis einer reformatorischen Haltung des Inhaftierten vorgedrungen war. Es war die Absicht der Kommission, Wiener zu einem Widerruf zu motivieren.

So legte man Wiener ein *Kurz-Summarium* vor, um ihn durch eine Unterschrift zu einem Widerruf zu veranlassen. Doch dieser lehnte eine solche Vorgangsweise ab, verfasste ein Schreiben an König Ferdinand und begründete seine theologische Position und seine Ablehnung des geforderten Widerrufs.[30] Sein hier artikuliertes Bekenntnis bezog sich ausdrücklich auf die reformatorischen Hauptschriften Luthers, sodass Reinerth die Feststellung treffen konnte, dass es wenige Schriften gebe, „*in denen Luthers Geist uns so nahe kommt, wie in diesem Bekenntnis Wieners*“. Diese entschieden lutherische Prägung ist am Beispiel der Rechtfertigungslehre evident,[31] wo er sich mit den Einwürfen von Vandemberg auseinandersetzt, der das Rechtfertigungsgeschehen aufsplitterte und zwischen dem

27 Vgl. Karl Reinerth, *Gründung*, 197.

28 Vgl. Die Briefe Wieners an Nausea (8. Febr. 1536, 11. April 1539, 5. Juni 1541, 3. März 1542, 11. Sept. 1542) sind in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Theodor Elze, „Wiener,“ *JGPrÖ* 3 (1882): 39–44.

29 Vgl. Johann Weissensteiner, „Wertheim, Christoph,“ in Gatz, *Bischöfe* (1996), 748–749.

30 Abgedruckt in deutscher Übersetzung bei Theodor Elze, „Wiener,“ *JGPrÖ* 3 (1882): 44–52.

31 Ulrich A. Wien, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?,“ [künftig: Rechtfertigungslehre] in *Konfluenzen* 16–17 (2016/2017): 143.

glaubensabhängigen Beginn und den durch gute Werke vollendeten Abschluss der Rechtfertigung unterschied. Dem hielt Wiener entgegen, dass die „*verwirrte, captiosische Meinung des Doktor Burghard von der Vollendung der Rechtfertigung*“ … „*unrichtig und wider die Heilige Schrift*“ sei. Und er legt auf das sola fide den entscheidenden Akzent. Die Versöhnung mit Gott geschieht

> *nicht anders als durch den Glauben*“. „*Darum also dringt die Schrift auf den Glauben und der hl. Paulus sagt klar, dass wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, ohne Werke und er verweist jedes andere Glauben und Bekennen als dieses, denn wir sind durch das Blut Christi und durch sein Verdienst aus Gnaden, ohne unsere Werke und Verdienste und ohne eigene Gerechtigkeit, allein durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt worden.*

Diese klare „Wittenbergische“ Gedankenführung dürfte auf Johannes Spangenberg zurückzuführen sein, dessen „*Margarita theologica*“ (1540) den katholisch sozialisierten Priestern eine willkommene Hilfe nach deren Hinwendung zur Reformation gewesen ist und als dogmatisches Lehrbuch mit katechetischer Zuspitzung die Rechtfertigungslehre mit Fragen und Antworten behandelt. Wiener kannte Schriften von Spangenberg und Veit Dietrich, dessen *Agendbüchlein* eine ähnliche didaktische Absicht verfolgte. Veit Dietrich richtete 1547/48 jedenfalls zwei Trostbriefe an Paul Wiener und die mitgefangenen Amtsbrüder Mertlitz und Dragolitz, aus denen sich die angefochtene Lage der Angeklagten erschließen lässt. Er schloss mit dem Versprechen, deren reformatorisches Bekenntnis zu publizieren, sofern es ihm seine schwere Erkrankung überhaupt noch erlaubte;[32] tatsächlich verstarb er am 25. März 1549 in Nürnberg, ohne sein Versprechen eingelöst zu haben.

III

In einem dritten Schritt soll nun die Verteidigungsschrift Wieners zur Sprache gebracht werden. Ich beziehe mich dabei auf Reinerth und Pitters, deren Untersuchung auf einer in der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek im Nachlass von Bernhard Raupach (1682–1745)[33] liegenden Abschrift[34] beruht. Das Original blieb verschwunden. Aber schon in der Überschrift der Handschrift ist zur Jah-

32 Vgl. Briefe von Veit Dietrich vom Jahreswechsel 1547/48 und vom 10. Mai 1548, in deutscher Übersetzung bei Karl Reinerth, *Gründung*, 199 f. bzw. 201–203.

33 Vgl. Karl Eder, „Bernhard Raupach (1682–1745). Ein Beitrag zur Historiographie der österreichischen Reformationsgeschichte,“ in *Festschrift zum 200-Jahr-Jubiläum des Haus-, Hof- und Staatsarchivs* (Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1949), 714–725.

34 Vgl. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Signatur Cod. Theol. 1144.

reszahl 1548 die Notiz hinzugefügt worden: „*nachdem das Augsburger Interim publiziert war*“. Von der Hamburger Abschrift, die Elze und Reinerth zur Verfügung stand, fertigte der Siebenbürgische Pfarrer Albert Amlacher (1847–1939) 1897 eine erneute Abschrift an, deren Drucklegung durch den Ersten Weltkrieg verhindert wurde. Diese Abschrift wurde in die Handschriftenabteilung des Brukenthalmuseums transferiert, eine von Friedrich Müller-Langenthal (1884–1969) beabsichtigte Drucklegung unterblieb. So war es Hermann Pitters vorbehalten, diese Hermannstädter Nachschrift der Hamburger Abschrift für den Druck zu bearbeiten und herauszugeben.

Der Aufmerksamkeit der Professoren Zoltán Csepregi und Ulrich Andreas Wien ist zu verdanken, dass eine weitere offenbar ältere Abschrift in der Handschriftenabteilung der ehemaligen Hofbibliothek entdeckt werden konnte, sodass zu hoffen ist, dass die Schrift *In causa fidei* von Paul Wiener bald in einer kritischen Edition vorliegen wird.[35]

Die philologische Analyse muss hier zurücktreten und kann wohl erst dann geleistet werden, wenn die kritische Edition vorliegt. In der theologischen Beurteilung sind sich Reinerth und Pitters einig, dass Wiener in der Sache des Glaubens der für ihn „unumstößlichen Wahrheit seiner Glaubensüberzeugung gewiss“ war. Er konnte nicht anders. Als „Vertreter einer neuen Zeit, die im Geist der Renaissance und im Neuaufbruch der Reformation das Mittelalter hinter sich zurückgelassen hat“, wagte er „der Stimme des eigenen Gewissens zu folgen“. Das sei, so Pitters[36] „in jeder Zeile seines (...) Bekenntnisses zu verspüren“. Das „sola gratia“ und „sola fide“ und das „sola scriptura“ sind hinlängliche Beweise seiner Rezeption der Wittenberger Reformatoren. Auch in seiner Polemik gegen die Heiligenverehrung und die Lehre vom Fegefeuer sowie in seiner Stellungnahme zur Priesterehe folgt er diesen Spuren und lässt er das Augsburger Interim von 1548 hinter sich. Seine theologische und humanistische Bildung ist an den von ihm zitierten Kirchenvätern zu erkennen: Ambrosius (339–397), Augustinus (354–430), Hieronymus (um 347–420) und Gregor, (540–604) sowie Irenäus (um 135–um 200), Cyrill von Alexandria (378–444), Johannes Chrysostomos (349/50–407), aber auch die mittelalterlichen Lehrer Bernhard von Clairvaux (1090–1153), Petrus Lombardus (1096–1160), Duns Scotus (1266–1308), Thomas von Aquin (1225–1274) und die Scholastik lieferten ihm Argumentationsmaterial für seine Ausführungen.

Die 255 Seiten umfassende, demnach äußerst weitläufige Verteidigungsschrift ist nach den gegen ihn gerichteten Vorwürfen gegliedert: 1. Verteidigung von Wie-

35 Vgl. Österreichische Nationalbibliothek Wien, Handschriftenabteilung Signatur Cod. II, 797 – eine kritische Edition wird vorbereitet: siehe Ulrich A. Wien, „Flucht,“ 27 Anm. 18.

36 Hermann Pitters, „Einführung,“ 9.

ners Status in der Kirche (p. 1–16), er habe 2. nicht gegen die Kirche gelehrt (p. 16–18). Dem fügte er 3. einen Artikel über den Papst (p. 19–27) an. Weiters handelte er 4. von der Gewalt der Kirche (p. 27–36), 5. von den Sakramenten (p. 37–40), 6. von der Transsubstantiation oder Verwandlung (p. 40–52), 7. vom Brauch eines oder beider Teile im Sakrament des Abendmahles des Herrn (p. 51–61), 8. vom Messopfer (p. 62–69), 9. von der Buße (p. 69–79), 10. Beichte (p. 79–84), 11. Rechtfertigung (p. 85–110), 12. vom Anrufen und Anbeten der Heiligen (p. 110–140), 13. vom Fegefeuer (p. 140–194), 14. vom königlichen Befehl über Toten-Gedächtnisfeiern (p. 195–199), 15. vom Ehestand der Priester (p. 199–244) und schließlich 16. zum Schluss des Widerrufs (p. 244–255). Dabei ufern die Ausführungen zur Heiligenverehrung, zum Fegefeuer und zur Priesterehe aus, beim letzten merkt man seine spezifische Betroffenheit aufgrund seiner zweifachen Eheschließung. Hier hatte das Augsburger Interim, das seit 30. Juni 1548 in Geltung stand, den Druck wegen seiner Verheiratung zwar vermindert, weil das Interim den Klerikern die Eheschließung gestattete. Aber eine zweite Eheschließung wurde keineswegs pardoniert, denn eine solche war schon aus biblischen Gründen entweder untersagt (1. Tim. 3,2) oder eine Partnerwahl dahingehend eingeschränkt (Lev. 21,7.14), dass der Geistliche weder eine geschiedene noch eine verwitwete Frau freien durfte. Hier argumentiert Wiener sehr ausführlich und verurteilt grosso modo den Zölibat als pure Menschensatzung, welche in der frühchristlichen Gemeinde keineswegs praktiziert wurde:

> *Demnach kann und will ich nicht bekennen, dass ich aus Vermessenheit ein Weib und mit der Zeit das zweite genommen habe, sondern ich habe es auf Grund und vermöge göttlicher Ordnung getan. Ich habe es auch nicht zuwider christlicher Kirchenordnung genommen, denn die apostolische, katholische, heilige christliche Kirche hat die Ordnung lange Zeit eingehalten, bis durch die Päpste der ärgerliche Zölibat und die erdichtete falsche Keuschheit der Geistlichen eingeführt wurde. Ich will auch nicht bekennen, dass ich darin etwas Unrechtes getan habe, denn der Ehestand ist durchaus ehrlich und von Gott eingesetzt, und weil er allen anderen Christen gerecht und gut ist, kann er mir und anderen Kirchendienern nicht unrecht und böse sein.*[37]

Zum Abendmahl sei ein knapper Abschnitt in extenso mitgeteilt, der die lutherische Prägung Wieners unmissverständlich hervortreten lässt:[38]

37 Hermann Pitters, *Paul Wiener: In causa fidei (1548): Die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. In die Sprache der Gegenwart übertragen und mit einer Einleitung versehen von Hermann Pitters,* [künftig: Wiener] Beihefte der Kirchlichen Blätter 9 (Sibiu: Honterus, 2016), 103.
38 Pitters, *Wiener*, 39.

Ich glaube festiglich, dass im Sakrament des Nachtmahles der wahre Leib und Blut Christi gegenwärtig sei, und ich will allda keine Gleichheit metapheram oder Deutung verstanden haben, sondern ich halte dafür, dass Christus in seinem Sakrament wahrhaftiglich zugegen sei, nach der Meinung des Hilarius und des Cyrill. Denn Hilarius redet von der Wahrheit des Fleisches und Blutes, da hat der Zweifel weder Statt noch Fug. Cyrill sagt folgendes: Dass Christus in uns sei, wird nicht allein nach dem Wähnen oder gemäß der Liebe verstanden, sondern auch durch natürliche Mitteilung, das ist, er ist in uns nicht allein wirkend, sondern auch nach der Substanz. Solches zeige ich bei diesem Artikel deshalb so deutlich an, da ich weiß, dass etliche aus dem Artikel des Widerrufs verstehen und vermeinen, ich glaube an die Gegenwart von Christi Leib und Blut im Sakrament nicht, ich halte es allein für ein Zeichen und schlichtes Brot nach zwinglischer und anderer Schwärmer Meinung, was doch nicht stimmt und aus meiner Antwort so meinem Bekenntnis anders verstanden wird, nämlich, dass ich fest glaube, dass im Sakrament des Abendmahles der wahre Leib und das wahre Blut Christi gegenwärtig sei, ohne Gleichnis und andere Deutung, denn er ist da, nach der Substanz und nicht bloß durch die Liebe und natürliche Mitteilung.

IV

Philipp Melanchthon (1497–1560) verfasste 1553 die *Confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum* (1553) und sandte sie dem Kronstädter Reformator Valentin Wagner (1510–1557) zu.[39] Dieser reichte sie an Paul Wiener in Hermannstadt weiter – mit der Widmung: *Clarissimo Domino M. Paulo Wienero Valentinus Wagnerus Coronensis* – um so die gemeinsamen Wittenberger Bekenntnisgrundlagen in Siebenbürgen zu befestigen,[40] wobei Wagner als Schüler Melanchthons natürlich dessen theologische Akzentuierung der Wittenberger Reformation vor Augen hatte. Wiener hingegen war, wie er schon in seiner Rechtfertigungsschrift von 1548 zu zeigen wusste, nicht nur Rezipient der reformatorischen Theologie, sondern begegnete dieser auch durchaus „eigenständig", freilich im Sinne Luthers. Pitters konnte dies am Beispiel der Rechtfertigungslehre und an dessen „scharfsinnige[n] Darlegung des Abendmahlsverständnisses" nachweisen.[41]

Wieners klare doktrinäre Haltung prägte auch seinen Mitarbeiter und Nachfolger im Hermannstädter Stadtpfarramt und im Bischofsamt, den aus Karpfen/Krupina im damaligen Oberungarn (heute Slowakei) stammenden Mathias Hebler (um 1520–1571). In der siebenbürgischen Reformationsgeschichte begegnet die

39 Vgl. Hermann Pitters, „Philipp Melanchthons Beziehungen zur evangelischen Kirche in Siebenbürgen," in *Die Bedeutung der Reformation für die protestantische Theologie* (Fachtagung Hermannstadt 7. Okt. 2017) – abgedruckt in *Konfluenzen* 16/17 (2016/2017): 97–116, 110.

40 Vgl. Karl Reinerth, „Humanismus:" 76.

41 Vgl. Hermann Pitters, „Einführung," 23.

These,[42] dass in dem von Hebler verfassten *Consensus doctrinae de sacramentis Christi* (Klausenburg 1557)[43] und in dessen *Brevis confessio de coena domini* (1561) [44] eine verblüffende Übereinstimmung mit dem Bekenntnis von Paul Wiener festzustellen sei – und zwar in der theologischen Gedankenführung und in der parallelen Bezugnahme auf Irenaeus (*Adversus haereses* lib. IV, c. 18, 5), auf Gelasius und Cyprian.

Über Mathias Hebler wurde der Satz überliefert,[45] dass „*Martinus* (Luther) (...) *in Siebenbürgen nicht geblieben wäre, wenn nicht Mathias* (Hebler) *gekommen wäre*“, eine Feststellung, die Karl Reinerth mit einigem Recht auf Paul Wiener abwandelte.[46] Darin sind sich auch Hermann Pitters und Ulrich Andreas Wien einig.[47] So kann auch ich als Conclusio diesen Satz unterschreiben und damit schließen: *Martinus wäre nicht in Siebenbürgen geblieben, wenn nicht Paulus gekommen wäre.*

Bibliographie

1 Quellen

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. XXIV: *Siebenbürgen*, bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung v. Karin Messe. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Elze, Theodor. *Primus Trubers Briefe (1897)*, Reprint o.O. und o. J.

Luther, Martin. WA Br. 2, 299–301, Nr. 397.

Die Matrikel der Universität Wien II. Bd. 1451–1518/I (= Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Reihe 6, Quellen zur Geschichte der Universität Wien, Abt. 1. Graz-Köln: Böhlau, 1959.

[Primoz Trubar-Brief] „Jože Rajhman,“ in *Slovenski biografski leksikon* 14, hg. v. Izidor Cankar et al. Ljubljana: Slovenische Akademie, 1986, 86 f.

Wiener, Paul, In causa fidei, Österreichische Nationalbibliothek Wien, Handschriftenabteilung Signatur Cod. II, 797.

Wiener, Paul, In causa fidei, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Signatur Cod. Theol. 1144.

42 Karl Reinerth, „Glaubensbekenntnis,“ 212 f.; Ders., *Gründung*, 251.

43 Der Text ist abgedruckt in: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. XXIV, *Siebenbürgen*, bearb. v. Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 56–66.

44 Dazu eingehend den Beitrag von Robert Kolb, „Kurshalten im Konflikt,“ in diesem Band.

45 Karl Reinerth, „Glaubensbekenntnis,“ 230; *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. XXIV, *Siebenbürgen*, bearb. v. Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 128.

46 Reinerth, „Glaubensbekenntnis,“ 230.

47 Ulrich A. Wien, „Rechtfertigungslehre,“ 143; Hermann Pitters, „Einführung,“ 9.

2 Literatur

Hermann Jekeli, „Paul Wiener," in *Unsere Bischöfe, Hermannstadt 1933*, *Nachdruck, Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens* 2, Köln/Wien: Böhlau, 1978, 11–22.

„Ludwig Binder," in *Lexikon der Siebenbürger Sachsen*, hg. v. Walter Myß, Thaur: Wort-und-Welt-Verlag, 1993, 572.

Buda, Daniel, „Hermannstadt/Sibiu – Paul Wiener," in *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, hg. v. Michael Welker, Michael Beintker und Albert de Lange, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 187–194.

Dolinar, France M, „Katzenstein (Kazianer, Katzianer, Catzianer), Franz Frh. von," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz, 361–362.

Dolinar, France M, „Raubar (Rauber), Christophoros von," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 570–572.

Dolinar, France M, „Textor (Tekstor, Weber), Urban," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 692–693.

Eder, Karl, „Bernhard Raupach (1682–1745). Ein Beitrag zur Historiographie der österreichischen Reformationsgeschichte," in *Festschrift zum 200-Jahr-Jubiläum des Hau-, Hof- und Staatsarchivs*, Wien: Druck und Kommissions-Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1949, 714–725.

Elze, Theodor, „Paul Wiener – Mitreformator in Krain, Gefangener des Evangeliums in Wien, erster evangelischer Bischof in Siebenbürgen," in *JGPrÖ* 3 (1882): 1–52.

Klein, Christoph, *Geistliche Leitbilder und Weggefährten*. Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2015.

Kolb, Robert. „Kurshalten im Konflikt. Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten," JEMC 8.1 (2021), 71–88.

Leeb, Rudolf, Öhlinger, Walter und Vocelka, Karl, Hg. *Brennen für den Glauben. Wien nach Luther* (Ausstellungskatalog). Wien: Residenz Verlag, 2017.

Leppin, Volker, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich und Genf," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*. *RStT* 167, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling,Münster: Aschendorff Verlag, 2017, 33–56.

Luthar, Ota, Hg. *The Land Between. A History of Slovenia*. Frankfurt/M. u.a.: Lang-Ed., 2008.

Philippi, Paul, „800 Jahre Ecclesia Theotonicorum Ultrasilvanorum," in *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*. *Siebenbürgisches Archiv* 39, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2008, 1–31.

Pitters, Hermann, „Philipp Melanchthons Beziehungen zur evangelischen Kirche in Siebenbürgen," in *Die Bedeutung der Reformation für die protestantische Theologie* (Fachtagung Hermannstadt 7.10.2017), abgedr. in *Konfluenzen 16/17* (2016/2017): 97–116.

Pitters, Hermann, *Einführung zu: Paul Wiener: In causa fidei (1548). Die dem König Ferdinand vorgelegte Verteidigungsschrift des späteren ersten evangelischen Bischofs der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. In die Sprache der Gegenwart übertragen und mit einer Einleitung versehen von Hermann Pitters. Beihefte der Kirchlichen Blätter* 9. Sibiu: Honterus, 2016, 1–24.

Pitters, Hermann, „Solus Christus – Sola scriptura. Die Botschaft der Reformation auf dem alten Hermannstädter Altar," in *Glaubensgeschichte. Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum. Beihefte der Kirchlichen Blätter* 10, hg. v. Hans Klein und Hermann Pitters, Hermannstadt: Honterus, 2017, 192–194.

Pitters, Hermann, „Reformationsstadt Hermannstadt." In *Glaubensgeschichte. Siebenbürgische Beiträge zum 500. Reformationsjubiläum. Beihefte der Kirchlichen Blätter* 10, hg. v. Hans Klein und Hermann Pitters, 35–43. Hermannstadt: Honterus, 2017.

Pitters, Hermann. „Paul Wiener (1495–1554) – Ein Europäer der Reformation." In *Gemeinsam feiern – gemeinsam gedenken*. *Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender* 64 (2018), *Jahrbuch* 2019, hg. v. Berthold Köber, 116–121. Hermannstadt/Bonn: Schiller, 2018.

Rajhman, Jože, Hg. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Sloven. Akad., 1986.

Rajšp, Vincenc, „Die Ausbreitung des Protestantismus unter den sozialen Schichten in Krain," in *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, hg. v. Rolf-Dieter Kluge, München: Sagner, 1995, 96–114.

Rajšp, Vincenc, „Die Reformation bei den Slowenen," in *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber*, *2008 / Reformacija v srednji Evropi. Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja, 2008*, hg. v. Rolf-Dieter Kluge, Karl W. Schwarz, Bogusław Dybaś und Christian Gastgeber, Wien/Ljubljana: Slowen. Wiss.-Inst., 2011, 23–35.

Rajšp, Vincenc „Die Rezeption und Multiplikation der Reformation durch Primus Truber und die Slowenen," in *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*. *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* BH 113, hg. v. Ulrich A. Wien und Mihai-D- Grigore, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 129–144.

Reinerth, Karl, „Humanismus und Reformation bei den Siebenbürger Sachsen," *Südostdeutsches Archiv* 13 (1970): 56–76.

Reinerth, Karl, „Das Glaubensbekenntnis Paul Wieners," *ARG* 67 (1976): 203–231.

Reinerth, Karl, *Die Gründung der Evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*. *Studia Transylvanica* 5. Köln/Wien: Böhlau, 1979.

Schwarz, Karl W./Dolinar, Darko, „Theodor Elze," in *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroska. Von den Anfängen bis 1942*, I, hg. v. Katja Sturm-Schnabl und Bojan-Ilija Schnabl. Wien/Köln/Graz: Böhlau, 2016.

Schwarz, Karl W. „Wien()er, Paulus," in *BBKL* XXXVIII (2017), 1517–1521.

Simoniti, Primož, „Humanismus bei den Slovenen. Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts." hg. und bearb. v. Marija Wakounig, übers. v. Jože Wakounig. Wien: ÖAW, 2008.

Simoniti, Vasko, „Von der frühen Neuzeit bis zu den josephinischen Reformen." In *Slowenische Geschichte. Gesellschaft – Politik – Kultur*, hg. v. Peter Štih, Vasko Simoniti und Peter Vodopivec, Graz: Leykam, 2008, 119–216.

Weissensteiner, Johann, „Nausea, Friedrich," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz, (1996): 494–496.

Weissensteiner, Johann, „Wertheim, Christoph," in *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin Gatz, (1996): 748 f.

Wien, Ulrich Andreas, „Kein Platz für die Rechtfertigungslehre in Siebenbürgen?," *Konfluenzen* 16–17 (2016/2017):138–148.

Wien, Ulrich Andreas, „Die Reformation in Siebenbürgen" (2011), Nachdruck in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*, hg. v. Ulrich A. Wien, Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017, 37–55.

Wien, Ulrich Andreas, „Flucht hinter den ‚Osmanischen Vorhang'. Glaubensflüchtlinge in Siebenbürgen," *Journal of Early Modern Christianity* 6, 1 (2019): 19–41.

Žnidaršič Golec, Lilijana, „Die Domherren von Laibach (Ljubljana) – Träger des Humanismus innerhalb und außerhalb der Laibacher Diözese," in *Tu felix Europa. Der Humanismus bei den Slowenen und seine Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum*, hg. v. Vincenc Rajšp, Feliks J. Bister und Miroslav Polzer, Wien/Ljubljana: Slowenisches Wissenschaftsinstitut, 2011, 85–107.

Kenneth G. Appold

Die „Ausstrahlung“ Wittenbergs auf den europäischen Südosten

Der Begriff der „Ausstrahlung“ Wittenbergs ist in der Reformations-Historiographie weit verbreitet. Er ist, wie unten gezeigt wird, problematisch, hat aber auf den ersten Blick eine gewisse Berechtigung. Die Universität Wittenberg war bekanntlich lange Zeit während des 16. und später auch des 17. Jahrhunderts das bedeutendste Zentrum reformatorischer Bildung. Hohe Frequenzen, bisweilen die höchsten im deutschsprachigen Raum belegen ihre enorme Anziehungskraft. Da diese Studenten Wittenberg auch wieder verließen, und sich in verschiedene Himmelsrichtungen verbreiteten, kann man zu Recht von einer Art „Ausstrahlung“ Wittenbergs sprechen. Diese Ausstrahlung geschah nicht nur körperlich, sondern auch geistig, getragen von Gelehrten, die das an der Leucorea angeeignete reformatorische Gedankengut weiterleiteten, anwandten, und auf diese Weise zur Ausbreitung der lutherischen Reformation beitrugen.

Eine solche Schablone passt auch auf Ungarn, insbesondere auf Theologiestudenten aus Ungarn – und ich verwende den Begriff zunächst informell, um den Kulturraum zu bezeichnen, der vor 1526 zum entsprechenden Königreich gehörte und anschließend in drei Gebiete geteilt wurde. Er beinhaltet also auch Siebenbürgen und die deutschsprachigen Siebenbürger Sachsen. Ungarische Studenten gab es nach manchen Quellen schon 1521, sicher belegt sind die ersten beiden – Georg Baumheckel und Martinus Ciriaci – im Sommersemester 1522.[1] Bis Ende des Jahrhunderts sollten ihnen nach manchen Quellen mehr als 1200 weitere folgen. Das ist eine bedeutende Zahl; ein Historiker (G. Szabo) spricht von einer „großen Schar“, unter der „nahezu alle Komitate und Städte Ungarns und Siebenbürgen bleibt vertreten“ sind. „Sie ist auch an hervorragenden Personen sehr reich.“[2] Zu ihr gehörten führende Persönlichkeiten der Reformation in Ungarn und Siebenbürgen, wie etwa Mátyás Dévai Biró, Leonhard Stöckel, Valentin Wagner, Caspar Helth/ Gáspár Heltai, Martin Heinz (Hentius), Peter Melius, Franz Davidis (Dávid Ferenc), János Sylvester, und viele weitere. Sie alle „nahm[en] den Weg,“

1 Géza Szabó, *Geschichte des Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613* [künftig: Coetus] (Halle [Saale]: Akad. Verlag, 1941), 15; András Szabó, „Die Universität Wittenberg als zentraler Studienort im 16. Jahrhundert,“ in *Peregrinatio Hungarica: Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. v. Márta Fata, Gyula Kurucz und Anton Schindling, (Stuttgart: Steiner, 2006), 55–63. András Szabó zählt den ersten immatrikulierten Ungarn erst 1529 (ebenda, 58).

2 Géza Szabó, *Coetus,* 17.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-014

wie der Historiker Géza Szabó 1941 in seiner Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg schrieb, „um zu den Füßen der Reformatoren der im Laufe des Mittelalters verschütteten Wahrheit zu lauschen.“[3]

Von den beiden führenden Reformatoren fanden sie die Füße Melanchthons wohl ansprechender. Luther verweigerte ihnen Gottesdienste auf Latein, welche sie erbaten, um auf diese Weise das Abendmahl verstehend zu empfangen. Stattdessen bestand er darauf, dass sie die deutschsprachigen Gottesdienste besuchten, auch wenn sie kein Wort davon verstanden.[4] Melanchthon war es auch, der 1555 den *Coetus Ungaricus* als Patron ermöglichte. Seine Verbundenheit zu ehemaligen Studenten sowie seine Korrespondenz mit anderen Akteuren der Reformation in Südosteuropa prägten diese Entwicklungen nachhaltig. Luthers Einfluss war zwar auch spürbar und stieg vermutlich in den 1560er und 1570er Jahren posthum während der Religionsstreitigkeiten dieser Zeit weiter an, doch er bleibt hinter der direkten Wirkung seines leiseren Kollegen spürbar zurück.[5] Insgesamt aber lässt sich unser Bild der „Ausstrahlung“ durch diese Wirkung der Wittenberger Reformatoren auf ihre ungarischen Studenten schön veranschaulichen. Ungarn kamen nach Wittenberg, lernten dort reformatorische Theologie und kehrten zurück, um, beginnend in den 1540er Jahren die Reformation vor Ort zu organisieren.

Das Bild eines strahlenden geistigen Exports lässt sich weiter ausmalen, wenn man Schrifttum und Publizistik betrachtet. Werke der Wittenberger Reformatoren wurden in Ungarn auch von denjenigen rezipiert, die nicht persönlich in Wittenberg waren, nicht selten durch Vermittlung von zurückgekehrten Reformatorenschülern. So zum Beispiel wurde der ungarische Adlige Tamás Nádasdy, der den Reichstag zu Speyer 1526 besucht hatte und bereits Interesse für die Reformation hegte, durch Mátyás Dévai Biró in die Werke Melanchthons eingeführt.[6] Und

3 Szabó, *Coetus*, 12.

4 Géza Szabó, *Coetus,* 56. Der Vorfall wird referiert in Luthers Tischreden (WATR 4, 27–28, 81). Zitiert bei Ágnes Ritoók-Szalay, „Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn,“ in *Melanchthon und Europa,* Bd. 1*, Skandinavien und Mitteleuropa*, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 273–284, hier 277.

5 Siehe Joachim Bahlke, Beate Störtkuhl und Matthias Weber, Hg., *The Luther Effect in Eastern Europe: History, Culture, Memory* (Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2017). Hervorzuheben ist besonders der dort enthaltene Aufsatz von Edit Szegedi, „The Reception of Luther in Transylvania: The Cluj Antitrinitarians and the Wittenberg Reformer in the Sixteenth Century“, 63–70. Siehe auch: Georg und Renate Weber, Hg., *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* (Köln/Wien: Böhlau, 1985).

6 Márta Fata, „The Kingdom of Hungary and Principality of Transylvania,“ [künftig: Kingdom] in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock (Leiden/Boston: Brill, 2015), 92–120, hier 97.

sie wurden nicht nur gelesen, sondern sie haben auch weitere Werke inspiriert: die Lutherbibel konnte zwar von deutschsprachigen Sachsen in Siebenbürgen verwendet werde, aber nicht von der ungarisch-sprechenden Bevölkerung. Also wurde die Bibel von Kaspar Helth, János Sylvester, Gábor Pesti und anderen ins Ungarische übersetzt. Ähnlich verfuhr man mit Gesangbüchern, Liturgien, Katechismen sowie mit theologischen und erbaulichen Schriften im gesamten südosteuropäischen Raum.[7] Die bahnbrechende Kirchenordnung von Kronstadt, die in einem weiteren Beitrag näher behandelt wird, lässt auch Einflüsse Wittenbergs – und Nürnbergs – spüren.

Man könnte weitere Facetten des Bildes hervorbringen, doch hierzu reichen die Rahmenbedingungen dieses Aufsatzes nicht. Nur eines sollte noch betont werden: die Bildung von Netzwerken und persönlicher Einflussnahme, die von den Reformatoren ausgingen. Anschauliche Beispiele sind nicht nur die Korrespondenz im Allgemeinen, sondern auch Empfehlungsschreiben, die die Wittenberger Reformatoren ihren Studenten mitgaben. So zum Beispiel konnte Melanchthon durch eine Empfehlung für zwei aus Wittenberg zurückkehrende Studenten an Tamás Nádasdy Einfluss auf Entwicklungen in Ungarn nehmen, um nur eines von vielen Beispielen zu nennen.[8]

Dennoch ist der Begriff einer „Ausstrahlung“ Wittenbergs auf andere Regionen problematisch, und er zeigt bei näherer Betrachtung bedeutende Schwachstellen, die nach einer kritischen Hinterfragung verlangen. Ist Wittenberg wirklich der „Ursprung“ der Reformation in Südosteuropa? Oder müsste man eher von einer Wechselwirkung sprechen, in der wittenbergische Impulse mit lokalen vermischt, umgeformt und örtlichen angepasst werden? Inwiefern strahlte etwas aus Südosteuropa sogar auf Wittenberg zurück? Diese Fragen können unmöglich in einem so kurzen Aufsatz ausgearbeitet oder geklärt werden, doch einige Beobachtungen mögen hierzu vielleicht Anregungen liefern.

Man beginne mit den Personen selbst. Viele der bekanntesten Ungarn, die in Wittenberg studiert haben, zeigen alles andere als eine lineare biografische Weiterentwicklung, die sie als „strahlende“ Repräsentanten des Wittenberger Luthertums erscheinen ließe. Kaspar Helth (Heltai Gáspár) und Franz Davidis (Dávid Ferenc) etwa entfernten sich recht weit davon. Nach anfänglicher Tätigkeit als lutherische Pfarrer glitten sie über das Reformiertentum zu anti-trinitarischen Überzeugungen ab und wurden Gründer bzw. führende Vertreter des ungarischen Unitarismus. Sind das „Ausstrahlungen“ Wittenbergs, dann mussten diese

7 Siehe Pál Ács und Howard Louthan, „Bibles and Books: Bohemia and Hungary,“ in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock (Leiden/Boston: Brill, 2015), 390–411.

8 Fata, „Kingdom,“ 97.

aus Sicht der dortigen Reformatoren recht verbogen ausgesehen haben. Und in der Tat lösten sie bei ihren ehemaligen Lehrern Missmut und Empörung aus. Auch Biographien derer, die sich im Laufe der Jahrzehnte zunehmend mit dem schweizer Reformiertentum identifizierten und schließlich selbst reformiert wurden, können nur schwer als Produkte einer „Ausstrahlung Wittenbergs" betrachtet werden. Und das waren nicht wenige.[9] Schließlich gibt es Beispiele von Lutheranern selbst, deren theologische Entwicklung zu komplex und facettenreich war, um als „wittenbergisch" gestempelt zu werden. Sogar Mátyás Dévai Biró, ehemaliger Tischgenosse Luthers und später als „Luther von Ungarn" benannt, entwickelte eine Theologie, die nicht nur von Wittenberg sondern auch durch seine Gespräche mit den Schweizern geprägt war und eigene Wege ging.[10]

Die Beobachtung, dass eine bedeutende Zahl „Wittenberger Ungarn" sich nach ihrer Rückkehr scheinbar vom Wittenberger Luthertum abwandten und nun stärker am Schweizer Reformiertentum orientierten hat die Geschichtsschreibung zu Erklärungsversuchen geführt. Erich Roths vorzügliche Geschichte der Reformation in Siebenbürgen trägt den bezeichnenden Untertitel: *Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*.[11] Die Reformation in Ungarn wird in einem Spannungsverhältnis zwischen zwei „Ausstrahlungsorten"—Wittenberg und die Schweiz—gesehen. Auch wenn Roths eigene Darstellung sehr viel komplexer und differenzierter ist, bleibt man leicht bei dem Eindruck einer rein „empfangenden" Reformation in Ungarn, die sich nun für die attraktiveren Gaben, oder, um das anfängliche Bild weiter zu bemühen, für die stärkeren „Strahlen" zu entscheiden hat. Ist die Reformation in Ungarn und Siebenbürgen lediglich ein Derivat einer dieser beiden „Ur-Reformationen"? Ein solcher Schluss entspräche nicht den Tatsachen.

Zum einen führt ein solches „Ausstrahlungs"-Bild zu einer vereinfachten Sicht auf die Kausalität geistiger Einflüsse. D. h., man beginnt mit der Beobachtung unterschiedlicher Ergebnisse – in diesem Fall die Beibehaltung lutherischer Lehren einerseits, und die Annahme reformierter oder unitarischer andererseits – und sucht Erklärungen vorwiegend in den Personen, die diese unterschiedlichen Lehren vertreten. Wurde jemand reformiert, dann liege das daran, dass er stär-

9 Jan-Andrea Bernhard, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)* [künftig: Konsolidierung] (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015), besonders 294–327.

10 Bernhard zeichnet die Nähe Devais zu Calvin vor allem in der Prädestinations- und Abendmahlslehre und der Haltung zur Ohrenbeichte nach. Bernhard, *Konsolidierung*, 199–206.

11 Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, 2 Bde (Köln/Graz: Böhlau, 1962 und 1964).

kere persönliche Sympathien für die Schweizer Reformatoren entwickelte, als er noch für seinen alten Lehrer Luther übrighatte. Bleibt etwa Valentin Wagner lutherisch, dann erklären wir diese „Treue“ durch seine enge Bindung an Melanchthon. Auch wenn solche Faktoren plausibel erscheinen, sind sie kaum erschöpfend. Übersehen wird vor allem die Entstehung von lokalen Diskursen, die ohne direkten Einfluss von Westeuropa florierten, sowie eigenständige Mentalitäten. Insofern müssen auch in der Theologiegeschichte kontextuelle Faktoren stärker berücksichtigt werden, als es das Bild der „Ausstrahlung“ hergibt.

Zum anderen muss festgestellt werden, dass gerade Wittenberg im Zeitraum zwischen 1540 und 1574 alles andere als einheitlich war. Spricht man von „Ausstrahlungen“ Wittenbergs, dann gehört diese Unterschiedlichkeit, welche sowohl die relative Geradlinigkeit Luthers als auch die Vermittlungsarbeit Melanchthons umschließt, zu den Grundzügen des Bildes. Besonders in Hinblick auf die Abendmahlslehre wird Melanchthon gern als Ursache der angeblichen „Abweichung“ der pro-Reformierten in Ungarn gesehen. Schließlich waren es seine Schüler, die, angeblich von seiner Irenik „beeinflusst“, die „Leisetreterei“ – oder gar Untreue – ihres Lehrers übernahmen und weiterführten. Doch auch dieses Bild ist zu einfach. Melanchthon mag sehr wohl in manchen Lehrfragen andere Meinungen vertreten haben als sein Kollege Luther, und er hat auch eine Abendmahlstheologie formuliert, die ein Entgegenkommen an die Schweizer signalisierte – aber wer dies als „un-Wittenbergisch“ oder gar als „Krypto-Calvinisch“ abschreiben will, muss mit Luther selbst abrechnen, und erklären, warum dieser jegliche Lehren seines jüngeren Kollegen geduldet, und sogar die CA-variata von 1540 stillschweigend akzeptiert hat. Mit anderen Worten: Vielleicht waren die Strahlen aus Wittenberg etwas diffus, und ihr Effekt dadurch vielfältiger und unberechenbarer als manch einer erwartet hätte.

Wichtig wäre aber auch hier, das Bild der Ausstrahlung wenigstens temporär beiseitezulegen, und wiederum nach einem ungarischen Kontext zu fragen, der bestimmte Lehrformulierungen attraktiv erscheinen ließ. Selbst einem Kenntnisarmen nicht-Spezialisten wie mir fällt recht schnell auf, dass Ungarn einige Besonderheiten aufweist, die dieses Gebiet von anderen Reformationsgebieten unterscheidet.

Beginnen wir mit den Studenten. Es ist zwar richtig, dass eine beachtliche Zahl von Studenten aus dem ungarischen Raum, sowohl Ungarisch-sprechende im *Coetus Ungaricus* als auch Deutsch-sprachige, wie z. B. Siebenbürger, ihrem Studium in Wittenberg nachgingen. Wittenberg war während dieser Blütezeit wohl der beliebteste Studienort ungarischer Studenten reformatorischer Gesinnung. Aber es war keineswegs der einzige. Anton Schindling schreibt in dem von ihm mit-herausgegebenen Buch *Peregrinatio Hungarica* folgenden anschaulichen Satz: „Ein Student aus Ungarn und Siebenbürgen, der in der Frühen Neuzeit aus

seiner Heimat zum Studium in das Heilige Römische Reich zog, hatte in den deutschen Territorien und Städten die Auswahl von über 40 Universitäten und universitätsähnlichen Hohen Schulen."[12] Darüber hinaus wanderten ungarische Studenten auch weiter nach Paris, Oxford und Bologna. Betrachtet man dieses Phänomen als Ganzes, und sieht von den einzelnen Frequenzen kurz ab, so wird deutlich, dass die Ungarn sicherlich zu den wanderlustigsten aller studentischen Nationalitäten gehörten. Diese *peregrinatio* entsteht auch nicht erst in der Frühen Neuzeit, sondern beginnt schon im Mittelalter – mit den äußerst beliebten Zielen Prag, Wien und Krakau. Einerseits liegen die Ursachen hierfür im praktischen Tatbestand, dass Ungarn vor 1635 keine eigene Universität hatte; ungarischen Studenten blieb gar nichts anderes übrig als zu wandern – wenn sie studieren wollten. Und in dieser letzten Einschränkung liegt eine weitere Erkenntnis, die wohl auf eine besondere Mentalität schließen lässt: die Ungarn wollten studieren. Andere Völker blieben zuhause und begnügten sich mit dem für ihre herkömmliche Tätigkeit erforderlichen praktischen Wissen, doch große Zahlen von Ungarn wollten mehr; sie wollten weg, und sie wollten studieren. Halten wir also an dieser geistigen Neugier erst einmal fest, und nennen sie ein mentalitäts-mäßiges Merkmal.

Zweitens fällt die Eigenart sozialer und politischer Verhältnisse in Ungarn auf, und zwar lange vor 1526. Allein schon die ethnische und sprachliche Pluralität des Gebietes ist bemerkenswert. Doch auch – und erst recht in Hinblick auf heutige Tendenzen in Europa – die Fähigkeit, diese Vielfalt in ein zusammenhängendes politisches System der *nationes* zu bündeln, und auf diesem Weg zu trans-ethnischen Kooperationen zu gelangen, sticht als Besonderheit hervor. In dieser Erfahrung mag ein weiteres Mentalitätsmerkmal verankert sein, welches mit dem ersten verwandt ist: die Bereitschaft, Anderssein (auf Englisch spricht man von „Alterität") zu akzeptieren und als „normal" zu empfinden.

Vor diesem Hintergrund ist auch verständlich, warum der Humanismus in Teilen der ungarischen Bevölkerung Fuß fassen konnte. Ähnlich wie in anderen Teilen Europas setzte diese Entwicklung schon vor der Reformation ein. Das Thema gehört zu den Forschungsschwerpunkten ungarischer Geschichte, und kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Doch einige Fragen sind unvermeidbar. Denkbar ist z. B., dass zumindest die frühe Phase der Reformation in Ungarn sehr viel stärker von jenem humanistischen Geist getrieben war, als von der

12 Anton Schindling, „Bildungsinstitutionen im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation als Ziele der studentischen Migration. Wanderungen im Zeichen von Konfessionen und geistigen Strömungen," in: *Peregrinatio Hungarica: Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. v. Márta Fata, Gyula Kurucz und Anton Schindling, (Stuttgart: Steiner, 2006), 54.

Not, sich einer in Westeuropa vorherrschenden konfessionellen Identität anzuschließen.

Schaut man auf die frühen Reformbemühungen etwa in Hermannstadt und Umgebung um 1526, so fällt auf, dass sich – in markantem Gegensatz zu Deutschland – ausgerechnet Dominikaner reformfreudig zeigten, und Kritik ernteten, „lutherische“ Lehre zu verbreiten.[13] Bei näherem Hinschauen scheinen sich die Beschwerden jedoch nicht auf Wesensmerkmale lutherischer Theologie zu beziehen, sondern auf Antiklerikalismus, Ablehnung des Fastens, und den Bemühungen einiger Bürger, die kirchliche Jurisdiktion durch Appelle an den Stadtrat zu umgehen. Auch wenn diese Beobachtung skizzenhaft bleibt, weist sie schon hierin eine stärkere Ähnlichkeit mit Zürich als mit Wittenberg auf. Und das wiederum lässt vermuten, dass sich etwaige Vorlieben für Aspekte der Schweizer Reformation nicht nur durch deren Einflussnahme oder „Ausstrahlung“, sondern vielmehr durch Ähnlichkeiten der politischen Strukturen – sowie durch prä-reformatorische Einflüssen des Humanismus erklären lassen.

Letzteres lässt sich einige Jahre später bei Johannes Honterus’ Reformation von Kronstadt beobachten. Es dürfte schwerfallen, aus diesem Vorgang, besonders gemessen am Quellenmaterial des Reformationsbüchleins oder der Kirchenordnung, eine konfessionelle Prägung abzuleiten. Viel plausibler erscheint mir die Beobachtung Edit Szegedis, dass Honterus’ Wirken so stark humanistisch geprägt war, dass man es kaum als „protestantisch“ betrachten kann und viel eher im weitesten Sinne als „katholisch“ bezeichnen müsste.[14] Gerade die Kirchenordnung, die in einem folgenden Beitrag noch näher dargestellt wird, weist eine starke Eigenständigkeit auf. Besonders die Anweisung, aus Rücksicht auf die Verschiedenheit der örtlich vorhandenen Sprachgruppen das Abendmahl gegebenenfalls mehrfach zu feiern scheint bemerkenswert. Es bildet auch einen markanten Kontrast zur entgegengesetzten Haltung Luthers gegenüber den ungarischen Studenten im Herbst 1538 in Wittenberg. Für Honterus stellt die Pluralität von Gottesdiensten und Sprachen keine Bedrohung für die christliche Einheit dar. Luther dagegen besteht auf sprachlicher Einheitlichkeit: Baten die Ungarn um einen lateinischen Gottesdienst, damit sie die Einsetzungsworte verstehen könnten, so „schlug ihnen Doctor Martinus Luther [dasselbige] stracks ab.“ Luther meinte, sie verstünden auch ohne Deutschkenntnisse den Sinn des Ritus, „darüm sollten sie

13 István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)* (Leiden/Boston: Brill, 2009), 48–51.

14 Edit Szegedi (mit Luka Ilić und Michael S. Springer), „Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco“, in *Companion to the Reformation in Central Europe*, 144–170, hier 149.

bleiben in und bei der gemeinen Ordnung der Kirche [...] und sich nicht von der Kirche absondern."[15]

Bei aller Kontext-bezogenen Eigenständigkeit der Reformation in Ungarn bleiben allerdings Vernetzungen mit Wittenberg und anderen westeuropäischen Orten. Doch die Beeinflussung fließt nicht nur in eine Richtung. Vielmehr müsste man von Wechselwirkungen und Austausch sprechen. Es gibt einige Beispiele, die die Komplexität und Vielschichtigkeit solcher Wechselwirkungen zeigen – so z. B. der von Paul Philippi schön geschilderte Vorfall um die Berufung und rasche Abberufung des Pfarrers Titus Amicinus in Kronstadt.[16] Der Fall ereignet sich vor dem Hintergrund der aufkommenden Abendmahlstreitigkeiten in Siebenbürgen Anfang der 1560er Jahre, und zeigt wechselseitige Versuche der Einflussnahme seitens der Kronstädter und auch der Wittenberger, jeder einem eigenen Vorhaben folgend und sich gegenseitig instrumentalisierend. Gelöst wurde das Problem bezeichnenderweise nicht durch ein wittenbergisches Machtwort – sondern durch die Beschlüsse zur Verkündigungsfreiheit des siebenbürgischen Landtags.[17] Eben in dieser Toleranz und in dieser Bereitschaft, Konfessionsbildung zu einem relativen Nebeneinander zu führen, liegt eine dauerhafte Besonderheit ungarischer und speziell Siebenbürger Verhältnisse.[18] Der Kontrast zum Wittenberg der 1570er Jahre, mit seinem landesherrlich durchgesetzten Konfessionszwang, könnte kaum größer sein.

Wenn man schon von „Ausstrahlung" sprechen möchte, dann könnte man eigentlich genauso gut von einer Ausstrahlung Ungarns nach Wittenberg reden. Inwiefern die stetige Berichterstattung ungarischer Studenten an der Leucorea sowie die langjährige Korrespondenz der Reformatoren Luther und noch mehr Melanchthon mit Kollegen, Schülern und Obrigkeiten in Ungarn Perspektiven in Wittenberg beeinflusst hat, müsste noch untersucht werden. Vor allem Kenntnisse von den Türken, die in Wittenberg – ähnlich wie im Rest des westlichen Europas – als existenzielle Bedrohung und mögliche Strafe Gottes – in aller Munde waren, kamen aus Ungarn. Das galt erst recht für die Zeit nach 1526, doch diese Einflüsse stammten immerhin sogar schon aus früheren Zeiten. Aus dem Jahr

15 WATR 4, 27.

16 Paul Philippi, *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen* (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2008), 192–209.

17 Edit Szegedi, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen" in *Common Man, Society and Religion in the 16th century / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 91–149.

18 Hierzu auch Zoltán Csepregi, „Konfessionsbildung und Einheitsbestrebungen im Königreich Ungarn zur Regierungszeit Ferdinands I.," ARG 94 (2003): 244–275.

1481 kommt eine Schrift eines Siebenbürger Gelehrten, genannt Georg von Ungarn. Es handelt sich um den „Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken.“ Luther entdeckt die Schrift wohl erst um 1529, und gibt sie, angereichert durch eine eigene Vorrede, 1530 in Wittenberg heraus.[19] Durch Georg von Ungarn lernt Luther vor allem dieses: der sich in Südosteuropa entfachende Kampf zwischen osmanischem Islam und Christentum war eine Rivalität zwischen zwei konkurrierenden Religionen. Luther gibt gegenüber dem Islam seine Bewunderung zu erkennen – erkennt hierin aber auch die Gefahr, die Reize dieser anderen Religion könnten das Christentum überbieten. Für Luther gibt es in diesem Kampf folglich einen Gewinner – und einen Verlierer. Für die Ungarn dagegen gab es, wenn auch ungesucht, ein Zusammenleben. Und darin liegt eine ausstrahlungskräftige Besonderheit.

Bibliographie

Ács, Pál/Louthan, Howard, „Bibles and Books: Bohemia and Hungary,“ in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock (Leiden/Boston: Brill, 2015), 390–411.

Bahlke, Joachim/Störtkuhl, Beate/Weber, Matthias, Hg., *The Luther Effect in Eastern Europe: History, Culture, Memory*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

Bernhard, Jan-Andrea, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015.

Csepregi, Zoltán, „Konfessionsbildung und Einheitsbestrebungen im Königreich Ungarn zur Regierungszeit Ferdinands I.,“ ARG 94 (2003): 244–275.

Fata, Márta, „The Kingdom of Hungary and Principality of Transylvania,“ in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdock. Leiden/Boston: Brill, 2015, 92–120.

Keul, István, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*. Leiden/Boston: Brill, 2009, 48–51.

Gottfried Mehnert, *Der Türk ist der Lutherischen Glück … Die Reformation in Südosteuropa: Luther – der Papst – der Kaiser – der Sultan*. Münster: LIT, 2019.

Paul Philippi, *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2008.

Ritoók-Szalay, Ágnes, „Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn,“ in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, *Skandinavien und Mitteleuropa*, hg. v. Frank, Günter/Treu, Martin. Stuttgart: Thorbecke, 2001, 273–284.

19 Hierzu siehe Gottfried Mehnert, *Der Türk ist der Lutherischen Glück … Die Reformation in Südosteuropa: Luther – der Papst – der Kaiser – der Sultan* (Münster: LIT, 2019), 195–197.

Roth, Erich, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, 2 Bde. Köln/Graz: Böhlau, 1962 und 1964.

Schindling, Anton, „Bildungsinstitutionen im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation als Ziele der studentischen Migration. Wanderungen im Zeichen von Konfessionen und geistigen Strömungen," in: *Peregrinatio Hungarica: Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. v. Fata, Márta/Kurucz, Gyula/Schindling, Anton. Stuttgart: Steiner, 2006, 39–54.

Szabó, András, „Die Universität Wittenberg als zentraler Studienort im 16. Jahrhundert," in *Peregrinatio Hungarica: Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. v. Márta Fata, Gyula Kurucz und Anton Schindling. Stuttgart: Steiner, 2006, 55–63.

Szabó, Géza, *Geschichte des Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613*. Halle [Saale]: Akad. Verlag, 1941.

Szegedi, Edit, „The Reception of Luther in Transylvania: The Cluj Antitrinitarians and the Wittenberg Reformer in the Sixteenth Century," in *The Luther effect: short exhibition guide: protestantism – 500 years in the world*, edited by Deutsches Historisches Museum. Munich: Hirmer, 2017, 63–70.

Szegedi, Edit, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen" in *Common Man, Society and Religion in the 16th century / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 91–149.

Szegedi, Edit /Ilić, Luka/Springer, Michael S., „Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco," in *Companion to the Reformation in Central Europe*, 144–170.

Weber, Georg/Weber, Renate, Hg., *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*. Köln/Wien: Böhlau, 1985.

Zoltán Csepregi

Die reformatorischen Bekenntnisse in Ungarn und Siebenbürgen (1545–1572)

Die im Titel angegebenen Jahreszahlen weisen auf die *Confessio Erdödina* 1545 und auf die *Formula pii consensus* von 1572 hin. Ersteres gilt als das erste reformatorische Bekenntnis auf ungarischem Boden, das von jeder späteren evangelischen Gemeinschaft rechtlich anerkannt worden ist, nämlich von den Lutheranern, den Reformierten und der siebenbürgisch-sächsischen Landeskirche.[1] Mit dem letzteren Text schließt sich aber der Prozess der Bekenntnisbildung in Ungarn und Siebenbürgen ab,[2] es folgen nur Einheitsdokumente mit eher kirchenordnendem Charakter.

In der angegebenen Zeitspanne sind über zwanzig Konfessionsschriften erstellt, diskutiert und angenommen worden (siehe im Anhang chronologisch aufgelistet – Katechismen und pure Kirchenordnungen werden hier nicht berücksichtigt). Über diese möchte ich im ersten Teil dieser Studie einen groben Überblick bieten und die Texte unter äußerlichen und inhaltlichen Gesichtspunkten einordnen. Im zweiten Teil versuche ich an drei Beispielen – an der *Confessio Pentapolitana* (1549), am *Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt* (1559) und an der *Confessio catholica* (1562) – das Besondere der ungarischen Bekenntnisbildung darzustellen, welches theologisches Sondergut diese Dokumente tragen und welche historische Sonderentwicklung in der europäischen Reformationsgeschichte sie vertreten. Schließlich werde ich einige allgemeine Konklusionen aus dem Gesagten ziehen.

1 Vgl. Ludwig Binder, „Die frühesten Synoden der evangelischen Kirche in Siebenbürgen," [künftig: Synoden] in *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung: Festschrift Friedrich Müller*, hg. v. Franklin Clark Fry (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967), 220–244.

2 Ulrich A. Wien, „Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Die Formula Pii Consensus 1572," *Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde* 38 (2015): 37–47; Ulrich A. Wien, „New Perspective on the Establishing of Confession in Early Modern Transylvania: Context and Theological Profile of the Formula Pii Consensus 1572 as Heterodox Reception of the Wittenberg Theology," *Journal of Early Modern Christianity* 5 (2018): 57–74.

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 47–70 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-015

1 Klassifizierung der ausgewählten Beispiele

Die untersuchten Bekenntnisse sind größtenteils auf Lateinisch verfasst worden.[3] Es gibt drei ungarische Texte, das *Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt* (1559), ein volkstümliches Bekenntnis aus Debreczin (1567) und das *Rövid magyarázat* [Kurze Erklärung] von Franz Davidis mit bekennendem Charakter (1567). Was die Übersetzungen betrifft, erschien die *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum* (1547) im selben Jahr auch auf Deutsch[4] und das *Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt* (1559) nach vier Jahren in deutscher Übersetzung.[5] Auch die *Confessio Pentapolitana* (1549) wurde in den 1580er Jahren verdeutscht, und so konnte sie 1613 dreisprachig (lateinisch-deutsch-ungarisch) herausgegeben werden.[6]

3 Vgl. Zoltán Csepregi, „Sprachliche und ethnische Verhältnisse in Ungarns Luthertum an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert," *Hungarian Studies* 31 (2017): 73–93; Zoltán Csepregi, „Ethnische versus konfessionelle Identitätsbildung im Königreich Ungarn von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts: Überlegungen zur Mehrsprachigkeit, muttersprachlichen Identität und Übersetzungspraxis," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RGST 167, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2017), 377–403.

4 Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen. (Cron) MDXLVII [Honter]. *Régi magyarországi nyomtatványok* [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, hg. v. Gedeon Borsa et al. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971–2012) [künftig: *RMNy*] Nr. 68; Reformatio ecclesiarvm Saxonicarvm in Transylvania. Coronae MDXLVII [Honter]. RMNy Nr. 69; *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24, *Siebenbürgen*, bearb. v. Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) [künftig: EKO 24], 206–246.

5 Beschlus vnd Form der lehr vom Testament vnd Abendmal vnsers Seligmachers Jesu Christi, gründtlich vnd warhafftiglich beschriben, offentlich bekennet vnd vnderschriben von allen Pastorn vnd Seelhirten ausz Obrem vnd Nidrem Vngerlandt, vnd allen Christlichen Lehrern Vngrischer Nation (jhr wenig aufgenommen) in gantz Sibenbürgen, Mit sampt den Dienern der Kirchen zu Clausenburg. Im heyligen Synodo vnd Priesterlicher Samlung zu Newmarck in Sibenbürgen. 4° [8] Fol. [Colophon:] Erstlich in Truck auszgangem zu Clausenburg in Sibenbürgen, im jar 1559. Jetzund auffs new in der Churfürstlichen Statt Heydelberg getruckt, durch Johannem Mayer, Anno 1563, VD16 B 2207; Mihály Balázs, *Ungarländische Antitrinitarier IV: Ferenc Dávid*, [künftig: Dávid] Bibliotheca Dissidentium 26 (Baden-Baden: Koerner, 2008), 23, 290; *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bde. I/1–III/2, *1523–1675*, hg. v. Heiner Faulenbach et al. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016), hier: Bd. II/1, 97–115 (Nr. 52).

6 Confessio Christianae doctrinae qvinqve regiarvm liberarvmque civitatvm in Hungaria Superiore: Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiessini ac Cibinij. Exhibita laudatissimae quondam recordationis regi Ferdinando anno 1549. In tribus lingvis, Latina, Germanica et Hungarica impressa. – (Bekantnus christlicher Lehr vnd Glaubens der fünff königlichen Freystadt in Ober Hungern ... Az öt szabad városoknak Fölsö Magyar Országban ... keresztyéni tudományrol és hitröl való vallás tétele ...) Cassoviae MDCXIII Fischer; *RMNy* Nr. 1053; Peter Kónya und Zoltán Csepregi, Hg., *Tri lutherské vyznania viery z Uhorska = Három lutheri hitvallás Magyarországon = Drei*

Geographisch gesehen verteilen sich die untersuchten 25 Dokumente gleichmäßig auf drei historische Landschaften: Oberungarn (heute: Ostslowakei, zu dem hier auch Neusohl gezählt wird), dem Kirchendistrikt jenseits der Theiß (Transtibiscanum) und Siebenbürgen.

OBERUNGARN
Articuli conventus Eperiesini 1546[7]
Confessio Pentapolitana 1549
Confessio Heptapolitana 1559
Articuli congesti Sarosienses (ca. 1560)[8]
(Compendium doctrinae christianae 1563)
Confessio Cassoviensis 1568
Confessio Scepusiana 1569

OSTUNGARN
Confessio Erdödina 1545
Acta Synodica Ovariensia 1554
Articuli Erdödini 1555
(Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt 1559)
Confessio catholica 1562
Confessio brevis 1567
Ungarisches Bekenntnis 1567
Articuli maiores 1567
Confessio Varadina 1569
Confessio Csengerina 1570

SIEBENBÜRGEN
Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547
Consensus doctrinae 1557
(Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt 1559)
Brevis confessio 1561
(Compendium doctrinae christianae 1563)[9]
Modus concordiae 1564

lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn (Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013), 47–76.

7 Vgl. Barnabás Guitman, „Neue Forschungsergebnisse zur Geschichte der Reformation in Bartfeld (Bardejov)," [künftig: Bartfeld] in *Reformácia v Strednej Európe*, Bd. 1 = *Reformáció Közép-Európában* = *Reformation in Mitteleuropa*, hg. v. Peter Kónya und Annamária Kónyová (Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018), 185.

8 Vgl. Guitman, „Bartfeld," 186–187.

9 Die Klammern weisen hier auf eine doppelte Entstehungsgeschichte hin. Sowohl das *Abendmahlsbekenntnis* als auch das *Compendium* wurden zuerst in der ungarischen Theißgegend zusammengestellt, dann aber in Siebenbürgen feierlich angenommen und schließlich in Klausenburg gedruckt.

Sententia concors 1566
Rövid magyarázat 1567
Formula pii consensus 1572

Was auf dieser Landkarte gänzlich fehlt, ist das osmanische Eroberungsgebiet, Transdanubien und das komplette Westungarn.

Die Anzahl der überlieferten Bekenntnisschriften wird durch die Druckkapazitäten stark beeinflusst. Die Presse von Kronstadt stand seit 1539, die von Klausenburg ab 1550 und die von Debreczin ab 1560 im Dienste der Reformation. Auf der anderen Seite war Oberungarn in der untersuchten Zeitspanne ein Gebiet ohne Druckereien (in Bartfeld gab es erst ab 1577 und in Neusohl erst ab 1578 eine Offizin), was sich auch auf die stiefmütterliche Textüberlieferung ausgewirkt hat.

DRUCKSCHRIFTEN
Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547
Consensus doctrinae 1557
Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt 1559
Confessio Heptapolitana 1559 (1578 gedruckt)
Brevis confessio 1561 (1563 gedruckt)
Confessio catholica 1562
Compendium doctrinae christianae 1563
Sententia concors 1566
Confessio brevis 1567
Ungarisches Bekenntnis 1567
Articuli maiores 1567
Rövid magyarázat 1567
Confessio Csengerina 1570

Von mehreren Einheitsdokumenten heißt es in den historischen Quellen, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt von der Pfarrerschaft und den Vertretern der Laien (Stadträten, Offizieren des Militärs, Adligen) unterschrieben wurden, aber nicht alle Unterschriften sind erhalten geblieben. Unter diesem Aspekt sind Textzeugen besonders wertvoll, wenn sie samt Unterschriften überliefert worden sind.

ÜBERLIEFERTE UNTERSCHRIFTEN
Confessio Erdödina 1545
Confessio Pentapolitana 1549 (ab 1564 unterschrieben)
Acta Synodica Ovariensia 1554
Consensus doctrinae 1557
Brevis confessio 1561
Confessio Cassoviensis 1568
Confessio Varadina 1569
Confessio Scepusiana 1569

Inhaltlich gesehen finden sich unter den 25 Konfessionen sowohl Apologien wie auch Konsensdokumente oder frühe Kirchenordnungen.

APOLOGIEN
Confessio Pentapolitana 1549
Confessio Heptapolitana 1559
Confessio catholica 1562
Confessio Scepusiana 1569

KONSENSDOKUMENTE
Consensus doctrinae 1557
Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt 1559
Modus concordiae 1564
Sententia concors 1566
Formula pii consensus 1572

KIRCHENORDNUNGEN
Articuli conventus Eperiesini 1546
Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547
Acta Synodica Ovariensia 1554
Articuli Erdödini 1555
Articuli congesti Sarosienses (ca. 1560)
Confessio catholica 1562
Ungarisches Bekenntnis 1567
Articuli maiores 1567

Eine Besonderheit der siebenbürgischen Reformationsgeschichte ist ein ausgeprägter Glaubensstreit um die Trinitätsfrage Ende der 1560er Jahren.

ANTITRINITARISCH
Rövid magyarázat 1567

TRINITARISCH
Summaria repetitio 1568[10]
Confessio Cassoviensis 1568
Confessio Varadina 1569
Confessio Csengerina 1570

10 Vgl. Robert Kolb, „Das Erbe Melanchthons im Bekenntnis der ungarischen Bursa an der Universität Wittenberg (1568),“ in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, *Skandinavien und Mittelosteuropa*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 223–239.

Die Bekenntnisse aus Ungarn folgten nicht selten deutschen oder Schweizer Vorbildern, meist der Confessio Augustana.[11]

LITERARISCHE VORLAGEN
Confessio Erdödina 1545 (CA var)
Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547 (Reformatio Coronensis)
Confessio Pentapolitana 1549 (CA invar)
Acta Synodica Ovariensia 1554 (Wittenberger Konkordie)
Confessio Heptapolitana 1559 (CA invar)
Compendium doctrinae christianae 1563 (Bezas Confessio christianae fidei)
Modus concordiae 1564 (Calvins Optima ineundae concordiae ratio)
Confessio Scepusiana 1569 (CA invar)

Aber es ist auch eine umgekehrte Methode vorgekommen, das Gesagte durch ausdrücklich aufgeführte Autoritäten zu sichern. Manchen Schriften wurden schriftliche Approbationen von namhaften Zeitgenossen beigefügt.

APPROBATIONEN
Consensus doctrinae 1557 (Ph. Melanchthon)
Brevis confessio 1561 (G. Major)
Confessio Csengerina 1570 (Th. Beza)

Kirchenväterzitate in reformatorischen Bekenntnissen sind nicht selten. Eine positive Rezeption des kanonischen Rechtes ist aber nicht so verbreitet. Daher lohnt es sich, Texte aus Ungarn aufzulisten, die sich bejahend auf das *Decretum Gratiani* und andere Rechtsquellen berufen.

11 Über den unbestreitbaren Einfluss Melanchthons siehe: Ludwig Binder, „Melanchthon in der siebenbürgischen evangelischen Kirche," *ThLZ* 102 (1977): 2–22; Heinz Scheible, „Melanchthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546," in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, SiebAr 19, hg. v. Georg und Renate Weber (Köln: Böhlau, 1985), 36–65 = in Heinz Scheible, *Melanchthon und die Reformation* (Mainz: von Zabern, 1996), 272–303; Ágnes Ritoók-Szalay, „Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn," in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, *Skandinavien und Mitteleuropa*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 273–284; Markus Hein, „Melanchthons Bedeutung für die Reformation in Ungarn," in *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 13, hg. v. Irene Dingel und Armin Kohnle (Leipzig: EVA, 2011), 365–378; Zoltán Csepregi, „Die Rezeption der deutschen Reformation in ungarländischen Städten und Herrschaften," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, VIEG Beihefte 113, hg. v. Ulrich A. Wien und Mihai D. Grigore (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017), 161–189.

KANONISCHES RECHT
Articuli Erdödini 1555
Confessio catholica 1562
Articuli maiores 1567

2 Das Fünfstädtebekenntnis

König Ferdinand I. ordnete 1549 an, dass sogenannte Kommissare das religiöse Leben und die kirchliche Lehre im Königreich Ungarn überprüfen sollten. Die Tätigkeit der Kommissare wird auch in Melanchthons Briefwechsel erwähnt.[12] Vor diesem Hintergrund entstand ein Glaubensbekenntnis im historischen Oberungarn: die *Confessio Pentapolitana*, so benannt nach den fünf oberungarischen freien königlichen Städten Bartfeld, Preschau, Leutschau, Zeben und Kaschau.[13] Zwischen diesen Städten hatten schon zuvor rege politische, wirtschaftliche und kirchliche Kontakte bestanden.

Aus Daniel Türks Tagebüchern[14] erfährt man Folgendes: Zwei königliche Kommissare, Giovanni Agostino Sbardellati, der Bischof von Waitzen, und der königliche Rat Gregor Schibrik kamen im August 1549 in die fünf oberungarischen freien königlichen Städte. Der Pfarrer von Bartfeld und Senior des Städtebundes, Michael Radaschinus, stellte einen Auszug aus Melanchthons *Loci communes* zusammen, den er den Kommissaren zur Begutachtung vorlegen wollte, doch kamen ihm die Preschauer Ratsherren zuvor und legten – es ist ungewiss, ob in

12 *Rex Ferdinandus duos Italicos episcopos misit in oppida Metallica Pannonie ad turbandas ecclesias, in quibus sonat vox evangelii. Sed consensu communi confessio eis exhibita est, et denunciatum, ne hunc consensum ecclesie turbarent; ita illi rursus discesserunt*. Leipzig, den 16.11.1549: *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, hg. v. Heinz Scheible et al. (Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977–) Nr. 5679; *Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia*, hg. v. Vince Bunyitay et al., 5 Bde. (Budapest: Szent István Társulat, 1902–1912), hier: Bd. 5, 235.

13 Vgl. Andrej Hajduk, „Melanchthons Beziehungen zur Slowakei," *JMLB* 44 (1997): 143–156; David P. Daniel, „Das umstrittene Erbe Melanchthons in Südosteuropa," in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, *Skandinavien und Mittelosteuropa*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 259–272; Karl W. Schwarz, „Die Zips/Spiš/Szepes – Zwischen Luther und Melanchthon," in *Reformácia v Strednej Európe = Reformáció Közép-Európában = Reformation in Mitteleuropa*, hg. v. Peter Kónya und Annamária Kónyová, Bd. 1 (Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018), 154–168; Ľubomír Batka, „Beginning of Reformation in the Territory of nowadays Slovakia 1520–1614," in *500 Jahre der Reformation in der Slowakei*, hg. v. Maroš Nicák und Martin Tamcke (Münster: LIT Verlag, 2019), 109–121.

14 Autograph: Ungarische Nationalbibliothek, Budapest, Handschriftenabteilung, Quart. Lat. 556.

Vertretung der fünf Städte – ein gemeinsames Glaubensbekenntnis vor, das von den Kommissaren entgegengenommen wurde.[15] Diese Schrift erhielt später den Namen *Confessio Pentapolitana*.

Der Tradition zufolge ist das Fünfstädtebekenntnis vom Lutherschüler Leonhard Stöckel verfasst worden (erster datierbarer Beleg für diese Ansicht: 1593), dieses Gemeingut aller Handbücher ist aber in der Forschung des 20. Jahrhunderts zuerst vorsichtig angezweifelt, nach dem Jahre 2000 aber entschlossen in Frage gestellt worden.[16] Dank der systematischen Fahndung nach reformatorischem Archivgut um das Jahr 2017 gilt die Verfasserfrage heute als gelöst und man schreibt die Schrift anhand eines Selbstzeugnisses wieder dem zuständigen Senior Michael Radaschinus zu, wie ihn das oben zitierte zeitgenössische Diarium von Türk damals als Hauptakteur darstellte.[17]

Leider ist das Original der *Confessio Pentapolitana*, die den Kommissaren übergeben wurde, nicht erhalten, ja nicht einmal eine zeitgenössische Abschrift ist überliefert. Die älteste Handschrift stammt aus dem Jahre 1585 und die relativ späte Editio princeps erschien 1613 in Kaschau.[18] Diese stiefmütterliche Textüberlieferung wirft die Frage auf, in welchem Verhältnis genau die *Pentapolitana* zu ihren jüngeren Geschwistern, der *Heptapolitana* (1559) und der *Scepusiana* (1569) in der unmittelbarer Nachbarschaft steht (die enge literarische Verwandtschaft der drei Texte springt nämlich ins Auge), ob die *Pentapolitana* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (in der Epoche ohne Textbelege und -zeugnisse) womöglich weitergeschrieben oder durch Details aus den beiden späteren Bekenntnissen angereichert wurde. Der älteren Fachliteratur (von Johannes Ribini an bis zum 20. Jahrhundert) unterliefen immer wieder banale Fehler, indem man die

15 Ioannes Ribini, *Memorabilia Augustanae Confessionis in Regno Hungariae a Ferdinando I. usque ad III.* [künftig: Memorabilia] (Posonii: Lippert, 1787), Bd. 1: 77: *... breue quoddam excerptum ex locis communibus Philippi, per Michaelem Radaschinum Barthphensem parochum et concionatorem, paucis quibusdam adiectis, eo misimus. Ac priusquam noster tabellio confessionem detulisset, iam Domini Eperienses Confessionem exhibuerunt, sed nescimus num pro se, aut omnibus in communi. Sint grates Deo, qui nos ad cognitionem suae misericordiae vocauit, et donauit etiam hac vice, in Confessione facienda, consensum omnium tam seniorum quam iuniorum.* Vgl. Quart. Lat. 556: 8r.

16 Max Josef Suda, „Wer verfaßte die Confessio Pentapolitana?“ *Acta Collegii Evangelici Prešoviensis* 9 (2001): 18–23; Zoltán Csepregi, „Konfessionsbildung und Einheitsbestrebungen im Königreich Ungarn zur Regierungszeit Ferdinands I.,“ *ARG* 94 (2003): 243–275; Zoltán Csepregi, „Die Confessio Pentapolitana: Fragen nach Autorschaft und Datierung,“ in *Nezameniteľné je dedičstvo otcov ...: Štúdie k dejinám a súčasnosti protestantizmu v strednej Európe k osemdesiatym narodeninám biskupa Jána Midriaka*, Acta Collegii Evangelici Prešoviensis 10, hg. v. Peter Kónya (Prešov: Prešovská univerzita, 2009), 73–85.

17 Barnabás Guitman, „Bartfeld,“ 185–186.

18 *RMNy* Nr. 1053.

drei Konfessionen einfach verwechselte oder ihren Text kontaminierte oder aber ihre Entstehungsgeschichte in verkehrter Chronologie darstellte, denn die Einzelheiten der literarischen Abhängigkeit sind nie genau untersucht worden. Diese letztere Aufgabe hat eine tabellarische Synopse 2003 auf sich genommen und festgestellt, dass sich der ursprüngliche Text der *Pentapolitana* überzeugend rekonstruieren und von denen der zwei späteren Konfessionen klar unterscheiden lässt.[19]

Die *Confessio Pentapolitana* gliedert sich in 20 Artikel: 1. Von Gott, 2. Von der Schöpfung, 3. Von der Erbsünde, 4. Von der Menschwerdung Christi, 5. Von der Rechtfertigung, 6. Vom Glauben, 7. Von guten Werken, 8. Von der Kirche, 9. Von der Taufe, 10. Vom Abendmahl des Herrn, 11. Von der Beichte, 12. Von der Buße, 13. Vom Gebrauch der Sakramente, 14. Von den Kirchendienern, 15. Von den Zeremonien, 16. Von der weltlichen Obrigkeit, 17. Von der Ehe, 18. Von der Auferstehung der Toten, 19. Vom freien Willen, 20. Von der Anrufung der Heiligen. Auf den ersten Blick fällt auf, dass die kirchenkritischen Artikel der *Confessio Augustana* (CA XXII–XXVIII) in der *Confessio Pentapolitana* keine Entsprechung finden. In ihrem authentischen Wortlaut verurteilt oder verdammt die *Confessio Pentapolitana* keine andere Lehre. Sie lässt sich auf keine Polemik ein.

Max Josef Suda hat fünf markante Unterschiede zwischen der *Confessio Pentapolitana* und der *Confessio Augustana* benannt.[20] 1. Die *Confessio Pentapolitana* betont nicht den Vorrang des Glaubens vor den Werken. 2. Laut der *Confessio Pentapolitana* untersteht die Kirche der weltlichen Macht. Damit wird genau der historischen Situation entsprochen, in der sich die fünf Städte damals befanden. 3. Die *Confessio Pentapolitana* hat keinen besonderen Artikel über die Priesterehe. 4. Eine Kirchenkritik trägt die *Confessio Pentapolitana* nur indirekt vor. Die Artikel über die *abusus mutati* fanden keinen Eingang in dieses Bekenntnis. 5. In der *Confessio Pentapolitana* werden weder altkirchliche noch historisch gleichzeitige Häresien verworfen. Die theologischen Gegner werden nicht angesprochen. Nicht einmal die Lehre der Wiedertäufer wird in ihr verdammt.

Die *Confessio Pentapolitana* hat sich also in der Frage der Kritik an der bestehenden Kirche dafür entschieden, nur das Positive zu sagen. Um das an einem

19 Zoltán Csepregi, *Synopsis trium confessionum evangelicarum in Hungaria septemtrionali – Pentapolitanae, Heptapolitanae et Scepusianae – apparatu critico necnon locis parallelis Bibliorum, patrum ac confessionum adhibitis edita emendataque* (Budapest: MS, 2003). https://medit.lutheran.hu/site/konyv/1049.

20 Max Josef Suda, „Der Melanchthonschüler Leonhard Stöckel und die Reformation in der Slowakei," in *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei: Kirchen- und konfessionsgeschichtliche Beiträge*, STKG 2,14, hg. v. Karl Schwarz und Peter Švorc (Wien: Evangelischer Presseverband, 1996), 50–66.

einzigen Beispiel zu verdeutlichen, bekennt sie sich nicht expressis verbis zur Priesterehe, sondern drückt nur allgemein die Bejahung der Ehe aus, die allerdings als eine indirekte Kritik am Zölibat verstanden werden konnte. Die *Confessio Pentapolitana* ist in ihrer Konzilianz dem Vorbild der *Confessio Augustana* gefolgt, ging darin jedoch noch entschieden weiter. Die Vorsicht in dem, was das Bekenntnis sagt, und in dem, was es nicht sagt, muss als eine sinnvolle und zugleich notwendige Anpassung an die kirchlichen und politischen Gegebenheiten dieser Zeit anerkannt werden.[21]

3 Anfang der „reformierten“ Bekenntnisbildung

Nach dem Tode von Georg Martinuzzi (1551), dem Bischof von Großwardein und Statthalter Siebenbürgens, einer energischen Gestalt der Gegenreformation, machte die helvetische Richtung in der östlichen Hälfte des von dem Türken nicht besetzten Ungarns rasche Fortschritte.[22] Márton Kálmáncsehi trieb von Debreczin aus als Stadtpfarrer das Werk der Verbreitung helvetischer Ideen voran. Diesen Bemühungen zufolge nahmen die Geistlichen des ganzen Großwardeiner Bistums schon ein Jahr später, 1552, einen helvetischen Abendmahlskonsens an, dessen Text leider nicht erhalten blieb.[23]

Die in Altenburg (Óvári bei Sathmar) am 4. April 1554 abgehaltene Synode beschäftigte sich mit Fragen der Liturgie und der Kirchendisziplin – mit einer einzigen Ausnahme. Artikel 1 der *Acta Synodica Ovariensia* erörtert ziemlich ausführlich die Auffassung der Anwesenden vom Abendmahlssakrament. Es springt sofort ins Auge, dass die Formulierung auf dem Text der Wittenberger Konkordie fußt, aber die Zitate werden durch verwirrende Abänderungen verstellt.[24] Der Schlüssel zur Lösung ist darin zu entdecken, dass man den ursprünglichen und

21 Max Josef Suda, „Der Einfluß Philipp Melanchthons auf die Bekenntnisbildung in Oberungarn (Confessio Pentapolitana, Confessio Heptapolitana und Confessio Scepsiana),“ in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, *Skandinavien und Mittelosteuropa*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 185–201.

22 István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*, Studies in Medieval and Reformation Traditions 143 (Leiden: Brill, 2009), 79–116.

23 Friedrich Adolf Lampe und Pál Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht: Jacobus van Poolsus, 1728), 104; Ioannes Ribini, *Memorabilia,* Bd. 1, 98.

24 Ferenc Tóth, *A’ helvétziai vallástételt követő túl a’ tiszai superintendentziában élt református püspökök élete, e’ jelen való időkig lehozva* [Lebensbeschreibungen der Bischöfe des reformierten Kirchendistriktes östlich der Theiß] (Győr: Streibig, 1812), 259–260.

den abgeänderten Text der Konkordie parallel lesen muss, denn jedes ausgetauschte Wort streitet mit dem Original und übt eine Kritik daran. Artikel 1 von Altenburg ist für sich genommen ein Wirrwarr; er bekommt im Spiegel der Einheitsformel von 1536 jedoch einen Sinn. Es handelt sich gar nicht darum, dass in Altenburg konservative Theologen versuchten – zwar unbeholfen und fehlerhaft – die Wittenberger Konkordie zu zitieren, um das Vordringen der Zwinglianer oder einer anderen helvetisierenden Richtung zu stoppen, sondern genau das Gegenteil: Die Mehrheit der Anwesenden war bereits über den Kompromiss, die Melanchthonisch-Bucerische Konsenstheologie hinweg gegangen und wandte sich offen gegen diese Einheitsformel.[25]

Die am 13. Januar 1557 in Hermannstadt abgehaltene Synode[26] ist zeitgeschichtlich gesehen eine Nachwirkung der Wirksamkeit Kálmáncsehis in Klausenburg, dem sich die lutherisch-melanchthonisch gesinnten Kreise entgegenstellten.[27] Als Sakramentarier wurden in Hermannstadt diejenigen verworfen, die das Herrenmahl verfälschten, indem sie die irdischen Zeichen des Mahles verachteten. Als Autoritäten bei der Auslegung der Heiligen Schrift galten hier vor allem Luther und Melanchthon, während in Fragen der Sakramente und der heiligen Handlungen die Wittenberger Ordnung als maßgebend angesehen wurde.[28]

In der Frontlinie der dogmatischen Streitigkeiten – noch im Bund mit den Hermannstädtern – fand sich Franz Davidis, der ab Mitte des Jahres 1557 einen Superintendenten- bzw. Bischofstitel führte. Er schrieb Streitschriften gegen den in Klausenburg auf den Straßen öffentlich predigenden Kálmáncsehi[29] und als Bi-

25 Mihály Bucsay, „Die Lehre vom Heiligen Abendmahl in der ungarischen Reformation helvetischer Richtung," [künftig: „Abendmahl"] *Deutsche Theologie* 6 (1939): 261–281, hier: 269–271.

26 Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 2, *Die Synodalverhandlungen der evang. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert* (Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883), 3–7; EKO 24, 261–263.

27 Binder, „Synoden," 238–241.

28 Edit Szegedi, „Was bedeutet Adiaphoron – Adiaphora im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts?" in *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 33, hg. v. Evelin Wetter, (Stuttgart: Steiner, 2008), 57–74; Ulrich A. Wien, „Die Formierung des konfessionellen Raums in Siebenbürgen: Zur Wahrnehmung der Reformierten durch die siebenbürgisch-sächsischen Evangelischen im 16. und 17. Jahrhundert," in *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2010), 441–452.

29 Franz Davidis, Responsio ministrorum ecclesiae Colosvariensis ad scripta varia Martini a Calmancha in causa coenae Domini edita Colosvarini anno MDLVI die XXV. Julii, *RMNy*, 1. App. 20; Mihály Balázs, *Ferenc Dávid*, [künftig Dávid] Bibliotheca Dissidentium 26 (Baden-Baden: Koerner, 2008), 152–159. Vgl. ebenda 269–271.

schof lud er zwei Synoden zusammen, die Kálmáncsehis Auffassung vom heiligen Abendmahl als Irrlehre verwarfen.[30]

Die erste dieser Synoden, in Klausenburg am 13. Juni 1557, ist als eine Landessynode der beiden ständischen Nationen in Siebenbürgen zu verstehen.[31] In Klausenburg kamen die bedeutendsten Pfarrer von ganz Siebenbürgen zusammen und einigten sich auf ein Bekenntnis, welches an Melanchthon übersandt wurde.[32] Als Ausgangspunkt in diesem *Consensus doctrinae*[33] dient der Gedanke der Gemeinschaft Christi mit dem Menschen, der Wiederaufnahme des Sünders in die Gemeinschaft mit Gott. Da diese Gemeinschaft nur möglich ist durch die Vergebung der Sünden, ist, damit an solcher niemand zweifle, dazu von Christus das Heilige Abendmahl eingesetzt worden. Wenn Christus im Abendmahl die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes geschenkt hat, dann wohnt er im gläubigen Empfänger, schenkt ihm das ewige Leben und erhebt ihn zur Unsterblichkeit.[34]

Der Nachfolger von Kálmáncsehi in Debrecziner Pfarramt, der junge und ebenfalls energische Péter Melius, sah richtig ein, dass seine theologische Lehre in Ostungarn nur dann Bestand haben würde, wenn auch das politische Zentrum der Region, das nunmehr in Siebenbürgen lag, zur helvetischen Richtung übergehen würde. Nach vielen Bemühungen gelang es ihm, die leitenden lutherischen Theologen des geistigen-politischen Zentrums Klausenburg, zunächst den Bischof Davidis und später den Stadtpfarrer Caspar Helth, für jene Abendmahlslehre zu gewinnen, die in Ungarn auf den Spuren von Kálmáncsehi und István Szegedi Kis in helvetischem Sinne ausgebaut worden war.[35]

---

30 Mihály Balázs, „Franz Davidis: Ein biographischer Abriss," [künftig: Franz Davidis] in *Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 44, hg. v. Ulrich Wien (Köln: Böhlau, 2013), 64.

31 Über die Sächsische Nationsuniversität – die politische Selbstverwaltungskörperschaft der Siebenbürger Sachsen – vgl. besonders: Friedrich Müller-Langenthal, „Die geschichtlichen Rechtsgrundlagen der Sächsischen Nationsuniversität in Siebenbürgen und ihres Vermögens," in *Südostforschungen* 3 (1938/39): 44–68.

32 *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, hg. v. Heinz Scheible et al. (Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977) Nr. 8498; *RMNy* Nr. 147; Mihály Balázs, *Dávid*, 162–164. Vgl. Béla Holl, „Ein unbekannter Klausenburger Melanchthon-Druck aus dem XVI. Jahrhundert," *Magyar Könyvszemle* 82 (1966): 376–385; Wilhelm H. Neuser, „Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkungen im unteren Donauraum," *ZKG* 84 (1973): 58.

33 Consensus doctrinae de sacramentis Christi pastorum et ministrorum ecclesiarum in inferioris Pannonia et nationis utriusque in tota Transylvania. Gedruckt: Klausenburg 1557, *RMNy* Nr. 143; Balázs, *Dávid*, 17–18, 159–162; EKO 24, 56–66.

34 Das Bekenntnis enthält auch Bestimmungen über die Taufe.

35 Ulrich A. Wien, „Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert, „ in *Calvin und Calvinismus: Europäische Perspektiven*, VIEG Beihefte 84, hg. v. Irene Dingel und Herman J. Selderhuis, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2011), 127–153.

Die Magyaren gingen nämlich in ihrer sprachlichen Isolierung einen eigenen Weg. Trotzdem möchte ich die altbewährten Thesen nicht leugnen, dass nämlich der oberdeutsch-schweizerische Einfluss in der Entscheidung ebenso wenig zu unterschätzen ist wie die Weiterwirkung des erasmianisch-humanistischen Erbes.[36] Die Route des helvetischen Triumphzuges, ausgehend von dem osmanisch besetzten mittleren Gebiet Ungarns über Ostungarn bis Siebenbürgen macht außerdem deutlich, dass die osmanische Eroberung und die permanenten Kleinkriege entlang der Grenzen bei der Entscheidung für die helvetische Konfession grundlegend waren.[37] Es spielten darüber hinaus auch ökonomische und gesellschaftshistorische Faktoren eine Rolle wie der Wüstungsprozess einerseits und der ökonomische Aufstieg der Marktflecken andererseits.[38] Neben all diesen Zügen springt jedoch die autonome, wenn nicht geradezu autochthone Entwicklung der ungarischsprachigen Reformation ins Auge. In den ungarischen reformierten Bekenntnisschriften ist der Sachverhalt einer theologischen Sonderentwicklung mit Händen zu greifen.[39] Als Motor der konfessionellen Absonderung fungierte, wie dies in der Forschung schon lange bekannt ist, der Wittenberger *Coetus*.[40]

36 Jan-Andrea Bernhard, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700),* Refo500 Academic Studies 19 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015).

37 Laut Sándor Őzes These war die Bevölkerung entlang der Militärgrenze mit apokalyptischen Ängsten befrachtet. Der permanente Kleinkrieg zerbrach die festen Strukturen der Gesellschaft, so dass die Bevölkerung nach seelisch stabilisierenden Elementen suchte. Die Prädestinationslehre gehörte zu diesen Elementen, weil sie den Menschen den auf ihnen lastenden Druck nehmen und jene von ihren Ängsten befreien konnte. Sándor Őze, *Reformation und Grenzgebiete: Zur Verbreitung der Reformation in den ungarisch besiedelten Gebieten* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2011). Vgl. Norbert Spannenberger, „Konfessionsbildung unter den Grenzsoldaten im osmanischen Grenzraum Ungarns im 16. Jahrhundert," in *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa,* Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 33, hg. v. Evelin Wetter (Stuttgart: Steiner, 2008), 281–295.

38 Ferenc Szakály, „Türkenherrschaft und Reformation in Ungarn um die Mitte des 16. Jahrhunderts," in *Études historiques hongroises 1985*, Bd. 2, hg. v. Domokos Kosáry (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985), 437–459; Pál Ács, *Reformations in Hungary in the Age of the Ottoman Conquest,* Refo500 Academic Studies 52 (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2019).

39 Mihály Bucsay, „Abendmahl".

40 Unter den Mitgliedern des *Coetus* findet man den erhaltenen Angaben nach nur einen einzigen, welcher der Wittenberger Lehre auch später treu blieb und nicht zum Calvinismus überwechselte, und zwar den Superintendenten Demeter Sibolti. Vgl. Géza Szabó, *Coetus;* András Szabó, „Ungarische Studenten in Wittenberg 1555–1592", in *Iter Germanicum: Deutschland und die Reformierte Kirche in Ungarn im 16–17. Jahrhundert* (Budapest: Kálvin, 1999), 154–168; András Szabó, *Coetus Ungaricus: A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613* [Die ungarische Studen-

Der Konsens kam zwischen den Kreisen von Melius und Davidis schon im August 1559 in Großwardein zu Stande, er wurde aber erst am 1. November 1559 als *Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt* feierlich bekannt und dargelegt. Die Namen der führenden Teilnehmer am Gespräch in Großwardein sind bekannt: Siebenbürgen war außer durch Davidis und Helth, noch durch Gergely Molnár, den Rektor der Schule zu Klausenburg, vertreten; aus Ostungarn waren Senior István Kopácsi und Melius anwesend.[41]

Es lohnt sich, den theologischen Weg und Werdegang von Melius stufenweise zu schildern als einen Mustertyp für den erwähnten Orientierungswechsel der Ungarn, der schließlich zum Calvinismus führte. Sein Ausgangspunkt war Wittenberg, der ungarische Coetus und die Schule Melanchthons. Noch im Jahre 1557 wandte er sich in einem griechischen Brief an den Präzeptor, der auf eine enge Anhängerschaft schließen lässt.[42] 1559 brachte ihm der reformierte Bischof des Donaudistrikts, István Szegedi Kis, die Bullingersche Christologie bei, also eine Widerlegung der Ubiquitätslehre mit der daraus sich folgerichtig ergebenden Sakramententheologie, wie sie auch im Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt des gleichen Jahres vorliegt.[43]

Trotzdem behielt Melius noch jahrelang den Heilsuniversalismus von Melanchthon bei, wie er sich auch in anderen Themen der Dogmatik sehr konservativ zeigte. Die nächste Wende, eine Hinwendung zur doppelten Prädestinationslehre, erfolgte erst 1561, und von da an ist Melius ein unvergleichlicher Neophyt dieser Überzeugung geworden, jedoch mit stilistischen Unterschieden. In seiner umfangreichsten Bekenntnisschrift, der mit Zitaten und Berufungen uferlos vollgestopften *Confessio catholica* (1562) vollzog sich der erwähnte Bruch mit seinen früheren Lehrern nicht ganz. Luther kommt nur einmal vor, und zwar in einer Berufung auf seinen Jesajakommentar.[44] Melanchthon ist gar nicht erwähnt, aber siebenmal taucht ein geheimnisvolles „Augusta“ auf, unter dem manche die *Con-*

tenverbindung in Wittenberg 1555–1613], Humanizmus és reformáció 37 (Budapest: Balassi Kiadó, 2017).

41 Franz Davidis, *Defensio orthodoxae sententiae de caena Domini ministrorum ecclesiae Claudiopolitanae et reliquorum recte docentium in ecclesiis Transylvanicis*. Gedruckt: Klausenburg 1559, RMNy Nr. 153; Balázs, Dávid, 167–169; Mihály Balázs, „Franz Davidis,“ 68.

42 *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, hg. v. Heinz Scheible et al. (Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977–), Nr. 8247.

43 László Makkai, „Des Péter Melius Abendmahlslehre in seiner Kolosserbriefauslegung im Vergleich mit den Kolosserbriefkommentaren Calvins und Melanchthons,“ in *Calvinus servus Christi. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. August 1986 in Debrecen*, hg. v. Wilhelm H. Neuser (Budapest: Ráday Kollégium, 1988), 233–236.

44 *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bde. I/1–III/2, *1523–1675*, Hg. Heiner Faulenbach et al. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016), hier: Bd. II/2, 121.

fessio Augustana verstehen (ich aber halte es lieber für eine Verschreibung oder Druckfehler für Augustin, den wichtigsten Gewährsmann von Melius). Was die Kritik an Wittenberg angeht, geht die *Confessio catholica* noch sparsam mit ausführlichen Widerlegungen einzelner Thesen und erfinderischen Schimpfworten um. Fünf Jahre später enthalten die *Confessio brevis* und die *Articuli maiores* (1567), welche die *Confessio Helvetica posterior* bereits wortwörtlich gutheißen und anerkennen,[45] mehrere Exkurse gegen die Lutheraner, die „Menschenfresser", die „Halbpapisten", die „Judaisierer".[46]

4 Kampf um die Katholizität

Die Quellen zur Entstehungsgeschichte der *Confessio catholica* (1562), des sog. Erlauer Bekenntnisses[47] bilden die Widmungen der beiden Auflagen sowie der Briefwechsel des Antonius Verantius, Bischof zu Erlau. Der Bischof hatte sich am 21. Februar 1560 an den König Ungarns, Kaiser Ferdinand I., mit der ernsten Beschuldigung gewandt, dass die Soldaten der wichtigen Grenzfestung Erlau nicht nur häretisch gesinnt, sondern auch Feinde des Königs und des Landes seien.[48] In der Tat haben sich die Kriegsleute mit den Bewohnern der Stadt und der Umgebung (des sogenannten Erlautals) in einer Konföderation *ad foedus Dei custodiendum* („zum zu verteidigenden Bund mit Gott" laut Titelblatt des Erstdruckes)[49]

45 *Inter reliquas vero confessiones recepimus et subscripsimus Helveticae confessioni anno D. 1566 editae, cui et ecclesiae Genevensis ministri subscripserunt. Et quicunque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem Helveticam Tiguri editam aut articulos hos ex verbo Dei temere reiecerit, solverit et contrarium docuerit, iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus. Finis. 22. Augusti an. D. 1567*. Articuli maiores, *RMNy* Nr. 226, Fol. H4v.

46 *Sarcophagi, semipapistae, sordium papisticarum exosculatores, altaristae, azymistae, corporarii, iudaizantes*: *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bde. I/1–III/2, *1523–1675*, Heiner Faulenbach et al., Hg. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016), hier: Bd. II/2, 363, 393, 398–400.

47 *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bde. I/1–III/2, *1523–1675*, Hg. Heiner Faulenbach et al. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016), hier: Bd. II/2: 1–165 (Nr. 58).

48 *Verancsics Antal összes munkái* [Antonius Verantius' sämtliche Werke], Bd. 8, MHH.I 19 (Pest: MTA, 1868), 144–151 (Nr. 45). Siehe auch ebd. Nr. 51, 58, 61–63, 65–66, 68, 71, 80.

49 *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] et locorum vicinorum ecclesiae.*

vereinigt, wonach sie lieber die Festung verlassen, als sich ihren reformatorischen Prediger nehmen lassen wollten.[50]

Am 24. Dezember 1561 erschien nun die königliche Untersuchungskommission in Erlau. Die Soldaten erklärten auch vor den Abgesandten Ferdinands, dass weder sie noch ihre Geistlichen Häretiker seien, sie wollten aber eher Erlau verlassen als zulassen, dass Bischof Verantius ihre Prediger vertreibe.

Um die Anklage der Häresie zu entkräften, sollten sie der Kommission ihr Bekenntnis vorlegen. Dieses ist für sie auf ihre Bitte hin in Debreczin anhand von mindestens drei Vorlagen sehr schnell zusammengestellt worden. Die Schrift sollte den Beweis erbringen, dass ihr Glaube in engster Kontinuität mit der Heiligen Schrift und der altchristlichen Orthodoxie steht, daher der Titel: *Confessio catholica*.

Vor der Einreichung leisteten die Soldaten und die Bürger von Erlau und Umgebung einander den Eid auf dieses Bekenntnis. Sie richteten an die Herrscher, Ferdinand und Maximilian, die Bitte um Erlaubnis, dass die Verbündeten in ihrem wahren und katholischen Glauben verbleiben und solche Seelenhirten ernähren und haben dürften, die sie mit dem reinsten Gottesworte speisen.[51] Die *Confessio catholica* von Erlau und Debreczin (1562) war also trotz ihrer formalen Unausgereiftheit in vollem politisch-rechtlichem Sinne zu einem Bekenntnis geworden.

Das Vorwort weist darauf hin, dass die Katholizität der *Confessio catholica* zusätzlich zu den biblischen Zitaten und Hinweisen auf die Kirchenväter auch durch die Beschlüsse der „nüchterneren Synoden", durch Gratian und schließlich durch die „treuen Erläuterungen der Neueren" reichlich belegt worden sei,[52] wobei es nicht verriet, ob darunter etwa Reformatoren oder aber das Tridentinum zu verstehen seien, auf welches sich die *Confessio catholica* in 22 Fällen zustimmend beruft.

---

50 Zoltán Csepregi, „Bund, Bundschuh, Verbundenheit: Radikales Gemeinschaftsprinzip in der frühen Reformation Ungarns," in *Armed Memories: Agency and Peasant Revolts in Central and Southern Europe (1450–1700)*, Refo500 Academic Studies 27, hg. v. Gabriella Erdélyi, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2015), 159–161.

51 Die auf den 06. Februar 1562 datierte Widmung des Erstdruckes ist auch bei Friedrich Adolf Lampe und Pál Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht: Jacobus van Poolsus, 1728), 119–121 zu finden.

52 *Nihil unquam alienum a scriptura sacra ac Orthodoxorum scriptis componere uoluimus. Si quibus haec inaudita uidentur, oramus ut fontes in primis, hoc est, Biblia sacra consulant, hinc Patres praesertim August. Hierony. Ambro. Chry. Cyril. Cyp. Lombardum. Tertio saniora concilia, Rapsodias Gratiani & fideles commentarios recentium, unde haec post sacra non sine labore collegimus*. Erstdruck: Fol. A7v–8r.

Der Redakteur Melius hatte die Angewohnheit, seine Darstellungen durch überdurchschnittlich viele Bibelstellen zu belegen. In der *Confessio catholica* uferten aber diese Berufungen auf die Bibel sowie auf die alten und neuen Autoritäten aus.[53] Der Zweck war ja, Ferdinand und Maximilian von der Katholizität des Bekenntnisses auf den ersten Blick zu überzeugen.

Eine weitere Erklärung für unseren überraschenden Befund, für die Berufungen auf das Tridentinum in einem reformierten Bekenntnis, ist der übertriebene Traditionalismus von Melius. Er fühlte sich gezwungen, nicht nur die Kirchenväter, sondern auch die ganze konziliarische und kanonistische Überlieferung auszubeuten. Aber die *Testimonia patrum* waren für ihn nicht mehr Bausteine eines theologischen Systems, sondern eher „nachträgliches Kampfesrüstzeug bei schon vorher feststehender Meinung".[54] Ihre Texte zitiert er sehr selten, lieber begnügt er sich damit, ihr Einverständnis mit seiner eigenen Lehre festzustellen, meistens mit dem verallgemeinernden Ausdruck: *omnes patres sic docent* („alle Väter lehren so"). Seine Grundüberzeugung ist, die eigene Auffassung sei natürlich orthodox und katholisch, daher stehe die ganze christliche Vergangenheit auf seiner Seite. Es fällt ihm nie ein, dass er auf diese Weise fast dieselbe sich an Autoritäten richtende, scholastische Argumentation anwendet, welche er bei seinen altgläubigen Gegnern verachtet. Den Traditionalismus von Melius hat der Genfer Théodore Bèze richtig erkannt und in zwei Briefen an ihn scharf kritisiert, um auf die Gefahren hinzuweisen: „Du scheinst mir soweit den Spuren der Alten zu folgen, dass du einige Stellen nicht auf die beste Weise gegen die Widersacher drehest."[55]

---

53 Müller zog in seiner Bekenntnissammlung die Konsequenz, dass die in der *Confessio catholica* in erdrückendem Maße vorhandenen Hinweise auf die Bibel, auf die Kirchenväter und Scholastiker, auf ältere und neuere Synoden den heutigen Leser ermüden und stören. Müller strich daher den Großteil dieser Stellen sowohl im Haupttext als auch bei den Randbemerkungen (*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register,* hg. v. E[rnst] F[riedrich] Karl Müller (Leipzig: Deichert, 1903), Reprint: Theologische Studien-Texte 5 (Waltrop: Spenner, 1999), XXXVII).

54 Die vielzitierten Worte stammen von: Walther Köhler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Bd. 1, *Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch,* Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 6 (Leipzig: Heinsius, 1924, Reprint: Gütersloh: GVH, 2017), 118–119.

55 *Videris tamen mihi interdum eousque secutus Veterum vestigia, ut nonnullos locos non prorsus commode in adversarios torseris*. Bèze an Melius (15. März 1570); Friedrich Adolf Lampe und Pál Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht: Jacobus van Poolsus, 1728), 268. Vgl. weiter: *Scis enim Veteres, partim graecae eruditionis erroribus, & Hebraeae linguae ignorantia deceptos, partim in tuendam veritatem unice intentos, quaedam interdum Scripturae testimonia detorsisse, a quo nobis etiam atque etiam cavendum puto*. Bèze an Melius (18. Juni 1570). Friedrich Adolf Lampe und Pál Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht: Jacobus van Poolsus, 1728), 270.

In dieselbe Richtung weist auch die Vereinnahmung der Autorität des Tridentinums für die reformatorische Lehre. Gleichzeitig trägt aber Melius getrost und offen seine gegen die neuen Dekrete diametral stehende Lehre vor.[56] Von seiner heftigen Sprache und seiner fixen Überzeugung geleitet, kann er nirgendwo andere Zeugnisse als solche entdecken, die ihn selbst rechtfertigen. Denn trotz ihres Titels positionierte sich die *Confessio catholica* als eine reformierte Glaubens- und Sittenlehre (gegen römisch-katholische, lutherische und anabaptistische Anschauungen). E. F. Karl Müller stellte mit Recht fest, dass das Bekenntnis in vielen Punkten äußerst originell ist.[57] Es orientiert sich strukturell an einer sehr konsequent durchgeführten, sich auf die Prädestinationslehre berufenden Linie.[58]

Das Bekenntnis in seiner endgültigen Fassung stellt einen hoffnungslosen Versuch dar, mindestens zwei Zwecke und Aufgaben miteinander in Einklang zu bringen: die Apologie vor dem König, d. h. die Rechtfertigung der eigenen Orthodoxie, der auch die zahlreichen Berufungen auf alte Autoritäten nachhelfen wollen, und die normative Darlegung der neuen Lehre, d. h. die theologische Vereinheitlichung und Stabilisierung des frisch organisierten protestantischen Kirchendistriktes jenseits der Theiß, zum Beispiel mit Regulierung der Pfarrerordination und Widerlegung des Aberglaubens.[59] Durch das vielfältige seelsorgerische und volkspädagogische Bemühen ist die „Confessio Catholica“ das vielleicht umfangreichste reformierte Bekenntnis geworden.

56 Zoltán Csepregi, „Die Rezeption der Trienter Dekrete in der evangelisch-reformierten Bekenntnisschrift Confessio Catholica von Debreczin-Erlau 1562,“ in *Das Trienter Konzil und seine Rezeption im Ungarn des 16. und 17. Jahrhunderts*, RGST 171, hg. v. Márta Fata et al. (Münster: Aschendorff, 2019), 47–61.

57 *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register,* hg. v. E[rnst] F[riedrich] Karl Müller (Leipzig: Deichert, 1903), Reprint: Theologische Studien-Texte 5 (Waltrop: Spenner, 1999), XXXVII.

58 Mihály Bucsay, „Leitgedanken der Theologie Bullingers bei Péter Melius: Ein Beitrag zur Ausstrahlung des Zürcher Reformators nach Ungarn,“ in *Heinrich Bullinger 1504–1575: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, Bd. 2, ZBRG 8, hg. v. Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), 195–214.

59 Die Verfasser wollten dem Kirchenvolk auch in Fragen des Volksaberglaubens, welche die Erscheinungen der Teufelsmacht und die damit zusammenhängenden psychotherapeutischen und medizinischen Probleme betrafen, ihre Hilfe anbieten. Durch die Besetzung eines großen Teils von Ungarn durch die Türken ist auch die Vielweiberei zu einem solchen Problem geworden. Die Polygamie der biblischen Patriarchenzeit galt es ihrer Exempelrolle zu entkleiden, und zwar durch den Hinweis auf die einmalige Notwendigkeit dieser Familienreform, wegen der *necessitas generandi primos parentes*. Balázs Németh, *... Gott schläft nicht, er blinzelt uns zu ... Evangelisch-reformierte Lebensgestaltung zwischen Kontinuität und Wandel: Ungarn im 16. Jahrhundert als Beispiel*, Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse 3 (Frankfurt am Main: Lang, 2003).

5 Fazit

Es lohnt sich, die Frage zu stellen, welche allgemeine Konklusionen man aus einem Vergleich der Konfessionsschriften der drei genannten multiethnischen historischen Regionen, Oberungarn, Ostungarn und Siebenbürgen, zugleich reformatorischen Kerngebiete ziehen kann.

1. Die Religionspolitik auf der Reichsebene übte einen bedeutenden Einfluss auf Ungarn aus. Sowohl die Zeichen der Aussöhnung vor dem Schmalkaldischen Krieg als auch das kaiserliche Diktat nach der Niederlage der evangelischen Stände haben ihre Spuren in Bekenntnisschriften in Siebenbürgen und in Ungarn hinterlassen. Die Abhängigkeit von der theologischen Entwicklung in Deutschland zeigt sich nicht zuletzt daran, dass für die Abfassung dieser Bekenntnistexte literarische Vorlagen verwendet wurden und die Autorität der Konsensdokumente hinterher durch auswärtige Gutachten gesichert worden ist.
2. Vor der Verabschiedung der Dekrete von Trient gab es eine allgemeine Auffassung von „Katholizität“, die von den untersuchten Bekenntnistexten insofern beansprucht wurde, als sie sich auf die Tradition der christlichen Kirche bezogen. Neben der Heiligen Schrift beriefen sie sich auf die Väter, auf frühmittelalterliche Konzilsbeschlüsse, aber ab und zu auch auf scholastische Autoritäten wie Lombardus oder Gratianus.
3. Da die Bekenntnistexte als Konsensdokumente konzipiert waren, wurde der Name des Verfassers entweder verschwiegen oder die entsprechende Gemeinschaft ließ ihn nicht in den Vordergrund treten.
4. Da zum Beispiel die Stadt Kronstadt eine eigene Druckerei beherbergte, konnte man für die Verbreitung der *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum* 1547 sorgen. Durch den Buchdruck wurden die Bekenntnistexte bekannt; Exemplare der Originaldrucke haben sich bis heute erhalten. Dagegen ist es dem völligen Fehlen der Druckmöglichkeiten in Oberungarn zuzuschreiben, dass in den hier untersuchten Jahrzehnten nicht einmal die Freistädte über eigene Exemplare ihrer selbsteingereichten Konfessionsschrift verfügten. So erklärt sich der merkwürdige Befund, dass trotz der Proklamation des Bekenntnisses der Text selbst kaum Beachtung fand. Die Rezeption der Texte blieb weit hinter der Rezeption ihrer Entstehungsgeschichte zurück. So öffnete sich ein Raum wie im Falle der *Confessio Erdödina* 1545 und *Confessio Pentapolitana* 1549 für unbegründete Fiktionen. Darüber hinaus gab es im Mangel eines normierten Textes sowohl eine Möglichkeit als auch ein Interesse an Umschreibungen und Ergänzungen, um den Inhalt an die inzwischen veränderten theologischen Richtungen immer wieder anzupassen.

5. Im Prozess der Bekenntnisbildung lässt sich auch ein geographischer Zug erkennen. Als sich die organisatorische Struktur der Reformation in Ungarn und Siebenbürgen entfaltete, folgte sie, aufbauend auf den politisch-rechtlichen Traditionen des Mittelalters, einer territorialen Einteilung, welche die ethnisch-sprachlichen Grenzen abbildete und konfessionelle Aspekte für kürzere oder längere Zeit außer Acht ließ. Auf dem Thorenburger Landtag von 1564, als sich die theologische Richtungen (wittenbergisch und helvetisch) bereits auseinanderentwickelt hatten, sprachen die siebenbürgische Stände von „Klausenburger" und „Hermannstädter Religion", das heißt sie differenzierten nicht nach theologischen, sondern nach geographischen und sprachlichen Gesichtspunkten und konnten oder wollten die zwei protestantischen Bistümer weder konfessionell noch ethnisch-ständisch unterscheiden.[60] Im Norden Siebenbürgens bildete sich nämlich ein mehrheitlich ungarischsprachiger und im Süden ein mehrheitlich deutschsprachiger Kirchendistrikt, in denen zunächst ohne theologische Unterschiede sowohl Luthers als auch Bullingers Anhänger zusammengefasst waren. Der nördliche Klausenburger Distrikt ist im Laufe der hier geschilderten Prozessen evangelisch-reformiert geworden und der südliche Hermannstädter Sprengel nach einer philippistischen Episode, wie allgemein bekannt, schließlich lutherisch.[61]
6. Zur ursprünglichen Funktion der Bekenntnisschriften traten mit der Zeit weitere Funktionen hinzu, so dass sich daraus ein vielschichtiger Rezeptionsprozess ergab (Tab. 1). Die Bekenntnisse dienten zuerst der Rechenschaft vor der geistlichen und weltlichen Obrigkeit in der Religionsfrage (Siebenbürgen: 1543; Oberungarn: 1549); ferner bildeten sie eine schriftlich fixierte Grundlage für die kirchenrechtliche Vereinigung der betroffenen Gemeinden (Siebenbürgen: 1547; Oberungarn: aufgrund der *Confessio Augustana* bereits 1546), später sicherten sie die Einigkeit der Geistlichen in der Lehre (Siebenbürgen: 1550; Oberungarn: 1564), und schließlich boten sie der Gemeinschaft die rechtliche Grundlage, unter Berufung auf „alte Privilegien" (die vermeintliche Anerken-

60 EKO 24, 78; Mihály Balázs, *Dávid*, 19; Mihály Balázs, „Franz Davidis," 68.

Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. v. Heinz Scheible et al. (Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977), 66.

61 Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Siebenbürgisches Archiv (3. Folge) 11 (Köln/Wien: Böhlau, 1976); Katalin Péter, *Studies on the history of the Reformation in Hungary and Transylvania*, Refo500 Academic Studies 45, hg. v. Gabriella Erdélyi, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018).

Tab. 1: Überblick über die Funktionen der Bekenntnisschriften.

	Oberungarn	**Ostungarn**	**Siebenbürgen**
Neuordnung des Kirchenwesens	Articuli conventus Eperiesini 1546	Confessio Erdödina 1545	Reformatio Coronensis 1543
Rechtfertigung vor der weltlichen Obrigkeit	Confessio Pentapolitana 1549	Confessio catholica 1562	Reformatio Coronensis 1543
Normierung der Lehre, Konsensdokument	Articuli congesti Sarosienses (ca. 1560)	Articuli Erdödini 1555, Abendmahlsbek. zu Neumarkt 1559	Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547, Consensus doctrinae 1557
Rechtsstatus der Bekenntnisse	1564 Bartfelder Synode	Confessio brevis 1567	1550
Amtliche Rezeption von auswärtigen Konfessionen	1593 Eperieser Synode	Articuli maiores 1567	Formula pii consensus 1572

nung eines Bekenntnisses) neue Rechte (den Vorrang oder die Alleinigkeit der fraglichen Konfession) einzufordern (Ende des 16. Jahrhunderts).[62]

7. Der *Confessio Augustana* wurde erst nach der untersuchten Zeitspanne eine kirchenrechtliche Bedeutung zugemessen (Siebenbürgen: 1571; Oberungarn: 1582). Bis dahin hatten die einheimischen Bekenntnisse die Oberhand, weil sie an die politischen und rechtlichen Gegebenheiten des Landes besser angepasst waren (Tab. 2). Die Konkurrenz der verschiedenen Konfessionsschriften hörte dadurch auf, dass sich außer dem Klerus auch die politische Macht für die *Confessio Augustana* entschied.[63] Die einheimischen Bekenntnisse wur-

62 Krista Zach, „Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen," in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Hg. Volker Leppin und Ulrich A. Wien, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66 (Stuttgart: Steiner, 2005), 57–70.

63 Ludwig Binder, „Die Konkordienformel und die evangelisch-lutherische Kirche in Siebenbürgen," in *Bekenntnis zur Wahrheit: Aufsätze über die Konkordienformel*, hg. v. Jobst Schöne (Erlangen: Martin Luther-Verlag, 1978), 151–160; David P. Daniel, „The Acceptance of the Formula of Concord in Slovakia," *ARG* 79 (1979): 260–277; Gábor Barta, „Bedingungsfaktoren zur Entstehung religiöser Toleranz in Siebenbürgen," in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, SiebAr 19, hg. v. Georg und Renate Weber (Köln: Böhlau, 1985), 229–244; Ulrich A. Wien, „Die Formula Pii Consensus 1572: Die Rezeption Witten-

den dann als „Extrakt“ der *Confessio Augustana* angesehen, wie es die Synode in Leutschau 1597 erkennen lässt:

> In welcher verlesung beider Confession [*Confessio Augustana* und *Confessio Pentapolitana*] / eine nutzliche Collation / oder zusammenhaltung / vergleichung / vnd erklerung geschehen ist eines ieglichen Artickels / vnd befunden / das diser fünff stedt Bekentnus / ein warhafftiger Extract / oder Außzug sey der Augspurgischen Confession / vnd mit derselbigen aller ding / in allen Artickeln vnd puncten einhellig vberein stimme.[64]

Tab. 2: 25 exemplarische Beispiele für die Bekenntnisbildung in Ungarn und Siebenbürgen 1545–1572.

Kurztitel	Editionen und Nachweise
Confessio Erdödina 1545	Tóth 249–258; Bod Bd. 1: 323–325; BSRefK Bd. 1/2: 439–448 (Nr. 33)
Articuli conventus Eperiesini 1546	Ribini Bd. 1: 67–70; ME Bd. 4: 522–524
Reformatio ecclesiarum Saxonicarum 1547	RMNy Nr. 68–69; EKO Bd. 24: 206–246
Confessio Pentapolitana 1549	RMNy Nr. 1053; Kónya/Csepregi 47–76
Acta Synodica Ovariensia 1554	Tóth 258–262
Articuli Erdödini 1555	Bod Bd. 1: 327–333
Consensus doctrinae 1557	RMNy Nr. 143; Teutsch Bd. 2: 7–20; EKO Bd. 24: 56–66
Abendmahlsbekenntnis zu Neumarkt 1559	RMNy Nr. 155; BSRefK Bd. II/1: 97–115 (Nr. 52)
Confessio Heptapolitana 1559	RMNy Nr. 407; Kónya/Csepregi 77–110
Articuli congesti Sarosienses (ca. 1560)	MPEA Bd. 7: 13–19
Brevis confessio 1561	RMNy Nr. 189; Teutsch Bd. 2: 39–52; vgl. EKO Bd. 24: 274–279
Confessio catholica 1562	RMNy Nr. 176–177; BSRefK Bd. II/2: 1–165 (Nr. 58)

berger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext,“ *Zugänge (Jahrbuch des evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen)* 44 (2016): 42–56.

64 Severinus Sculteti, Hypomnima, das ist ein kurtze nothwendige Erinnerung etc., Bartfeld 1599, *RMNy* Nr. 853, Fol. B3b.

Tab. 2 (fortgesetzt)

Kurztitel	Editionen und Nachweise
Compendium doctrinae christianae 1563	RMNy Nr. 197; BSRK 376–449
Modus concordiae 1564	Teutsch Bd. 2: 81–99; Barton/Makkai 21–34; Balázs 271–273
Sententia concors 1566	RMNy Nr. 215; Barton/Makkai 115–124
Confessio brevis 1567 Ungarisches Bekenntnis 1567	RMNy Nr. 228; BSRefK Bd. II/2: 347–401 (Nr. 62) RMNy Nr. 229; Barton/Makkai 160–222
Articuli maiores 1567	RMNy Nr. 226
Rövid magyarázat 1567	RMNy Nr. 232; Balázs 187–192
Summaria repetitio 1568	Barton/Makkai 247–253
Confessio Cassoviensis 1568	Lampe/Ember 211–213; BSRefK Bd. II/2: 403–408 (Nr. 63)
Confessio Varadina 1569	Lampe/Ember 250–252; BSRefK Bd. II/2: 409–414 (Nr. 64)
Confessio Scepusiana 1569	Ribini Bd. 1: 225–238; Kónya/Csepregi 111–139
Confessio Csengerina 1570	RMNy Nr. 278; BSRefK Bd. III/1: 21–45 (Nr. 66)
Formula pii consensus 1572	Teutsch Bd. 2: 139–176; Barton/Makkai 281–307; EKO Bd. 24: 331–356

Bibliographie

Abgekürzt zitierte Editionen und Nachschlagewerke

Balázs = Mihály Balázs, *Ungarländische Antitrinitarier IV: Ferenc Dávid*, Bibliotheca Dissidentium 26. Baden-Baden: Koerner, 2008.

Barton/Makkai = *Ostmitteleuropas Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen A. und H. B. des Reformationszeitalters*, Bd. III/1, *1564–1576*, Hg. Peter F. Barton und László Makkai. Budapest: Presseabteilung des Synodalbüros der Reformierten Kirche in Ungarn, 1987.

Bod Bd. 1 = Péter Bod, *Historia Hungarorum Ecclesiastica, inde ab exordio Novi Testamenti ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis*, ed. Lodewijk Willem Ernst Rauwenhoff, Bd. 1. Leiden: Brill, 1888.

BSRefK = *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bde. I/1–III/2, *1523–1675*, Hg. Heiner Faulenbach et al. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016.

BSRK = *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register*, Hg. = E[rnst] F[riedrich] Karl Müller (Leipzig: Deichert, 1903), Reprint: Theologische Studien-Texte 5. Waltrop: Spenner, 1999.

EKO Bd. 24 = *Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24, *Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und Kirche der Siebenbürger Sachsen*, Bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Kónya/Csepregi = *Tri lutherské vyznania viery z Uhorska = Három lutheri hitvallás Magyarországon = Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn*, ed. Peter Kónya und Zoltán Csepregi. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.

Lampe/Ember = Friedrich Adolf Lampe und Pál Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania*. Utrecht: Jacobus van Poolsus, 1728.

MBW = *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, Hg. Heinz Scheible et al. Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977.

ME = *Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia*, ed. Vince Bunyitay et al., 5 Bde. Budapest: Szent István Társulat, 1902–1912.

MPEA = *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár* [Archiv von Ungarns protestantischer Kirchengeschichte], 15 Bde. Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1902–1934.

Ribini Bd. 1 = Ioannes Ribini, *Memorabilia Augustanae Confessionis in Regno Hungariae a Ferdinando I. usque ad III.* Posonii: Lippert, 1787.

RMNy = *Régi magyarországi nyomtatványok* [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, ed. Gedeon Borsa et al. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971–2012.

Teutsch Bd. 2 = Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 2. *Die Synodalverhandlungen der evang. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert* Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883.

Tóth = Ferenc Tóth, *A' helvétziai vallástételt követő túl a' tiszai superintendentziában élt református püspökök élete, e' jelen való időkig lehozva* [Lebensbeschreibungen der Bischöfe des reformierten Kirchendistriktes östlich der Theiß]. Győr: Streibig, 1812.

VD16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, Bde. 1–25. Stuttgart: Hiersemann, 1983–2000. www.vd16.de

Christine Mundhenk

Philipp Melanchthons Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen im Spiegel von Netzwerken und Korrespondenzen

Der Einfluss Philipp Melanchthons auf die Reformation und die Wirkung seiner Schriften im historischen Ungarn[1] (darin eingeschlossen sind Siebenbürgen und die heutige Slowakei) ist in zahlreichen Studien behandelt und erforscht worden. Auch seine Kontakte nach Ungarn, die in erster Linie über Schüler liefen, wurden durchleuchtet. 442 Studenten aus Ungarn kamen zu Melanchthons Lebzeiten nach Wittenberg; sie bildeten die stärkste Gruppe ausländischer Studenten an der Leucorea. Mit etlichen blieb der Professor auch nach ihrer Rückkehr in die Heimat in Verbindung und war stets gut über die Verhältnisse in Ungarn informiert.[2]

Seit einigen Jahren boomt die Erforschung von Korrespondenzen; in etlichen Editionsprojekten und Datenbanken werden immer größere Datenmengen erschlossen und gesammelt. Und die Netzwerkforschung nimmt sich inzwischen auch des Reformationszeitalters an; ihr Ziel ist es, Korrespondenzen in Datenbanken zu erfassen und aufgrund bestimmter Algorithmen die Beziehungen zwischen Personen in Graphen darzustellen. Aber damit eine datenbankgestützte Netzwerkanalyse verifizierbare Ergebnisse liefern kann, müssen die Daten zuerst aus den Archiven, Bibliotheken und Editionen in den Computer gelangen, und dazu bedarf es einer Menge historisch-philologischer Handarbeit. In diesem Bei-

1 Die in diesem Beitrag verwendeten Namensformen der ungarländischen Personen richten sich nach der Ansetzung in der GND; bei der ersten Erwähnung im Text wird der Link zur GND in einer Fußnote angegeben. Bei den Orten werden grundsätzlich die deutschen Namen verwendet, beim ersten Vorkommen jedoch zusätzlich die rumänischen, ungarischen und/oder slowakischen Bezeichnungen sowie der Link zu GeoNames in einer Fußnote angefügt. Alle Links wurden am 12. März 2025 aufgerufen. – Zu den Personen und Orten vgl. auch die MBW-Bände 10 (Orte A–Z und Itinerar) und 11–16 (Personen A–Z) (*Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, hg. v. Heinz Scheible et al. [Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977–]) [künftig MBW].

2 Vgl. Martin Hentius an Nikolaus Brieffer (1543): „Sed de his Dominus Phil[ippus] haud dubie longius ad te scribet, nam is quotidie ex diversis partibus Europae literas accipit“ (Karl Reinerth, „Martinus Hentius aus Kronstadt über den Lehrunterschied zwischen Wittenberg und der Schweiz in der Abendmahlsfrage im Jahr 1543,“ *Archiv für Reformationsgeschichte* 54 (1963): 196 Nr. 5).

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 103–118 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-016

trag sollen ansatzweise Wege zur Auffindung von Netzwerken aufgezeigt und einige Beispiele vorgeführt werden. Er gliedert sich in fünf Teile:

1. Das Aufspüren von Netzwerken
2. Die Übermittlung der Nachrichten aus dem historischen Ungarn
3. Melanchthon als Förderer von Vernetzungen
4. Ein ausgewähltes Netzwerk im historischen Ungarn
5. Schlussbetrachtung

1 Das Aufspüren von Netzwerken

Zuallererst stellt sich die Frage: Wie und wo lassen sich Netzwerke, die mit Melanchthon verbunden sind, aufspüren? Die wichtigsten Fundorte sind die Korrespondenzen der Reformatoren. Wie leicht oder schwer sich brauchbare Informationen aus ihnen herausfiltern lassen, hängt davon ab, wie gut die Daten aufbereitet sind: Gibt es eine Edition? Handelt es sich um eine gedruckte oder eine digitale Edition? Wie tief sind die Daten erschlossen? Die Bandbreite reicht von einem bloßen Abdruck der Texte, wie es bis zum 19. Jahrhundert üblich war, über kritische Editionen mit Registern und Regesten bis zur digitalen Edition mit Volltextsuche. Je besser die Daten erschlossen sind, desto leichter kann man sie auswerten, und je größer das Datenmaterial ist, desto umfangreicher und aussagekräftiger werden die Analyseergebnisse.

In einem ersten Schritt lassen sich die Metadaten (Absender und Empfänger, Absende- und Empfangsort, Datum) mehrerer Korrespondenzen kombinieren.[3] Das Ergebnis besteht aus einem großen Netz, das nachweisbare Verbindungen zwischen einzelnen Personen abbildet. Aus einem derartigen großen Netz lassen sich dann wiederum kleinere Netze herausnehmen und genauer analysieren. Nimmt man zu den Metadaten die Brief*texte* hinzu, lassen sich zusätzliche Verbindungslinien ziehen: wenn zum Beispiel Grüße an Dritte ausgerichtet oder Personen empfohlen werden.

Außer in Korrespondenzen lassen sich Netzwerke in Gelegenheits- oder Personalschriften aufspüren, wenn z. B. mehrere Personen Gedichte zur Hochzeit, zum Abschied oder zum Tod eines gemeinsamen Freundes verfasst haben und diese zusammen publiziert wurden. Auf diese Weise sind – auch über Jahrhunderte hinweg – persönliche Verbindungen zwischen Personen dokumentiert. Der-

3 Diese Daten sammelt auch der Webservice correspSearch, mit dessen Hilfe sich Verzeichnisse verschiedener digitaler und gedruckter Briefeditionen durchsuchen lassen: https://correspsearch.net/index.xql (aufgerufen am 12. März 2025).

artige Schriften sind in großen Mengen vorhanden und liefern vielfach bislang unbekannte biographische Details. Weil sie aber meist nur in kleinen Auflagen gedruckt wurden, sind sie schwer zugänglich und bisher kaum erforscht, geschweige denn systematisch erschlossen.[4] Als Beispiel, das allerdings 1567, also ein paar Jahre nach Melanchthons Tod, entstanden ist, mag das Abschiedsgedicht des Ambrus Szikszai[5] dienen, das er für eine Gruppe von neun Kommilitonen schrieb, die nach zwei- bis dreijährigem Studienaufenthalt in Wittenberg wieder nach Ungarn zurückkehrten;[6] es handelt sich somit um einen Freundeskreis aus zehn namentlich genannten Personen. In seinem Gedicht äußert Szikszai die Hoffnung, dass die in Wittenberg entstandene Verbindung lange bestehen möge, denn „was kann für uns besser und angenehmer sein als Freundschaft, die aus den gleichen Studien entstanden ist?“[7]

Die Vernetzung einzelner Personen lässt sich auch an Stammbüchern, *alba amicorum*, erkennen, die sich ja seit den 40er-Jahren des 16. Jahrhunderts von Wittenberg aus verbreiteten: Jeder Eintrag stellt einen Knoten im Beziehungsnetz ihrer Besitzer dar.[8]

Es gibt also verschiedene Wege, um netzwerkartige Strukturen zu entdecken. Sie können einander bestenfalls auch ergänzen und zu einem dichteren Beziehungsgeflecht beitragen.

4 Die Suche wird dadurch erschwert, dass derartige Schriften beispielsweise im VD16 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienen Drucke des 16. Jahrhunderts) unter ihrem Verfasser zu finden sind, nicht aber unter der betroffenen Person. – Etliche derartiger Drucke für und von Ungarn sind aufgeführt in: Károly Szabó und Árpád Hellebrant, *Régi Magyar Könyvtár*, Bd. 3 (Budapest: A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1896). Darunter sind einige Wittenberger Drucke, die größtenteils – vermutlich aus Mangel an nachgewiesenen Exemplaren – nicht im VD16 verzeichnet sind.

5 Ambrus Szikszai hat keinen Eintrag in der GND.

6 Ambrosius Szykzai, *Carmen προπέμπτικον, Eruditione et pietate praestantissimis viris ac iuvenibus Witeberga in patriam redeuntibus, D. Caspari Fabricio Deberhegi, Ioanni Miszkolcio, Iacobo Thurio, Valentino Szentpeteri, Sigismundo Endridi, Georgio Sederkeni, Valentiono (!) Eckio Bartphensi, Michaeli Mohino, et Andreae Agriensi, amicis suis carißimis et colendis* (Wittenberg: Johann Krafft d. Ä., 1567; bei Károly Szabó und Árpád Hellebrant, *Régi Magyar Könyvtár*, Bd. 3 [Budapest: A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1896], 165 Nr. 565). – Die Dauer der Studienaufenthalte lässt sich anhand der Einträge in der Wittenberger Matrikel ermitteln.

7 „Quid melius nobis etenim quid suauius esse | Poßit amicitia ex paribus studiis bene ducta?“ (Ebenda, Bl. A3[a]).

8 Vgl. Ulrich Klose, *Wittenberger Gelehrtenstammbuch: Das Stammbuch von Abraham und David Ulrich* (Halle: mdv Mitteldeutscher Verlag, 1999), 12. – Ein *Repertorium Alborum Amicorum* gibt es im Internet unter https://raa.gf-franken.de/de/startseite.html (aufgerufen am 12. März 2025).

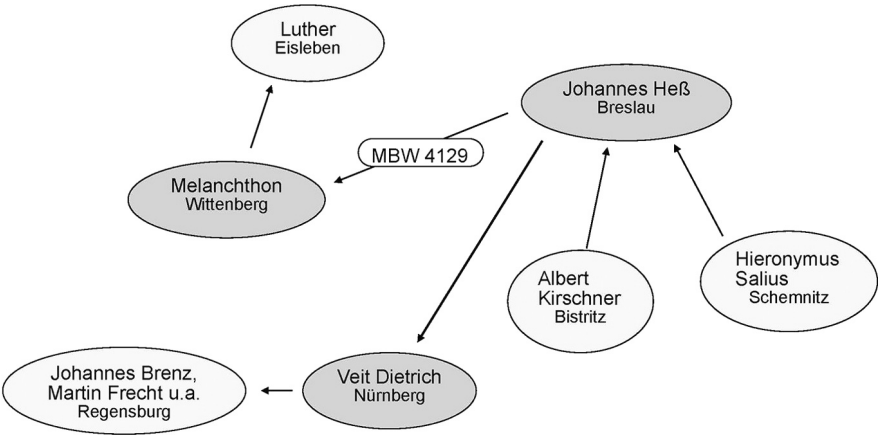


Abb. 1: Nachrichtenübermittlung von Ungarn nach Deutschland.

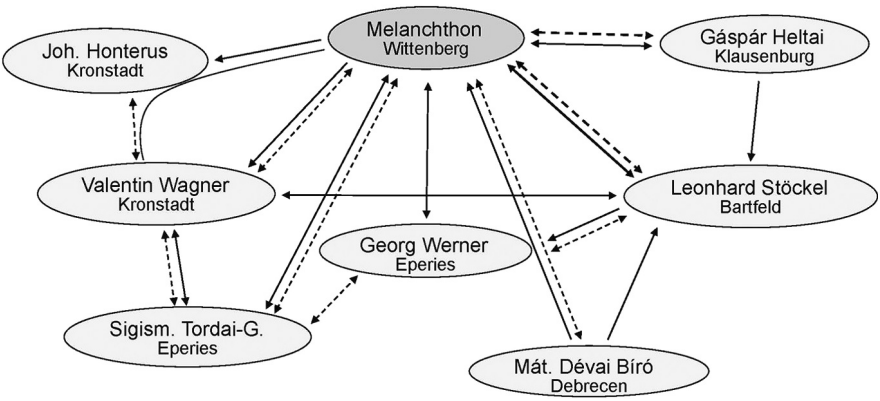


Abb. 2: Ein Korrespondenznetzwerk in Ungarn.

2 Die Übermittlung von Nachrichten aus dem historischen Ungarn

Netzwerke waren auch für die Übermittlung und Verbreitung von Nachrichten aus Ungarn wichtig. Man benötigte Boten, auf die man sich verlassen konnte, damit Briefe – sie stellten das wichtigste Kommunikationsmedium dar – überhaupt den weiten Weg nach Wittenberg überstehen und Melanchthon erreichen konnten. Briefschreiber waren größtenteils ehemalige Wittenberger Studenten, die wieder

in ihrer ungarländischen Heimat wirkten. Überliefert sind acht Briefe von Sigismund Tordai-Gelous[9] an Melanchthon und fünf Briefe von Leonhard Stöckel[10], in denen sie über die Lage in Ungarn berichten; damit sind sie die beständigsten Berichterstatter. Viele Briefe sind verloren, ihre Absender unbekannt; wir wissen von ihnen nur, weil Melanchthon sie in eigenen Briefen erwähnt, mit Formulierungen wie: „Heri ex Pannonia literas accepi", oder: „Auß Hungarn schreibt man mir".[11] Neben schriftlichen Nachrichten erwähnt Melanchthon auch mündliche: „Hungari, qui recens advenerunt, adfirmant ..." oder „Pannones, qui huc ante biduum venerunt, narrant ...".[12] Diese nicht namentlich genannten Informanten dürften größtenteils junge Leute gewesen sein, die zum Studium nach Wittenberg kamen und von Melanchthon begierig ausgefragt wurden; in vielen Fällen haben sie wohl auch Briefe überbracht.

Darüber hinaus gelangten Informationen auch über Dritte an Melanchthon. Zwei wichtige Umschlagplätze lassen sich ausmachen: Nürnberg, das als Handelszentrum vielfältige Beziehungen zum Südosten Europas pflegte,[13] und Breslau. In Nürnberg war es hauptsächlich der Pfarrer Veit Dietrich, mit dem Melanchthon Neuigkeiten aus Ungarn austauschte, in Breslau waren es der Pfarrer Johannes Heß und der Stadtarzt Johannes Crato – alle drei hatten in Wittenberg mit Luther und Melanchthon Bekanntschaft geschlossen und hielten den Kontakt auch nach ihrem Weggang.

Melanchthon wiederum leitete die Nachrichten, die er bekam, vielfach an Freunde und Bekannte weiter, am häufigsten an seinen engsten Freund Joachim Camerarius, dem er auch einmal anvertraute, dass er von Ungarn geträumt habe: „Hac nocte mira somnia de Pannoniis habui", aber leider nicht weiter ausführte, was er im Traum gesehen hatte.[14] Als weiterer prominenter Adressat sei König Christian III. von Dänemark genannt. Mit ihm stand Melanchthon von 1542 an in regem Briefkontakt, von 1550 an schickte er Informationen über Ungarn, die dem König halfen, die politische Lage einzuschätzen. 16 Briefe aus den Jahren 1550 bis 1558 enthalten Nachrichten über Ungarn und zeigen, dass Melanchthon ein wich-

9 Sigismund Tordai-Gelous: http://d-nb.info/gnd/104272007. – Seine Briefe an Melanchthon stammen aus den Jahren 1545–1559: *MBW* 3907a, 4107, 5966, 5983, 6078, 7435, 8888 und 9033.

10 Leonhard Stöckel: http://d-nb.info/gnd/100412807. – Seine Briefe an Melanchthon stammen aus den Jahren 1545–1557: *MBW* 3666, 3915, 4381, 6261 und 8106.

11 *MBW* 3572.3; 3712.3; ähnliche Formulierungen sind: „Hodie ex Pannonia fasciculum literarum accepi" (*MBW* 7415.1) oder: „Hac hora literas Pannonicas accepi" (*MBW* 7682.2).

12 *MBW* 3859; 3454.2.

13 Vgl. Ute Monika Schwob, *Kulturelle Beziehungen zwischen Nürnberg und den Deutschen im Südosten im 14. bis 16. Jahrhundert,* Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 22 (München: Oldenbourg, 1969).

14 *MBW* 3343.3.

tiger, wenn nicht der wichtigste Gewährsmann und Übermittler für derartige Neuigkeiten in den Norden Europas war. Christian bedankte sich für Melanchthons Dienste mit regelmäßigen Lieferungen von Butter und Fischen nach Wittenberg, die später in Geldzahlungen umgewandelt wurden.[15]

Um diese grob umrissenen Kommunikationsstrukturen zu veranschaulichen, sollen die Wege, auf denen Nachrichten aus Ungarn sich verbreiteten, an einem konkreten Beispiel nachgezeichnet werden:

Johannes Heß, der Pfarrer in Breslau, schrieb etwa im Januar 1546 an Veit Dietrich in Nürnberg: „Ich habe Herrn Philippus [Melanchthon] einen Brief über den Fortschritt des Wortes [d. h. des Evangeliums] in Ungarn, Siebenbürgen und der Walachei geschickt, den mir Herr Albert aus Bistritz, ein Pfarrer in Siebenbürgen, geschrieben hat." Er fasst kurz den Inhalt dieses Schreibens zusammen und fährt dann fort: „Aus Ungarn schreibt mir mein Gevatter, Herr Hieronymus Salius, ein frommer und reicher Mann, folgendes", und lässt ein wörtliches Zitat folgen.[16] Aus diesem Schreiben lässt sich ein ganzes Schaubild konstruieren (Abb. 1):

Heß hatte zwei Briefe bekommen: einen von Albert Kirschner, Pfarrer in Bistritz,[17] der zwei Jahre zuvor in Wittenberg für das Pfarramt ordiniert worden war,[18] und einen von Hieronymus Salius,[19] einem reichen Bergwerksbesitzer in Schemnitz.[20] Den Brief von Kirschner und wohl auch die Neuigkeiten von Salius schickte Heß im Januar 1546 an Melanchthon – das Schreiben ist leider verloren. Gleichzeitig informierte er aber Veit Dietrich über dieses Schreiben an Melanchthon und über die beiden Briefe aus Ungarn. Aus anderer Quelle wissen wir zusätzlich, dass Veit Dietrich mit dem Brief von Heß zum Reichstag nach Regens-

15 Am 5. Okt. 1551 schickte Melanchthon dem König Nachrichten aus Ungarn und schrieb dann: „Von Italia und Franckreich ist one zweifel am königlichen hoff mehr zeittung, denn wir haben" (*MBW* 6226.4.5). Im Umkehrschluss bedeutet das, dass Melanchthon über die meisten Informationen aus Ungarn verfügte.

16 „Misi domino Philippo epistolam de cursu verbi apud Hungaros transsilvanos et Walachos, quam et mihi scripsit d[ominus] Albertus pistricensis, parochus in Transsilvania. ... scribit mihi ex Hungaria compater meus d[ominus] Hieronimus Salius, vir pius et dives, in hunc modum:" (Friedrich Roth, „Der offizielle Bericht der von den Evangelischen zum Regensburger Gespräch Verordneten an ihre Fürsten und Obern", *Archiv für Reformationsgeschichte* 5 [1907/08]: 385–386 Nr. 4).

17 Bistritz – Bistriţa (RO): https://www.geonames.org/684657/bistrita.html.

18 Dieser Brief ist abgedruckt in: Heinrich Wittstock, *Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues* (Wien: Carl Gerold's Sohn, 1858), 59–60 Nr. 5.

19 Hieronymus Salius: http://d-nb.info/gnd/1163581410.

20 Schemnitz – Banská Štiavnica (SK): https://www.geonames.org/3061184/banska-stiavnica.html.

burg reiste und dort den Inhalt des Schreibens am 1. März 1546 unter den anwesenden Theologen verbreitete.[21] Melanchthon wiederum leitete die Nachrichten wohl an Luther weiter, der sich gerade in Eisleben aufhielt (und nur wenig später dort starb).[22] Die Neuigkeiten wurden für so wichtig gehalten, dass sie schließlich sogar gedruckt wurden.[23]

Die Meldungen aus Ungarn erreichten also nicht nur ihre eigentlichen Adressaten, sondern verbreiteten sich über mehrere Stationen unter den Evangelischen in Deutschland und sogar darüber hinaus. Ein ganz wichtiger Knoten in diesem Kommunikationsnetz war Melanchthon, bei dem besonders viele Fäden zusammenliefen.

3 Melanchthon als Förderer von Vernetzungen

Weil Melanchthon den Wert von funktionierenden Kontakten kannte, verhalf er auch seinen Studenten dazu, sich zu vernetzen:

Die am häufigsten und bereitwillig praktizierte Form war eine briefliche Empfehlung. Melanchthon nutzte seine Bekanntheit oft, um Studenten und Absolventen auf diese Weise zu unterstützen. Bevor er 1557 zum Religionsgespräch nach Worms aufbrach, sagte er sogar seine Vorlesung ab, um die erbetenen Empfehlungsbriefe zu schreiben.[24] Auf diese Weise konnte er einem Studenten, der in eine andere Stadt oder zurück in die Heimat reiste, eine Anlaufstation und einen zusätzlichen Kontakt vermitteln, bestenfalls sogar eine Anstellung verschaffen. Normalerweise profitierte der Überbringer eines Empfehlungsschreibens von Melanchthons Beziehungen zu Dritten, indem er selbst Bekanntschaft mit dem Adressaten schließen konnte. So verhält es sich bei Melanchthons Brief an Veit Dietrich in Nürnberg, den er im Oktober 1537 dem nach Ungarn zurück reisenden

21 *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA]*, Briefwechsel,* Bd. 11 (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1948), 305 bei Nr. 4210; Victor Schultze, „Das Tagebuch des Grafen Wolrad II. zu Waldeck zum Regensburger Religionsgespräch 1546 II," *Archiv für Reformationsgeschichte* 7 (1909): 321.

22 *MBW* 4162.

23 Zoltán Csepregi, „Der Königsboden unter Osmanenherrschaft? Türkenmission in Siebenbürgen? Fruchtbare Missverständnisse in Melanchthons und Bullingers Briefwechseln," *Zs. für siebenbürgische Landeskunde* 111 = NF 40 (2017): 13–28. – Der Titel des Druckes lautet: *Warhafftige Neuwe zeytung/ aus dem Vngerlandt vnd Tuerckey jns Deutsch Landt geschrieben/ aus dem Latein/ inn Deutsche sprach verdolmetscht.* [Ohne Ort und Drucker] 1546 (VD16 W 339); beigefügt ist ein Brief von Sigismund Gelous an Ambrosius Moibanus in Breslau.

24 Vgl. *MBW* 8308.

Mátyás Dévai Bíró mitgab:[25] Melanchthon stellt durch seinen Brief eine Verbindung zwischen Dévai und Dietrich her, so dass Dévai von Melanchthons Beziehungen profitiert. Ein weiterer Brief Melanchthons, den Dévai mit auf die Reise nahm, hat einen etwas anderen Charakter: Er ist an den ungarischen Palatin Tamás Nádasdy[26] gerichtet. Die Voraussetzungen dieses Schreibens sind anders geartet, denn zwischen Nádasdy und Melanchthon bestand bis dahin kein Kontakt, wohl aber zwischen Nádasdy und Dévai, der bereits 1535 bei dem Magnaten Schutz gesucht und gefunden hatte. In seinem auf Bitten Dévais geschriebenen Brief lobt Melanchthon Nádasdys engagierte Förderung des Schulwesens, in der er ein gutes Omen für einen zukünftigen Frieden in Ungarn erkennt, ermahnt ihn, diese Bemühungen fortzusetzen, und empfiehlt Dévai.[27] Hier ist eine doppelte Intention zu erkennen: Einerseits soll durch diese von Dévai übermittelte „Freundschaftsanfrage" eine Beziehung zwischen Melanchthon und Nádasdy hergestellt werden, andererseits soll auch Dévai von der Empfehlung des berühmten Professors profitieren; in diesem Fall erhofften sich also sowohl der Empfohlene als auch der Empfehlende einen Nutzen. Ein Briefwechsel zwischen Melanchthon und Nádasdy entwickelte sich zwar nicht, aber es wird deutlich, dass selbst Melanchthon immer daran gelegen war, neue Kontakte zu knüpfen, um sie im Bedarfsfall zu nutzen.[28]

Auch innerhalb Wittenbergs förderte Melanchthon den Zusammenhalt unter den ungarischen Studenten. Für die ungarischen Studenten, die kein Deutsch konnten, bot er seine Sonntagsvorlesungen an, in denen er den jeweiligen Evangeliumstext auslegte.[29] Anfangs fanden sie in seinem Haus statt, wo sicher auch Nachrichten aus der Heimat ausgetauscht wurden. Raum für persönliche Begegnungen bot auch der 1555 ins Leben gerufene *Coetus Hungaricus*.[30] Obwohl die Satzung der Leucorea keine *nationes* vorsah, wie sie an anderen Universitäten üblich waren,[31] gelang den ungarischsprachigen Studenten (also den Stammesun-

25 Mátyás Dévai Bíró: http://d-nb.info/gnd/131620495. – Der Brief: *MBW* 1947.

26 Tamás Nádasdy: http://d-nb.info/gnd/119105209.

27 *MBW* 1949.

28 Nur ein einziges weiteres Schreiben Melanchthons an Nádasdy ist überliefert, es ist eine Empfehlung des Kroaten Ivan Drugnić aus dem Jahr 1555: *MBW* 7541.

29 Vgl. dazu Stefan Michel, „Die Sonntagsvorlesungen Philipp Melanchthons," in *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, hg. v. Irene Dingel und Armin Kohnle (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 177–190.

30 Vgl. Géza Szabó, *Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613* [künftig: Szabó, Coetus] (Halle/S.: Klinz, 1941).

31 Walter Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg* (Halle/S.: Max Niemeyer, 1919), 27.

garn) doch die Gründung eines eigenen *Coetus*. Dabei soll die enge Verbindung zu Melanchthon mitgeholfen haben.[32] Zum wissenschaftlichen Leben dieses *Coetus* gehörten vierzehntäglich stattfindende Disputationen. Melanchthon ließ es sich nicht nehmen, bei diesem gelehrten Wettstreit als Kampfrichter zu fungieren.[33]

Über den *Coetus Hungaricus* hielten auch Ehemalige den Kontakt mit Wittenberg, beispielsweise durch finanzielle Zuschüsse. Im Gegenzug wurden verstorbene Mitglieder wie Basilius Szikszai[34] mit einer in Wittenberg gehaltenen und gedruckten Trauerrede geehrt.[35]

Die in Wittenberg unter den Studenten und generationenübergreifend geknüpften Kontakte sollten sie als Gruppe stärken und ihnen helfen, später in Ungarn ihren Alltag in Schule und Kirche zu bestehen. Diese intensive Art der Förderung im wissenschaftlichen und im zwischenmenschlichen Bereich war ganz speziell auf die ungarischen Studenten zugeschnitten.

Melanchthon förderte die Kontakte seiner Protegés auch, indem er sie auf Reisen schickte, wie beispielsweise Martin Hentius.[36] Er war zum Wintersemester 1536/37 aus Siebenbürgen nach Wittenberg gekommen. 1543 reiste er nach Schwäbisch Hall, Basel, Zürich und Konstanz und lernte unter anderem Heinrich Bullinger, Oswald Myconius und Konrad Pellikan kennen. Die frisch geknüpften Kontakte pflegte er nach seiner Rückkehr nach Wittenberg und schrieb dreimal an Bullinger und einmal an Pellikan.[37] Weihnachten 1543 war er, ausgestattet mit einem Ordinationszeugnis aus Wittenberg, wieder in Kronstadt. Auch von dort schrieb er noch an Myconius und Bullinger, und beide antworteten ihm. Nach 1544 ist jedoch kein Kontakt mehr nachweisbar; vielleicht war der von Hentius vorgeschlagene Transportweg der Briefe – sie sollten nach Wittenberg geschickt und dann von Kronstädter Studenten mitgenommen werden[38] – auf Dauer doch nicht praktikabel.

32 Szabó, *Coetus*, 21 Anm. 12.

33 Szabó, *Coetus*, 63.

34 Basilius Szikszai: http://d-nb.info/gnd/121345068.

35 Georg Caesar, *Oratio de vita et obitu clarissimi viri [...] D. Basilii Fabricii Szikzouiani* (Wittenberg: Clemens Schleich und Anton Schöne, 1577) (VD16 ZV 24804).

36 Martin Hentius: http://d-nb.info/gnd/1089478356.

37 Im August 1543 schrieb Bullinger auf Bitten Hentius' an Honter, ein Briefwechsel entwickelte sich aber nicht; vgl. *Heinrich Bullinger Briefwechsel* Bd. 14 (Zürich: Theologischer Verlag, 2011), 19.

38 Oswald Myconius an Heinrich Bullinger, 22. Juli 1544: „Hentius Transylvanus viam indicavit mittendi, quam velim ad se; qua, si et tu volueris uti, poteris omnia tua committere mihi, et ego curabo. Per Vitenbergam certo reddentur, quaecunque voluerimus; sunt enim illic Coronenses adhuc quidam, qui iidem ad me scripserunt [nicht erhalten] et de reddendis meis operam suam

4 Ein ausgewähltes Netzwerk im historischen Ungarn

Sucht man nach publizierten Korrespondenzen der ungarländischen Schulmeister, Pfarrer und Reformatoren, sind die Bemühungen nicht sonderlich ertragreich. Daher konnten als Quellenmaterial vor allem Melanchthons Briefwechsel (MBW), dazu die immerhin 50 Stücke umfassende Edition der Korrespondenz Leonhard Stöckels[39] und einige verstreut edierte Briefe ausgewertet werden. In ihnen ließ sich ein Geflecht von Beziehungen zwischen sieben Personen in Siebenbürgen und Ungarn erkennen, die eine Beziehung zu Melanchthon, aber auch zu mindestens *einer* anderen Person innerhalb dieser Gruppe hatten. Dieses Netz soll hier exemplarisch betrachtet werden (Abb. 2).[40] Es besteht aus Personen, die sich im Schul- oder Kirchendienst um die Reformation in Ungarn verdient gemacht haben und in der einschlägigen Literatur regelmäßig auftauchen, nämlich: Johannes Honterus, dem Reformator Siebenbürgens, der von 1535 bis 1549 als Rektor der Lateinschule und Pfarrer in Kronstadt wirkte;[41] einem seiner Schüler, Valentin Wagner, der von 1544 an als Lehrer unter Honterus und ab 1549 als dessen Nachfolger als Rektor und Pfarrer in Kronstadt arbeitete;[42] Georg Werner, der von 1521 bis 1523 als Lehrer in Eperies[43] und Kaschau[44] wirkte, dann höhere städtische Ämter übernahm und schließlich Präfekt von Scharosch[45] und königlich ungarischer Rat wurde; Sigismund Tordai-Gelous, der von 1550 an Rektor der Lateinschule in Eperies war, die Tochter von Georg Werner heiratete und ihm als Präfekt von Scharosch und königlich ungarischer Rat nachfolgte; Leonhard Stöckel, der von 1539 bis 1560 die Schule in Bartfeld[46] leitete und 1549 Mitverfasser der *Confessio Pentapolitana* war; Mátyás Dévai Bíró, der in den frühen 30er-Jahren als reformatorischer Prediger in Kaschau verhaftet wurde, jedoch fliehen konnte und sich mehrfach in Nürnberg und Wittenberg aufhielt, bevor er 1544 Prediger in Debrezin[47] wurde, wo er 1545 starb; und

sunt polliciti“ (*Heinrich Bullinger Briefwechsel* Bd. 14 [Zürich: Theologischer Verlag, 2011], 312 Nr. 1945).

39 Daniel Škoviera, „Epistulae Leonardi Stöckel,“ *Graecolatina et Orientalia* 7–8 (1978): 265–359.

40 Natürlich ließen sich bei jeder Person noch weitere Kontakte anknüpfen, aber darauf musste der Übersichtlichkeit wegen verzichtet werden.

41 Johannes Honterus: http://d-nb.info/gnd/118553445. – Kronstadt – Braşov (RO): https://www.geonames.org/683844/brasov.html.

42 Valentin Wagner: http://d-nb.info/gnd/121999661.

43 Eperies – Prešov (SK): https://www.geonames.org/723819/presov.html.

44 Kaschau – Košice (SK): https://www.geonames.org/724443/kosice.html.

45 Scharosch – Šariš (SK): https://www.geonames.org/723659/saris.html.

46 Bartfeld – Bardejov (SK): https://www.geonames.org/725168/bardejov.html.

47 Debrezin – Debrecen (HU): https://www.geonames.org/721472/debrecen.html.

schließlich Gáspár Heltai, der von 1544 bis 1574 Pfarrer in Klausenburg[48] war, ab 1559 eine calvinistische Abendmahlslehre vertrat und ab 1569 Antitrinitarier war.[49]

Geographisch erstreckt sich dieses Netz von Bartfeld über Debrezin bis nach Klausenburg und Kronstadt.[50] Es ist keine Momentaufnahme zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern bildet nachweisbare Kontakte in der Zeit von etwa 1530 bis zu Melanchthons Tod im Jahr 1560 ab. Durchgehende Pfeile stellen Briefkontakt dar, gestrichelte Pfeile persönliche Beziehungen jeglicher Art.

Zwischen Melanchthon und fünf anderen Personen kann man wegen deren Studienaufenthalt in Wittenberg von persönlicher Bekanntschaft ausgehen. Dass zumindest einige dieser fünf bereits in Wittenberg auch untereinander Kontakte geknüpft haben, ist zu vermuten, denn vier von ihnen (Dévai, Heltai, Tordai-Gelous und Wagner) hielten sich zwischen 1542 und 1544 in Wittenberg auf; einzig Leonhard Stöckel war nicht in den 40er-Jahren in Wittenberg, sondern schon 1536/37, als auch Dévai dort war. Johannes Honterus hat nicht in Wittenberg studiert, Georg Werner zu früh, das heißt, noch bevor Melanchthon dort war.[51] Der Briefkontakt zu den beiden, die Melanchthon nicht als akademischen Lehrer erlebt haben, dürfte durch Dritte vermittelt worden sein: Zwischen Melanchthon und Honterus soll Valentin Wagner der Verbindungsmann gewesen sein; die Kurve, die diese drei miteinander verbindet, stellt Grüße an Wagner dar, die Melanchthon in einem Brief an Honterus übermittelte[52] – er kannte also die Verbindung zwischen beiden. Zu Georg Werner kam der Kontakt vermutlich über ungarländische Studenten in Wittenberg zustande.[53]

Welche Kontakte und Vernetzungen lassen sich nun zwischen den Ungarn feststellen? Für Leonhard Stöckel lassen sich mit Verbindungen zu fünf Personen die meisten Kontakte nachweisen; das mag auch daran liegen, dass die Quellenlage bei ihm recht gut ist. Überliefert ist ein Brief von ihm an Georg Werner,[54] darüber hinaus geht eine persönliche Beziehung zu Werner aus Briefen Stöckels an Ferencz Révay[55] hervor. Dort wird auch ein Brief Dévais an Stöckel erwähnt.[56]

48 Klausenburg – Cluj-Napoca (RO): https://www.geonames.org/681290/cluj-napoca.html.

49 Gáspár Heltai: http://d-nb.info/gnd/100292135.

50 Bei Dévai ist es der letzte Wirkungsort nach seiner Rückkehr aus Wittenberg im Jahr 1543.

51 Nämlich in den Jahren 1511/12–1514.

52 *MBW* 3602.2.

53 Vgl. *MBW* 1830. Allerdings wird Georg Werner schon in *MBW* 1172 von Andreas Tricesius erwähnt.

54 Daniel Škoviera, „Epistulae Leonardi Stöckel," *Graecolatina et Orientalia* 7–8 (1978): 296–297 Nr. 5.

55 Ferencz Révay: http://d-nb.info/gnd/14219607X.

56 Daniel Škoviera, „Epistulae Leonardi Stöckel," *Graecolatina et Orientalia* 7–8 (1978): 301–302 Nr. 10 Z. 9–11.

Der Kontakt zwischen Stöckel und Gáspár Heltai ist dadurch belegt, dass Stöckel einen Brief Heltais an Melanchthon weiterleitete.[57] Ein Brief Stöckels an Valentin Wagner, in dem er schreibt, nach unruhigen Zeiten wolle er mit seinem Brief „zur unterbrochenen Gewohnheit zurückkehren", dokumentiert den Kontakt zwischen diesen beiden.[58]

Für Valentin Wagner lassen sich außer zu Stöckel Verbindungen zu zwei weiteren Personen feststellen: Der Kontakt zu seinem Lehrer und Amtsvorgänger Honterus ist bereits erwähnt worden. Darüber hinaus ist ein Brief von Tordai-Gelous an Wagner überliefert.[59] Als Leiter der Finanzverwaltung in Oberungarn unterstützte er in den 50er-Jahren die Gründung von Wagners Druckerei.[60]

Tordai-Gelous wiederum war sehr eng mit Georg Werner verbunden: Werner vermittelte ihm 1544 den Auftrag, die Söhne des Vizepalatins Ferencz Révay nach Padua zu begleiten; eigentlich kümmerte sich Leonhard Stöckel um die Ausbildung der Jungen und hatte dafür plädiert, sie zum Studium nach Wittenberg zu schicken, aber der Vater hatte andere Pläne. Wenige Jahre später wurde Tordai-Gelous Werners Schwiegersohn und nach dessen Tod sein Nachfolger als Präfekt von Scharosch und als königlich ungarischer Rat.

An diesem Beispiel kann man deutlich sehen, dass das Studium in Wittenberg nachhaltig als verbindender Faktor wirkte. Die ehemaligen Studenten, die nach der Rückkehr in ihre Heimat oft an einflussreichen Stellen saßen, hielten den Kontakt zu ihrem Praeceptor in Wittenberg, den sie in Zweifelsfällen befragen konnten und der sie in gewisser Weise überwachte, waren aber auch vielfach untereinander vernetzt. Das diente nicht nur der Freundschaftspflege, sondern auch – und das dürfte sogar der bedeutendere Aspekt gewesen sein – der gegenseitigen Vergewisserung und der Kontrolle, dass sie einheitlich die rechte Lehre verkündeten. Scherte jemand aus, wie es 1559 Gáspár Heltai tat, konnte ein Notruf nach Wittenberg abgesetzt und ein Gutachten des Praeceptors eingeholt werden.[61]

Die Beziehungen nach Wittenberg und zu Melanchthon wurden schließlich auch dadurch erhalten und aufgefrischt, dass die Rückkehrer, die an ungarländischen Schulen ihren Dienst versahen, ihrerseits begabte Schüler zum Studium nach Wittenberg schickten und ihrem alten Praeceptor Melanchthon nun ihre ei-

57 Erwähnt in *MBW* 6261; dieser Brief Heltais ist nicht erhalten.

58 Joseph Dück, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums* (Kronstadt: Johann Gött, 1845), 35–36.

59 Ebenda, 32–34. – Dieser Kontakt dürfte auf ihre gemeinsame Wittenberger Zeit zurückgehen.

60 Ágnes Ritoók-Szalay, „Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn," in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Jan Thorbecke, 2001), 281.

61 *MBW* 9123.

genen Zöglinge empfahlen.[62] Mit jedem Studenten verdichtete und verfestigte sich das Netz der ungarländischen Melanchthonschüler.

5 Schlussbetrachtung

Über Jahrzehnte hinweg pflegte Melanchthon Beziehungen nach Ungarn und verfolgte die politische und kirchliche Entwicklung dort mit großem Interesse und persönlicher Anteilnahme; das lässt sich aus zahlreichen Briefen ablesen, in denen die ungarischen Verhältnisse zur Sprache kommen. Seit den frühen 20er-Jahren des 16. Jahrhunderts, als sein Schulkamerad Simon Grynaeus und Veit Örtel, die in Buda gearbeitet hatten, von wo sie als Sympathisanten Luthers vertrieben wurden, nach Wittenberg kamen, war Melanchthon gut über die Vorgänge und Verhältnisse in Ungarn informiert. Auf den Reichstagen musste er miterleben, dass die finanzielle Unterstützung für den Kampf gegen die osmanischen Truppen nicht so entschlossen auf den Weg gebracht wurde, wie es in seinen Augen nötig gewesen wäre. 1530 schrieb er aus Augsburg an den auf der Coburg sitzenden Luther: „Fest steht, dass 40.000 türkische Söldner in Ungarn sind, die hier, wie ich höre, mit erstaunlicher Sorglosigkeit hingenommen werden, so dass vor den Augen unserer Fürsten noch größerer Schrecken ausgebreitet wird.“[63] 1541 auf dem Reichstag in Regensburg bescheinigte er den Herrschenden mangelnde Geistesgröße und hatte angesichts ihrer Untätigkeit einen heftigen Wutausbruch. In großem Zorn, „commotiore animo“, schrieb er an Martin Bucer: „Wie unwürdig und greuelhaft! Während die Türken Ungarn verwüsten, sitzen unsere Helden hier in der nahe gelegenen Stadt in der Oberpfalz und diskutieren, ob Mäuse, wenn sie an einer geweihten Hostie knabbern, Gott fressen! Die Nachwelt wird das kaum glauben, wenn sie es lesen wird!“[64]

Das Desinteresse der Politiker, Mitleid mit dem Volk, das die Osmanen vom restlichen Europa fernhielt, Bewunderung für die Standhaftigkeit und Konse-

62 So empfahl Tordai-Gelous Melanchthon den Georg Albani Csirkei: *MBW* 9037; der wurde am 15. Okt. 1559 in Wittenberg immatrikuliert und verfasste im folgenden Jahr Elegien auf den Tod Melanchthons. Basilius Fabricius Szikszai schickte seinen Schüler Georgius Caesar (György Kassai Császár) nach Wittenberg (immatrikuliert 15. Juni 1573); der verfasste 1577 eine Trauerrrede auf Szikszai. Im Druck (VD16 ZV 24804) ist eine weitere Rede enthalten, „habita in coetu studiosorum Vngaricae nationis Vitebergae liberalibus artibus operam navantium“; diese Rede ist „Ungaricarum Ecclesiarum Inspectoribus dignissimis“ gewidmet, die alle vier Mitte der 50er-Jahre in Wittenberg immatrikuliert worden waren.

63 *MBW* 970, Z. 13–15.

64 *MBW* 2742, Z. 9–12.

quenz, mit der die evangelische Lehre verbreitet wurde, und persönliche Beziehungen zu ungarländischen Studenten: Das dürften für Melanchthon nur einige Gründe gewesen sein, Ungarn größere Aufmerksamkeit zu verschaffen. So ließ er 1543 die Kronstädter Kirchenordnung mit einer eigenen Vorrede in Wittenberg drucken.[65] Darin bezeichnet er die Herrschaft der Osmanen als Strafe Gottes für Sünden. Um Gott gnädig zu stimmen und die Strafe zu mildern, ist die rechte Anrufung Gottes nötig, das ist ein zentraler Punkt in Melanchthons Denken in Gefahrensituationen. Deswegen sieht er seine Aufgabe auch darin, den ungarländischen Studenten diese rechte Anrufung Gottes zu vermitteln. In einem Brief an Joachim Camerarius aus dem Jahr 1544 verzeichnet er auch Erfolg: „Ich habe mich einigermaßen eifrig um die Ungarn gekümmert, soweit ich ihnen beim Lernen helfen konnte, und ich glaube, dass heilsame Bächlein der Lehre von hier nach Ungarn geflossen sind".[66] So konnte Melanchthon, als er nach dem Schmalkaldischen Krieg in heftigen Auseinandersetzungen um das Interim und die Adiaphora steckte, in Ungarn sogar einen Zufluchtsort für evangelische Prediger, die vor den Truppen Karls V. aus Schwaben geflohen oder aus ihren Stellen entlassen worden waren, sehen. 1549 schrieb er an Michael Meienburg: „Jeden Tag kommen aus Schwaben vertriebene Pfarrer, von denen einige andere Stellen finden. Wir werden jetzt mehrere nach Ungarn schicken",[67] und voller Bewunderung an Hieronymus Baumgartner: „Neulich haben Ungarn Geistliche von hier berufen. Sie sagen, dass sie ihre Kirchen, in denen die Stimme des Evangeliums erklingt, auf keinen Fall verändern würden. Sie sind standhafter als wir Deutsche!"[68] Diese positive Einschätzung änderte sich, als in Ungarn der Streit über die Abendmahlslehre ausbrach. 1556 schrieb Melanchthon an Albert Hardenberg: „Aus Ungarn schreibt man traurigere Klagen über die Auseinandersetzungen der Lehrenden wegen des Abendmahls als über den Krieg gegen die Türken."[69] Und als Petrus Vincentius im Jahr 1558 eine Stelle in Eperies angeboten wurde, riet Melanchthon

65 [Johannes Honterus], *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae: Cum praefatione Philippi Melanthon* (Wittenberg: Josef Klug, 1543) (VD16 H 4776); *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, begründet von Emil Sehling, Bd. 24, *Siebenbürgen: Das Fürstentum Siebenbürgen: Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen*, bearb. v. Martin Armgart (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 181–94 Nr. 1a; Melanchthons Vorrede: *MBW* 3310.

66 M. an Joachim Camerarius, 7. Oktober [1544?]: *MBW* 3704.

67 *MBW* 5446.1.

68 *MBW* 5458.4.

69 *MBW* 8007; Carolus Gottlieb Bretschneider, Hg., *Corpus Reformatorum,* Bd. 8 (Halle/S.: C.A. Schwetschke und Sohn, 1841), 891 Nr. 6107.

ihm sogar ab: „Bedenk auch, dass in Ungarn nicht nur die Kämpfe gegen die Türken zu fürchten sind, sondern auch theologische.“[70]

Die besondere Zuneigung zu den ungarländischen Studenten veranlasste Melanchthon dazu, sich weit über das erwartbare Maß hinaus um ihre Belange zu kümmern: Er vermittelte ihnen eine Unterkunft und einen Praeceptor – einige durften sogar in seinem Haus wohnen –, er hielt die Sonntagsvorlesungen, unterstützte die Gründung des *Coetus Hungaricus* und hatte bei dessen Disputationen den Vorsitz, und er setzte sich für persönliche Belange seiner Studenten ein. Seine Fürsorge ging so weit, dass er Studenten, die in die Heimat zurückkehrten, nicht nur Empfehlungsschreiben an Dritte mitgab, sondern 1559 ein Formular für einen Geleitbrief entwarf, der sie vor Gefahren der Reise und unnötigen Zöllen schützen sollte, „denn sie nichts anderst denn Bücher und Kleider mit führen“.[71] Dass Melanchthons persönlicher Einsatz auf Gegenliebe stieß, ist bekannt; er führte dazu, dass sich unter seinen ungarländischen Schülern geradezu ein „Melanchthon-Kult“ entwickelte, die ehemaligen Wittenberger Studenten weiterhin ihre Kontakte pflegten, was zur Festigung der wittenbergischen Lehre beitrug, und Studenten der nächsten Generation nach Wittenberg schickten.[72] Durch Melanchthons weit über wissenschaftliche Belange hinaus gehendes Engagement wurde Wittenberg sicher nicht nur für Leonhard Stöckel der „ort, dahin der lere unnd leute halbenn sich mein Hertz allezeyt gesehnet“[73] und der sein Leben lang seine geistige Heimat blieb.[74]

Abgekürzt zitierte Literatur

GeoNames: Geographische Datenbank mit Ortsnamen: https://www.geonames.org (aufgerufen am 12.03.2025)

GND: Gemeinsame Normdatei: https://swb.bsz-bw.de/DB=2.104/ (aufgerufen am 12.03.2025)

70 *MBW*, 8571; Carolus Gottlieb Bretschneider, Hg., *Corpus Reformatorum*, Bd. 9 (Halle/S.: C.A. Schwetschke und Sohn, 1842), 511 Nr. 6489.

71 Deutsch: *Scriptorum publice propositorum a gubernatoribus studiorum in academia VVitebergensi*, Bd. 4 (Wittenberg: Georg Rhau Erben, 1561) (VD16 ZV 15568), Bl. F2^{b}–3^{a}; MBW 9049. Lateinisch: *MBW* Bl. F3^{b}–4^{a}; *MBW* 9046.

72 Ágnes Ritoók-Szalay, „Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn,“ in *Melanchthon und Europa*, Bd. 1, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Jan Thorbecke, 2001), 273.

73 Leonhard Stöckel an den Rat der Stadt Bartfeld, 17. Febr. 1538: Daniel Škoviera, „Epistulae Leonardi Stöckel,“ *Graecolatina et Orientalia* 7–8 (1978): 292, Nr. 2 Z. 27–28.

74 Leonhard Stöckel an Franz Révai, 2. Febr. 1544: Ebenda, 311, Nr. 18 Z. 40 f: „… ubi ego ipse animo et voluntate dies noctesque habito, utinam aliquando et corpore.“

MBW [plus Angabe der Briefnummer]: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Heinz Scheible, seit Band T 11 von Christine Mundhenk (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977 ff); Regesten online: https://melanchthon.hadw-bw.de/regesten.html (aufgerufen am 12.03.2025)

VD16: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, 25 Bde., Stuttgart 1983–2000; mit Zusatzverzeichnis (ZV) online: https://bvbat01.bib-bvb.de/TP61/start.do?View=vd16&SearchType=2 (aufgerufen am 12.03.2025)

Frank Krauss

Zwischen Produktion und Rezeption: Ergebnisse zur Forschung über die konfessionelle Entwicklung der Siebenbürgen Sachsen auf Basis von Druckerzeugnissen und Bucherbschaften

1 Einleitung

Zu behaupten, die Druckerpresse mit beweglichen Lettern hätte die europäischen Menschen des 16. Jahrhunderts in völlig neuer Weise miteinander verbunden und somit auch die kirchlichen Reformationsprozesse ermöglicht, wäre zu kurz gegriffen. Die europäischen Eliten waren etwa durch die Briefnetzwerke der Humanist:innen, in Klösterverbänden, durch Handel und Politik bereits seit Jahrhunderten verknüpft. Auch Gutenbergs Innovation selbst war bekanntlich keine Erfindung des 16. Jahrhunderts, sondern zu dessen Beginn bereits einige Jahrzehnte alt und fand im religiösen Bereich Anwendung, etwa für den Druck der Ablassbriefe im Rahmen der Ablasskampagnen.[1] Es bedurfte einer ganzen Fülle von Voraussetzungen, diese Verbindung auch auf die unteren gesellschaftlichen Ebenen auszuweiten: rudimentäre Lesefähigkeiten, den Handel mit (relativ) güns-

1 Die folgenden Ausführungen fußen auf meinem Dissertationsprojekt „‚allen winkeln auff erden durch so viel bucher furgetragen': Formierung und Konsolidierung des lutherischen Bekenntnisses in Siebenbürgen aufgezeigt am Medium Buch (1550–1650)," das am 06. Juli 2021 abgeschlossen worden ist. Die Arbeit ist publiziert: Frank Krauss: *„allen Winkeln auff Erden durch so viel Bucher furgetragen". Formierung und Konsolidierung des lutherischen Bekenntnisses in Siebenbürgen aufgezeigt am Medium Buch (1550–1650)* [künftig: allen winkeln], Refo 500 Academic Studies 90 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022). Dieser Artikel greift darin Bearbeitetes auf und präsentiert einige Ergebnisse in neudurchdachter Form.

Ich danke Dr. Ulrich Andreas Wien (Landau) für die Möglichkeit, meinen Aufsatz zu diesem Tagungsband beizusteuern, denn meine Arbeit hat von den Vorträgen derselben in außerordentlichem Maße profitiert.

Um Menschlichkeit jenseits von Geschlechtlichkeit auszudrücken, verwende ich im vorliegenden Text Partizipialkonstruktionen. Wo dies die deutsche Sprache nicht zulässt, greife ich auf Formen wie „Humanst:innen" zurück, beziehungsweise bleibe in der Sprache des Untersuchungszeitraums („Siebenbürger *saxones*").

Vgl. dazu Falk Eisermann, „Ablass und Buchdruck: Neue Funde, neue Forschungen, neue Hilfsmittel," in *Ablasskampagnen des Spätmittelalters: Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hg. v. Andreas Rehberg, BDHIR 132 (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017), 411–425.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-017

tigen Druckerzeugnissen wie etwa den Flugblättern und -schriften, eine zunehmende Anzahl an Ortschaften mit Jahrmärkten, um diese zu vertreiben, sowie Orte des (Vor-)Lesens und Zuhörens.[2]

Dass auch die frühe Reformationszeit bis 1523 von solchen Öffnungsprozessen bestimmt war, hat Kaufmann überzeugend dargelegt.[3] Doch die Ausbildung der frühneuzeitlichen Konfessionen bildete einen deutlich längeren Prozess, sodass sich die Frage aufdrängt, ob und wie diese weiteren Entwicklungen von einer „reformatorischen ‚Öffentlichkeit'"[4] (Bernd Moeller) durch „printing natives"[5] beeinflusst worden sind. Da eine solche Betrachtung zugleich aber viel zu umfänglich und für eine einzelne Person unmöglich zu leisten wäre, bedarf es einer Einschränkung des Forschungsgegenstandes. Als solche fungieren die Eckpfeiler, die in meiner Dissertation gesetzt worden sind: das Fürstentum Siebenbürgen, sein Stand der *saxones*, der Zeitraum 1550 bis 1650 und das Luthertum.[6]

Das Fürstentum Siebenbürgen und seine *saxones* sind Setzungen, die meiner persönlichen Herkunft geschuldet sind. Nichtsdestotrotz bieten sie sich einer solchen Untersuchung als Forschungsobjekt an, da Siebenbürgen durch besonders langwierige konfessionelle Ausbildungsprozesse geprägt war und die *saxones* durch Buch und Predigt von den reformatorischen Geschehnissen im Reich und in der Schweiz beeinflusst worden waren.[7] Sie partizipierten folglich an der von Kaufmann beschriebenen „Öffentlichkeit" im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Der Anfangspunkt ist durch die Akkreditierung und Publikation der Kirchenordnung bestimmt.[8] Ihr Endpunkt geht mit der Superintendentur von Christian Barth

2 Vgl. Werner Faulstich, *Mediengeschichte: Von den Anfängen bis 1700* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006), 119–149.

3 Thomas Kaufmann, *Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im deutschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen* [künftig: Mitte], BHTh 187 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019).

4 Kaufmann, *Mitte*, 451–462.

5 Kaufmann, *Mitte*, 15–26.

6 Krauss, *„allen winkeln"*.

7 Vgl. die Angaben bei Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. 1, *Der Durchbruch*, SiebAr (Dritte Folge) 2 (Köln/Graz: Böhlau, 1962), 9. Vgl. zum Einfluss der helvetisch-oberdeutschen Reformation Jan-Andrea Bernhard, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der Frühen Neuzeit*, Refo 500 Academic Studies 19 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ^{2} 2017), 228–256.

8 *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* (EKO), Bd. 24, *Das Fürstentum Siebenbürgen, das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen*, bearb. v. Martin Armgart (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 206–246.

(1594–1652)[9] und der, über die Anfänge der Reformation unter den Siebenbürger *saxones* gehaltenen, publizierten Visitationspredigt von Andreas Oltard (1611–1660)[10] einher.[11] Luthertum als Begriff für die siebenbürgisch-sächsischen Kirchenstrukturen, zumal im 16. Jahrhundert, ist in der siebenbürgischen Kirchengeschichte problembehaftet und darf nicht mit Homogenität verwechselt werden.[12] Er wird in meiner Arbeit als Raum gedacht, in dem sich die einzelnen Mitglieder verorten konnten und der durch die Rezeption Luthers und Melanchthons und die Verbindung zu verschiedenen anderen Orten des Luthertums (wie Wittenberg, Württemberg oder Rostock) gekennzeichnet war.[13]

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Abschnitte: Zunächst stelle ich die Herangehensweise meiner Dissertation vor (2.). Daran schließe ich zwei Quellenbeispiele aus derselben an, indem ich mich zuerst mit den in Kronstadt und Hermannstadt gedruckten Liederheften befasse (3.) und danach ein Ergebnis der statistischen Analyse der Bücher in den „Theylungsprotokollen“[14] der Städte Bistritz, Hermannstadt, Schäßburg und Kronstadt präsentiere (4.). Den Schluss bildet ein Ausblick von den beiden Beispielen aus zu einem der Ergebnisse meiner Arbeit (5.).

9 *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 1, *Von der Reformation bis zum Jahre 1700* [künftig: Wagner, *Pfarrer und Lehrer*], bearb. v. Ernst Wagner, Schriften zur Siebenbürgischen Landeskunde 22/I (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998), 136.

10 Wagner, *Pfarrer und Lehrer*, 250.

11 Andreas Oltard, *Concio Solennis et extraordinaria, complectens Initia & progressum reformationis, primae Ecclesiarum Saxonicarum in Sede Cibiniensi, in Transylvania constituarum* (Hermannstadt: Marcus Pistorius, 1650), https://www.ustc.ac.uk/editions/2051827, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

12 Vgl. Edit Szegedi, „Von der reformatorischen Gemeinde zur Kirche Wittenberger Prägung: Die Durchsetzung des orthodoxen Luthertums in Siebenbürgen (1550–1650)“ [künftig: „Von der reformatorischen Gemeinde“], in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburger Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, RST 167 hg. v. Márta Fata, Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2017), 62–84.

13 Für eine ausführliche Diskussion der theoretischen Grundlagen und der Differenzierung vgl. Krauss, *„allen winkeln,“* 22–26.

14 *Der Sachssen inn Siebenburgen Statvta, oder eygen Landrecht,* durch Matthiam Fronium vbersehen, gemehret vnd [...] in Druck gebracht (Kronstadt, 1583), 74–87 (https://www.ustc.ac.uk/editions/305565, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

2 Das Medium Buch im Kontext der Konfessionsbildung der Siebenbürger Sachsen

Die Etablierung verschiedener Konfessionskirchen im Fürstentum Siebenbürgen lässt sich, wie bereits angeklungen, weder durch Homogenität noch durch Eindeutigkeit bestimmen. Es ist sogar angemessen, von konfessioneller „Uneindeutigkeit“[15] zu sprechen. Nichtsdestotrotz gilt es doch die Abgrenzungsbewegungen zu beobachten, wie sie etwa die Unterscheidung zweier Kirchengemeinschaften 1552[16] oder die inneren evangelischen Debatten um das richtige Abendmahlsverständnis und die Christologie Ende der 1550iger und Anfang der 1560iger Jahre darstellen.[17] So gingen zum Ende des 16. und im Verlauf des 17. Jahrhunderts drei konfessionelle Gruppe aus dem ursprünglich evangelischen Lager von 1552 hervor (Reformierte, Unitarische, Lutherische). Folglich gilt es bei der Untersuchung der Auswirkungen des Buchdrucks und seiner Produkte auf eine dieser Gruppen bei deren theologischer Formierung und Konsolidierung, diese „Uneindeutigkeit“ wahr und ernst zu nehmen. Die Perspektive auf das Drucken kann also nur einen Aspekt dieses Prozesses abbilden, der aber theologisch insofern prägnant ist, als er „eine spezifische Realisierungsgestalt des Allgemeinen Priestertum der Gläubigen dar[stellt]“[18].

Prominent im Titel meiner Dissertation ist der Begriff des Mediums platziert, der ohne eine nähere Definition aufgrund der begrifflichen Vielfalt nicht zu verwenden ist. Um dem Charakter von Öffentlichkeit und der christlichen, kommunikativen Praxis gerecht zu werden, bietet sich eine semiotisch fundierte Medientheorie an, wie sie Genz und Gévaudan vorgelegt haben.[19] Dabei werden auch die „Materialität“[20] des konkreten Mediums und seine konventionalisierte „Kodierung“[21] mitbedacht und so eine, auch Sprachlichkeit und Format mitreflek-

15 Edith Szegedi, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, Refo 500 Academic Studies 67, hg. v. Ulrich Andreas Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 91–149.

16 EKO 24, 45.

17 Vgl. Edit Szegedi, „Von der reformatorischen Gemeinde,“ 62–66 und Frank Krauss, „„... dass es bei uns nichts gibt ...“: Überlegungen zur Kommunikationsstrategie des siebenbürgischen Luthertums in den 1560er-Jahren,“ [künftig: Kommunikationsstrategie] *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 43 (2020): 188–193.

18 Kaufmann, *Mitte*, 699 [Umstellung durch FK].

19 Vgl. Julia Genz und Paul Gévaudan, *Medialität, Materialität, Kodierung: Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Medien* [künftig: Medialität] (Bielefeld: transcript, 2016), 17–60.

20 Genz / Gévaudan, *Medialität*, 61–110.

21 Genz / Gévaudan, *Medialität*, 111–200.

tierende Grundlage gelegt. Im Zentrum steht aber das kommunikative Geschehen im Verhältnis von Produktion und Rezeption. Sie bilden infolgedessen zwei nähere Untersuchungsfelder meiner Arbeit.

Um den ersten Aspekt der Produktion aufzunehmen, wurden die geistlichen Druckerzeugnisse in den siebenbürgisch-sächsischen Städten Hermannstadt und Kronstadt untersucht. Die formalen Bedingungen der siebenbürgischen Drucker für das 16. Jahrhundert sind bereits erforscht worden.[22] Dabei hat Rother auch die lokalen Distributionsmechanismen erläutert, die etwa durch Jahrmärkte sicherstellen konnten, dass auch die nicht-städtische Bevölkerung von den Druckerzeugnissen profitierte.[23] Die Übersicht über die noch verifizierbaren Drucke dieses Zeitraums liegt in den *Régi Magyarországi Nyomtatványok (RMNy)*[24] vor, auf deren Basis ich die Analysen der Hermannstädter und Kronstädter Offizinnen durchgeführt habe, insofern es sich um „geistliche Bücher“[25] handelte.

Die Rezeption „geistlicher Bücher“ wurde anhand der bereits erwähnten *Theylungsprotokolle* durchgeführt. Dabei habe ich die dort vermerkten Buchtitel untersucht, analysiert und, sofern möglich, Autor und Werk in konfessionelle Gruppen unterteilt. Dabei konnte ich auf die Editionsleistung der Herausgebenden der „Lesestoffe der Siebenbürger Sachsen“[26] aufbauen. Die *Theylungsprotokolle* stellen eine Möglichkeit dar, auf zunächst einmal besessene, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch gelesene Bücher unter den Stadtbevölkerungen zu zugreifen. Zugleich muss aber auch damit gerechnet werden, dass es auch zu Phänomen wie einem formalen oder repräsentativen Buchbesitz gekommen ist.[27] Doch auch schon der Besitz und der diesem vorhergehende Erwerb des Produkts

22 Vgl. Christian Walter Rother, *Siebenbürgen und Buchdruck im 16. Jahrhundert: Mit einer Bibliographie „Siebenbürgen und der Buchdruck“* [künftig: Buchdruck], Buchwissenschaftliche Beitrage aus dem Deutschen Bucharchiv München 71 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002).

23 Rother, *Buchdruck*, 125–133.

24 Die Ergebnisse dieser Katalogisierung liegen online vor http://www.eruditio.hu/lectio/mokkar (zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

25 János Heltai hat in seiner großen Gattungsdarstellung der ungarländischen Druckwerke und Gattungen diese Gattung als „kirchlich-religiös“ bezeichnet (János Heltai, *Műfajok és Művek: A XVII. század magyarországi kőnyvdiadásában (1601–1655)*, Res libraria 2 (Budapest: Universitas, 2008), 338). Zu meinem Begriff des „Geistlichen Buchs“, vgl. Krauss, „*allen winkeln*,“ 25–26.

26 István Monok, Péter Ötvös und Attila Verók, Hg., *Lesestoffe der Siebenbürger Sachsen,* [künftig: *Lesestoffe*] 2 Bde., Erdélyi könyvesházak 4 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2004).

27 Attlia Verók, „Das Buch als Repräsentationsmittel bei den Siebenbürger Sachsen (15./16. Jahrhundert),“ *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 39 (2016): 91–99.

ist als ein bewusster Akt zu verstehen und lässt infolgedessen Rückschlüsse auf die theologischen Neigungen zu.[28]

Um diese Phänomene in ihren kirchlichen Kontext einzubinden, habe ich die Darstellung um eine dritte Perspektive erweitert, die in den internen Texten der Superintendentur Hermannstadt/Birthälm vorlagen. Hierfür habe ich mit den Synodalprotokollen des 16. und 17. Jahrhunderts wie auch den vorliegenden, kirchenordnenden Texten gearbeitet und auf die Diskurse und Aussagen zu theologischen Autoren und ihren Werken untersucht.[29] So verbindet sich der Blick auf die nicht notwendigerweise theologisch Gebildeten, die im Zentrum der Rezeptionsanalyse stehen, mit den Leitvorstellungen und Debatten der kirchleitenden Funktionäre.

3 Die Kronstädter und Hermannstädter Liederhefte

Musik insgesamt und Lieder im Besonderen boten in der Frühen Neuzeit eine hervorragende Möglichkeit, theologische Ideen einer breiteren Bevölkerungsmenge zugänglich zu machen. Dabei stellten weder die deutsche Sprache noch der Gemeindegesang ein Novum dar.[30] Dingel formuliert die besondere Wertschätzung des Liedguts im Kontext der Wittenberger Reformation prägnant: „Wichtiger war für den Wittenberger [Luther, FK] die mit dem (Kirchen)Lied gegebenen didaktischen Möglichkeiten. Über das Singen wurden die neuen Glaubensinhalte nämlich einprägsam verkündigt und zugleich individuell angeeignet.“[31]

28 In diese Richtung argumentieren auch die Herausgebenden der Lesestoffe: vgl. István Monok, Péter Ötvös und Attila Verók, Hg., *Lesestoffe*, Bd. I, VII–VIII.

29 EKO 24, Georg Daniel Teutsch, Hg., *Urkundenbuch der Evangelische Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 2: *Die Synodalverhandlungen* [...] *im Reformationsjahrhundert* (Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883); *Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752: Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien*, 3 Bde., bearb., kritisch ediert und hg. v. Ulrich Andreas Wien und Martin Armgart (Hermannstadt: Honterus, 2019).

30 Vgl. Irene Dingel, *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse* [künftig: Reformation: Zentren] (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016), 79.

31 Dingel, *Reformation: Zentren*, 80. Dies betont auch Krieg, wenn er mit Verweis auf Wilhelm Bäumker festhält: „[...] dann wird verständlich, warum der Jesuit Adam Contzen/Conzenius (1571–1635) formulieren konnte, Luther habe mit seinen Kirchenliedern mehr Christen ins Verderben gestürzt als durch seine Schriften und Predigten“ (Gustav Adolf Krieg, *Deutscher Kirchengesang in der Neuzeit: Eine Gesangbuchanthologie* [Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2013], 612).

Darüber hinaus mussten die neuen Lieder aber auch verbreitet werden – ein Problem, das neben dem einfachen Vor- und Nachsingen, auch von den Buchdruckenden aufgegriffen worden ist. Sie bedienten sich dabei der Nachfrage, die mit dem Phänomen der spätmittelalterlichen-frühneuzeitlichen „Freizeit" und ihrer Gestaltung einher ging. Lieder bildeten dabei eine gute Gelegenheit, diese auch mit christlichen Inhalten zu füllen.[32] Das galt nicht nur für die Städte der Frühen Neuzeit, sondern auch für die sie umgebenden Landstriche, denn „die Stadtmauer [war] weder eine regionale noch eine soziale Grenze der neuartigen Liedkommunikation"[33].

Über die siebenbürgischen Gesangbücher ist einiges publiziert worden und sie finden sich in dem aktuellen Forschungsdiskurs immer wieder in argumentativen Gefügen.[34] Besonders hervorgehoben wird dabei die Prägung der „Frömmigkeit der städtischen Gemeinde – und ihrer Leitung"[35]. Dies gilt wohl für alle Gesangbücher, die auch in der Folgezeit aufgelegt worden sind. Schließlich nehmen Gesangbücher einen großen Teil unter den vererbten Büchern in den siebenbürgisch-sächsischen Städten ein.[36] Eine Quellenart, die dem Gesangbuch nahesteht, bilden aber auch die drei überlieferten Liederhefte aus der zweiten Hälfte des 16. und der ersten des 17. Jahrhunderts – zwei aus Kronstadt und eines aus Hermannstadt. Die in ihnen vorfindlichen Lieder werden im Folgenden zunächst vorgestellt und auf ihre theologischen Inhalte überprüft. Abschließend folgt die Ausdeutung dieser Quellenbeispiele.

Diese kleinen Druckerzeugnisse umfassen drei bis vier Lieder, deren Texte sie abbilden. Dieser Umfang ging mit deutlich geringeren Kosten einher als es die großen Gesangbücher taten,[37] setzte aber in gleichem Maße eine Person voraus,

32 Vgl. Niels Grosch, *Lied und Medienwechsel im 16. Jahrhundert* [künftig: Lied], Populäre Kultur und Musik 6 (Münster: Waxmann, 2013), 93–95.

33 Grosch, *Lied*, 94 [Umstellung durch FK].

34 Jüngst beispielsweise Tamás Szőcs, *Kirchenlied zwischen Pest und Stadtbrand: Das Kronstädter Kantional I.F. 78 aus dem 17. Jahrhundert*, Studia Transylvanica 38 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009); Ulrich Andreas Wien, „Die spirituelle Dimension des Gesangbuchs von Andreas Moldner (Kronstadt 1543)," [künftig: „Moldner"] *ZfSL* 42 (2019): 153–175.

35 Wien, „Moldner," 165.

36 Sie bilden in den *Theylungsprotokollen* nach der Bibel und zusammen mit dem Gebetsbuch die am häufigsten vorkommenden geistlichen Bücher. Vgl. István Monok, Péter Ötvös und Attila Verók, Hg., *Lesestoffe*.

37 Das Fiebeck'sche Gesangbuch von 1616/17 war sogar zweibändig. Vgl. *Régi magyarországi nyomtatványok* [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, hg. v. Gedeon Borsa et al. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971–2012), 1123, 1148.

die die Texte einer größeren Anzahl Anderer vortrug oder -sang.[38] Der erste dieser Oktavdrucke stammt aus Kronstadt, allerdings lässt sich das Jahr der Publikation nicht mehr feststellen. Die Herausgebenden der *RMNy* haben ihn, nachdem er in einem Sammelband mit älteren Druckwerken aufbewahrt worden war und mit einem Nürnberger Druck von 1579 identisch gewesen ist, im letzten Quartal des 16. Jahrhunderts verortet.[39] Das zweite Werk stammt aus Hermannstadt aus dem Jahr 1619 und umfasst neben einem Stundengebet ebenfalls drei Lieder.[40] Über den letzten Druck besitzen wir nur sekundäre Kenntnis durch die Vermittlung von Julius Gross.[41] Ist diese verlässlich, wogegen nichts spricht, handelte es sich bei dem Kronstädter Druck von 1628 ebenfalls um ein Oktavformat mit vier Liedern, von denen aber die letzten beiden bereits im Hermannstädter Druck vorfindlich waren.

Der erste Kronstädter Druck hat seinen *Sitz im Leben* konsequenterweise im Gebet nach der Mahlzeit und verweist daher auf eine ritualisierte Alltagspraxis, die sich – so möglich – täglich wiederholte.[42] Das erste Lied ist verortet in einer Lebenswelt, die von landwirtschaftlicher Lebensweise geprägt ist: „2 Wen vbr vns sein angsicht nur leñcht, / der regen vnd taw die erd befeucht, / als denn wechst alles laub vnd gras, / sein Werck treibt er on vnterlas.“[43] Das Dankeslied wird hier an Gott als Akteur der *creatio continua* und als lebenserhaltende Kraft gerichtet, bei der sich die Singenden der von Gott gewollten Einfachheit ihrer Lebensumstände vergewissern: „4 Er hat kein lust an eim starcken heldt, / kein macht und pracht jm wolgefelt“[44]. Diese Themen verbinden es auch mit dem

38 Moeller hat diese Form des Konsums von Druckerzeugnissen als eine Art verstanden, den Text ebenfalls zu ‚lesen‘ (Bernd Moeller, *Die Frühe Reformation als Kommunikationsprozess*, in Ders., *Luther-Rezeption: Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, hg. v. Johannes Schilling [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001], 83).

39 Vgl. *Régi magyarországi nyomtatványok* [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, hg. v. Gedeon Borsa et al. (Budapest: Akadémiai Kiadó,1971–2012) [künftig: *RMNy*], Nr. 577A (https://www.ustc.ac.uk/editions/305621, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

40 *Drey schone geistliche Lieder, welche bißher nicht also beysammen gefunde(n) worden sind, neben einem christlichen vnd gottseligen Gebett allen Glaubigen, so offt die Stunde schlogt zu Gott zu sprechen* (Hermannstadt: Jakob Thilo [?], 1619). Zur Einschätzung von Thilo als Drucker vgl. *RMNy*, Nr. 1197.

41 Vgl. *RMNy*, Nr. 1378.

42 Zum Begriff der Ritualisierung vgl. den Vorschlag von Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*, Historische Einführungen 16 (Frankfurt, New York: Campus, ^{2}2019), 9.

43 Der Text der Lieder wird zitiert nach Philipp Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts: Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung im weiteren Sinn u. der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius u. Wolfgang Ammonius*, [künftig: Kirchenlied] V Bde. (Leipzig: Teubner, 1864–1877), hier Bd. III, Nr. 1383.

44 Wackernagel, *Kirchenlied*.

zweiten Lied, das ebenfalls Gottes Lebensgaben für die gesamte Schöpfung ins Zentrum rückt und mit einer Kritik körperlicher Stärke in kriegerischem Kontext verbindet.[45] Dabei wurde Ps 147,1.7-11 verwendet und es entspricht dem noch heute gebräuchlichen Text des Evangelischen Gesangbuchs Nr. 304.[46] Das letzte Lied ist allerdings anderen Charakters.[47] Es beginnt in der ersten Person Singular, in welcher das Individuum sein „wolgefallen" an „ein Blůmlein", „das Göttliche Wort", vorträgt. Dieses spricht der singenden Person die Tröstungen von Mt 11,28 zu und verbindet sie mit den Einsetzungsworten:

> 5 Nempt hin, esset: das ist mein Leib, / den ich euch jetzt thu schencken, / Ich verschreib euch all mein Gut darbey, / das jhr mein solt gedencken.
> 6 Nempt hin, trincket: das ist mein Blut, / Das hab ich für euch vergossen, / Nempt hin: solchs thut, so offt jrs thut, / wie ichs euch hab gelassen.

In Strophe fünf wird die Heilsübereignung an den Vollzug des Abendmahls durch Christus gebunden und somit dem sakramentalen Vollzug eine Rolle zugewiesen, wie ihn etwa das Züricher „Nüw gsangbüchle"[48] nicht kennt. So singt die Züricher Gemeinde nach der Feier des Abendmahls:

> Wie vnns der Herr fürgeben thůt / mit brot vnd wyn sin fleisch vnnd blůt / im glouben hond empfangen. Sin lyden wir btrachten darby / Christ am crütz für vns gstorben sey / wen wirs Nachmal begangen.[49]

Hier wird die Beiordnung der Abendmahlselemente betont, die für die reformierte Tradition ebenso charakteristisch ist, wie die Betonung des Glaubens als für den Empfang konstitutiv. Sie wird mit der Leidensbetrachtung verbunden und der Kreuzestod Christi so kollektiv angenommen. Natürlich unterscheiden sich die Sprechsituationen auf textlicher Ebene, dennoch ist die theologische Genauigkeit des Züricher Liedes enorm, während sich der Kronstädter Druck zwar zu einer Heilszueignung im Abendmahlsvollzug bekennt, diesen aber theologisch

45 Wackernagel, *Kirchenlied*, Bd. IV, Nr. 239.

46 *Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen* (München: Evangelischer Presseverband für Bayern e.V., 1994), Nr. 304. Die Verwendung von durch Psalmen geprägter Lied- und Gebetsliteratur entsprach dem Kronstädter Usus im ausgehenden 16. Jahrhundert. Auch die Gebete Bogners waren davon geprägt. Vgl. Peter Bogner, *Tröstliche Gebete wider den Türken* (Kronstadt, 1586), https://www.ustc.ac.uk/editions/305620 (zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

47 Wackernagel, *Kirchenlied*, Bd. V, Nr. 10.

48 *Nüw gsangbůchle von vil schǒnen Psalmen vnd geistlichen liedern* [...] (Zürich: Christof Froschauer, 1540), CXXVI–CXXVII (https://www.ustc.ac.uk/editions/678764, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

49 *Nüw gsangbůchle*, CXXVI.

(man könnte fast sagen: in typischer Manier der Hermannstädter und Birthälmer Superintendentur[50]) nicht deutlich über die Einsetzungsworte hinaus ausführt. Diese „Uneindeutigkeit" im Lied wurde auch von lutherischer Seite erkannt und für das Leipziger Gesangbuch von 1586 um den Zusatz „Welchs gnug für ewer Sünde thut"[51] in der sechsten Strophe ergänzt. Dennoch war diese Offenheit deutlich zu einem lutherischen Abendmahlsverständnis hingeneigt.[52]

Beim Hermannstädter Druck von 1619 ist die Sachlage bereits deutlich klarer. Nach dem Stundengebet beginnt es zunächst mit Christoph Knolls[53] „Ein Trostgesang, wie ein Christ in Sterbens noth sich trǒsten sol"[54]. Die Situation, für welche das Lied geschrieben wurde, ist damit bereits klar umrissen. Es dient den Singenden der Heilsvergewisserung im Angesicht des Todes, dem Trost der Angehörigen durch die Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen und der Schreckensreduktion vor dem unmittelbar bevorstehenden Ende. Die Ersterscheinung des Liedes läuft dem Kriegsbeginn von 1618 voraus und ist als eine späte Form der *ars moriendi* anzusehen.[55] Auch das zweite, nur vierstrophige Lied „Gott ist mein heil, mein hülff vnd trost"[56] deckt sich mit der vergewissernden Zusage von Gottes rettender und bewahrender Tätigkeit. Sie wird auch hier in den Kontext der Weltverlassen-

50 So bereits der Superintendent Mathias Hebler (gest. 1571) in *Brevis confessio de sacra coena Domini ecclesiarum Saxonicarum et coniunctuarum in Transylvania anno 1561 – Una cum iudicio quatvor academiarum Germaniae super eadem controversia* (Kronstadt, 1563), https://www.ustc.ac.uk/editions/305206, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021). Vgl. zu dem Text Frank Krauss, „Kommunikationsstrategie," 188–193.

51 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 11.

52 Diese Rückführung auf die einfachen Worte der biblischen Grundlagen und die damit einhergehende Realisierung des Heils galt auch für Luther, wie Daniel Weidner, „Der Körper des Wortes: Sakrament und Poetik in der geistlichen Lyrik" [künftig: „Der Körper"], in *Sakramentale Repräsentation: Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Stefanie Ertz, Heike Schlie, Daniel Weidner, Stefan Manns (München: Wilhelm Fink, 2012), 88–89, festhält: „Für Luther sind sie [die Einsetzungsworte, FK] gerade in ihrer Wörtlichkeit wichtig, weil sie kein Bericht über ein Geschehen sind, das nun dogmatisch [...] erklärt werden könnte; vielmehr dienen die Einsetzungsworte gerade in ihrer Wörtlichkeit, gerade in der scheinbaren Inadäquatheit der widersinnigen Metapher als angemessener Ausdruck eines Geschehens, das selbst für jede Erklärung und Theorie widersinnig sein muss. Im Einsetzungswort ist das ‚Wort Gottes' selbst Gnadenmittel, gerade weil es ununterscheidbar von der Gabe der Gnade ist, die es einsetzt".

53 Vgl. Johannes Grünewald, „Christoph Knoll: Ein Beitrag zu seiner Biographie," *JSKG* 41 (1962): 7–24.

54 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 560.

55 Rainer Rudolf, Rudolf Mohr, Gerd Heinz-Mohr, „Ars moriendi,", in TRE Online (Berlin, New York: De Gruyter, 2010), https://www-degruyter-com.emedien.ub.uni-muenchen.de/document/database/TRE/entry/tre.04_143_42/html, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

56 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 261.

heit („2 Verlest mich denn die Welt all gar / vnd was do ist auff Erden“[57]) eingeordnet. Der Druck folgt, wie auch schon der vorherige aus Kronstadt, einem bewussten Thema, das er aus verschiedenen Perspektiven aufgreift. Das letzte Lied passt daher ebenfalls in diesen thematischen Rahmen. Singend vergewissert sich das Ich: „1 Ich weiß ein ewiges Himmelreich, / das ist gantz schön gebawet, / [...] 2 Darin da wohnet Gottes Sohn, / das Jesus Kindelein fromme, / In welchem all mein Zuflucht steht, / biß das ich zu jhm komme.“[58] In den Strophen 4–6 spricht dann wieder Christus in der ersten Person. Wie auch im 16. Jahrhundert in Kronstadt verbindet sich diese direkte Rede mit einer expliziten Hochschätzung des Abendmahls:

> 4 Mit meinem Blut bistu erlöst, / ich hab dich lieb von Hertzen. / Trag nur gedult im Leiden dein, / ich will dir wenden dein Schmertzen.
> 5 Wenn du bist fromb vnd brauchst bey zeit / die heiligen Sacramente, / All deiner Sünd vnd Missethat / will ich nicht mehr gedencken.
> 6 Wenn du bist gleich von Jederman / verlassen hie auf Erden, Will ich auff deiner Seiten stahn, / dein Trost vnd Zuflucht werden.[59]

Der Sakramentsgebrauch wird hier jenseits der Einsetzungsworte explizit vom „Jesus Kindelein“ in seiner Bedeutung hervorgehoben. Sie bilden, zusammen mit dem „fromb“-Sein, das Fundament für die Nichtbeachtung der individuellen Fehler, ja das „fromb“-Sein wird gerade durch den regelmäßigen Sakramentsgebrauch qualifiziert. Hieran lässt sich beobachten, was Weidner als doppelten Charakter sakramentaler Dichtung bezeichnet hat: „In der Dichtung wird dabei zweierlei sichtbar: zum einen die kulturelle Semantik des Sakramentalen, die Hintergrundannahmen und vorausgesetzten Gewissheiten, die immer wieder aktualisiert werden, zum anderen die permanente Überschreitung dieser Semantik, die im literarischen Text an die Grenze der Paradoxie führt.“[60] Hier stehen sich die Gegensätze von der Annahme durch Christus und dem „Weinen“ und „verlassen hie auf Erden“-Sein gegenüber. Im Sakrament, so die Singenden, werden diese negativen Seiten der menschlichen Existenz durch Christus aufgehoben, relativiert und zugleich diese Realität des Seins in paradoxer Verschränkung bestätigt.

Das dritte Liederheft knüpft stark an das acht Jahre zuvor erschienene Exemplar aus Hermannstadt an und druckt dessen erstes und zweites Lied als „Das dritte: Herzlich thut mich verlangen etc. / Das vierte: Gott ist mein Heil,

57 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 261.
58 Wackernagel, *Kirchenlied*, Nr. 738.
59 Wackernagel, *Kirchenlied,* Nr. 738.
60 Daniel Weidner, „Der Körper,“ 83.

mein Hilf und mein Trost“[61] erneut ab. Somit greift es die Thematik des vorherigen Drucks auf und erweitert sie durch das Voranstellen zweier anderer Lieder. Das erste dieser Lieder ist „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai.[62] Als Theologe befasste sich Nicolai intensiv mit dem Calvinismus seiner Zeit und wandte sich in vielen Schriften gegen diesen.[63] In dem Lied kulminieren zahlreiche Aspekte theologischer Mystik, die es an die Geschichte der Auslegung der alttestamentlichen Rede von der Ehe Gottes mit Israel anbinden und dabei die Kirche oder das glaubende Individuum ins Zentrum gerückt haben.[64] Dies gibt Aufschluss darüber, wie anschlussfähig eine solche Ausdeutung des Gottesverhältnisses auch für die Rezipierenden in Siebenbürgengewesen sein muss. Für die Fragestellungen der konfessionellen Identität allerdings noch aufschlussreicher sind die Strophen, die das Abendmahl aufgreifen und es in weiter biblischer Sprache deuten:

> 2 Ey mein Perl, du werthe Kron, / wahr Gottes vnd Marien Sohn, / ein hochgeborner König: / Mein Hertz heißt dich ein lilium. / dein sůsses Evangelium / ist lauter Milch vnd Honig: / Ey mein Blůmlein, / Hosanna, himmlisch Manna / das wir essen, / deiner kann ich nicht vergessen.
> 3 Geuß sehr tieff in mein Hertz hineyn, / du heller Jaspis vnd Rubin, / die Flamme deiner Liebe [...]
> 4 Von Gott kompt mir ein Frewdenschein, / wenn du mit deinen Eugelein / mich freundlich thust anblicken: / O HERR Jesu, mein trawtes Gut, / dein Wort, dein Geist, dein Leib vnd Blut / mich innerlich erquicken.[65]

Die Deutlichkeit der Abendmahlstheologie, die der Kronstädter Drucker hier neu auflegt, leuchtet sofort ein. Das „himmlisch Manna / das wir essen“ wird direkt angesprochen und mit Christus identifiziert; „Wort“ und „Geist“ werden „Leib vnd Blut“ bei der innerlichen Erneuerung beigeordnet, leisten also gemeinsam das Erlösungswerk. „Auf das Einverleiben des eucharistischen Manna folgt der Abendmahlskelch mit dem Gießen, diesmal sogar ‚in das Herz hinein‘ und zwar

61 *Vier schöne neue geistliche Lieder. Das erste: Wie schön leuchts uns der Morgenstern etc. Das andere: Mein junges Leben hat ein End etc. Das dritte: Herzlich thut mich verlangen etc. Das vierte: Gott ist mein Heil, mein Hilf und mein Trost etc.* (Kronstadt 1627). Vgl. *RMNy*, Nr. 1378.

62 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 394. Zum historischen Entstehungskontext: Karl Christian Thust, „„Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (EG 70): Zum 400. Todestag von Philipp Nicolai,“ [künftig: Morgenstern] *PTh* 97/1 (2008): 41.

63 Vgl. https://www.bsb-muenchen.de/sammlungen/historische-drucke/recherche/vd-16/, Personennummer 11873475X, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021. Zum polemischen Charakter Nicolais in theologischen Kontroversen vgl. auch Thust, „Morgenstern,“ 41.

64 Vgl. dazu Thust, „Morgenstern,“ 44–46.

65 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 394.

‚sehr tief'."[66] Hiermit wurde auch im Kronstädter Druck eine explizite Abendmahlstheologie unter der Bevölkerung verbreitet, die bereits 40 Jahre zuvor angelegt, aber nicht so explizit dargelegt worden war.

Diese Hochstimmung wird durch das zweite Lied des Druckes, das sich, wie Lied drei und vier, der Thematik des Todes und des Leidens verschreibt, konterkariert. In ihm lässt sich geradezu eine depressiv-verzweifelte Stimmung finden, wenn die dichtende Person in der letzten Strophe festhält: „10 Der dieses Liedlein hat erdacht / aus trawrigem Hertzen sein, / Der wünscht hiebey viel guter Nacht / seinem Weib vnd Kindlein klein, / Befiehlt sie Gott dem Herrn allein, / der wol hinfort jr Vater sein / vnd sie beschützen fein."[67] Gott allein vermag im Leid der Singenden als Trost und Zuflucht zu fungieren. Im Liederheft werden so Höhen und Tiefen des christlichen Lebens im 17. Jahrhundert gefasst, die von Schuldbewusstsein und Heilsungewissenheit bis zum hohen Freudenlied der *unio mystica* reichen.

Befragt man also die Liederhefte von Hermannstadt und Kronstadt nach den theologischen Gesichtspunkten ihres Inhalts, so lassen sich drei große Schwerpunkte feststellen. Im 16. Jahrhundert hat das Liederheft von Kronstadt, auch seinem Zweck im Rahmen der Mahlzeit geschuldet, sich stark mit der christlichen Vorstellung von Gottes dauerhaftem Schöpfungshandeln und seinem Versorgen der menschlichen Bedürfnisse befasst. Etwas mehr als 20 Jahre danach dominiert ein zweites Thema die zwei Drucke der beiden siebenbürgischen Städte. Die Frage nach dem Umgang mit dem Tod, die in Siebenbürgen sowohl mit dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) als auch mit dem vorhergegangen Fünfzehnjährigen Krieg (1593–1606), der das Fürstentum deutlich direkter betroffen hatte, einhergegangen war, dominierte das Liedgut. In ihm wirkte aber der Glaube an Gottes vergebende Gnade in Wort und Sakrament als Vergewisserung des guten Bewahrens. Das dritte Element bildet die Aufnahme mindestens eines Liedes, das einen Bezug auf das Abendmahl aufwies und dessen heilsvermittelnder Bedeutung hervorhob. Damit wurde bereits ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert unter der deutschsprachigen Bevölkerung Siebenbürgens eine solche Theologie propagiert und bekannt gemacht – selbst in Kronstadt, das sich gegen den württembergisch und ubiquitätstheologisch geprägten Theologen Daniel Reipchius (1546–1612)[68] gewandt hatte.[69]

66 Thust, „Morgenstern," 42.

67 Wackernagel, *Kirchenlied,* Bd. V, Nr. 757.

68 Wagner, *Pfarrer und Lehrer*, 92.

69 Zur *causa* Reipchius vgl. Edith Szegedi, *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext: Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680)*, Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas

4 Vererbte geistliche Bücher unter den Siebenbürger *saxones* zwischen 1576 und 1650

Nachdem nun die Buchproduktion am Beispiel der Liederhefte dargestellt worden ist, wende ich mich einem Ergebnis der Buchrezeption in Form der vererbten Bücher in den siebenbürgischen Städte Bistritz, Hermannstadt, Schäßburg und Kronstadt zu. Dabei stelle ich ein Ergebnis meiner Inhaltsanalyse vor, für die ich mich an der Vorgehensweise von Mayring orientiert habe.[70] Es bleibt freilich zu bedenken, dass es sich um eine komplexitätsreduzierende Methode handelt, indem nur bestimmte Textabschnitte analysiert und dann weiterverarbeitet werden.[71] Um die aufgelisteten Werke zudem quantifizieren zu können, habe ich die Untersuchung in Abschnitte von jeweils 15 Jahren gegliedert.

Aus diesem Vorgang werden im Folgenden die Verfasser vorgestellt, die unter den Bewohnenden der oben genannten Städte – Männern wie Frauen – vererbt worden waren.[72] Von den 1324 insgesamt vererbten Büchern waren 54,31% (719) als geistlich klassifiziert worden, 34,37% (455) als weltlich und 11,23% (150) ließen sich überhaupt nicht zuordnen. Bei den geistlichen Büchern konnten in 59,67% (429) der Fälle ein oder mehrere Verfassende zugeordnet werden. 199 Fälle (46%) wurden dabei weniger als neun Mal genannt. Für die übrigen 54% ergibt sich dabei folgende Verteilung (vgl. Abb. 1 auf S. 379):

Luthers Werke stehen hier deutlich im Fokus, gefolgt von den Werken Melanchthons.[73] Insofern ist den Herausgebenden der *Lesestoffe* recht zugeben, dass

---

an der Universität Leipzig 2006/1, 151–152. Völlig korrekt weist Szegedi in diesem Kontext darauf hin, dass es sich bei den zeitgenössischen Abendmahlsartikeln um „ein konsensfähiges Minimum“ (ebenda) handelte – zwischen Vermittlungstheologie und einem Luthertum im engeren Sinne.

70 Vgl. Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken* (Weinheim: Beltz, [12]2015).

71 Martin Tschiggerl, Thomas Walach und Stefan Zahlmann, *Geschichtstheorie* (Wiesbaden: Springer, 2019).

72 Dabei ist insbesondere anzumerken, dass einige Autoren auch Werke verfasst haben, die nach den von mir angewendeten Kriterien nicht als geistlich gelten. Dies trifft insbesondere für Melanchthons philologische Arbeiten zu.

73 Es stellt sich dabei die Frage, ob hier nicht einfach die Verhältnisse der frühneuzeitlichen Auflagen ihrer jeweiligen Werke wiedergegeben werden. Tatsächlich deckt sich das Verhältnis für Luther und Melanchthon in etwa mit dem Verhältnis der im USTC vorliegenden Werksausgaben der beiden. Melanchthons Auflagen beliefen sich demnach 56,68% der Anzahl von Luthers, während sie hier 47,05% stellten (gleichsam ohne als „weltlich“ begriffenen Werke). Sobald man aber die Werke von Brenz und etwa Gwalther heranzieht oder auf die einzelnen Zeitabschnitte blickt, fällt auf, dass sich das Verhältnis dort nicht deckt und so der Buchbesitz nicht einfach mit

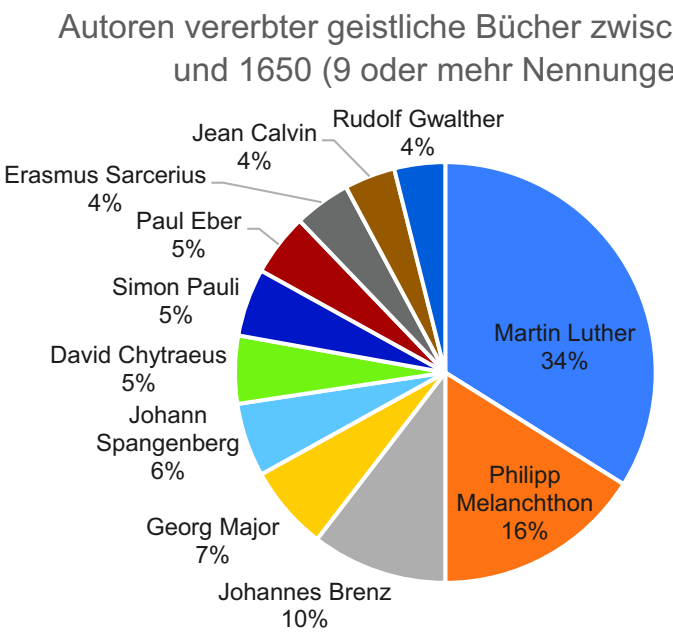


Abb. 1: Autoren vererbter geistlicher Bücher zwischen 1576 und 1650.

die Lesestoffe der Siebenbürger *saxones* „einen festen Boden für den Philippismus darstellten“[74]. Dies gilt freilich nur, wenn man den Philippismus sehr stark auf Melanchthons persönliche Wirksamkeit eingrenzt und darüberhinaus Georg Major und Paul Eber hinzuzieht. Der später ausgegrenzte „Philippismus“, wie ihn ein Caspar Peucer (1525–1602) oder ein Christoph Pezel (1539–1604) vertraten, findet sich insgesamt kaum. Stattdessen fallen nach Luther und Melanchthon aber die Namen von Johannes Brenz, Georg Major und Johann Spangenberg. Die letzten beiden bilden ein Phänomen davon ab, was Dingel als die „noch durch die vorkonfessionelle, lehrmäßige Eintracht und Übereinstimmung Luthers und Melanchthons“[75] bezeichnet hatte – auch wenn Major gegen seinen Willen in die konfessionellen Ausdifferenzierungsprozesse hineingezogen worden war.[76]

---

den produzierten Druckerzeugnissen in Deckung zu bringen ist. Ich danke Dr. Florian Büttner für diesen Einwand.

74 István Monok, Péter Ötvös und Attila Verók, Hg., *Lesestoffe*, Bd. I, XXII.

75 Irene Dingel, „Das Corpus Doctrinae Philippicum und seine Nachwirkung,“ *JEMC* 8/1 (2021): 134.

76 Irene Dingel, Hg., *Der Majoristische Streit (1552–1570)*, CoCo 3 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014).

Brenz' Rolle wiederum ist von besonderem Interesse. Er war schon früh ein Bezugspunkt in der siebenbürgischen Kirchengeschichte geworden, nachdem in Klausenburg die Abendmahlsschrift „Confessio de coena Domini" von Martin Bucer zusammen mit einem Brief von Brenz, „Epistola Ioan. Brentii de verbis Domini, Hoc est corpvs meum, opinionem hostium sacramenti coene refellens", 1550 erschienen war.[77] Auch die Synoden unter Hebler führen ihn als theologische Autorität, die Melanchthon an theologischer Autorität auch ausstechen konnte.[78] Binder mag also recht gehabt haben, wenn er die Kontroversen innerhalb der Birthälmer Superintendentur unter Lukas Unglerus (1526–1600)[79] als Ringen zwischen einer württembergischen und einer melanchthonischen Richtung in der siebenbürgisch-sächsischen Pfarrerschaft verstand.[80] Zieht man differenzierend die 15 Jahre umfassenden Unterabschnitte hinzu, wird diese Parallelität von Melanchthon und Brenz noch deutlicher: Melanchthon stellt dabei zehn Werke und Luther und Brenz stellen jeweils acht, sodass Luthers Rolle im ausgehenden 16. Jahrhundert relativiert, die der anderen beide aber aufgewertet wird.

Auffällig sind auch die auf Spangenberg folgenden Person, nämlich die Rostocker Theologen Simon Pauli und David Chyträus, der auch als „Melanchthons Geist im Luthertum"[81] bezeichnet worden ist. Beides waren Melanchthon-Schüler, die im Konkordienluthertum aufgegangen sind. Die Rostocker Universität war den siebenbürgisch-sächsischen Theologen wohl vertraut, war sie doch eine der Universitäten, die als Richterinnen in der siebenbürgischen Abendmahlskontroverse fungiert hatten.[82] Es war der spätere Superintendent Unglerus gewesen, der das Gutachten der Hermannstädter Partei nach Rostock gebracht hatte und dafür von den dortigen Theologen auch gelobt worden war.[83] Insbesondere das „Ono-

77 *Confessio Martini Bvceri De Coena Domini recens scripta: Item Epistola Ioan: Brentii de verbis Domini Hoc est Corpvs meum, hpinionem hostium Sacramenti Coene refellens* (Klausenburg: Héltai/Hofgreff, 1550), https://www.ustc.ac.uk/editions/305090, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

78 EKO 24, 280.

79 Wagner, *Pfarrer und Lehrer*, 105–106.

80 Ludwig Binder, „Theologie und Bekenntnis auf Synoden der evang.-sächsischen Kirche 1545–1578," in *Reformation, Pietismus, Spiritualität: Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte*, hg. v. Ulrich A. Wien, SiebAr 41 (Köln/Wien/Weimar: Böhlau, 2011), 117–122.

81 Rudolf Keller, „David Chyträus (1530–1600): Melanchthons Geist im Luthertum," in *Melanchthon in seinen Schülern*, Wolfenbütteler Forschungen 73, hg. v. Heinz Scheible, (Wiesbaden: Harrossowitz, 1997), 361–371.

82 *Brevis confessio de sacra coena Domini ecclesiarum Saxonicarum et coniunctuarum in Transylvania anno 1561 – Una cum iudicio quatvor academiarum Germaniae super eadem controversia* (Kronstadt, 1563, https://www.ustc.ac.uk/editions/305206, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

83 *Brevis confessio*, fol. 66.

masticon theologicum“[84] war dabei beliebt, das eine grundlegende Namenskunde und Herleitung theologiegeschichtlich relevanter Persönlichkeiten bot. Es darf als allgemeines Nachschlagewerk gelten und war besonders auf den theologischen Schulbetrieb ausgerichtet.[85] Ihre Schriften stellen zusammen mit dem Einfluss von Brenz und der (gleichsam umstrittenen) württembergischen Theologie eine weitere Verbindungslinie in den lutherischen Konfessionsraum jenseits Wittenbergs im engeren Sinne (als Studenten Wittenbergs gehörten freilich auch Chyträus und Pauli zu Wittenberg in einem weiteren Sinn). Bereits Reipchius hatte in seinem „Kleinod ū Ehren Krantz der lobligen Stadt Cron“[86] auf die wünschenswerte Orientierung an den hanseatischen Städten (Lübeck, Hamburg, Lüneburg) hingewiesen und, obwohl er im 16. Jahrhundert ausgegrenzt worden ist, erlangte er im 17. Jahrhundert doch den Posten als Burzenländer Dechant. Die Kirche der Siebenbürger *saxones* war eine „Kirche der Wittenberger Prägung“ (Ludwig Binder), aber sie war nicht nur an dieser Stadt orientiert.

In diesem Vergleich eher selten, aber immer noch deutlich vorhanden, sind die reformierten Theologen Jean Calvin und Rudolf Gwalther. Während Calvin in allen Zeitabschnitten regelmäßig vorkommt, konzentriert sich der Befund der meisten von Gwalthers Werken im ersten Zeitabschnitt. Dies spiegelt einen generellen Sachverhalt wider: Bücher reformierter Autoren werden besonders häufig zwischen 1576 und 1590 vererbt und werden danach immer seltener.[87] Im Buchbesitz zeigt sich also ebenfalls die relative „Uneindeutigkeit“ im ausgehenden 16. Jahrhundert, auch wenn die reformierten Drucke dabei nur 16,42% ausmachen, während das Luthertum 34,33% stellt.

84 David Chyträus, *Onomasticon theologicum in quo, praeternomina propria, quae in bibliis extant, omnium sanctorum, qui calendario inscribuntur, item martyrum, doctorum ecclesiae, haereticorum, synodorum etc. Nomina et historiae breviter annotatae sunt* (Wittenberg: Krafft/Rühel, 1557), https://www.ustc.ac.uk/editions/679563, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

85 So das Vorwort der von Krafft und Rühel produzierten Auflage von 1560 https://www.ustc.ac.uk/editions/679567, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021: „Prodest omnes qui in schola munus proponendi iuuenibus elementa verae de Deo doctrine sustinent“.

86 Daniel Reipchius, *Kleinod ū Ehren Krantz der lobligen Stadt Cron wie auch der andern Sächsischen Städten in Siebenburgen seit der* [...] *Reformation her welche durch den theuren Mann Dn. M. Johannem Honterum sel. darselbst anfangen und samdtlich angenommen auch biß auf ietzige Zeit durch Gs. Gnade erhalten worden* [...] (Kronstadt, 1593), Archiv der Honterusgemeinde Kronstadt: IV.F.1/Tf 12.I/11, fol. 127–192, hier fol. 190.

87 Vgl. Krauss, *„allen winkeln,“* 153.

5 Ausblick

Buchproduktion und -rezeption bilden also fruchtbare Felder für eine Analyse konfessioneller Ausbildungsprozesse wie die Beispiele gezeigt haben. An ihnen werden Möglichkeiten deutlich, wie theologische Vorstellungen einer breiteren Bevölkerungsschicht in ihrer Landessprache zugänglich gemacht und etwa durch das Lied angeeignet werden konnten. Sie geben darüber hinaus Einblick in die Mentalität und die erwartete oder gewünschte Rezeptionshaltung der siebenbürgisch-sächsischen Bevölkerung. Der Buchbesitz verdeutlicht Konfliktfelder und theologische „Uneindeutigkeiten", die aus der Arbeit der bisherigen Forschung etwa von Szegedi oder Binder bereits bekannt sind. Zugleich heben sie aber auch die herausragende Bedeutung des Zusammenhangs von Luther und Melanchthon hervor, wie ihn Dingel betont hat – allerdings mit Luther als dem *senior partner*.

Mit dem Verhältnis Luthers und Melanchthons eröffnet sich auch das Feld des weiteren Ausblicks auf die Forschungsergebnisse meiner Dissertation. Wie das Beispiel der Liedhefte zeigt, war die Verbreitung eines direkt das Heil vermittelnden Abendmahlsverständnisses selbst in seiner „Uneindeutigkeit" lutherisch geprägt, wie es auch die Gesangbücher ab 1556 der Superintendentur verdeutlichen.[88] In diesem Kontext deutet sich eines der Ergebnisse der Dissertation bereits in der Frage danach an, auf welche Medien die vermittlungstheologische, auf Melanchthon ausgerichtete Kirche der Siebenbürger *saxones* zurückgreifen konnte, um neben der Predigt ihre Inhalte an die theologische Lai:innenschaft weiterzugeben, insbesondere an jene, die nicht durch ihre Bildung und ihren Wohlstand zum Lesen der lateinischen Texte befähigt waren. Die Antwort, die die *Theylungsprotokolle*, aber auch die besprochenen Drucke darauf geben ist: Es galt sich zu entscheiden. Verwendete man Lieder mit einem immer deutlicher werdenden lutherischen Abendmahlsverständnis, nutzte Luthers Katechismus in der Bildung und seine Postillen zur Predigtvorbereitung, wie es die Kirchenordnung bereits 1547 vorsah,[89] und nahm damit eine fortschreitende Lutheranisierung in Kauf? Oder hielt man es, wie die Theologen des Kisder Kapitels und ihres Vororts

88 Sie hatten auch ältere Stücke der Täufer und Böhmischen Brüder gewählt, aber Luther stellte das umfangreichste Liedgut und diente als Ordnungsprinzip. Vgl. *Geystliche Lieder vnd Psalmen / Durch D.M.L. vnd andere gelerte Leuth gemacht* (Kronstadt: Wagner, 1556), https://www.ustc.ac.uk/editions/305127, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021. Zur Rezeption der Täufer und Böhmischen Brüder vgl. Wien, „Moldner".

89 EKO 24, 243: „6. Es sol auch ernstlich befolen werden, das man in allen kirchen halte lateinische und deutsche biblien, ein hauspostill D. Martini Luther mit dem catechismo, in predig weise beschrieben, und andern notwendigen deutschen büchern, und alle tag etwas daraus zu nutz dem volck oder, wo niemand vorhanden ist, an stat des volcks Gott zu lob und danck gelesen werde."

Schäßburg, und nutzte den Heidelberger Katechismus und sang aus dem Lobwasser?[90] Im Verlauf des 17. Jahrhunderts setzte sich jedenfalls ersteres auf den Kapitelsebenen der Birthälmer Superintendentur durch.[91]

Bibliographie

1 Quellen

Brevis confessio de sacra coena Domini ecclesiarum Saxonicarum et coniunctuarum in Transylvania anno 1561 – Una cum iudicio quatvor academiarum Germaniae super eadem controversia (Kronstadt, 1563, https://www.ustc.ac.uk/editions/305206, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

Confessio Martini Bvceri De Coena Domini recens scripta: Item Epistola Ioan: Brentii de verbis Domini Hoc est Corpvs meum, hpinionem hostium Sacramenti Coene refellens (Klausenburg: Héltai/Hofgreff, 1550), https://www.ustc.ac.uk/editions/305090, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

Drey schone geistliche Lieder, welche bißher nicht also beysammen gefunde(n) worden sind, neben einem christlichen vnd gottseligen Gebett allen Glaubigen, so offt die Stunde schlogt zu Gott zu sprechen (Hermannstadt: Jakob Thilo [?], 1619).

Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts (EKO), Bd. 24, *Das Fürstentum Siebenbürgen, das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen*, bearb. v. Martin Armgart (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen (München: Evangelischer Presseverband für Bayern e.V., 1994).

Geystliche Lieder vnd Psalmen / Durch D.M.L. vnd andere gelerte Leuth gemacht (Kronstadt: Wagner, 1556), https://www.ustc.ac.uk/editions/305127, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

Nüw gsangbůchle von vil schönen Psalmen vnd geistlichen liedern [...] (Zürich: Christof Froschauer, 1540), CXXVI–CXXVII (https://www.ustc.ac.uk/editions/678764, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

Der Sachssen inn Siebenburgen Statvta, oder eygen Landrecht, durch Matthiam Fronium vbersehen, gemehret vnd [...] in Druck gebracht (Kronstadt, 1583), 74–87 (https://www.ustc.ac.uk/editions/305565, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

Régi magyarországi nyomtatványok [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, hg. v. Gedeon Borsa et al. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971–2012).

90 Schäßburg bildete den einzigen Ort, in dem der Lobwasser Psalter (https://www.ustc.ac.uk/editions/688069, zuletzt abgerufen 17. Juli 2021) in den *Theylungsprotokollen* geführt worden war. Beide Werke wurden auch im Streit um den Schäßburger Pfarrer Simon Paulinus genannt. Vgl. *Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien III/1–3*, [künftig UB III] bearb., kritisch ediert und hg. v. Ulrich Andreas Wien und Martin Armgart (Hermannstadt: Honterus, 2019), Bd. III/3, 1079.

91 Zur Jahrhundertmitte hat es mit höchster Wahrscheinlichkeit noch Anhänger des zweiten Wegs gegeben haben, sie traten aber nicht mehr als Vertreter ganzer Kapitel auf den Synoden in den Vordergrund. Vgl. *Synodalverhandlungen*, *UB III/3*, 1195–1196. Dies betont auch Ulrich A. Wien, „Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen: Die Formula Pii Consensus 1572,“, *ZfSL* 38 (2015), 45–47.

Bogner, Peter, *Tröstliche Gebete wider den Türken* (Kronstadt, 1586), https://www.ustc.ac.uk/editions/305620 (zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

Chyträus, David, *Onomasticon theologicum in quo, praeternomina propria, quae in bibliis extant, omnium sanctorum, qui calendario inscribuntur, item martyrum, doctorum ecclesiae, haereticorum, synodorum etc. Nomina et historiae breviter annotatae sunt*. Wittenberg: Krafft/Rühel, 1557, https://www.ustc.ac.uk/editions/679563, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

Hebler, Mathias, *Brevis confessio de sacra coena Domini ecclesiarum Saxonicarum et coniunctuarum in Transylvania anno 1561 – Una cum iudicio quatvor academiarum Germaniae super eadem controversia*. Kronstadt, 1563, https://www.ustc.ac.uk/editions/305206, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021).

Heltai, János, *Műfajok és Művek: A XVII. század magyarországi kőnyvdiadásában (1601–1655)*, Res libraria 2. Budapest: Universitas, 2008.

Krieg, Gustav Adolf *Deutscher Kirchengesang in der Neuzeit: Eine Gesangbuchanthologie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2013.

Monok, István/Ötvös, Péter/Verók, Attila, Hg.,*Lesestoffe der Siebenbürger Sachsen*, 2 Bde., Erdélyi könyvesházak 4. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2004.

Oltard, Andreas, *Concio Solennis et extraordinaria, complectens Initia & progressum reformationis, primae Ecclesiarum Saxonicarum in Sede Cibiniensi, in Transylvania constituarum*. Hermannstadt: Marcus Pistorius, 1650, https://www.ustc.ac.uk/editions/2051827, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

Reipchius, Daniel, *Kleinod ū Ehren Krantz der lobligen Stadt Cron wie auch der andern Sächsischen Städten in Siebenburgen seit der* […] *Reformation her welche durch den theuren Mann Dn. M. Johannem Honterum sel. darselbst anfangen und samdtlich angenommen auch biß auf ietzige Zeit durch Gs. Gnade erhalten worden* […]. Kronstadt, 1593, Archiv der Honterusgemeinde Kronstadt: IV.F.1/Tf 12.I/11, fol. 127–192.

Teutsch, Georg Daniel, Hg., *Urkundenbuch der Evangelische Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 2: *Die Synodalverhandlungen* […] *im Reformationsjahrhundert*. Hermannstadt: Franz Michaelis, 1883.

Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752: Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien, 3 Bde., bearb., kritisch ediert und hg. v. Ulrich Andreas Wien und Martin Armgart. Hermannstadt: Honterus, 2019.

Wackernagel, Philipp, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts: Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung im weiteren Sinn u. der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius u. Wolfgang Ammonius*, V Bde. Leipzig: Teubner, 1864–1877.

Sekundärliteratur

Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, Bd. 1, *Von der Reformation bis zum Jahre 1700*, bearb. v. Ernst Wagner, Schriften zur Siebenbürgischen Landeskunde 22/I. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998.

Bernhard, Jan-Andrea, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der Frühen Neuzeit*, Refo 500 Academic Studies 19. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ^{2} 2017.

Binder, Ludwig, „Theologie und Bekenntnis auf Synoden der evang.-sächsischen Kirche 1545–1578," in *Reformation, Pietismus, Spiritualität: Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte*, hg. v. Ulrich A. Wien, SiebAr 41. Köln/Wien/Weimar: Böhlau, 2011, 117–122.

Dingel, Irene, Hg., *Der Majoristische Streit (1552–1570)*, CoCo 3. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

Dingel, Irene, *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016.

Dingel, Irene, „Das Corpus Doctrinae Philippicum und seine Nachwirkung," *JEMC* 8/1 (2021): 119–134.

Eisermann, Falk, „Ablass und Buchdruck: Neue Funde, neue Forschungen, neue Hilfsmittel," in *Ablasskampagnen des Spätmittelalters: Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hg. v. Andreas Rehberg, BDHIR 132. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, 411–425.

Faulstich, Werner, *Mediengeschichte: Von den Anfängen bis 1700.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.

Genz, Julia/Gévaudan, Paul, *Medialität, Materialität, Kodierung: Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Medien.* Bielefeld: transcript, 2016.

Grosch, Niels, *Lied und Medienwechsel im 16. Jahrhundert*, Populäre Kultur und Musik 6. Münster: Waxmann, 2013.

Grünewald, Johannes, „Christoph Knoll: Ein Beitrag zu seiner Biographie," *JSKG* 41 (1962): 7–24.

Kaufmann, Thomas, *Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im deutschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen*, BHTh 187. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

Keller, Rudolf, „David Chyträus (1530–1600): Melanchthons Geist im Luthertum," in *Melanchthon in seinen Schülern*, Wolfenbütteler Forschungen 73, hg. v. Heinz Scheible. Wiesbaden: Harrossowitz, 1997, 361–371.

Krauss, Frank, „„... dass es bei uns nichts gibt ...": Überlegungen zur Kommunikationsstrategie des siebenbürgischen Luthertums in den 1560er-Jahren," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 43 (2020): 188–193.

Krauss, Frank, *„allen Winkeln auff Erden durch so viel Bucher furgetragen". Formierung und Konsolidierung des lutherischen Bekenntnisses in Siebenbürgen aufgezeigt am Medium Buch (1550–1650)*, Refo 500 Academic Studies 90. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2022.

Mayring, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz, ^{12}2015.

Moeller, Bernd, *Die Frühe Reformation als Kommunikationsprozess*, in Ders., *Luther-Rezeption: Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, hg. v. Johannes Schilling. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

Roth, Erich, *Die Reformation in Siebenbürgen: Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Bd. 1, *Der Durchbruch*, SiebAr (Dritte Folge) 2. Köln/Graz: Böhlau, 1962.

Rother, Christian Walter, *Siebenbürgen und Buchdruck im 16. Jahrhundert: Mit einer Bibliographie „Siebenbürgen und der Buchdruck"*, Buchwissenschaftliche Beitrage aus dem Deutschen Bucharchiv München 71. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

Rudolf, Rainer/Mohr, Rudolf/Mohr, Gerd-Heinz, „Ars moriendi,", in TRE Online (Berlin, New York: De Gruyter, 2010), https://www-degruyter-com.emedien.ub.uni-muenchen.de/document/database/TRE/entry/tre.04_143_42/html, zuletzt aufgerufen 24. Juli 2021.

Stollberg-Rilinger, Barbara, *Rituale*, Historische Einführungen 16. Frankfurt, New York: Campus, ^{2}2019.

Szegedi, Edit *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext: Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680)*, Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig 2006/1, 151–152.

Szegedi, Edit, „Von der reformatorischen Gemeinde zur Kirche Wittenberger Prägung: Die Durchsetzung des orthodoxen Luthertums in Siebenbürgen (1550–1650)," in *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburger Bekenntnis, Bildung, Sprache und*

Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918, RST 167, hg. v. Fata, Márta/ Schindling, Anton. Münster: Aschendorff, 2017, 62–84.

Szegedi, Edit, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century: Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, Refo 500 Academic Studies 67, hg. v. Ulrich Andreas Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 91–149.

Szőcs, Tamás, *Kirchenlied zwischen Pest und Stadtbrand: Das Kronstädter Kantional I.F. 78 aus dem 17. Jahrhundert*, Studia Transylvanica 38. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009.

Thust, Karl Christian, „„Wie schön leuchtet der Morgenstern" (EG 70): Zum 400. Todestag von Philipp Nicolai," *PTh* 97/1 (2008): 41.

Tschiggerl, Martin/Walach, Thomas/Zahlmann, Stefan, *Geschichtstheorie*. Wiesbaden: Springer, 2019.

Verók, Attila, „Das Buch als Repräsentationsmittel bei den Siebenbürger Sachsen (15./16. Jahrhundert)," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 39 (2016): 91–99.

Weidner, Daniel, „Der Körper des Wortes: Sakrament und Poetik in der geistlichen Lyrik," in *Sakramentale Repräsentation: Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Ertz, Stefanie/Schlie, Heike/Weidner, Daniel. München: Wilhelm Fink, 2012, 88–89.

Wien, Ulrich Andreas, „Die spirituelle Dimension des Gesangbuchs von Andreas Moldner (Kronstadt 1543)," *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 42 (2019): 153–175.

Robert Kolb

Kurshalten im Konflikt: Die an Wittenberg orientierten Siebenbürger Bekenntnisschriften und ihre Begutachtung an deutschen Universitäten

Die Wittenberger Reformation schuf eine kirchliche Kultur, die sich im damaligen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und über seine Grenzen hinaus verbreitete, insbesondere in die nordischen Königreiche mit ihren baltischen Territorien, in Teile des Königreichs Polen und in das Königreich Ungarn einschließlich Siebenbürgen. Trotz regionaler Verschiedenheiten in liturgischen und anderen rituellen Praktiken und in der Form des Kirchenregiments, gab es jedoch eine Reihe gemeinsamer Lehren, Gebräuche, und damit verwandter Fragen, die diejenigen einten, die die Wittenberger Reformation angenommen hatten—von Hermannstadt bis Antwerpen, von Reval bis Stuttgart.

Bereits die frühe Reformation musste sich der Herausforderung stellen, die sich durch unterschiedliche Sakramentsverständnisse ergab. In der mittelalterlichen Frömmigkeit führte der Weg zum Heil vor allem über die sakramentale Praxis. Teilhabe an den Sakramenten, vor allem am Abendmahl, aber war immer mehr zu einer persönlichen Erfüllung ritueller Anforderungen geworden. Zugleich glaubte man, dass das Sakrament „ex opere operato“ wirke. Hinzu kam, dass das als Opfer verstandene Abendmahl als gutes Werk galt, mit dem man die Gnade Gottes erwerben und Zugang zu Gott erhalten könne. Dieser Art der sakramentalen Frömmigkeit stellte Martin Luther seine Betonung der Heiligen Schrift und das Hören auf das Wort Gottes entgegen. Unter den Anhängern und Nachfolgern Luthers wurde daher die richtige Auslegung der Schrift bzw. das richtige Verständnis des Wortes und die Überlegung, welche Kraft dem Wort Gottes beizumessen sei, zu einer entscheidenden Frage. Einige waren überzeugt davon, dass das Wort Gottes unmittelbar wirke und Wirklichkeit schaffe. Andere vertraten unter dem Einfluss aristotelischen und platonischen Denkens die Ansicht, dass das Wort Gottes, in menschliche Sprache gegossen, lediglich hinweisenden Charakter habe. Es könne auf die himmlische Realität zwar verweisen, sie aber nicht auf Erden verwirklichen. Für manche wiederum wurde – vor allem mit Blick auf die soeben abgeschaffte mittelalterliche sakramentale Praxis – Luthers Glaube an die Kraft des Zuspruchs der Sündenvergebung und der Erlösung in Taufe, Absolu-

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 71–88 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-018

tion und Abendmahl problematisch. Sie waren überzeugt davon, dass weder das Wort Gottes noch die sakramentalen Zeichen die Gegenwart Gottes real vermitteln könnten. Die Materialität von Wort und Zeichen im Sakrament und die gnadenvermittelnde geistige Anwesenheit Gottes schlossen sich ihrer Ansicht nach aus. Man befürchtete sogar, dass die Theologie Luthers einem erneuten abergläubischen Gebrauch der Sakramente Vorschub leisten könnte.

Diese Fragen, die innerhalb des Wittenberger Kreises im Reich und zwischen den Wittenbergern und den Theologen in Zürich und Genf besonders bezogen auf die Abendmahlslehre zur Debatte stand, beschäftigte auch die von der Wittenberger Theologie beeinflussten Theologen im Norden und Osten Europas, von Dänemark bis Siebenbürgen. Die Spannungen zwischen denjenigen, die Luthers Verständnis von der Kraft und der Anwesenheit Gottes im mündlichen, schriftlichen, und sakramentalen Wort Gottes in Frage stellten, und Luthers treuen Anhängern, die Spannungen also, welche in den 1520er Jahren mit den Auseinandersetzungen zwischen Luther und seinen Wittenberger Kollegen auf der einen Seite und Andreas Bodenstein von Karlstadt, Huldrych Zwingli, und Johannes Oekolampad auf der anderen begonnen hatten, blieben virulent.[1] Diese Auseinandersetzungen nahmen in den 1550er Jahren eine neue Gestalt an, als Johannes Calvin und Heinrich Bullinger als Gegner derer auftraten, die Luthers Ansicht vertraten. Als sich in den 1540er und 1550er Jahren die Kontakte zwischen dem Königreich Ungarn und den Zentren der Reformation in der Schweiz intensivierten, verstärkten sich auch die Spannungen zwischen denen, die dem, was sie in bzw. von Wittenberg gelernt hatten, treu bleiben wollten, und denen, die ein anderes Sakramentsverständnis vertraten.

Die Anwesenheit Christi unter Brot und Wein im Abendmahl wurde im Laufe der 1550er und 1560er Jahre ein Streitpunkt auch innerhalb des Wittenberger Kreises. Denn auch die Schüler Luthers und Melanchthons entwickelten eine unterschiedliche Abendmahlslehre. In dem Vierteljahrhundert nach Luthers Tod spalteten sich ihre Schüler in zwei unterschiedliche Lager, ausgelöst dadurch, dass man das Verhältnis der beiden Reformatoren zueinander, bezogen auf ihre

1 Amy Nelson Burnett, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2019). Über die Streitigkeiten in Siebenbürgen, vgl. Ulrich Andreas Wien, „Die Formula Pii Consensus 1572," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus, und die Wirkungen der Reformation*, hg. v. Ulrich A. Wien (Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017), 156–171, und Volker Leppin, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich, und Genf," in *Luther und die Evangelisch-lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprach und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, hg. v. Márta Fata und Anton Schindling (Münster: Aschendorff, 2017), 33–56.

jeweilige Abendmahlslehre, unterschiedlich beurteilte.[2] In diesen beiden Lagern kam es zu weiteren Differenzierungen. Auf der einen Seite standen diejenigen, die behaupteten, dass beide in der Lehre der Anwesenheit Christi im Abendmahl auseinander gegangen seien. Diese Gruppe war keineswegs homogen. Denn unter ihnen entstanden wiederum zwei unterschiedliche Richtungen. Einige der sogenannten „Gnesio-Lutheraner", wie Joachim Westphal, Joachim Mörlin, und Tilemann Heshusius, waren der Überzeugung, dass Melanchthon am Ende seines Lebens seine frühere Übereinstimmung mit Luther aufgegeben und eine spiritualisierende Lehre von Christi Anwesenheit im Abendmahl entwickelt habe; eine ähnliche Ansicht vertrat auch Johannes Brenz.[3] Sie alle wollten in erster Linie Luther treu bleiben und kritisierten deshalb Melanchthon. Auch die sogenannten „Krypto-Philippisten" oder „Krypto-Calvinisten", deren Wortführer Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer und der Theologe Christoph Pezel waren – beide Professoren in Wittenberg –, waren fest davon überzeugt, dass Melanchthon Luthers Lehre von der „wahren" bzw. „sakramentalen" Präsenz des Leibs und Bluts Christi nachhaltig umformuliert habe. Zwar machten sie diese Einschätzung nicht öffentlich, aber im Gegensatz zu den „Gnesio-Lutheranern" zogen sie diese angeblich neue Richtung Melanchthons derjenigen Luthers vor und folgten ihr konsequent.

Auf der anderen Seite standen diejenigen, die der Meinung waren, dass Luther und Melanchthon in der Abendmahlslehre einig geblieben seien. Auch innerhalb dieser Gruppe gab es weitere Differenzierungen. Einige versuchten, diese gemeinsame Lehre in der von Melanchthon verwendeten Terminologie zu formulieren, z. B. in den „Torgauer Artikeln" von 1574, die von dem Theologen Paul Crell, dem Schwiegersohn Georg Majors, verfasst worden waren. Major, der Theologieprofessor Johannes Bugenhagen d.J. und andere hatten sie mit unterzeichnet.[4] Andere

2 Die Spannweite der von Melanchthons Studenten entwickelten Positionen zeigt sich bei der Analyse von deren jeweiliger Kritik der Konkordienformel durch Irene Dingel in *Concordia Controversa*: *Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts* [künftig: Die öffentlichen Diskussionen] (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 101–160. 207–466.

3 Robert Kolb, „The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his 'Gnesio-Lutheran' Students," [künftig: The Critique of Melanchthon's Doctrine] in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, hg. v. Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012), 236–262.

4 Irene Dingel, „Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons," in *Praxis Pietatis: Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit: Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag*, hg. v. Hans-Jörg Nieden und Marcel Nieden (Stuttgart: Kohlhammer, 1999), 119–134; vgl. Ernst Koch, „Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienfor-

wiederum waren der Überzeugung, dass Luther und Melanchthon gemeinsam Luthers Formulierung der Abendmahlslehre treu geblieben seien, obwohl diese Lehre auch Elemente beinhaltete, die besonders von Melanchthon betont worden waren, wie z. B. die Gegenwart von Leib und Blut Christi nur im eigentlichen sakramentalen Vollzug, d. h. „in usu". Zu dieser Gruppe gehörten gnesio-lutherisch gesinnte Persönlichkeiten wie Martin Chemnitz und David Chyträus, Jacob Runge und Paul von Eitzen. Diese Auffassung, die Luthers Position stärkte und gleichzeitig darauf zielte, diejenige Melanchthons zu integrieren und ihm treu zu bleiben, findet sich auch in dem siebten Artikel der Konkordienformel, der größtenteils von David Chyträus formuliert wurde.[5]

Die heutige Forschung hat im Allgemeinen die Tendenz, die Unterschiede zwischen den beiden Wittenberger Professoren aufzuspüren und herauszustellen. So hat Johannes Hund z. B. gezeigt, dass sich bestimmte charakteristische Formulierungen, die Luther in seinen Ausführungen über das Abendmahl verwendete, wie z. B. das mündliche Essen (*manducatio oralis*) von Leib und Blut Christi und ihr Genuss auch durch die Gottlosen (*manducatio impiorum*), bei Melanchthon nie finden, obwohl er die Rede von einer „*manducatio indignorum*" für durchaus akzeptabel hielt. Mit Hilfe dieser Bezeichnung (*manducatio indignorum*) hatte Melanchthon in der Wittenberger Konkordie von 1536 einen Konsens mit den Oberdeutschen erzielen können.[6] Möglicherweise kann die heutige Forschung die eingetretenen Differenzierungen klarer sehen und benennen als die Zeitgenossen Luthers und Melanchthons, zumal man aus der Perspektive der dann eingetretenen weiteren Entwicklung der Abendmahlslehre zurück blickt. Die Schriften und Bekenntnisse der Siebenbürger Theologen aus den Jahren 1557 bis 1572 aber lassen erkennen, ebenso wie diejenigen ihrer Mitstudenten in Wittenberg und anderer Glaubensgenossen im Reich, wie man die verschiedenen Elemente der Lehrpositionen der beiden Reformatoren noch zusammendenken konnte, bevor die weiteren Entwicklungen in den theologischen Streitigkeiten der

---

mel von 1577," *LuJ* 59 (1992): 128–159; Ders., „Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren," in *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland*, hg. v. Heinz Schilling (Gütersloh: Bertelsmann, 1986), 60–77.

5 Irene Dingel, „The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord," in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, hg. v. Irene Dingel, Robert Kolb, Nicole Kuropka, and Timothy J. Wengert (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012), 262–281.

6 Johannes Hund, *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574* [künftig: Das Wort], FSÖTh 114 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006), 66–96; vgl. Tobias Jammerthal, *Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie im Spiegel seiner Bibelauslegung 1520–1548* [künftig: *Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie*], SMHR 106 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

1570er Jahre klarere Definitionen und Abgrenzungen erforderten. In ihren Bekenntnissen über das Abendmahl jedenfalls finden sich keine Spuren von den geschilderten Differenzen innerhalb der Wittenberger Theologie bezüglich der Lehre von der Anwesenheit Christi im Abendmahl. Die Siebenbürger zogen diese Spannungen offenbar nicht in Betracht, sondern verwendeten Formulierungen, die beiden Seiten gerecht wurden.

Schon in den Jahren nach 1552 aber begann mit dem Streit zwischen Joachim Westphal und Johannes Calvin eine neue Phase in den Auseinandersetzungen um das Abendmahl. Auch wenn sich dieser Streit nach 1559 mit der Kritik an Melanchthons heftiger Ablehnung von Tilemann Heshusius' Gebrauch von Luthers Abendmahlsterminologie ausweitete, wurde auch diesen Entwicklungen in den siebenbürgischen Bekenntnissen nicht spezifisch Rechnung getragen. Das zeigt sich u. a. daran, dass in den drei siebenbürgischen Bekenntnissen über das Abendmahl aus der Zeit von 1557 bis 1572 bemerkenswerterweise keine christologischen Argumentationen herangezogen wurden, die aber inzwischen zu einem wesentlichen Bestandteil der Abendmahlsstreitigkeiten geworden waren – und zwar seitdem Zwingli behauptet hatte, dass der Leib Christi, bzw. seine menschliche Natur, nach der Himmelfahrt zur Rechten Gottes im Himmel, weit weg von der Erde, lokalisiert sei und daher nicht im Abendmahl gegenwärtig sein könne.[7] Auch wenn diese christologischen Fragen schon 1560 einen Streitpunkt in Siebenbürgen darstellten,[8] wurden sie in den drei Bekenntnissen nicht aufgegriffen. Vielmehr versuchte man, die Lehre vom Abendmahl ohne Rückgriff auf die Christologie zu formulieren.

Anlass für diese Bekenntnisbildung war, dass die Anhänger der Wittenberger Theologie im ungarischen Reich in den 1550er Jahren auf zunehmende Herausforderungen stießen, ausgelöst durch die Abendmahlslehre der Anhänger Calvins und Bullingers. Eine Gruppe von siebenundzwanzig Pastoren schloss sich am 13. Juni 1557 bei einem Treffen in Siebenbürgen dem „Consensus doctrinae de sacramentis Christi pastorum et ministrorum ecclesiarum inferiori Pannonia et nationis utriusque in tota Transylvania" an, den der Hermannstädter Superintendent Mathias Hebler verfasst hatte.[9] Mindestens neun von diesen siebenundzwanzig hatten in Wittenberg studiert, der erste bereits im Jahre 1536. In den darauffolgenden zwei

7 Über die Streitigkeiten über die christologischen Fragen bezüglich des Abendmahls, vgl. Theodor Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung* (Gütersloh: Mohn, 1969).

8 Friedrich Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen* 1 [künftig: Kirchengeschichte] (Hermannstadt: Krafft, 1921), 279.

9 Der Text steht in Emil Sehling et al., Hg., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 24 Siebenbürgen [künftig: EKO 24] (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 56–66.

Jahrzehnten waren die verschiedenen Formulierungen der Abendmahlslehre, wie sie in der Wittenberger Konkordie von 1536, in Luthers Schmalkaldischen Artikeln von 1537 und in seinem *„Kurzen" Bekenntnis vom Abendmahl* von 1544 vorlagen, alle in Wittenberg im Gebrauch, und auch die Siebenbürger werden sie kennengelernt haben. Die damaligen Studenten rezipierten sie als Ausdruck einer allen gemeinsamen Wittenberger Lehre. Dementsprechend war es das Ziel des „Consensus", diese Lehre, die man in Wittenberg gelernt und sich angeeignet hatte, bekenntnismäßig festzuhalten.

1 Der „Consensus Doctrinae" von 1557

Aufbau und Inhalt des von Hebler verfassten „Consensus" folgten traditionellen Mustern.[10] Er beginnt mit einem Ausdruck des Bedauerns über die in den Kirchen Siebenbürgens eingetretenen Meinungsverschiedenheiten und der Hoffnung auf „Concordia". Darauf folgt eine Zusammenfassung der Einwände gegen die gegnerische Sakramentenlehre in drei Punkten. Abgelehnt wird zunächst die Behauptung, dass die Sakramente keine Kraft oder Wirksamkeit hätten, zweitens, dass die Sakramente lediglich sichtbare Zeichen mit Bekenntnischarakter oder Allegorien seien, und drittens, dass der Vollzug des sakramentalen Ritus selbst dann Vergebung der Sünden vermittele, wenn der Glaube des Sakramentsempfängers fehlt. Der Consensus, der für Siebenbürgen Bekenntnisrelevanz erlangte, bestand demgegenüber darin, dass im Sakrament mit den äußeren Zeichen auch die Verheißung Christi mitgeteilt wird.[11]

In der daran anschließenden Ausführung dieser Punkte werden die Wirksamkeit und Kraft der Verheißungen, durch die Gott seine Wohltaten gewährt und in seiner Weisheit in je besonderer Weise, auch in den Sakramenten, mitteilt, im einzelnen dargestellt. Schon Amy Nelson Burnett hat gezeigt,[12] dass die Kon-

10 Vgl. Irene Dingel, „Das Streben nach einem ‚Consensus Orthodoxus' mit den Vätern in der Abendmahlsdiskussion des späten 16. Jahrhunderts," in *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, Wolfenbütteler Forschungen 85, hg. v. David Steinmetz (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 181–204; Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen*; Esther Chung-Kim, *Inventing Authority. The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist* (Waco: Baylor University Press, 2011); Gottfried Hoffmann, *Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimationsstrategien in der inner-reformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl* (Göttingen: Edition Ruprecht, 2011).

11 EKO 24, 55–57.

12 Burnett, *Debating the Sacraments*, 59–61.

troversen um das Abendmahl nicht von der Argumentation über die Taufe als weiteres Sakrament oder die Absolution getrennt werden dürfen. Auch der „Consensus Doctrinae" verhandelt zunächst die Sakramentenlehre im allgemeinen, bevor er auf das Abendmahl und auch auf die Sündenvergebung in der Absolution oder im Schlüsselamt zu sprechen kommt.[13]

Bezogen auf das Abendmahl führt der Consensus aus, dass die Teilhabe an Leib und Blut Christi sakramentale Gegenmittel gegen die Sünde darstellen. Brot und Wein, Leib und Blut seien das schon zuvor im Wort Gottes verheißene, beste Zeichen zur Versiegelung der Verheißung der Sündenvergebung. Im Abendmahl werden wahrhaftig Leib und Blut Christi ausgeteilt.[14] Durch die Verheißung des gesprochenen Wortes empfangen die Gläubigen Leib und Blut Christi in dieser allerheiligsten Handlung ganz real, so dass sie fest glauben dürfen, dass Christus nun in ihnen wohnt, ihnen das ewige Leben gibt, und sie zur Unsterblichkeit führen wird.[15]

Nach einem Überblick über die Terminologie, die in der Kirche für das Abendmahl gebraucht wird – „mensa Domini," „κοινωνία," „σύναξις," und „gratiarum actio et commemoratio," die mit Hilfe der aristotelischen „causae" erklärt werden –, lehnt der „Consensus" vier Irrtümer ab. Die ersten drei, die alle aus der Lehre und Praxis der mittelalterlichen Kirche stammen, werden nur kurz behandelt: die „pompa Persica," das ist die öffentliche Ausstellung des Brotes in silbernen und goldenen Gefäßen zwecks Anbetung, das Verbot des Empfangs des Blutes Christi durch Laien und die Transsubstantiationslehre, die die Wandlung oder „*transelementatio*" von Brot und Wein beschreibt.[16]

Der vierte Irrtum verdient eine längere Analyse: der Irrtum von „Ratramnus, Berengar, Wyclif, Zwingli, und Oekolampad," der in Frankreich, Italien, England, Deutschland und „neulich in unserem Vaterland" eingedrungen sei, ein verderblicher (*perniciosus*) Irrtum, der, weil er die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl ablehne, die „Substanz" dieses Sakraments entleere und entferne. Die Siebenbürger dagegen bestanden darauf, dass die menschliche Vernunft durch Gott und sein Wort gefangengenommen sei, besonders in Bezug auf

13 EKO 24, 57–58.

14 EKO 24, 58: „Praesens autem et praecipuum antidotum adhibens communionem corporis et sanguinis sui instituit quasi ultimo munimento et robore haec, quae antea in verbo promisit, obsignat et vere corpus suum et sanguinem in remissionem peccatorum distribuit, ut una cum causa effectum quoque vere et efficaciter largiatur."

15 EKO 24, 59: „... postquam audit vocem manifestam, quae fallere non potest, et simul corpus et sanguinem Christi in hac actione sacratissima sumit et promissioni divinae credit, quin Christus dominus in eo habitet et vitam aeternam illi largiturus sit excitaturusque ad immortalitatem ..."

16 EKO 24, 60.

die Frage wie – in welcher Weise (*modo*) – Leib und Blut Christi anwesend seien. Sie lehnten eine „*proporcio finiti ad infinitum*“ ab: eine bedeutende Bemerkung zu dieser Zeit, denn sie zeigt, dass man in Siebenbürgen offenbar von dem polemischen Gedankenaustausch zwischen Calvin und Heshusius um das Jahr 1560 Kenntnis hatte, möglicherweise auch davon, dass Calvin dieses Argument schon 1545 gegen die Lehre von der Konsubstantiation ins Feld geführt hatte.[17] Auch darin, dass der „Consensus“ für seine Positionen bei den Kirchenvätern, in diesem Fall bei Ambrosius, Epiphanius und Kyrill, Bestätigung suchte, folgte er der allgemeinen Argumentationspraxis in den Abendmahlsstreitigkeiten jener Zeit.[18] Die Siebenbürger Theologen wollten also bei den biblischen Worten bleiben, ohne Erklärung dafür, auf welche Weise im Abendmahl Christ Leib und Blut anwesend seien. Denn das Essentielle dieses Sakraments müsse „rein und ungeschwächt“ bleiben, zum Frieden des Gewissens, zur Bestätigung des Glaubens, zur Ausübung des Gebets und zur Danksagung, zum Bekenntnis des Evangeliums, zur Pflicht der Liebe und zum Zeugnis der Standhaftigkeit der Kirche, der Hoffnung auf die Auferstehung und auf das ewige Leben.[19]

Auffällig ist Folgendes: Auch wenn sich der „Consensus“ deutlich dafür ausspricht, dass der Glaube an die Anwesenheit des Leibs und Bluts Christi in den Abendmahlselementen und an die Kraft der sakramentalen Verheißung der Vergebung der Sünden notwendig sei, gebraucht er nicht die spezifische Terminologie Luthers, wie „*manducatio oralis*“ und „*manducatio impiorum*“. Ebenso wenig zieht er die christologische Argumentation Luthers zur Stützung der Realpräsenzvorstellungen heran. In den Beschlüssen der Synode jedoch, die den „Consensus“ im Jahre 1557 annahm, erfolgte durchaus eine Verwerfung der „neuen Nestorianer,“[20] und damit eine Abgrenzung von jener, die Naturen in Christus trennenden Christologie, die man Calvin und seinen Anhängern zur Last legte.

Melanchthon schrieb im Januar 1558 ein Gutachten für die siebenbürgische Kirche, in dem er auch die Bilderfrage und den Exorzismus bei der Taufe behandelte, zwei Themen, die nicht im „Consensus“, sondern in den Diskussionen der Synode von 1557 behandelt worden waren.[21] Was das Abendmahl anging, so lehnte Melanchthon „*papistici errores*“ ab – vor allem die Anbetung der Elemente – und bestand auf der Regel, „*nihil habet rationem Sacramenti extra usum*

17 Johannes Calvin, *Libellus de coena Domini ... pridem gallica linqua scriptus* (Genf: Girardus, 1545). Dieser Hinweis stammt von Richard Muller, professor emeritus, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids USA.

18 Vgl. Anm. 9 oben.

19 EKO 24, 60–61.

20 EKO 24, 261.

21 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte* 1, 274.

institutum," ein von ihm oft wiederholtes Prinzip. Die Person Christi sei „wahrhaftig und substantiell anwesend, ist wirksam, und macht uns in der Mitteilung seines Leibs und Bluts zu seinen Gliedern und wendet seine Wohltaten uns zu."[22] Zu der Lehre des „*Consensus*", dass im Abendmahl Christi Leib und Blut den Empfängern wahrhaftig gegeben werden, nahm er nicht Stellung.

2 Die *Brevis Confessio* von 1561

Bald darauf wandten sich zwei prominente Unterzeichner des „*Consensus*," Franz David[is], und Kaspar Helth, dem Calvinismus zu. Eine erneute Bekräftigung der Wittenberger Abendmahlslehre wurde nötig. Nachdem ein Versuch in der ersten Februarwoche 1561, die auseinanderdriftenden Lager wieder zu versöhnen, gescheitert war, traf sich eine Gruppe von elf wittenbergisch gesinnten siebenbürgischen Geistlichen und bekannte sich zu einer dem „*Consensus*" ähnlichen Confessio über das Abendmahl, die sich in Inhalt, Formulierungen, Verwerfungen, und Zitaten altkirchlicher Väter eng an den *Consensus* anlehnte: die *Brevis confessio de Sacra Coena Domini ecclesiarum Saxonicarum & coniunctarum in Transylvania*. Fünf aus der Gruppe der Unterzeichner hatten auch den „Consensus" unterschrieben, sechs andere allerdings nicht; auf beiden Seiten befanden sich ehemalige Wittenberger Studenten, insgesamt ebenfalls sechs an der Zahl. Später unterschrieben 45 weitere Pfarrer diese *Brevis Confessio*.[23] Zwei Jahre darauf, 1563, erschien sie im Druck, zusammen mit vierzehn angehefteten „Propositiones." Diese „Propositiones" stammten aus der Feder des Hermannstädter Pfarrers und Superintendenten Mathias Hebler. Hebler hatte auch die *Brevis Confessio* verfasst, und zwar auf der Basis dieser Propositiones, die er für eine Disputation im Februar mit calvinistisch gesinnten Kollegen aufgestellt hatte. In der veröffentlichten Version erschienen beide Dokumente zusammen mit den Reaktionen von vier deutschen theologischen Fakultäten, die man auf Befehl von König Johann II. Zápolya eingeholt hatte,[24] und mit Stellungnahmen von fünf weiteren Theologen.

---

22 *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), 430–431.

23 Vgl. Selneckers Ausgabe der *Confessio*: *Confessio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania, de coena domini: Anno 1561, missa, allata, et exhibita Academis Lipsiensi, Witenbergensi, et Rostochianae …* (Leipzig: Defner, 1584).

24 Vgl. den Überblick von diesen Ereignissen in Johannes Hund, „Vom Philippisten zum Melanchthonianer. Die Entwicklungen in Paul Ebers Abendmahlslehre im Kontext des Zweiten Abendmahlsstreites" [künftig: „Vom Philippisten"], in *Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der*

Während der Synode von 1561 wurde den Teilnehmern ein Bekenntnis vorgelesen, das Tilemann Heshusius 1560 als Erwiderung auf Melanchthons scharfe Kritik an seiner Verteidigung der Terminologie Luthers über Christi Anwesenheit im Abendmahl verfasst hatte.[25] Die Brevis *Confessio* verwendete zum Teil Formulierungen aus den Schriften von Heshusius, vor allem in der Rede von der wahren und wesentlichen Anwesenheit des Leibs und Bluts Christi in den Elementen.[26] Heshusius hatte übrigens gleichzeitig mit Hebler und Unglerus in Wittenberg studiert, so dass sie sich höchstwahrscheinlich kannten und auch in Austausch miteinander getreten waren.

In der Vorrede der *Brevis Confessio* stellte Hebler klar, dass es in dem Streit bezüglich der Anwesenheit Christi im Abendmahl eigentlich um die Wahrheit und Allmacht Christi gehe, und deswegen um das Fundament des Glaubens, der Tröstung, und des wahren Gottesdiensts.[27] Hebler, der von 1550 bis 1553 in Wittenberg studiert hatte und von Bugenhagen d.Ä. ordiniert worden war, sprach damit zwei wichtige Punkte an, die sich auch in der Argumentation Luthers fanden, welcher auf dem „literalen" Sinn der Einsetzungsworte bestand und zugleich auf die Kraft Gottes verwies, der in seiner Allmacht in einzigartiger Weise im Sakrament des Leibs und Bluts Christi anwesend und heilsvermittelnd gegenwärtig sein könne.

Als Grundstein ihrer Lehre legten die Anhänger der *Brevis Confessio* folgende Definition des Abendmahls fest: „das Abendmahl ist ein heiliges Handeln, von Christus in seinem letzten Mahl eingesetzt, in dem nach der richtigen Verlesung seiner Worte sein Leib und Blut uns wahrhaftig und substantiell zum Essen und zum Trinken ausgeteilt werden, damit in uns die Erinnerung an sein heilbringendes Leiden geweckt wird und der Glaube angezündet wird, durch den wir glauben, dass er mit uns eins wird, unsere Sünden vergeben werden, und wir zum ewigen Leben auferweckt werden."[28] Weiter wird erklärt, dass Christus seinen

zweiten Generation der Wittenberger Reformation, hg. v. Daniel Gehrt und Volker Leppin (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014), 364–366.

25 Friedrich Teutsch, *Kirchengeschichte 1*, 280.

26 Vgl. Kolb, „The Critique of Melanchthon's Doctrine," 56–57.

27 *Brevis Confessio de Sacra Coena Domini ecclesiarum Saxonicarum & coniunctarum in Transylvania: Anno 1561* (Kronstadt: [Honterus], 1563), A2b–A3a.

28 *Brevis Confessio*, B1a: „Ac primum fatemur Coenam Domini esse actionem sacram, à Christo in vultima coena institutam, in qua post integram verborum recitationem, nobis cum pane & vino, verè & substantialiter exhibit suum corpus edendum & sanguinem Bibendum, in eum finem, vt in nobis exuscitet memoriam salutiferae suae passionis, fidemque accendat, qua certo statuamus illum velle nobis vniri, peccata remittere, & ad aeternam vitam resuscitare.

Jüngern im Abendmahl sein Testament hinterlassen habe, als er seinen Leib und sein Blut mit Brot und Wein darreichte [*distribuens*].[29]

Darüber hinaus erweitert die *Brevis Confessio* die Kritik des „Consensus" an der Transsubstantiationslehre und dem Gebrauch der Einsetzungsworte als Zauberformel [*incantatio*], unter Berufung auf Augustin, Chrysostomus und Justinus Martyr.[30] Sie wiederholt die Verwerfung der Lehre derer, die von sich behaupteten, sie seien die wahren „spirituales", aber zugleich lehren, dass Leib und Blut Christi nur Symbole des abwesenden Herrn seien und dass sein Leib und Blut nicht substantiell im Essen und Trinken des Sakraments vergegenwärtigt werde. Christi wahrhaftiger Leib und sein wahrhaftiges Blut werden gemäß der *Brevis Confessio* in einer einzigartigen Weise wahrhaftig und substantiell empfangen. Zudem wird Luthers Formulierung der „*oris manducatio*" gebraucht.[31]

Auswirkungen auf die *Brevis Confessio* hatte auch die Tatsache, dass in den 1550er Jahren im Wittenberger Kreis die Interpretation der Stelle 1. Korinther 10,16 diskutiert worden war. Vorausgegangen war ein Streit über die Bedeutung von „κοινωνία" in diesem Vers, ausgelöst dadurch, dass Melanchthon seine ursprüngliche Erklärung von Gemeinschaft als eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen Brot und Leib Christi sowie zwischen Kelch bzw. Wein und Blut Christi aufgegeben hatte, und „Gemeinschaft" nun auf die Gemeinschaft der Abendmahlsempfänger untereinander bezog.[32] Die *Brevis Confessio* nun legt den Vers in Anlehnung an Luther und den frühen Melanchthon als eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen den Elementen und dem Leib und Blut Christi aus. Sie folgt dem Wortlaut der Wittenberger Konkordie und bezieht 1. Korinther 11, 27–28 auf die „Unwürdigen" [*indigni*], die Leib und Blut Christi im Sakrament in der unio sacramentalis mit den Elementen zu sich nehmen, wie Irenaeus, Hilarius, Ambrosius, Augustin und Gregor gelehrt hätten.[33] In den angehängten „*Propositiones*" dagegen wird ausgeführt, dass die „*impij*" sowie die „*pij*" den Leib und das Blut Christi empfangen, die Unfrommen zum Tod, die Frommen zur ewigen Seligkeit.[34]

29 *Brevis Confessio*, B1a–b, mit patristischer Unterstützung, B1b–B2a.

30 *Brevis Confessio*, B2a–B3a.

31 *Brevis Confessio*, B3a–C1a: „Altera est manducatio Sacramentalis, quando iuxta institutionem filij Dei sacramento vtentes, cum pane / vino, iuxta verbum Domini: Accipite, manducate, verum eius corpus & sanguinem verè & substantialiter praesentia, modo, qui ipsi soli est cognitus, accipiunt."

32 Tobias Jammerthal, *Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie*, 228–232.

33 *Brevis Confessio*, C1a–C4a.

34 *Brevis Confessio*, D3b.

Die *Brevis Confessio* endet mit einer Abhandlung über den richtigen Gebrauch des Abendmahls, ein essentielles Thema bei Melanchthon, und mit einer Wiederholung des Zwecks dieses Bekenntnisses, entlehnt aus dem „*Consensus*." Es sollte den Glauben bekräftigen, der Danksagung Gottes und der Feier seiner Wohltaten dienen; zugleich sollte es Lehre und Bekenntnis der Siebenbürger darlegen zur Unterscheidung der Frommen von den Schwärmern (sectus) und bezeugen, dass man alle Irrtümer hinsichtlich des Abendmahlssakraments ablehne und verabscheue.[35]

Darauf folgen Briefe bzw. Gutachten über das Bekenntnis von den theologischen Fakultäten in Wittenberg und Leipzig, drei gemeinsame Gutachten von den beiden kursächsischen Fakultäten (das eine an König Johann II. Sigismund, ein zweites an Michael Czáky, seinen Kanzler, das dritte an die siebenbürgischen Geistlichen), jeweils zwei Gutachten von den Fakultäten in Rostock und Frankfurt an der Oder (an den König und an die Geistlichen). Hinzu kommen Gutachten von weiteren Theologen, die wahrscheinlich mit den Siebenbürgern in Kontakt standen.

Jedes Gutachten billigte die *Brevis Confessio* und stimmte ihren Formulierungen zu. Dafür spielten sicherlich die jeweiligen historischen Kontexte, aus denen die Gutachten stammten, eine Rolle, aber auch die Art und Weise, wie die Verfasser der Gutachten, Martin Chemnitz, David Chyträus, Jacob Runge und Paul von Eitzen die Sakramentenlehre Luthers, Melanchthons und Bugenhagens rezipiert hatten. Die beiden kursächsischen Fakultäten z. B. befanden sich 1561 mitten in einer heiklen kirchenpolitischen Situation. Im Schatten von Melanchthons Tod war Kurfürst August sehr daran interessiert, gegen die Vorwürfe von gnesiolutherischer Seite, von der Reformation Luthers abgewichen zu sein, zu beweisen, dass Melanchthons Lehre und die Lehre der kurfürstlichen Theologen allseits mit Luther übereinstimmten. Zugleich wurde Paul Eber, der führende theologische Geist in Wittenberg nach Melanchthons Tod, von kurfürstlicher Seite selbst einer spiritualisierenden Lehre vom Abendmahl verdächtigt. Darüber hatte es bereits Anfang des Jahres 1561 in Kursachsen heftige Diskussionen gegeben, und es lag im Interesse Ebers und seiner Kollegen, die Bekenntnisformulierungen aus Siebenbürgen zur Stützung ihrer eigenen Position in Anspruch nehmen zu können. In ihrem Gutachten für die Siebenbürgischen Pfarrer folgten die Kursachsen der Confessio Augustana invariata: Christi Leib und Blut, die im Abendmahl wahrhaftig anwesend sind, werden „gegeben und empfangen" zur Vergebung der Sünden. Sie gebrauchten die Formulierungen *manducatio oris* und *manducatio sacramentalis*. Obwohl sie es vermieden, von einer *manducatio impiorum* bzw. *indignorum* zu sprechen, hielten sie doch daran fest, dass man das Abendmahlssakrament zur

35 *Brevis Confessio*, C4a–D1a.

Verdammnis empfangen könne. Die Kursachsen beschrieben das Verhältnis zwischen Brot und Leib Christi mit der Aussage, dass der Leib Christi „mit dem Brot, unter dem Brot, und im Brot“ anwesend sei.[36] Offenbar – so Johannes Hund – stellte die Abfassung dieses kursächsischen Gutachtens eine kritische Phase in der Entwicklung seines Verfassers, des Wittenberger Theologen Paul Eber, dar, da es belege, dass er „endgültig in das Lager derjenigen gewechselt [sei], die die Einsetzungsworte wörtlich verstanden wissen wollten.“[37]

In dem Gutachten der Rostocker Fakultät an König Johann II. Sigismund Zápolya, wird das Abendmahl als ein Essen „*sacramentale*“ und „*spirituale*“ definiert und dabei die Behauptung geäußert, dass die „*impii*“ Leib und Blut Christi zur Verdammnis empfangen. Die Rostocker führen aus, dass ihre Stellungnahme auf der Lehre von „*Pater Lutherus reuerendae memoriae & Dominus Philippus*“ und anderer frommer Gelehrter basiere ebenso wie auf der Confessio Augustana invariata, eine Position, die die Mecklenburger Herzöge im Januar/Februar 1561 auf dem Naumburger Fürstentag gegen Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz vertreten hatten.[38] Der Rostocker David Chyträus trug diese Begriffe fünfzehn Jahre später in den siebten Artikel der Konkordienformel ein.[39]

Unter den Briefen, die der *Brevis Confessio* beigegeben wurden, sind drei von namhaften Theologen, denen Nikolaus Fuchs und Georg Christian, die beiden Siebenbürger, die die *Brevis Confessio* nach Kursachsen brachten, auf ihrer Reise begegnet waren. Ein Brief stammt von Georg Major, bei dem mehrere Siebenbürger studiert hatten. Er lobte die Stellungnahme der siebenbürgischen Pfarrer, und wies im Blick auf sich selbst darauf hin, dass er dreißig Jahre lang den Streit über das Abendmahl verfolgt habe, aber nicht von der gemeinsamen Lehre seiner beiden Lehrer, Luther und Melanchthon, abgewichen sei. Beide hätten Zeit ihres Lebens in ihrer Lehre übereingestimmt,[40] Die beiden weiteren Briefe gehen auf Ambrosius Claviger und Nikolaus Selnecker, damals Hofprediger in Dresden, zurück. Beide hatten an einem Treffen mit Fuchs und Christian teilgenommen, was sie veranlasste, ebenfalls kurze Briefe mit ihrer Zustimmung und einer Empfehlung der *Brevis* beizusteuern.[41]

Außerdem fügte Hebler zwei weitere Stücke dem Bekenntnis hinzu. Das waren zum einen Thesen über das Abendmahl, datiert auf den 12. November 1560

36 *Brevis Confessio*, G1a–G2b, mit einer erweiterten Erklärung, G2b–I1a.

37 Johannes Hund, „Vom Philippisten,“ 369, vgl. 364–370.

38 *Brevis Confessio*, E3a–b.

39 Vgl. Rudolf Keller, *Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600)*, FKDG 60 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994), 141–149.

40 *Brevis Confessio*, F1–3.

41 *Brevis Confessio*, L4a–M1a.

und abgefasst von Sebastian Boetius, Superintendent in Halle, und zum anderen ein Brief an Hebler, datiert auf den 22. Januar 1560, von dem inzwischen verstorbenen Leonhard Stöckel, der als Anhänger der Wittenberger Theologie in Ungarn gewirkt hatte. Boetius, der ein Jahrzehnt später harte Kritik am Wittenberger Katechismus (1572) der „Krypto-Philippisten" übte,[42] lehrte in seinen Thesen die *manducatio oralis* und den Empfang von Leib und Blut Christi im Abendmahl, auch von Heuchlern und Unwürdigen,[43]

Stöckel ermahnte in seinem Brief die Siebenbürger, nicht gegen die Worte Christi zu lehren und sich nicht auf die Seite der Zwinglianer und Calvinisten zu schlagen.[44] Stöckels eigene Position geht aus seinem Kommentar zu Melanchthons Loci hervor, der 1560 posthum im Druck erschien. Darin übernahm er Formulierungen von beiden Reformatoren. Seine Definition des Abendmahls: „Das Herrenmahl ist ein Sakrament, in dem mit Brot und Wein Christus jedem seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken darbietet, um sie über die Vergebung der Sünden zu versichern, die er durch seinen Tod und sein Blut gewonnen hat."[45]

Zusammenfassend kann man sagen, dass die *Brevis Confessio* theologische Akzente beider Praeceptoren Luther und Melanchthon aufnahm. Dies macht deutlich, dass man damals noch keinen Gegensatz zwischen den unterschiedlichen Definitionen der Anwesenheit Christi im Abendmahl erkannte, wie dies später, in den 1570er Jahren, der Fall war.

3 Die „Formula pii consensus"

Ein Jahrzehnt später, im Juni 1572, formulierten die Siebenbürger Anhänger der Wittenberger Theologie wieder ein Bekenntnis, die „*Formula pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum*," diesmal in 27 Artikeln, mit einem Fokus auf der Trinitätslehre. Ausschlaggebend dafür war der zunehmende Einfluss der Antitrinitarier in Siebenbürgen, die auch für ungarische Studenten in Wittenberg

42 Sebastian Boetius, *Index Cinglianorvm Qvorvndam Errorvm, in Catechesi VVitebergensi noua comprœhensorum. Annotatvs A Ministris Ecclesiæ Hallensis in Saxonia* (Jena: Richtzenhan, 1571). Vgl. Irene Dingel, Hg., *Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80: Kritische Auswahledition*, 9 Bde. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008–2022), 8: 293, 298, 387, 606–608.
43 *Brevis Confessio*, L2a–L3b.
44 *Brevis Confessio*, M1aM1b.
45 Leonhard Stöckel, *Annotationes Locorum communium doctrinae Christianae Philippi Melanchthonis, Per Leonardvm Steckelivm Bartphensis Scholae Rectorem Conscriptae* (Basel: Oporinus, 1561), 130 (129–133).

ein Problem wurden.[46] Der Verfasser der Formula, Lukas Unglerus (1526–1600), hatte sich im Jahr 1550 in Wittenberg immatrikuliert, zur selben Zeit wie sein Vorgänger als Siebenbürger Superintendent, Mathias Hebler. Er versuchte in dieser „Formula" die Wittenberger Lehre vom Abendmahl so zu formulieren, dass sowohl diejenigen, die sich in ihrer Lehre eher der Theologie Luthers verbunden fühlten, als auch diejenigen, die sich eher an Melanchthon orientierten, diese „Formula" annehmen konnten. Obwohl die Auseinandersetzungen über das Abendmahl innerhalb des Wittenberger Kreises im Laufe der 1560er Jahren immer schärfer wurden,[47] versuchte die „Formula pii consensus", die Anwesenheit und das Wirken von Leib und Blut Christ im Sakrament so zu formulieren, dass sie von den meisten wittenbergisch gesinnten Siebenbürger Theologen angenommen werden konnte. So fehlen z. B. die Ausdrücke „*manducatio oralis/oris*" und „*manducatio impiorum/indignorum*" sowie der Terminus „sakramentale Anwesenheit." Trotzdem vertritt dieses Bekenntnis die reale Anwesenheit von Leib und Blut Christi im Abendmahl und deren Genuss durch die Empfänger der Elemente Brot und Wein, sowie die Wirksamkeit des Abendmahls in der Vermittlung der Vergebung der Sünden. Die „Formula" übernahm mehrere Wendungen aus dem „Sächsischen Bekenntnis" von 1551, der „*Repetitio Confessionis Augustanae*,"[48] das von Melanchthon und seinen Wittenberger Kollegen verfasst, aber auch von dem gnesiolutherischen Theologen Johannes Wigand angenommen worden war. Sie fasste sich allerdings in den Abschnitten von „den Sakramenten," „Von der Taufe," und „Vom Abendmahl" kürzer als die *Confessio Saxonica*.

Im neunten Artikel der „Formula pii consensus" wird der Begriff „Sakrament" definiert. Sakramente seien „gewisse Zeugnisse und Sigel" die die wahre Lehre und den wahren Glauben bestätigen, sie seien aber nicht nur Merkmale des Bekennens [*notae professionis*], sondern auch Zeichen der Gnade [*signa gratiae*]: sie „machen uns aufmerksam auf die Vergebung der Sünden und all die Wohltaten des Sohnes Gottes für die diejenigen, die sie im wahren Glauben gebrauchen."[49] In der Taufe – so die „Formula" – ist Gott durch den Heiligen Geist wirksam und schenkt dem Getauften neues Leben. Die Taufe wird als neuer Bund

46 Über ihr Bekenntnis gegen die Antitrinitarier, das in Wittenberg 1568 von Studenten aus dem ungarischen Bereich verfasst wurde, vgl. Robert Kolb, „Das Erbe Melanchthons im Bekenntnis der ungarischen Bursa an der Universität Wittenberg (1568)," in *Melanchthon und Europa,* Bd. 1, *Skandinavien und Mittelosteuropa*, hg. v. Günter Frank und Martin Treu (Stuttgart: Thorbecke, 2001), 223–239.

47 *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 8, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1841); Johannes Hund, *Das Wort*, 97–540.

48 *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 28, hg. v. Heinrich Ernst Bindseil (Halle: Schwetschke, 1859), 413–424.

49 EKO 24, 345.

zwischen Gott und dem Getauften gesehen, in dem Gott in seiner Gnade den Getauften annimmt und ihn von seiner Sünde reinigt. Die „Formula“ verwirft die Lehre der Täufer und der Arianer, die die Taufe zerstört hätten, sowie diejenige der Novatianer, die behaupteten, dass die nach der Taufe Gefallenen nicht wieder in die Kirche aufgenommen werden könnten.[50]

Im elften Artikel, über das Abendmahl, wird in melanchthonischer Weise gelehrt, dass die *Person* Jesus Christus wahrhaftig anwesend sei, und zugleich, in Anlehnung an Luther, dass durch die äußerlichen Symbole von Brot und Wein der wahre, substanzielle Leib und das wahre, substanzielle Blut Jesu Christi den Abendmahlsteilnehmern dargereicht und von ihnen empfangen würden [*distribui et sumi*]. An dieser Stelle wird in der Formula das im Sächsischen Bekenntnis verwendete Verb „*exhiberi*“ durch „*distribui*“ und „*sumi*“ ersetzt, zwei Wörter die im Sächsischen Bekenntnis zwar auch Verwendung fanden, aber nicht in diesem Zusammenhang. Das Abendmahl – so die Formula – werde ausgeteilt und empfangen zum Zweck der Verheißung der Vergebung der Sünden an den Einzelnen, der Stärkung des Glaubens und der Unterscheidung der wahren Kirche Gottes von den Ungläubigen. Der Artikel verdammt [*damnamus*] die „Abgötterei“ der Messe, die Transsubstantiationslehre und den Gebrauch der Elemente „*extra usum.*“ „*In usu*“ sei Christus anwesend und wirksam, und sein Leib und Blut werden den Empfängern des Sakraments mitgeteilt [*impertit*]. Ebenso werden die Täufer und Sakramentierer verworfen [*improbamus*], die die Anwesenheit des wahren Leibs und Bluts Christi im Abendmahl ablehnen.[51] Die Terminologie der Formula lehnt sich an Melanchthons Lehre von der „Anwesenheit Christi“ an, aber bekennt auch, dass die Kommunizierenden „den wahren Leib und das wahre Blut Christi“ empfangen. Während in Kursachsen die Grenzen zwischen Luthers Formulierungen und denen Melanchthons in den darauf folgenden Jahren schärfer gezogen wurden, war in Siebenbürgen auch 1572 noch kein Klärungsprozess eingetreten.

4 Schlussbetrachtung

Die drei spätreformatorischen siebenbürgischen Bekenntnisse über das Abendmahl zeigen, dass die Theologen in Siebenbürgen, die sich als Anhänger Luthers und Melanchthons verstanden und von denen einige ehemalige Wittenberger Studenten waren, mit vielen Zeitgenossen im Reich jene Position teilten, die die lehr-

50 EKO 24, 345–346.
51 EKO 24, 346–347.

mäßige Einigkeit Luthers und Melanchthons vertrat. Das zeigt sich darin, dass sie Formulierungen verwendeten, die einerseits von Luther und Bugenhagen, andererseits von Melanchthon stammten. Sie gebrauchten eine Terminologie, die Theologen wie Hebler und Unglerus z. B. in den frühen 1550er Jahren in Wittenberg gelernt hatten. Sie positionierten sich deutlich abgrenzend gegenüber ihren Gegnern im römischen und im reformierten Lager. Die konfessionelle Klärung aber, die in der Konkordienformel von 1577 entwickelt werden sollte, vollzogen sie nicht mit, auch wenn sich ihre Bekenntnisse im Allgemeinen den Formulierungen der Konkordienformel annäherten.

Bibliographie

1 Quellen

Calvin, Johannes, Libellus de coena Domini ..., Genf 1545.

Dingel, *Irene*, *Hg. Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80. Kritische Auswahledition*, 9 vols., 8. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008–2022.

Hebler, *Mathias*, *Brevis Confessio de Sacra Coena Domini ecclesiarum Saxonicarum & coniunctarum in Transylvania: Anno 1561*. Kronstadt: Honterus, 1563.

Sehling, Emil et al., *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* 24. Leipzig/Tübingen: Reisland/Mohr, 1902–2016.

Selnecker, Nikolaus, Hg., *Confessio*: *Confessio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania, de coena domini: Anno 1561, missa, allata, et exhibita Academis Lipsiensi, Witenbergensi, et Rostochianae ...* Leipzig: Defner, 1584.

Stöckel, Leonhard, *Annotationes Locorum communium doctrinae Christianae Philippi Melanchthonis, Per Leonardvm Steckelivm Bartphensis Scholae Rectorem Conscriptae*. Basel: Oporin, 1561.

Boetius, Sebastian, *Index Cinglianorvm Qvorvndam Errorvm, in Catechesi VVitebergensi noua comprœhensorum. Annotatvs A Ministris Ecclesiœ Hallensis in Saxonia*. Jena: Richtzenhan, 1571.

CR 28: 413–424.

CR 9: 430–431.

Chung-Kim, Esther, *Inventing Authority. The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist*. Waco: Baylor University Press, 2011.

Dingel, Irene, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*. QFRG 63. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

Dingel, Irene, „Das Streben nach einem ‚Consensus Orthodoxus' mit den Vätern in der Abendmahlsdiskussion des späten 16. Jahrhunderts." In *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*. Wolfenbütteler Forschungen 85, hg. v. David Steinmetz. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, 181–204.

Dingel, Irene, „Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons," in *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag*, hg. v. Nieden, Hans-Jörg/Nieden, Marcel. Stuttgart: Kohlhammer, 1999, 119–134.

Dingel, Irene, „The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord," in *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, hg. v. Dingel, Irene/Kolb, Robert/Kuropka, Nicole/Wengert Timothy J. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 262–281.

Hoffmann, Gottfried, *Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimationsstrategien in der inner-reformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl*. Göttingen: Edition Ruprecht, 2011.

Hund, Johannes, „Vom Philippisten zum Melanchthonianer. Die Entwicklungen in Paul Ebers Abendmahlslehre im Kontext des Zweiten Abendmahlsstreites," in *Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation*, hg. v. Gehrt, Daniel/Leppin, Volker. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 341–374.

Hund, Johannes, *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*. FSÖTh 114. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.

Jammerthal, Tobias, *Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie im Spiegel seiner Bibelauslegung 1520–1548*. SMHR 106. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Keller, Rudolf, *Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600)*. FKDG 60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Koch, Ernst, „Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577," *LuJ* 59 (1992): 128–159.

Koch, Ernst, „Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren", in *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der zweiten Reformation*, hg. v. Heinz Schilling. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986, 60–77.

Kolb, Robert, „Das Erbe Melanchthons im Bekenntnis der ungarischen Bursa an der Universität Wittenberg (1568)." In *Melanchthon und Europa, 1. Teilband: Skandinavien und Mittelosteuropa*, hg. v. Frank, Günter/Treu, Martin. Stuttgart: Thorbecke, 2001, 223–239.

Kolb, Robert. „The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his 'Gnesio-Lutheran' Students," in *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, hg. v. Dingel, Irene/Kolb, Robert/Kuropka, Nicole/Wengert Timothy J. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 236–262.

Leppin, Volker, „Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich, und Genf" in *Luther und die Evangelisch-lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprach und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918*, hg. v. Fata, Márta/Schindling, Anton. Münster: Aschendorff, 2017, 33–56.

Mahlmann, Theodor, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung*. Gütersloh: Mohn, 1969.

Nelson Burnett, Amy. *Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2019.

Teutsch, Friedrich, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*. Hermannstadt: Krafft, 1921.

Wien, Ulrich Andreas, „Die Formula Pii Consensus 1572," in *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus, und die Wirkungen der Reformation*. Bonn/Hermannstadt: Schiller, 2017, 156–171.

Irene Dingel

Das Corpus Doctrinae Philippicum und seine Nachwirkung

Kaum ein Corpus Doctrinae hat eine so intensive Rezeption und weite Verbreitung gefunden wie das Corpus Doctrinae Philippicum. Es ist daher a priori nicht abwegig zu vermuten, dass sich auch die Entfaltung der Reformation in Siebenbürgen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit dem Corpus Doctrinae Philippicum verknüpfen lässt. Denn diese Zusammenstellung von Bekenntnissen und Lehrschriften normativen Charakters war, zumindest im damaligen Verband des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, sehr bedeutend. Aber die Ergebnisse aller diesbezüglichen Recherchen waren eher ernüchternd. Lediglich in den Synodalberichten der Siebenbürgischen Kirchen findet sich die eine oder andere Erwähnung des Corpus Doctrinae Philippicum.[1] Inzwischen liegt eine zweisprachige Auswahledition vor, die es erlaubt, die Recherchen zu vertiefen.[2] Dennoch muss sich dieser Beitrag vorerst auf eine Spurensuche beschränken und kann lediglich einen kurzen Überblick über jene religionsgeschichtlich relevanten Konstellationen geben, die sich auf dieser Grundlage quellenmäßig erschließen lassen. Zu den theologischen Entwicklungen in Siebenbürgen können deshalb ebenfalls nur vorläufige Ergebnisse skizziert werden. Voraussetzung dafür ist, dass Begriffe und Konzepte eindeutig definiert sind. Was ist überhaupt unter einem „Corpus Doctrinae" zu verstehen? Nach einer Begriffsklärung erfolgt eine kurze Skizze zu Entstehung und Ziel des Corpus Doctrinae Philippicum, um schließlich seine Rezeption in Siebenbürgen zu beleuchten.

1 Diesen Hinweis verdanke ich Ulrich A. Wien, Landau, der mir auch die damals noch in Arbeit befindliche Edition der Synodalakten schon vor der Drucklegung zur Verfügung stellte.

2 *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien, Bd. III/3, Übersetzung ausgewählter Protokolltexte 1601–1752* v. Anastina Kaffarnik, [künftig: Synodalverhandlungen, UB III/3] hg. v. Ulrich A. Wien und Martin Armgart (Sibiu: 2019).

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde bereits in der Zeitschrift JEMC 8.1 (2021), S. 119–134 veröffentlicht.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-019

1 Corpus Doctrinae – eine kurze Begriffsgeschichte

Unser heutiges Verständnis von einem „Corpus Doctrinae“ ist geprägt von den in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstehenden Sammlungen von Bekenntnissen bzw. bekenntnisrelevanten Texten, deren erste das überwiegend aus Schriften Philipp Melanchthons bestehende Corpus Doctrinae Christianae war, 1560 gedruckt in Leipzig bei Ernst Vögelin,[3] auch genannt Corpus Doctrinae Philippicum. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Begriff „Corpus Doctrinae“ ursprünglich eine sehr viel breitere Bedeutung hatte. Seine Semantik blieb noch lange variabel und war keineswegs eingegrenzt auf die Definition „Sammlung von Bekenntnissen mit autoritativem Charakter“. Belege für diese semantische Offenheit finden sich nicht zuletzt bei Philipp Melanchthon selbst. Bei ihm ist schon früh in verschiedenen Zusammenhängen die Rede davon, dass bestimmte Schriften eine „summa doctrinae“ beinhalten oder aber eine „forma doctrinae“ darstellen. Auch der sich später zu einem terminus technicus entwickelnde Ausdruck „Corpus Doctrinae“ geht auf den Praeceptor Germaniae zurück. Er begegnet bereits in den 1530er Jahren in den von ihm niedergelegten Wittenberger Universitätsstatuten, in denen die im Römerbrief formulierte Lehre des Paulus und die Äußerungen des Johannes-Evangeliums zur Trinität als ein Corpus Doctrinae bezeichnet werden.[4] Diese auf den theologischen Gehalt bezogene Bedeutungsvariante zeigt sich auch in einem Brief Melanchthons an Joachim Mörlin und Joachim Westphal sowie an die Gruppe derer, die in den Coswiger Verhandlungen von 1557 versucht hatten, ihn und seinen ehemaligen Schüler Matthias Flacius Illyricus wieder miteinander zu versöhnen. Denn Flacius hatte sich seit dem Augsburger Interim von 1548 und Me-

3 *Corpus Doctrinae Christianae. Quae est summa orthodoxi et catholici dogmatis; complectens doctrinam puram & veram Euangelii Iesu Christi*, [...] (Leipzig: Ernst Vögelin, 1560) (VD16 M 2883).

4 Vgl. Johannes Wirsching, „Bekenntnisschriften,“ *TRE* 5 (1980), 487–511, hier 499 und 508, Anm. 48. Zur weiteren Entwicklung vgl. Wolf-Dieter Hauschild, „Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuchs,“ in: *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*, hg. v. Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Stuttgart: Calwer, 1980), 235–252, bes. 239–241. Vgl. außerdem Irene Dingel, „Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses“, in: *Der Theologe Melanchthon, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten* 5, hg. v. Günter Frank (Stuttgart: Thorbecke, 2000), 195–211; dass. überarb. engl.: „Melanchthon and the Establishment of Confessional Norms,“ in: *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Refo 500 Academic Studies 7, hg. v. Irene Dingel et al. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012), 161–179.

lanchthons Vermittlungsversuchen in der Leipziger Landtagsvorlage, die er als „Leipziger Interim“ diskreditierte,[5] zu seinem erbittertsten theologischen Gegner entwickelt. In dem erwähnten Brief konstatierte Melanchthon, dass Flacius bisher nie so offen ausgedrückt habe, „de toto corpore doctrinae quid sentiat“[6]. Was Melanchthon hier als „Corpus Doctrinae“ bezeichnete, war der Gesamtzusammenhang bzw. die Gesamtheit der evangelischen Lehre schlechthin.[7] Als Melanchthon wenig später dem Bremer Albert Hardenberg über das Coswiger Gespräch berichtete und dabei erwähnte, dass die Pastoren aus Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Lüneburg nicht nur über die zu jener Zeit unter ihnen strittigen Artikel hätten verhandeln, sondern ihn dazu hätten bringen wollen, „ut de toto corpore Doctrinae agatur“[8], war wieder mit „Corpus Doctrinae“ das reformatorische Lehrgebäude insgesamt gemeint. In einem vergleichbaren Sinn, aber bereits mit einer Bedeutungskomponente, die bestimmte, als autoritativ angesehene Schriften, hervorhebt, findet sich der Begriff schließlich in dem von Melanchthon beeinflussten Text des Frankfurter Rezesses von 1558.[9] Dieses Lehrdokument wurde auf dem Frankfurter Fürstentag von der Mehrzahl der Anwesenden unterzeichnet und sollte dazu dienen, angesichts der im Anschluss an das Interim eingetretenen lehrmäßigen Zersplitterung, die reformatorisch gesinnten Fürsten wieder in einem theologischen

5 Vgl. „Der Theologen Bedenken oder Beschluss des Landtages zu Leipzig 1548 (Leipziger Interim),“ bearb. v. Hans-Otto Schneider, in *Der Adiaphoristische Streit (1548–1560)*, *Controversia et Confessio* 2, hg. v. Irene Dingel (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012), 354–441.

6 Vgl. Melanchthon ad Past. Sax., 21. Jan. 1557, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), Nr. 6164, 33–35; *Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, [künftig MBW] hg. v. Heinz Scheible et al. (Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977–), 8097: Melanchthon an die niedersächsischen Geistlichen, 21. Jan. 1557.

7 Dafür lassen sich zahlreiche weitere Beispiele finden. Vgl. z. B. Melanchthon an Caspar Aquila, 10. Febr. 1556, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 8, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1841), Nr. 5926, 675 (*MBW*, 7715), oder Melanchthon an Johann Albrecht von Mecklenburg, 9. Dez. 1556, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 8, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1841), Nr. 6129, 918 f. (*MBW*, 8051).

8 Vgl. Melanchthon an Albert Hardenberg, 26. Jan. 1557, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), Nr. 6185, 74 f. (*MBW*, 8111).

9 Kurfürst August von Sachsen hatte Melanchthon beauftragt für die Unterredung in Frankfurt Lehrartikel abzufassen, die dem Frankfurter Rezess als Entwurf zugrunde lagen, vgl. Kurfürst August von Sachsen an Melanchthon, 20. Febr. 1558, in *MBW* 8528. Auch die Württemberger brachten in die Verhandlungen einen Entwurf ein. Beide sind erwähnt in [Ulrich Sitzinger] an Melanchthon, nach dem 18. März 1558, vgl. *MBW*, 8560.

Konsens zusammenzuführen, der als Präzisierung der Confessio Augustana konzipiert war.[10] Dass dies, vor allem aufgrund der Absonderung des ernestinischen Sachsen, nicht gelang, ändert nichts an dem begriffsgeschichtlichen Befund, der sich in der wohl auf Melanchthon zurückgehenden Vorrede findet. Hier heißt es:

Derowegen und aus oberzählten hochwichtigen und nicht geringen Ursachen, und daß man nicht fälschlich ausgeben könnte, als seyen höchst und hochgedachte Churfürsten und Fürsten zu einiger Neuerung, Zwietracht und Spaltungen in der Lehre geneigt, so erholen und repetiren Jhro Chur= und Fürstl. Gn. ihre zuvor oftgethane und jedermänniglich vorgebrachte Bekenntniß, bezeugen und bekennen hiermit, und in Kraft dieses Abschieds wissentlich, wohlbedächtiglich und freiwilliglich, [...] daß Jhre Chur= und Fürstl. Gn. allein der reinen wahren Lehre, so in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift des alten und neuen Testamentes, und auch in den dreyen Haupt=Symbolis, und also der Augsburgischen Confession, sammt derselben Apologia, welche aus gemeldeter prophetischer und apostolischer Lehre, als ein Summarium und Corpus Doctrinae gezogen, und derselben gleichstimmet, [...] und in Anno 1530. der Röm. Kaiserl. Maj. [...] überantwortet ist, anhängig, nachfolgig und gleichförmig seyn; [...].[11]

Hier wurde die Confessio Augustana zusammen mit der Apologie als ein „Summarium und Corpus Doctrinae“ bezeichnet, das die in der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Bekenntnissen enthaltene Lehre in kondensierter Form enthielt und durch die Übergabe an den Kaiser auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 bereits öffentliche Relevanz und, als Grundlage des Schmalkaldischen Bundes und des Augsburger Religionsfriedens, auch religions- und reichspolitische Geltung erhalten hatte. Zugleich benannte Melanchthon jene Bekenntnisse, die wenige Jahre später nicht nur einen Teil des Corpus Doctrinae Philippicum konstituierten, sondern auch den Grundbestand aller hernach erstellten Corpora Doctrinae überhaupt aus-

10 Vgl. dazu Irene Dingel, „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß,“ in *Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene*, hg. v. Jörg Haustein (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ^{2}1997), 121–143.

11 Compositio Francoford. [= Frankfurter Rezess], 18.3.1558, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), Nr. 6483, 493 f. Leider lässt sich nicht ermitteln, ob sich der von Melanchthon schon im Vorfeld des Frankfurter Rezesses gebrauchte Terminus „Corpus Doctrinae“ auch in seiner Vorlage für den Frankfurter Rezess befand, oder ob er – wie Johannes Ehmann vermutet – von dem Pfälzer Juristen und Theologen Ulrich Sitzinger, der den Text des Rezesses kompilierte, hineingeschrieben wurde. Sollte letzteres der Fall gewesen sein, was wir aber leider nicht nachweisen können, wäre dies ein schöner Beleg dafür, dass die von Melanchthon vertretene und hier dargestellte „Corpus Doctrinae- Konzeption“ bereits den theologischen Raum überschritten hatte und auch in politischen Zusammenhängen eine Rolle zu spielen begann bzw. aktiv eingesetzt wurde.

machten: die drei Hauptsymbola, d. h. Apostolicum, Nicänum und Athanasianum, die Confessio Augustana und die Apologie der Confessio Augustana.

2 Corpora Doctrinae – Vielfalt bekenntnismäßiger Normierung

Erst mit dem Erscheinen des Corpus Doctrinae Christianae im Jahre 1560 in Leipzig, zunächst als Privatsammlung und schließlich mit seiner offiziellen Einführung in zahlreichen Territorien des Reichs, wurde der Begriff „Corpus Doctrinae" zu einer Bezeichnung der Gesamtheit jener Schriften, in denen man die unverfälschte, evangeliumsgemäße Lehre der Heiligen Schrift in normativer Weise zusammengefasst und niedergelegt sah.[12] Das Corpus Doctrinae Philippicum bestand aus folgenden Komponenten, wobei sich die deutschen und die lateinischen Ausgaben unterschieden, ohne dass dies zu Irritationen geführt hätte: neben den drei altkirchlichen Symbolen enthielt es die Confessio Augustana (in den deutschen Ausgaben die editio von 1533, in den lateinischen jene von 1542), die Apologie der Confessio Augustana (deutsch 1540, lateinisch 1542), die Confessio Saxonica (1551), die Loci Theologici (1556),[13] das Examen Ordinandorum (1554), die Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis (1559), die Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum (1560) und in der lateinischen Fassung zusätzlich die Responsio controversii Stancari (1553).[14] Schon 1561 wurde das Corpus Doctrinae Philippicum in Pommern eingeführt. In Kursachsen galt es offiziell ab 1566; Anhalt, Hessen, Nürnberg, Schlesien, Schleswig-Holstein und Dänemark standen ihm lehrmäßig nahe. In Pommern und Nürnberg variierte

12 In seiner vorangestellten „Erinnerung des Lesers" hatte Melanchthon deutlich gemacht, dass dieses Corpus Doctrinae dazu diene, die rechte Lehre gegenüber allen Verleumdungen belegen zu können. „Diese Schriften, darinnen der rechten, wahren, reinen, christlichen Lehre ganze Summa eigentlich begriffen, diesmals also in einem Buch verfasset, ausgehen zu lassen, hat nicht zum wenigsten verursacht etlicher unruhiger Leute ungegru(e)ndte falsche Auflage, darmit sie dieser churfu(e)rstlichen Sa(e)chsischen und Meissnischen Landen Kirchen hart beschweren, und vieler unschuldiger Personen verhasset, auch an vielen Orten die Leute irrig machen, betrüben die Frommen und sta(e)rken die Widerwa(e)rtigen, daß also große Zertrennungen einreißen, und Unrichtigkeit geha(e)uft werden, [...]": *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), Nr. 6830, 931 f.

13 Zu den verschiedenen Fassungen der Loci vgl. u. Anm. 47.

14 Angaben über die Schriften, die in den deutschen und lateinischen Ausgaben des Corpus Doctrinae Philippicum auch nach Auflagen variieren konnten, finden sich bei Irene Dingel, „Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses," 203 f. = „Melanchthon and the Establishment of Confessional Norms," 169 f.

man den Schriftenbestand des Corpus Doctrinae Philippicum durch einen zusätzlichen Abdruck bzw. eine Beiordnung von Schriften Martin Luthers und schuf so eine Lehrnorm, die eine Synthese Lutherscher und melanchthonischer Theologie auch nach außen hin abbildete. Pommern tat dies mit dem Corpus Pomeranicum von 1564; Nürnberg mit seiner Norma doctrinae et judicii von 1573. Die Anzahl und Zusammenstellung jener Schriften, die über den Kernbestand eines Corpus Doctrinae – nämlich die altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana und die Apologie – hinausgingen, blieb variabel.[15] An diesen Variablen wurde meist die jeweilige konfessionelle Ausrichtung deutlich, oder sie verliehen der regionalen Bindung eines durch das Corpus Doctrinae repräsentierten Lehrkonsenses bzw. einer Lehrnorm Ausdruck. Die Identifikation mit einem regional einflussreichen Reformator und seinem theologischen Wirken wurde meist über die Aufnahme eines für das jeweilige Territorium ausschlaggebenden Reformationsdokuments in das Corpus Doctrinae hergestellt.

Ein frühes Beispiel für eine lutherisch ausgerichtete Schriftenkombination findet sich bereits in einem Brief Johann Friedrichs des Mittleren an Melanchthon vom 29. September 1557, in dem er die Confessio Augustana, deren Apologie und die Schmalkaldischen Artikel als Repräsentanten „des rechten Verstands und Jnhalts unserer wahren christlichen Religion“ benannte.[16] Tatsächlich waren die Schmalkaldischen Artikel zusammen mit dem Großen und Kleinen Katechismus Luthers jene Bestandteile, die ein Corpus Doctrinae als konfessionell lutherisch auswiesen, während die Integration der Loci Communes Melanchthons, vor allem angesichts der Streitigkeiten um Abendmahlslehre und Christologie, signalisierten, dass man die streng lutherische Lehre von der „manducatio oralis“ bzw. „manducatio impiorum“ sowie die damit verbundene christologische Komponente der Omnipräsenz der Menschheit Christi nicht mittrug.

Schon 1560 hatte Valentin Curtius für die Stadt Lübeck die „Lübische Formula consensus de doctrina evangelii“ erstellt, die neben der Confessio Augustana und deren Apologie ebenfalls die Schmalkaldischen Artikel enthielt. Die niedersächsischen Städte bekannten sich 1561 zu den von Mörlin verfassten „Lüneburger Arti-

15 Vgl. dazu (Heinrich Heppe †) Gustav Kawerau, „Corpus doctrinae,“ in *RE*^{3} 4, 293–298, hier 293. Außerdem Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 15 f.

16 Vgl. Johann Friedrich an Melanchthon, 29. Sept. 1557, in *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, hg. v. Karl G. Bretschneider (Halle: Schwetschke, 1842), Nr. 6356, 301–305. Hier heißt es 301 f.: „Jhr wisset euch vor Andern vornehmlich zu berichten, des rechten Verstands und Jnhalts unsrer christlichen Religion der Augsburgischen Confession, Apologie und Schmalkaldischen Artikeln, und was darin derer Hertz und Gemu(e)th gewesen, so doch zu solcher christlicher Confession bekannt, [...].“ (Vgl. *MBW*, 8369).

keln", zur Heiligen Schrift, den drei altkirchlichen Symbolen, der Confessio Augustana und deren Apologie, zu den Schmalkaldischen Artikeln, den Katechismen und anderen Schriften Luthers. Hamburg führte ebenfalls im Jahre 1560 ein Corpus Doctrinae ein, das sich an dem 1553 gestorbenen Hamburger Superintendenten Johannes Aepinus ausrichtete. Göttingen gab sich 1568 ein eigenes Corpus Doctrinae lutherischer Prägung. Im Jahr zuvor wurde in Preußen das sogenannte Corpus Doctrinae Prutenicum approbiert und eingeführt. Es war unter Mörlins Einfluss entstanden und enthielt neben der Confessio Augustana, der Apologie der Confessio Augustana und den Schmalkaldischen Artikeln auch eine von ihm selbst verfasste Formel. Im ernestinischen Sachsen war seit 1570 mit dem Corpus Doctrinae Thuringicum eine autorisierte gnesiolutherisch orientierte Lehrnorm geschaffen und eingeführt worden, die außer den drei ökumenischen Symbolen, der Confessio Augustana, deren Apologie, dem Kleinen und Großen Katechismus Luthers sowie den Schmalkaldischen Artikeln das von Justus Menius 1548 erstellte thüringische Bekenntnis und das Weimarer Konfutationsbuch von 1558 enthielt. Erst das Konkordienbuch von 1580 versuchte diese Vielfalt auf ein gemeinsames Corpus Doctrinae zu reduzieren. Dabei lag den Konkordienvätern – Jakob Andreae, Nikolaus Selnecker, Andreas Musculus, Christoph Cornerus, David Chyträus, Martin Chemnitz – durchaus daran, lutherische und melanchthonische Elemente in ihrem Konkordienwerk zusammenzuführen. Man vermied deshalb mit Wohlbedacht, das Konkordienbuch als „Corpus Doctrinae" zu bezeichnen, um auch diejenigen integrieren zu können, die sich bereits auf das Corpus Doctrinae Philippicum verpflichtet hatten und es in Ehren hielten.[17] Im Resultat aber wurde das Konkordienbuch zur Signatur lutherischer Konfessionsbildung, vor allem erkennbar an der typisch lutherschen Abendmahlslehre und Christologie. In zahlreichen Auseinandersetzungen um das Konkordienwerk vollzogen sich nicht nur wichtige theologische Klärungsprozesse, sondern auch eine Konfessionsbildung, die auf eine Polarisierung zwischen Luther-

17 Vgl. Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 16 f. Das Torgische Buch von 1576 hatte noch ausdrücklich von einem „Corpus Doctrinae" gesprochen; das Bergische Buch von 1577, d. h. die Konkordienformel, hingegen sprach von einem „Summarischen Begriff, Regel und Richtschnur," vgl. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [= BSELK]. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014), 1308 f., Anm. 26. Das Torgische Buch ist kritisch ediert durch Marion Bechtold-Mayer in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*, Bd. II [= BSELK, QuM II], hg. von Irene Dingel, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2014), 344–507; vgl. hier bes. 346–349.

tum und Calvinismus hinauslief.[18] Das Corpus Doctrinae Philippicum und auch die anderen Corpora Doctrinae verloren angesichts dessen immer mehr an Bedeutung, und hatten spätestens im 17. Jahrhundert ihre theologische Relevanz eingebüßt.

Vor dem Hintergrund dieser vielfältigen Bekenntnisentwicklung, in der das Corpus Doctrinae Philippicum zwar eine maßgebliche Rolle spielte, aber im Blick auf die territorial jeweils unterschiedliche theologische Normierung nur *eine* Variante unter vielen darstellte und schließlich durch das Konkordienbuch abgelöst wurde, sind die Diskussionen in Siebenbürgen um eine Bekenntnisnorm zu sehen.

3 Die Normierung des Bekenntnisstands in Siebenbürgen – eine Spurensuche

Betrachtet man die für die reformatorische Kirche in Siebenbürgen ausschlaggebenden normativen Texte, wie sie kürzlich in der Reihe „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts“ ediert wurden,[19] so fällt auf, dass man sich – bezogen auf die frühe Resonanz der Reformation z. B. in Hermannstadt (Sibiu) in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts[20] – erst relativ spät auf eine Art Corpus Doctrinae berief. Deutlich ist, dass die Konturen der Siebenbürgischen Reformation durch das Reformationsbüchlein Johannes Honters von 1543 bestimmt wurden, das Melanchthon noch im selben Jahr in Wittenberg neu drucken ließ und mit einer Vorrede versah. Auch Luther äußerte sich positiv dazu,[21] so dass man in Siebenbürgen zu Recht auf die Übereinstimmung mit der Wittenberger Reformation insgesamt verwies. Dies gewann Ausdruck in der Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen von 1547, die mit deutlichem Focus auf Luther

18 Vgl. dazu insgesamt Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996)

19 Vgl. EKO 24, Siebenbürgen.

20 Vgl. dazu Friedrich Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, Bd. 1, 1150–1699; Bd. 2, 1700–1917 (Hermannstadt: Krafft, 1921 und 1922), hier Bd. 1, 197–198.

21 Vgl. die Einleitung in: EKO 24, 116. Die Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae ist ediert in EKO 24, 177–190; hier auch die deutsche Fassung: Reformacio der kyrchen der statt Kronnen und des ganczen Bwrczelandts,191–202. Vgl. außerdem Krista Zach, „Politischen Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen,“ in: *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Volker Leppin und Ulrich A. Wien, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66 (Stuttgart: Steiner, 2005), 57–70 bes. 67 f.

in Artikel XV: „Von jerlicher visitation“ formulierte: „Es sol auch ernstlich befolen werden, das man in allen kirchen halte lateinische und deutsche biblien, ein hauspostill D. Martini Luther mit dem catechismo, in predig weise beschrieben, und andern notwendigen deutschen bu(o)chern, und alle tag etwas daraus zu nutz dem volck oder, wo niemand vorhanden ist, an stat des volcks Gott zu lob und danck gelesen werde.“[22] Zwar ist damit noch nicht ein Corpus Doctrinae im Blick, aber die Orientierungsmarken für die reformatorische Lehre in Siebenbürgen werden erkennbar. Die Wittenberger Kirche galt als die „praestantissima“[23]; die in Siebenbürgen gelehrte doctrina wies man als diejenige Luthers, Melanchthons, Brenz‘ „et his similes“ aus. Aber auch auf die Loci Communes Melanchthons berief man sich, z. B. in der Frage der Beibehaltung und Ausübung der Privatbeichte.[24] In Siebenbürgen sah man die in Wittenberg und auch in anderen Territorien des Reichs agierenden Reformatoren als zusammenhängendes und zusammenwirkendes Netzwerk, in dem Luther und Melanchthon die beiden überragenden Autoritäten waren. Dies war auch nach dem Erscheinen des Corpus Doctrinae Philippicum noch der Fall. So bekannte man sich auf der Synode, die am 25. November 1563 in Hermannstadt tagte, zu den Schriften des Alten und Neuen Testaments, deren Zusammenfassung im Nicänum und Athanasianum, den mit diesen Bekenntnissen übereinstimmenden Lehren Luthers, Melanchthons, Brenz‘ und Veit Dietrichs[25] sowie der im Jahre 1530 Kaiser Karl V. übergebenen Confessio Augustana.[26] Dass Luther und Melanchthon eigenständige, voneinander unterscheidbare theologische Profile herausbildeten, die vor allem

22 Kirchen ordnung aller Deutschen in Sybembu(e)rgen, 1547, in EKO 24, Nr. 4b, 226–246, das Zitat 243.

23 So im Landesherrlichen Mandat zur Beibehaltung von Wittenberger „doctrina et ritus“ in den sächsischen Kirchen, 22. Nov. 1563, in EKO 24, Nr. 17, 283 („ecclesia praestantissima Wittembergensis“).

24 Vgl. Hermannstädter Synodalartikel (dritte synodale Ergänzung der Kirchenordnung), 28. Nov. 1563, in EKO 24, Nr. 18, 284–286, bes. 284, hier auch das Zitat.

25 In Siebenbürgen nutzte man das Agendbüchlein Veit Dietrichs sozusagen als Wegweiser für Leben und Lehre. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Karl Schwarz, Wien. Veit Dietrich war zudem Teil des Korrespondentennetzwerks, das Melanchthon mit seinen ungarischen Studenten und Gesinnungsgenossen pflegte. Für diese Auskunft bin ich Frau Dr. Christine Mundhenk, Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg, dankbar.

26 Vgl. die Acta publica synodi Cibinii celebratae die 25 Novembris anni 1565. Man bekannte sich auf der Synode als erstes zur reinen Lehre: „I.) Fideli corde et ore fatemur, (sicut hactenus constanter confessi sumus) nos unanimi consensu complecti sacra biblia veteris et novi testamenti tanquam fidei fundamentum; ratione vero interpretationis nihil novi ex cerebro finximus neque in posterum fingemus. Non enim delectamur illa levitate, quae annuas et menstruas religiones excogitat, sed complectimur sententiam primitivae ecclesiae quae praecessit istas tenebras horribiles papisticas, cujus summa comprehensa est in symbolo apostolico, Nicaeno, et Athanasiano, a

in der Schülergeneration weiterentwickelt wurden und – ausgelöst durch das Interim von 1548 – zu Streitigkeiten führten, nahm man in der damit verbundenen theologischen und konfessionellen Tragweite erst zur Kenntnis, als auch in Siebenbürgen Streitigkeiten um das Abendmahl und dessen christologische Begründung aufbrachen.

Dazu ist ein kurzer Blick auf die theologische Problematik wichtig: Während Luther – selbst nach der Einigung mit den Oberdeutschen in der Wittenberger Konkordie von 1536[27] und der sich daran orientierenden Erstellung der Confessio Augustana variata durch Melanchthon[28] – weiterhin die Lehre von der realen Anwesenheit der Menschheit Christi, d. h. von Leib und Blut, in und unter den Abendmahlselementen vertrat und dies primär mit den Einsetzungsworten der Heiligen Schrift und sekundär mit der durch die Erhöhung zur Rechten Gottes erfolgten Mitteilung göttlicher Eigenschaften (communicatio idiomatum), wie z. B. der Allgegenwart, auch an die menschliche *Natur* Christi begründete, wich Melanchthon davon ab – zwar nicht so sehr wie oft in der Literatur behauptet, aber doch entscheidend. Er lehrte nämlich zeitlebens eine reale Anwesenheit der *Person* Christi *im Vollzug* des Abendmahlssakraments (in usu), ohne das später sogenannte „genus majestaticum" der von lutherischer Seite betonten, soeben geschilderten „communicatio idiomatum" zu vertreten.[29] Die göttlichen Eigenschaften waren – nach Melanchthon – immer nur bezogen auf die ganze Person Christi

quibus nihil dissident interpretationes reverendorum virorum doctoris Lutheri, Philippi, Brentii, Viti Theodori, item confessio fidei purae, exhibita Carolo V. imperatori in comitiis Augustanis anno 1530. Quidquid igitur huic doctrinae, dextre et sine sophistica intellectae contrarium est, vel unquam erit, sive in articulo de sancta et individua trinitate, de justificatione coram deo, sive de praedestinatione, coena domini, vel aliis articulis id ab ecclesiis Christi rejiciendum et constanter explodendum pio corde et ore statuimus." zitiert nach Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. 2, *Die Synodalverhandlungen der Evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert* (Hermannstadt: Steinhaussen, 1883), Nr. XIII, 102.

27 Die Wittenberger Konkordie ist kritisch ediert in: *Martin Bucers Deutsche Schriften (BDS)*, Bd. 6,1, *Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537)*, bearb. v. Robert Stupperich und Marijn de Kroon und Hartmut Rudolph, *Martini Buceri Opera Omnia*, Series I, Bd. 6,1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988), 114–134.

28 Die Confessio Augustana variata von 1540, bearb. v. Volker Leppin, ist ediert in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*, Bd. I, hg. von Irene Dingel, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2014) 119–167. Vgl. dazu auch Gottfried Seebaß, „Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540," in: *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, hg. v. Johanna Loehr (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, ²2005), 411–424.

29 Vgl. dazu Irene Dingel, „The Creation of Theological Profiles. The understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord" in: Dingel u. a., *Philip Melanchthon: Theolo-*

auszusagen. Ein Teil seiner Schüler und Gesinnungsgenossen, die sogenannten Philippisten, entwickelte auf dieser Grundlage eine Abendmahlslehre und Christologie, die derjenigen Calvins nahe stand.[30] Besonders deutlich wurde dies in dem von Christoph Pezel federführend erstellten Wittenberger Katechismus von 1572.[31] Unter dem Einfluss der Philippisten gingen tatsächlich einige Territorien des Reichs nach der Ablehnung der lutherisch geprägten Konkordienformel zum Calvinismus über, wie z. B. das Fürstentum Anhalt und die Stadt Bremen in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts und das Kurfürstentum Sachsen in den neunziger Jahren.[32]

Diese Lehrentwicklungen, die sich in der philippistischen Ausrichtung der Wittenberger Theologischen Fakultät seit dem Tod Melanchthons im Jahr 1560 anbahnten und in den Jahren 1570–1574 in einen heftigen Streit um Abendmahlslehre und Christologie mündeten, der mit dem Sturz des sog. Kryptocalvinismus – eigentlich eines verdeckten Philippismus – in Kursachsen endete, strahlte auch nach Siebenbürgen aus. Denn auf der Mediascher Synode von 1572 verabschiedete man am 22. Juni mit der „Formula pii consensus“[33] eine Bekenntnisformel, die zur Schlichtung der in Siebenbürgen vorangegangenen Streitigkeiten um das Abendmahlsverständnis dienen sollte. Ihr Autor, Lucas Unglerus (Ungleich), ein Schüler Melanchthons und seit 1571 Superintendent der Siebenbürger Sachsen,[34] hatte sich schon früher zusammen mit seinem Vorgänger Mathias Hebler erfolgreich gegen calvinistische Tendenzen gewandt. Im Aufbau folgte die Formel – wie es scheint – der Confessio Saxonica Melanchthons von 1551, in der Abendmahls-

gian in Classroom, Confession and Controversy, hg. v. Irene Dingel et al. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012), 263–281.

30 Vgl. dazu die Auseinandersetzungen um den sog. Kryptocalvinismus bzw. Kryptophilippismus in Kursachsen, dokumentiert in: *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)*, hg. v. Irene Dingel, Controversia et Confessio 8, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008) [= C&C 8].

31 Vgl. Wittenberger Katechismus (1571), bearb. v. Johannes Hund, in: C&C 8, 76–289.

32 Zu Anhalt und Bremen vgl. Irene Dingel, *Concordia controversa: Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), 280–351; 352–412; zu Kursachsen Thomas Klein, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen. 1586–1591*, MDF 25 (Köln und Graz: Böhlau, 1962).

33 Vgl. Bekenntnisformel der Mediascher Synode (Formula pii consensus), 22. Juni 1572, in: EKO 24, Nr. 34, 331–356.

34 Unglerus hatte sich 1550 in Wittenberg immatrikuliert und wurde nach dem Erwerb des Magister Artium Lektor am Hermannstädter Gymnasium, später Superintendent in Birthälm. Vgl. Hannes Kasper, „Unglerus (Ungleich), Lucas,“ in: *Kulturportal West – Ost*, URL: https://kulturportal-west-ost.eu/biographien/unglerus-ungleich-lucas-2 (abgerufen 30. März 2020).

lehre jedoch der Confessio Augustana invariata.[35] In der Formula pii consensus erfolgte darüber hinaus erstmals eine Legitimierung der in diesem Bekenntnis niedergelegten Theologie, indem man sich auf ein Corpus Doctrinae „en miniature" berief, bestehend aus den altkirchlichen Symbolen und der Confessio Augustana invariata. Im Art. I „De doctrina" heißt es:

> Hanc toto pectore amplectimur in ea nativa sententia, quae pia scripturarum divinarum inter se collatis gignit et quae deinceps expressa est in piis symbolis Apostolico, Nicaeno et Athanasiano, cum quibus etiam consentit pia confessio, quae a reformatio piis ecclesiis Germanicis Augustae exhibita est a Caesare Carolo Quinto et statibus imperii Germanici, cui et nostrae ecclesiae Saxonicae in Transsylvania firmiter Dei beneficio hactenus consenserunt ac in eadem vera confessione doctrinae Christianae Deo iuvante constanter usque ad finem perseverabunt. [...] Quidquid ab hac verae doctrinae norma discedit aut discrepaverit, exsecramur et damnamus, ut sunt ethnicorum idolatriae, Iudeorum et Mahometistarum blasphemiae, Manichaeorum deliria, Enthusiastarum, Anabaptistarum, Arrianorum veterum et recentium impiae et portentosae opiniones, furores et tetri errores. [...].[36]

Der Focus lag von nun an eindeutig auf der ersten, unveränderten Confessio Augustana, deren ausschließliche Gültigkeit im siebenbürgisch-sächsischen Rechtsgebiet zudem durch ein landesherrliches Mandat Stefan Báthorys vom 4. Juli 1572 festgesetzt wurde.[37] Wenn ca. zehn Jahre später auf der Synode von Birthälm am 10. Mai 1585 alle anwesenden Theologen das Corpus Doctrinae Philippicum approbierten und annahmen,[38] so bedeutete dies keineswegs eine Abweichung von dem durch die

35 Vgl. EKO 24, Nr. 34, 331–356. Die Confessio Saxonica ist abgedruckt in: *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 28, hg. v. Heinrich Ernst Bindseil (Halle: Schwetschke, 1859), 369–468 (lat.); 481–568 (dt.).

36 „Dies machen wir uns von ganzem Herzen zu eigen in der ursprünglichen Meinung, welche sich aus den miteinander übereinstimmenden heiligen Schriften ergibt und welche danach Ausdruck findet in den wahren Apostolischen, Nizänischen und Athanasianischen Symbola, mit denen auch das aufrichtige Bekenntnis übereinstimmt, das von den frommen deutschen Kirchen in Augsburg Kaiser Karl V. übergeben wurde sowie von den deutschen Reichsständen, mit dem auch unsere sächsischen Kirchen in Transsylvanien mit Gottes Beistand bis hierher übereingestimmt haben und bei welcher wahren Confessio der christlichen Lehre mit Gottes Hilfe beständig bis zum Ende bleiben werden. [...] Wer von dieser Norm der wahren Lehre abweicht und sich trennt, den schließen wir aus und verdammen ihn, wie es sind der Götzendienst der Heiden, die Gotteslästerung der Juden und Mahometaner, die Verwirrungen der Manichäer, die gottlosen und unnatürlichen Meinungen, Rasereien und verabscheuungswürdigen Irrtümer der Enthusiasten, Täufer sowie alten und neuen Arianer." (Übers. I. D.). Formula pii consensus, in EKO 24, Nr. 34, 334; Vgl. auch Gerhardt Binder, FPC, 11.

37 Vgl. Landesherrliches Mandat zur ausschließlichen Gültigkeit der Confessio Augustana im sächsischen Rechtsgebiet, 4. Juli 1572, in EKO 24, Nr. 35, 357 f.

38 „In hac synodo corpus doctrinae Philippi Melanchthonis summo consensu omnium decanorum et pastorum, tum praesentium, approbatum et receptum est": Georg Daniel Teutsch, *Urkun-*

Confessio Augustana invariata konturierten Bekenntnisstand, sondern ist gerade in diesem auf das Augsburger Bekenntnis von 1530 ausgerichteten Horizont zu verstehen. Dieser Verständnishorizont wurde dadurch modifiziert, dass auf jener Synode eine christologische Lehrformulierung in vier Artikeln verabschiedet wurde, die dem theologischen Inhalt nach nicht so sehr Luther und Brenz, als vielmehr dem Melanchthonschüler Martin Chemnitz folgte. Denn die unter den „Articuli de persona filii dei" niedergelegte Lehre hielt die unio der beiden Naturen in der *Person* Christi fest, betonte die Unvermischtheit und die Unterscheidbarkeit der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur sowie die Überzeugung, dass Christus an jenen Orten, an denen er anwesend sein wolle, sein Fleisch und Blut gemäß den Einsetzungsworten im Abendmahl darreiche.[39] Diese zur Zeit der Superintendentur des Unglerus verfolgte theologische Linie, die bemüht war, die Theologie Luthers und Melanchthons unbedingt zusammenzudenken, spielte immer wieder eine Rolle, wenn die Bekenntnisgrundlage zur Debatte stand.

Als im Februar 1614 auf der Synode von Mediasch die Wahl Zacharias Weyhrauchs zum Superintendenten[40] vollzogen wurde, kamen diese Christologie-Artikel zusammen mit der Confessio Augustana invariata erneut als Bekenntnisgrundlage zur Sprache. Einzelne Pfarrer verpflichteten sich wieder auf das Corpus Doctrinae Philippicum. Die in diesem Zusammenhang geäußerte Behauptung des Schäßburger Pfarrers Simon Paulinus, dass kein Unterschied zwischen der Confessio Augustana variata und invariata bestehe – beide waren ja in der deutschen bzw. lateinischen Fassung des Corpus Doctrinae Philippicum enthalten – war jedoch durchaus strittig, zumal Paulinus den Heidelberger Katechismus wertschätzte, wohl auch lehrte, und so den Weg zu einem calvinischen Verständnis von Abendmahl und Christologie einschlug.[41] Die Synodalakten belegen, dass er dafür zur Rede gestellt wurde und sich zu rechtfertigen hatte.[42] Auf der Synode

denbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen, Bd. 2, *Die Synodalverhandlungen der Evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert* (Hermannstadt: Steinhaussen, 1883), 257. Daran anschließend wird eine Liste der auf der Synode Anwesenden geboten.

39 Vgl. Articuli de persona filii dei, in synodo Birthalbensi anno 1585 10. die Maji ab omnibus decanis et pastoribus approbati, hier Art. IV: „In Christo duae naturae inseparabiliter unitae sunt. Ubicunque igitur est haec persona Christus, ibi non est absque humana natura. Etsi non aeque late pateat neque per se neque per accidens, ut divina, nihilominus tarnen Christus quibuscunque in locis vult, vere dare potest et impertit omnibus carnem suam et sanguinem suum, juxta verba institutionis coenae dominicae." zitiert nach Teutsch, *Urkundenbuch* II, 256.

40 Als Nachfolger von Matthias Schiffbaumer, vgl. Protokoll der Wahlsynode in Mediasch, 1614 Febr. 17–19, in: *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 6, 1057–1061.

41 Vgl. *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 6, 1057–1061.

42 Vgl. Protokoll der Synode in Mediasch, 1615 Mai 6–13, in *Ebenda*, Nr. 9, bes. 1076,20–26. Vgl. auch Beilagen zur Synode in Mediasch: Reinigungseid vom Calvinismusverdacht und Abend-

vom Mai 1615 in Mediasch jedenfalls betonte der Pfarrer von Hermannstadt ausdrücklich, dass man die Confessio Augustana invariata als Ausdruck der Theologie Luthers und Melanchthons approbiere und von dem Corpus Doctrinae Philippicum nur jene Ausgabe akzeptiere, die im Jahre 1535 herausgekommen und unverdächtig sei.[43] Offenbar war hier jedoch nicht von dem Corpus Doctrinae strictu sensu die Rede, sondern von den Loci communes Melanchthons, deren von Luther gelobte secunda aetas, d. h. zweite grundlegende Überarbeitung, in Siebenbürgen als unverfälschter Ausdruck der Wittenberger Theologie gewertet wurde und entsprechende Wertschätzung genoss.[44] Auf der Annahme dieser Fassung hatte die politische Nationsuniversität auf der 7. Sitzung der Synode am 9. Mai 1615 bestanden[45] und – wenn man einer Bemerkung in einem Brief des Simon Paulinus Glauben schenken darf – wollte man sie wohl in das Corpus Doctrinae Philippicum integrieren,[46] das mit der Ausgabe der Loci von 1556 nur die

mahlsbekenntnis des Simon Paulinus, 1615 Mai 11, in *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 10, 1079–1080.

43 „Wir heißen die Artikel gut, die am 10. Juni 1578 und am 10. April 1595 in Mediasch verabschiedet worden sind, da sie wie der Schwanengesang des erlauchten Herrn Unglerus seien, dem damaligen Superintendenten. Ebenso heißen wir das Augsburger Bekenntnis gut, jenes erste, unveränderte, unversehrte, ungewandelte, das Karl V. 1530 in Augsburg vorgelegt worden war, und zwar insoweit es der heilige Geist ist und kein anderer, weder Luther noch Melanchthon, das heißt, insoweit es nicht das Bekenntnis allein Luthers oder Melanchthons, sondern der ganzen Kirche jener Zeit gewesen ist. Auch was das Corpus Doctrinae Melanchthons betrifft, so heißen wir, da man unterschiedliche Ausgaben findet, und zwar verdächtige, die Ausgabe gut und nehmen sie an, die im Jahre 1535 herausgekommen ist.“: Protokoll der Synode in Mediasch, 1615 Mai 6–13, in *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 9, 1069,38–1070,2.

44 Vgl. Philipp Melanchthon, Loci communes theologici (1535), in: *Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 21, hg. v. Heinrich Ernst Bindseil (Halle: Schwetschke, 1854), 229–560. – Stein des Anstoßes war der von Melanchthon später veränderte Artikel vom Freien Willen. Vgl. u. Anm. 46.

45 Vgl. Protokoll der Synode in Mediasch, 1615 Mai 6–13, in: *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 9, 1073,34–38: „Was das *Corpus Doctrinae* Melanchthons anbelangt, da will die Universität, dass die *Loci Communes* anerkannt werden, die vom Herrn Luther gebilligt wurden und im Jahre 1535 in zweiter Auflage erschienen sind, und diese Ausgabe ist gesund und vernünftig. Dabei muss auch zwischen den privaten und öffentlichen Schriften des Werks von Melanchthon unterschieden werden.“

46 Vgl. weitere Beilagen zur Generalsynode in Mediasch: Briefe des Simon Paulinus und Gregor Welther über die abgelegten Bekenntnisse und über Fehler in den jüngsten Synodalartikel, 1615 [nach Mai 13], in: *Synodalverhandlungen, UB III/3*, Nr. 11, 1082,6–9: „Der Antrag wurde schlechthin zugelassen, abgesehen davon, dass sie die Artikel von 1595 hinzufügen wollten und etwas, das die Abschwächung des Artikels 2 aus dem Jahre 1607 betrifft. Ins *Corpus Doctrinae* Melanchthons wollten sie die *Loci communes*, die Luther gebilligt hat, einfügen, wegen der Verderbtheit einiger Exemplare im Artikel über den *Freien Willen*.“

letzte von Melanchthon überarbeitete aetas enthielt.[47] Die Synodalakten jener Zeit belegen sozusagen auf Schritt und Tritt, dass die Siebenbürger Pfarrer versuchten, einerseits calvinistische Tendenzen abzuwehren und andererseits die streng lutherische Lehre von der Omnipräsenz der Menschheit Christi, die – zusammen mit der Multivolipräsenzformulierung des Chemnitz – in das Konkordienwerk eingegangen war,[48] zu neutralisieren. Schon in den 1580er Jahren hatte Daniel Reipchius in Siebenbürgen für seine streng lutherische Position Widerspruch geerntet.[49] Diese Distanz gegenüber den Extremen sowohl auf lutherischer als auch auf philippistischer, zum Calvinismus neigender Seite behielt man bei. Die Siebenbürger Sachsen versuchten auf diese Weise standhaft, sich allen Konfessionsbildungen sowie damit zusammenhängenden, Gesellschaft und Politik erfassenden, konfessionalisierenden Entwicklungen zu entziehen, während sie zugleich gegenüber den

47 Melanchthon arbeitete an der ersten Fassung seiner Loci Communes von 1521 (prima aetas) beständig weiter. Grundlegende Überarbeitungen erschienen 1535 (secunda aetas) und 1543 (tertia aetas). Die Fassung von 1559 war die letzte vor seinem Tod im Jahre 1560. Eine deutsche Übertragung durch Justus Jonas lag im Jahre 1536 gedruckt vor, und 1553 erstellte Melanchthon selbst eine deutsche Version, die ebenso wie Neuauflagen der Jonas-Übersetzung unter dem Titel „Heubtartikel Christlicher Lere“ erschien. Sie war Anna Camerarius, der Frau seines Freundes Joachim Camerarius gewidmet.

48 Vgl. Konkordienformel Solida Declaratio, Art. VII: Vom heiligen Abendmahl und Art. VIII: Von der Person Christi, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [= BSELK]. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014), 1454–1507, bes. 1492,16–1498,13 und 1507–1547, bes. 1532,19–34 u. ö.

49 Vgl. dazu David P. Daniel, „Lutheranism in the Kingdom of Hungary,“ in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–675*, *Brill's Companions to the Christian Tradition* 11, hg. v. Robert Kolb (Leiden und Boston: Brill, 2008), 455–510, das Zitat 485. Ob seine Behauptung: „In 1595, at the last synod held during the superintendency of Lukas Unglerus, the doctrine of the „ubiquity“ of Christ's human nature was accepted,“ zutreffend ist, ist allerdings zu hinterfragen. Denn die Siebenbürger lehnten das nach Chemnitz sog. „genus majestaticum“ der „communication idomatum“ ab und vertraten lediglich die auch durch Melanchthon propagierte Lehre, dass in der Person Christi, die Eigenschaften von Gottheit und Menschheit zusammenkommen. Vgl. Art. III der Synode von 1595: „III. De ubiquitate Christi non amplectimur prodigiosam πανταχουσίαν, quam quidam falso effingunt, quasi corpus Christi divinitati exaequatum sit et ubique diffusum et infinitum, sed simpliciter profitemur, Christum Emmanuelem et redemptorem nostrum non solum divinitate sua nobis praesentem esse, verum etiam secundum humanam naturam assumptam, ubicunque se praesentem fore in verbo suo promisit et se alligavit. Nec perturbamus mentes piorum curiosis speculationibus, quae in hac vita intelligi nequeunt, sed potius cum admiratione horum mysteriorum divinorum dei immensam misericordiam celebramus, quod filium suum unigenitum in mundum misit, ut fieret λύτρον, et redemptio pro peccatis nostris, et nunc quoque ad dexteram aeterni patris regnat ubique et suam ecclesiam conservat, regit et tuetur.“ Zitiert nach Georg Daniel Teutsch, *Die Synodalverhandlungen der Evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen*, Bd. II (Hermannstadt: Steinhaussen, 1883), 270.

von Franz David und Giorgio Biandrata vertretenen antitrinitarischen Tendenzen Position zu beziehen hatten. Dies mag erklären, warum gerade die lutherische Christologie, die in dem Verdacht stand, die Menschheit Christi aufzulösen, immer wieder in die Diskussion geriet, insbesondere wenn es darum ging, unitarischen Richtungen entgegenzutreten. Aber dies sind nur Vermutungen, die über eine gezielte Auswertung der hierzu entstandenen Schriften erhärtet werden müssten.

4 Conclusion

Fragt man nach dem Stellenwert und der Wirkung des Corpus Doctrinae Philippicum in Siebenbürgen, so wird deutlich, dass es bis weit in das 17. Jahrhundert hinein Beachtung fand. Das ist absolut ungewöhnlich, verglichen mit den theologischen Entwicklungen in anderen Regionen Europas. Während das Corpus Doctrinae Philippicum im Reichsverband durch das lutherische Konkordienwerk abgelöst wurde, oder dadurch in den Hintergrund rückte, dass philippistisch gesinnte Kreise als Reaktion auf die lutherische Konfessionsbildung den Weg zum Calvinismus einschlugen und mit Gleichgesinnten vor allem in Genf, aber auch in Frankreich und England in Kontakt traten, versuchte man in Siebenbürgen, es zu bewahren. Allerdings interpretierte man es im Horizont einer Wittenberger Theologie, die noch durch die vorkonfessionelle, lehrmäßige Eintracht und Übereinstimmung Luthers und Melanchthons bestimmt war. In diesem Sinne erweiterte man das Corpus Doctrinae Philippicum z. B. durch eine frühe Fassung der Loci communes, um jene Bestandteile des Corpus Doctrinae zu entschärfen, die, wie die tertia aetas der Loci, d. h. ihre letzte grundlegende Überarbeitung durch Melanchthon, theologische Anknüpfungspunkte für den Calvinismus hätten bieten können. Aber auch dem strengen Luthertum mit seiner als Ubiquität diskreditierten Lehre von der Omnipräsenz der Menschheit Christi wies man die Grenzen auf und versuchte so, sich konsequent allen konfessionsbildenden Kräften zu entziehen. Die theologische Gemengelage in Siebenbürgen war also äußerst kompliziert. Denn die aus der Wittenberger Reformation hervorgegangene Kirche Siebenbürgens hatte sich zudem gegenüber Täufern und Antitrinitariern sowie auf Grund der geographischen Lage gegenüber den an den Rändern vorhandenen Strömungen der östlichen Orthodoxie und des an den politischen Grenzen präsenten Islam zu behaupten. Damit ist ein weites Forschungsfeld angesprochen, das es wert wäre, bei weitem genauer untersucht zu werden, als es diese Spurensuche in Angriff nehmen konnte.

Bibliographie

1 Quellen

Kaffarnik, Annastina, *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752. Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien*, Bd. 3/3, *Übersetzung ausgewählter Protokolltexte 1601–1752*, hg. v. Ulrich Wien und Matthias Armgart. Sibiu: Honterus-Druckerei. Hermannstadt/Sibiu 2019.

Armgart, Martin und Meese, Karin, Bearb. *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Bd. 24, *Siebenbürgen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Dingel, Irene, Hg. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [= BSELK]. Vollständige Neuedition. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

Dingel, Irene, Hg. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*, Bd. II [= BSELK, QuM II]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

Compositio Francoford. [= Frankfurter Rezess], 18.3.1558, in *CR* 9, Nr. 6483, 493 f.

(Vgl. *MBW* 8369).

Corpus Doctrinae Christianae. Quae est summa orthodoxi et catholici dogmatis; complectens doctrinam puram & veram Euangelii Iesu Christi, […] (Leipzig: Ernst Vögelin, 1560) (VD16 M 2883).

CR 9, Nr. 6830, 931 f.

Confessio Saxonica in *CR* 28, 369–468 (lat.); 481–568 (dt.).

Johann Friedrich an Melanchthon, 29.9.1557, in *CR* 9, Nr. 6356, 301–305.

Konkordienformel Solida Declaratio, Art. VII: Vom heiligen Abendmahl und Art. VIII: Von der Person Christi, in *BSELK*, 1454–1507, 1507–1547.

Kurfürst August von Sachsen an Melanchthon, 20.2.1558, in *MBW* 8528. Auch die Württemberger brachten in die Verhandlungen einen Entwurf ein. Beide sind erwähnt in [Ulrich Sitzinger] an Melanchthon, nach dem 18.3.1558, vgl. *MBW* 8560.

Melanchthon ad Past. Sax., 21.1.1557, in *CR* 9, Nr. 6164, 33–35 (*MBW* 8097: Melanchthon an die niedersächsischen Geistlichen, 21.1.1557).

Melanchthon an Albert Hardenberg, 26. 1. 1557, in *CR* 9, Nr. 6185, 74f. (*MBW* 8111).

Melanchthon an Caspar Aquila, 10. 2. 1556, in *CR* 8, Nr. 5926, 675 (*MBW* 7715), oder Melanchthon an Johann

Albrecht von Mecklenburg, 9.12.1556, in *CR* 8, Nr. 6129, 918f. (*MBW* 8051).

Philipp Melanchthon, Loci communes theologici (1535), in *CR* 21, 229–560.

Protokoll der Synode in Mediasch, 1615 Mai 6–13, in *Urkundenbuch* 3/3, Nr. 9, 1073,34–38.

Protokoll der Wahlsynode in Mediasch, 1614 Februar 17–19, in *Die Synodalverhandlungen der evangelischen Superintendentur Birthälm 1601–1752. Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien*, Bd. 3/3, *Übersetzung ausgewählter Protokolltexte 1601–1752*, hg. v. Ulrich Wien und Matthias Armgart. Sibiu: Honterus-Druckerei. Hermannstadt/Sibiu 2019, Nr. 6, 1057–1061.

Teutsch, Georg Daniel, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen.* Zweiter Theil, *Die Synodalverhandlungen der Evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert*. Hermannstadt: Steinhaussen, 1883.

2 Literatur

Daniel, David, „Lutheranism in the Kingdom of Hungary," in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, *Brill's Companions to the Christian Tradition* 11, hg. v. Robert Kolb, Leiden/Boston: Brill, 2008, 455–510.

Dingel, Irene, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, *QFRG* 63. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

Dingel, Irene, „Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß." In *Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene*, hg. v. Jörg Haustein. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ^{2}1997, 121–143.

Dingel, Irene, „Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses." In *Der Theologe Melanchthon.* Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, hg. v. Günter Frank, 195–211. Stuttgart: Thorbecke, 2000.

Dingel, Irene, Hg. *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)*, *Controversia et Confessio 8*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Dingel, Irene, „Melanchthon and the Establishment of Confessional Norms," in *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, *Refo 500 Academic Studies* 7, hg. v. Irene Dingel u. a. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 161–179.

Dingel, Irene, „The Creation of Theological Profiles. The understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord," in *Theologian in Classroom*, hg. v. Irene Dingel u. a. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 263–281.

Hauschild, Wolf-Dieter, „Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuchs," in *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, hg. v. Brecht, Martin/Schwarz, Reinhard. Stuttgart: Calwer, 1980, 235–252.

Heppe, Heinrich und Kawerau, Gustav, „Corpus doctrinae," in *RE*^{3} 4, 293–298.

Hund, Johannes, Bearb. „Wittenberger Katechismus (1571)," in *Controversia et Confessio* 8, hg. v. Irene Dingel. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, 76–289.

Kasper, Hannes, „Unglerus (Ungleich), Lucas," in *Kulturportal West – Ost*, URL: https://kulturportal-west-ost.eu/biographien/unglerus-ungleich-lucas-2 (abgerufen 30.03.2020).

Klein, Thomas, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen. 1586–1591*, *MDF* 25. Köln/Graz: Böhlau, 1962.

Leppin, Volker, Bearb. „Die Confessio Augustana variata von 1540," in *BSELK, QuM* I: 119–167.

Schneider, Hans-Otto, Bearb. „Der Theologen Bedenken oder Beschluss des Landtages zu Leipzig 1548 (Leipziger Interim)." In *Der Adiaphoristische Streit (1548–1560)*, *Controversia et Confessio* 2, hg. v. Irene Dingel. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 354–441.

Seebaß, Gottfried, „Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540," in *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, hg. v. Loehr, Johanna. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, ^{2}2005, 411–424.

Stupperich, Robert, de Kroon, Marijn und Rudolph, Hartmut, *Martin Bucers Deutsche Schriften (BDS)*, Bd. 6,1, *Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537)*, *Opera Omnia*, Series I, Bd. 6,1, bearb. v. *Martini Buceri*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988.

Teutsch, Friedrich, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*. Bd. I, *1150–1699*, Bd. II, *1700–1917*. Hermannstadt: Krafft, 1921 und 1922.

Wirsching, Johannes, „Bekenntnisschriften," in *TRE* 5 (1980), 487–511.

Zach, Krista, „Politischen Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen," in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit. Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa* 66, hg. v. Leppin, Volker/Wien, Ulrich Andreas, 57–70. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

Paul Brusanowski

Liturgische Revolution: Die Rumänisierung des Gottesdienstes in der rumänisch-orthodoxen Kirche im Kontext des siebenbürgischen Protestantismus und der antigriechischen Bewegungen in den Donaufürstentümern

Am 4. September 1640 teilte der reformierte Superintendent von Siebenbürgen, István Geleji (1644–1649), dem siebenbürgischen Fürsten Georg Rákóczy I. (1630–1648) mit, dass der rumänische Bischof Ghenadie II. (1627–1640) gestorben sei. In seinem Schreiben drückte er außerdem seine Überzeugung aus, dass das Amt des Hierarchen der Siebenbürger Rumänen nur „einem solchen Mann angeboten werden sollte, der etwas weiß; so viele Tausende von Seelen sollten nicht irgendeinem unwissenden Mann anvertraut werden [...], einem einfachen Mann, der im walachischen Aberglauben verwurzelt ist".[1] Daraufhin schickte Geleji einen Abgesandten in die Walachei zu einem Abt, der einige Bücher gedruckt hatte, mit der Bitte, nach Siebenbürgen zu kommen und Bischof der rumänischen Kirche zu werden. Geleji war der Meinung, dass es besser gewesen wäre, einen echten orthodoxen Bischof in Siebenbürgen zu ernennen, „denn die griechische Religion ist nicht so verdorben wie die rumänische, da diese größtenteils reiner Aberglaube ist". Geleji bezog sich in seinem Brief an den Fürsten auf Meletie Macedonianul (†1642), einen gebürtigen Mazedonier (die rumänische Geschichtsschreibung hält ihn für einen Aromunen). Der gegen Ende des 16. Jahrhunderts geborene Meletie war Mönch im Kloster von Zografou auf dem Berg Athos. Er erlernte das Druckerhandwerk in Kiew und zog dann in die Walachei. Der Woiwode Matei Basarab in der Walachei (1632–1654) bat ihn, in Kiew eine Druckerei zu kaufen (1633), und ernannte ihn ein Jahr später zum Abt des Klosters Govora in Oltenien (Kleine Walachei). Hier druckte er zwei Bücher in slawischer Sprache: das Psalmenbuch (1637), den Katechismus (1638), dann zwei Bücher in rumäni-

1 Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane [Historische Dokumente aus Siebenbürgen]* [künftig: Documente] (Cluj: Cartea românească, 1940), 204–205.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-020

scher Sprache: das *Pravila cea Mică* (1640, ein Werk des Kirchenrechts) und ein Buch mit Predigten – *Evanghelia învățătoare – Lehrendes Evangelium* (1642).[2]

Sie gehörten zu den ersten Büchern, die nach 1582 südlich der Karpaten gedruckt wurden, und Superintendent Geleji hatte von ihnen gehört. *Pravila cea Mică* erschien sogar in zwei Ausgaben, eine für die Walachei und eine für Siebenbürgen (in der Ghenadie von Alba Iulia erwähnt wurde). Dies erklärt auch die Unterstützung, die Geleji im Brief an den Fürsten zum Ausdruck brachte. Geleji vertrat die Auffassung, dass dem neuen Bischof hätten bestimmte Bedingungen gestellt werden müssen (insgesamt 24; diese wurden dem Fürsten in einem weiteren Schreiben vom 22. September 1640 übermittelt). Diese Bedingungen betrafen die Einrichtung einer guten rumänischen Schule, dann die Predigt in rumänischer Sprache, aber auch einige Bestimmungen bezüglich der Gottesdienste und des liturgischen Lebens:

> 6. Unsere Lieder, ins Rumänische übersetzt, sollen jeden Tag in der Kirche gesungen werden, wie die Bewohner von Caransebeș und Lugoj es tun [...] Die heilige Eucharistie soll getrennt gespendet werden, nicht mit dem Löffel, wie sie es früher taten, sondern indem man ihnen das trockene Brot in die Hand gibt und den Wein aus dem Glas trinkt [...] 9. Erklärung an die Gemeinden des wahren Sinnes und Zwecks der Eucharistie, den sie, auch wenn sie ihn noch nicht kennen, von uns lernen können. 10. Man solle die heilige Eucharistie nicht den jungen und ungelehrten Kindern, sondern nur den weisen Älteren, die Buße tun können, spenden. 11. Sie sollen nach der einfachen, von Christus verordneten Form taufen und Kerzen, Ölsalbung und andere papistische Zusätze weglassen; sie sollen nur mit reinem Wasser taufen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. 12. Die Messe, den Weihrauch, die Glocken und anderen Aberglauben, die von den Papisten übriggeblieben sind, aufzugeben [...] 15. Das Begräbnis der Toten in einfacher, christlicher Weise mit Gesang und Predigt anzuordnen, ohne Kerzen, Weihrauch oder andere abergläubische Zeremonien, die die Christen zur Zeit der Apostel nicht benutzten; dann nicht zu erlauben, dass Geld, Lebensmittel oder andere Dinge in den Sarg gelegt werden.[3]

Nachdem Meletie von diesen Bedingungen erfuhr, sagte er, dass, wenn er sie befolge, er „seine Religion *in fundamentalibus* umstellen müsse“, was weder der Ökumenische Patriarch noch die Rumänen akzeptieren würden. Daher war Geleji am 24. September der Ansicht, dass eine Praxis der kleinen Schritte angewandt werden solle:

> Es würde für den Anfang genügen, wenn wir die unaufgeklärten Menschen dazu bringen könnten, den Aberglauben zu verlassen, und wenn der Herrgott sie besser aufklärt, werden wir mit der Zeit mehr erreichen, besonders wenn ihre Kinder, die in den Schulen lernen,

2 Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români [Wörterbuch der rumänischen Theologen]* [künftig: *Dicționarul teologilor*] (Sibiu: Andreiana Publishing House, 2014), 351.

3 Lupaș, *Documente*, 206–208.

> ein wenig in der Wissenschaft vorangekommen sind, denn es ist schwer, sie dazu zu bringen, alles auf einmal aufzugeben. [...] Abgesehen von der Verehrung der Heiligen und der Ikonen und der Zeugung des Heiligen Geistes sehe ich keinen großen Unterschied zwischen der wahren griechischen Religion und der unseren, was die Glaubensartikel betrifft. Der Unterschied besteht nur im äußeren Gottesdienst und in den Zeremonien, die sie mit nichts anderem als wie die Papisten legitimieren können: mit der Ordnung der Kirche.[4]

Schließlich beförderte der Fürst von Siebenbürgen den Moldauer Ilie Iorest (1640–1643) zum Hierarchen der Rumänen. Ihm wurden keine Bedingungen auferlegt. Dem nächsten Hierarchen, Simion Ștefan (1643–1656), wurden in seinem Ernennungsdiplom dann doch 15 Bedingungen aufgezählt.[5]

Diese ungewöhnliche Episode in den siebenbürgisch-walachischen Kirchenbeziehungen bleibt meines Erachtens interessant, ebenso wie die Rezeption in Siebenbürgen des neuen kulturellen Reformgeistes, der gerade in der Walachei eingeleitet worden war.

1 Das fremdenfeindliche, antigriechische politische Programm der rumänischen Bojaren und der neue Geist der Kulturreform in der Walachei

Am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts befanden sich die rumänischen Fürstentümer in einer Phase des Übergangs. Die alten großen Bojarenfamilien waren ausgestorben oder verarmt, und an ihrer Stelle entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in einer der wildesten Perioden feudaler Anarchie und des Kampfes um den Thron, eine neue Bojarenschicht. Unter den harten Bedingungen jener Zeit musste sie sich mit der Rivalität der levantinischen und phanariotischen (als Griechen bezeichneten) Würdenträger und Kaufleute auseinandersetzen, die durch jeden Regierungswechsel verstärkt in die rumänischen Länder kamen. Finanzielle Basis sowohl der wechselnden Woiwoden als auch der rivalisierenden Bojarenfamilien waren die Bauern, die immer härter besteuert wurden. Mit den

4 Lupaș, *Documente*, 209–210.

5 Paul Brusanowski, „Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa* [künftig: Wirkungen], Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 113, hg. v. Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017), 233–237.

Bauern litten auch ihre geistlichen Führer, die Priester, die in den kleinen Kirchen der Dörfer ihre Gottesdienste zelebrierten. Andererseits teilten die Hierarchen dieser bescheidenen Priester das Schicksal und die Sorgen der Bojarenfamilien, nämlich die Folgen der politischen Instabilität.

Zu dieser Zeit begannen zwei Regierungskonzepte zu koexistieren: einerseits das absolutistische der slawisch-byzantinischen Herrschaft, deren letzter Vertreter Alexandru Lăpușneanul (Moldau: 1552–1561, 1564–1568) gewesen zu sein scheint, der große Gründer des Klosters Slatina, an dessen Einweihung 1552 116 Priester teilnahmen, daneben noch: das türkisch-orientalische, und zwar mit Mircea Ciobanul (Walachei: 1545–1552, 1553–1554, 1557–1559) und Ion Vodăcel Cumplit (Walachei: 1572–1574).[6] Andererseits gab es das politische Programm der rumänischen Bojaren, das auf die Errichtung eines Staatswesens, einer „Ständemonarchie“ wie in Polen oder Siebenbürgen abzielte.[7] Die verfassungsrechtliche Situation außerhalb der Karpaten war dem rumänischen Bojarentum in den beiden Ländern gut bekannt. Die rumänischen Bojaren suchten oft Zuflucht bei ihren nördlichen Nachbarn, insbesondere in den beiden sächsischen Städten Hermannstadt und Kronstadt; viele moldauische Bojaren besaßen Ländereien in Polen, wo sie sogar Latifundien besaßen und das Recht hatten, an regionalen Landtagen und an den Sitzungen des Sejms teilzunehmen. Zur gleichen Zeit besuchten die meisten großen moldauischen Bojaren Jesuitenschulen in Polen. Bekannt für ihre philopolnische Einstellung war vor allem die Familie Movilă, aus deren Reihen einer der orthodoxen Metropoliten von Kiew kam, nämlich Petru Movilă, Neffe und Bruder mehrerer moldauischer Herrscher.[8]

In Kenntnis der verfassungsmäßigen Ordnung in den Nachbarländern konnte der moldauische Chronist Ureche die Anarchie und Willkür im Fürstentum Moldau beklagen:

> Und die Bojaren, die Szlachta genannt werden, gehorchen nicht so sehr dem König als vielmehr dem Gesetz, das sie selbst gemacht haben. Und sie haben Stuhlgerichte in den Städten, jeder in seiner Region. Und von dort aus kann jeder, wenn ihm das Urteil nicht gefällt, zu einem oberen Gerichtsstuhl gehen, und zwar an zwei Orten, im Sommer in Lublin und im

6 Gheorghe Brătianu, *Sfatul domnesc și Adunarea stărilor în principatele române [Der Fürstenrat und die Ständeversammlung in den rumänischen Fürstentümern]* [künftig: Sfatul] (Bukarest: Editura Enciclopedică, 1995), 141–142.

7 Papacostea Șerban, „Hegemonia otomană [Die osmanische Hegemonie],“ in *Istoria României [Geschichte Rumäniens]*, hg. v. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea und Pompiliu Teodor (Bucharest: Editura Enciclopedică, 1998), 204–212.

8 Petre. P. Panaitescu, *Contribuții la istoria culturii românești [Beiträge zur Geschichte der rumänischen Kultur]* (Bukarest: Minerva, 1971), 579–588.

> Winter in Petrikov [...] Auch kann niemand die Adligen verhaften, nicht einmal der König, ohne ein Gerichtsurteil[9] [...]
>
> Der ungarische Gerichtsstuhl urteilt sehr gerecht, und wenn ihm das Urteil an einem Ort nicht gefällt, steht es ihm frei, an einem anderen Stuhl Gerechtigkeit zu finden. ... Und was den König betrifft, so kann er den König fragen, dort, wo alle Fürsten am Thron des Landes versammelt sind, und wenn er etwas Unrechtes findet, so wird er den rechten Weg erfahren. Auch darf der Fürst keinen Feind angreifen, es sei denn, dieser erweist sich als Verräter [...]
>
> Aber in der Moldau gibt es diese Gewohnheit, dass Menschen ohne Zahl, ohne Urteil, ohne Schuld umkommen; der Herrscher selbst ist Staatsanwalt, er selbst spricht das Urteil, und diesem Schicksal entrinnt die Moldau nicht, denn es gibt viele, die es lieben, unschuldiges Blut zu vergießen. Dann sagen sie und beschuldigen sie die Menschen, Verräter zu sein. Wem aber gefällt es zu sterben, wer würde nicht leben wollen?[10]

Obwohl diese Betrachtungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geschrieben wurden, beschrieben sie Phänomene, die bereits im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts aufgetreten waren. Zu dieser Zeit setzten sich die rumänischen Bojaren immer nachdrücklicher dafür ein, in ihrem Land die Ständeordnung (also einen Ständestaat), wie sie in Mitteleuropa bestand, einzuführen. Weil sich die rumänischen Bojaren jedoch in einem geografisch, vor allem aber politisch völlig anderen Gebiet mit anderen Regierungstraditionen befanden, war ihnen klar, dass sie ihren Plan ohne ausländische Hilfe nicht würden verwirklichen können. Der erste Schritt wurde von den Bojaren und Bischöfen (allen drei Hierarchen: vom Metropoliten von Târgoviște und den Suffraganbischöfen von Râmnic und Buzău!) der Walachei unternommen. Diese wurden vom walachischen Fürsten Michael dem Tapferen (1593–1601) nach Siebenbürgen entsandt, um einen Vertrag über ein anti-osmanisches Bündnis mit dem dortigen Fürsten Sigismund Bathory zu schließen. Sie gingen jedoch über ihr Mandat hinaus und schlossen echte *Pacta et conventa* zwischen den Bojaren und dem siebenbürgischen Fürsten (20. Mai 1595). Die Walachei wurde somit in das Fürstentum Siebenbürgen quasi integriert, dessen staatliche Ordnung somit auf die Region südlich der Karpaten erweitert wurde. Die wichtigsten Punkte dieser *Pacta et conventa* waren:

– Der Fürst von Siebenbürgen wird Fürst der Walachei; der dortige Wojewode bleibt nur ein *Statthalter*;

9 „Es ist die genaue Übersetzung des lateinischen Rechtsbegriffes: *neminem captivabimus nisi jure victum*“ (Brătianu, *Sfatul*, 146).

10 Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei [Chronik der Landes der Moldau]* (Chisinau: Litera, 1997), 66–68, 80, 137.

– Die Walachei sollte „nach der alten Freiheit und Sitte dieses Landes und nach diesen *pacta et conventa*“[11] regiert werden. Infolgedessen sollte der Herrscher von einem Rat von 12 Bojaren umgeben sein, ähnlich dem *geheimen Rat* in Siebenbürgen;
– Kein „Grieche“ durfte diesem Rat angehören, noch durfte er ein Amt in der Walachei bekleiden.[12]

Stănescu zufolge, „ist der Vertrag ein grundlegendes Dokument für das Verständnis des mittelalterlichen politischen Denkens des Bojarentums“.[13] Im Wesentlichen übernahmen die Bojaren die wichtigsten Bestimmungen der verfassungsmäßigen Ordnung Mitteleuropas (die Wahlkapitulationen, die Verantwortung der Bojaren für die Regierung des Landes und die Indigenität).

Ein ähnlicher Vertrag wurde zwei Wochen später zwischen dem moldauischen Wojewoden Răzvan Vodă und dem siebenbürgischen Fürsten unterzeichnet.[14]

Natürlich war die internationale politische Lage unruhig. Die Bojaren konnten sich nicht durchsetzen. Ihr Wille hinsichtlich einer Einführung der Ständeordnung erlahmte aber nicht. Deshalb wurde Radu Șerban (1602–1611) als Wojewode schließlich gewählt, und nicht einfach von der Pforte eingesetzt. Die Familie Movilă blieb mehr als ein Jahrzehnt lang auf dem moldauischen Thron; später stärkte der letzte Vertreter dieser Familie, Miron Barnovschi-Movilă (1626–1629, 1633), die staatliche Ordnung, und die Bojaren erwarben mehrfach Immunität für ihre Latifundien.[15]

Gleichzeitig war die osmanische Hohe Pforte nach dem Ende des langen Krieges mit den Habsburgern (1593–1606) gezwungen, die exzessive Ausbeutung der rumänischen Länder aufzugeben. Aber sie förderte weiter ein autoritäres Regierungskonzept. Die berühmtesten Vertreter der neuen Politik waren Radu Mihnea (der 1611–1616 und 1620–1623 in der Walachei sowie 1616–1619 und 1623–1626 in

11 Brătianu, *Sfatul*, 75–76.

12 Brătianu, *Sfatul*, 75–76; Gerald Volkmer, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich: Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699*, [künftig: Völkerrechtliche Stellung], Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 56 (Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2015), 163–166.

13 Eugen Stănescu, „Valoarea istorică şi literară a cronicilor muntene [Historischer und literarischer Wert der walachischen Chroniken],“ in *Cronicari munteni [Chronisten aus der Walachei]* Bd. I, hg. v. Mihail Gregorian (Bukarest: Editura pentru litaratură, 1961), XXV.

14 Brătianu, *Sfatul*, 147–149; Gerald Volkmer, *Völkerrechtliche Stellung*, 168–170.

15 Pompiliu Teodor, „Monarhia feudală [Die feudale Monarchie],“ in *Istoria României*, hg. v. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea und Pompiliu Teodor (Bukarest: Editura Enciclopedică, 1998), 239–256.

Moldau regierte) und sein Sohn Alexandru Coconul (1623–1627 in der Walachei und 1629–1630 in der Moldau). Ideologen ihrer Regierungen waren Patriarch Kyrill Lukaris sowie andere griechische Titularbischöfe in den beiden rumänischen Fürstentümern. Mit ihnen kam eine neue Welle griechischer Kaufleute, Literaten und hoher Geistlicher, die in den Staatsapparat, in die kirchliche Hierarchie und das Wirtschaftsleben eintraten. Diese wurden von der Hohen Pforte mit dem Ziel gefördert, die einheimischen Bojaren zu schwächen. Die rumänischen Fürstentümer wurden so zu *Byzanz hinter Byzanz*.[16]

Das rumänische Bojarentum, das mit der Konkurrenz der „Griechen" unzufrieden war, begann im Rahmen eines „Programms xenophober (d. h. fremdenfeindlicher) Reformen"[17], das während des gesamten 17. Jahrhunderts durchgeführt wurde, regelrechte Widerstands-Bewegungen gegen diese. Mehrmals versuchten die Bojaren von einem *Widerstandsrecht* Gebrauch zu machen, jedoch ohne Erfolg (die Wojewoden konnten sich behaupten). Im Jahr 1630 griffen die walachischen Bojaren zum äußersten Mittel eines Steuerstreiks und eines gemeinsamen Rückzugs nach Siebenbürgen. Der Wojewode Leon Tomșa (1629–1632) forderte sie auf, zurückzukehren, und berief eine echte *Landesversammlung* ein, an welcher große und kleine Bojaren, hohe Kleriker, Äbte, kleinere Würdenträger, rumänische Soldaten und ausländische Söldner teilnahmen. Diese zwangen den Wojewoden, ein Sondergesetz zu erlassen, das durch einen Eid bekräftigt wurde (1631):

> Als wir alle so viel Armut und Verwüstung des Landes sahen, suchte ich, meine Wojewodschaft, mit dem ganzen Rat des Landes danach, herauszufinden, woher diese Nöte auf das Land fallen. Und alle fanden heraus und es wurde bestätigt, dass alle Nöte und die Armut des Landes von den fremden Griechen ausgehen, die die Herrschaften vermischen [sie versuchten mit Komplotten Einfluss zu nehmen, um einen Wojewoden durch einen anderen zu ersetzen – P.B]. Und sie nehmen drückende Kredite auf [um damit Ämter erkaufen zu können – P.B.]. Und wenn sie ins Land hereinkommen, denken sie nicht daran, nach der Sitte des Landes zu handeln, sondern verderben alle guten Einrichtungen und fügen böse und drückende Gesetze hinzu, und andere Steuern führen sie ein oder vermehren sie rücksichtlos und gierig, damit sie ihre Kredite bezahlen und ihre Häuser bereichern können.[18]

Deshalb versprach der Herrscher, diese schlechten Gewohnheiten zu zermalmen: „und wir haben diese fremden Griechen aus dem Land vertrieben, weil sie dem

16 Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI–XVIII [Die byzantinische politische Tradition in den rumänischen Ländern im 16. bis 18. Jahrhundert]* [künftig: Tradiţia], (Bukarest: Corint, 2001), 278–284.

17 Pippidi, *Tradiţia*, 169.

18 Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalţi [Wir über die anderen]* [künftig: Noi] (Iași, Polirom, 1999), 183–184.

Land gegenüber unfreundlich sind".[19] Nur diejenigen Griechen, die bereit waren, Rumäninnen zu heiraten und sich in das politische und soziale Leben des Landes zu integrieren, durften in der Walachei bleiben![20]

Ein Jahr später gelang es den Bojaren, die sogenannte Feudalmonarchie zu errichten, indem sie einen neuen Herrscher, Matei Basarab, wählten und anerkannten. Dieses Regime dauerte aber nur bis kurz nach dem Tod dieses Wojewoden (1654), sodass später, am 9. Dezember 1669 das Ausnahmegesetz gegen die Griechen erneut erlassen wurde.[21]

Die Verzweiflung der rumänischen Bojaren muss groß gewesen sein, wenn die moldauischen Bojaren an den König von Polen „im Namen des ganzen Landes" eine Bitte schickten, „für die Freiheit der Stände und ihre Befreiung von dem tyrannischen und despotischen Regime [...] Und wenn (Gott bewahre), einige Friedensverträge abgeschlossen werden sollten, wobei die Türken um das Land der Moldau bitten würden, dann solle der König und die Republik gnädig sein und für dieses Land eintreten und es den Türken verweigern".[22]

Daraus schlussfolgerte Andrei Pippidi:

> Nie war Byzanz in den rumänischen Ländern mehr verachtet worden als in diesen Jahren seiner praktischen Herrschaft, von einem einheimischen griechischen Adel, der jede Verbindung mit ihm leugnete, und von einer Kirche, die die Vormundschaft des Ökumenischen Patriarchats ablehnte, sich aber im internen Streit mit der Herrschaft nur dank traditioneller byzantinischer Prinzipien dieser erwehren konnte.[23]

In Zeiten der sozialen und politischen Krise leidet auch die Kultur. In der Tat gibt es nach 1582 keine Aufzeichnungen über einen Buchdruck in der Walachei. In diesem Jahr erschienen in der Druckerei des Mönches Lavrentie aus Plumbuita ein Tetraevanghel (also ein Evangelium) in slawischer Sprache und ein Psalmenbuch. Ebenfalls im selben Jahr druckte der Sohn des Diakons Coresi, Șerban Coresi, in Siebenbürgen die Palia de la Orăștie (dt. Broos), die erste gedruckte Übersetzung der ersten beiden Bücher der Bibel, Genesis und Exodus, ins Rumänische, und

19 Mazilu, *Noi*, 183–184.

20 Brătianu, *Sfatul*, 84.

21 Brătianu, *Sfatul*, 95.

22 „Jalba și cererile domnilor boieri moldoveni în numele întregii țări către Prealuminatul și nebiruitul, Maiestatea sa Regele Poloniei și întregi Republici, date la Zolkiev, anul 1684, Luna Iulie, Ziua 25 [Die Petitionen der moldauischen Bojaren im Namen des ganzen Landes an Seine Allerhöchste und Unbesiegte Majestät, den König von Polen, und die ganze Republik, verfasst in Zolkiev, im Jahre 1684, im Monat Juli, am 25. des Monats.]," in Miron Costin, *Opere [Werke]*, hg. v. Petre P. Panaitescu (București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958), 333–334.

23 Pippidi, *Tradiţia*, 173.

fünf Jahre später ein slawisches Liturgikon.[24] Danach wurde fast zwei Generationen lang, bis zur Regierungszeit von Matei Basarab und Vasile Lupu, in den Donaufürstentümern nichts mehr gedruckt. Laut Metropolit Matei al Mirelor[25] hatte sich Unwissenheit im gesamten Klerus ausgebreitet.

> Wegen der Unwissenheit vermehren sich viele Übel, werden viele ungesetzliche Dinge getan, viele Sünden, und in den Kirchen herrscht Verwirrung und Unordnung. Priester wissen nicht, wie man Kinder tauft, noch kennen sie die göttlichen Gebete, um die Messe zu feiern. Sie hören und staunen über die Trauung und die Krankensalbung, und kennen nicht einmal die Namen der anderen Sakramente. Sie sind äußerst verwildert, sie wissen nichts![26]

Natürlich können wir uns leicht vorstellen, wie ein Gottesdienst in einer normalen Kirche in den rumänischen Ländern ausgesehen hat, wenn er von Priestern abgehalten wurde, die der slawischen Sprache nicht mächtig waren, die aber nach Handschriften oder wenigen slawischen Büchern in slawischer Sprache dienen mussten. Sie hatten das Zelebrieren der Gottesdienste von älteren Priestern auswendig gelernt. Wir können bezweifeln, dass das, was sie in einer völlig unbekannten Sprache auswendig gelernt hatten, richtig war. Auf jeden Fall schienen die spezifische Musikalität und die fremde Sprache ganz den geistigen Bedürfnissen eines Volkes zu entsprechen, das unterdrückt und der Ausbeutung durch die Grundherren unterworfen war, und schufen eine fast magische Atmosphäre, in der der Bauer leicht Zuflucht vor dem Alltag finden konnte. Aber für die griechischen Hierarchen, die in die Fürstentümer kamen, sowie für die vernunftbetonten Protestanten in Siebenbürgen waren diese Art Gottesdienste in den rumänischen Kirchen (auf beiden Seiten der Karpaten) ein Skandalon.

Unter diesen Bedingungen ist es nur selbstverständlich, dass erst mit der Etablierung der Feudalmonarchie und dem Ende der anarchischen Kämpfe die neuen Wojewoden, aber auch die Hierarchen und die Großgrundbesitzer schließlich wieder begannen, sich mit der kirchlichen Situation zu beschäftigen. Der Kontakt mit den griechischen Hierarchen und die Beschämung, die die rumäni-

24 Mircea Păcurariu, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română [Die Druckerei in der rumänisch-orthodoxen Kirche]* [künftig: Tiparul] (Sibiu: Andreiana, 2016), 24–25, 40–43.

25 Matei (1550, Epirus – 1624 Kloster Dealu) war ein griechischer Miniaturist, Kalligraphist, der nach 1602 Abt des walachischen Kloster Dealu (in der Nähe der Hauptstadt Târgoviște) und drei Jahre später zum Titularmetropoliten von Myra in Lykien ernannt wurde (Mircea Păcurariu, *Tiparul*, 371).

26 Matei al Mirelor, „Istoria celor săvârşite în Ungrovlahia începând de la Şerban Voievod până la Gavriil Voievod [Die Geschichte der Geschehnisse in der Ungrowalachei von Serban Voievod bis Gavriil Voievod],“ *Literatura română veche. 1402–1647 [Die alte rumänische Literatur. 1402–1647]*, hg. v. George Mihăilă und Dan Zamfirescu (Bukarest, Editura Tineretului, 1969), 246.

schen Hierarchen durch die ironischen Zurechtweisungen der ersteren erlitten, waren sicherlich Anreiz genug für eine echte Revolution: die Einführung der gesprochenen Muttersprache im Gottesdienst. Es war in der Tat eine einzigartige Revolution auf dem gesamten Gebiet der orthodoxen und katholischen Kirchen jener Zeit.

Ich denke, es ist wichtig, diesen Zusammenhang im Blick auf die Einführung der rumänischen Sprache in den Kult zu erwähnen. Man meint, dass Diakon Coresi den Grundstein für diese Arbeit gelegt hat. Das ist wohl wahr. Allerdings herrschte nach Coresi zwei Generationen lang ein kulturelles Vakuum. Erst danach, mit der Errichtung der Feudalmonarchien unter Matei Basarab und Vasile Lupu erlangte die Kultur wieder Priorität. In diesem Kontext brachte die Reform des kirchlichen Lebens einen Neubeginn mit sich, nämlich die Arbeit zur Einführung der rumänischen Sprache im Gottesdienst.

Das vordringliche Problem war aber die Disziplinierung des niederen Klerus sowohl in geistlicher Hinsicht als auch in Bezug auf die tatsächliche Feier der Gottesdienste. Daher war der Reformprozess in den rumänischen Fürstentümern mehrgleisig und verlief in mehreren Phasen:

– Übersetzung und Überarbeitung der Kirchenordnung, des Kirchenrechts, um die Anarchie der Gesetzgebung zu beseitigen und Regeln für Klerus und Volk aufzustellen;
– Übersetzung ins Rumänische von Lehr- und Predigtbüchern und deren Druck, aus denen die Priester das Wesentliche der christlichen Lehren lernen konnten, um sie an ihre Gemeindemitglieder weiterzugeben;
– Übersetzung der Typikon-Hinweise ins Rumänische (wobei der Text der Gebete und Hymnen in slawischer Sprache belassen wurde), damit die Priester korrekt zelebrieren und die Kritik des griechischen Klerus vermeiden konnten;
– Übersetzung neutestamentlicher Bibeltexte (die in der Liturgie zu lesenden, ausgewählten Perikopen der Apostelbriefe und Evangelien) ins Rumänische, damit sie auf Rumänisch gelesen und von den Menschen verstanden werden konnten;
– Schließlich die Übersetzung der gottesdienstlichen Bücher ins Rumänische, vor allem des Psalmenbuches und der Liturgie.

Alle diese Phasen fanden im 17. Jahrhundert statt. Im 18. Jahrhundert wurde die Arbeit an der Übersetzung und dem Druck aller gottesdienstlichen Bücher fortgesetzt. Die Einführung der rumänischen Sprache im Gottesdienst war also anfangs in den Donaufürstentümern kein Selbstzweck, sondern das Ergebnis eines längeren Reformprozesses, der 1640 (mit dem Druck des kleinen Rechtsbuches – Pravila von Govora) begann und erst 140 Jahre später, 1780, mit dem Druck der letzten Gottesdienstbücher in rumänischer Sprache – den Monatsbüchern (Menaion)

endete. Analog zum Ansatz der Reformation waren Bibel und liturgische Bücher in die Muttersprache übersetzt worden.

2 Die wichtigsten Etappen des neuen kulturellen Reformgeistes in der Walachei und der Einführung der rumänischen Sprache im Kultus

In diesem zweiten Teil des Aufsatzes sollen einige der gedruckten Bücher vorgestellt werden – mit besonderem Schwerpunkt auf ihren Vorworten. Diese Vorworte sind so anschaulich und aussagekräftig, dass sie kaum eines weiteren Kommentars bedürfen. Es ist dringend nötig, diese – wenn auch fragmentarisch ins Deutsche übersetzten – Vorworte wahrzunehmen, die seit mehr als einem Jahrhundert (seit 1903) auch nicht mehr auf Rumänisch präsentiert worden sind. Sie ermöglichen es, den damaligen Reformprozess viel besser zu verstehen. Man kann die tiefe Verantwortung erkennen, die den Kirchengelehrten am Herzen lag.

Nur wenige Jahre nach ihrer Thronbesteigung in der Walachei und Moldau kümmerten sich Matei Basarab und Vasile Lupu um die Förderung der Drucktätigkeit. Ein *Euchologion* wurde 1735 in Câmpulung (dt. Langenau, in der Walachei) gedruckt. Der Grund für den Druck wurde vom Woiwoden selbst im Vorwort genannt: „ein Mangel an heiligen Büchern aufgrund von häufigen Überfällen und Invasionen durch verschiedene Völker, Ungläubige und sogar einige Gläubige zu verschiedenen Zeiten“, als „es zur Plünderung heiliger Kirchen kam“. Der Drucker war der am Anfang dieses Aufsatzes erwähnte Meletie Macedoneanu.[27]

Zwei Jahren später wurde von demselben im Kloster Govora eine zweite Druckerei eingerichtet, in der zuerst ein Psalmenbuch in slawischer Sprache für die orthodoxen Christen des Balkans gedruckt wurde. In der Vorrede wollte sich Matei Basarab als wahrer Verteidiger des Christentums südlich der Donau präsentieren:

> Ich, Matei Basarab Wojewode, mit dem göttlichen Segen Herr der ganzen Ungrowalachei und der Teile über die Berge, Haţeg, Amlaş und Făgăraş und andere. Dem gläubigen und frommen Volk unserer Heimat und den anderen Völkern, die mit uns im Glauben verwandt sind und denselben berühmten slawischen Dialekt als Sprache haben, insbesondere den Bulgaren, Serben, Ungrowlachen, Moldowlachen und anderen, wünsche ich vom ganzen Herzen weltlichen Segen, Gesundheit und Heil vom allerseligsten Herrn, unserem Gott Jesus

27 Mircea Păcurariu, *Tiparul,* 45.

> Christus. Ich, der gnädigste Diener meines Herrn Jesus Christus, derselbe wie oben erwähnt, habe mit dem Segen und der Hilfe Gottes, der über dieses Land herrscht, mit großem Eifer danach gestrebt, euch, den orthodoxen Gläubigen, aus meiner Druckerei ein von Gott inspiriertes Buch zu geben, das Psalmenbuch genannt wird und das (Gott) der Heilige aus dem Mund Davids hervorgebracht hat.[28]

2.1 Die drei *Pravila* (Kirchenrechtsbücher) in der Walachei (Govora 1640, Târgoviște 1652) und Moldau (Iași 1646)

Nur drei Jahre nach dem Druck des Psalmenbuches ermutigte der Herrscher den Metropoliten Teofil der Ungrowalachei (1636–1648), ein Rechtsbuch in rumänischer Sprache zu drucken, ebenfalls im Kloster Govora: die schon erwähnte *Pravila cea Mică.* Bei diesem kleinformatigen Buch handelte es sich um eine Sammlung von Kanones, die von den Priestern beim Sakrament der Beichte verwendet werden sollten. Das Buch hat 161 Blätter mit 149 Kapiteln. Die Kanones sind nicht systematisch geordnet.[29] Metropolit Theophilus erläutert die Gründe für den Druck dieses Buches:

> Ich dachte, dass alle Länder Bücher in ihrer eigenen Sprache haben sollten; auch dachte ich – als der Diener meines Herrn Jesus Christus –, dieses Buch herauszubringen, nämlich das *Rechtsbuch* in rumänischer Sprache; und zwar für Euch, geheiligte rumänische Beichtbrüder, die ihr Hirten der Schafe der Herde Christi seid. Das Buch selbst enthält viele Arten von Heilungen für die christlichen Seelen, für diejenigen, die durch Sünden verwundet sind.

Interessanterweise bittet Metropolit Teofil jedoch die Priester in der Fortsetzung seiner Anrede, dieses Buch nicht in die Hände der Laien kommen zu lassen.

> Ich bitte Euch aber mit großer Barmherzigkeit, in wessen Hand dieses heilige Buch fallen wird, dass er es in großer Ehre halte und im Verborgenen daraus lerne, wie man die Seelen der Menschen von den Sünden heilen wird. Und in die Hand eines Laien soll es nicht gegeben werden, auch nicht in die Hand von Narren, damit die Zeichen der heiligen Apostel und der heiligen Väter nicht verspottet werden. Sonst werdet Ihr dafür [eschatologische] Rechenschaft ablegen müssen, Brüder Beichtväter, (und) ich werde damit nichts zu tun haben.[30]

---

28 Ioan Bianu und Nerva Hodoş, Hg., *Bibliografia românească veche [Alt-rumänische Bibliographie], 1508–1830,* Bd. 1, *(1508–1717*) [künftig: Bibliografia 1], Ediţia Academiei Române, (Bucureşti: Socec, 1903), 105.

29 Ioan N. Floca, *Drept canonic orthodox: Legislație și administrație bisericească [Orthodoxes kanonisches Recht: Kirchengesetzgebung und Verwaltung],* Bd. I [künftig: Drept 1] (Bukarest: Institutul Biblic și de Misiune, 1990), 134.

30 Bianu / Hodoş, Hg., *Bibliografia 1*, 111–112.

Dieses Buch hatte zwei Ausgaben, eine erste für die Walachei, eine zweite für Siebenbürgen, in deren Titel die Passage anstelle von Teofil, „mit der Gnade Gottes, Erzbischof und Metropolit der Walachei", ersetzt wurde durch Ghenadie, Erzbischof und Metropolit des ganzen Landes Siebenbürgen.[31]

Sechs Jahre später wurde in Iaşi im Auftrag von Vasile Lupu ein neues Kirchenrechtsbuch gedruckt. Diesmal war es kein Werk mehr, das ausschließlich für Kleriker bestimmt war, sondern für das ganze Volk, wie der Herausgeber Eustratie selbst im Vorwort im Namen des Herrschers erklärte:

> Ich, Vasile Wojewode, Herr und Sieger des Landes Moldau, folge den Spuren der guten und weisen Herrscher, in Anbetracht der Machtlosigkeit und Schwäche dieses Ortes und der Knappheit der Quellen der heiligen Schriften und anderer Lehren, und wissend die Not, die kommen wird, und den Sturz der Menschen, die Bewohner des Landes Moldau, da sie ohne Wissen sind, und daher für immer durstig und beraubt sein werden, als wären sie an einem trockenen Ort ohne Wasser;
>
> Und da ich die Ungerechtigkeit und Unterdrückung der Armen, durch die ungelehrten und ungebildeten Würdenträger in allen Teilen der Moldau sehe;
>
> Daher hat seine Hoheit mit großem Fleiß viele Länder durchreist, bis Gott ihn dazu gebracht hat, Männer wie diese zu finden, und zwar Lehrer und Philosophen, die aus den lateinischen und griechischen Büchern alle guten Lehren und Urteile der guten Christen und heiligen Kaiser erforscht haben, und dann (diese Lehren) wie ein Licht, das alle Dinge erhellt, den Verdunkelten, Einfachen und Ungebildeten gezeigt hat, damit diese die [bisherige] Ungerechtigkeit erkennen und [künftig aber] nach Gerechtigkeit geurteilt werden sollen.
>
> Das sind die *Kaiserlichen Nomokanones.*[32]
>
> Diese Weisheiten und Lehren wurden für uns alle, das rumänische Volk, geschaffen und bewahrt, damit sie für immer und ewig ein Teil unseres Lebens sein können.[33]

Eigentlich war dieses Kirchenrechtsbuch kein *Nomokanon*, sondern es enthielt ein byzantinisches Agrargesetz sowie eine Abhandlung zum Strafrecht von Prospero Farinacci aus dem frühen 17. Jahrhundert.[34]

---

31 Bianu / Hodoş, Hg., *Bibliografia 1*, 114.

32 Nomokanones sind „Zusammenfassungen von kirchlich relevanten weltlichen Gesetzen (*nomoi*) und Kanones in einer einzigen Sammlung. Die erste Sammlung dieser Art (der sogenannten *Nomokanon L titulorum*) wird gewöhnlich in die Zeit von Kaiser Maurikios (582–602) datiert [...] Seit dem 6. Jahrhundert wurden die kaiserlichen Kirchengesetze in – seit dem 11. Jh. häufig als *Nomokanones* bezeichnet – systematischen Sammlungen byzantinischen Kirchenrechts mit Synodal- und Väterkanones zusammengefasst," (Richard Potz und Eva Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht: Eine Einführung, aktualisierte und erweiterte zweite Auflage*, Kirche und Recht 28 (Freistadt: Plöchl, 2014), 72–73 und 303.

33 Bianu / Hodoş, Hg., *Bibliografia 1*, 157–158.

34 Floca, *Drept 1*, 138.

Byzantinische Nomokanones hingegen wurden übersetzt und in die *Große Pravila* von Târgovişte aus dem Jahr 1652 übernommen, in die auch die *Pravila* von Iași aus dem Jahr 1646 aufgenommen wurde.[35]

2.2 Predigt- und Lehrbücher nach 1642

Das berühmteste Predigtbuch ist das 1643 in der Moldau gedruckte *Cazania* des Metropoliten Varlaam. Etwa im selben Jahr wurden in der Walachei weitere Predigtbücher gedruckt: *Evanghelia învățătoare (Lehrendes Evangelium)* (zuerst 1642 in Govora und zwei Jahre später in Dealu fertiggestellt) und *Învățături preste toate zilele (Lehre für alle Tage)*, 1642 in Câmpulung (Walachei).

Der etwa 600 Seiten umfassende Titel *Lehrendes Evangelium* enthielt Predigten zu den Sonntagen des Jahres, zu den großen Festen und zu den Tagen der Heiligen. Im Vorwort (*Vorwort an die Leser*) stellt Udriște Năsturel[36] das apologetische, antiprotestantische Ziel vor:

> Nichts als das Mitleid meiner christlichen Verwandten führte mich dazu, denn ich sah in unserem Volk viele wie jene Männer beider Klassen, töricht auch was die Seele betrifft, die sich aus Torheit wegen fremden Lehren [von der Kirche] und in ihrer törichten und kurzsichtigen Haltung vom wahren Glauben abwandten, und sich den Ketzern anschlossen;
>
> Und so wie auch die Fliegen, die im süßen Honig verderben, so ertrinken auch die, getäuscht durch die Narren, in der Bitterkeit des tödlichen Giftes und töten ihre Seelen als Menschen.
>
> Aus diesem Grund sehnte ich mich mit Eifer nach meinen Brüdern und dachte daran, dieses heilige Buch herauszubringen, das übersetzt *Lehrendes Evangelium* heißt, damit dieses zur Verbreitung unseres Christentums, der heiligen apostolischen Kirche des Ostens, dienen kann.
>
> Ich habe es aus dem Russischen in die rumänische Sprache übersetzt; wie nach einer verborgenen Quelle in der trockenen und ausgedörrten Erde unserer Herzen habe ich mit Gottes Hilfe und dem Geist seiner Führung gesucht und habe diese Quelle mit süßem und immer reinigendem Wasser hervorgebracht, damit sie Trank für die menschlichen Seelen werden kann.[37]

35 Floca, *Drept 1*, 140–143.

36 Udriște Năsturel (um 1596–1658) war der Schwager (Bruder der Frau) von Matei Basarab (Elina). Im Jahr 1647 druckte er in Dealu die slawische Übersetzung des Werkes *De imitatione Christi* des katholischen Mönchs Thomas von Kempen. Im Vorwort, das dem Metropoliten Varlaam der Moldau gewidmet war, wurde auch die „Verwandtschaft" zwischen dem Rumänischen und dem Lateinischen festgestellt (Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească: Scurtă prezentare istorică [Die rumänische theologische Kultur: Kurzer historischer Überblick]* [künftig: Cultura teologică românească] [Bukarest: Basilica, 2011], 92).

37 Bianu / Hodoș, Hg., *Bibliografia 1*, 120–122.

Der Druck am *Lehrende*[n] *Evangelium* wurde 1644 im Dealu-Kloster fortgesetzt. Diesmal wandte sich Meletie Macedoneanu in seinem Vorwort an die Elite des eigenen Landes (verließ den apologetischen Ton) und setzte sich für die Erziehung und moralischen Stärken des Klerus ein:

> Einige von uns haben nicht den Verstand der Heiligen Schrift und sind wie ein Schiff ohne Ruder mitten auf dem Meer, das wie ein Blinder hin und her schwankt und untergeht. Andere haben das Handwerk der Schrift, tun aber nichts, was die Schrift sagt, und so müssen auch sie mit dem Licht in der Hand untergehen. Andere wiederum lesen die Schriften, verstehen aber nicht, was sie sagen, und sind wie einer, der Honig in der Hand hält, aber die Süße des Honigs nicht empfindet, oder wie einer, der ein brennendes Licht in der Hand hält und keine Augen hat, um zu sehen, so dass er herumgeht, ohne zu verstehen, und von dieser Art ist nun unser Volk mehr und mehr.
>
> Und was noch schlimmer ist: nicht nur, dass sie selbst es nicht verstehen, wenn aber jemand es versteht, dann gefällt es denen nicht, besonders denjenigen, die ein Licht sein sollten, um andere zu erleuchten und sie zum Ort der Ruhe zu führen (wie wir sagen würden, um sie alle Tage zu lehren). Sie sind gleichgültig und kümmern sich nicht um das Wohl der Menschen, deren Seelen in ihren Händen sind.
>
> Und da wir das jetzt gesehen haben, haben wir dieses Lehrbuch für alle Sonntage des Jahres herausgebracht, mit der Mahnung, dass jeder es annehmen solle, zumindest ein wenig, weil auch ein wenig Gutes von Nutzen ist, und ein wenig Böses Schaden für die Seele ist, und ein wenig Gutes Lob und geistliches Wohl ist. Deswegen, Ihr, denen dieses Lehrbuch in die Hände fällt, möget die Lehre lieben. Und während Ihr dieses Buch lest, betet auch den Herrn an und bleibt gesund. Amen.[38]

Das andere Lehrbuch, das in der Walachei (in Câmpulung, 1642) gedruckt wurde, war nichts anderes als eine Erklärung der sieben Heiligen Sakramente. Sie wurde vom Abt Melchisedec übersetzt:

> Diese Lehren sind in der griechischen Sprache verfasst, die nicht alle Menschen unseres Landes in der heutigen Zeit verstehen können. Ich aber, Hieromönch Melchisedec, Abt des heiligen Klosters, das zur Ehre der Entschlafung der Gottesmutter geweiht ist, wünschte und bemühte mich, sie in rumänischer Sprache abzufassen, damit sie nicht nur den Wissenden, sondern auch den Unwissenden nützen.[39]

Metropolit Varlaam der Moldau verfasste ebenfalls ein Werk über die *heiligen Sakramente der Kirche*, und zwar im Jahr 1644, mit dem Titel *Șiapte Taine ale Besearecii* [Sieben Sakramente der Kirche]. Ein Jahr später schrieb und druckte der Metropolit *Cartea care să cheamă Răspunsul împotriva Catihismului calvinesc* [Das Buch, welches Antwort gegen den calvinistischen Katechismus genannt wird]. Wie der Titel andeutet, handelt es sich um eine Antwort auf den 1642 in Prisaca

38 Bianu / Hodoş, Hg., *Bibliografia 1*, 145–146.
39 Ebenda, 127.

bei Alba Iulia gedruckten Katechismus (die nach den ungarischen Ausgaben von 1636 und 1639[40] erstellte rumänische Übersetzung des Heidelberger Katechismus).

2.3 Metropolit Ștefan aus der Ungrowalachei (1648–1653, 1655–1668) und der Beginn der Übersetzung der Typikon-Hinweise (1650–1652)

Ich habe bereits erwähnt, dass die dritte Richtung des Plans zur Reform des religiösen Lebens in den Donaufürstentümern sich auch darauf bezog, das liturgische Chaos zu beseitigen und die Priester über die richtige Zelebration des Gottesdienstes aufzuklären. Metropolit Ștefan druckte drei Bücher mit den Typikon-Hinweisen in rumänischer Sprache. Die Titel dieser Bücher sind aussagekräftig, denn sie beziehen sich auf besondere Gottesdienste, an denen griechische Hierarchen gewöhnlich teilnahmen: 1) die Beerdigung von Geistlichen; 2) die Taufe und die Salbung; 3) die Einweihung von Kirchen. Es ist anzunehmen, dass der Metropolit vor allem die Priester der Diözesanzentren und der großen Klöster im Auge hatte, damit diese lernten, richtig zu zelebrieren und in den Augen der Griechen nicht mehr zum Gegenstand des Spottes würden, ein Wunsch, der auch im Vorwort zum Buch *Mysterio oder Sakrament (1651)* geäußert wird:

> Weil die Christen des Landes (und noch mehr die Priester) von denen, die das Recht übel auslegen, beschuldigt werden, dass wir wegen Grobheit nicht wissen, wie man die Sakramente der heiligen Kirche ausführt, und da die immer schreien, dass wir schlecht und leichtsinnig Gottesdienste leiten und sagen, dass wir alle Typikon-Ordnungen der heiligen Sakramente vergessen haben, haben wir uns aus diesem Grund entschlossen, mit der Barmherzigkeit Gottes, von den sieben Sakramenten der Kirche zwei ans Licht zu bringen: Taufe und Myrrhe, mit all ihren Lehren, Ordnungen und Zeremonien. Aber nicht wie bisher auf Slawisch, einer Sprache, die die Priester aufgrund ihrer Unkenntnis nicht allzu gut beherrschen, sondern auf Rumänisch.[41]

Ein Jahr zuvor hatte Metropolit Ștefan die Auffassung vertreten, dass die Gottesdienste zur Bestattung der Geistlichen zu den umstrittendsten und verstörendsten gehörten. In dem im Jahr 1650 gedruckten Buch *Pogribania Preoților mireni și ai diaconilor* [Beisetzung der Welt-Priester und Diakone] wird im Vorwort erklärt:

40 Paul Brusanowski, „Wirkungen," 241.

41 Mihail K. Qaramah, „Considerații pe marginea unei tipărituri liturgice românești mai puțin cercetate – Mystirio sau Sacrament (Târgoviște, 1651) [Überlegungen zu einem weniger erforschten rumänischen liturgischen Druck – Mystirio oder Sakrament (Targoviste, 1651)]," *Transilvania* 5 (2021): 86 (88–99).

> Ich glaube nicht, dass irgendetwas anderes jetzt dringender und nützlicher für die heilige Kirche sei, als die Ordnung der Bestattung der Priester, denn obwohl sie in den Büchern steht, ist sie nicht überall genau gleich, in manchen Büchern auf die eine Art und Weise und in anderen auf eine andere Art, da ich an vielen Orten der priesterlichen Bestattung viel Klatsch und Ungehorsam gehört habe. Aus diesem Grund musste ich mit dem Segen unseres heiligsten Vaters Erzbischof Ștefan, Metropolit des ganzen wallachischen Landes, und mit dem Willen des christusliebenden Matei Wojewode, des Herrn dieses Landes, die slawische Quelle neben die griechische stellen, und mit guten und weisen Gelehrten habe ich sie auf eigene Kosten gedruckt und der Welt gegeben. [...] Welcher Priester nun ein solches Buch, wie dieses über das priesterliche Begräbnis findet, den bitte ich um Gottes willen, dass er dieses Buch nicht verkaufen solle. Amen.[42]

Dass es Metropolit Ștefan bewusst war, dass einige Priester die Einführung der rumänischen Sprache in den Gottesdienstbüchern (wenn auch nicht im liturgischen Text selbst) als eine dem orthodoxen Geist widersprechende Neuerung betrachteten, lässt sich aus seinem Vorwort und dessen Schlusssatz leicht erschließen.

Das dritte Buch (*Târnosania – Kirchenweihe*) wurde 1652 in Târgoviște gedruckt; es richtete sich an „alle Amtsbrüder", d. h. „Archimandriten, Protopopen und andere, die in der Ordnung unserer Demut stehen", denn Priester durften und dürfen den Dienst der Kirchenweihe nicht selbst ausüben.[43]

2.4 Gescheiterter radikaler Versuch der Übersetzung des liturgischen Textes ins Rumänische

Metropolit Dosoftei der Moldau ist vor allem für sein Psalmenbuch in Versen bekannt, das 1673 in Uniew, Polen, gedruckt wurde. Es wird oft vergessen, dass er nicht nur ein großer Gelehrter, sondern auch ein großer kirchlicher Erneuerer war, der den liturgischen Text der Heiligen Messe und anderer Gottesdienste ins Rumänische übersetzte. So erschienen nach und nach die folgenden rumänischen Bücher: Die Dumnezăiasca Liturghie – Göttliche Liturgie (1679; eine zweite Auflage 1683), Psaltirea de-nțeles – Das verständliche Psalmenbuch (zweisprachiger Text, rumänisch-slawisch; 1680), Molitvelnic de-nțeles – Das verständliche Euchologion (1681).

Natürlich war sich der moldauische Metropolit der Tragweite seines Handelns bewusst. Deshalb gelang es ihm, den Segen des Patriarchen von Alexandrien zu erhalten, der auf der Suche nach materieller Unterstützung nach Iași ge-

42 Floca, *Drept 1*, 176–177.
43 Floca, *Drept 1*, 205.

kommen war. Im Vorwort zur zweiten Auflage der Liturgie erklärte Dosoftei stolz, dass

> Mit dem Segen Seiner Heiligkeit Parthenius, unseres Allerheiligsten und Heiligsten Vaters, unseres Vaters und Herrn, Papst und Patriarch der großen Stadt Alexandria usw. aus ganz Ägypten, Libyen, Pentapolis, Äthiopien, der Vater der Väter, der Hirte der Hirten, der dreißigste der Apostel und Richter der Welt, aus seinem heiligen Willen entnommen, als er in Iași war, habe ich dieses heilige Buch gedruckt, damit die Christen die heiligen Sakramente verstehen können.[44]

Er betrachtete laut Vorwort zur Liturgie von 1679 die Übersetzung als ein Geschenk der rumänischen Sprache:

> Gott war barmherzig genug, uns dieses Geschenk der rumänischen Sprache zu geben, die heilige Liturgie, herausgegeben nun in der rumänischen Sprache, übersetzt aus der hellenischen Sprache, zum Lobe Gottes. Mögen alle, die das Serbische oder Hellenische nicht verstehen, die Liturgie nun verstehen und sie als einen kostbaren himmlischen Duft empfangend, Gott preisen und beim heiligen Gebet uns nicht vergessen. Und bleibt gesund![45]

Es sei darauf hingewiesen, dass Dosofteis Übersetzung der Liturgie in der Geschichte der rumänischen Kirche die zweite Übersetzung, nach der von Coresi im Jahr 1570 war. Wie diese erste Ausgabe wurde jedoch auch die zweite von der Kirche nicht rezeptiert, insbesondere wegen der vielen moldauischen Regionalismen in der Sprache. Es dauerte eine Generation, bis die dritte Übersetzung der Liturgie von Ioan Zoba aus Vințu de Jos/ Alvincz (Siebenbürgen) allgemein rezeptiert und 1706 von Antim Ivireanul in Râmnic (Walachei) neu gedruckt wurde. Auch die rumänische Ausgabe des Euchologion von Dosoftei wurde nicht rezipiert, was weiter unten erläutert wird.

2.5 Metropolit Teodosie der Ungrowalachei und Bischof Mitrofan von Huși und Buzău – Fortführung der Tradition der Übersetzungen der Typikon-Hinweise

Trotzdem blieben die Gläubigen tief in der slawischen liturgischen Tradition verwurzelt, auch wenn sie das Gesungene in den Gottesdiensten nicht verstanden. Unter diesen Bedingungen ging das liturgische Chaos weiter. Der Nachfolger von Metropolit Ștefan, Teodosie (1668–1672, 1679–1708), setzte daraufhin die Arbeit an der Übersetzung der Typikon-Hinweise fort. Ein Jahr nach der rumänischen Aus-

44 Floca, *Drept 1*, 262.
45 Floca, *Drept 1*, 223–224.

gabe der Liturgie von Dosoftei in Iași, druckte Teodosie in Bukarest, vielleicht durch Dosoftei angeregt, seine eigene Ausgabe der Liturgie in slawischer Sprache, aber mit rumänischen Hinweisen. Der Druckermeister war ein gewisser Chiriac, ein Wanderdrucker und gebürtiger Moldauer. In seinem langen und schönen Vorwort beklagt der Metropolit den Zustand der Unwissenheit, in dem sich sowohl der Klerus als auch vor allem das einfache Volk befanden. Teodosie war sich bewusst, dass die Sprache des Gottesdienstes die Ursache für diese Unkenntnis war, und erklärte, was ihn dazu veranlasst hatte, die Typikon-Hinweise, nicht aber den liturgischen Text selbst zu übersetzen:

> Es wäre auch gut und von großem Nutzen, wenn jeder die Liturgie (oder wenigstens einen anderen Gottesdienst) in seiner eigenen Sprache hören und verstehen könnte ... Da es in unserer Sprache nichts gibt, was das Volk versteht, sind viele Priester und andere Kirchenleute nicht in der Lage zu verstehen und zu wissen, wie die Ordnungen und Zeremonien der Kirche aussehen. [...] Es ist eine erbärmliche und bedauernswerte Sache [...]
>
> Einst zählte (dieses Volk) auch zu den mächtigen Völkern und zu den Bewohnern des Landes, und nun ist es so unterdrückt und verachtet, dass weder Gelehrsamkeit, noch Wissenschaft, noch Waffen, noch Gesetze, noch irgendeine Sitte unter dem ganzen Volk herrschen, die sich heute Rumänen nennen; Und nun sind sie (wie) Schurken und Blinde in der Tenne, und drehen sich und winden sich; sie fragen und leihen Bücher, Sprache und Gelehrsamkeit von Fremden und Barbaren und sogar von den Feinden unseres Volkes. Eine harte und schmerzhafte Angelegenheit! [...]
>
> Zum Wohle unseres Volkes [...], haben wir uns diesmal bemüht, die Liturgie zum Lichte zu bringen, und wir haben nichts anderes getan [...], als dass wir die griechischen Typikon-Hinweise der Liturgie in unsere eigene Sprache übertragen haben, damit die Priester und Diakone, wie wenig sie auch wissen, leicht lernen können, was zu tun und zu zelebrieren ist.
>
> Doch die ganze Liturgie in unserer Sprache vorzulegen und zu übersetzen, wollte ich nicht; Einerseits wagte ich es nicht: Ich gestehe, wegen vieler anderer Gründe, die mich gedrängt haben, auch wegen unserer kurzen Sprache; ich tat es andererseits auch wegen des Mangels an Lehrern (wie ich bereits sagte) in unserem Volk, und dann auch wegen des Unverständnisses anderer Völker [...], und dann auch wegen der Tradition unserer Kirche, die bis heute gehalten wurde.[46]

Als Schüler von Dosoftei aus der Moldau, aber auch von Metropolit Teodosie von Bukarest, setzte Mitrofan, Bischof von Huși (1682–1686) und Buzău (1691–1702), die Arbeit des Drucks von Gottesdienstbüchern mit Typikon-Hinweisen in rumänischer Sprache fort. Im Jahr 1698 druckte er die 12 Monatsbücher (Menaion). Es

46 Floca, *Drept 1*, 232, 234.

folgten, unter anderen, das Euchologion (1699 und 1701), das Psalmenbuch (1701) und die Liturgie (1702).[47]

Die 12 *Menaia* sind grundlegende liturgische Bücher für den Gottesdienst der orthodoxen Kirche. Sie enthalten die Gesänge für jeden Tag des Jahres und somit auch die Lieder, die den Heiligen des Kirchenkalenders gewidmet sind, deren Leben beschrieben wird. Mitrofan druckte in rumänischer Sprache nicht nur in den Typikon-Hinweisen solche Angaben, sondern auch das Leben der Heiligen, und zwar hat er sich von dem vierbändigen Werk des Metropoliten Dosoftei der Moldau (mit dem Titel *Viața și petreacerea sfinților*) inspirieren lassen.[48] Dennoch schrieb Mitrofan im Vorwort:

> Unseren Kirchen fehlten die Gesänge der Heiligen, die in den 12 Monaten des Jahres gefeiert werden; doch die Entschlossenheit Eueres Handelns [gemeint ist der Fürst] hat nicht nur den Mangel gefüllt, sondern auch die frühere Unruhe in den Kirchen beruhigt; weil vorher die Lehren des liturgischen Typikons und die Verordnungen der Monatsbücher mit der Hand in slawischer Sprache geschrieben worden waren, jedoch unsere Priester in den Dörfern diese Sprache nicht verstanden, konnten die Verordnungen der Kirche nicht vollständig ausgeführt, noch das Leben der Heiligen gelesen werden; die Zuhörer verstehen nichts, und die Priester der Kirche klangen wie Blech und tönten schrill wie Pfeifen.[49]

2.6 Der Metropolit Teodosie und die Übersetzung der biblischen Perikopen ins Rumänische

Mitrofans *Menaion* von 1698 enthielten in rumänischer Sprache nicht nur die Typikon-Hinweise und das Leben der Heiligen jedes Tages, sondern auch die biblischen Perikopen, und zwar weil Teodosie bereits vorher zwei wichtige gottesdienstliche Bücher gedruckt hatte: *Das heilige und göttliche Evangelium* (Bukarest, 1682) und *Das Apostelbuch* (Auswahl der neutestamentlichen Apostel-, Episteltexte in liturgischer Reihenfolge – für die Tage – des Kirchenjahres, 1683), und dann fünf Jahre später die erste vollständige Bibelausgabe in rumänischer Sprache.

---

47 Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească*, 131–132; Ciprian Streza, „The Origin and Evolution of the Romanian Liturgikon between the Byzantine and Slavonic Liturgical Tradition," *European Journal of Science and Theology* 15/2 (2019): 88–90.

48 Ciprian Streza, „Traducerea Mineielor în limba vorbită a poporului – etape ale unei deveniri culturale şi spirituale române [Die Übersetzung der Menaia in die gesprochene Sprache des Volkes – Etappen der kulturellen und geistigen Entwicklung der Rumänen]" [künftig: Traducerea] *Transilvania* 7 (2020): 88–89.

49 Floca, *Drept 1*, 367.

Es wird deutlich, dass es sich nicht mehr um ein *Tetraevangelium*, sondern um das *Evangelium* (Evangeliar) handelte. Ersteres enthält alle vier Evangelien in der Reihenfolge der Heiligen Schrift (mit Hinweisen am Rand auf die Perikopen und den Zeitpunkt ihrer Verlesung im Gottesdienst), während das *Evangelium* die biblischen Perikopen enthält, die in den verschiedenen Gottesdiensten, beginnend mit dem Ostersonntag, verlesen werden. Es sei hervorgehoben, dass die erste Ausgabe des Evangeliums in der rumänischen Kirche erst 1682 gedruckt wurde. Ihr Zweck war also klar: Sie sollte in den Gottesdiensten verwendet werden und die Verlesung der biblischen Perikope in slawischer Sprache ersetzen. Dies wurde sogar im Vorwort des *Evangeliums* erwähnt.[50]

Ebenso nimmt *das Apostelbuch* die biblischen Perikopen in der Reihenfolge auf, in der sie während des Kirchenjahres liturgisch gelesen werden.

Der Höhepunkt der kulturellen Aktivitäten unter der Regierung von Șerban Cantacuzino (1678–1688) war natürlich die Veröffentlichung der Gesamtausgabe der Heiligen Schrift. Sie wurde unter der Aufsicht des Metropoliten Teodosie gedruckt. Der Druck der 932 Seiten wurde in Bukarest durchgeführt und dauerte fast ein Jahr (von November 1687 bis September 1688). Die Ausgabe des Neuen Testaments von Alba Iulia aus dem Jahr 1648 wurde (mit einigen sprachlichen Verbesserungen) übernommen. Für das Alte Testament wurde die Übersetzung von Nicolae Milescu (1636–1708)[51] aus den Jahren 1661–1664 verwendet, die jedoch von Metropolit Dosoftei (Moldau) und Bischof Mitrofan zuvor überarbeitet worden war.[52]

In einem der Vorworte zur Bibel wird auch ein Brief des Patriarchen Dositheus von Jerusalem an den Wojewoden vorgestellt, mit einer Lobeshymne an diesen, weil er nicht nur das östliche Christentum, sondern auch sein eigenes Volk unterstützt habe, indem er die Bibel in dessen eigener Muttersprache herausgegeben habe. In dieser Hinsicht erwähnte Dositheus sogar mehrere Gründe für sein Lob:

50 Floca, *Drept 1*, 250.

51 Nicolae Milescu ist einer der ersten rumänischen Diplomaten, Philologen, Geographen, Ethnologen und Memoirenschreiber. Er studierte an der „großen Schule“ des Patriarchats von Konstantinopel. Im Jahr 1655 war er Sekretär des Fürsten Gheorghe Ștefan in der Moldau (1653–1658), nachher Würdenträger unter Grigore Ghica, der ihn als Vertreter der Moldau an die Hohe Pforte (1660–1664) entsandte. Nach 1664 reiste er durch Europa, nach Berlin, Stettin, Stockholm (1667) und Paris (1669). Im Jahr 1671 wurde er im russischen Außenministerium als Übersetzer für Latein, Griechisch und Rumänisch angestellt. Zwischen 1675 und 1677 leitete er eine russische diplomatische Mission in China, woraufhin er einen Bericht seiner Reise durch Sibirien und China und eine Beschreibung Chinas verfasst hat. Er starb 1708 in Russland (Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor*, 398–399).

52 Mircea Păcurariu, *Cultura teologică românească*, 127–130.

> Erstens, dass Ihr die Heilige Schrift, die nach der alten Quelle verstreut war und von den Priestern des Landes schwer nach der typisch hellenischen Ordnung gelesen wurde, zum leichten Lesen zur Verfügung gestellt haben; Zweitens, dass Ihr sie ins Rumänische übersetzt und gedruckt und auf eigene Kosten so viele Exemplare herausgegeben und der Mutter Kirche zum Lesen gegeben habt; Drittens, dass Du die alte Schrift in die Rumänische Sprache übersetzt und lesbar gemacht hast; denn, da es nach den politischen Gesetzen einem Griechen nicht geziemt, die Gesetze der Griechen nicht zu kennen, wie viel richtiger war es für die rumänischen Christen, die Gesetze Gottes zu kennen, welche die Heilige Schrift ist, und wahrhaftig für die Rumänen war das Wort des Apostels Philippus, an den Kämmerer der Königin von Äthiopien: Verstehst Du, was Du liest? [...] Diese wurden nun auch den Rumänen bekannt gemacht, denn Gott hatte zu ihnen mit einer fremden Stimme gesprochen, und sie hörten nicht zu; doch nun wird die Heilige Schrift aufgrund Eurer Gnade gelesen und sowohl den Großen als auch den Kleinen bekannt gemacht [...] Nun bist Du tausend Lobes würdig, Euer Gnaden, der Du das Wort Gottes einem ganzen Volk gibst, wie ein bestimmtes Licht, das bis jetzt unter dem Dach war, und Du hast es in den Leuchter gestellt, um dem Haus der Kirche des Nordens Licht zu geben: den Rumänen, den Moldauern und den Ungrowalachen.[53]

3 Der Faktor „protestantische Freiheit“ in Siebenbürgen. Spontane Übersetzung von Büchern des Gottesdienstes und Standardisierung durch Ioan Zoba von Vinț / Alvincz /

Lange Zeit glaubte man, dass die endgültige Durchsetzung und Rezeption des rumänischen Textes der orthodoxen Liturgie dem Bischof von Râmnic, Antim Ivireanul, zu verdanken sei. Dieser druckte im Jahre 1706 am Bischofsitz von Râmnicu Vâlcea (dt. Rimnik) eine neue rumänische Ausgabe der Liturgie, dessen Text bis heute fast unverändert benutzt wird.

In den letzten Jahren jedoch haben rumänische Historiker und Theologen (insbesondere die Liturgiewissenschaftler Ciprian Streza aus Hermannstadt und Dumitru Vanca[54] aus Karlsburg) darauf aufmerksam gemacht, dass Antim Ivirea-

53 Bianu / Hodoș, Hg., *Bibliografia 1*, 289.

54 Dumitru Vanca, „Antecedentele unității românilor: Aportul edițiilor liturgice ardelene în formarea normelor limbii literare: Molitfelnicul lui Ioan Zoba ca sursă a Molitfelnicului lui Antim Ivireanu [Hintergrund der rumänischen Einheit: Der Beitrag der liturgischen Ausgaben der siebenbürgischen Liturgie zur Bildung der Normen der Literatursprache: Der Molitfelnicu von Ioan Zoba als Quelle für den Molitfelnic von Antim Ivireanu],“ in *Centenarul Unirii românilor și Eu-*

nul in großem Umfang Manuskripte und Bücher verwendet hat, die siebenbürgischen Ursprungs sind.

Siebenbürgen ist in der Geschichte der rumänischen Kultur ein Sonderfall. Es war kein Land, das von rumänischen Herrschern regiert wurde, und die orthodoxe Kirche hatte nicht den Status einer dominierenden Kirche. Im Gegenteil, sie war eine geduldete Konfession, und aus der Sicht der ungarisch-reformierten politischen und kirchlichen Autorität bestand sogar eine *administrative Union* mit der reformierten Kirche.[55] Der ungarisch-reformierte Superintendent galt (noch im April 1697, als die habsburgische Herrschaft bereits etabliert war) als *Erdelyi Reformatus magyar es roman Püspök*, also als siebenbürgisch-reformierter ungarischer und rumänischer Bischof. Rumänische Kirchenhistoriker schrieben über *calvinistische Institutionen* in der rumänisch-orthodoxen Kirche Siebenbürgens.[56] Am 24. Mai 1667 wurde der orthodoxe Hierarch Siebenbürgens von einer Art „Konsistorium“ eingerahmt, das heißt unter Aufsicht eines Gremiums (zweier Laien und zweier Pfarrer) gestellt. Diese vier sogenannten *Epitropen* übernahmen die Verwaltung der Kirchengüter, mussten den Hierarchen bei allen Pastoralbesuchen begleiten und hatten die kanonische Prüfung aller Pfarrer-Kandidaten vorzunehmen. Interessant ist aber, dass in der Reformierten Kirche Siebenbürgens selbst erst 1682 eine neue Kirchenverfassung erlassen wurde, wonach „ein aus fünf Geistlichen und fünf weltlichen Mitgliedern bestehendes Kirchengremium gegründet (wurde), die *Politica-ecclesiastica mixta congregatio*“.[57]

Alle diese Maßnahmen sollten sicherstellen, dass „die rumänische Kirche Teil eines rumänischen Zweigs der reformierten ungarischen Bischofskonferenz sein würde, in dem die Interventionen der Superintendenten als höchstem Hierarchen sowie die Funktion des Einzelpriesters als Patron und Verwalter in Übereinstimmung mit dem Gesetz erfolgen würden“.[58]

---

ropa de azi: Religie și geopolitică [Der hundertste Jahrestag der Union der Rumänen und Europa heute: Religion und Geopolitik], Bd I, hg. v. Alin Albu, Valer Moga, Adrian Nicolae Petru, Dragoș Ursu (Alba Iulia: Reîntregirea und Cluj Napoca: Presa Universității Clujene, 2018), 356–366.

55 Paul Brusanowski, „Wirkungen,“ 237–240.

56 Alexandru Grama, *Instituţiuni calvineşti în Biserica românească din Ardeal [Calvinistische Einrichtungen in der rumänischen Kirche in Siebenbürgen]* (Blaj, 1895).

57 Márta Fata, *Ungarn, das Land der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700* (Münster: Aschendorff, 2000), 244–245.

58 Ana Dumitran, Gúdor Botond und Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII: Román-magyar felekezetközi kapcsolatok Erdélyben: A XVI. Század közepe – a XVIII század elsö évtizedei között [Rumänisch-magyarische interreligiöse Beziehungen in Siebenbürgen (Mitte des 16. Jahrhunderts bis erste Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts)]* (Alba Iulia/Gyulafehérvár: Muzeul naţional al Unirii, 2000), 50.

Das orthodoxe liturgische Leben der Rumänen hat sich allerdings nicht verändert, obwohl dies der eigentliche Wunsch des Superintendenten Geleji im Jahre 1640 gewesen war. Die orthodoxen Gottesdienste blieben unangetastet. Lediglich die Übersetzung der liturgischen Texte ins Rumänische wurde befürwortet. Ciprian Streza erwähnt eine

> Übersetzungsfreiheit, welche Priester und Hierarchen in Siebenbürgen im 17. und 18. Jahrhundert hatten, da es keine sichtbare Zensur oder Korrektur gab, welche die semantische Bandbreite derjenigen, die die liturgischen Texte übersetzten und transkribierten, irgendwie einschränkte. Die kirchliche und politische Situation der Rumänen in Siebenbürgen mag diese Freiheit bei der Improvisation von Übersetzungen in dieser Zeit teilweise erklären.[59]

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts gab es in Siebenbürgen zahlreiche Manuskripte mit Sammlungen liturgischer Texte in rumänischer Übersetzung. Viele von ihnen befinden sich in der Bibliothek des orthodoxen Metropolitansitzes von Siebenbürgen in Sibiu. Ciprian Streza hat eines davon, das so genannte *Manuskript 19* analysiert, eine Sammlung von 199 Blättern mit verschiedenen Gottesdiensten der orthodoxen Kirche. Das Manuskript wurde in zwei Phasen geschrieben: von Popa Mihai (1647) und von Lazăr, dem Diakon von Brad, im Jahr 1683.[60]

Diese liturgischen Texte zeigen die Koexistenz von

> der euchologischen Tradition der alten Manuskripte mit dem Wunsch, den Gottesdienst durch die Einführung der Landessprache zu erneuern und ihn mit neuen biblischen Perikopen aus pastoral-missionarischen Gründen anzureichern. Es ist offensichtlich, dass man im rumänischen Gottesdienst improvisierte, aber das geschah innerhalb des gut etablierten Rahmens der früheren euchologischen Tradition. Es ist genial, wie es möglich war, biblische Perikopen zahlenmäßig zu verdoppeln [sowohl für Frauen als auch für Männer eine spezifische Variante], mit dem offensichtlichen Ziel, die Teilnehmer an dem Sakrament der Heiligen Krankensalbung emotional und geistlich zu berühren.[61]

Interessanterweise wurde im selben Jahr 1680, als Metropolit Teodosie von Bukarest und der Drucker Chiriac die slawische Liturgie mit den Typikon-Hinweisen

59 Ciprian Streza, „Manuscrisul 19 miscenaleu al Bibliotecii Facultății de Teologie din Sibiu și reformă liturgică în Biserica Ortodoxă a Transilvaniei în secolul al 17lea [Das indifferente Manuskript Nr. 19 der Bibliothek der Theologischen Fakultät in Sibiu und die liturgische Reform in der orthodoxen Kirche Siebenbürgens im 17. Jahrhundert],“ [künftig: Manuscrisul 19] *Transilvania* 9 (2018): 86. Vgl. Auch Ciprian Streza, „The Translation of Liturgica Texts into the Oral Language within the 17th century Transylvanian Liturgical Tradition. The Emergence of the Romanian Euchologion amid Culturally and Confessionally Challenged Times,“ *Teologia*, 66/1 (2016) 20–42.

60 Streza, „Manuscrisul 19,“ 82–85.

61 Streza, „Manuscrisul 19,“ 86.

in rumänischer Sprache herausgaben (weil Teodosie es nicht wagte, den gesamten liturgischen Text ins Rumänische zu übersetzen), der rumänische Hierarch von Siebenbürgen, Sava II Brancovici (1620–1683), einem Disziplinarverfahren unterzogen und seines Amtes enthoben. Einer der Hauptankläger war der Protopope Ioan Zoba von Vinţul de Jos (Unterwintz, Alvincz), der bereits 1667 zu einem der vier Epitropen ernannt worden war, die dem rumänischen Hierarchen beigeordnet waren.

Einer der Gründe für die Absetzung von Sava II. war auch die Tatsache, dass er die alte rumänische Druckpresse nicht benutzte und sogar versteckt habe. Andererseits hatte die von Sava II. einberufene Synode von 1675 eindeutig die Notwendigkeit festgestellt, in rumänischer Sprache die Gottesdienste zu zelebrieren:

> Möge das Wort Gottes in unserer rumänischen Sprache verkündet werden, den Christen in der Kirche, und dort, wo es gebraucht wird und wo es fehlt. Solche Bücher, die in rumänischer Sprache geschrieben und veröffentlicht wurden, sollen in den Kirchen der Christen und [auch] an anderen Orten, wo sie fehlen, gelesen und gelehrt werden.[62]

Nach der Absetzung von Metropolit Sava druckte Ioan Zoba zwischen 1683–1689 fünf Bücher: a) ein Predigtbuch für Beisetzungen: *Sicriul de Aur – Der goldene Sarg* (15 Predigen); b) ein ethisch-moralisches Buch: *Cărare pe scurt spre fapte bune îndreptătoare – Kurzer Weg zu den gerechten Guten Werken;* c) drei liturgische Bücher: *Ceaslovăţ – Kleines Horologion; Rânduiala diaconstvelor – Formulare für die Diakone* und *Molitfelnic – Das Buch der Kasualien/Gelegenheiten (Euchologion).* In derselben Zeit erschien auch ein hagiografisches Buch *Poveşti la 40 de mucenici – Geschichten über die 40 Märtyrer*, ohne dass dabei aber der Name von Zoba erwähnt wurde[63].

Am wichtigsten hinsichtlich der hier behandelten Thematik sind die *Formulare für die Diakone* und *Das Buch der Gelegenheiten (Euchologion).*

Was das erste Werk betrifft, so kann es als ein *kleines Liturgikon* betrachtet werden. Es enthält die Gebete, die während der Liturgie laut gesprochen werden (also nicht die, die der Priester leise vorliest). Dumitru Vanca glaubt, dass die Übersetzung von Ioan Zoba angefertigt oder zumindest überprüft wurde:

> Da unser Protopope bestrebt war, die Sprache an die örtliche Mundart anzupassen, ist es möglich, dass er auch einige handschriftliche Übersetzungen verwendete, die zu dieser Zeit in der Gegend im Umlauf waren. Auf jeden Fall zeugt der äußerst flüssige und homogene Text entweder von einem Gebiet wie Siebenbürgen, in dem die rumänische Liturgie-

62 Vasile Mangra, *Metropolit Sava Brancovici [Der Metropolit Sava Brancovici]* (Arad: Tiparul tipografiel diecezane gr.-orientale române, 1906), 89.
63 Paul Brusanowski, „Wirkungen“, 245–246.

> sprache bereits etabliert war (die Unterschiede zum heutigen Text sind nicht sehr groß), oder davon, dass derjenige, der diese Übersetzung ausgewählt oder verfasst hat, ein Visionär in Sachen Sprachwissenschaft war.[64]

Die Râmnic-Ausgabe des *Liturgikons* von Antim Ivireanul aus dem Jahr 1706 übernahm pragmatisch zahlreiche Passagen aus Zobas Ausgabe von 1687.

Das zweite von Zoba gedruckte Buch ist das *Euchologion*, eines der wichtigsten Bücher für das geistliche Leben der orthodoxen Gläubigen.

> Von allen Büchern der Orthodoxen Kirche ist das *Euchologion* nach der Heiligen Schrift das am häufigsten verwendete. Auch wenn die Sonntagsliturgie zumindest für die verstreuten mittelalterlichen Landgemeinden ein soziales und kulturelles Ereignis par excellence bleibt, an dem die ganze Seele der Gemeinschaft teilnimmt, ist das *Euchologion* das Buch, das auf die geistlichen Alltagsbedürfnisse eingeht. Es ist das Buch, das dem Priester für die meisten Fälle von Gottesdiensten und Andachten liturgische Texte sowie Gebete zur Verfügung stellt, die für die unterschiedlichsten pastoralen Gelegenheiten erforderlich sind. Es trägt entscheidend zur Bildung und Bewahrung eines liturgischen Bewusstseins bei: Die einschlägigen Gelegenheiten sind die Weihen bei der Taufe und der Ehe, alle Arten von Weihen und Salbungen, beim Neubau eines Hauses, beim Graben des Brunnens, Gebete in Zeiten der Trauer und der Freude, bei Krankheit und Tod.[65]

Wie Zoba in seinem Wort an die Leser schrieb, umfasse das *Euchologion* „das ganze Leben des Christenmenschen, von der Stunde der Geburt bis zur Stunde des Todes und des Begräbnisses"[66].

Zobas *Euchologion* war die dritte Auflage eines Buches mit diesem Titel in rumänischer Sprache, aber eigentlich die zweite im eigentlichen Sinne des orthodoxen Gottesdienstes. Die Ausgabe von Coresi war in Wirklichkeit eine Übersetzung der Agende der reformierten Kirche gewesen (in der Druckausgabe von Kaspar Helth, – Klausenburg 1559). Die Rezeption der Ausgabe des moldauischen Metropoliten Dosoftei war wegen der schweren Sprache, der zahlreichen Slawismen und moldauischen Regionalismen im liturgischen Leben der rumänischen Kirche ziemlich unmöglich gewesen. Zobas *Euchologion* jedoch war praktisch eine Homogenisierung und Uniformierung der Texte, die in Siebenbürgen in verschiedenen Manuskripten in rumänischer Sprache verwendet worden waren.

---

64 Dumitru Vanca, *Rânduila diaconstvelor: Liturghia românilor ardeleni în secolul al XVII-lea [Das Typikon der Diakone: Die Liturgie der siebenbürgischen Rumänen im 17. Jahrhundert]* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2009), 31.

65 Ana Dumitran, Alin Mihai Gherman und Dumitru Vanca, *Molitǎvnic, Bălgrad, 1689: Studiu introductiv şi glosar [Das Euchologion aus Karlsburg von 1689: Einleitende Studie und Glossar]* [künftig: Molitǎvnic] (Alba Iulia: Reîntregirea, 2009), 44.

66 Dumitran / Gherman / Vanca, *Molitǎvnic*, 44.

Ioan Zoba wurde durch den Drucker Chiriac unterstützt. Wie bereits erwähnt, hatte Chiriac bereits im Jahre 1680 im Auftrag des Metropoliten Teodosie die Liturgie gedruckt. Im Jahr 1682 folgte dann *das Evangelium.* Ein Jahr später begleitete er Varlaam (der zum Hierarchen der rumänischen Kirche in Siebenbürgen ernannt worden war) nach dessen Weihe von Bukarest nach Karlsburg/Alba Iulia.

Dort beteiligte er sich an der Herausgabe aller von Zoba gedruckten Bücher. Überzeugt von der Schwierigkeit aber sich des Wagnisses auch bewusst, die liturgischen Texte in rumänischer Sprache zu drucken, entschuldigte er sich für mögliche Sprachfehler:

> Ehre und Lob sei Gott, dem einen in der Heiligen Dreifaltigkeit, der gewollt hat, dass wir den Anfang und das Ende des Buches *Euchologion*, sehen können. Aber wir bitten Dich demütig, unser lieber orthodoxer Leser, falls Du irgendwelche Fehler in diesem Werk von uns und von der Druckerei, findest, dann solltest Du uns nicht tadeln. [...] Denn auch wir sind Menschen mit Schwächen, die von einer schwachen Natur getragen werden, die keinen Menschen ohne Fehler bleiben lässt. Wir bitten Dich aber, oh orthodoxer Leser, vergib! Vergib, damit auch Du Vergebung von unserem Herrn Jesus Christus empfängst, dessen Gabe und Barmherzigkeit wir auch bitten, dass sie in Ewigkeit bei Dir sei.[67]

Das Buch wurde also zum Nutzen der orthodoxen Leser gedruckt. Im Gegensatz zu Coresis *Euchologion*[68] zeugt Zobas *Euchologion* nicht von protestantisch-theologischem Einfluss. Das Werk von Zoba, dem Protopopen, der in der rumänischen Geschichtsschreibung lange Zeit als Verräter der Orthodoxie und als Werkzeug des Protestantismus galt, unterstreicht die Gültigkeit des Sprichworts, welches die rumänische Mentalität und das oft zu beobachtende Verhalten gegenüber der Obrigkeit beschreibt: „Zicem ca ei și facem ca noi“ („Wir sprechen wie die Autoritäten, aber machen es, wie wir es wollen“). Dumitru Vanca hat Zobas Haltung auf plastische Weise dargestellt:

> Keine der in dem *Euchologion* enthaltenen Gottesdienste weisen eine Spur von protestantischer Kontamination auf. Im Gegenteil, der Text bestätigt, dass die orthodoxen Rumänen Siebenbürgens zu jener Zeit die Liturgie nach allen Normen des orthodoxen Gottesdienstes praktizierten: Die Sakramente wurden vollzogen – sogar die Weihe, die Zoba im Vorwort nicht erwähnt, die er aber im Text des *Euchologion* selbst, das ausschließlich für den priesterlichen Gebrauch bestimmt ist, implizit anerkennt; die Fastenzeiten wurden eingehalten; der Kult der Toten, der Heiligen und der heiligen liturgischen Gegenstände wurde respektiert, trotz der Bestimmungen, welche die Verfechter des calvinistischen Proselytismus hatten durchsetzen wollen. Wir würden sogar wagen zu sagen, dass Zoba dem Heiland, der manchmal die Pharisäer herausforderte, entspricht, indem er in seinem Buch alle Gottes-

67 Dumitran / Gherman / Vanca, *Molităvnic*, 29.
68 Ciprian Streza, „Manuscrisul 19,“ 79–82.

> dienste aufführt, die die Calvinisten bei den Rumänen gerne zum Verschwinden gebracht hätten, welche ja das calvinistische *Euchologion* von Coresi als nicht vom Herrn Christus und den Aposteln stammend bezeichnet hatte.[69]

Zobas Motivation für den Druck dieses *Euchologions* wurde von ihm selbst im Vorwort angegeben: „Allein daran ist der Mangel zu sehen, dass viele der Priester, die das Typikon, die Ordnungen nicht verstehen, sehr erfolglos alle Dienste verrichten“. Es handelt sich praktisch um dieselbe theologische Motivation, die sich auch in den Vorworten der liturgischen Bücher findet, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert außerhalb der Karpaten gedruckt wurden.

Im Grunde genommen nutzte Zoba den protestantischen (reformierten) Kontext in Siebenbürgen, um selbst eine Art Reformer zu werden, indem er praktisch half, den muttersprachlichen rumänischen Gottesdienst durchzusetzen.

4 Durchsetzung der Liturgie-Übersetzungen in rumänischer Sprache. Die Rolle der Druckzentren in Râmnicu Vâlcea und Bukarest

Die Spuren des Werks von Zoba sind erst einige Jahre später südlich der Karpaten in Râmnicu Vâlcea zu entdecken, wo Bischof Antim Ivireanu 1706 *Das Große Euchologion* in zwei Bänden gedruckt hat, von denen einer tatsächlich das *Liturgikon* war.

Antim Ivireanul gilt als einer der wichtigsten Drucker in der Geschichte der rumänischen Kultur. Ursprünglich aus Georgien stammend, wurde er von den Osmanen versklavt und von Patriarch Dositheus von Jerusalem freigekauft. Er wurde Mönch in Jerusalem. Um 1680 begleitete er den Patriarchen auf seiner Reise nach Iași zum Kloster Cetățuia (welches mitsamt seinen Einkünften dem Patriarchat von Jerusalem gewidmet worden war). Hier lernte er Rumänisch und Slawisch und gründete eine Druckerei mit griechischen Lettern. Nach 1686 zog er nach Bukarest, wo er Leiter der dortigen Druckerei wurde und bis 1705 34 Bücher veröffentlichte (19 griechische, neun rumänische, zwei griechisch-rumänische, zwei slawische, ein slawisch-rumänisches und ein griechisch-arabisches). Von 1705 bis 1708 war er Bischof von Râmnic, wo er eine Druckerei neu gründete und neun Bücher veröffentlichte (drei rumänische, drei slawisch-rumänische und drei griechische). Zwischen 1708–1716 war er Metropolit in Bukarest; dort druckte

69 Dumitran / Gherman / Vanca, *Molităvnic*, 58.

er noch weitere 18 Bücher (elf rumänische, fünf griechische, ein slawisch-rumänisches, ein slawisch-rumänisch-griechisches). Im Herbst 1716 wurde er vom ersten Phanariotenfürsten (Nikolaus Mavrocordat) entmachtet, laisiert und ins Katharinen-Kloster am dem Berg Sinai verbannt. Auf dem Weg zum Verbannungsort wurde er von osmanischen Soldaten getötet und sein Leichnam in einen Fluss geworfen (zwischen Adrianopel und Konstantinopel). Er wurde 1992 von der Rumänischen Orthodoxen Kirche heiliggesprochen.[70]

Wie bereits erwähnt, hat die Ausgabe des *Liturgikons* von 1706 den Text von Zoba aus dem Jahr 1687 weitgehend übernommen (natürlich nur die laut gesprochenen Gebete).

Für das *Euchologion* griff Antim auf eine griechische Quelle zurück (aus dem Jahr 1629), im Unterschied zu dessen früheren Ausgaben, die hauptsächlich slawische Quellen verwendet hatten. Allerdings wurden auch einige lokale liturgische Traditionen (slawischen Ursprungs) übernommen.[71]

Antim druckte das *Liturgikon* und das *Euchologion* 1713 in Bukarest erneut, diesmal in getrennten Bänden. Beide bilden bis heute die Grundlage für die nachfolgenden Ausgaben.

Die siebenbürgische Filiation sollte jedoch nicht vergessen werden, zumal der Druckermeister von 1706 aus Râmnic Mihail Ișstvanovici war. Letzterer ist eine interessantere Persönlichkeit als der Wanderdrucker Chiriac (der zwischen der Moldau, der Walachei und Siebenbürgen umherzog). Sein Name (Istvan ist die ungarische Form des Namens Ștefan) hat zu der Annahme geführt, dass er ursprünglich aus Siebenbürgen stammt. Über Bukarest (als Lehrling von Antim Ivireanul) kehrte er Ende des 17. Jahrhunderts nach Siebenbürgen zurück, wo er (1699) die erste Fibel in rumänischer Sprache (*Bucoavna)* druckte, sowie das vollständigste Predigtbuch, das in der rumänischen Kirche in der Vormoderne zirkulierte (*Chiriacodromion*), eine Zusammenstellung aller bis dahin gedruckten Bücher dieser Art.[72] Nach 1700 siedelte er nach Râmnic über und veröffentlichte unter anderem die beiden oben erwähnten liturgischen Bücher. Nachdem Antim Ivireanu Metropolit geworden war, schickte er Ișstvanovici nach Georgien, zum

70 Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, 321–323.

71 Ciprian Streza, „Manuscrisul 19," 82.

72 Dumitru Vanca, „Moștenirea liturgică a Bălgradului. Importanța tipăriturilor bălgrădene în stabilirea și fixarea formularelor liturgice românești [Das liturgische Erbe von Weißenburg: Die Bedeutung der Drucke aus Weißenburg bei der Festlegung und Fixierung der rumänischen liturgischen Formeln]," [künftig: Moștenirea] in *Litere Vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate [Lebendige Buchstaben: Der Druck in der rumänisch-orthodoxen Kirche – zwischen Auftrag und Notwendigkeit]*, hg. v. Laurențiu Streza, Mircea Păcurariu und Emanuel Tăvală (Sibiu: Editura Andreiana, 2016), 130–131.

Regenten Wachtang VI. von Kartli. Zwischen 1709 und 1711 druckte jener in Tiflis zehn Bücher. Danach kehrte er über Russland und Holland (!) nach Siebenbürgen zurück (1713–1714), wo er sich um den Bau der neuen rumänischen, griechisch-unierten Kirche in Alba Iulia (Maieri) kümmerte. Im Jahr 1717 wurde er von Kaiser Karl VI. geadelt.[73]

Ișțvanovici verdanken wir die siebenbürgischen Einflüsse der Liturgie und sogar des *Euchologions* von Antim. Was das zweite Buch betrifft, so ist die Ähnlichkeit zwischen dem Vorwort zum *Euchologion* von 1689 (von Zoba) und dem Vorwort zum *Euchologion* von 1706 auffällig:

> [...] Von diesen will ich nicht weiter ausgehen, sondern nur in drei Worten die Güte des Buches zeigen: 1. es sind darin heilige Ordnungen und bestimmte Gottesdienste für viele Angelegenheiten enthalten; 2. alles ist mit der Heiligen Schrift bekräftigt und mit Psalmen aus dem Psalmenbuch Davids und aus den Büchern der Evangelisten und der Apostel verschönert; 3. es enthält das ganze Leben des Christenmenschen, von der Stunde der Geburt bis zur Stunde des Todes und des Begräbnisses (Alba Iulia, 1689);
>
> [...] Kurz gesagt, ich will mein Lob über dieses Buch mit drei Dingen abschließen: Erstens, dass sie die Ordnungen und Gottesdienste mit Gebeten enthält, die für viele Gelegenheiten vorgesehen sind, und vor allem die sieben heiligen Sakramente unserer orthodoxen Kirche [...]. Zweitens, dass es durch die Heilige Schrift bekräftigt und durch Psalmen aus dem Palmenbuch des göttlichen David und aus den Büchern der Evangelisten und der Apostel verschönert wird; Drittens, dass es den ganzen Gottesdienst für das Leben eines orthodoxen Menschen enthält, der im Christentum leben will, von der Stunde der Geburt bis zur Stunde des Todes und bis zum Begräbnis, auch nach dem Begräbnis. (Widmung von Michael Ishtvanovich an Antim, Râmnic, 1706).[74]

Antims Nachfolger in Râmnic (Damaschin) übersetzte bis zu seinem Tod alle anderen liturgischen Bücher der orthodoxen Kirche, die dann nacheinander bis 1780 gedruckt wurden. In diesem Jahr wurde mit der Veröffentlichung der letzten sechs *Menaia* der Prozess der Rumänisierung des liturgischen Gottesdienstes der Rumänen abgeschlossen.[75]

Aber die Mobilität und der Transfer waren damit noch nicht beendet. Nach der Gründung der Druckerei in Blaj (dt. Blasendorf) in der mit Rom unierten rumänischen Kirche (griechisch-katholisch) stammten die ersten Meister aus Râmnic, und sie druckten (so seltsam es klingen mag) die liturgischen Bücher von

73 Eugen Pavel, „Mihai Ișțvanovici und die Normen der rumänischen Literatursprache," *Limba Română* XLIII (1994): 413–414 (413–430). Im Internet: Mihai Ișțvanovici und die Normen der rumänischen Literatursprache (I) (bcu-iasi.ro) https://dspace.bcu-iasi.ro/handle/123456789/8352 (Zugang 5. Aug. 2021).

74 Vanca, „Moștenirea," 125.

75 Streza, „Traducerea," 89–92.

dort nach, einschließlich der Fehldrucke. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das vorherrschende Modell in Blaj mit der erzwungenen Latinisierung der Gottesdienstsprache in der griechisch-katholischen Kirche aufgegeben.[76]

Bemerkenswert ist auch, dass die zwölf Menaia sogar in Buda (dt. Ofen) in den Jahren 1804–1805 neu gedruckt wurden, und zwar auf Initiative des orthodoxen Hermannstädter Händlers Hagi Constantin Pop und des orthodoxen Bischofs von Argeș (in der Walachei), samt der Korrektur der griechisch-katholischen Theologen Gheorghe Șincai und Samuil Micu. Die Kosten wurde vom Finanzministerium (Hofkammer) in Wien bezahlt. Es wurden zwei Editionen gedruckt: eine für die Walachei und eine zweite für Siebenbürgen.[77]

5 In der Ostkirche wird der liturgische Text gesungen

Die orthodoxen Rumänen sind stolz darauf, dass sie im Unterschied zu anderen griechischen oder slawischen Orthodoxen die einzigen Vertreter einer byzantinisch-orthodoxen Kirche sind, die die Gottesdienste in die moderne Sprache übersetzt haben und benützen. In einem Gespräch mit einem serbischen Theologen zu diesem Thema erfuhr ich, dass es zwar moderne Übersetzungen auch bei den Serben gibt, diese aber nicht verwendet werden, weil „man sie nicht singen kann“, weil die Kadenz der Sprache nicht dieselbe sei.

Erst in diesem Zusammenhang habe ich einen anderen Begriff verstanden, der von rumänischen Musikwissenschaftlern häufig verwendet wird: „die Rumänisierung des Kirchengesangs“. Auf die Übersetzung der liturgischen Texte ins Rumänische folgte ein langer Prozess der „Rumänisierung“ der byzantinischen Musik, der Anpassung an die Kadenzen der rumänischen Sprache. Dies ist nicht Gegenstand dieser Studie, sollte aber, wenn auch nur kurz, erwähnt werden.

> Aware that, after the conquest of the empire, the Danubian Principalities are the only states that could defend Orthodoxy from the Turkish invasion, relations between the Patriarchate and other liturgical centres intensified in their mutual support.
>
> In the field of music in the principalities of Wallachia and Moldavia, this meant copying and particularly translating into Romanian of the creations of the most important com-

76 Paul Brusanowski, „Blajul, centru tipografic al cărților liturgice pentru Biserica Greco-Catolică [Blaj, Druckzentrum für liturgische Bücher für die griechisch-katholische Kirche],“ in *Litere Vii: Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate*, hg. v. Laurențiu Streza, Mircea Păcurariu und Emanuel Tăvală (Sibiu: Editura Andreiana, 2016), 313–322.
77 Streza, „Traducerea,“ 92.

> posers from Constantinople or from the Mount Athos. This process of translation of a part of the Byzantine and post-Byzantine repertoire and its adaptation of the stylistic particularities of the Romanian language was described as a process of „Romanization" of church chants.
>
> The three stages in the process were marked by the following composers: Filothei Jipa at the beginning of the Phanariot epoch (1713), Mihalache Moldovlachos in the second half of the 18th century (fl. 1767–1786) and, for the third moment of the „Romanization", Macarie the Hieromonk (1750–1836), Anton Pann (ca. 1796–1854), Ghelasie Basarabeanul (†1851) – in Valachia; Visarion the Hieromonk (1814–1843) and Dimitrie Suceveanul (1818–1898) in Moldavia.[78]

Am Anfang des 18. Jahrhunderts, zur Zeit von Antim Ivireanul, übersetzte (und komponierte) der Hieromönch und Protopsalt (Vorsänger) Filothei sin Agăi Jipei (1639–1720) die sogenannten *rumänischen Psalmlieder*, ein umfangreiches Werk von 259 Seiten mit etwa 1200 Kirchenliedern aus verschiedenen Gottesdiensten (auch wenn die vollständige Ausgabe der Texte dieser Gottesdienste bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht gedruckt worden war). Filotheis Werk zirkulierte in zahlreichen Manuskripten. Fast 200 Jahre lang folgten viele andere Protopsalten, die sich mit der Anpassung der byzantinischen Musik an die rumänische Kadenz befassten.

> Diese Protopsalten erscheinen als außergewöhnliche Persönlichkeiten, die aus dem brennenden Wunsch heraus, in der Sprache ihrer Heimat und damit aller Rumänen zu singen, den Text der Lieder aus dem Griechischen übersetzten, ihn an die Melodien anpassten und umgekehrt, die Melodien den Umständen entsprechend anpassten, arrangierten, verkürzten oder verlängerten und sie mit der Sprachmelodie des rumänischen Textes in Einklang brachten. Auf diese Weise gelang es ihnen von Anfang an, dieser Art des Singens eine spezifisch rumänische Note zu geben, und sie lebten und arbeiteten stets von diesem Wunsch beseelt, indem sie einen neuen Gesang schufen, der bis heute in unseren Kirchen fortbesteht.
>
> Aus diesem Grund erscheint uns das 19. Jahrhundert als ein Ganzes, denn alle hatten ausnahmslos ein einziges Ideal – die endgültige Rumänisierung des Kirchengesangs – ein Ideal, das hundert Jahre zuvor vom Autor der ersten *Rumänischen Psalmlieder*, Filothei Hieromönch von dem Heiligen Metropolitansitz, im Jahr 1713 vorgeschlagen wurde und das heute eine Wirklichkeit ist.[79]

78 Nicolae Gheorghiță, *Byzantine Chant between Constantinople and Danubian Principalities: Studies in Byzantine Musicology* (Bucharest: Sophia, 2010), 33–34.

79 Nicu Moldoveanu, *Istoria Muzicii bisericești la români: Curs pentru studenții, masteranzii și doctoranzii teologi [Geschichte der rumänischen Kirchenmusik: Kurs für Theologiestudenten, Masterstudenten und Doktoranden]* (București: digital version, 2007), 65.

Ihre Werke blieben als Manuskripte erhalten und wurden erst im 19. Jahrhundert teilweise gedruckt. In den letzten Jahren waren sie Gegenstand zahlreicher Doktorarbeiten in der Musikwissenschaft.[80]

Interessanterweise gab es jedoch in Siebenbürgen eine viel stärkere Anpassung der byzantinischen Melodik an die lokale Folklore als jenseits der Karpaten, so dass die byzantinische Quelle nur noch von Musikwissenschaftlern erkannt werden kann.[81]

Schlussfolgerungen

Die Einführung der rumänischen Sprache im Gottesdienst der rumänischen Kirche (einschließlich die Rumänisierung der byzantinischen Musik!), war ein komplexer und origineller Prozess. Sie wurde durch die geopolitische Situation bestimmt, in der sich die rumänischen Territorien und Länder im 17. und 18. Jahrhundert befanden. Hier sind vor allem zwei Faktoren zu nennen: die Ausbreitung des Protestantismus im Fürstentum Siebenbürgen und die antigriechische Nationalbewegung der rumänischen Bojaren in den Donaufürstentümern Walachei und Moldau. Ohne einen dieser beiden Faktoren wäre die Rumänisierung des orthodoxen Gottesdienstes in dieser Epoche nicht möglich gewesen. Dies erklärt die spezifische Zusammenarbeit zwischen der ungarisch-reformierten politisch-religiösen Autorität in Siebenbürgen und den orthodoxen politischen und kirchlichen Autoritäten in den Donaufürstentümern (mit der ich auch diesen Aufsatz begonnen habe). Als Ergebnis dieser Zusammenarbeit entstand in Siebenbürgen eine sehr atypische Situation: Im Kontext der protestantischen Realitäten des (mehr oder weniger ausgeübten und empfundenen) protestantischen Drucks in Siebenbürgen und des Nichtvorhandenseins einer dominanten orthodoxen Kirche entwickelte sich hier eine rumänische Kirche, die sowohl als orthodox (aus liturgischer, spiritueller Sicht), aber auch als reformiert (aus administrativer Sicht) bezeichnet werden könnte. Nur in diesem

80 Hier sind insbesondere die Arbeiten von Costin Moisil zu nennen: „Procesul de românire și adaptarea la muzicalitatea limbii [Der Prozess der Rumänisierung und der Anpassung an die Musikalität der Sprache]," in *Românirea cântărilor: un meșteșug și multe controverse. Studii de muzicologie bizantină [Die Rumänisierung der Gesänge: ein Handwerk und viele Kontroversen. Studien zur byzantinischen Musikwissenschaft]* (București: Editura Muzicală, 2012), 150–158; Ders., *Construcția unei identități românești în muzica bisericească [Der Aufbau einer rumänischen Identität in der Kirchenmusik]* (București: Editura Universității Naționale de Muzică, 2018); „Romanian vs. Greek-Turkisch-Persian-Arab: Imagining National traits for Romanian Church Chant," *Musicology* 11 (2011): 119–133.

81 Costin Moisil, „Problems of Identity in the Orthodox Church Music of Transylvania," *New Europe College Ștefan Odobleja Progam Yearbook* (2012/2013): 131–133 (125–146).

Kontext war es möglich, den Freiraum zu schaffen und optimal zu nutzen, der die spontane Übersetzung von Liturgien ins Rumänische ermöglichte, und so die Wünsche zu verwirklichen, die jenseits der Karpaten zwar auch existierten, aber unter der Autorität der offiziellen orthodoxen Kirche nicht hätten erfüllt werden können. Angesichts dieses Prozesses, dieser Realität, konnte selbst der italienische Sekretär des walachischen Fürsten Constantin Brâncoveanu nur mit Erstaunen ausrufen:

> Sogar in einigen Kirchen in der Walachei wurde die rumänische Sprache eingeführt, worüber ich mich gegenüber einigen Bojaren verwundert zeigte. Aber man sagte mir, dass dieser Missbrauch in den Kirchen heutzutage eingeführt wurde, weil viele Priester bei ihrer Weihe keine andere Sprache als Rumänisch kannten.[82]

Bibliographie

1 Quellen

Costin, Miron, *Opere [Werke]*, hg. v. Petre P. Panaitescu. București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958.

Lupaș, Ioan, *Documente istorice transilvane [Historische Dokumente aus Siebenbürgen]*. Cluj: Cartea românească, 1940.

Matei al Mirelor, „Istoria celor săvârşite în Ungrovlahia începând de la Şerban Voievod până la Gavriil Voievod [Die Geschichte der Geschehnisse in der Ungrowalachei von Serban Voievod bis Gavriil Voievod],“ *Literatura română veche. 1402–1647 [Die alte rumänische Literatur. 1402–1647]*, hg. v. George Mihăilă und Dan Zamfirescu (Bukarest, Editura Tineretului, 1969).

2 Literatur

Bianu, Ioan/Hodoş, Nerva, Hg., *Bibliografia românească veche [Alt-rumänische Bibliographie], 1508–1830*, Bd. 1, *(1508–1717)*, Ediţia Academiei Române, (Bucureşti: Socec, 1903).

Brătianu, Gheorghe, *Sfatul domnesc și Adunarea stărilor în principatele române [Der Fürstenrat und die Ständeversammlung in den rumänischen Fürstentümern]*. Bukarest: Editura Enciclopedică, 1995.

Brusanowski, Paul, „Blajul, centru tipografic al cărților liturgice pentru Biserica Greco-Catolică [Blaj, Druckzentrum für liturgische Bücher für die griechisch-katholische Kirche],“ in *Litere Vii: Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate*, hg.v. Laurențiu Streza, Mircea Păcurariu und Emanuel Tăvală. Sibiu: Editura Andreiana, 2016, 313–322.

82 Mihai Săsăujan, „Tiparnița Mitropoliei Țării Românești de la București în secolele XVII–XIX (1678–1830) [Die Druckerei der Metropolie der Walachei in Bukarest im 17. bis 19. Jahrhundert (1678–1830)],“ in *Litere Vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune și necesitate*, hg. v. Laurențiu Streza, Mircea Păcurariu und Emanuel Tăvală (Sibiu: Editura Andreiana, 2016), 144.

Brusanowski, Paul, „Wirkungen der Reformation auf die rumänischen Orthodoxen in Siebenbürgen," in *Exportgut Reformation: Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 113, hg. v. Ulrich A. Wien und Mihai-D. Grigore. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 233–237.

Dumitran, Ana/ Botond, Gúdor/Dănilă, Nicolae, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII: Román-magyar felekezetközi kapcsolatok Erdélyben: A XVI. Század közepe – a XVIII század elsö évtizedei között [Rumänisch-magyarische interreligiöse Beziehungen in Siebenbürgen (Mitte des 16. Jahrhunderts bis erste Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts)]*. Alba Iulia/Gyulafehérvár: Muzeul naţional al Unirii, 2000.

Dumitran, Ana/Gherman, Alin Mihai/Vanca, Dumitru, *Molităvnic, Bălgrad, 1689: Studiu introductiv şi glosar [Das Euchologion aus Karlsburg von 1689: Einleitende Studie und Glossar]*. Alba Iulia: Reîntregirea, 2009.

Fata, Márta, *Ungarn, das Land der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*. Münster: Aschendorff, 2000.

Floca, Ioan N., *Drept canonic orthodox: Legislație și administrație bisericească [Orthodoxes kanonisches Recht: Kirchengesetzgebung und Verwaltung]*, Bd. I. Bukarest: Institutul Biblic și de Misiune, 1990.

Gheorghiță, Nicolae, *Byzantine Chant between Constantinople and Danubian Principalities: Studies in Byzantine Musicology*. Bucharest: Sophia, 2010.

Grama, Alexandru, *Instituţiuni calvineşti în Biserica românească din Ardeal [Calvinistische Einrichtungen in der rumänischen Kirche in Siebenbürgen]*. Blaj, 1895.

Mangra, Vasile, *Metropolit Sava Brancovici*. Arad: Tiparul tipografiel diecezane gr.-orientale române, 1906.

Mazilu, Dan Horia, *Noi despre ceilalți [Wir über die anderen]*. Iași, Polirom, 1999.Moisil, Costin, „Romanian vs. Greek-Turkisch-Persian-Arab: Imagining National traits for Romanian Church Chant," *Musicology* 11 (2011): 119–133.

Moisil, Costin, „Procesul de românire și adaptarea la muzicalitatea limbii [Der Prozess der Rumänisierung und der Anpassung an die Musikalität der Sprache]," in *Românirea cântărilor: un meșteșug și multe controverse. Studii de muzicologie bizantină [Die Rumänisierung der Gesänge: ein Handwerk und viele Kontroversen. Studien zur byzantinischen Musikwissenschaft]*. București: Editura Muzicală, 2012, 150–158.

Moisil, Costin, „Problems of Identity in the Orthodox Church Music of Transylvania," *New Europe College Ștefan Odobleja Progam Yearbook* (2012/2013): 131–133 (125–146).

Moisil, Costin, *Construcția unei identități românești în muzica bisericească [Der Aufbau einer rumänischen Identität in der Kirchenmusik]*. București: Editura Universității Naționale de Muzică, 2018.

Păcurariu, Mircea, *Cultura teologică românească: Scurtă prezentare istorică [Die rumänische theologische Kultur: Kurzer historischer Überblick]*. Bukarest: Basilica, 2011.

Păcurariu, Mircea, *Dicționarul teologilor români [Wörterbuch der rumänischen Theologen]*. Sibiu: Andreiana Publishing House, 2014.

Păcurariu, Mircea, *Tiparul în Biserica Ortodoxă Română [Die Druckerei in der rumänisch-orthodoxen Kirche]*. Sibiu: Andreiana, 2016.

Panaitescu, Petre. P., *Contribuții la istoria culturii românești [Beiträge zur Geschichte der rumänischen Kultur]*. Bukarest: Minerva, 1971.

Pavel, Eugen, „Mihai Iștvanovici und die Normen der rumänischen Literatursprache," *Limba Română* XLIII (1994): 413–414 (413–430). Im Internet: https://dspace.bcu-iasi.ro/handle/123456789/8352 (Zugang 5. Aug. 2021).

Pippidi, Andrei, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI–XVIII [Die byzantinische politische Tradition in den rumänischen Ländern im 16. bis 18. Jahrhundert]*. Bukarest: Corint, 2001.

Potz, Richard/Synek, Eva, *Orthodoxes Kirchenrecht: Eine Einführung, aktualisierte und erweiterte zweite Auflage*, Kirche und Recht 28. Freistadt: Plöchl, 2014.

Qaramah, Mihail K., „Consideraţii pe marginea unei tipărituri liturgice româneşti mai puţin cercetate – Mystirio sau Sacrament (Târgovişte, 1651)“ [Überlegungen zu einem weniger erforschten rumänischen liturgischen Druck – Mystirio oder Sakrament (Targoviste, 1651)], *Transilvania* 5 (2021): 86 (88–99).

Săsăujan, Mihai, „Tiparniţa Mitropoliei Ţării Româneşti de la Bucureşti în secolele XVII-XIX, (1678–1830) [Die Druckerei der Metropolie der Walachei in Bukarest im 17. bis 19. Jahrhundert (1678–1830)],“ in *Litere Vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune şi necesitate*, hg. v. Laurenţiu Streza, Mircea Păcurariu und Emanuel Tăvală. Sibiu: Editura Andreiana, 2016.

Papacostea, Şerban, „Hegemonia otomană [Die osmanische Hegemonie],“ in *Istoria României [Geschichte Rumäniens]*, hg. v. Bărbulescu, Mihai/Deletant, Dennis/Hitchins, Keith/Papacostea, Şerban/Teodor, Pompiliu. Bucharest: Editura Enciclopedică, 1998, 204–212.

Stănescu, Eugen, „Valoarea istorică şi literară a cronicilor muntene [Historischer und literarischer Wert der walachischen Chroniken],“ in *Cronicari munteni [Chronisten aus der Walachei]* Bd. I, hg. v. Mihail Gregorian. Bukarest: Editura pentru litaratură, 1961.

Streza, Ciprian, „The Translation of Liturgica Texts into the Oral Language within the 17th century Transylvanian Liturgical Tradition. The Emergence of the Romanian Euchologion amid Culturally and Confessionally Challenged Times,“ *Teologia*, 66/1 (2016) 20–42.

Streza, Ciprian, „Manuscrisul 19 miscenaleu al Bibliotecii Facultăţii de Teologie din Sibiu şi reformă liturgică în Biserica Ortodoxă a Transilvaniei în secolul al 17lea [Das indifferente Manuskript Nr. 19 der Bibliothek der Theologischen Fakultät in Sibiu und die liturgische Reform in der orthodoxen Kirche Siebenbürgens im 17. Jahrhundert],“ *Transilvania* 9 (2018): 86.

Streza, Ciprian, „Traducerea Mineielor în limba vorbită a poporului – etape ale unei deveniri culturale şi spirituale române [Die Übersetzung der Menaia in die gesprochene Sprache des Volkes – Etappen der kulturellen und geistigen Entwicklung der Rumänen],“ *Transilvania* 7 (2020): 88–89.

Teodor, Pompiliu, „Monarhia feudală [Die feudale Monarchie],“ in *Istoria României*, hg. v. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Şerban Papacostea und Pompiliu Teodor. Bukarest: Editura Enciclopedică, 1998, 239–256.

Ureche, Grigore, *Letopiseţul Ţării Moldovei [Chronik der Landes der Moldau]*. Chisinau: Litera, 1997.

Vanca, Dumitru, *Rânduila diaconstvelor: Liturghia românilor ardeleni în secolul al XVII-lea [Das Typikon der Diakone: Die Liturgie der siebenbürgischen Rumänen im 17. Jahrhundert]*. Alba Iulia: Reîntregirea, 2009.

Vanca, Dumitru, „Moştenirea liturgică a Bălgradului. Importanţa tipăriturilor bălgrădene în stabilirea şi fixarea formularelor liturgice româneşti [Das liturgische Erbe von Weißenburg: Die Bedeutung der Drucke aus Weißenburg bei der Festlegung und Fixierung der rumänischen liturgischen Formeln],“ in *Litere Vii. Tiparul în Biserica Ortodoxă Română – între misiune şi necesitate [Lebendige Buchstaben: Der Druck in der rumänisch-orthodoxen Kirche – zwischen Auftrag und Notwendigkeit]*, hg. v. Streza, Laurenţiu/Păcurariu, Mircea/Tăvală, Emanuel. Sibiu: Editura Andreiana, 2016.

Vanca, Dumitru, „Antecedentele unităţii românilor: Aportul ediţiilor liturgice ardelene în formarea normelor limbii literare: Molitfelnicul lui Ioan Zoba ca sursă a Molitfelnicului lui Antim Ivireanu [Hintergrund der rumänischen Einheit: Der Beitrag der liturgischen Ausgaben der siebenbürgischen Liturgie zur Bildung der Normen der Literatursprache: Der Molitfelnicu von Ioan Zoba als Quelle für den Molitfelnic von Antim Ivireanu],“ in *Centenarul Unirii românilor şi*

Europa de azi: Religie și geopolitică [Der hundertste Jahrestag der Union der Rumänen und Europa heute: Religion und Geopolitik], Bd I, hg. v. Albu, Alin/Moga, Valer/Petru, Adrian Nicolae/Ursu, Dragoș. Alba Iulia: Reîntregirea und Cluj Napoca: Presa Universității Clujene, 2018, 356–366.

Volkmer, Gerald, *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich: Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699*, Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 56. Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2015.

Dorothea Wendebourg

Gesprächsangebote oder Bekehrung? Ziel und Zweck der Kontaktaufnahmen zwischen Reformatoren und ostkirchlicher Orthodoxie

Die Reformation war ein Ereignis innerhalb der westlichen Christenheit, bezogen auf Frömmigkeit, Lehre und Praxis der lateinischen, päpstlichen Kirche. Doch die Reformatoren ebenso wie die ihnen folgenden Generationen waren sich wohl bewusst, dass die Christenheit auf Erden weiter reichte als die lateinische Welt, dass es Christen auch unter „Persern, Türken, Tataren“[1], in Indien und Afrika gab.[2] Im Vordergrund standen für sie freilich die Griechen. Auf die Beziehung zu ihnen werde ich mich folglich hier beschränken und das Verhältnis zu anderen Gruppen wie Rumänen,[3] Russen[4] und Äthiopiern,[5] weil es eine ungleich geringere Rolle spielte, beiseitelassen. Dabei muss allerdings gleich gesagt werden, dass „griechische Kirche“ weit mehr war als die heutige Kirche von Hellas, dass sie in vager Vorstellung für das gesamte Ökumenische Patriarchat in seiner damaligen Erstreckung stand.

Es waren insbesondere zwei Faktoren, die die Aufmerksamkeit der Reformatoren auf die griechische Kirche lenkten. Zum einen der Humanismus mit der von ihm geförderten Verbreitung der griechischen Sprache und griechischer Quellentexte – gefördert nicht zuletzt dank der zahlreichen Emigranten vom Bosporus, die die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen in den Westen verschlug. Das Interesse galt der Sprache und den Texten der patristischen Zeit.

1 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi: Bekenntnis* (1528), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 26 (Weimar: Böhlau, 1909), 506,38.

2 Martin Luther, *Acta Augustana* (1518), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 20,6–8; Ders., *Resolutio super propositione XIII. de potestate papae* (1519), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 225,35–37; 236,9–12.

3 Dazu nur der Hinweis unten S. 463 und die Literaturangaben in Anm. 13f.

4 Gunnar Hering, „Orthodoxie und Protestantismus,“ in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß: Akten* I/2 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Bd. 31/2), 846–849.

5 Vgl. Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581* [künftig: Briefwechsel] (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986), 24–25.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-021

Doch darin hörte man, ohne Genaueres zu wissen, auch die gegenwärtige griechische Kirche mit. Der zweite Faktor waren die Türkenkriege. Die Bedrohung der Christenheit durch die immer weiter nach Nordwesten ausgreifende osmanische Aggression lenkte den Blick auf jene Menschen und ihre Kirche, denen das befürchtete Schicksal schon widerfahren war.[6]

Das Bewusstsein, dass es nach wie vor eine griechische Christenheit gab, war nun aber auch wichtig für die Auseinandersetzung mit Rom. Es erlaubte die Feststellung, dass die römische Kirche entgegen ihrem eigenen Anspruch eine Partikularkirche ist, nicht die *tota ecclesia Christi*.[7] Mit besonderem Nachdruck spielte Luther diese argumentative Karte bei der Leipziger Disputation, indem er Eck vorhielt, die Existenz der östlichen Kirche beweise, dass es Christentum ohne das Papsttum gegeben habe und immer noch gebe. Wenn Eck konterte, das seien eben keine richtigen Christen, und die Unterwerfung unter die Osmanen geschehe ihnen deshalb recht, bestätigte das nur den reformatorischen Vorwurf ekklesiologischer Hybris.[8] Der Hinweis auf die griechische Kirche konnte im übrigen auch als Beleg für die Kritik an einzelnen Lehren und Riten der römischen Kirche dienen, die man selbst korrigiert habe. So führte etwa Luther die Griechen gegen Ablass, kanonische Strafen und das Fegfeuer an,[9] die *Apologie* gegen Messopfer, Privatmessen und Kommunion unter einer Gestalt.[10] Das bedeutete nicht, dass man die griechische Kirche für normativ gehalten und von Kritik ausgenommen hätte. Doch wie nach reformatorischer Überzeugung in der römischen Kirche trotz aller Fehlentwicklungen die *ecclesia Christi* nicht untergegangen war, so

6 Ebenda, 18–19.

7 Vgl. Martin Luther, *Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 405,13; Ders., *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius*, in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 449,5 f.; Vgl. Wolfgang Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche* (Berlin u. a.: Lutherisches Verlagshaus, 1963), 41.68.

8 *Disputatio I. Ecci et M. Lutheri Lipsiae habita* (1519), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 273,25–28; 277,4–11. Wie die Griechen für Luther waren später die rumänischen Orthodoxen für die ungarischen Reformierten lebendiger Beweis, dass es Christen außerhalb der Papstkirche gebe (Gunnar Hering, „Orthodoxie und Protestantismus," in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß: Akten,* Bd. I/2 [Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Bd. 31/2], 836).

9 Brief an Spalatin vom 7. Nov. 1519 (WA.Br 1, Nr. 218, 37–40); Martin Luther, Martin: *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 1 (Weimar: Böhlau, 1883), 571,18–20.

10 *Apologia Confessionis Augustanae,* in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [11]1992), 22,4; 24,6.79–83.88 f.93.

zeigte man sich erst recht im Blick auf die Griechen überzeugt, dass Christus auch hier seine Kirche erhalten hatte.[11] Darüber hinaus aber sah besonders Melanchthon, dem an historisch aufweisbarer Kontinuität als Zeugnis für das kontinuierliche Wirken des Evangeliums besonders gelegen war, die Reformation immer in großer Nähe zur griechischen, vor allem der alten griechischen Kirche.[12]

Es war ein aus Quellen der Vergangenheit gewonnenes Bild, an dem die Reformatoren sich hier orientierten. Erst der nächsten Generation sollten Griechen der Gegenwart lebendig entgegentreten. Melanchthon freilich, der aus Honters *Reformatio Ecclesiae Coronensis*, die er selbst herausgab,[13] über einige Informationen zu den zeitgenössischen östlichen Kirchen verfügte, hatte in seinen letzten Jahren schon zweimal kurz Kontakte zu Orthodoxen aus Fleisch und Blut. Er erhielt Besuch von dem für die Reformation entflammten adligen Flüchtling Jakobos Basilikos Heraklides, dessen späteren Versuch, in der Moldau die Reformation einzuführen, er allerdings nicht mehr erleben sollte.[14] Und vor allem konnte er ausführliche Gespräche mit einem Diakon Demetrios aus der Umgebung des Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. führen, der, ob aus eigenem Antrieb oder geschickt, 1559 ein halbes Jahr in Wittenberg verbrachte, um sich über die Reformation zu informieren.[15] Zum Abschied gab Melanchthon Demetrios einen Brief an den Patriarchen mit, vor allem aber, in griechischer Übersetzung, die *Confessio Augustana*.[16]

---

11 *Disputatio I. Ecci et M. Lutheri Lipsiae habita* (1519), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [WA], Bd. 2 (Weimar: Böhlau, 1884), 266,4–8.

12 Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* (Genf: Droz, 1961); Jennifer Wasmuth, „Wyr gleuben all an eynen Gott". *Das Nicaeno-Constantinopolitanum in seiner Bedeutung für Martin Luther und Philipp Melanchthon,* Bd. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024).

13 Johannes Honterus, *Reformatio Ecclesiae Coronensis Ac Totius Barcensis Provinciae: Cum praefatione Philippi Melanthonis* (Wittenberg: Klug, 1543); vgl. EKO 24, 206–225.

14 Vgl. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen* Kirche (Marburg: Elwert-Gräfe und Unze, 1949), Kap. 2; Gunnar Hering, „Orthodoxie und Protestantismus," in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß: Akten,* Bd. I/2 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Bd. 31/2), 835; Wendebourg, *Briefwechsel*, 21–22, 27–28.

15 Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Kap. 3; Wendebourg, *Briefwechsel*, 22.

16 *Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς προσενεχθεῖσα Καρόλῳ τῷ τῶν ῥωμαίων αὐτοκράτορι ἀνικητοτάτῳ [...] Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V Caesari Augusto in comitiis Augustae, anno MDXXX: Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi,* 1559. Abgedruckt in: Martin Crusius, *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita*

Die *Confessio Augustana Graeca* kam damals wohl nicht am Bosporus an. Doch mit ihr war der Grundstein gelegt für den ersten ökumenischen Dialog zwischen Reformation und östlicher Orthodoxie, der vierzehn Jahre später eingeleitet werden sollte und nicht mehr von Wittenberg, sondern von Tübingen ausging.[17] Diese griechische Version der wichtigsten lutherischen Bekenntnisschrift war allerdings nicht für Griechen gefertigt worden. Vielmehr entstammte sie dem humanistischen Lehrbetrieb. Das Werk eines sächsischen Schulrektors namens Paul Döltsch (Dolscius) sollte wie andere griechische, aber auch hebräische Übersetzungen wichtiger reformatorischer Texte – etwa des Kleinen, des Heidelberger und des Brenzschen Katechismus – zur Übung in den biblischen Sprachen dienen.[18] Indem Melanchthon die *Confessio Augustana Graeca* zum Geschenk für den Patriarchen in Konstantinopel machte, verordnete er ihr einen neuen Sitz im Leben: Sie sollte aus einem innerprotestantischen Schulbuch zum Instrument im ökumenischen Gespräch mit einer anderen Kirche werden. In gewisser Weise hatte der orthodoxe Diakon das Gespräch eröffnet, in dem dann beide Seiten einander über die eigene Kirche unterrichteten. Mit der Übersendung der Bekenntnisschrift setzte Melanchthon es schriftlich fort. Was er damit bezweckte, macht der Begleitbrief deutlich:[19] die Verteidigung der Reformation gegen Verleumdungen, die von ihren römischen Gegnern über sie ausgestreut würden und die – das wusste Melanchthon vermutlich von Demetrios – auch an den Bosporus gedrungen seien. Der Diakon werde dem Patriarchen aus eigener Kenntnis berichten, dass man sich in Wittenberg an die Heilige Schrift und die altkirchlichen Synodalentscheidungen halte und auch die Lehren vieler Kirchenväter bewahre. Als schriftlicher Beweis solle das mitgegebene Bekenntnis dienen.

Die *Confessio Augustana Graeca* als Beweis der kirchlichen Legitimität ihrer Verfechter – das war schon der Zweck, dem einst das deutsch-lateinische Original

[künftig: Acta] (Wittenberg: Johannes Crato, 1584). Da diese Ausgabe sehr viel leichter zugänglich ist, wird nach ihr zitiert. Nennenswerte Abweichungen im Text gibt es nicht.

17 Zu ihm siehe Wendebourg, *Briefwechsel.*

18 Zu Geschichte und Charakter der *CA Graeca* siehe Georg Kretschmar, „Die Confessio Augustana Graeca," in *Kirche im Osten* 20 (1977): 11–39; Wendebourg, *Briefwechsel,* 155–162; Reinhard Flogaus, *Die griechischsprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*: *Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter reformatorischer Werke*, Habilitationsschrift (Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, 2007), Kap. 6 (in dieser Studie auch Näheres zu griechischen Übersetzungen anderer Katechismen und verwandter Literatur).

19 Heinz Scheible, Hg., *Melanchthons Briefwechsel: Regesten*, Bd. 8, Nr. 9073 (Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995) (25. Sept. 559; Karl G. Bretschneider, Hg., *Philippi Melanthoni Opera quae supersunt omnia* [*Corpus Reformatorum*], Bd. 9, 1842, Nr. 6825 (Halle: Schwetschke, 1842); vgl. Martin Crusius, *Turcograeciae libri octo* (Basel: Leonhard Ostein und Sebastian Hencricpetri, 1584), 559.

gedient hatte. Jetzt sollte es diesen Dienst freilich nicht an einer noch unklaren innerwestkirchlichen Front leisten, sondern gegenüber einer anderen Kirche, die eindeutig eine andere und zudem noch von ganz andersartiger theologisch-geistlich-liturgischer Tradition geprägt war, als sie der lateinische Westen vertrat. Melanchthon war diese Differenz bewusst – er kannte die griechischen Kirchenväter, und er wird in den Gesprächen mit dem Gast vom Bosporus die Eigentümlichkeiten des orthodoxen Ostens auch ganz unmittelbar erfahren haben. Aus der Differenz der Orthodoxie zum lateinischen Westen schöpfte er, wie die Wittenberger Reformatoren von Anfang an, die Überzeugung, dass gerade darin eine spezifische Gemeinsamkeit zwischen Wittenberg und Konstantinopel liege. Daraus zog er aber auch die Konsequenz, dass eine Übersetzung des *Augsburger Bekenntnisses* nötig sei, die über das Sprachliche im engeren Sinne hinausging: Dem Adressaten am Bosporus müssten Begriffe und Argumentationsfiguren, die sich der lateinisch-theologischen Tradition verdankten, durch eine Übertragung in seine Denkformen verständlich gemacht werden. Ein Stück weit hatte das wohl schon Döltsch getan, einfach, weil es für manche lateinischen Termini keine griechische Entsprechung gibt. Melanchthon aber überarbeitete die Döltsch'sche Übersetzung noch weiter – eine Abgrenzung der Leistungen beider ist nicht immer möglich. So traten z. B., wo es um Christi „Verdienst" bzw. *meritum* ging, an die Stelle dieses typisch westlichen Begriffs ohne griechisches Äquivalent schlicht Worte wie ἀπολύτρωσις oder εὐεργεσία. Und aus „Verdiensten" der Christen wurden „gute Taten" (ἀγαθονργήματα) oder wurde „gut-schönes Handeln" (καλοκαγαθοποιΐα). Wenn so mit dem Terminus *meritum* die Kategorie des Ökonomisch-Rechenhaften in Soteriologie und Bußlehre verschwand, handelte es sich um einen der Fälle, in denen ein Zug der östlichen Theologie und ein theologisches Anliegen der Reformation übereinkamen.[20]

An einem Punkt freilich wählte Melanchthon das gegenläufige Verfahren, in der Rechtfertigungslehre. Um ohne Wenn und Aber sicherzugehen, dass das theologische Anliegen der Reformation zur Geltung kam, schuf er hier einen Kunstbegriff, den es im Griechischen gar nicht gab. Das einschlägige Zentralwort *iustificare* (*iustificatio*) wird in der *CA Graeca* meist mit dem neutestamentlichen Verb wiedergegeben, das die Vulgata mit diesem lateinischen Wort übersetzt, δικαιοῦν (δικαίωσις). Damit aber der richtige Sinn auf jeden Fall sichergestellt war, wurde den Griechen ein Wort zugemutet, das Melanchthon offensichtlich als buchstäbliche

20 Vgl. Wendebourg, *Briefwechsel*, 159–160. In der Absicht, die *Confessio Augustana* den Griechen verständlich zu machen, griff Melanchthon nicht immer auf die *editio princeps*, sondern passagenweise auf eine der *Variatae* zurück, die in ihrer Ausdrucksweise z. T. weniger technisch gehalten sind und die die Weiterentwicklung seiner eigenen Theologie spiegeln (ebenda, 157–159).

Übersetzung von *iustificatio* ad hoc gebildet hat – das auffälligste Wort der ganzen *CA Graeca*: δικαιοποιία.[21]

Es ist leicht, die hermeneutischen Grenzen und die ökumenische Naivität der *Confessio Augustana Graeca* herauszustellen. Doch was der sächsische Schulmeister und vor allem der Wittenberger Humanist hier vorlegte, war eine Pionierarbeit. Melanchthon war der erste evangelische Theologe, der mit einem Bewusstsein von den Differenzen der geschichtlichen Voraussetzungen und der theologischen Denkweisen versuchte, die Aussagen seiner Kirche Vertretern einer anderen zu vermitteln, mit der es noch nie Berührungen gegeben hatte. Wenn man im Sinne des mir gestellten Themas fragt, ob er die *CA Graeca* für die Griechen überarbeitete und nach Konstantinopel schickte, um ein Gesprächsangebot zu unterbreiten oder um einen Bekehrungsversuch zu unternehmen, dann wird man antworten müssen: weder das eine noch das andere. Weit entfernt, über Defizite in kirchlicher Lehre und Praxis der Griechen zu reflektieren, die eine Bekehrung erforderlich machen würden, wollte er ihnen vielmehr umgekehrt zeigen, dass die Reformation kein häretisches Unternehmen sei.[22] Und er hob eine Gemeinsamkeit hervor, die nicht erst hergestellt werden musste: Die griechischen und die reformatorischen Gemeinden teilten das Geschick endzeitlicher Bedrängnis – sei es durch den türkischen, sei es durch den papistischen Feind –, in der allein Christus, der hoffentlich bald wiederkehrende Gottessohn, hier wie dort die Gläubigen bewahre. So lange könne man nur hoffen, dass die „heiligen Gemeinden" an allen Orten „zusammengeführt und zusammengeschmiedet würden." Ein konkretes Programm, wie solches „Zusammenführen" vor sich gehen soll, hat Melanchthon nicht im Auge, die geistliche Gemeinschaft ist ihm gewiss. Mit keinem Wort deutet sein Brief darauf hin, dass er einen weitergehenden Austausch einleiten wollte. Dass es keine Antwort aus Konstantinopel gab, Brief und Bekenntnis vermutlich gar nicht dorthin gelangten, macht solche Überlegungen ohnehin spekulativ.

Ganz anders steht es mit der zweiten Übersendung der *Confessio Augustana Graeca* an den Bosporus, die anderthalb Jahrzehnte später erfolgte. Sie war Teil eines planmäßigen Vorstoßes, der nicht der Vergewisserung geistlicher Gemeinschaft in endzeitlicher Bedrohung dienen sollte, sondern einem anderen Ziel: der Begründung ökumenischer Bundesgenossenschaft. Anlass war ein glücklicher politischer Umstand: die Entsendung eines österreichischen Adligen als Botschafter des Heiligen Römischen Reiches an die Hohe Pforte, der Protestant war und einen evangelischen Botschaftsprediger mitnehmen wollte. Er wandte sich an den Kanzler der Universität Tübingen und leitenden Geistlichen der Würt-

21 Ebenda, 160–161.

22 So sein oben Anm. 19 genannter Brief an Patriarch Joasaph.

tembergischen Kirche, Jakob Andreae; der möge ihm schnellstmöglich einen jungen Theologen schicken, welcher dann in der Botschaft am Bosporus gemäß der *Confessio Augustana* zu predigen und die Sakramente zu spenden hätte. In Tübingen reagierte man sofort, man entsandte einen Musterabsolventen namens Stephan Gerlach, der schnell ordiniert und losgeschickt wurde.[23]

Am Bosporus angelangt, begann Gerlach neben seinen Amtspflichten, sich über die orthodoxe Kirche zu informieren, und nahm Gespräche mit Männern aus dem Umkreis des Patriarchats auf. Er stellte fest, dass man dort von der römischen Kirche nichts halte. Damit aber, so schien es dem Botschaftspfarrer, war eine verheißungsvolle Basis theologischer Gemeinsamkeit gegeben. Sie auszubauen, bedürfe es einer *brevis confessio*, eines kurzen Bekenntnistextes, in dem die lutherische Lehre für die Griechen zusammengefasst sei. Und so bat er Andreae und andere Tübinger Theologieprofessoren, eine solche niederzuschreiben und ihm in griechischer Sprache zu schicken.[24] *Confessio* – mit diesem Stichwort löste Gerlach den entscheidenden Schritt aus, der den weiteren Kontakt zwischen Tübingen und Konstantinopel bestimmte: Die Tübinger schrieben keinen neuen Text, sondern sie beschlossen, die griechische *Confessio Augustana* zu schicken, und zwar, dem offiziellen, gesamtkirchlichen Charakter dieses Bekenntnisses gemäß an den höchsten Repräsentanten der griechischen Kirche, den Ökumenischen Patriarchen selbst; weitere Exemplare für andere Hierarchen, darunter den Patriarchen von Alexandria, kamen nach.[25] Das aber hieß, der Austausch, der nun begann, war ein Dialog auf höchster Ebene, eine amtliche Verhandlung zwischen Kirchen. In diesem Sinne schrieb Andreae in einem ebenso nüchternen wie selbstbewussten Begleitbrief, dem Büchlein könne der Patriarch entnehmen, was „die Hauptpunkte unseres ganzen Glaubens“ (τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ὅλης κεφάλαια) seien. Und er könne dann sehen, ob sie mit der Lehre seiner Gemeinden übereinstimmten oder – was man in Tübingen nicht hoffe – ob

23 Wendebourg, *Briefwechsel,* 31–36. Auf dieses Buch, in dem neben den gedruckten erstmals die einschlägigen handschriftlichen Quellen ausgewertet sind, die die Vorgänge auf Tübinger Seite beleuchten, aber auch Abschriften etlicher Briefe vom Bosporus umfassen, nämlich die Tagebücher des Tübinger Gräzisten Martin Crusius, stützen sich die folgenden Ausführungen. Zu den politischen Hintergründen siehe auch Dorothea Wendebourg, „Standen politische Motive hinter dem Briefwechsel der Tübinger theologischen Fakultät und des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel?,“ in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß: Akten,* Bd. I/1 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Bd. 31/1) 125–133.

24 Wendebourg, *Briefwechsel*, 45.

25 Wendebourg, *Briefwechsel*, 46–47.65.

das nicht der Fall sei. Kurz, man wolle aus Konstantinopel erfahren, ob beide Seiten „in Christus dasselbe meinten“ (εἰ ... τὰ αὐτὰ ἐν Χριστῷ φρονοίημεν).[26]

Das war im September 1574. Es sollte fast zwei Jahre dauern, bis die Tübinger im Juni 1576 eine Antwort bekamen.[27] Diese Antwort aber löste einen regelrechten Schock aus.[28] War doch hier zu lesen, dass beide Seiten ganz und gar nicht „dasselbe meinten“. Dabei widersprach Jeremias dem Augsburger Bekenntnis ausdrücklich nur an zwei, allerdings grundlegenden Punkten: in der Einschätzung der kirchlichen Überlieferung und der guten Werke. Ansonsten brachte der Patriarch Passagen, überwiegend Zitate, aus der eigenen Tradition vor, die mehr oder weniger zu dem jeweiligen Artikel der *Confessio Augustana* passten und in denen erst die Tübinger die eigentlichen Gegensätze identifizierten. Bezeichnend ist, dass Jeremias sich lang und breit auch zu Gegenständen äußerte, die in der CA gar nicht vorkommen, so über die kirchlichen Bilder und vor allem über das *filioque* – auf dem Hintergrund der jahrhundertealten ost-westlichen Debatten über dieses Thema fürchtete er wohl, dass die ja trotz allem westlichen Tübinger hier den lateinischen Irrtum teilten. Alles in allem war die griechische Antwort also eher eine Selbstdarstellung der griechischen Lehre gegenüber dem lutherischen Bekenntnis als eine Erwiderung darauf. Gleichwohl konnte der Duktus nicht zweifelhaft sein: Die Tübinger waren weit von der rechten Lehre entfernt, sie waren in die Irre gegangen wie das verlorene Schaf des Gleichnisses und konnten nur in einer Weise auf den rechten, heilbringenden Weg kommen: indem sie „zur Übereinstimmung träten mit der Kirche Christi bei uns (ἡ ἡμετέρα τοῦ Χρστοῦ ἐκκλησία)“. Wenn sie diesen Schritt täten, dann sei allerdings nichts weniger erreicht als die „Vereinigung der Kirche beider Seiten“ (ἕνωσις τῆς ἑκατέρων ἐκκλησίας).[29]

Das konnten die Tübinger selbstverständlich nicht stehenlassen, schnell wurde im Mai 1577 eine Antwort verfasst, diesmal nicht von Andreae, der durch die Arbeit im Vorfeld der Konkordienformel beschäftigt und kaum noch im Lande war, sondern von seinem Kollegen Lukas Osiander, dann mit anderen Theologen durchgesprochen und wie alle Schreiben an die Griechen von dem Tübinger Graecisten Mar-

26 Brief von Jakob Andreae an Patriarch Jeremias vom 15. Sept. 1574: Martin Crusius, *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita* [künftig: Acta] (Wittenberg: Johannes Crato, 1584), 1.

27 Crusius, *Acta*, 56–163; vgl. Johannes Karmires, Hg., Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (i.F. DkS). Bd. I (Athen: ???, 1960[2], Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968) [künftig: Kamires, Δογματικὰ], 444–503.

28 Darstellung und Charakterisierung des Schreibens, das der CA entlanggeht, bei Wendebourg, *Briefwechsel*, 165–195.

29 So der Begleitbrief des Patriarchen: Karmires, *Δογματικὰ*, 443.

tin Crusius übersetzt.[30] Mit dieser Tübinger Antwort[31] „änderte sich der Charakter des Briefwechsels“:[32] Aus einem Nebeneinander zweier Selbstdarstellungen wurde eine Auseinandersetzung über bestimmte Gegenstände, die die Tübinger aufgrund der Schrift des Patriarchen als kontrovers diagnostiziert hatten: filioque; freier Wille, Glaube und Werke; Sakramente; Umgang mit Heiligen und Bildern; Mönchtum sowie Schrift und kirchliche Überlieferung. Diese sechs Punkte werden nun in der systematischen Weise westlicher Theologie jeweils in drei Abschnitten traktiert: Es werden die Gemeinsamkeiten bestimmt, die sich aus der griechischen Antwort ergäben; es wird der Maßstab genannt, nach dem über den jeweiligen Gegenstand zu urteilen sei, nämlich die einschlägigen Aussagen der Heiligen Schrift; und es werden die Differenzen behandelt, die Jeremias` Schreiben offenbar gemacht hat. Neben der Begründung der eigenen Lehre aus der Heiligen Schrift werden als – sekundäre, doch wertvolle – Belege ausgiebig auch Zitate aus den Kirchenvätern und antiken Synodalbeschlüssen angeführt, um den Griechen entgegenzukommen. Doch verschweigen die Tübinger nicht, dass die der Schrift allein zustehende letzte Normativität die unverhandelbare Basis ihrer Theologie sei. Und wie der Patriarch stellen auch sie nun fest, dass geistliche Gemeinschaft, „gottgefälliger Frieden“ (pia pax / θεοφιλῆς εἰρήνη)[33] zwischen den beiden Kirchen nicht bestehe, sondern dass solcher „Friede“ nur eine Möglichkeit sei, die Verwirklichung aber vom Verhalten der Briefpartner abhänge, d. h. von der Korrektur der griechischen Lehre.

Die sechs Punkte, in denen die Tübinger die Auseinandersetzung gebündelt haben, bleiben bis zum Ende die thematischen Blöcke der Korrespondenz. Der Patriarch akzeptiert diese Bündelung. Gleich in seiner 1579 geschickten Erwiderung auf die erste Tübinger Antwort[34] unterstreicht auch er allerdings, dass die unterschiedliche Einschätzung der Tradition der neuralgische Punkt der ganzen Debatte sei. Erneut schlägt sich seine Haltung zur Tradition in der Machart seines Lehrschreibens selber nieder – es besteht wiederum kaum aus systematischen Argumenten, die auf das vom Briefpartner Gesagte bekräftigend oder kritisch eingehen, wie es bei den Tübingern der Fall war; sondern überwiegend werden auch jetzt Zitate von Kirchenvätern, Synoden und theologischen Autoritäten der byzantinischen Zeit mehr oder weniger zielführend aneinandergereiht. Die Tübinger waren von diesem Verfahren zunehmend entnervt. Um Jeremias zu zwin-

30 Wendebourg, *Briefwechsel*, 104–105.

31 Crusius, *Acta*, 147–199. Darstellung und Charakterisierung des Schreibens bei Wendebourg, *Briefwechsel*, 197–199.

32 Wendebourg, *Briefwechsel*, 196–197.

33 Crusius, *Acta*, 199.

34 Crusius, *Acta*, 200–60 (Johannes Karmires, *Δογματικὰ*, 2, 435–75 [515–55]). Dazu Wendebourg, *Briefwechsel*, 199–202.

gen, endlich argumentativ zur Sache zu kommen, buchstabierten sie in der folgenden Erwiderung, ihrem zweiten, 1580 wiederum von Osiander verfassten Lehrschreiben,[35] die Gegensätze schärfer aus, nicht zuletzt den Gegensatz in der Einschätzung von Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung.

Das folgende, dritte und nun sehr kurze Schreiben des Patriarchen von 1581[36] brachte den Abbruch der Korrespondenz. Den theologischen Austausch fortzusetzen, so stellte Jeremias nun in aller Härte fest, sei sinnlos. Nach dem Apostel Paulus solle man einen Häretiker nicht mehr als zweimal ermahnen – der Häresievorwurf und damit das schärfste Urteil über die Tübinger in der gesamten Korrespondenz. Erstmals erklang auch der Vorwurf, die Überlieferungen nicht allein Neuroms, sondern auch Altroms verlassen zu haben, nachdem bislang immer befriedigt Übereinstimmungen mit den Tübingern gegen Rom konstatiert worden waren. So konnte Jeremias` Fazit nur lauten: „Mit Leuten wie euch halten wir keine kirchliche Gemeinschaft (κοινωνεῖν).“[37] Wechselseitige Freundschaft (φιλία) könne es weiterhin geben, doch „über Lehren (δόγματα) schreibt uns nicht mehr!“ „Geht Eures Wegs!“[38] Eine nochmalige theologische Antwort aus Tübingen erübrigte sich nun eigentlich, doch man konnte das Urteil des Patriarchen nicht unwidersprochen lassen. Also schrieb Osiander kurz und knapp noch einmal.[39] Er bedauerte den Abbruch, gab der Hoffnung Ausdruck, dass vertiefte Lektüre der Tübinger Schreiben bei den Griechen schließlich doch noch Einsicht wecken werde, und wies vor allem den Vorwurf der Häresie strikt zurück – dazu bedürfe es des Nachweises auf der Grundlage der Heiligen Schrift, den der Patriarch gerade nicht erbringe. Im übrigen wollten auch die Tübinger ihm die Freundschaft bewahren. Doch der theologische Austausch war beendet.

Nun auch hier die Frage: Was war das Ziel der Tübinger Lutheraner bei ihrer Korrespondenz mit dem orthodoxen Patriarchen – Gesprächsangebote oder Bekehrung? Die Antwort kann nur lauten: *Ein* Ziel gab es nicht. Vielmehr verfochten die Tübinger, bei denen, anders als im Fall Melanchthons, die Initiative lag, mehrere, sich im Laufe der Jahre verändernde Ziele. Jakob Andreae, dessen Haltung für das ganze Unternehmen entscheidend war, ging auf die Bitte des Botschafters um einen Pfarrer aus Tübingen zunächst ein, weil sie eine gottgegebene Gelegenheit eröffne: dass in Konstantinopel, wo die Botschaft des Reiches immer eine Do-

35 Crusius, *Acta* 264–346. Dazu Wendebourg, *Briefwechsel*, 202–03.

36 Crusius, *Acta* 347–70 (Karmires, *Δογματικὰ* 2, 476–89 [556–69]). Dazu Wendebourg, *Briefwechsel* 203–5.

37 Karmires, *Δογματικὰ* 2, 488 [568].

38 Karmires, *Δογματικὰ* 2, 489 [569].

39 Crusius, *Acta*, 371–80. Dazu Wendebourg, *Briefwechsel*, 205–06.

mäne der römischen Kirche gewesen war, nun ein Evangelischer, und zwar einer der eindeutig augsburgisch gesinnten Fakultät Tübingen, das reine Evangelium verkündigen solle – während zu Hause die Gegner drauf und dran seien, es auszurotten. Es ist die Stimme des Kirchenpolitikers und zukünftigen Konkordienprotagonisten Andreae, die hier spricht, und die Griechen spielen dabei gar keine Rolle. Getrieben von der Sorge um die evangelische Kirche lutherischer Prägung, die er vor der Bedrohung durch die Gegenreformation auf der einen, durch die schweizerische und „philippistische" Lehre auf der anderen Seite stärken möchte, sah er auch die Entsendung Gerlachs ganz in der Perspektive seines Lebenswerks.[40]

Sich auch den Griechen zuzuwenden, dazu musste Andreae erst bewogen werden, und es ist der schon genannte Universitätskollege Martin Crusius, der das tat. Crusius, der berühmteste deutsche Altphilologe seiner Zeit, ein φιλέλλην, ja ἑλληνομανῶν, der das Griechische souverän beherrschte und für diese Sprache brannte, und zwar nicht nur für das klassische, sondern auch das zeitgenössische Griechisch, was ihn zum Begründer der Neogräzistik machte,[41] zugleich ein theologisch versierter, glühender Verfechter der Wittenberger Reformation – Crusius sah in den Griechen die Verkörperung seiner beiden Lieben: Sie sprachen die Sprache des Neuen Testaments, und sie waren als Nichtpapisten gewiss auch Vertreter des reinen Christentums und damit den Lutheranern nahe, die ihrerseits das Griechische pflegten wie niemand sonst. So schrieb Crusius auf eigene Faust an den Patriarchen,[42] und so brachte er Andreae dazu, dasselbe auch amtlich als Vertreter der lutherischen Kirche zu tun, ja er schrieb den Brief für den Vielbeschäftigten gleich selbst, der dann unterzeichnete.[43] Zunächst dachte Andreae wohl nur, es könne nichts schaden. Aber dann schrieb er doch, zwei Jahre später, mit Crusius an den Patriarchen, dass es darum gehe, die beiden Kirchen „durch das Band gemeinsamer christlicher Überzeugung und Liebe miteinander zu verknüpfen."[44]

40 Wendebourg, *Briefwechsel,* 35–36.

41 Siehe dazu Wendebourg, *Briefwechsel*, 47–52.142–43, sowie Dorothea Wendebourg, „‚Alles Griechische macht mir Freude wie Spielzeug den Kindern': Der Tübinger Gräzist Martin Crusius und der Übergang des Humanismus zur griechischen Landeskunde," in *Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. bis 19. Jahrhundert*, Wolfenbütteler Forschungen 59, hg. v. Hans Eideneier (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994), 113–121.

42 Wendebourg, *Briefwechsel,* 38–39.

43 Wendebourg, *Briefwechsel*, 40 (siehe auch 43).

44 Gemeinsamer Brief vom 20. März 1575: Martin Crusius, *Turcograeciae libri octo* (Basel: Leonhard Ostein und Sebastian Henricpetri, 1584), 423–424 / Crusius, *Acta,* 2–4.

Neben Crusius, der am Neckar die Räder in Gang hielt, war es Stephan Gerlach, der durch seine Briefe vom Bosporus, nach der Rückkehr Ende 1578 auch mündlich zu Hause das Engagement der Tübinger befeuerte. Davon, dass der Botschaftsprediger mit seiner Bitte um ein „kurzes Bekenntnis“ den entscheidenden Schritt, die Übersendung der *Confessio Augustana Graeca* auslöste, war schon die Rede. Anders als Crusius ging er aber nicht davon aus, dass beide Seiten im Wesentlichen theologisch übereinstimmten; aufgrund von Gesprächen am Ort und eigener Anschauung eher skeptisch, war er der Meinung, man müsse für solche Übereinstimmung durch Belehrung der Griechen arbeiten. Zugleich machte ihn die punktuelle Übereinstimmung, die es tatsächlich gab, ebenso wie die offene Kritik der Griechen an der päpstlichen Kirche zuversichtlich, dass die Belehrung Frucht tragen, Übereinstimmung erzielt und so kirchliche Gemeinschaft erreicht werden könne – ein Argument, mit dem er die Tübinger Theologen in Bewegung setzte.[45] Aus dem Ziel der Belehrung wurde, je deutlicher die Gegensätze sich zeigten, das Ziel der Bekehrung – oder, wie Gerlach es ausdrückte, der „Heilung der Glaubenskranken“[46] am Bosporus, die allein durch lutherische Medizin möglich sei. Diesem Ziel dienten in Gerlachs und Crusius` Augen die Antworten an Jeremias; ihm sollte auch die Übermittlung eines ganzen von Crusius ins Griechische übersetzten lutherischen Dogmatiklehrbuchs, des *Compendium theologiae* von Heerbrand, dienen.[47] Ohne zu widersprechen, hielt sich Andreae zurück. Er fragte schon nach der Antwort des Patriarchen auf die *CA*, ob es sinnvoll sei, die Korrespondenz mit *idolatres* weiterzuführen,[48] doch Gerlach und Crusius setzten sich, ebenso hartnäckig wie listig,[49] durch, bis schließlich Jeremias, der umgekehrt auch die Bekehrung der Tübinger für nötig hielt, den Schriftenwechsel abbrach.

Andreae war weder überrascht noch enttäuscht; im Einklang mit seiner ursprünglichen Motivation bei Gerlachs Entsendung galt seine Sorge allein den möglichen Folgen des Abbruchs für die Lutheraner an den innerwestlichen Fronten – so sehr der öffentliche Konsens mit der papstfreien Kirche im Osten die Lutheraner propagandistisch gestärkt hatte, so schädlich konnte, wenn sie allgemein bekannt wurde, die Zurückweisung durch den Patriarchen sein.[50] Die Propagandaschlacht, die alsbald nach dem Ende der Korrespondenz zwischen Lutheranern und Katholiken einerseits und Lutheranern und Reformierten andererseits ausbrach, sollte

45 Wendebourg, *Briefwechsel*, 41–42.54–55.64.66.77–80 u. a.
46 Ebenda, 101.
47 Ebenda, 80.112–113.
48 Ebenda, 102 (siehe auch 104).
49 Vgl. ebenda, 104.
50 Ebenda, 94–95.

seine Befürchtung voll bestätigen.[51] Und alle weiteren Kontakte zwischen Konstantinopel und einer evangelischen Kirche, insbesondere jene, die Patriarch Kyrill Lukaris einige Jahrzehnte später mit den Reformierten unterhielt, waren überschattet, wenn nicht beherrscht von dem Gedanken an ihre Bedeutung für die Auseinandersetzungen der westlichen Kirchen untereinander.[52] Bei Gerlach und Crusius hingegen löste der Misserfolg der Korrespondenz einen Schmerz aus, der den Griechen selber galt, nur gedämpft durch die heilsgeschichtliche Erwartung, dass der Same, den die Tübinger gestreut hätten, durch Gottes Gnade schließlich doch aufgehen werde.[53] Und der „rasende" Philhellene blieb seiner Liebe zu allem Griechischen treu, indem er nicht aufhörte, an Griechen und über Griechisches zu schreiben und seinen Briefpartnern wie ihrer Sprache in großen Büchern Denkmäler zu setzen.[54]

Bibliographie

1 Quellen

Crusius, Martin, Hg. *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita*. Wittenberg: Crato, 1584.

Crusius, Martin, *Poematum Graecorum libri duo*. Basel: Oporinus, 1566.

Crusius, Martin, *Turcograeciae libri octo*. Basel: Henricpetrus, 1584.

Crusius, Martin, *Turcograeciae libri octo*. Basel: Henricpetrus, 1584.

Honterus, Johannes, *Reformatio Ecclesiae Coronensis Ac Totius Barcensis Provinciae. Cum praefatione Philippi Melanthonis*. Wittenberg: Klug, 1543.

Karmires, Johannes, Hg. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (i.F. DkS). Bd. I Athen: ???, 1960[2], Nachdruck Graz: Akademische Druck. und Verlagsanstalt, 1968.

Luther, Martin, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), WA 1, 571.

Luther, Martin, *Acta Augustana* (1518), WA 2, 20.

Luther, Martin, *Brief an Spalatin vom 7. Nov. 1519*, WABr 1, Nr. 218.

Luther, Martin, *Resolutio super propositione XIII. de potestate papae* (1519), WA 2, 225; 236.

Luther, Martin, *Disputatio I. Ecci et M. Lutheri Disputatio I. Ecci et M. Lutheri Lipsiae habita*, (1519), WA 2.

Luther, Martin, *Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), WA 2.

51 Ebenda, 151 (sowie Teil III: „Die Verwendung des Briefwechsels [zwischen Tübingen und Konstantinopel] in der Polemik der westlichen Kirchen gegeneinander"); Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821* (München: Beck, 1988) [künftig: Griechische Theologie], 114–116.

52 Vgl. Gunnar Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638* (Wiesbaden: Steiner, 1968); Podskalsky, *Griechische Theologie*, 156–180 sowie Kap. B 3 passim.

53 Wendebourg, *Briefwechsel*, 95.101.148.

54 Siehe insbesondere Crusius, *Turcograecia* und ders., *Poematum Graecorum libri duo* (Basel: Oporinus, 1566). Vgl. die Literaturangaben in Anm. 41.

Luther, Martin, *Galaterbriefkommentar* (1519), WA 2.
Luther, Martin, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528). WA 26.
Scheible, Heinz, Hg. *Melanchthons Briefwechsel*. Regesten 8, Nr. 9073 (25.9.1559) / CR 9, Nr. 6825.

2 Literatur

Benz, Ernst, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*. Marburg: Elwert, Gräfe & Unzer, 1949.
Flogaus, Reinhard, *Die griechischsprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter reformatorischer Werke*. Berlin: HU, Hochschulschrift, 2007.
Fraenkel, Peter, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*. Genf: Libraire Droz, 1961.
Hering, Gunnar, „Orthodoxie und Protestantismus.“ In *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Akten I/2* = JÖB 31/2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981, 823–874, 846–849.
Hering, Gunnar, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638*. Wiesbaden: Phillip von Zabern, 1968.
Höhne, Wolfgang, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1963.
Karmires, Johannes, Hg. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (i.F. DkS). Bd. I (Athen: ???, 1960[2], Nachdruck Graz: ???, 1968.
Kretschmar, Georg, “Die Confessio Augustana Graeca.” *KO* 20 (1977): 11–39.
Podskalsky, Gerhard, *Griechische Theologe in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*. München: C. H. Beck, 1988.
Wasmuth, Jennifer, *“Wyr gleuben all an eynen Gott”. Das Nicaeno-Constantinopolitanum in seiner Bedeutung für Martin Luther und Philipp Melanchthon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
Wendebourg, Dorothea, “Standen politische Motive hinter dem Briefwechsel der Tübinger theologischen Fakultät und des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel?” *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten I/1* (1981) = JÖB 31/ 1:125–133.
Wendebourg, Dorothea, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
Wendebourg, Dorothea, „‚Alles Griechische macht mir Freude wie Spielzeug den Kindern‘. Der Tübinger Gräzist Martin Crusius und der Übergang des Humanismus zur griechischen Landeskunde.“ In *Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. bis 19. Jahrhundert*, Wolfenbütteler Forschungen 59, hg. v. H. Eideneier. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 113–121.

Edit Szegedi

Nationen und Konfessionen im Fürstentum Siebenbürgen. Überlegungen zur Rekonstruktion der konfessionellen Hierarchie im 16.-17. Jh

Einführung

„[...] was die Kirche betrifft, so gab es von allem Anfang an und es gibt auch heutzutage sehr wohl eine ungarische Kirche in der Stadt, aber es sei gesagt, dass einige von ihnen unzufrieden sind, weil der Landtag befohlen hatte, ein Grundstück zur Errichtung einer ungarischen Kirche bereitzustellen [...]“.[1] Diese Zeilen stammen aus der Instruktion, die der Fürst Michael Apafi am 30. September 1680 an András Szekhalmi, den Gesandten Siebenbürgens an der Hohen Pforte, erteilte. Der Vorfall, auf den sich der Fürst bezog, drehte sich um die zu errichtende reformierte Kirche in der Blumenau, der ungarischen/szeklerischen Vorstadt von Kronstadt, deren Bau von Fürst und Landtag befohlen worden war, wogegen aber der Rat der Stadt sowie das Burzenländer Kapitel protestierten und diesen Protest bis vor die Hohe Pforte brachten.[2]

Mit anderen Worten: der reformierte Fürst konnte es nicht durchsetzen, dass in einer der königlichen Freistädte auf dem Königsboden eine reformierte Kirche errichtet wurde, obwohl der Calvinismus zu den rezipierten Religionen gehörte. Der Skandal um die Errichtung bzw. Nichterrichtung einer reformierten Kirche in einer der Vorstädte von Kronstadt ist nur eines der Beispiele dafür, dass es im frühneuzeitlichen Siebenbürgen zwar genau umschriebene politisch-rechtlich-

1 Sándor Szilágyi/Áron Szilády, Hg., *Török-magyarkori állam-okmánytár [Urkundensammlung des ungarischen Staates aus der türkisch-ungarischen Zeit]*, Bd. VI, (Pest: Magyar Tudományos Akadémia, 1871), Nr. LXVII, 102.

2 Für die Darstellung und Analyse der Ereignisse vgl. Edit Szegedi, „The City, the Prince and the Porte: on the Feasibilities and Limits of the Urban Privileges and Princely Power during the 17th Century,“ [künftig: City] *Banatica* 26/II (2016): 401–418; bei Krista Zach sind die knappe Darstellung wie auch die Interpretation des Konfliktes von 1680–1681 von der eingeschränkten Quellenlage geprägt (aus sprachlichen Gründen hatte sie weder Zugang zu den grundlegenden Quellen des Kronstädter Konfliktes noch zu denen der ähnlich gelagerten Konflikte außerhalb des Königsbodens), vgl. Krista Zach, „Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen,“ [künftig: Stereotypenbildung] in *Das Bild des Anderen in Siebenbürgen: Stereotype in einer multiethnischen Region*, hg. v. Konrad Gündisch, Wolfgang Höpken und Michael Markel (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998), 146–147.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-022

religiöse Kategorien gab, die aber vom politischen oder religiösen Alltag durchbrochen oder zumindest relativiert wurden. Die Instruktionen des Fürsten wie auch der ganze politische Skandal belegen die komplizierte Beziehung zwischen Nation und Konfession im Fürstentum Siebenbürgen sowie die Tatsache, dass die Begrifflichkeit des nationalen Zeitalters (wie Konzivilität oder Sprachkampf) nur bedingt auf die Frühe Neuzeit übertragen werden kann.[3]

Zum einen ist dies die verwirrende Undeutigkeit des Begriffs „ungarisch“: Denn Kronstadt hatte um 1680 eine ungarische Kirche, sie stand sogar in der Inneren Stadt, aber trotzdem ist eine neue ungarische Kirche aus der Sicht des Fürsten nötig. Ungarisch ist demnach einerseits die Verkündigungssprache der lutherischen Kirche in der Klostergasse, zugleich aber auch die Bezeichnung einer Konfession, nämlich des Calvinismus. Somit wäre, wenn wir der Logik des Fürsten und der Stände folgen, die ungarische Kirche in der Klostergasse eigentlich eine sächsische Kirche. 1984 hatte Krista Zach in ihrem Aufsatz *Nation und Konfession im Reformationszeitalter* auf die Uneindeutigkeit dieser Begriffe im 16. Jahrhundert hingewiesen.[4] Im 17. Jahrhundert wurden die Begriffe noch unschärfer, was sich allerdings nicht in der Gesetzgebung, sondern in theologischen Texten niederschlug. So nannte sich der reformierte Bischof István Geleji Katona „Episcopus seu Superattendens Ecclesiarum in Regno Transsylvaniae Orthodoxarum Ungaricarum”.[5] Bedeutete es, dass er nur der

3 „Der im ständischen Toleranzgefüge weder vorgesehene noch auch ausgeschlossene Fall, der 1681 die Kronstädter Sachsen beschäftigte, weist in Richtung der Auseinandersetzung um die Konzivilität (im Josephinismus) und des Sprachenstreits (im Vormärz).“, Krista Zach, „Stereotypenbildung,“ 147; vgl. Edit Szegedi, „City,“ 415, Anm. 54; die Kirche der ungarischen Lutheraner steht seit dem 18. Jahrhundert in der Blumenau, nachdem 1716 die Kirche in der Klostergasse von den Jesuiten besetzt worden war, so dass die ungarische Gemeinde erst nach einer langen und komplizierten Geschichte in der Blumenau ihre Kirche errichten konnte, vgl. Gernot Nussbächer, „Die evangelischen Kirchen in der Blumenau,“ in *Aus Urkunden und Chroniken:* Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde, Bd. 14, Kronstadt: Zweiter Teil hg. v. Gernot Nussbächer (Kronstadt: aldus, 2014), 126–129.

4 Krista Zach, „Nation und Konfession im Reformationszeitalter,“ in *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Georg und Renate Weber (Köln/Wien: Böhlau, 1985), 180–187.

5 István Geleji Katona, *Praeconium Evangelicum in quo Evangelia omnia Anniversaria, vulgo Dominicalia vocitata, concionibus CCXII plene, perspicue solide ac methodice explicantur ac enarrantur; Doctrinae ex ipsis textuum visceribus dextre eruuntur; Usus ostenduntur, Dubia enodantur; Loca controversa a corruptelis Errantium, qua veterum, qua recentiorum, mascule fidei orthodoxae contra Rabbinos, Samosatenianos, Socinianos, Francisci-Davidistas, Anabaptistas, Papistas, Lutheristas, & c. Testimonijs sacrosanctae Scripturae, ac purioris antiquitatis, fortiter astruuntur, Praxique pietatis studiose inculcatur, ac insimul Patrum scriptis, historicorum monimentis, Sapientum apophthegmatis, sententijs, allegorijs, similibus & exemplis tum Sanctorum, tum profanorum, selectissimis, illustratur; adeo ut hoc opus merito pro Corpore doctrinae coelestis, ac Thesauro rerum memorabiulium sit habendum. Quod Quidem in Aedificationem imprimis Aulae Transsylvanicae, ac Ecclesiae Albae-Juliensis, vivo vocis eloquio enuntiatum, nunc vero summa cura ac dili-*

Bischof der Adelsnation war? Keineswegs. Für den Bischof der reformierten Kirche bedeutete ungarisch etwas anderes als für den Gesetzgeber. Geleji war allerdings auch nicht Bischof aller Ungarn, sondern nur der „orthodoxen", d. h. reformierten Ungarn, egal ob sie zur Adelsnation gehörten oder Leibeigene waren.

Zum anderen stellt sich die Frage, warum die Errichtung einer reformierten Kirche in der ärmsten Vorstadt um jeden Preis verhindert werden sollte, wo doch in der Oberen Vorstadt eine große ostkirchlich-orthodoxe Kirche stand,[6] die also einer bloß geduldeten Konfession gehörte und die 1583 sogar mit Genehmigung des Rates vergrößert worden war?[7] Die Verhinderung des öffentlichen Gottesdienstes einer rezipierten Religion, in diesem Fall der reformierten, scheint dem Landtagsartikel von 1595 zu widersprechen:

> Was die Religionsangelegenheiten betrifft, haben wir von Reichswegen beschlossen, dass die rezipierten Religionen, nämlich die Katholische oder römische, die Lutherische, die Calvinistische und die Arianische überall frei erhalten werden sollte.[8]

Der Vorfall in Kronstadt ist somit nur eines der vielen Beispiele, die nicht in das Schema der drei ständischen Nationen und vier rezipierten Religionen (Konfessionen) passen. Das Schema an sich ist nicht falsch, sondern wegen seiner Einfachheit „nur" irreführend.

1 Die Entstehung des politisch-religiösen Systems von Siebenbürgen: kurzer Überblick

Das politisch-konfessionelle System des Fürstentums Siebenbürgens hat eine lange Vorgeschichte, deren historische Rekonstruktion von nationalen und nationalstaatlichen Narrativen geprägt wurde.

Entscheidend ist dabei der Bauernaufstand von 1437, genauer seine Niederschlagung. Die beiden großen Bauernaufstände des mittelalterlichen Siebenbür-

gentia recognitum, auctum, ac in gratiam neophitorum verbi Dei Praeconum, suae potißimum inspectioni subjectorum, publici juris & usus factum, [...], (Albae-Juliae, 1638), zweites Titelblatt.

6 Vgl. Krista Zach, „Stereotypenbildung," 146.

7 „Chronik von Pope Vassilie [1392–1633]," in *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, V. Bd (Brassó: Zeiden, 1909), 3.

8 Landtag Weißenburg, 16. April–2. Mai 1595 in: Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), Bd. III, 472; deutsche Übersetzung vgl. Georg Daniel Teutsch, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Bd. I, (Hermannstadt: Michaelis, 1862), 101–102.

gens, 1437 und 1514, hatten einen katholischen Hintergrund. Der Bauernkrieg von 1514 verlief zwar teilweise außerhalb des eigentlichen Siebenbürgens, aber der Wojwode Siebenbürgens, János Zápolya (Szapolyai) spielte eine entscheidende Rolle in der Niederschlagung des Aufstandes.[9] Der Aufstand von 1437 war von ungarischen Bauern und Kleinadligen ausgelöst worden, die rumänischen Bauern kamen etwas später hinzu.[10] Die aufständischen Bauern werden als „universita [ti]s regnicolarum hungarorum et volahorum huius partis Transsylvaniae“[11] bezeichnet, wobei die genaue ethnische Zusammensetzung des Bauernheeres nur für nationalistische Zahlenmystiker des 19.–20. Jhs, nicht aber für die aufgeschreckte politische Elite Siebenbürgens von Bedeutung war.[12] Die *fraterna unio*,

9 Die Niederschlagung des Aufstandes von 1514 durch seinen Vater, János Szapolyai, sollte Johann Sigismund als leuchtendes Vorbild im Kampf gegen die Antitrinitarier dienen, wobei die konkrete Strafmaßnahme gegen Franz Davidis oder andere antitrinitarische Theologen sich allerdings an der Hinrichtung von Valentino Gentile in Bern ausrichten sollte, vgl. „A Debrecenbe Urunk 1567-dik esztendejében február 24, 25 és 26-dik napján tartott zsinatra egybehivott lelkipásztorok rövid hitvallása [Kurzes Glaubensbekenntnis der in Debreczin am 24., 25. und 26. Februar im Jahr des Herrn 1567 zur Synode einberufenen Geistlichen],“ in *A XVI. században tartott református zsinatok végzései* [Die Beschlüsse der im 16. Jahrhundert gehaltenen reformierten Synoden], hg. v. Áron Kiss (Budapest: Franklin-Társulat, 1882), 468.

10 Vgl. Lajos Demény, Hg., *Az 1437–1438: évi erdélyi parasztfelkelés forrásai [Die Quellen des siebenbürgischen Bauernaufstandes von 1437]*, (Bukarest: Kriterion, 1991), 229.

11 „A Kolozsmonostori Konvent a felkelt parasztok és a nemesek küldöttei között létrejött egyezséget kiváltságlevél formájában írásba foglalja [Der Konvent von Klausenburg-Apesdorf fasst die Vereinbarung zwischen den Gesandten der aufständischen Bauern und den Adligen in Form einer Privilegialurkunde zusammen],“ in *Az 1437–1438: évi erdélyi parasztfelkelés*, hg. von Lajos Demény (Bukarest: Kriterion, 1991), 76–77.

12 Die national gefärbte Sicht des Aufstandes und seine Interpretation als Vorgeschichte des Nationalitätenkampfes stammt aus dem 19. Jahrhundert. Schon Johann Hintz betrachtete den Aufstand als nationale Erhebung der rumänischen Bauern: „In Siebenbürgen kommt dazu, daß die Walachen im Gefühle dessen, wie sie sich vermehrt hatten, gegen die Härte der sie drückenden Hörigkeit im J. 1437 aufstanden und in offener Feldschlacht bei Alparet im Szolnoker Komitat vom Adel zwar geschlagen, dennoch durch fortgesetzten Raub und an sich Reißen von Länderein Adel, Sachsen und Seckler zu einem Schutzbündniß gegen sie vermochten, wodurch die Walachen und ihre Kirche noch mehr in ungünstigen Gegensatz zu den bevorrechteten und durch die Gestaltung der Dinge an Einfluß und Gewalt zunehmenden Ständen und Staatsreligionen des nunbald selbstständigen Landes gesetzt wurden“, Johann Hintz, *Geschichte des Bisthums der griechisch-nichtunierten Glaubensgenossen in Siebenbürgen*, (Hermannstadt: Drotleff, 1850), 13–14. Diese Sicht wurde aber nicht von allen rumänischen Historikern geteilt, vgl. Nicolae Iorga, *Istoria romînilor din Ardeal şi Ungaria, I. Până la mişcarea lui Horea (1784) [Die Geschichte der Rumänen in Siebenbürgen und Ungarn*, Bd. I., *Bis zur Bewegung des Horea]* (Bucureşti: Casa Şcoalelor, 1915), 103–055. Die maximale Instrumentalisierung erfolgte allerdings in den 1980er Jahren, als Amateurhistoriker wie Ilie Ceauşescu den offiziellen Diskurs bestimmten: „In their desperate effort to subject the majority Romanian population in Transylvania and lessen its struggle for national

die am 16. September 1437 zwischen den Vertretern des Adels, der Szekler und der Sachsen geschlossen wurde, war ein Zweckbündnis zur Niederschlagung des Aufstandes sowie zur Türkenabwehr, was allerdings erst aus der Urkunde vom 8. Februar 1438, ersichtlich wird:

> wie die Anmaßungen und die Empörungsgelüste der verruchten Bauern unterdrückt und vollständig beseitigt und auf welche Weise diese Landesteile gegen die Einfälle der überaus grausamen Türken verteidigt werden könnten.[13]

Die Union der drei ständischen Nationen war nur im vormodernen Sinn national – die Rumänen wurden nicht ausgeschlossen, sie waren als Orthodoxe schon vorher nicht dabei, nachdem im Laufe des 14. Jahrhunderts die Zugehörigkeit zum (hohen) Adel an die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche geknüpft worden war.[14] Der Ausschluss Andersgläubiger aus der politischen Elite war kein Prozess,

---

and social rights and freedoms, the Magyar feudals resorted to diabolic practices. We shall mention in this respect the making, after the peasant uprising in Bobîlna (1437) was suppressed, of an alliance between Hungarians, Szecklers and Saxons, under the leadership of the Hungarians – Unio trium nationum. That alliance was directly and unequivocally aimed at the Romanians, who were considered by the Magyars as tolerated in their own territory, which they had possessed from time immemorial and, ironically, they were considered as tolerated precisely by the aggressors and those who had been colonized only recently in certain zones of the Transylvanian land." Ilie Ceauşescu, *Transylvania an Ancient Romanian Land* (Bucharest: Military Publishing House, ^{2}1989), 68.

13 „Erneuerung und Ergänzung der I. Union der drei Landstände," in *Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975*, hg. v. Ernst Wagner (Köln/Wien: Böhlau, 1981), 71, Nr. 24; Originalfassung in: Lajos Demény, Hg., *Az 1437–1438: évi erdélyi parasztfelkelés forrásai [Die Quellen des siebenbürgischen Bauernaufstandes von 1437]*, (Bukarest: Kriterion, 1991), 109.

14 Şerban Papacostea, *Geneza statului în Evului Mediu românesc. Studii critice [Die Genese des Staates im rumänischen Mittelalter. Kritische Studien]* (Bucureşti: Corint, ^{2}1999), 91–97; Ioan Drăgan, „Studiu introductiv: Nobilimea românească din Transilvania – o problemă controversată în istoriografia română" [Der rumänische Adel in Siebenbürgen – eine kontroverse Frage der rumänischen Geschichtsschreibung], in *Nobilimea românească din Transilvania. Az erdélyi román nemesség [Der rumänische Adel in Siebenbürgen]*, hg. v. Marius Diaconescu (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997), 31–32; vgl. die differenzierende Perspektive von Adrian Andrei Rusu, „Nobilimea românească şi biserica în secolul al XV-lea [Der rumänische Adel und die Kirche im 15. Jahrhundert]," in *Nobilimea românească din Transilvania [Der rumänische Adel in Siebenbürgen]*, hg. v. Marius Diaconescu (Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997) 133–134, wie auch Adrian Magina, „Universitas Valachorum: Privilege and Comunity in the Medieval Banat," in *Reform and Renewal in Medieval East and Central Europe: Politics, Law and Society*, hg. v. Suzana Miljan, Éva B. Halász und Alexandru Simon (Cluj-Napoca/Zagreb/London: Romanian Academy – Croatian Academy of Sciences and Arts – School of Slavonic And East European Studies, University College London, 2019), 493–502. Die Quellen, auf die sich die Historiker berufen, sind drei königliche Diplome aus dem Jahr 1366, die den Adelsstand mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gleichsetzen bzw. Maßnahmen gegen die orthodoxe Geistlichkeit ergreifen,

der für das Königreich typisch gewesen wäre, sondern die Übernahme der (west) europäischen Praxis der religiösen Homogenisierung: die Vorgänge in England oder Frankreich waren unvergleichlich drastischer als im Königreich Ungarn.[15]

War die Zugehörigkeit zum (hohen) Adel von der religiösen Zugehörigkeit geprägt, so sah es im Falle der hörigen Bauern ganz anders aus. Im ersten Paragraphen des dritten Teils des Tripartitums von Werbőczy (1514), *De villanorum, quos jobagyones nuncupamus, conditionibus, et legibus* wird behauptet:

> Quorum multiplex est conditio. Nam alii sunt Hungari, alii Saxones et Germani, alii vero Bohemi, et Sclavi Christianae fidei professores. Praeterea quidam sunt, Volachi et Rutheni: quidam autem Rasciani sive Serviani et Bulgari, Graecorum sequentes errores. Sunt insuper Philistei et Comani, in terris regalibus residentes, et habitantes, Christianam pariter religionem profitentes. Ruthenorum vero, et Bulgarorum alii nostrae fidei, alii autem Graecorum errori sunt adhaerentes.[16]

Hörigkeit war also keineswegs religiös bedingt – „Bekenner des christlichen (d. h. katholischen) Glaubens" gehörten ebenso zu den Hörigen wie jene, die den „griechischen Irrlehren" folgten.

Die Beziehung zwischen politisch-juristischem Stand und der religiösen Zugehörigkeit war also im vorreformatorischen Siebenbürgen alles andere als eindeutig. Während für den Adel die religiöse Zugehörigkeit ausschlaggebend war, spielte sie für hörige Bauern keine Rolle. Um zu den ständischen Nationen: Adel, Szekler und Sachsen zu gehören, war der katholische Glaube unabdingbar. Die Zugehörigkeit zur östlichen Christenheit war für rumänische Kleinadlige ein Hindernis für ihren Aufstieg. Die Konversion zum Katholizismus war deshalb ein ent-

---

vgl. „König Ludwig I. trifft Bestimmungen über den Rechtsgang bei Streitsachen und über einige andere den siebenbürgischen Adel berührende Angelegenheiten und bestätigt gleichzeitig den Adel im Genuss aller seiner Gerechtsame," in: Franz Zimmermann, Carl Werner, Georg Müller, Hg., *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* (Hermannstadt 1892–1991), Bd. II, 256–159; „Leges adversus Hereticos, Apostatas et Sabathi violatores a Sigismundo Rege latae anno MCCCCXXVIII," in: Ignatius Batthány, *Leges ecclesiasticae regni Hungariae, et provinciarum adiacentium*,(Albae Carolinae: Typis Episcopalibus, 1785), 405–7 und in: *Acta Bosnae potissimum Ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis: ab Anno 925 usque ad 1752* (Zagreb: Acad. Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium, 1892), 127–130.

15 Monique Zerner, „Erezia [Die Ketzerei]," in *Dicţionar tematic al Evului Mediu Occidental [Thematisches Wörterbuch des abendländischen Mittelalters]*, hg. v. Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt (Iaşi: Polirom, 2002), 232–234; Maurice Kriegel, „Evreii [Die Juden]," in *Dicţionar tematic al Evului Mediu Occidental [Thematisches Wörterbuch des abendländischen Mittelalters]*, hg. v. Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt (Iaşi: Polirom, 2002), 254–255.

16 Sándor Kolosvári/Kelemen Óvári, Hg., *Werbőczy István Hármaskönyve [Das Tripartitum von István Werbőczy]* (Budapest: Franklin Társulat, 1897), „Tertiae partis. Titulus 25–31: De villanorum, quos jobagyones nuncupamus, conditionibus, et legibus," 404–406.

scheidender Schritt zum Aufstieg in die höheren Ränge des Adels, während dieselbe Konversion einem hörigen Bauern nichts brachte.

Diese politisch-religiöse Struktur wurde in der nachreformatorischen Zeit nicht einfach weitergeführt, sondern in religiöser Hinsicht zusätzlich kompliziert. Die Reformation hatte sich in Siebenbürgen schnell verbreitet und frühzeitig theologisch aufgespalten, wie das die Landtagsartikel bis 1564 belegen. Dabei muss hervorgehoben werden, dass die Landtage die Akzeptanz der verschiedenen theologischen Strömungen als Notlösung betrachteten.[17]

In dieser Hinsicht sind die berühmten und vielzitierten Landtagsartikel von 1568 und 1571 eher dafür bekannt, was sie nicht enthalten, nämlich die Anerkennung der vier rezipierten Religionen, den Katholizismus, den Calvinismus, das Luthertum und den Antitrinitarismus. Mihály Balázs und Ildikó Horn haben überzeugend nachgewiesen, dass die beiden Landtagsartikel eher ein Versuch waren, die Aufspaltung der Reformation zu verhindern.[18] Dass in den Landtagsartikeln keine Konfessionen aufgezählt werden, mehr noch, dass es in den Landtagsartikeln nicht einmal den leisesten Hinweis auf den Antitrinitarismus gibt, ist kein Zufall, da es erstens noch keine Konfessionen gab, und zweitens sollte die Aufspaltung der Reformation durch die Anerkennung der neuen theologischen Richtungen nicht verewigt werden. Die Landtagsartikel erklären die Verkündigungsfreiheit für die Gemeinden und entmachten die Superintendenten, indem ihnen die theologische Aufsicht der Gemeinden genommen wird. Angesichts der religi-

17 Vgl. die Landtagsartikel von 1557: „deo duce tollantur dissensiones et diuersitates in religione“, Landtag Thorenburg, 1.–10. Juni 1557, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), Bd. II, 78; 1558: „Censent etiam novas sectas et religiones euitandas ob id presertim vt fontes et seminaria tumultuum euitentur“, Landtag Weissenburg, 5.–21. Juni 1558, ebenda, 98 und 1564: „Ne ex dissensionibus promiscua christianorum multitudo anceps et suspensa hereat, quin potius vno ore et corde puritatem fidei et religionis nostrę authorem deum per filium suum vnicum mediatorem et reconciliatorem nostrum glorificare valeat.“, Landtag Schässburg, 21.–26. Jan. 1564, ebenda, 227.

18 Mihály Balázs, „Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts,“ [künftig: Kontext] in *Humanismus und europäische Identität*, hg. v. Günter Frank (Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Neustadt a.W./Basel: Regionalgeschichte, 2009), 16–27; Horn Ildikó, *Hit és hatalom: Az erdélyi unitárius nemesség 16. Századi története [Glauben und Macht: Die Geschichte des siebenbürgischen unitarischen Adels im 16. Jahrhundert]* [künftig: Hit és hatalom] (Budapest: Balassi, 2009), 25–26, 120; vgl. Edit Szegedi, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen,“ in *Common Man, Society and Religion in the 16th century. Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021), 91–151.

onspolitischen Entwicklung der Jahre 1565–1566 sowie aufgrund der Präzisierungen des Landtagsartikels von 1569[19] wird es klar, dass es nur um die theologisch noch unklar definierten protestantischen Gemeinden ging – die Hermannstädter und die Klausenburger Religion – und die vom Superintendenten Georg geleitete rumänische Kirche, die formell zu den protestantischen Gemeinden gehörte.[20] Allerdings wurde auch der protestantischen Verkündigung ein klarer Riegel vorgeschoben, als der Landtag von 1570 die „jetzt entstandenen Lästerungen und Ketzereien [...]" verbot.[21]

Erst unter der Herrschaft von Stefan Báthory kann von Konfessionsbildung im eigentlichen Sinn gesprochen werden.[22] Die Landtagsartikel bleiben allerdings weiterhin vage, wenn es um die einzelnen Glaubensgemeinschaften geht, die in den 1570er Jahren nach ihren jeweiligen Superintendenten benannt werden: Religion von Franz Davidis, Religion des Pfarrers Dionysius.[23] In den 1580er Jahren

19 „In Religionsangelegenheiten haben wir, die drei Nationen und die ungarländischen Standesgenossen, beschlossen, daß die vom Landtag in Hermannstadt am Andreastag im Jahre 1566 und dann zu Epiphanias vorigen Jahres in Thorenburg verabschiedet wurden, erhalten bleiben," Landtag Mediasch, 2.–9. Febr. 1569, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), Bd. II, 354. Der Landtagsartikel „am Andreastag" 1566 wiederholt die antikatholischen Bestimmungen des Thorenburger Landtags vom März 1566 und ergänzt sie durch die Reformationspflicht für die orthodoxen Rumänen, die einem rumänischen protestantischen Bischof untergeordnet waren. Die Verkündigungsfreiheit bezieht sich demnach nicht auf den Katholizismus und das byzantinische Christentum, wobei Letzteres als eine Dissidenz innerhalb der rumänischen protestantischen Kirche betrachtet wird.

20 „Die Predigt des Evangeliums soll unter keiner Nation gestört und das Wachstum der Ehre Gottes verringert werden, mehr noch, damit jeglicher Götzendienst und Gotteslästerung unter ihnen verbannt werde und aufhöre, beschließt [der Landtag] erneut, daß im Reich jede Art solchen Götzendienstes aus allen Nationen verboten und das Wort Gottes frei verkündigt werde, vor allem unter den Walachen, deren blinde Hirten Blinde führen [...] Denen, die der Wahrheit nicht gehorchen wollen, befiehlt Seine Hoheit, daß [die Walachen] unter Bischof Georg, dem Superintendenten, von der Bibel ausgehend, dem Sinn der Wahrheit nachgehen, jene aber, die die verstandene Wahrheit nicht annehmen, sollen entfernt werden, seien sie der walachische Bischof oder Priester oder Mönche", Landtag Hermannstadt 30. Nov.–13. Dez. 1566, ebenda, 326; „Wir melden Eurer Hoheit untertänig, daß es viele im Lande Eurer Hoheit gibt, die nicht dem walachischen Bischof gehorchen, der aus Gnaden Eurer Hoheit ins Amt des Bischof gewählt wurde, sondern den alten Priestern und deren Irrlehren gehorchend diesem widerstehen und ihn an seinem Amt hindern; wir bitten Eure Hoheit, daß sie [der Fürst] zusammen mit dem Landtag aufgrund dessen Beschlusses dem Evangelium gnädig den Fortschritt gewähre und die sich dagegen auflehnenden tollkühnen Mutwilligen bestrafe," LT Thorenburg 1568, ebenda, 341.

21 Landtag Mediasch, 1.–6. Januar 1570, *ebenda*, 368.

22 Ildikó Horn, *Hit és hatalom*, 95, 109.

23 „Über die Angelegenheit der Lehrer haben wir folgendermaßen beschlossen: da es laut der früheren Artikel erlaubt ist, daß jene, die zur Religion von Franz Davidis gehören, einen Superin-

verschwinden die konfessionellen Namen ganz, zumindest im Falle der Protestanten, so wie das aus dem Landtagsartikel von 1588 ersichtlich wird, in dem zum ersten Mal der Begriff „rezipiert" auftaucht, der sich nur auf die protestantischen Konfessionen bezieht:

> So sollen auch die übrigen Herren und adlige [katholischen] Landsleute Lehrer aus einem Orden halten dürfen, einen, nicht mehr, in ihrem Hause, aber niemand darf das Gewissen anderer, auch das des armen Untertanen nicht, *per vim* zwingen, damit so ***in recepta religione*** die *libertas religionis* laut der früheren Artikel erhalten bleibe.
>
> In Sachen der Religion hat der Landtag beschlossen, dass die beiden Religionen, die außerhalb der *augustana confessio* stehen, so wie das bisher nach den vorherigen Artikeln geschah, eingehalten werden sollen, und niemand soll in ihnen gestört werden.[24]

Der Landtag von 1591 unterscheidet eindeutiger zwischen der geduldeten katholischen und den rezipierten protestantischen Konfessionen:

> [...] sondern laut unserem Beschluß auf der Mediascher Generalversammlung sollen unsere [adligen] Landsleute, die zur römischen Religion gehören, für sich selbst je einen Geistlichen halten, aber in ihren Herrschaften dürfen sie den Gemeinden nichts mit Gewalt und Nötigung aufzwingen./Jene [Geistliche], die zu den *rezipierten Religionen* gehören, sollen weder in ihren Einkünften noch in ihrem Zustand gestört werden.[25]

Der Weg des Katholizismus von der kaum geduldeten zur rezipierten Religion war das Ergebnis einer außen- und innenpolitischen Kehrtwende unter Sigismund Báthory, als der Fürst beschlossen hatte, sich der Heiligen Liga anzuschließen, ohne vorher die Stände zu befragen und die Gegner seiner außenpolitischen Neuausrichtung hinrichten ließ. Der Landtagsartikel von 1595, in dem die rezipierten Religionen aufgezählt werden, war das Ergebnis von Einschüchterung und Gewalt.[26]

In dem Landtagsbeschluss geht es um rezipierte Religionen und nicht um rezipierte Nationen, was besonders hervorgehoben werden muss, um Missverständnisse zu vermeiden. Das Fürstentum führte nämlich die nicht eindeutige Beziehung zwischen Nation und Religion der vorreformatorischen Zeit weiter: die rezipierte Religion war eine wesentliche aber keine ausreichende Vorausset-

---

tendenten haben dürfen, soll er die Geistlichen seines Glaubens hier in Klausenburg oder in Thorenburg einberufen, aber jene, die mit Pfarrer Dionysius eines Glaubens sind, darf er nicht zusammenrufen, sondern Pfarrer Dionysius soll über sie seine Autorität ausüben." Landtag Klausenburg, 20.–26. Mai 1576, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [künftig: *EOE,* Bd. III*J*, Bd. III, (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), 108.

24 Landtag Mediasch, 8.–23. Dez. 1588, *EOE,* Bd. III, 238–240. (Hervorhebung im Zitat E. Sz.)

25 Landtag Weißenburg, 1–20. Nov. 1591, *EOE,* Bd. III, 385.

26 Mihály Balázs, „Kontext," 27; Ildikó Horn, *Hit és hatalom,* 151–157.

zung für die Zugehörigkeit zu den Landständen. Genauer gesagt, die Zugehörigkeit zu einer der rezipierten Religionen befreite keinen Untertanen aus der Leibeigenschaft. Das Verbot der gewaltsamen Konversion der Untertanen, so wie das im Landtagsartikel von 1591 verkündet und in den Approbaten aufgenommen wurde,[27] bedeutete keine Veränderung des rechtlichen und sozialen Standes der Hörigen.

Vornehmlich für die Fürsten des 17. Jahrhunderts war das politisch-religiöse System, so wie es 1595 abgerundet wurde, ein Klotz am Bein, von dem sie sich befreien wollten, sei es offen brutal wie durch Gabriel Báthory, der in seinem Kampf gegen die sächsischen Städte, die unitarische Stadt Klausenburg sowie den katholischen Adel die Fundamente des politisch-religiösen Systems gefährdete, sei es subtil wie durch Gabriel Bethlen.[28]

Dabei ging es Gabriel Báthory nicht darum, die Städte, in diesem Fall Hermannstadt und Klausenburg, wirtschaftlich zu ruinieren, sondern sie politisch „verstummen" zu lassen, d. h. ihre politische Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit

27 „aber in ihren Herrschaften dürfen sie den Gemeinden nichts mit Gewalt und Nötigung aufzwingen", Landtag 1591, *EOE,* Bd. III, 385; „Es ist beschlossen worden, dass niemand seine untertänige Gemeinde, seine Hörigen, sein Hausvolk oder jedwelche Stände mit Gewalt oder mit Androhung von Strafen zu seiner Religion zwingen noch dass der Grundherr die Kirche eines Dorfes oder einer Stadt anderen Glaubens besetzen noch Pfarrer anderer Religion gegen ihren Willen berufen oder ihnen aufzwingen und bei keiner Gelegenheit Gottesdienste feiern darf, unter der Strafe von fl. 200.", *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott, Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben. Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis* (Claudiopoli 1815), Prima Pars. Titulus Primus, Articulus VIII, 5–6.

28 János Kénosi Tőzsér/István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története [Geschichte der unitarischen Kirche in Siebenbürgen]*, Bd. II, (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2009), 51–56; Elek Jakab, *Kolozsvár története, II. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540–1690)* [Die Geschichte von Klausenburg, Bd. II, Neuere Zeit: Das Zeitalter der nationalen Fürsten (1540–1690)] (Budapest: Magyar Egyetemi Könyvnyomda, 1888), 560, 640–647; Sándor Kovács, „Bethlen Gábor az unitárius egyháztörténet-írásban" [Gabriel Bethlen in der unitarischen Kirchengeschichtsschreibung], in *Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene [Bethlens Siebenbürgen, Siebenbürgens Bethlen]*, hg. v. Veronka Dáné, Ildikó Horn, Mária Lupescu Makó, Teréz Oborni, Enikő Rüsz Fogarasi und Gábor Sipos (Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum Egyesület/Asociaţia Muzeului Ardelean, 2014), 383–385.

drastisch einzuschränken. Genauso dienten die Maßnahmen zugunsten der Szekler zur Wiederherstellung ihrer Wehrfähigkeit, nicht aber zur Stärkung ihrer politischen Rolle.[29] Am Anfang des 17. Jahrhunderts sah das System der politischen Nationen äußerlich zwar unverändert aus, *de facto* war aber die Szeklernation infolge der tiefen Krise, die sie im Laufe des 16. Jahrhunderts erlebt hatte,[30] zum Anhängsel der Adelsnation geworden. Aus der Tendenz zur Vereinfachung des politischen Systems durch die Ausschaltung oder zumindest Domestizierung der Stände werden die Versuche seitens Fürst und Landstände zur Öffnung der Städte für den Adel verständlich.[31] Diese Versuche betrafen nicht nur die sächsischen Städte, sondern ebenso Klausenburg oder Neumarkt, die sich heftig gegen den Häuserkauf der Adligen wehrten.[32]

2 Die Hierarchie der Konfessionen

Die Landtagsartikel der Jahre 1565–1595 ergeben ein kompliziertes und veränderliches Bild der Hierarchie der Glaubensgemeinschaften bzw. Konfessionen. Während die Landtage von 1565–1566 bzw. 1569 den Katholizismus eindeutig diskriminieren bzw. ihn zu liquidieren beabsichtigen, greifen die Artikel der Landtage zwischen 1572–1577 den Antitrinitarismus an. Dieser wird zwar nicht verboten, aber isoliert und dem Bekehrungseifer des reformierten Superintendenten geradezu ausgeliefert:

> Thorday András soll überall im Land befugt sein, Visitationen abzuhalten und die geistlichen Personen, die zu seiner Religion gehören, zu leiten, zu lehren, zu unterweisen, zurechtzuweisen, und Synoden zu halten, sogar die Pfarrer anderer Religion zu ermutigen, zu er-

29 Vgl. Ildikó Horn, „Báthory Gábor belpolitikája [Die Innenpolitik von Gabriel Báthory]," in *Báthory Gábor és kora [Gabriel Báthory und seine Zeit]*, hg. v. Klára Papp, Annamária Jeney-Tóth, Attila Ulrich (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009), 150; vgl. Edit Szegedi, „„Er blieb mit seinem Hof mehr, als es die Klausenburger Privilegien und Sitten erlaubten": Überlegungen zur Ständeund Religionspolitik von Gabriel Báthory," [künftig: Hof] *Banatica* 27 (2017): 409–417, 419–427.

30 Vgl. die Zusammenfassung der bestehenden Meinungen in Szegedi, „Hof," 415–419.

31 Vgl. Landtag Weißenburg, 1.–29. Mai 1625, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [künftig: *EOE,* Bd. VIII], Bd. VIII, (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), 264–266.

32 László Pakó, „Cetătean al urbei – nobil al comitatului? Achiziţiile imobiliare ale nobilimii în Cluj în epoca principatului [Bürger der Stadt – Adliger des Komitats? Die Immobilienkäufe der Adligen in Klausenburg im Zeitalter des Fürstentums]," in *Clujul renascentist [Das Renaissance-Klausenburg]*, hg. v. András Kovács, Ildikó Kosztin (Cluj-Napoca: Idea Print: Gloria, 2008), 221–233; Sándor Pál-Antal, Miklós Szabó, Csaba Zoltán Novák und Zsolt Simon, Hg., *Marosvásárhely történetéből [Aus der Geschichte von Neumarkt]* (Marosvásárhely: Mentor, 1999), 41; Pál-Antal Sándor, *Marosvásárhely XVII–XVIII. századi jogszabályai és polgárnévsorai [Rechtsnormen und Bürgerlisten von Neumarkt aus dem 17.–18. Jahrhundert]* (Marosvásárhely: Mentor, 2006), 15.

> mahnen, zu unterweisen, und wenn es möglich ist, sie auch zu seiner Ansicht zu bringen, aber ohne Gewalt, der andere Teil jedoch [und] Franz Davidis soll aber wie auch bisjetzt nur in Klausenburg und Thorenburg Synode halten dürfen, und über geistliche Personen anderer Konfession darf er keinerlei Jurisdiktion ausüben, sondern nur über die seinigen.[33]

Beginnend mit dem Landtag von 1581 versuchten die Landtage, die Jesuiten in ihrer Tätigkeit einzuschränken und sie des Landes zu verweisen, wobei der Katholizismus der Adligen als Teil ihrer Privilegien in Form der Privatfrömmigkeit geduldet wurde.[34]

Der Landtagsbeschluss von 1595 garantierte keine Gleichheit der Konfessionen, und deren uneingeschränkte freie Ausübung wurde durch andere Gesetzen behindert. In diesem System gab es aber eine bestimmte Konfession, die die siebenbürgischen Fürsten störte, egal, ob es darum ging, sich der Heiligen Liga oder dem internationalen Calvinismus anzuschließen: Diese störende Konfession war der Antitrinitarismus, seit 1600 Unitarismus genannt.[35] Schon der Name „Arianer“ – der auf dem allerersten Ökumenischen Konzil 325 in Nizäa verurteilten „Irrgläubigen“ – deutet auf die unbequeme Position hin, die die Antitrinitarier/Unitarier innerhalb des politisch-religiösen Systems einnahmen.

Als rezipierte Religion konnte der Unitarismus zwar nicht frontal angegriffen werden. Gabriel Báthory hatte aber das Muster erstellt, aufgrund dessen das System der rezipierten Religionen unterwandert werden konnte, nämlich durch den Vorwurf, dass die Unitarier eigentlich nicht-rezipierte Sabbatarier wären.[36] Die

33 Landtag Thorenburg, 21.–25. Okt. 1577, *EOE,* Bd. III, 122–123.

34 Mihály Balázs, „Kontext,“ 26.

35 „Da es nötig ist, für uns selbst Sorge zu tragen und vor allem auf das Werk Gottes zu achten, haben wir beschlossen, dass in diesem Land die Religionsfreiheit den vier rezipierten Religionen und zwar der catholica sive romana, lutherana, calviniana und unitaria Religionen verliehen wird“, LT Lécfalva (Leț), 25. Oktober-4. November 1600, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek,* Bd. IV (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), 551.

36 „Gnädiger Fürst, wir haben erfahren, dass manche uns übel Gesinnte unsere Stadt vor Eurer Hoheit als Sabbatarier angeklagt und gesagt hätten, wir wären jüdischen Glaubens, weshalb Eure Hoheit sich empört habe und unsere Kirche und Schule besetzen und versiegeln wollte: deshalb müssen wir uns an Ihre Hoheit als unseren gnädigen Fürsten wenden, weil wir weder Sabbatarier noch jüdischen Glaubens sind, und wir halten es mit keinerlei Artikel der [genannten] Glauben und Religionen, sondern mit der ganzen Christenheit, mit der unser Glaube in seinen Fundamenten aus den Schriften der Evangelisten und Propheten übereinstimmt, weil wir die Taufe wie das Mahl des Herren gemäß der Lehre Jesu Christi, seinen Jüngern und Evangelisten spenden, und unseren Glauben, den auch die früheren christlichen Fürsten eingehalten haben und in dem wir seit unserer Kindheit aufwuchsen und erzogen wurden, eifrig achten und den allmächtigen ewigen Gott den Vater und seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus loben: und wir hoffen auf die Herrlichkeit und das heilsame ewige Leben, das vom Heiligen Geist besie-

unitarische Kirche hatte zwar auf der Synode von 1606 die Sabbatarier ausgeschlossen, aber inwieweit der noch verbliebene unitarische Adel tatsächlich unitarisch war oder weiterhin die sabbatarische Tradition pflegte, war ungewiss.[37] Der Landtagsartikel von 1618 verbot schließlich den Sabbatarianismus, indem er sich auf den beschädigten Ruf des Fürstentums bezog.[38]

Sollte eine Hierarchie der Konfessionen im Fürstentum Siebenbürgen im 17. Jahrhundert aufgestellt werden, dann muss der Ansatz die calvinistische und adlige Perspektive sein, da der Calvinismus die Konfession der Fürsten und der

---

gelt wird [...]", „A kolozsvári tanács tiltakozása a szombatosság ellen 1608 v. 1609-ben [Protest des Klausenburger Rats gegen den Sabbatarianismus 1608 oder 1609]," *Keresztény Magvető* XXI (1886), Nr. 6: 349–351; vgl. János Kénosi Tőzsér und István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története [Geschichte der unitarischen Kirche in Siebenbürgen]*, Bd. II, (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2009), 51–56; vgl. Edit Szegedi, „Hof," 412.

37 Ildikó Horn, *Hit és hatalom*, 9–10.

38 „Propositio illustrissimi domini principis contra Judaizantes sine Sabbatarios, et alios extra teceptas confessiones nouam in Transsyluania sectam profitentes.

[...] Deshalb erachten wir es als erste, höchste und notwendigste Sorge in unserem Reich, da wir den großen Segen Gottes für unseren fürstlichen Stand kennen und bekennen, dass wir den wahren Gottesdienst bewahren und den falschen Gottesdienst und die Sekten ausrotten. In unserem Reich haben sich in einigen Teilen Sekten gebildet und verbreitet, die außerhalb der rezipierten Religionen stehen, wie der Judaismus [Sabbatarier] und ähnliche Gotteslästerungen, deren Duldung uns die fürchterliche Strafe Gottes bescheren wird, so wie wir dessen gewisse Zeichen bereits mit unseren Augen sehen können. Deshalb wollen wir die Reinigung unseres Reiches von solchen gotteslästerlichen Sekten unserer fürstlichen Würde gemäß beginnen und als erste Euren Würden mitteilen und mit Liebe ermahnen, um unseren Eifer gegenüber Gott zu beweisen, dass [er] in dieser unserer Versammlung nach den Gründern, Förderern und Gönnern (*autori, promotori, fautori*) solcher Sekten suche und sie nicht ungestraft lasse, sondern aufgrund der Dekrete der alten Könige Ihre Gnaden beschließen, dass wer *publice* oder aber *priuatim*, seien sie Lehrer oder zu anderen Ständen zugehörig, in einer Sekte außerhalb der rezipierten Religionen gefunden wird, ohne Anbetracht ihres Standes an ihrer Person wie auch an ihren Gütern bestraft werden sollen. Und der Beschluss Ihrer Gnaden soll ein *perpetuum decretum* werden, damit wir den berechtigten Zorn Gottes besänftigen; [und] unseren schändlichen Ruf im Ausland wegen der vielen Religionen abschaffen [...].

Wir, der Landtag, haben also *communibus votis et suffragijs, pro perpetuo et nunquam tollendo decreto* beschlossen, dass wenn jene in diesem Land, seien sie Lehrer oder zu irgendeinem anderen Stand zugehörig, den Ketzereien anhängen, die außerhalb der rezipierten Religionen stehen, und *a die promulgationis praesentium articulorum* bis zum nächsten Weihnachtstag nicht zu einer der rezipierten Religionen konvertieren, sondern bei ihrer Religion verbleiben, von dem *director* Seiner Hoheit, unserem Herrn, zitiert und *legitime unico tantum termino* als schuldig befunden wird, *iuxta contenta decreti*, der Fürst sowohl die Schuldigen als auch deren Schutzherren, Förderer und Gönner (patrones, promotores, fautores) ohne jedes Ansehen ihrer Person bestrafe", Landtag Klausenburg, 4.–21. Oktober 1618, Sándor Szilágyi, Hg., *Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [künftig: *EOE*, Bd. VII] (Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898), Bd. VII, 488–489.

Mehrheit des Adels war. Angesichts der religionspolitischen Lage nach 1595 spiegeln die Landtagsartikel nicht die wirkliche Meinung der Machthaber wieder.[39] Die Schriften der Theologen brauchten aber solche Rücksichten nicht zu nehmen. Sie konnten ihre Ansichten über die Konfessionen und die religionspolitische Lage allgemein ungehindert äußern, auch wenn diese von der „amtlichen Linie" des Fürstentums abwichen, wie im Falle des reformierten Bischofs[40] István Katona Geleji, dessen Korrespondenz[41] einen wichtigen Einblick in das Denken und Handeln des reformierten Theologen gewährt. Seine Briefe können mit den politischen und rechtlichen Maßnahmen der reformierten Fürsten korreliert werden.

Auf der untersten Stufe einer solchen Hierarchie wäre der Sabbatarianismus zu stehen gekommen, der aus ständisch-religiöser Sicht keinerlei Lebensberechtigung besaß, auch weil es ihn gar nicht geben konnte und durfte. Das Judaismus-Verbot in den Approbaten bezog sich auf die Sabbatarier, nicht auf die Juden, die nicht verfolgt wurden.[42] In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehorchte die

39 Vgl. die Meinung von Gabriel Bethlen über die Unitarier: „Ich habe, als ich die Herrschaft antrat, gelobt, dass jeder Stand seine freie Religion habe. Ich hasse die Arianer über alles, und wenn ich gegen mein Gelöbnis handeln könnte, würde ich sie freudigst aus diesem Land jagen, aber ich halte meinen Eid", „Gál Péter Bethlenhez Eszterházy Miklóstól küldetett követnek jelentése" [Bericht von Péter Gál, Sendbote von Miklós Eszterházy an Bethlen], in: *EOE,* Bd. VII, 143.

40 Über Rolle und Macht der reformierten Superintendenten, die sich Bischöfe nannten, vgl. Botond Gudor, *Az eltűnt gyulafehérvári Református Egyházmegye és egyházi közössége*: *Inquisitorie Dioceseos Alba-Carolinensis Reformata relatoria (1754) [Der verschwundene reformierte Kirchenbezirk von Weißenburg und seine Gemeinden]* (Kolozsvár Barót: Kriterion, 2012), 31.

41 Ágoston Ötvös, „Geleji István élete és levelei I. Rákóczi Györgyhöz" [Das Leben und die Korrespondenz von István Geleji mit Georg Rákóczi I.] [künftig: Geleji István], in *Új Magyar Muzeum* IX/I (1859): 199–329.

42 „Der Judaismus, so wie er seit alters her niemals zu den vier rezipierten Religionen gezählt wurde, sondern publicis regni Constitutionibus sub animadversione ac severa poena verboten war [...]," *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott, Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben. Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis* (Claudiopoli 1815), Prima Pars. Titulus Primus, Articulus IV., 3–4; für die Juden im Fürstentum Siebenbürgen Alexandru Vianu, Moses Rosen, Sergiu Stanciu und Victor Eskenasy, Hg., *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România [Quellen und Zeugnisse betreffend die Juden in Rumänien]*, Bd. I (Bucureşti: Hasefer, ^{2}1995), 102–103, 105, 133.

Verfolgung der Sabbatarier und die Ansiedlung der Juden der inneren religionspolitischen Logik: die Juden waren zwar Nichtchristen, stellten dafür aber eine klar umschriebene und kontrollierbare Kategorie dar, sie hatten keinen Adel und verfolgten somit auch keine politischen Ambitionen. Im Fall der unitarischen Adligen war es hingegen nicht sicher, inwieweit diese Unitarier oder Sabbatarier waren.[43] Sollten die Juden aus irgendeinem Grund des Landes verwiesen werden, hätte sich am religionspolitischen System nichts geändert, weil die Juden zu den geduldeten Religionen gehörten. Bei den Sabbatariern hingegen bestand die Möglichkeit, dass sie unter dem Deckmantel des Unitarismus ihren Glauben praktizierten und als Adlige sich weiterhin auf Adels-Privilegien berufen und sich hinter ihnen verschanzen würden, um damit entsprechende Sanktionen zu umgehen.

Gleich danach folgt der „eigentliche" Antitrinitarismus oder Unitarismus als blasphemische Konfession mit einer – für die reformierten Theologen, aber auch die reformierten Stände und Fürsten – fragwürdigen Christlichkeit, eigentlich ein Deckmantel für allerlei Häresien, der zwar bekämpft, aber nicht verboten werden konnte.[44] Für Geleji, der sich auch als Bischof und Superintendent der Unitarier „in moralibus" betrachtete,[45] war der Unitarismus nichts anderes eine „pestilenzialische Verirrung".[46]

43 „Der Antitrinitarismus bzw. Unitarismus kann bis 1638 nur als Sammelbegriff verwendet werden [...] Der Adel, der sich mit den Glaubensfragen tiefgehend auseinandersetzte und der nicht nur das Schwert schwang, sondern auch in den Büchern blätterte, bildete immer den radikalen Flügel der Kirche. Die Adligen konnten ‚von innen her' nicht angeklagt werden, das Innovationsverbot zu übertreten und konnten auch nicht zu öffentlichen Glaubensbekenntnissen gezwungen werden, weil sie auf ihren Gütern glaubten, was sie wollten." Ildikó Horn, *Hit és hatalom,* 9–10.

44 Vgl. Anm. 39.

45 „Episcopus seu Superattendens Ecclesiarum [...] nec non Samosatenianatum, vulgo Unitarianarum, reapse Dualistarum, Siculicarum Trisedensium, in Moralibus," Katona Geleji István, *Praeconium Evangelicum in quo Evangelia omnia Anniversaria, vulgo Dominicalia vocitata, concionibus CCXII plene, perspicue solide ac methodice explicantur ac enarrantur; Doctrinae ex ipsis textuum visceribus dextre eruuntur; Usus ostenduntur, Dubia enodantur; Loca controversa a corruptelis Errantium, qua veterum, qua recentiorum, mascule fidei orthodoxae contra Rabbinos, Samosatenianos, Socinianos, Francisci-Davidistas, Anabaptistas, Papistas, Lutheristas, & c. Testimonijs sacrosanctae Scripturae, ac purioris antiquitatis, fortiter astruuntur, Praxique pietatis studiose inculcatur, ac insimul Patrum scriptis, historicorum monimentis, Sapientum apophthegmatis, sententijs, allegorijs, similibus & exemplis tum Sanctorum, tum profanorum, selectissimis, illustratur; adeo ut hoc opus merito pro Corpore doctrinae coelestis, ac Thesauro rerum memorabilium sit habendum. Quod Quidem in Aedificationem imprimis Aulae Transsylvanicae, ac Ecclesiae Albae-Juliensis, vivo vocis eloquio enuntiatum, nunc vero summa cura ac diligentia recognitum, auctum, ac in gratiam neophitorum verbi Dei Praeconum, suae potißimum inspectioni subjectorum, publici juris & usus factum*, [...], (Albae-Juliae, 1638), zweites Titelblatt.

46 Brief vom 4. Sep. 1640, in: Ágoston Ötvös, „Geleji István," 205.

Der Katholizismus stünde in solch einer Hierarchie besser da als die Sabbatarier und die Unitarier, weil seine theologischen Grundlagen – die Trinitätslehre und die Christologie – mit denen des Calvinismus übereinstimmten, selbst wenn dessen römisch-katholischer Gottesdienst als Götzendienst betrachtet wurde.[47]

Auf der nächsten Stufe dieser Hierarchie, vornehmlich nach Meinung reformierter Theologen, wäre die Orthodoxie eingestuft worden, eine faktisch nicht-rezipierte Religion. Aus Sicht der reformierten Theologen stehen nämlich die Orthodoxen den Reformierten sehr nahe, was sie aber unterscheidet, sind die „abergläubischen" Praktiken,[48] so dass sie gewissermaßen unvollendete Reformierte seien. In Fragen der religiösen Praxis ist das Beispiel der Ostkirche ein gewichtiges, wenn nicht gar das entscheidende Argument.[49] Die Nähe des orientalischen Christentums zum Calvinismus

47 „Was die Bilder und andere papistische Werkzeuge belangt [...] will Herr Béldi sie in der Csík verkaufen und aus ihrem Erlös die Kirche bauen, aber ich finde es ungebührlich, mit sowas Handel zu treiben; weil Gott es seinem Volk überall befiehlt, die Götzen zu zerstören und verbrennen: wenn er es nicht erlaubte, Hunde und die Sünde des Ehebruchs in sein Haus zu tragen, umso weniger tut er es für Götzen; und das Haus Gottes soll er nicht aus dem Erlös der Götzen und der Werkzeuge des Götzendienstes, sondern aus wahrem und rechten Verdienst bauen [...] weil die [ehemals katholische] Kirche von den Werkzeugen des Götzendienstes gereinigt werden muss," Brief vom 14. Sept. 1640, in: Ágoston Ötvös, „Geleji István," 209–210.

48 „vorläufig ist es genug, wenn wir die blinde Gemeinschaft dazu bringen könnten, diesen Aberglauben zu verlassen; wenn sie Gott besser erleuchten wird, könnten wir sie mit der Zeit zu mehr bringen; vor allem, wenn ihre Kinder in Schulen lernen und in ihrem Latein fortschreiten würden, denn es ist sehr schwer, ja unmöglich für sie, alles aufzugeben; so wie das die Bekehrung anderer Völkerschaften beweist. Ich sehe außer der Verehrung der Heiligen und der Bilder und der Herkunft des Heiligen Geistes [filioque!] kaum einen Unterschied in der wahren griechischen Religion, sondern eher in den äußeren Ordnungen und Zeremonien," Brief vom 24. Sept. 1640 in: Ebenda, 214–215.

49 „in den griechischen Kirchen gab es nie die Hostie, auch heute gibt es sie nicht, und sie waren trotzdem wahre Kirchen und sind es auch heute noch, obwohl es viele Missbräuche, Unschicklichkeiten in den griechischen Kirchen gibt." Melotai Nyilas István, *Agenda, az az anyaszentegyhazbeli szolgalat szerint valo tselekedet, melyben az Uj Testamentomnak két sacramentomanak, a Szent Keresztségnek és az Ur Vatsorájának ki-szolgáltatásának, és a Házasulandoknak egyben adattatásoknak modgya meg-irattatik, azokhoz illendö hasznos tanuságokkal egyetemben [Agende, oder die Handlungen gemäß des Dienstes in der Kirche, welche die Art der Spendung der beiden Sakramente des Neuen Testamentes, der heiligen Taufe und des Herrenmahles, wie auch der der Trauung beschreiben, zusammen mit den dazugehörigen nützlichen Lehren]* [künftig: Melotai, *Agenda*] (Várad 1653), 193–194; vgl. das Argument gegen die Einführung der Orgel in den reformierten Gottesdienst: „Weil in den Kirchen des Ostens, gleich nach der Zeit der Apostel, mehr noch, sogar in der späteren Zeit ihres Bestehens, gesungenes Lob Gottes in Brauch war." Keserü Dajka János und Geleji Katona István, *Az kereszténi üdvözitö hitnek egy nyomban jaro igazsagahoz inteztetett ekes rhytmusu hymnusokkal, prophetai lelektől szereztetett szent sóltarokkal, prophetai lelektől és több nemü, született nyelvünkre fordittatott lelki Ditséretekkel és esztendöszakai templumbeli kegyes Caeremoniakkal tökelletesen meg töltetett öreg Gradual melly mind az elsö*

wird von Geleji in demselben Brief hervorgehoben, in dem der reformierte Bischof den Unitarismus als Pestilenz bezeichnet.

Die Lutheraner stünden eigentlich den Reformierten am nächsten, wenn sie sich der „papistischen" Praktiken entledigen würden.[50] Sie sind theologisch wie politisch schwer angreifbar, vor allem weil sie ihre konfessionelle Geschlossenheit effizienter gegen die Ansprüche des Adels und der Fürsten verteidigen können als die unitarische Freistadt Klausenburg.

An der Spitze dieser Hierarchie standen gemäß dieser Überlegungen die Reformierten oder genauer, der Calvinismus. Konfessionell-theologisch gesehen war der Calvinismus, zumindest aus der Sicht mancher Theologen, die reinste Form des Christentums, wenn nicht gar dessen einzig legitimer Ausdruck: „Wir haben uns von Heiden, Türken, Juden, Ketzern und den Papisten abgesondert und getrennt".[51]

---

forditasban nagy ujonnan való szeresztetésben, s-mind penig az egy exemplarból másban való irattatasban esett fogyatkosokbol szorgalmatosan meg tisztogatott, és sok hozzá kévántatott szükséges részekkel meg öregbittetett. Keserüi Dajka Jánosnak és Geleji Katona Istvánnak Erdely Orszagban levö Magyar Keresztyén Reformata Ecclesiának Püspökinek, és az Gyulafeirvarinak lelki Pásztorinak, fáradtságos munkájok által. Es elöseben az boldog emlekezetü Felseges Bethlen Gábor fejedelem Urunknak gondviseléséböl, ez itt való Feirvari Ecclesiabeli szólgálatra, kézzel nagy öreg bötükkel irotott. S-mostan immár Isten kegyelméböl, annak székiben ülö kegyelmes Urunknak, Rakoci Györgynek Fejedelmünknek, keresztyéni szorgalmatoskodásábol, az Istennek ditsöségére, és az Christusnak az Magyar nemzetségben lévö Ecclesiának, közönséges javokra, még az irottnál is sokkal teljeseben es tisztábban ki nyomtattatott [Das der auf den Spuren des seligmachenden christlichen Glaubens wandelnden Wahrheit gewidmete Große Gradual, vollkommen gefüllt mit Hymnen mit edlem Rhythmus, von prophetischen Seelen verfassten heiligen Psalmen, von prophetischer Seele verfassten und auf unsere Sprache übersetzten geistlichen Lobgesängen mehrerer Art, und mit frommen Zeremonien für das ganze Jahr; welches fleißig von den Mängeln gereinigt wurde, die sowohl in der ersten Übersetzung oder Neufassung als auch in der Übertragung aus einem Exemplar in das andere entstanden sind, und nun mit den dazu nötigen Teilen bereichert wurde. Durch die mühevolle Arbeit von János Keserűi Dajka und István Geleji Katona, der Bischöfe der in Siebenbügen befindlichen christlichen reformierten Kirche und Pfarrer von Weißenburg (zusammengestellt [das Verb fehlt im ungarischen Original]). *Und zuerst wurde es aus der Fürsorge des gnädigen Herrn, Fürst Gabriel Bethlen seligen Andenkens, mit der Hand mit großen, dicken Buchstaben geschrieben. Und nun aus Gottes Gnade dank der christlichen Bemühungen unseres auf dessen (Gabriel Bethlens) Stuhl sitzenden Fürsten Georg Rákóczi zur Herrlichkeit Gottes und zum gemeinen Wohl der Kirche Christi ungarischer Nation, noch viel vollständiger und sauberer als das handgeschriebene gedruckt, Weißenburg im Jahr 1636 nach der Fleischwerdung des Wortes]* (Gyulafehérvár, 1636), Vorwort, unpaginiert.

50 „denn es ist schwer, sie [die vormals katholische Gemeinde] dazu zu bringen, alles aufzugeben, vornehmlich weil sie vorher nicht unsrige waren, sondern Lutheraner und zu den Sachsen gehörten, die die Aposteltage und darüber hinaus einige Heilige feierten." Brief vom 14. Sept. 1640, in: Ágoston Ötvös, „Geleji István," 209. Melotai hingegen wirft den Lutheranern Judaisieren vor und, dass sie den „papistischen" Aberglauben weiterführen, Melotai, *Agenda*, 111–118.

51 Melotai, *Agenda*, 91.

Die Reformierten, d. h. die Mitglieder der reformierten Kirche, hingegen boten ein komplizierteres Bild, denn der siebenbürgische Calvinismus war vornehmlich die Konfession der Adligen und Hörigen: "Die Religion belangend/sind sie/der Fürst/Adel/und gemeine Mann/alle der Calvinischen Lehre zugethan".[52] Diesem Bild des ländlich geprägten siebenbürgischen Calvinismus, der die soziale und legale Polarisierung auch in seiner Kirchenordnung widerspiegelt,[53] fehlt das städtische Element. Erst nach mehreren Anläufen gelang es den Reformierten in Klausenburg konfessionell und politisch Fuß zu fassen und die konfessionelle Geschlossenheit der ehemals unitarischen Stadt aufzubrechen.[54] Die langsame Eroberung dieser königlichen Freistadt steht im scheinbaren Gegensatz zur raschen staatlich geförderten Verbreitung des Calvinismus in den Szeklerstühlen auf Kosten der Unitarier dank der fürstlichen Unterstützung.[55]

Dieses Thema der unitarischen Martyrologie, das inzwischen differenzierter dargestellt und relativiert wurde,[56] offenbart aber genau die Grenzen der Zugehörigkeit zu einer der rezipierten Religionen, denn die Hierarchie der Konfessionen deckte sich mit der politischen Hierarchie nicht vollständig. Die reformierte Kirche war zwar die Kirche des Fürsten, aber in Kronstadt durften Reformierte nicht einmal in der Vorstadt eine Kirche errichten. Die Lutheraner standen in der lokalen konfessionellen Hierarchie höher. Die ungarischen Lutheraner, die in der Vorstadt Blumenau wohnten und keine Bürgerschaft erlangen konnten, hatten hingegen ihre Kirche in der Inneren Stadt. Mehr noch, die Orthodoxen, die nicht zu den rezipierten Religionen gehörten und in der Oberen Vorstadt wohnten, verfüg-

52 Vgl. Johannes Tröster, *Das Alt- und Neu-Teutsche Dacia: Das ist: Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen / Darinnen dessen Alter / und jetzigen Einwohner / wahres Herkommen / Religion / Sprachen / Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert* (Nürnberg: Johann Kramer, 1666), 89.

53 „Articuli Bethleniani, Illustrissimi Gabrielis Bethlen, ad ecclesiam Dei pertinenti," in: Endre Illyés, *Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI-XIX. századokban) [Die Kirchenzucht in der ungarischen reformierten Kirche (16.–19. Jahrhundert)]* (Debrecen: Városi Nyomda, 1941), 94–96.

54 Landtag Klausenburg, 1.–23. Mai 1622, *EOE,* Bd. VIII, 96; Landtag Weissenburg, 23. April–16. Mai 1638, 153; Elek Jakab, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez [Urkundenbuch zum zweiten und dritten Band der Geschichte von Klausenburg]* (Budapest: Magyar Egyetemi Könyvnyomda, 1888), 331–332; vgl. Gábor Sipos, „Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle," in *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries*, hg. v. Mihály Balázs, Gizella Keserű (Budapest: Balassi, 2000), 313–317.

55 István Juhász, *A székelyföldi református egyházmegyék [Die reformierten Kirchenbezirke des Szeklerlandes]* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1947), 39–42, 47–51.

56 Lehel Molnár, „A háromszéki unitáriusok 17. századi történetéből: Toposz és valóság között [Aus der Geschichte der Unitarier in den Dreistühlen im 17. Jahrhundert: Zwischen Topos und Wirklichkeit]," *Keresztény Magvető* 118/3 (2012): 246–273.

ten über eine große Kirche. In Kronstadt scheint in den Jahren 1680–1681 die konfessionell-politische Hierarchie auf dem Kopf zu stehen. Kronstadt war aber keine Ausnahme und die Städte des Königsbodens waren nicht die einzigen, die keine Adligen als Hausbesitzer innerhalb ihrer Mauern sehen wollten.[57]

Das so entstandene Bild kompliziert sich zusätzlich, wenn wir in Betracht ziehen, dass zeitgleich mit dem Konflikt zwischen Fürst, Landständen und Kronstadt auch der Skandal um die Absetzung des orthodoxen Metropoliten von Weißenburg, Sava Brancovici (1656–1680), eskalierte,[58] folglich Teil einer inneren Krise des Fürstentums war, die die Beziehungen zur Pforte belasteten. Nun wirft auch der Skandal um Brancovici Fragen zum Thema Religionspolitik auf: warum war die Absetzung des Hauptes einer bloß geduldeten Religion von so großer politi-

57 Vgl. Anm. 32

58 Die Gründe für die Absetzung des Metropoliten Sava Brancovici, verbunden mit seiner grausamen Bestrafung, die auch seine Zeitgenossen entsetzte, sind umstritten. Seine 2011 erfolgte Heiligsprechung als Glaubenszeuge erschwert die weiteren Forschungen zu diesem Thema. Aus den Zeugnissen der Zeitgenossen geht hervor, dass die Absetzung des weltgewandten und wohlhabenden Metropoliten eher aus politischen, finanziellen und religionspolitischen, denn aus genuin religiösen Gründen erfolgte, und zwar seine Nähe zu den Verschwörern um Pál Béldy, die den Fürsten Michael Apaffi hatten 1679 stürzen wollen, sowie sein großer Reichtum. 1680 wurde er von einem aus reformierten und orthodoxen Geistlichen und Laien bestehenden Gericht verurteilt, abgesetzt und verhaftet. Sein Bruder Gheorghe Brancovici, der zu den Verschwörern gehörte, floh in die Walachei und überzeugte den Fürsten der Walachei sowie die nach Konstantinopel geflohenen siebenbürgischen Adligen, bei der Pforte gegen den Fürsten Apaffi vorzugehen, infolgedessen Sava Brancovici aus der Haft entlassen wurde. Zur offiziellen Begründung der Absetzung und Bestrafung von Sava Brancovici, vgl. Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656–1680) [Der Metropolit Sava II. Brancovici (1656–1680)]*, (Arad: Tiparul tipografiei diecezane gr.-orientale române, 1906), 169–172; vgl. die bereits zitierten Instruktionen des Fürsten Michael Apaffi an András Szeghalmi, bei Sándor Szilágyi/Áron Szilády, Hg., *Török-magyarkori államokmánytár [Urkundensammlung des ungarischen Staates aus der türkisch-ungarischen Zeit]*, Bd. VI, (Pest: Magyar Tudományos Akadémia, 1871), Dok. Nr. LXVII, 101; *Nagyajtai Cserei Mihály históriája [Die Historien des Mihály Cserei von Nagyajta]*, hg. v. Gábor Kazinczy, (Pest: Ernich G., 1852), 293–294; *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici, opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massa et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaesiensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis, Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis. Edidit Josephus Trausch Coronensis. Pars II. Complectens Annales Ann. 1630–1699* (Kronstadt 1848), 188; Marina Lupaş, *Mitropolitul Sava Brancovici (1656–1683) [Der Metropolit Sava Brancovici (1656–1683)]* (Cluj: Tip. Cartea Românească, 1939), 56–85, 97–108 (Güterverzeichnis); für eine differenzierte Sicht vgl. Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţilor confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII [Orthodoxe Religion – reformierte Religion. Erscheinungsformen der konfessionellen Identität der Rumänen in Siebenbürgen des 16.–17. Jahrhunderts]*, (Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2004), 147.

scher Reichweite? Wurde der „Wert“ einer Konfession auch von anderen Faktoren bestimmt als ihrer Rechtslage, etwa ihre internationale Vernetzung? So gesehen, stand die geduldete Orthodoxie besser da als der rezipierte Unitarismus: Während der Fürst der Walachei sich für den misshandelten Sava Brancovici einsetzen konnte, gab es keinen Herrscher, der zugunsten eines misshandelten unitarischen Bischofs eingegriffen hätte.

Die Hochschätzung der ostkirchlichen Theologie und teilweise ihrer Praxis seitens der reformierten Theologen stand im Gegensatz zum Rechtsstand der orthodoxen Kirche sowie der Rumänen im Fürstentum.[59] Aber auch die reformierten Theologen unterschieden zwischen der „Theorie“ der Theologie und der religiösen und sozialen Praxis. So zählt István Melotai, der sehr viel von der ostkirchlichen Abendmahlspraxis hielt, die Rumänen zu denen, die vom Abendmahl ausgeschlossen werden: „die Ungläubigen, die mit dem Kirchenbann belegten, die offenbaren Ehebrecher, Diebe, Mörder, und andere Unbußfertige, die in tödlicher, öffentlicher Sünde leben, die kleinen Kinder, die noch Unmündigen und [z. B. Taubstumme, die] sich nicht befragen können, die mit schwachem Verstand, die nicht bekehrten Juden, die Walachen usw“.[60]

Die Lektüre der berühmt-berüchtigten Artikel der *Approbaten* im Kontext der gesamten Gesetzessammlung ergibt weitere Differenzierungen der offiziellen religiösen Lage. Die Normen und Verbote, die sich auf die Tätigkeit der orthodoxen Geistlichen beziehen, waren teilweise auch für die Geistlichen der rezipierten Religionen gültig,[61] mehr noch, die Jesuiten galten als Feinde der öffentlichen Ordnung

59 *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott, Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben. Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis* (Claudiopoli 1815), Pars I., Tit. I., Art. III.; Pars I., Tit. VIII, IX; Pars III, Tit. LIII, 2, 16–18, 156.

60 Melotai, *Agenda*, 86.

61 Verbot der Trauung und Scheidung Anderskonfessioneller oder Einmischung in die Angelegenheiten anderer Konfessionen, *Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra ki-botsáttatott, Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben. Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem*

und durften Siebenbürgen gar nicht betreten,[62] während die Mitglieder anderer Orden wie auch die katholischen Weltpriester ihre Tätigkeit nur mit Einschränkungen durchführen konnten.[63] Dennoch ist diese komplexe juristische Lage weniger verwirrend als die „Verfassungswirklichkeit" selbst, denn es gibt Anzeichen dafür, dass die Verbote gar nicht oder nur teilweise umgesetzt wurden.[64]

Es waren genau diese Inkongruenzen, die Freiräume ermöglichten oder aber im Gegenteil versuchten, Riegel vorzuschieben, wobei selbst die Schranken, die auferlegt wurden, in manchen Fällen schützend wirken konnte.[65] Aus diesem Grund sagt das bekannte Schema der drei Nationen und vier Konfessionen über das Funktionieren der siebenbürgischen Gesellschaft der frühen Neuzeit selbst doch relativ wenig aus.

huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis (Claudiopoli 1815), Pars I., Tit. V, Art. IV, 12; Pars I., Tit. VIII, 16–17; Verbot der Einmischung in die Arbeit der weltlichen Beamten, ebenda, Pars. I., Tit. V., Art. II, 12; Pars I., Tit. VIII, 16–17.

62 Ebenda, Pars I., Tit. II, 7–8.

63 Ebenda, Pars I., Tit. I., Art. V., 5.

64 Vencel Bíró, „A kolozsmonostori belső jezsuita rendház és iskola Bethlen és a Rákóczy fejedelmek idejében [Das innere Ordenshaus der Jesuiten und ihre Schule in Monostor in der Zeit von Bethlen und der Fürsten Rákóczy]," in *Erdélyi Múzeum* XXXVI (1931): 129.

65 Ana Dumitran fasst die komplexe Lage der siebenbürgischen Orthodoxie folgendermaßen zusammen: „Der Calvinismus erzwang nicht nur, er spornte auch an; die Duldung des orthodoxen Glaubens bedeutete nicht nur Verachtung, sondern auch Schutz; die Fürsten haben nicht nur antirumänische Gesetze erlassen, sondern auch Privilegien für Geistliche und Adelsdiplome, von denen vornehmlich die orthodoxen Rumänen, nicht die calvinistischen, Nutzen zogen; die ungarische Kirche hat nicht nur zur Verfolgung und Anklage der Bischöfe beigetragen, sondern auch den Übersetzungsprozess der heiligen Schriften ins Rumänische beschleunigt; die Verwendung der calvinischen Bücher hat nicht ausschließlich die Übernahme eines ‚ketzerischen' Glaubens bedeutet, sondern in erster Linie der Grundlagen des christlichen Glaubens." Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţilor confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII [Orthodoxe Religion – reformierte Religion. Erscheinungsformen der konfessionellen Identität der Rumänen in Siebenbürgen des 16.–17. Jahrhunderts]*, (Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2004), 343.

Bibliographie

1 Quellen

„A Debrecenbe Urunk 1567-dik esztendejében február 24, 25 és 26-dik napján tartott zsinatra egybehivott lelkipásztorok rövid hitvallása“ [Kurzes Glaubensbekenntnis der Geistlichen, die im Jahr 1567 zur Synode einberufen wurden, die am 24, 25 und 26. Februar in Debrezin stattfand], in Kiss, Áron, *A XVI. században tartott református zsinatok végzései*. [Beschlüsse der im 16. Jahrhundert einberufenen reformierten Synoden]. Budapest: Franklin-Társulat, 1882, 465–613.

„A kolozsvári tanács tiltakozása a szombatosság ellen 1608 v. 1609-ben“ [Protest des Klausenburger Rates von 1608 oder 1609 wegen des Sabbatarianismus], *Keresztény Magvető*, XXI (1886), Nr. 6: 349–351.

Acta Bosnae potissimum Ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis: ab Anno 925 usque ad 1752. Zagreb 1892.

„Articuli Bethleniani, Illustrissimi Gabrielis Bethlen, ad ecclesiam Dei pertinenti,“ in Endre, Illyés, *Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI-XIX. századokban)* [Kirchenzucht in der ungarisch-reformierten Kirche (16.-17. Jahrhundert)]. Debrecen 1941, 94–96.

Az 1437–1438. évi erdélyi parasztfelkelés forrásai [Die Quellen des siebenbürgischen Bauernaufstandes von 1437–1438], hg. v. Demény, Lajos. Bukarest: Kriterion, 1991.

Batthány, Ignatius, *Leges ecclesiasticae regni Hungariae, et provinciarum adiacentium*. Albae Carolinae 1785.

Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum sive Annales Hungarici et Transsilvanici, opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massa et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaesiensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis, Pastor in Districtu Bistriciensi Neovillensis. Edidit Josephus Trausch Coronensis. Pars II. Complectens Annales Ann. 1630–1699. Coronae: Johann Gött, 1848.

„Chronik des Popen Vassilie,“ in: *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, V. Band. Brassó: Zeiden, 1909, 1–5.

Erdély Országának Három Könyvekre osztatott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokbol és Novellaris Articulusokbol áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hasznokra kibotsáttatott, Kolosváratt, Nyomtattatott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben. Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragesimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentessimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D.D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitis, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis, [Die in drei Teile geteilte Gesetzbuch Siebenbürgens, welches aus den Approbaten, Compilaten und den Articulos Novellares besteht]. Claudiopoli 1815.

Geleji Katona, István, *Praeconium Evangelicum in quo Evangelia omnia Anniversaria, vulgo Dominicalia vocitata, concionibus CCXII plene, perspicue solide ac methodice explicantur ac enarrantur; Doctrinae ex ipsis textuum visceribus dextre eruuntur; Usus ostenduntur, Dubia enodantur; Loca controversa a corruptelis Errantium, qua veterum, qua recentiorum, mascule fidei orthodoxae contra Rabbinos,*

Samosatenianos, Socinianos, Francisci-Davidistas, Anabaptistas, Papistas, Lutheristas, & c. Testimonijs sacrosanctae Scripturae, ac purioris antiquitatis, fortiter astruuntur, Praxique pietatis studiose inculcatur, ac insimul Patrum scriptis, historicorum monimentis, Sapientum apophthegmatis, sententijs, allegorijs, similibus & exemplis tum Sanctorum, tum profanorum, selectissimis, illustratur; adeo ut hoc opus merito pro Corpore doctrinae coelestis, ac Thesauro rerum memorabiulium sit habendum. Quod Quidem in Aedificationem imprimis Aulae Transsylvanicae, ac Ecclesiae Albae-Juliensis, vivo vocis eloquio enuntiatum, nunc vero summa cura ac diligentia recognitum, auctum, ac in gratiam neophitorum verbi Dei Praeconum, suae potißimum inspectioni subjectorum, publici juris & usus factum. Albae-Juliae 1638.

Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România [Quellen und Zeugnisse bezüglich der Juden in Rumänien], hg. v. Vianu, Alexandru/Rosen, Moses/Stanciu, Sergiu/Eskenasy, Victor. Band I. Bucureşti: Hasefer, ^{2}1995.

Jakab, Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez* [Urkundenbuch zum zweiten und dritten Band der Geschichte von Klausenburg]. Budapest: Magyar Egyetemi Könyvnyomda, 1888.

Keserü Dajka, János/Geleji Katona, István, *Az kereszténi üdvözitö hitnek egy nyomban jaro igazsagahoz inteztetett ekes rhytmusu hymnusokkal, prophetai lelektől szereztetett szent sóltarokkal, prophetai lelektől és több nemü, született nyelvünkre fordittatott lelki Ditséretekkel és esztendöszakai templumbeli kegyes Caeremoniakkal tökelletesen meg töltetett öreg Gradual melly mind az elsö forditasban nagy ujonnan való szeresztetésben, s-mind penig az egy exemplarból másban való irattatasban esett fogyatkosokbol szorgalmatosan meg tisztogatott, és sok hozzá kévántatott szükséges részekkel meg öregbittetett. Keserü Dajka Jánosnak és Geleji Katona Istvánnak Erdely Orszagban levö Magyar Keresztyén Reformata Ecclesiának Püspökinek, és az Gyulafeirvarinak lelki Pásztorinak, fáradtságos munkájok által. Es elöseben az boldog emlekezetü Felseges Bethlen Gábor fejedelem Urunknak gondviseléséböl, ez itt való Feirvari Ecclesiabeli szólgálatra, kézzel nagy öreg bötükkel irotott. S-mostan immár Isten kegyelméböl, annak székiben ülö kegyelmes Urunknak, Rakoci Györgynek Fejedelmünknek, keresztyéni szorgalmatoskodásábol, az Istennek ditsöségére, és az Christusnak az Magyar nemzetségben lévö Ecclesiának, közönséges javokra, még az irottnál is sokkal teljeseben es tisztábban ki nyomtattatott*. [Das der auf den Spuren des seligmachenden christlichen Glaubens wandelnden Wahrheit gewidmete Große Gradual vollkommen gefüllt mit Hymnen mit edlem Rhythmus, von prophetischen Seelen verfassten heiligen Psalmen, von prophetischer Seele verfassten und auf unsere Sprache übersetzten geistlichen Lobgesängen mehrerer Art, und mit frommen Zeremonien für das ganze Jahr; welches fleißig von den Mängeln gereinigt wurde, die sowohl in der ersten Übersetzung oder Neufassung als auch in der Übertragung aus einem Exemplar in das andere entstanden sind, und nun mit den dazu nötigen Teilen bereichert wurde. Durch die mühevolle Arbeit von János Keserűi Dajka und István Geleji Katona, der Bischöfe der in Siebenbügen befindlichen christlichen reformierten Kirche und Pfarrer von Weißenburg. Und zuerst wurde es aus der Fürsorge des gnädigen Herrn, Fürst Gabriel Bethlen seligen Andenkens, mit der Hand mit großen dicken Buchstaben geschrieben. Und nun aus Gottes Gnade dank der christlichen Bemühungen unseres in dessen (Gabriel Bethlens) Stuhl sitzenden Fürsten Georg Rákoci zur Herrlichkeit Gottes und zum gemeinen Wohl der Kirche Christi ungarischer Nation, noch viel vollständiger und sauberer als das Handgeschriebene gedruckt]. Gyulafehérvár 1636.

Mangra, Vasile, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656–1680)* [Der Metropolit Sava II Brancovici (1656–1680)]. Arad: Tiparul tipografiei diecezane gr.-orientale române, 1906, 169–172.

Melotai, Nyilas István, *Agenda, az az anyaszentegyhazbeli szolgalat szerint valo tselekedet, melyben az Uj Testamentomnak két sacramentomanak, a Szent Keresztségnek és az Ur Vatsorájának ki-*

szolgáltatásának, és a Házasulandoknak egyben adattatásoknak modgya meg-irattatik, azokhoz illendö hasznos tanuságokkal egyetemben [Agende oder Handlungen gemäß des Dienstes in der Kirche, welche die Art der Spendung der beiden Sakramente des Neuen Testamentes, der heiligen Taufe und des Herrenmahles, wie auch der der Trauung beschreiben, zusammen mit den dazugehörigen nützlichen Lehren; Und nun mit der kürzeren Weise der Spendung der kirchlichen Zeremonien bereichert und auch an vielen Stellen verbessert, herausgegeben]. Várad 1653.

Monumenta Comitialia Regni Transsilvaniae= Erdélyi Országgyűlési Emlékek. hg. v. Szilágyi, Sándor. Budapest: Magyar Királyi Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1875–1898. Bd. I, II, III, IV, VII, VIII.

Nagyajtai Cserei Mihály históriája, [Geschichte des Csere Mihály aus Nagyajta], hg. von Kazinczy, Gábor. Pest: Emich Gusztáv könyvnyomdája, 1852.

Ötvös, Ágoston, Geleji István élete és levelei I. Rákóczi Györgyhöz [Das Leben von Geleji István und seine Briefe an Georg Rákóczy I.], *Új Magyar Muzeum*, IX (1859), I: 199–329.

Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975. hg. v. Wagner, Ernst. Köln/Wien: Böhlau, 1981.

Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, hg. v. Teutsch, Georg Daniel. Band I. Hermannstadt: Steinhausen, 1862.

Török-magyarkori állam-okmánytár [Archiv der Staatsurkunden aus dem türkisch-ungarischen Zeitalter], hg. v. Szilágyi, Sándor/Szilády, Áron, Band VI. Pest: Magyar Tudományos Akadémia, 1871.

Tröster, Johannes, *Das Alt- und Neu-Teutsche Dacia. Das ist: Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen / Darinnen dessen Alter / und jetzigen Einwohner / wahres Herkommen / Religion / Sprachen / Schrifften / Kleider / Gesetz / und Sitten / nach Historischer Wahrheit von zweytausend Jahren her erörtert*. Nürnberg: Johann Kramer, 1666.

Werbőczy, István Hármaskönyve [Das Tripartitum von Werbőczy István], hg. von Kolosvári, Sándor/Óvári, Kelemen. Budapest: Franklin Társulat, 1897.

Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, hg. v. Zimmermann, Franz/Werner, Carl/Müller, Georg. 1892–1991, Band II. (1342–1390). Hermannstadt 1897.

2 Sekundärliteratur

Balázs, Mihály, „Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts," in *Humanismus und europäische Identität*. hg. v. Frank, Günter. Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Neustadt a.W./Basel: Regionalgeschichte, 2009, 11–27.

Bíró, Vencel, A kolozsmonostori belső jezsuita rendház és iskola Bethlen és a Rákóczy fejedelmek idejében [Das innere Ordenshaus und die Schule der Jesuiten in der Zeit der Fürsten Bethlen und Rákóczy], *Erdélyi Múzeum* XXXVI (1931): 117–130.

Ceauşescu, Ilie, *Transylvania an Ancient Romanian Land*. Bucharest: Military Publishing House, ^{2}1989.

Drăgan, Ioan, „Studiu introductiv: Nobilimea românească din Transilvania – o problemă controversată în istoriografia română" [Einführende Studie: Der rumänische Adel von Siebenbürgen – eine umstrittene Frage der rumänischen Historiographie], in *Nobilimea românească din Transilvania. Az erdélyi román nemesség* [Der rumänische Adel aus Siebenbürgen], hg. v. Diaconescu, Marius. Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean, 1997, 5–36.

Dumitran, Ana, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identităţilor confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII* [Orthodoxe Religion – reformierte Religion. Hypostasen der

konfessionellen Identitäten der Rumänen aus Siebenbürgen im 16.-17. Jahrhundert]. Cluj-Napoca: Nereamia Napocae, 2004.

Gudor, Botond, *Az eltűnt gyulafehérvári Református Egyházmegye és egyházi közössége*. *Inquisitorie Dioceseos Alba-Carolinensis Reformata relatoria (1754)* [Der verschwundene reformierte Kirchenbezirk von Weissenburg und seine Gemeinden]. Kolozsvár Barót: Kriterion, 2012.

Hintz, Johann, *Geschichte des Bisthums der griechisch-nichtunierten Glaubensgenossen in Siebenbürgen.* Hermannstadt 1850.

Horn, Ildikó, „Báthory Gábor belpolitikája“ [Die Innenpolitik von Gabriel Báthory], in *Báthory Gábor és kora* [Gabriel Báthory und seine Zeit], hg. v. Papp, Klára/Jeney-Tóth, Annamária/Ulrich, Attila. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009, 133–152.

Horn, Ildikó, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története* [Glaube und Macht. Der unitarische Adel in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert]. Budapest: Balassi, 2009.

Iorga, Nicolae, *Istoria romînilor din Ardeal şi Ungaria, I. Pînă la mişcarea lui Horea (1784)* [Geschichte der Rumänen aus Siebenbürgen und Ungarn. I. Bis zur Horea-Bewegung (1784]. Bucureşti: Casa Şcoalelor, 1915.

Jakab, Elek, *Kolozsvár története, II. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540–1690)* [Geschichte von Klausenburg. II. Neuere Zeit. Das Zeitalter der nationalen Fürsten (1540–1690)]. Budapest: Magyar Egyetemi Könyvnyomda, 1888.

Juhász, István, *A székelyföldi református egyházmegyék* [Die reformierten Kirchengemeinden des Szeklerlandes]. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1947.

Kénosi Tőzsér, János/Uzoni Fosztó, István, *Az erdélyi unitárius egyház története* [Geschichte der unitarischen Kirche von Siebenbürgen] Band II. Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2009.

Kovács, Sándor, „Bethlen Gábor az unitárius egyháztörténet-írásban“ [Gabriel Bethlen in der unitarischen Kirchengeschichtsschreibung], in *Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene* [Bethlens Siebenbürgen, Siebenbürgens Bethlen], hg.v. Dáné, Veronka/Horn, Ildikó/ Lupescu Makó, Mária/Oborni, Teréz/Rüsz Fogarasi, Enikő/Sipos, Gábor. Kolozsvár/Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum Egyesület/Asociaţia Muzeului Ardelean, 2014, 380–386.

Kriegel, Maurice, „Evreii“ [Die Juden], in *Dicţionar tematic al Evului Mediu Occidental*. [Thematisches Wörterbuch des westlichen Mittelalters], hg.v. Le Goff, Jacques/Schmitt, Jean-Claude. Iaşi: Polirom, 2002, 248–259.

Lupaş, Marina, *Mitropolitul Sava Brancovici (1656–1683)* [Der Metropolit Sava Brancovici (1656–1683)]. Cluj: Cartea Românească, 1939.

Magina, Adrian, “Universitas Valachorum: Privilege and Comunity in the Medieval Banat,” in *Reform and Renewal in Medieval East and Central Europe: Politics*, *Law and Society*, hg. v. Miljan, Suzana/ Halász, B. Éva/Simon, Alexandru. Cluj-Napoca – Zagreb – London: Romanian Academy – Croatian Academy of Sciences and Arts – School of Slavonic And East European Studies, University College London, 2019, 493–502.

Molnár, Lehel, A háromszéki unitáriusok 17. századi történetéből. Toposz és valóság között [Aus der Geschichte der Unitarier aus den Dreistühlen im 17. Jahrhundert. Zwischen Topos und Wirklichkeit], *Keresztény Magvető* 118 (2012), 3: 245–275.

Nussbächer, Gernot, „Die evangelischen Kirchen in der Blumenau,“ in ders, *Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde*, Band 14. Kronstadt. Zweiter Teil. Kronstadt: aldus, 2014, 124–133.

Pakó, László, „Cetăţean al urbei – nobil al comitatului? Achiziţiile imobiliare ale nobilimii în Cluj în epoca principatului“ [Bürger der Stadt – Adliger des Komitats? Immobilienkäufe des Adels in Klausenburg in der Zeit des Fürstentums], in *Clujul renascentist* [Das Renaissance-Klausenburg], hg.v. Kovács, András/Kosztin, Ildikó. Cluj-Napoca: Idea Print: Gloria, 2008, 217–245.

Pál-Antal, Sándor, *Marosvásárhely XVII–XVIII. századi jogszabályai és polgárnévsorai* [Neumarkter Gesetze und Bürgerlisten aus dem 17.-18. Jahrhundert]. Marosvásárhely: Mentor, 2006.

Marosvásárhely történetéből [Aus der Geschichte von Neumarkt], hg. v. Pál-Antal, Sándor/Szabó, Miklós/Novák, Csaba Zoltán/Simon Zsolt. Marosvásárhely: Mentor, 1999.

Papacostea, Şerban, *Geneza statului în Evului Mediu românesc. Studii critice* [Entstehung des Staates im rumänischen Mittelalter. Kritische Studien]. Bucureşti: Corint, ^{2}1999.

Rusu, Adrian Andrei, „Nobilimea românească şi biserica în secolul al XV-lea" [Der rumänische Adel und die Kirche im 15. Jahrhundert], in *Nobilimea românească din Transilvania*, hg. v. Diaconescu, Marius. Satu Mare: Ed. Muzeului Sătmărean, 1997, 131–151.

Sipos, Gábor, „Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVIIe siècle," in *György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries*, hg. v. Balázs, Mihály/Keserű, Gizella. Budapest: Balassi, 2000, 313–317.

Szegedi, Edit, „Er blieb mit seinem Hof mehr, als es die Klausenburger Privilegien und Sitten erlaubten". Überlegungen zur Stände- und Religionspolitik von Gabriel Báthory, *Banatica* 27 (2017): 407–424.

Szegedi, Edit, The City, the Prince and the Porte: on the Feasibilities and Limits of the Urban Privileges and Princely Power during the 17th Century, *Banatica* 26–II (2016): 401–418.

Szegedi, Edit, „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen," in *Common Man, Society and Religion in the 16th century. Piety, morality and discipline in the Carpathian Basin*, hg. v. Ulrich A. Wien. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021, 91–151.

Zach, Krista, „Nation und Konfession im Reformationszeitalter," in *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, hg. v. Weber, Georg/Weber, Renate. Köln/Wien: Böhlau, 1985, 156–214.

Zach, Krista, „Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen," in *Das Bild des Anderen in Siebenbürgen. Stereotype in einer multiethnischen Region*, hg. v. Gündisch, Konrad/Höpken, Wolfgang/Markel, Michael. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998, 109–154.

Zerner, Monique, „Erezia" [Ketzerei], in *Dicţionar tematic,* 224–237.

Mihály Balázs und Gizella Keserű

Kühne nonadorantistische Pioniere der Bibelexegese. Die siebenbürgischen Antitrinitarier und die europäische Bibelwissenschaft in der Frühen Neuzeit

1 Kritischer Forschungsüberblick/Zum Forschungsstand

Der Titel lässt vermuten, dass die im siebenbürgischen Antitrinitarismus erscheinenden Ansichten auch im europäischen Kontext untersucht werden können. Eine triviale Behauptung, falls es nur darum ginge, dass die neuen Überlegungen und Vorstellungen des europäischen Humanismus und später der unterschiedlichen Strömungen der Reformation auch nach Siebenbürgen gelangt sind. Vielmehr betrachten wir dies als Ausgangspunkt und wollen darauf hinweisen, dass die Ideen aus Westeuropa die bedeutendsten Vertreter der hiesigen (siebenbürgischen) radikalen Reformation zu neuartigen und kühnen theologischen Überlegungen inspiriert haben. Diese sind erst später, unter anderen Umständen allerdings, während der Aufklärung voll entfaltet worden sind. Wir wissen natürlich, dass damit noch nichts Überraschendes hinsichtlich des gesamten Antitrinitarismus behauptet wird. Dies gilt für die zumal im 19. Jahrhundert beginnenden modernen Untersuchungen bis in die Gegenwart, wobei die Frage zu stellen ist, weshalb die Bände der *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, die Mitte des 17. Jahrhunderts die europäische Öffentlichkeit erreicht hatten, auch für die bedeutendsten Gelehrten der europäischen Geistesgeschichte nicht mehr wegzudenken waren.[1] An anderer Stelle[2] haben wir uns bereits ausführlich damit auseinandergesetzt, aus welchen bis heute fortwirkenden Gründen es dazu gekommen war, nur einer einzigen Variante des vielfarbigen Antitrinitarismus, nämlich jener in der erwähnten hochbedeutsamen Unternehmung, die auf Fausto Sozzinis Werken und Organisationstätigkeit beruhte und von namhaften Anhängern weitergedacht worden

1 Eine Synthese des Forschungsstandes liegt vom hervorragendsten Experten dieses Themenkreises vor: Zbiegniew Ogonowski, *Socynianizm – Dzieje, Poglądy, Oddziaływanie* [Sozinianismus – Geschichte, Ansichten, Wirkungen] (Warszawa: Oficyna Wydawczna Aspra, 2015).

2 Mihály Balázs und Gizella Keserű, „Der siebenbürgische Unitarismus: Zum Forschungsstand," in *Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 44, hg. v. Ulrich A. Wien, Juliane Brandt und András F. Balogh (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2013), 11–36. 44.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-023

war, den Vorrang zu geben. Ohne hier erneut darauf einzugehen, wollen wir aber festhalten, dass die Veränderungen, die sich im Antitrinitarismus bereits zu Anfang der 1570er Jahre vollzogen hatten, dafür verantwortlich sind.

Die zunächst in Polen, später auch in Siebenbürgen auftretenden Bestrebungen, die Trinität zu bestreiten beziehungsweise zu leugnen, waren schon bis dahin vielfältig gewesen. Eine Chance jedoch, diese divergenten Richtungen zusammenzuhalten und in eine gemeinsame Richtung zu steuern, war allerdings nur bis Anfang der 1570er Jahre gegeben. Gut ein Jahrzehnt lang bemühten sich Giorgio Biandrata (1515–1588) beziehungsweise seine polnischen und siebenbürgischen Mitstreiter darum. Die Ausgabe *De falsa et vera unius Dei ... cognitione* (Alba Iulia, 1568)[3] ist auch ihm zu verdanken. Diese Anthologie, die anonyme Traktate beinhaltet, die bis dahin in den verschiedenen Regionen Europas handschriftlich verbreitet worden waren, ist ein Rückblick in die Vergangenheit und zugleich ein ambitiöser Vorschlag, wie die inneren Risse gekittet und der Reformation in Europa zum Sieg verholfen werden könnten. Die Herausgeber (unter denen auch mit Sicherheit Franz Davidis neben Biandrata anzunehmen ist) erwiesen sich nicht nur in der Kaschierung der aktuellen Meinungsverschiedenheiten als kompetent und effektiv, sondern auch hinsichtlich der Zusammenführung und Verarbeitung jener Quellen für die unterschiedlichen, voneinander abweichenden theologischen Visionen. Dafür soll ein Beispiel hier stehen. Es ist zwar Allgemeingut, dass die Übersetzung des Neuen Testaments von Erasmus eine wichtige Rolle in der Ausbildung des Antitrinitarismus im 16. Jahrhundert gespielt hat.[4] Weniger bekannt sind allerdings die Details: Der Spanier Miguel Servet (1509/11–1553) war Sekretär von Juan de Quintana, dem Beichtvater Kaiser Karls V. (1500–1558). Als solcher nahm er an der Arbeit der Kommission teil, welche das Werk von Erasmus untersuchte. Servet war also auch bei der Sitzung in Valladolid anwesend, wo es zur Verurteilung des Erasmus gekommen war. Alle Anzeichen sprechen dafür, dass er die katholische Welt daraufhin infolge dieser Ereignisse verlassen hat und danach in der Schweiz mit seiner Kritik am konventionellen Dreieinigkeitsdogma begann. In seinen Werken bezieht er sich auch auf die Aussagen von Erasmus. Doch der Rotterdamer selbst, der über Servets Kühnheit erschrocken war, war keineswegs einverstanden

3 *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione libri duo: Authoribus ministris ecclesiarum consentientium in Sarmatia, et Transylvania*, Albae Juliae 1568, Facsimile, Bibliotheca Unitariorum II (Budapest/Leiden: Akadémiai Kiadó, 1988). Die Zusammenfassung der Diskussionen bzgl. der Auslegung: Mihály Balázs, *Early Transylvanian Antitrinitarianism 1567–1571: From Servet to Palaeologus*, Bibliotheca Dissidentium: scripta et studia 7 (Baden-Baden: Koerner, 1996), 27–78.

4 Neueste Zusammenfassung: Grantley McDonald, *Biblical Criticism in Early Modern Europe: Erasmus, the Johannine Comma and Trinitarian Debate* (New York: Cambridge UP, 2016).

damit. Obwohl der Spanier ihn mehrmals hatte aufsuchen wollen, lehnte Erasmus ein Treffen strikt ab. Dies hinderte die siebenbürgischen Unitarier nicht daran, in ihren Veröffentlichungen auf beide zu verweisen. Obwohl ihre Hauptquelle Servet war, wie Carlos Gilly nachgewiesen hat, enthalten ihre Schriften viele Erasmus-Zitate, die unabhängig von der Rezeption Servets zu erklären sind.[5] Irena Backus,[6] eine andere prominente Forscherin zum Thema, sagt zurecht, dass die Veröffentlichungen in Alba Julia in willkürlicher Weise – nicht zuletzt wegen des eklektischen, einseitigen Zitierens und aufgrund von Ausklammerung bestimmter Argumentationsdetails bei der siebenbürgischen Erasmus-Rezeption – aus dem großen Humanisten einen entschlossenen Antititrinitarier machten. Dabei ist aber festzuhalten, dass dies völlig bewusst geschah. An einer anderen Stelle wurde bereits detailliert dokumentiert, dass man in Alba Iulia ausführlich und zeitnah über die Diskussionen um Erasmus Bescheid wusste, darauf wird diesmal nicht näher eingegangen.

In der Ausgabe *De falsa et vera* ... liegt uns jedoch das letzte Dokument dieses einheitlichen Handelns vor. Mangels einschlägiger Quellen können wir den Prozess, in dem die Parteien sich in heftigen Debatten Schritt für Schritt voneinander entfernt haben, leider nicht rekonstruieren, und hinsichtlich der Gründe gehen die Meinungen und Ansichten auch auseinander. Am ausschlaggebendsten scheint es zu sein, dass die zwei antitrinitarischen Kreise aus verschiedenen sozialen Schichten kamen.[7] In Siebenbürgen schlug der Antitrinitarismus in Klausenburg, einer sehr reichen und autonomen Stadt Wurzeln. Weitere Orte eroberte er auf ähnliche Weise, wie es in Klausenburg geschehen ist, nämlich dass die vom Katholizismus bzw. von früheren protestantischen Kirchen ererbten Institutionen unverändert blieben, aber nun deren Ämter von Antitrinitariern besetzt wurden. In Polen dagegen verlief dies anders. Die sich aus den Stadtbewoh-

5 Carlos Gilly, „Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt," Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 151 (Basel/Frankfurt am Main: Helbing und Lichtenhahn, 1985): 280–291.

6 Irena Backus, „Erasmus and the Antitrinitarians," *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991): 54–66.

7 Erster Hinweis auf diesen Zusammenhang: George H. Williams, „Unterschiede zwischen dem polnischen und siebenbürgischen Unitarismus und ihre Ursachen," in *Der Einfluss der Unitarier auf die amerikanische Geistesgeschichte*, Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.–14. Juni 1985 in Hamburg, hg. v. Wolfgang Deppert, Werner Erdt und Art de Grott (Frankfurt am Main: Lang, 1990), 33–57; Zusammenfassung und Überblick über die aktuelle Literatur bei Mihály Balázs, „Antitrinitarianism," in *A companion to the Reformation in Central Europe*, Brill's Companion to the Christian Tradition 61, hg. v. Howard Louthan und Graeme Murdoch (Leiden: Brill, 2015), 235–248.

nern oder auf den adeligen Ländereien horizontal organisierenden antitrinitarischen Gemeinden entstanden unter Umgehung der vorhandenen Institutionen, sie versammelten sich zwar zu Synoden, hatten jedoch keine zentrale Führungsinstitution wie etwa ein Bistum. Hinsichtlich der Ideen bedeutete dies, dass in der als *ecclesia minor* bezeichneten polnischen antitrinitarischen Gruppierung kontinuierlich und intensiv anabaptistische Ideen im Schwange waren, während in Siebenbürgen diese Gedanken unterdrückt oder gedämpft wurden. Gefördert wurde diese Haltung ab 1569 durch den Fürsten Johann II. Sigismund Zápolya (1540–1571), der an einem Ausgleich unter den Protestanten seines Herrschaftsgebietes interessiert war. Bei den öffentlichen Disputationen und Debatten, an denen gelegentlich auch der Fürst teilgenommen hat, stellten aber die Gegner der Antitrinitarier, welche die Unterstützung großer protestantischer Zentren genossen, immer wieder die Widersprüche in deren Auffassungen heraus. Dies hatte zur Folge, dass unvermeidlich nach neuen Argumenten und Lösungen gesucht werden musste. Dadurch waren die Vorsteher der siebenbürgischen Gemeinden offen für neue dogmatische Vorschläge. Bei der Suche nach Argumenten und Gesinnungsgenossen kamen sie mit Theologen in Berührung, die die neuen Tendenzen des Antitrinitarismus ebenfalls vertraten.

In Polen stellten demgegenüber neue Wellen der anabaptistischen Sozialethik eine Herausforderung dar. Sie wiesen nicht in die Richtung innovativer, rational anmutender Lösungen in der Christologie, sondern riefen moraltheologische Überlegungen hervor, die auf dem unvermeidlichen Zusammenleben mit der sündhaften Welt basierten. Dies erklärt, dass seit Mitte der 1570er Jahre zwei Varianten des Antitrinitarismus in Ostmitteleuropa entstanden sind. Die eine hat sich in Polen entfaltet, wo in den 1580–1590er Jahren Fausto Sozzini an der Vereinheitlichung der verschiedenen Varianten erfolgreich gearbeitet hat. Ende des Jahrhunderts konnte er die für ihn inakzeptablen Phänomene marginalisieren. Folglich hat sich dessen Auffassung auch im Bereich der Christologie durchgesetzt. Die andere Variante ist in Siebenbürgen entstanden, deren wichtigster Charakterzug ist, dass sich hier bis zum Ende des 17. Jahrhunderts keine derartige Vereinheitlichung vollzogen hat, wie sie in Polen zu beobachten ist. Wir können also ab den 1570er Jahren die parallele Existenz eines wesentlich bunteren, vielfarbigeren Antitrinitarismus registrieren, als das bislang in der Forschung wahrgenommen worden ist. Die quantitativ größere Variante hat sich gerade während der heftigen Auseinandersetzungen mit Fausto Sozzini – in Siebenbürgen (!) – entfaltet.

Über den Aspekt der Vielfalt hinaus ist nämlich das differierende Profil hervorzuheben: Zu Anfang der 1570er Jahre hat sich unter Mitwirkung von Jacobus Palaeologus (ca. 1520–1585), Johann Sommer (1542–1574) und Franz Davidis (Dávid Ferenc, ca. 1520–1579) eine Variante des Antitrinitarismus entwi-

ckelt, die sich von jenem Typ, der sich in Polen herausbildete, eindeutig unterschied. Dieser nonadorantistische Antitrinitarismus in Siebenbürgen vertrat eine ungemein kühne Christologie. Deren Ausgangspunkt war, dass der von Maria geborene, früher nichtexistierende Mensch Jesus von Gott nicht gesandt worden war, um die Menschheit von ihren Sünden zu erlösen. Jesus hatte ursprünglich die Mission, König der Juden auf Erden zu sein und seine Macht auf alle Völker der Welt auszubreiten. Die Juden akzeptierten ihn aber als König nicht, woraufhin Gott all die Heiden und deren Nachkommen zum auserwählten Volk machte, die daran glaubten, dass Jesus der Messias ist. In logischer Stringenz folgt aus dieser Konzeption: Für den wegen seiner Verdienste in das Himmelreich erhobenen Menschen Jesus Christus ist lediglich die Macht im Himmel vorgesehen, jedoch nicht seine Teilnahme an der Regierung in der Welt. Jesus herrscht also nicht auf Erden. Ihn um Hilfe anzurufen, ist überflüssig. Erst recht darf er nicht angebetet werden. Denn Jesus ist kein Gott, und der Schöpfer teilt seine Würde mit niemandem.

Parallel zu dieser Polarisierung vollzogen sich auch große Änderungen in den Voraussetzungen der zwei Typen. Auf dem Fürstenthron in Siebenbürgen folgte auf Johann II. Sigismund jener István Báthory (1533–1586), der – dank seiner riesigen Ländereien sowie seiner zugunsten eines politisch unabhängigen Siebenbürgens geführten, konsequenten Außenpolitik – der katholische Herrscher eines protestantischen Landes geworden ist. Während seiner Herrschaft begann, allerdings noch verhältnismäßig kalkulierbar, das Zurückdrängen der Unitarier. Dieser Prozess lief während der politischen Anarchie der letzten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts und auch unter den reformierten Fürsten im 17. Jahrhundert weiter und erst recht nach 1687, als Siebenbürgen unter habsburgische Hoheit kam. Ohne darauf ausführlicher einzugehen, wollen wir lediglich so viel festhalten, dass die Unitarier, die Ende der 1560er Jahre etwa die Hälfte der siebenbürgisch-ungarischen Bevölkerung ausmachten, sowohl zahlenmäßig als auch politisch große Verluste hinnehmen mussten; auch ihr kirchliches Leben war nur unter immer bescheideneren Umständen möglich.[8] Eines der wichtigsten Mo-

8 Über die frühe Phase dieses Prozesses s. Edit Szegedi, „Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens," in *Fragmenta Melanchthoniana: Humanismus und europäische Identität*, Bd. 4, hg. v. Günter Frank (Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Neustadt a.d.W/Basel: Regionalkultur, 2009), 29–44; Mihály Balázs, „Aus der Mehrheit in die Minderheit: Der Weg des siebenbürgischen Antitrinitarismus im 16.–17. Jahrhundert," in *Protestant Majorities in Early Modern Europe: Confessional Bounderies and Contested Identies*, hg. v. Burton Simon, Michal Choptiany und Piotr Wilczek (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2019), 213–229. Über die späteren Phasen siehe Gizella Keserű, „Klausenburger sächsische Unitarier im 16./17. Jahrhundert," in *Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 44, hg. v. Ulrich A. Wien, Juliane Brandt und András F. Balogh (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2013), 153–178.

mente der stetigen Repression war die strenge Zensur, die den Unitariern mit István Báthory beginnend bis zum Ende des 18. Jahrhunderts auferlegt worden war: Nur in äußerst seltenen Fällen und mit Sondergenehmigung durften sie Texte drucken, die für ihre Frömmigkeit unerlässlich waren. Dies führte dazu, dass ihr Schrifttum seit den 1570er Jahren im Wesentlichen handschriftlich existierte.

Demgegenüber konnten die polnischen Unitarier, obwohl sie hinsichtlich ihres Bevölkerungsanteils eine Minorität darstellten, trotzdem in staatlichen Institutionen Ämter bekleiden. Sie konnten hervorragende Intellektuelle aus dem Ausland für sich gewinnen und dadurch Raków, ihren wichtigsten Bildungsort, zu einem bedeutenden Zentrum mit einer jahrzehntelang funktionierenden Druckerei machen. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass sich die Unitarier in Polen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts aktiv am europäischen Geistesleben beteiligen konnten. Ihre Theologen waren jedoch – entsprechend der Logik des Religionskampfes – intolerant gegenüber den Nonadorantisten, die im Unterschied zu ihnen eine radikalere Christologie vertraten. Sie waren sogar der Auffassung, dass die nonadorantistische Theologie die Unitarier diskreditierte und die von ihnen befürwortete Kooperation mit den protestantischen Konfessionen hinderte. Dies war der Hauptgrund für ihren heftigen Kampf gegen die Nonadorantisten. Ein vielsagendes Dokument für diesen Konflikt präsentiert der Brief von Fausto Sozzini an die Synode von Węgrów im Jahre 1584[9], in dem er vermutlich zum ersten Mal die These formuliert hat, die später auch in den Rakówer Katechismus Eingang fand, dass nämlich die Nonadorantisten nicht als Christen gelten könnten und daher keine Zusammenarbeit mit ihnen denkbar und erwünscht sei.

Dementsprechend wurden die Sozinianer zu den einzigen Erben der vielfarbigen Tradition aus dem 16. Jahrhundert, und es ist nicht verwunderlich, dass die internationale Forschung zu diesem Thema fast ausschließlich die Leistung der Sozinianer zur Kenntnis nimmt. Dies war bis vor kurzem in der mehrere Generationen umfassenden italienischen Schule von Delio Cantimori[10] der Fall. Aber auch für die Großen der deutschen Theologie- und Philosophiegeschichte wie Wil-

9 Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. 1 (Irenopoli: Philathes, 1656), 490–491.

10 Ein neuer Überblick über die italienischen Forschungen: Mario Biagioni, „A Broader Vision of the Radical Reformation: Some Historiographical Remarks," in *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Studies in Medieval and Reformation Thought 207, hg. v. Mario Biagioni (Leiden/Boston: Brill, 2017), 1–26.

helm Dilthey (1833–1911)[11] oder Adolf von Harnack (1851–1930)[12], die sich mit dem Thema befassten, gilt diese Feststellung. Es ist daher nachvollziehbar, dass in Polen diese am Sozinianismus orientierte Forschungsrichtung dominierte, komplementär begleitet von der Tätigkeit einiger herausragender Forscher mit Weitblick, wie Stanisław Kot, Ludwik Chmaj, Lech Szczucki, Zbiegniew Ogonowski. Eine breitere forschungsgeschichtliche Darstellung kann hier nicht geleistet werden, aber zu erwähnen ist, dass sich der Fokus in der deutschen Forschung der jüngsten Vergangenheit erfreulicherweise geändert hat. In den von Friedrich Vollhardt und Martin Mulsow vorgelegten Untersuchungen wurde die Aufmerksamkeit auf den in Heidelberg verurteilten und über Siebenbürgen nach Konstantinopel gelangten Adam Neuser (ca 1530–1576) sowie auf Ernst Soner (1572–1612) und dessen Altdorfer Kreis gelenkt.[13] Nicht weniger spannend sind auch die Erkenntnisse auf dem Gebiet der Klandestinenforschung, genauer der Untersuchungen der Vorläufer der Aufklärung in französischen und spanischen Wirkungsstätten. In der wertvollen Ausgabe von Pablo Toribio und Francisco Socas erschien die handschriftlich verbreitete Arbeit jenes Martin Seidel (*Origo et fundamenta religionis christianae*),[14] den die polnischen Antitrinitarier nicht in ihre Reihen aufgenommen hatten. Auf diese Ausgabe folgten dann auch weitere fundierte Aufsätze mit neuen Forschungsansätzen. Ähnlich gewichtig sind die Schriften

11 Wilhelm Dilthey, „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert," in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hg. v. Wilhelm Dilthey (Leipzig/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck und Ruprecht: 1957), 129–144.

12 Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. 3*, Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* (Freiburg: Mohr, 1897), 725–728.

13 Martin Mulsow, „Socinianism, Islam and the radical Uses of Arabic Scholarship," *Al Quantara: Revista de estudios árabes* 31 (2010): 549–586; Ders., „Adam Neusers Brief an Sultan II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift: Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde," in *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur,* Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der frühen Neuzeit 2, hg. v. Friedrich Vollhardt, (Berlin/Boston: De Gruyter 2014), 293–316; Ders., „Adam Neuser" in *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History: Central and Eastern Europe, Asia, Africa, and South America (1500–1600),* hg. v. David Thomas and John Chesworth (Leiden/Boston: Brill, 2015), 420–450; Ders., „Antitrinitarians and conversion to Islam: Adam Neuser reads Murad b. Abdullah," in *Ottoman Istanbul: The Lure of the Other: Religious Conversion in the Early Modern Mediterranean and Beyond: Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean*, Routledge Research in Early Modern History, hg. v. Claire Norton (London: Routledge, 2017), 181–193.

14 Martin Seidel, *Origo et fundamenta religionis christianae: Un tratado clandestino del siglo XVII*, Nueva Roma Bd. 46, hg. v. Francisco Socas und Pablo Toribio (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017). Ferner siehe die einschlägigen Aufsätze im Band 2019 des Jahrbuchs Bruniana et Campanelliana.

von Mario Biagioni, der bereits früher schon Monographien über die angesehensten Vertreter der italienischen Heterodoxie vorgelegt hatte und der sich neuerdings die moderne Ausgabe der gedruckten Schriften jenes Christian Francken vorgenommen hat, den Bálint Keserű, Antal Pirnát und József Simon zuvor in verschiedenen Publikationen sachkundig behandelt haben. Kennzeichnend für Biagionis Annäherung ist, dass der Band nicht nur seine äußerst originelle Textinterpretation enthält, sondern auch eine einleitende Studie des bewährten Forschers der Klandestinenliteratur Gianni Paganini.[15]

Der Forschungsrückstand ist trotzdem immer noch viel zu groß, nicht nur deshalb, weil die Erschließung und Bearbeitung der trotz des bitteren Schicksals erhalten gebliebenen ungarischen und lateinischen Handschriften an sich eine riesige Aufgabe darstellt, sondern weil gegebenenfalls auch alte Reflexe überprüft und ausgeklammert werden müssen. Als Beispiel dafür soll hier die Sicht von Lech Szczucki stehen, der eine grundlegende Monographie über zwei große Vertreter des Nonadorantismus, Jacobus Palaeologus und Christian Francken, geschrieben hat.[16] Selbst in einer späteren Arbeit bediente er sich sogar der Metapher eines italienischen Forschers, welcher die Vertreter dieser Richtung Blumen nannte, die vorzeitig erblüht waren und deshalb keine Früchte tragen konnten.[17] Szczucki sah also ebenfalls keine Chance für die Rezeption dieser Figuren in einem kleineren Kreis. Er schloss sich im Wesentlichen dem mittlerweile unhaltbaren Standpunkt von Welti an, die geschwächten siebenbürgischen Unitarier seien seit Ende des 16. Jahrhunderts höchstens zur Rezeption der geistigen Munition von Sozzini und dessen Anhängern fähig gewesen.[18] Um auf eine neueste Entwicklung zu reflektieren, soll hier auf eine umfangreiche, im Internet zugängliche Rezension[19] verwiesen werden, in der wir uns darauf fokussierten, wie wichtig und an neuen Erkenntnissen reich die Monographien (Ergebnisse der erwähnten deutschen Forschungen) von Sascha Salatowsky[20] und von Kęstutis Dau-

15 Christian Francken, *Opere a stampa,* hg. v. Mario Biagioni (Temi et Testi 128. „Sociniana" Serie diretta da Emanuela Scribano) (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2014).

16 Lech Szczucki, *W kręgu myślicieli heretyckich* [Unter häretischen Denkern] (Wrocław/Warszawa: Ossolineum, 1972).

17 Lech Szczucki, „Antytrynitarianizm w Europie wschodniej [Antitrinitarismus im östlichen Europa]," *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24 (1972): 171.

18 Manfred Welti, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 193 (Güterloh: Gütersloher Verlagshaus, 1985).

19 https://www.researchgate.net/publication/336221405_Two_monographs_about_the_early_period_of_Socinianism_and_Central_European_Antitrinitarianism.

20 Sascha Salatowsky, *Die Philosophie der Sozinianer: Transformationen zwischen Renaissance – Aristotelismus und Frühaufklärung*, Questiones: Themen und Gestalten der Philosophie 18 (Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2015).

girdas[21] sind. Die Verfasser haben in ihren Arbeiten, basierend auf der Kenntnis der Originalwerke und der Quellen, fundierter als ihre Vorgänger dargestellt, welch entscheidende Rolle bei der Vorbereitung der Aufklärung dem italienischen Theologen und dessen Schülern mit ihren Werken im Bereich der Religionsphilosophie im weitesten Sinne sowie auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften zukam. Leider nehmen aber auch sie kaum Kenntnis von dem anderen Typ des Antitrinitarismus und bezeichnen den Sozinianismus als den einzigen Vorläufer der Modernität, indem sie die Formulierungen der Diskussionspartner des italienischen Theologen rezipierten.

Wir vertreten dagegen die Auffassung, dass auch schon die zeitgenössischen Gegner die Unterschiede unter den einzelnen Trinitätsleugnern wahrgenommen haben, ja, dass sogar gerade die Polemiken innerhalb des antitrinitarischen Lagers in mehreren Fällen zu neuen Erkenntnissen geführt haben. Am liebsten würden wir dafür plädieren, dem Begriff des Antitrinitarismus eine breitere übergeordnete Bedeutung zuzuschreiben und innerhalb dieses Rahmens alternativ eine Binnendifferenzierung mit den Bezeichnungen Servetianismus, Sozinianismus oder Nonadorantismus zu verwenden. Da wir jedoch kaum eine Möglichkeit haben, eine derartige Modifizierung durchzusetzen, geben wir uns damit zufrieden, zumindest in der eigenen Arbeit eine angemessene Differenzierung vorzunehmen.

2 Die Diskussion um die Schriftautorität

2.1 Die Dudith-Sozzini-Korrespondenz

In der vorliegenden Arbeit werden zwei Themen angeschnitten, die geeignet sind, die erwähnten Fragenkreise und den schwierigen Weg von deren Rezeption zu illustrieren.

Der Ausgangspunkt des ersten Themas ist die Arbeit *De auctoritate scripturae sacrae* von Fausto Sozzini. Dieser Arbeit und deren Nachleben ist in Kęstutis Daugirdas' Buch ein wichtiges Kapitel gewidmet.[22] Ausgehend von den Ergebnissen polnischer Forscher skizziert er zunächst die Entstehungsgeschichte des Werkes: Der Text entstand aus einem Briefwechsel zwischen dem italienischen Theologen

21 Kęstutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* [künftig: Die Anfänge] (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017).
22 Kęstutis Daugirdas, *Die Anfänge,* 114–132.

und dem ungarischen Humanisten András Dudith zwischen 1580 und 1583 auf Italienisch. Er wurde 1618 von den ersten Herausgebern der Gesamtkorrespondenz Sozzinis noch völlig ignoriert. Auch später, 1638, wurde nur die lateinische Übersetzung der von Sozzini an Dudith gerichteten Briefe veröffentlicht; die von Dudith verfassten und abgeschickten Schreiben wurden in dieser Ausgabe immer noch ignoriert.[23]

Dudiths erste und wichtigste Frage war nämlich, was denn geschehe, wenn inmitten der großen Meinungsverschiedenheiten jemand selbst das Ansehen der Heiligen Schrift in Frage stelle. Mit Verweis auf die Antworten beziehungsweise die Argumentation in der daraus entstehenden Schrift und Korrespondenz stellt Daugirdas an erster Stelle heraus, dass von Dudith die traditionellen Lösungen hinsichtlich einer letzten Instanz ausgeschlossen werden. Die Autorität einer einzelnen Kirche und das dogmatische System, das sie repräsentiert (*regula fidei*), könnte also nicht entscheidend sein. Aber es könne auch nicht entscheidend sein, wenn der Textausleger sich auf die Kraft des Heiligen Geistes (*testimonium spiritus sancti internum*) berufe. In strukturierter Darstellung stellt Sozzini fest, dass sowohl der Text als auch seine korrekte Interpretation durch die historisch bezeugte Faktizität bewiesen werden. Im Verlauf dieses Diskurses siegt, so Daugirdas, trotz der apologetischen Absicht eine die Bibel entsakralisierende historische Herangehensweise. In seiner Schrift-Analyse überträgt Sozzini die Methode der historischen Forschung auf das Neue Testament: Der biblische Text muss die allgemeinen Kriterien der Geschichtsschreibung erfüllen. Dies liege darin begründet und werde auch umgesetzt, sagt Sozzini, weil die Verfasser der Evangelientexte mindestens ebenso vertrauenswürdige Personen wie weltliche Historiker waren, die die meisten Ereignisse direkt miterlebt oder zumindest aus den ersten Quellen über alles erfahren hatten; aufrichtigen Geschichtsschreibern ähnlich wollten sie die Wahrheit niederschreiben. Es habe nicht in ihrem lnteresse gelegen, Lügen zu erzählen, und sie hätten auch damit rechnen müssen, von Zeitgenossen kontrolliert zu werden. Was das Wesentliche der evangelischen Botschaft, die Lehren Christi und die Darstellung seiner Tätigkeit, angehe, so treffe diese Feststellung sicherlich zu. Man könne höchstens zugestehen, dass geringfügige Fehler bei der Darstellung einiger weniger bedeutender Momente gemacht wurden. Das Vorhandensein der in vielen Exemplaren enthaltenen Textvarianten wird von Sozzini mit ähnlicher Großzügigkeit erläutert. Die Varianten seien auch ein Zeichen der göttlichen Vorsehung, denn deren Überleben sei eine Garantie dafür,

23 Eine moderne, kritische Ausgabe der Korrespondenz: Nicolaus Szymański und Ida Radzejowska, Hg., *Andreas Dudithius Epistulae: editae curantibus Lech Szucki et Tiburtio Szepessy*, Bd. VII, *(1581–1589)*, ed. commentariis instruxerunt Lechus Szczucki et Nicolaus Szymanski, Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum (Budapest: Reciti, 2019), 186–196. 226–249. 292–297.

dass die wahre Version nicht verloren gegangen sei. Daugirdas erkennt, dass der italienische Ketzer keine rationalen und kohärenten Grundsätze formuliert, die zusammenfassende Bewertung bietet jedoch große Perspektiven:

> Betrachtet man nun diese auf der Historizität fußenden Gedankengänge aus der Perspektive der späteren historisch-kritischen Methode, so wirkt Sozzinis Beweisführung für die historische Authentizität des Neuen Testaments von ihrem Endergebnis her sicherlich unkritisch. Wenn man ihren Ansatz aber mit demjenigen der Theorien der Verbalinspiration des ausgehenden 16. Jahrhunderts vergleicht, so stellt er einen unverkennbar wichtigen Schritt auf dem Weg zur historischen Behandlung der Heiligen Schrift dar.[24]

Dudith fand die Briefe des Italieners überhaupt nicht befriedigend und stellte ihm immer mehr Fragen unter anderem zur Funktion von Wundern. Er bestätigt, dass die Wunder wichtige Argumente für die Auferstehung und für das ewige Leben seien, aber rational schwer zu beweisen seien. Es sei also schwer möglich zu bezeugen, ob und wie sie passiert seien. Er fand auch keine Antwort darauf, warum das Alte Testament, das von vielen Hinweisen auf scheinbar abergläubische Ereignisse belastet sei, mehr Wunder als das Neue Testament enthalte: Denn es gebe im alttestamentlichen Kontext irdische Ziele und Versprechen, die mit diesen Wundern verbunden seien; warum aber Wunder im Neuen Testament, in dem das fromme Leben mit dem ewigen Leben belohnt werde, weniger zahlreich seien, bleibe für ihn ein Rätsel. Die manchmal sehr geistreichen kniffligen Antworten von Sozzini, die aber oft widersprüchlich sind, werden nicht mehr zitiert.

Unbedingt wichtig ist anzumerken, dass bei der Suche nach den Vorstufen der Modernität genau diese Fragen von Dudith beachtet werden sollten, selbst wenn seine kühnen Texte nicht selten auch provokative Elemente beinhalteten. Wir möchten kurz daran erinnern, dass er für diese Kühnheit sogar abgestraft wurde, denn offensichtlich wurden Sozzinis Anhänger diesbezüglich davon abgehalten, in der Ausgabe der Korrespondenz im Jahre 1638 Dudiths Briefe ebenfalls zu veröffentlichen.

Daugirdas strebt zweifelsohne nach einer differenzierten Einschätzung, wenn er einerseits Sozzinis Arbeit von den protestantischen Apologien unterscheidet, die die Heilige Schrift von der Kirchentradition reinigen wollen, andererseits schließt er sich auch jenen nicht an, die bei Sozzini die moderne rationalistische Schriftauslegung zu erkennen vermeinen.[25] Wir sind der Ansicht, diese Nuancierung wird fundierter, wenn die Aussagen Sebastian Castellios über die la-

24 Kęstutis Daugirdas, *Die Anfänge*, *128*.

25 Piotr Wilczek, *Dyskurs, przekład, interpretacja: literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze* [Diskurs, Übersetzung, Interpretation: Altpolnische Literatur und ihr Fortbestand in der zeitgenössischen Kultur] (Katowice: Wydawn, 2001), 96.

teinischen und französischen Bibelübersetzungen einer gründlicheren und detaillierteren Untersuchung als bislang unterzogen werden.[26] Über diese veröffentlichte in den letzten Jahren Irena Backus eingehende Studien.[27] Die Verfasserin behauptet, Castellio liefere eine anspruchsvolle Fundierung für den Ausschluss der Verbalinspiration. Er unterscheide nämlich im Anschluss an die spiritualistische Tradition der Reformation zwischen dem Sinn und dem Buchstaben des Bibeltextes: Ersteren inspirierte der Heilige Geist, während letzterer ein Werk des Menschen sei.

2.2 Sebastian Castellio und die ostmitteleuropäischen Nonadorantisten

Im Aufsatz *De arte dubitandi* fasst Castellio seine Auffassung – um neue Elemente angereichert – in ein seriöses System zusammen. Sozzini kannte diese Arbeit sehr gut, nahm sie aber nicht in die von ihm redigierte Ausgabe der Dialoge des großen Basler Humanisten auf. Daugirdas ist natürlich die Bedeutung des Werkes bewusst, in einer Anmerkung stellt er nämlich die Feststellungen Cantimoris in Frage, Sozzini habe als Selbstzensur auf diesen Text verzichtet, denn er habe gemeint, dieser würde damit mehr schaden als nützen. Wir neigen jedoch dazu, dem Herausgeber der modernen Edition der Castellio-Werke, Giorgio Radetti recht zu geben, der die Auffassung vertritt, Sozzini habe wegen des für ihn inakzeptablen Radikalismus den Aufsatz nicht publiziert.[28]

Die ausführliche Darstellung der Zusammenhänge zwischen den Texten bleibt jedoch aus, und auch wir können hier nicht darauf eingehen. Festzuhalten ist jedoch, dass schon Castellios Ausgangspunkt breiter angelegt ist, als der bei Sozzini. Denn während der die *religio naturalis* leugnende Sozzini schon zu Beginn bemerkt, er wolle seine Worte an jene richten, die an die Wahrheit der christlichen Religion glauben und lediglich die Glaubwürdigkeit bestimmter Bibelstellen anzweifeln, begegnen demgegenüber dem Leser in den ersten Unterka-

26 Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997).

27 Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Studies in Medieval and Reformation Thought 94 (Leiden/Boston: Brill, 2003), 118–129.

28 Von uns verwendet wurde die mit Szczuckis Vorwort versehene polnische Übersetzung: Sebastian Castellion, *O wierze, wątpieniu i tolerancji.* Wyboru dokonał etc. Giorgio Radetti, przełożył Leon Joakimowicz, redakcja, wstęp Lech Szczucki [Sebastian Castellio, Über Glauben, Zweifel und Toleranz. Ausgewählt etc. von Giorgio Radetti, übersetzt von Leon Joakimowicz, Redaktion, Einleitung von Lech Szczucki] (Warszawa: Państwowe wydawn. Naukowe, 1963), XXVI.

piteln in Castellios Arbeit äußerst persönliche und auch universale Momente. Für das Persönliche steht das Bekenntnis, er habe sich nach langem Zögern zum Schreiben entschlossen, denn jede Äußerung in Glaubensfragen löse jemandes Hass aus. Danach folgen allgemeine, für jeden zugängliche beziehungsweise den Wissenschaften zu verdankende Erkenntnisse und Einsichten. Es wird festgelegt, dass die Existenz Gottes als Axiom gilt, und es folgt der Überblick der Funktionen der Religionen, dessen Höhepunkt die Aufzählung jener Argumente darstellt, laut deren die christliche die hervorragendste ist. Bei der Frage, inwieweit dies zu beweisen ist, taucht die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift auf, und es folgen lauter Argumente, die gleichfalls bei Fausto Sozzini zu beobachten sind, und die Daugirdas als die Kennzeichen der historisch bezeugten Faktizität reflektierte. Der Ausgangspunkt ist selbst in diesen Unterkapiteln geistreicher und konkreter. Castellio erörtert in den Passagen, Christus habe den Menschen und den Jüngern nur solches gegeben, was ihnen die Natur verwehrt habe: Wenn er heilte, hob er die körperliche Störung auf, Blinde konnten sehen, Lahme wieder gehen usw. Das Gleiche trifft auch auf die geistigen Fähigkeiten zu. Sah er keine Störung in diesen, griff er nicht ein, und war damit zufrieden, wie die Jünger ihre von den Eltern geerbte Vernunft und ihr Erinnerungsvermögen gebraucht hatten.[29] Das bedeutet, dass sich die Evangelisten und die Apostel genau darauf stützten, als sie die Geschehnisse verewigt haben. Diese sind also nicht infolge des Einflusses des Heiligen Geistes in die Bibel gekommen, und es ist nicht auszuschließen, dass auch Irrtümer darin vorkommen. Castellio unterschied demzufolge anhand der Bibelstelle 1.Kor. 14,6 vier Redemodi (*orationis genera)* in der Bibel.[30] Es gibt die Offenbarung (*patefactio*), in der das Wort Gottes erklingt, dann gibt es die Prophetie *(vaticinatio*), die der Offenbarung nahe steht, aber mit einer intensiven Gemütsbewegung und Veränderung einhergeht. Ferner spricht er von Erkenntnis (*cognitio*), die aus dem Gesehenen und Gehörten entsteht, und schließlich gibt es noch die Lehre (*doctrina),* die durch die Worte der Lehrmeister die Menschen erreicht. Überaus wichtig ist, diese nicht zu verwechseln, das heißt, was Offenbarung oder Prophetie ist, das soll als Prophetie behandelt werden, die Erkenntnis

29 Diesen rationalistischen Ausgangspunkt betonte zuerst vor allem Stefania Salvadori in ihren Aufsätzen: Stefania Salvadori, „Fides (non) est actio intellectus: Castellio's and Ochino's views of the relationship between faith and reason," in *Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz*. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015, Refo500 Academic Studies 46, hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018), 151–172.

30 Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi, with introduction and notes by Elisabeth Feist Hirsch*, Studies in Medieval and Reformation Thought 29 (Leiden: Brill, 1981), 39–47.

soll als Zeugnis betrachtet werden, und was Lehre ist, das soll man als menschliche Formulierung ansehen. Von diesen drei genießt die erste den höchsten Rang, sie ist die Leistung des Geistes der Wahrheit (*spiritus veritatis*). Diese kann nicht fehlerhaft sein. Kommt jedoch einem etwas widersprüchlich vor, rührt das ausschließlich von den Mängeln der individuellen Annäherung her. Hinsichtlich der schriftlich festgehaltenen Zeugnisse wie auch der Lehren soll das Wesentliche in den Aussagen miteinander im Einklang stehen. Gegenüber allem, was darin zu lesen ist, soll man so viel Vertrauen haben, wie man Menschen vertraut, die ein heiliges und gutes Leben führen.

Anstatt diese Darstellung fortzuführen, schlagen wir vor, neben die Texte von Castellio und Sozzini auch einen dritten Text zu stellen, und zwar die Arbeit *De veritate Novae Sacrae Scripturae sine vitio sancti spiritus* des Nonadorantisten Jacobus Palaeologus, der während seines abenteuerlichen Lebens des Öfteren auch bei Dudith in Krakau weilte. Diese Schrift verfasste er um 1573, überliefert wurde sie in einem Kodex, in dem Máté Toroczkai, der vierte Bischof der Siebenbürger Unitarier Verschiedenes zusammenfügte. Der Kern seiner Auffassung ist, dass die wichtigsten Momente der Heilsgeschichte, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, zweifellos vom Heiligen Geist beeinflusst sind, der als göttliche Kraft gilt. Dies gilt jedoch nur für die Hauptbotschaft. Des Weiteren soll zwischen Textteilen unterschieden werden, die sich auf die Vergangenheit, auf die Gegenwart und auf die Zukunft beziehen. Die ersten beiden unterliegen den gleichen Regeln wie jedes historische Werk: Die Sorgfalt, der richtige Umgang mit Quellen, das zuverlässige Gedächtnis und die Vorführung glaubwürdiger Zeugen garantieren die Authentizität des Geschriebenen. Auch die Evangelisten und die Apostel waren sich dessen bewusst, denn als sie über die Ereignisse der Vergangenheit und Gegenwart sprachen, bezogen sie sich nie auf den Heiligen Geist, Gott oder Jesus Christus, ja nicht einmal auf die Engel, und baten sie nie um Hilfe.
Erinnerungslücken und Fehler können vorkommen, und es ist völlig falsch, den Heiligen Geist dessen zu beschuldigen. Man kann auch ruhig feststellen, dass Evangelisten und Apostel niemals auf ihren Fehlern bestanden hätten, wenn sie erfahren hätten, dass sie manche alten *Dokumente* falsch zitierten oder sich auf unzuverlässige Zeugen stützten.

Der Status der Prophezeiungen (*divinationes*) in der Heiligen Schrift muss unterschieden werden. Die Quelle dazu ist die göttliche Offenbarung, denn die Propheten und Apostel erhielten ihre Informationen weder an Orakelstätten noch durch die Briefe irgendeiner Sybilla. Es ist zwar wahr, dass weise und kluge Menschen mit Hilfe Gottes zu wichtigen Einsichten gelangen können, indem sie ihre Lektüren, Erfahrungen und Zeiten miteinander vergleichen. Ungebildete können aber nur dann von der Zukunft sprechen, wenn sie sich auf göttliche Offenbarung verlassen. Der abschließende Teil des Traktats lässt zu, dass Fehler und Irrtümer

von nachlässigen Kopisten stammen können, und warnt dann davor, Mängel aufgrund menschlicher Schwäche (*humana fragilitas*) dem Heiligen Geist zuzuschreiben.

Dass die Texte vom Inhalt her miteinander verwandt sind, ist offensichtlich, und es ist leicht nachzuvollziehen, dass der wichtigste Gedanke in der Schrift von Palaeologus – nur die Prophetien (*divinationes*) entstehen unmittelbar durch den Heiligen Geist – im Wesentlichen dem entspricht, was Castellio über die erste Gruppe schreibt. Es gibt lediglich einen Unterschied: Bei dem griechischen Häretiker kommt *die dargestellte Zeit* zum Tragen. Es gilt auch als sicher, wie wir sehen konnten, dass Sozzini Castellios Werk kannte, auch wenn er es nicht veröffentlichte. Da Sozzini sich auf keinen modernen Autor bezieht (neben einigen Kirchenvätern benennt er nur frühe Kirchengeschichten), müssen wir nicht unbedingt daran denken, dass er die Abhandlung von Palaeologus bewusst nicht erwähnt hatte. Selbstverständlich ist es aber völlig ausgeschlossen, dass er Anfang der 1580er Jahre nichts von ihm gewusst hat, da er zu diesem Zeitpunkt diejenigen sehr wohl hat kennen lernen müssen, mit deren Lebenswerk er als ambitionierter Umwandler des mittel- und osteuropäischen Antitrinitarismus zu kämpfen hatte. Nach dem halbjährigen Aufenthalt in Klausenburg, den er der (erfolglosen) Bekehrung von Franz Davidis gewidmet hatte, bezeugen mehrere Briefe, dass die Tätigkeit von Palaeologus und den Siebenbürgern ihn ständig intensiv beschäftigte. In seiner Empfehlung zu *De Jesu Christi invocatione* spricht er insbesondere davon, dass er eine umfassende Kritik der drei siebenbürgischen Theologen (Jacobus Palaeologus, Johann Sommer und Matthias Vehe-Glirius) vorbereitet,[31] was nur so einen Sinn ergibt, wenn er von Biandrata die Texte erhalten hatte, die nach ihrer Meinung Franz Davidis auf„Irrwege" geführt hatten.

Als einziges Rätsel bei dieser Verknüpfung der Texte bleibt die Frage, ob die Kapitel aus *De arte dubitandi* Palaeologus überhaupt erreicht hatten, denn diese sind schließlich erst im 20. Jahrhundert gedruckt worden. Die Überlieferung geschah also ausschließlich handschriftlich und angesichts der engen Beziehungen der siebenbürgischen Antitrinitarier mit den Baslern ist diese Möglichkeit durchaus denkbar.[32] Es steht außer Frage, dass sich Palaeologus intensiv mit der Persönlichkeit Castellios beschäftigte, denn er verfasste während seines Aufenthalts

31 Faustus Socinus, *„De Jesu Christi invocatione ... epistola dedicatoria omnibus ministris ... in Transilvania: Cracoviae 14. 07. 1595,"* in: Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. II (Irenopoli: Philathes, 1656), 709–712.

32 Mihály Balázs, „Einflüsse des Baseler Humanismus auf den Siebenbürger Antitirnitarismus," in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66, hg. v. Volker Leppin und Ulrich A. Wien (Stuttgart: Steiner, 2005), 143–152.

ab dem Dezember 1574 in Alzen – auf dem Landgut der Brüder Gerendi – eine ganze Abhandlung zu Castellios Verteidigung Béza gegenüber (*Theodoro Bezae ... pro Castellione et Bellio)*. Es handelt sich freilich um die Kritik an dem Verfahren gegen Servet, es steht aber auch fest, dass dem Griechen auch die theologischen Ideen des Basler Humanisten von Bedeutung waren. Dieses Moment stieß bislang auf kein großes Interesse, daher wollen wir hier nur signalisieren, dass in Castellios Texten, die er im Sinne der religiösen Toleranz verfasst hatte, wichtige Aussagen über Berührungspunkte zwischen der jüdischen, muslimischen und der christlichen Religion zu lesen sind. Diese Gedanken könnten als Quellen für Palaeologus' universalistische Vorstellungen gedient haben.

Man wird auf einen wesentlichen Aspekt des nonadorantistischen Antitrinitarismus aufmerksam, wenn man bedenkt, wie leidenschaftlich Sozzini die Tüftler zurückweist, die in langatmigen Verweisen auf die verschiedenen Textvarianten gegen die Zuverlässigkeit des Bibeltextes argumentieren.[33] Diejenigen aber, die die von Lelio und Fausto Sozzini ausgearbeitete Christologie für widersprüchlich hielten, vertraten einen anderen Standpunkt. Sie hofften darauf, dass bei der Prüfung der Textvarianten der Heiligen Schrift auch solche zum Vorschein kämen, die eine bibelinterne Bestätigung für ihre radikalen Vorstellungen böten. Der kompetenteste Vertreter dieser Ansicht war der in Litauen lebende Szymon Budny, den die Zeitgenossen als den „zweiten Ferenc Dávid" bezeichneten.[34] Er gehörte lange zu den konsequentesten Nonadorantisten, 1583 protestierte er auch schriftlich gegen die Deklaration der polnischen Antitrinitarier, in der diese Franz Davidis' Ansichten verurteilt hatten. Erst später, im Jahre 1589 erreichte man, dass Budny diese Protestschrift widerrufen hat. Zu Beginn der 1580er Jahre entwarf er eine sehr individuelle, philosophische Variante des Antitrinitarismus, die jedoch laut der uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht die Beachtung fand, die sie verdient hätte. Auch wissenschaftlich untersucht wurde sie bislang nicht.

Umso mehr Interesse fand seine bibelphilologische Tätigkeit Anfang der 1570er Jahre. Er übersetzte nämlich 1574 das Neue Testament auf der Grundlage der hervorragendsten Vertreter des europäischen Humanismus (Valla, Erasmus, Castellio, Béza) unter Berücksichtigung fast aller griechischen und lateinischen

33 Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. I, (Irenopoli: Philathes, 1656), 269–270.

34 Zdzisław Pietrzyk, *Szymon Budny*, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott XIII (Baden-Baden: Koerner, 1991), 9–94. Stefan Fleischmann, *Szymon Budny: ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530–1593)* (Köln u. a.: Böhlau, 2006).

Ausgaben. Die Einleitung[35] beschreibt die für ihn unannehmbare Situation mit starken Worten. Viele Menschen lesen die Heilige Schrift, behauptet er, aber selbst die Gelehrten kümmern sich nicht darum, welchen Text sie in der Hand haben, obwohl der Text des Neuen Testaments am meisten missbraucht worden sei. Den meisten Menschen sei es nicht bewusst, dass die Schriften der Evangelisten und Apostel sehr früh von denen gefälscht wurden, die die Dreifaltigkeit um jeden Preis akzeptieren lassen wollten. Nicht wenige Fehler wurden von Kopisten und Übersetzern begangen. Die Einführung enthält sogar eine Beispielsammlung an Fehlern, und dann gibt er die Prinzipien der Korrektur an. Er stellt auf bemerkenswerte Art fest, dass eine Version noch nicht als glaubwürdig gelten könne, nur weil sie alt sei, da Irenaeus wohl der letzte gewesen sein mochte, der zuletzt auf Manuskripte verweisen konnte, die glaubwürdig zu sein schienen. Die Lösung besteht seiner Meinung nach darin, den Kontext und die verwandten Stellen der gegebenen Bibelstellen gründlich zu untersuchen. Es ist auch wichtig zu beachten, dass bei der Übersetzung des Textes ins Polnische nicht versucht wurde, ihn wörtlich zu übersetzen, sondern dass bei schwer zu deutenden Stellen auch eine solche Version auf Polnisch in Klammern angegeben wird.

Die Feststellungen dieser Publikation, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, haben einen enormen Anklang gefunden, obwohl sie Vorschläge des Adam Neuser, eines anderen prominenten, in Deutschland ebenfalls bekannten Antitrinitariers noch nicht enthalten.

Es geht darum, dass Daniel Gehrt, ein Mitarbeiter der Gothaer Bibliothek das Material von jenem Stefan Gerlach erneut untersucht hat, der Mitte der 1570er Jahre evangelischer Pfarrer der Gesandtschaft in Konstantinopel war. Während der Untersuchung sind Autographen von Adam Neuser[36] zum Vorschein gekommen, der erstmals in Heidelberg wegen seiner antitrinitarischen Ansichten zur Verantwortung gezogen worden war, und später, nachdem er geflohen war, nach mehreren erfolglosen Versuchen durch Siebenbürgen in die Gebiete unter osmanischer Herrschaft gelangte, wo er mit riesigem Widerhall zum muslimischen Glauben konvertierte, bis sein Leben 1576 in Konstantinopel endete.

Zwar stimmte seine Auffassung nicht in jeder Hinsicht mit der von Palaeologus überein, mit dem er sich Anfang 1573 in Konstantinopel auch eine theologische Debatte geliefert hat, die Meinungsverschiedenheit bedeutete aber kein Hindernis für ihre Zusammenarbeit, da der spektakuläre Auftritt des Palaeologus im

35 Die moderne Ausgabe des polnischen Textes s. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku.* Wybrał etc. Lech Szczucki, 700 lat myśli polskiej [Philosophie und soziales Denken des sechzehnten Jahrhunderts. Ausgewählt usw. Lech Szczucki, 700 Jahre polnisches Denken] (Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1978), 466–489.

36 Die Fachliteratur zu seiner Person s. in Anm. 13.

Herbst 1573 auf dem Konzil der siebenbürgischen Unitarier nach seiner Heimkehr kaum mit etwas anderem erklärt werden kann. Hier kündigte er an, dass er von einer alten griechischen biblischen Handschrift wisse, in der im ersten Vers aus dem Evangelium nach Johannes und im dritten Vers des 19. Kapitels der Johannes-Offenbarung der Ausdruck *Das Wort war Gottes* anstatt *Das Wort war Gott* der Vulgata vorkommt. Auch Neuser sprach mit großer Wahrscheinlichkeit in seinem schon früher bekannten Brief davon, dass er eine sehr alte griechische Ausgabe des Neuen Testaments an die Siebenbürger übermittelt habe.

Da wir heute keinen einschlägigen Kodex in der Hand haben, ist in der Fachliteratur auch die geistreiche Interpretation erschienen, dass es hier in Wirklichkeit um eine „literarische, beinahe künstliche Performance-Lüge“ geht.[37] Anhand der Aufzeichnungen, die jetzt zum ersten Mal von Mulsow untersucht wurden, können wir dies als ausgeschlossen betrachten. Diesen ist zu entnehmen, dass er, Paläologus, zusammen mit dem Heidelberger Flüchtling den Pfarrer Stefan Gerlach und in Zusammenarbeit mit ihm mehrere Klöster in Konstantinopel und seiner Umgebung auf der Suche nach alten Kodices aufgesucht habe; einige Kopien dieser Kodices sind auch erhalten geblieben. In den Aufzeichnungen über das Gerlach-Erbe aus dem 16. Jahrhundert gab es sogar welche mit dem Kommentar „Neuseri manum“, und das heißt, diese hat Neuser kopiert. Trotz dieser wichtigen Angaben ist leider nicht bekannt, welchen Widerhall Neusers bibelkritische Ansichten in Westeuropa ausgelöst haben. Der Synodalerlass der Siebenbürger Unitarier aus dem Jahr 1573 lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass die Rezeption in Siebenbürgen sehr schnell eingetreten ist. Es ist angemessen, unseren Überblick mit dem radikalsten Nonadorantisten Christian Francken zu schließen. 1583 hatte auch er eine große mündliche Diskussion mit Sozzini über die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus. Der veröffentlichten Version zufolge erklärte Francken am Anfang des Treffens, dass er nicht anhand des Textes der Heiligen Schrift diskutieren wolle, weil der willkürlich von allen interpretiert werden könne.[38] In einem anderen Werk von ihm, einem Dialog zwischen einem Philosophen und einem Theologen (*De incertitudine religionis christianae*), argumentiert der erstere, dass die Autorität der Bibel nicht durch rationale Argumente bewiesen werden könne; man könne daran nur glauben, was die Kirchen von ihren Gläubigen mit ihrer Autorität verlangen. Francken erklärt des Weiteren, dass es

37 Mihály Balázs, „Fiktion und radikale Dogmenkritik. Neue Aspekte zu den Beziehungen zwischen den Basler Humanisten und den Siebenbürger Antirinitariern im 16. Jahrhundert,“ in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich A. Wien und Krista Zach (Köln/Weimar: Böhlau, 2004), 191–203.

38 *Disputatio inter Faustum Socinum Senensem et Cristianum Francken …*, in: Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. II (Irenopoli: Philathes, 1656), 767.

ihm nicht klar sei, warum damals nur vier der 14 Evangelien ausgewählt worden waren, die im frühen Christentum weit und breit bekannt gewesen waren.[39]

2.3 Spielarten der Rezeption

Anhand der angeführten Beispiele wollen wir festhalten, dass die für Sozzini nicht akzeptable radikale nonadorantistische Christologie mit der bibelphilologischen Aktivität, die er kritisierte und als unbedeutend ansah, beinahe unvermeidlich verbunden war. Da jedoch die meisten der aufgelisteten Schriften in lateinischer Sprache verfasst waren, konnten wir bislang zu Recht davon ausgehen, dass dieser Radikalismus nur in lateinischsprachigen Werken vorzufinden ist, die ausschließlich für ein engeres Publikum bestimmt waren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Wir müssen neben mehreren Predigten aus Siebenbürgen auf die *Disputation von Fünfkirchen* verweisen,[40] die das umfangreichste Schriftwerk des ungarischen Unitarismus darstellt und ausführliche Details in ungarischer Sprache aus den Werken des Palaeologus enthält, die zu zitieren jedoch hier zu umständlich wäre.

Wir verweisen daher lieber auf drei Dokumente, die aber auf eine noch tiefere Rezeptionsebene schließen lassen. Die Dokumente sind: 1. Der Brief eines jungen Reformierten an seinen in Heidelberg weilenden Freund; 2. Der Brief des reformierten Bischofs Illés Veresmarty an einen reformierten Pfarrer; 3. Ein deutschsprachiger Auszug aus dem 1575 vor dem Budaer Pascha ausgetragenen Glaubensstreit zwischen den Unitariern und den Reformierten.[41]

1) Der Brief des jungen Reformierten berichtet darüber, dass der Beg von Szigetvár eine Disputation hat organisieren lassen. Während der Disputation behauptete György Alvinczi, ein unitarischer Prediger, von der Heiligen Schrift,

39 Christian Francken, „Dialogus inter theologum et philosophum de incertitudine religionis christianae (1593)," in *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?): Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wolfenbütteler Forschungen 117, hg. v. József Simon (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), 151–182.

40 Die Beschreibung des Werkes: Katalin Németh S., „György Válaszúti," in *Ungarländische Antitrinitarier*, Bd. III, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott, Bd. XXIII (Baden-Baden: Koerner, 2006), 182–192.

41 Eine ausführlichere Darstellung der Quellen und der Ereignisse: Mihály Balázs, „Die radikale Reformation unter der Türkenherrschaft," in *Kultura staropolska – kultura europejska: Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* [Altpolnische Kultur – europäische Kultur: Werke, Janusz Tazbir zum siebzigsten Geburtstag gewidmet], hg. v. Stanisław Bylina (Warszawa: Wydawn. Naukowe Semper, 1997), 93–103.

sie sei wie Pferdedreck. So wie in diesem auch Gersten- und Haferkörner zu finden sind, enthält auch die Heilige Schrift nützliche Dinge. Der Pascha und der Kadi (der türkische Richter) fragten ihn, ob er auch von ihren Schriften ähnlicher Meinung sei – offenbar dachten sie an den Koran. Alvinczi antwortete, dass auch darin wahre Dinge und menschliche Erfindungen gleichermaßen anzutreffen sind. Darauf wurde er vom Beg und vom Kadi zum Tode verurteilt.

2) Nach dem brieflichen Bericht von Veresmarty war auch in dem vor zahlreichen türkischen, deutschen, italienischen, griechischen und jüdischen Menschenmengen in Buda abgehaltenen Glaubensstreit von der Autorität der Heiligen Schrift die Rede. Die Antitrinitarier benutzten hier auch den türkischen Terminus *caris maris*, was *confusum chaos* bedeutet.
3) Im dritten Beispiel schließlich benutzt der diesbezügliche deutsche Text-Ausschnitt zwar diesen türkischen Terminus nicht, schreibt aber Ähnliches den Antitrinitariern zu: der unitarische Pfarrer habe von der Notwendigkeit einer Bibel-Ausgabe gesprochen, in der graphisch zu unterscheiden wäre, „was die heylige schrift wehre, das hette grosse Buchstabe in der Bibel, was aber menschen gedicht wehre, das where mit kleinen buchstaben gedrucket."

Es ist vielleicht auch ohne die Schilderung des Hintergrunds der Ereignisse klar, dass die Antititrinitarier sich bemühten, ein Sprachniveau zu finden, das der Bildungsstufe des sogenannten *gemeinen Mannes* entsprach, was ihren Erfolg in den Gebieten unter türkischer Herrschaft (einschließlich Pécs) erklären könnte. Andererseits ist es vielleicht auch keine Übertreibung, den Gebrauch des skandalösen Ausdrucks (Die Heilige Schrift ist wie Pferdedreck) ebenso zu betrachten, wie dies von Carlo Ginzburg in seinem berühmten Buch (Il formaggio e i vermi – Der Käse und die Würmer) über den friaulischen Müller geschrieben hat.

Als Zusammenfassung des bisher Gesagten kann festgestellt werden, dass die Ansichten der nonadorantistischen Antitrinitarier im 16./17. Jahrhundert wesentlich mehr Widerhall bei den siebenbürgischen und ungarischen Anhängern gefunden hatten als auf internationaler Ebene, denn es konnten wegen der gegen sie gerichteten Werke und negativen Rezeptionsbedingungen im besten Fall nur einige ihrer Überlegungen in der europäischen Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Unter diesen Umständen wäre es besonders interessant, ob die millenaristischen Ideen in dieser Hinsicht eine Ausnahme bilden. Es ist nämlich wohlbekannt, dass gemäß den Überlegungen von Richard Popkins[42] zur Frühen Neuzeit gerade dieser Ideenkreis die Bestrebungen, welche dazu tendierten, die konfessio-

42 Richard Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century Thought* (Leiden: Brill, 1992).

nellen Grenzen zu sprengen, letztlich doch zusammenkitten und sozusagen zu einer dritten Kraft machen konnte. In den Arbeiten von Howard Hotson[43] wurde auch der Versuch unternommen, diese Theorie auf Ostmitteleuropa zu beziehen. Er vertrat die Ansicht, dass Anfang des 17. Jahrhunderts in Siebenbürgen die millenaristische Eschatologie verbunden mit der nonadorantistischen Christologie den Irenismus des Johann Heinrich Alsted anspornte. Alsted war nach Siebenbürgen übergesiedelt, lehrte an der Akademie in Alba Iulia und suchte nach einem Ausgleich mit den siebenbürgischen Antitrinitariern, indem er ein dogmatisches Grundgerüst ausarbeitete. Er meinte nämlich, dass ihre Kreise aufgeschlossener für derartige Ideen waren als die polnischen Schüler des Sozzini.

Es liegt bereits eine ausführliche Analyse[44] über diese Vorstellung vor, in der als ein großes Positivum festgestellt wird, dass Hotson Unterschiede zwischen den polnischen und siebenbürgischen Varianten des Antitrinitarismus wahrgenommen hat. Bei Hotson verknüpfte sich jedoch dieser Ansatz nicht mit dem Anspruch, die Vertreter dieser Strömungen eingehend zu studieren. Der Hauptgrund dafür war, dass er nur die lateinischen Drucke der Siebenbürger studieren konnte (die Hauptquelle war für ihn *De falsa et vera unius Dei ... cognitione*). Zu den ausschließlich handschriftlich überlieferten lateinischen und ungarischen Texten der späteren Periode hatte er keinen Zugang. Zu einer Analyse der in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts auf Ungarisch entstandenen, später in Kopien verbreiteten und in Detailfragen kontroverse Standpunkte vertretenden Texte kann es auch hier nicht kommen. Auch die Frage, inwieweit der lateinsprachige *Apokalypse-Kommentar* des Palaeologus eine Neuheit darstellte, können wir höchstens skizzenhaft darlegen.[45]

Die Fachliteratur setzte sich bislang nur wenig mit dem umfangreichen Werk auseinander, das auf dem Alzener Grundstück der Brüder Gerendi in der Nähe von Hermannstadt entstanden war. Nicht einmal Ausschnitte daraus erschienen

43 Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform* (Oxford: Clarendon Press, 2000); Ders., *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000).

44 Mihály Balázs, „Antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben [Antitrinitarismus und Millenarismus in Siebenbürgen]," in *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéhez [Zwischen Glaubenserneuerung und Kirchengründung: Aufsätze zur Geschichte des siebenbürgischen Unitarismus im 16./17. Jh.],* A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8, hg. v. Mihály Balázs (Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság; Magyar Unitárius Egyház, 2016), 281–305.

45 *The Manuscripts* = Elemér Lakó, Mihály Balázs et al., Hg., *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, Bd. I–II (Szeged: JATE-Press, 1997). Jelzete: MsU 968.

im Druck, wohl wegen der äußerst komplizierten und umständlichen Sprache. Unter den Zeitgenossen gab es jedoch zahlreiche Personen, die es gelesen haben, denn es galt als höchst aktuell, da der griechische Autor auch in diesem Werk seine theologischen Ansichten formuliert hatte. Ferner wurde das Werk, wie dies Antal Pirnát nachgewiesen hat[46], auch noch dadurch attraktiv, weil es laut den in der Einleitung formulierten Zielsetzungen die chiliastischen Erwartungen widerlegen wollte, die auch im anabaptistischen Antitrinitarismus aufgetaucht waren. Ein wesentlicher Eckpunkt in der Auslegung von Palaeologus ist nämlich, dass die Johannes-Apokalypse *keine* Prophetie sei, die auf die Zukunft ausgerichtet ist, denn in den ersten 19 Kapiteln werden Ereignisse aus der Zeit des Verfassers erzählt. Diese Konzeption basiert auf der Christologie des Autors, denn laut Palaeologus war es – wie bereits erwähnt – Gottes ursprünglicher Plan gewesen, Jesus als den König der Juden zu senden. Hätten sie ihn akzeptiert, hätten sie das Recht gehabt, für die ganze Menschheit ein harmonisches Leben auf Erden und die Chance auf das Glück im Jenseits zu sichern. Die Heiden hätten sich offensichtlich dem Königreich, das solche Versprechen vertritt, angeschlossen. Die Juden widerstanden aber dem Willen Gottes, akzeptierten Jesus als Messias und König nicht, weshalb sie mit Strafen nur so überschüttet wurden, darunter mit dem Untergang von Jerusalem. All dies schilderte Palaeologus überzogen und benutzte dabei die ägyptischen Plagen als Muster. Die Ereignisgeschichte war gleichzeitig eine Warnung an die sieben Gemeinden, die mit dem Heidentum noch nicht ganz gebrochen hatten. Sie wurden ermahnt, nicht den Juden zu folgen, sondern sich den Christen anzuschließen, die Jesus als Messias angesehen haben. Die Prophetie beginnt – so Palaeologus – in Kapitel 20 und sagt den Triumph des Christentums voraus; es ist nämlich nicht von einem irdischen Reich die Rede, sondern von einem, das in den Seelen existiert. Auch die Tausend Jahre seien metaphorisch zu verstehen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass jene, die diese Auslegung akzeptierten, keine Anhänger eines protestantischen Irenismus sein konnten, auch wenn wir in der Einleitung von der vielfarbigen unitarischen Gemeinschaft gesprochen haben, in der viele auch dafür waren.[47] Natürlich nicht alle und wir wissen auch von einer berühmten Disputation darüber aus den 1580er Jahren. Einer der Teilnehmer, Miklós Bogáti Fazakas nahm für Palaeologus Partei und verfasste auf Un-

46 Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961), 103–105.

47 Vgl.: Tamás Túri, *Textustól a kontextusig: Unitárius Apokalipszis-kommentárok Erdélyben a 16.–18: század között [Vom Text zum Kontext. Unitarische Apokalypse-Kommentare in Siebenbürgen im 16.–18. Jh.]*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8 (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2018).

garisch auch eine Zusammenfassung von dessen Werk. Im umfangreichen Apokalypse-Kommentar Pál Karádis, eines anderen namhaften antitrinitarischen Predigers, wurden die *Restitutio Christianismi* von Servet mit *Mattanjah* von Matthias Vehe-Glirius miteinander verarbeitet, woraus eine auch in sprachlicher Hinsicht suggestive Vision entstanden ist. Er meinte als Chiliast, dass das Kapitel 20 von dem Tausendjährigen Reich nach Christi Wiederkehr handle, die christologische Basis dafür übernahm er aber auch von Palaeologus.[48]

Den wahren (Rezeptions-)Kontext für den Apokalypse-Kommentar von Palaeologus bilden also *nicht* das Lebenswerk von Alsted oder Bisterfeld, sondern die erwähnten Texte der siebenbürgischen Antitrinitarier selbst, beziehungsweise – etwas breiter aufgefasst – spätere Figuren, die nach ihm eine ähnliche Meinung formuliert haben. In diesem Zusammenhang soll als erster der große Remonstrant Hugo Grotius genannt werden. Es ist seit langem bekannt, dass er zum einen mit Sozzini debattierte, ihn aber auch benutzte, denn das zweite und dritte Kapitel seiner berühmten *De veritate religionis christianae* sind im Wesentlichen die Übernahme zweier Kapitel aus *De auctoritate sacrae scripturae*.[49] Von unserem Gesichtspunkt aus ist von gleicher Bedeutung, dass er im Jahre 1640 anonym das Werk *Commentarii ad loca quaedam Novi Testamenti* herausgegeben hatte, in dem er genau wie in seinem Kommentar zum Neuen Testament (1644) seine Vorstellung formulierte, mit der er die protestantische Welt vor den Kopf gestoßen hat. Laut dieser Vorstellung können die Stellen, wo der Antichrist wütet, nicht wie bisher im Protestantismus üblich, mit dem Papst und der Römischen Kirche gleichgesetzt werden. Diese sind seiner Ansicht nach keine Prophetien, die sich im 16./17. Jahrhundert bewahrheiten, sondern Berichte über die Heiden im alten Rom und deren Götzenanbetung.

Damit im Zusammenhang muss auch der aus Grotius schöpfende Leibniz erwähnt werden. Es ist wohlbekannt, dass ihn das Thema des Millenarismus stark beschäftigt hatte;[50] er las und studierte intensiv die Werke von Alsted. Auch in der Entwicklung seiner Philosophie spielte die Vision des Herborner Theologen von der Universalität des menschlichen Wissens eine wichtige Rolle. 1677 ver-

48 Eine ausführliche deutschsprachige Beschreibung des Werkes: Éva Haas, „Pál Karádi," in *Ungarländische Antitrinitarier*, Bd. III, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott, Bd. XXIII (Baden-Baden: Koerner, 2006), 49–82.

49 Jean Paul Heering, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion: A Study of his Work De veritate religionis Christianae (1640)*, Studies in the History of Christian Thought (Leiden/Boston: Brill, 2004).

50 Maria Rosa Antognazza und Howard Hotson, Hg., *Alsted and Leibniz on God, the Magistrates and the millenneum* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999).

fasste er aber zwei kurze Schriften (*Sonderbare Erklärung der Offenbarung, Summaria Apocalypseos Explicatio*), in denen er über die gewaltigen Gefahren des millenaristischen Sendungsbewusstseins sprach. Hinsichtlich der zurückliegenden anderthalb Jahrhunderte sagt er, dass der darin zur Geltung gelangte Fanatismus verantwortlich für die Blutbäder in ganz Europa sei, denn er habe die Mengen von normal denkenden Menschen gegeneinander und gegen die Obrigkeit gehetzt in dem Glauben, sie handelten nach Gottes Willen, wenn sie zu Waffen griffen, um das Tausendjährige Reich auf Erden zu verwirklichen.[51]

Auf der Suche nach einer Lösung spricht er anerkennend von Grotius, aber er beruft sich nicht immer auf ihn. Im Grunde genommen basieren seine Vorschläge auf den Argumenten von Grotius, wenn er dafür ist, diese Bibelstellen als historische Berichte aufzufassen. (In der Forschung wurde auch festgestellt, dass Leibniz vor allem in seinen Briefen später reflektierter an die Frage herangeht. Er betonte nicht die Fundiertheit seiner Konzeption, sondern deren praktische Nützlichkeit, widerrief jedoch seine Aussagen in den früheren Werken nie.)[52]

Wenn wir zwei große Gestalten der europäischen Geistesgeschichte zur Sprache bringen, sind wir uns natürlich im Klaren darüber, dass sie nicht aus Palaeologus schöpften. Die Forschung machte es nämlich deutlich, dass die Auffassung, die Apokalypse als einen historischen Bericht zu lesen, nicht auf Grotius zurückzuführen ist. Man scheint sich darüber einig zu sein, dass dem Jesuiten Luis de Alcazar der Durchbruch gelang, der in seiner 1614 erschienenen *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* dies wie folgt begründete: Bis zum Kapitel 19 kann alles als geschehen betrachtet werden. Er war der Ansicht, es habe sich lediglich das im letzten Kapitel des Buches Geschilderte nicht erfüllt: Vorhergesagt werden darin die künftigen Taten des Antichrist, zugleich wird aber auch die Hoffnung vermittelt, dass nach dem Untergang der falschen Religionen die Herrschaft der wahren Kirche beginnt. Zwar haben wir keine ausführlichen Vergleiche unternommen, jedoch ist zweifellos so viel festzustellen, dass der jesuitische Autor sich einer höheren Erudition bedient, kontinuierlich antike zeitgenössische Geschichtsschreiber heranzieht, in erster Linie freilich Josephus Flavius.

Palaeologus dagegen bezieht seine Argumente vor allem aus der Heiligen Schrift selbst, daraus schöpft er auch die Feststellungen bezüglich der Geschichte der Urkirche. Auffallend ist also, dass sich seine Annäherung an der nonadorantistischen Christologie orientiert. Dies soll aber nicht bedeuten, dass eine theologi-

51 Stuart Brown, Hg., *The Young Leibniz and his Philosophy (1646–1676),* International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999).

52 Die neueste, einen breiteren Kontext skizzierende Zusammenfassung: Irena Backus, *Leibniz, Protestant Theologian* (Oxford/New York: Oxford UP, 2016), 179–205.

sche Haltung und Voreingenommenheit bei Alcazar, Grotius oder Leibniz nicht auch vorhanden wären. Verbunden sind sie alle aber dadurch, dass sie die Interpretationsvorgänge zu rationalisieren suchen. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet wäre es wirklich schade, wenn der in Rom für seine kühnen Ansichten hingerichtete Grieche für immer in Vergessenheit geriete. "Alcazar and not Grotius was the first to insist, that the Apocalypse with the exception of the final three chapters, was a historical work describing the early years of the Christian church." – schrieb Irena Backus in ihrer Zusammenfassung. Es wäre nachdrücklich zu wünschen, für diese Feststellung eine Modifikation zu erreichen, nämlich dass der *erste* Vertreter dieser Auffassung jener Palaeologus war, der eine Zeitlang in dem sicheren Refugium des Landsitzes der Gerendis im siebenbürgischen Alzen daran arbeiten konnte, obgleich sein Werk nicht in den europäischen öffentlichen Diskurs gelangen konnte.

Bibliographie

1 Quellen

Disputatio inter Faustum Socinum Senensem et Cristianum Francken …, in: Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. II. Irenopoli: Philathes, 1656.

De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione libri duo: Authoribus ministris ecclesiarum consentientium in Sarmatia, et Transylvania, Albae Juliae 1568, Facsimile, Bibliotheca Unitariorum II. Budapest/Leiden: Akadémiai Kiadó, 1988.

Castellio[n], Sebastian, *O wierze, wątpieniu i tolerancji.* Wyboru dokonał etc. Giorgio Radetti, przełożył Leon Joakimowicz, redakcja, wstęp Lech Szczucki [Sebastian Castellio, Über Glauben, Zweifel und Toleranz. Ausgewählt von etc. von Giorgio Radetti, übersetzt von Leon Joakimowicz, Redaktion, Einleitung von Lech Szczucki]. Warszawa: Państwowe wydawn. naukowe, 1963.

Castellio, Sebastian, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi*, *with introduction and notes by Elisabeth Feist Hirsch*, Studies in Medieval and Reformation Thought 29. Leiden: Brill, 1981, 39–47.

Francken, Christian, *Opere a stampa*, hg. v. Biagioni, Mario (Temi et Testi 128. „Sociniana" Serie diretta da Emanuela Scribano). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2014.

Socinus, Faustus, *„De Jesu Christi invocatione … epistola dedicatoria omnibus ministris … in Transilvania: Cracoviae 14. 07. 1595*," in: Bibliotheca Fratrum Polonorum, Bd. II. Irenopoli: Philathes, 1656, 709–712.

Seidel, Martin, *Origo et fundamenta religionis christianae: Un tratado clandestino del siglo XVII [Ein geheimer Traktat aus dem 17. Jahrhundert]*. Nueva Roma Bd. 46, hg. v. Francisco Socas und Pablo Toribio. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017.

2 Literatur

Francken, Christian, „Dialogus inter theologum et philosophum de incertitudine religionis christianae (1593),“ in *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?): Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wolfenbütteler Forschungen 117, hg. v. Simon, József. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 151–182.

Filozofia i myśl społeczna XVI wieku. Wybrał etc. Lech Szczucki, 700 lat myśli polskiej [Philosophie und soziales Denken des sechzehnten Jahrhunderts. Ausgewählt usw. Lech Szczucki, 700 Jahre polnisches Denken] (Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1978).

Antognazza, Maria Rosa/Hotson, Howard, Hg., *Alsted and Leibniz on God, the Magistrates and the millennium*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.

Backus, Irena, „Erasmus and the Antitrinitarians,“ *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991): 54–66.

Backus, Irena, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Studies in Medieval and Reformation Thought 94. Leiden/Boston: Brill, 2003, 118–129.

Backus, Irena, *Leibniz, Protestant Theologian*. Oxford/New York: Oxford UP, 2016, 179–205.

Balázs, Mihály, *Early Transylvanian Antitrinitarianism 1567–1571: From Servet to Palaeologus*, Bibliotheca Dissidentium: scripta et studia 7. Baden-Baden: Koerner, 1996.

Balázs, Mihály, „Die radikale Reformation unter der Türkenherrschaft,“ in *Kultura staropolska – kultura europejska: Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* [Altpolnische Kultur – europäische Kultur: Werke, Janusz Tazbir zum siebzigsten Geburtstag gewidmet], hg. v. Bylina, Stanisław. Warszawa: Wydawn. Naukowe Semper, 1997, 93–103.

Balázs, Mihály, „Fiktion und radikale Dogmenkritik. Neue Aspekte zu den Beziehungen zwischen den Basler Humanisten und den Siebenbürger Antirinitariern im 16. Jahrhundert,“ in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen: Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, hg. v. Wien, Ulrich A./ Zach, Krista. Köln/Weimar: Böhlau, 2004, 191–203.

Balázs, Mihály, „Einflüsse des Baseler Humanismus auf den Siebenbürger Antitirnitarismus,“ in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66, hg. v. Leppin, Volker/Wien, Ulrich A. Stuttgart: Steiner, 2005, 143–152.

Balázs, Mihály, „Antitrinitarianism,“ in *A companion to the Reformation in Central Europe*, Brill's Companion to the Christian Tradition 61, hg. v. Louthan, Howard/Murdoch, Graeme. Leiden: Brill, 2015, 235–248.

Balázs, Mihály, „Antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben [Antitrinitarismus und Millenarismus in Siebenbürgen],“ in *Hitújítás és egyházalapítás között: Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéhez [Zwischen Glaubenserneuerung und Kirchengründung: Aufsätze zur Geschichte des siebenbürgischen Unitarismus im 16./17. Jh.]*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8, hg. v. Balázs, Mihály. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság; Magyar Unitárius Egyház, 2016, 281–305.

Balázs, Mihály, „Aus der Mehrheit in die Minderheit: Der Weg des siebenbürgischen Antitrinitarismus im 16.–17. Jahrhundert,“ in *Protestant Majorities in Early Modern Europe: Confessional Bounderies and Contested Identies*, hg. v. Simon, Burton/Choptiany, Michal/Wilczek, Piotr. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2019, 213–229.

Balázs, Mihály/Keserű, Gizella, „Der siebenbürgische Unitarismus: Zum Forschungsstand,“ in *Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 44, hg. v. Wien, Ulrich A./Brandt, Juliane und Balogh, András F. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2013, 11–36.

Biagioni, Mario, „A Broader Vision of the Radical Reformation: Some Historiographical Remarks," in *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Studies in Medieval and Reformation Thought 207, hg. v. Biagioni, Mario. Leiden/Boston: Brill, 2017, 1–26.

Brown, Stuart, Hg., *The Young Leibniz and his Philosophy (1646–1676)*, International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Daugirdas, Kęstutis, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017.

Dilthey, Wilhelm, „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert," in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hg. v. Wilhelm Dilthey. Leipzig/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck und Ruprecht: 1957, 129–144.

Fleischmann, Stefan, *Szymon Budny: ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530–1593)*. Köln u. a.: Böhlau, 2006.

Gilly, Carlos, „Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt," Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 151. Basel/Frankfurt am Main: Helbing und Lichtenhahn, 1985.

Guggisberg, Hans R., *Sebastian Castellio: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

Haas, Éva, „Pál Karádi," in *Ungarländische Antitrinitarier*, Bd. III, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott, Bd. XXIII. Baden-Baden: Koerner, 2006, 49–82.

Harnack, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, *Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg: Mohr, 1897.

Heering, Jean Paul, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion: A Study of his Work De veritate religionis Christianae (1640)*, Studies in the History of Christian Thought. Leiden/Boston: Brill, 2004.

Hotson, Howard, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Hotson, Howard, *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Keserű, Gizella, „Klausenburger sächsische Unitarier im 16./17. Jahrhundert," in *Radikale Reformation: Die Unitarier in Siebenbürgen*, Studia Transylvanica 44, hg. v. Ulrich A. Wien, Juliane Brandt und András F. Balogh. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2013, 153–178.

Lakó, Elemér/Balázs, Mihály et al., Hg., *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, Bd. I–II. Szeged: JATEPress, 1997.

McDonald, Grantley, *Biblical Criticism in Early Modern Europe: Erasmus, the Johannine Comma and Trinitarian Debate*. New York: Cambridge UP, 2016.

Mulsow, Martin, „Socinianism, Islam and the radical Uses of Arabic Scholarship," *Al Quantara: Revista de estudios árabes* 31 (2010): 549–586.

Mulsow, Martin, „Adam Neusers Brief an Sultan II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift: Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde," in *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der frühen Neuzeit 2, hg. v. Vollhardt, Friedrich. Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 293–316.

Mulsow, Martin, „Adam Neuser" in *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History: Central and Eastern Europe, Asia, Africa, and South America (1500–1600)*, hg. v. Thomas, David/Chesworth, John. Leiden/Boston: Brill, 2015, 420–450.

Mulsow, Martin, „Antitrinitarians and conversion to Islam: Adam Neuser reads Murad b. Abdullah," in *Ottoman Istanbul: The Lure of the Other: Religious Conversion in the Early Modern Mediterranean and Beyond: Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean*, Routledge Research in Early Modern History, hg. v. Norton, Claire. London: Routledge, 2017, 181–193.

Németh S., Katalin, „György Válaszúti," in *Ungarländische Antitrinitarier*, Bd. III, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par Séguenny, André, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott, Bd. XXIII. Baden-Baden: Koerner, 2006, 182–192.

Ogonowski, Zbiegniew, *Socynianizm – Dzieje, Poglądy, Oddziaływanie* [Sozinianismus – Geschichte, Ansichten, Wirkungen]. Warszawa: Oficyna Wydawczna Aspra, 2015.

Pietrzyk, Zdzisław, *Szymon Budny*, Bibliotheca Dissidentium: Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, en collaboration avec Irena Backus, et Jean Rott XIII. Baden-Baden: Koerner, 1991, 9–94.

Pirnát, Antal, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961.

Popkin, Richard, *The Third Force in Seventeenth Century Thought*. Leiden: Brill, 1992.

Salatowsky, Sascha, *Die Philosophie der Sozinianer: Transformationen zwischen Renaissance – Aristotelismus und Frühaufklärung*, Questiones Themen und Gestalten der Philosophie 18. Stuttgart**/**Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2015.

Salvadori, Stefania, „Fides (non) est actio intellectus: Castellio's and Ochino's views of the relationship between faith and reason," in *Sebastian Castellio (1515–1563) – Dissidenz und Toleranz*. Beiträge zu einer internationalen Tagung auf dem Monte Verità in Ascona 2015, Refo500 Academic Studies 46, hg. v. Mahlmann-Bauer, Barbara. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018, 151–172.

Szczucki, Lech, „Antytrynitarianizm w Europie wschodniej [Antitrinitarismus im östlichen Europa]," *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 24 (1972): 161–171.

Szczucki, Lech, *W kręgu myślicieli heretyckich* [Unter häretischen Denkern] (Wrocław/Warszawa: Ossolineum, 1972).

Szegedi, Edit, „Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens," in *Fragmenta Melanchthoniana: Humanismus und europäische Identität*, Bd. 4, hg. v. Günter Frank (Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Neustadt a.d.W/Basel: Regionalkultur, 2009), 29–44.

Szymański, Nicolaus/Radzejowska, Ida, Hg., *Andreas Dudithius Epistulae: editae curantibus Lech Szucki et Tiburtio Szepessy*, Bd. VII, *(1581–1589)*, ed. commentariis instruxerunt Lechus Szczucki et Nicolaus Szymanski, Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum. Budapest: Reciti, 2019.

Túri, Tamás, *Textustól a kontextusig: Unitárius Apokalipszis-kommentárok Erdélyben a 16.–18: század között [Vom Text zum Kontext. Unitarische Apokalypse-Kommentare in Siebenbürgen im 16.–18. Jh.]*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8. Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2018.

Wilczek, Piotr, *Dyskurs, przekład, interpretacja: literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze* [Diskurs, Übersetzung, Interpretation: Altpolnische Literatur und ihr Fortbestand in der zeitgenössischen Kultur]. Katowice: Wydawn, 2001.

Williams, George H., „Unterschiede zwischen dem polnischen und siebenbürgischen Unitarismus und ihre Ursachen," in *Der Einfluss der Unitarier auf die amerikanische Geistesgeschichte*, Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.–14. Juni 1985 in Hamburg, hg. v. Deppert, Wolfgang/Erdt, Werner/de Grott, Art. Frankfurt am Main: Lang, 1990, 33–57.

Abkürzungsverzeichnis

ANSJ-BV	Serviciul Județean al Arhivelor Naționale - Braşov
ANSJ-CJ	Serviciul Județean al Arhivelor Naționale - Cluj
ANSJ-SB	Serviciul Județean al Arhivelor Naționale - Sibiu
BSELK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche / herausgegeben von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.
BSRefK	Reformierte Bekenntnisschriften, Bde. I/1–III/2, 1523–1675, Hg. Heiner Faulenbach et al. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2002–2016.
BSRK	Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Hg. = E[rnst] F[riedrich] Karl Müller (Leipzig: Deichert, 1903), Reprint: Theologische Studien-Texte 5. Waltrop: Spenner, 1999.
EKO Bd. 24	Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 24, Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und Kirche der Siebenbürger Sachsen, Bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
MBW	Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Hg. Heinz Scheible et al. Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1977.
ME	Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia, ed. Vince Bunyitay et al., 5 Bde. Budapest: Szent István Társulat, 1902–1912.
MPEA	Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár [Archiv von Ungarns protestantischer Kirchengeschichte], 15 Bde. Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1902–1934.
RMNy	Régi magyarországi nyomtatványok [Alte Drucke in Ungarn], bisher 4 Bde.: 1473–1670, ed. Gedeon Borsa et al. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971–2012.
VD16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, Bde. 1–25. Stuttgart: Hiersemann, 1983–2000. w ww.vd16.de
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe. Weimar: Böhlau, 1883-2009.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-024

Geografische Bezeichnungen

Afrika 461
Ägypten 440
Albeck 178
Alexandria 440
Altenburg 334
Alzen (rum. Alțina, ung. Alczina) 516, 525
Anhalt 409
Antwerpen 387
Äthiopien 440, 444
Augsburg 32, 304, 361, 408

Babylon 168
Balingen 135
Bartfeld (slow. Bardejov, ung. Bártfa) 328, 331, 358
Basel 101, 119–120, 122–123, 126, 134–135, 170, 287, 357
Bethlehem 168
Birthälm (rum. Biertan, ung. Berethalom) 15, 78, 80, 169, 370, 416
Bistritz (rum. Bistrița, ung. Beszterce) 4, 9, 14, 35, 49, 54–55, 61, 78, 80, 84, 87, 199–201, 203–204, 207–217, 219–221, 224–227, 229, 231–234, 236–237, 239, 241–244, 247–253, 255–256, 258, 264–266, 279, 287, 291, 367, 378
Blasendorf (rum. Blaj, ung. Balázsfalva) 452
Bologna 78, 219, 224, 257, 320
Bosporus 461, 464–467, 472
Braunschweig 407
Bremen 415
Breslau (poln. Wrocław) 254, 353–354
Broos (rum. Orăștie, ung. Szászváros) 288, 430
Bukarest (rum. București) 441–443, 446, 449–451
Burzenland 13, 22, 24, 76, 112, 202, 239, 254, 293–294
Buzău 427
Byzanz 429–430

Dänemark 388, 409
Debrezin (ung. Debrecen) 8–9, 326, 328, 334, 340, 358
Deutschbudak (rum. Budacu de Jos, ung. Szászbudak) 235, 241
Deutschland 73, 89, 164, 168, 170, 173, 243, 321, 343, 355, 393, 517
Dresden 399
Dürrbach (rum. Dipșa, ung. Dipse) 204, 240, 266

Eisleben 355
England 393, 420, 480
Eperies (slowak. Prešov) 331, 358, 362
Erdeed (ung. Erdőd) 9
Erlau (ung. Eger) 340
Europa 1, 3, 23–24, 42, 73, 316, 319, 321, 323, 388, 420, 427, 502, 504, 521, 524

Frankfurt an der Oder 398
Frankreich 393, 420, 480
Frauenbach (lat. Rivuli Dominarum, rum. Baia Mare, ung. Nagybánya) 77–78, 80
Frauendorf (rum. Axente Sever, ung. Assozonyfalva) 84
Freiburg im Breisgau 135

Geislingen 178, 182
Genf 8, 388, 420
Georgien 451
Göttingen 411
Govora 434, 436
Gran (ung. Esztergom) 22, 48
Großau (rum. Cristian, ung. Keresztényszíget) 80, 84
Großscheuern (rum. Șura Mare, ung. Nagycsúr) 30
Großwardein (rum. Oradea, ung. Nagyvárad) 9, 101–102, 249, 334, 338

Hamburg 14, 381, 407, 411
Heidelberg 507, 517, 519
Heidendorf (rum.Vișoara, ung. Besenyö) 49, 220, 224, 239, 241, 254
Heiliges Römisches Reich 320
Heltau (rum. Cisnădie, ung. Nagydisznód) 30, 75, 80, 255

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111376530-025

Hermannstadt (rum. Sibiu, ung. Nagyszeben) V, 4, 7, 9, 13, 21–23, 25–29, 31–32, 47–53, 56–57, 59–61, 78, 80, 84, 88, 102, 113–114, 120–121, 123–124, 126, 147, 202, 214, 216, 243, 285–289, 291–292, 294, 299, 301, 309, 321, 335, 367, 369–372, 375, 377–378, 387, 412–413, 426, 444, 484, 521
Hessen 189, 409
Holland 452

Indien 461
Innsbruck 224, 305
Israel 153
Italien 393

Jassy (rum. Iași) 434–436, 439, 441, 450
Jerusalem 152, 154, 443, 450, 522

Karansebesch (rum. Caransebeș, ung. Karánsebes) 424
Kärnten 299
Karpfen (slow. Krupina, ung. Korpona) 309
Kaschau (slow. Košice, ung. Kassa) 279, 331–332, 358
Kiew (ukr. Київ) 423, 426
Klausenburg (rum. Cluj-Napoca, ung. Kolozsvár) 3, 7–9, 78, 80, 83, 149, 206, 213, 222, 242, 252, 310, 328, 335–336, 338, 359, 380, 448, 484–486, 491–492, 503, 515
Kleinscheuern (lat. Parvum Horeum, rum. Șura Mică, ung. Kiscsür) 77, 80
Köln 164
Konstantinopel 451, 464–467, 470, 473, 507, 517–518
Konstanz 357
Krain 299–300, 303
Krakau (poln. Kraków) 70, 78, 101–102, 134, 170, 242–243, 257, 275, 320, 514
Kronstadt (lat. Corona, rum. Brașov, ung. Brassó) 4, 7, 9, 13, 16, 23, 35, 37, 47, 50, 53–54, 59–61, 76, 79–80, 88, 100–103, 108, 111–114, 119–121, 123, 134, 147, 172, 237, 243, 250, 279–280, 285–287, 289–290, 294–295, 317, 321–322, 328, 343, 357–359, 367, 369, 371–372, 375, 377–378, 426, 475–477, 492–493
Kronstadt-Blumenau 475, 492
Kursachsen 189, 398–399, 402, 409, 415

Laibach (slowen. Ljubljana) 14, 299, 303–305
Langenau (rum. Câmpulung) 179, 189–190, 433
Lechnitz (rum. Lechința, ung. Szászlekence) 80, 204, 212, 220, 248, 279
Leipheim 178, 184, 186
Leipzig 398, 406, 409
Lemberg (ukr. Львів, poln. Lwów) 255
Leutschau (slow. Levoča, ung. Lőcse) 331, 346
Libyen 440
Linz 224
Lübeck 381, 407, 410
Lublin 426
Lugano 255
Lugosch (rum. Lugoj, ung. Lugos) 424
Luizhausen 190
Lüneburg 381, 407
Lüttich 4

Maas 4
Mähringen 192
Marburg 138
Marienburg (rum. Feldiora, ung. Földvár) 102
Mediasch (rum. Mediaș, ung. Medgyes) 4, 9, 48, 78, 80, 169, 204, 223, 231, 235, 247, 253, 291, 417–418
Mekka 104
Meschen (rum. Moșna, ung. [Szasz-]Muszna) 78, 80
Mettersdorf (rum. Dumitra, ung. Nagydemeter) 204–205, 213, 220
Michelsberg (rum. Cisnădioara, ung. Kisdizned) 80
Mieresch 218
Minarken (rum. Monariu, ung. Malomárka) 257
Mohatsch (ung. Mohács) 31, 55, 61, 100, 102, 286
Moldau 214, 426–427, 429–430, 434–436, 451, 455, 463
Mosel 4
Mühlbach (rum. Sebeș, ung. Szász-Sebes) 4

Neckar 472
Neumarkt am Mieresch (rum. Târgu Mureș, ung. Marosvásárhely) 9
Neusohl (slowak. Banská Bystrica) 327–328

Niederwallendorf 80, 207–208, 237
Nösnerland (Nordsiebenbürgen, Bistritzer Distrikt) 201, 206, 213–214, 217, 219, 221, 230, 232, 239, 242–244, 249, 253, 255, 293
Nürnberg 13, 73, 111, 123, 151, 287, 304, 306, 317, 353–355, 358, 409

Oberpfalz 73, 361
Ofen (ung. Buda) 35, 102–103, 253, 361, 453, 520
Oltenien 423
Österreich 286, 299, 301
Oxford 320

Padua 360
Paris 79, 320
Pavia 133
Polen 214, 387, 426, 439, 502–507
Pommern 409–410
Prag 70, 72, 90, 320
Pressburg (slowak. Bratislava, ung. Pozsony) 11, 214
Preußen 411

Raków 506
Regensburg 100, 304, 355, 361
Reps (rum. Rupea, ung. Kőhalom) 80
Reval (estn. Tallinn) 387
Rhein 4
Riga (lett. Rīga) 153
Rimnik (rum. Râmnic) 427, 440, 451–452
Rom 11, 90, 452, 462, 470, 523, 525
Rostock 367, 380, 398
Rumelien 231
Russland 452

Sachsen 189
Scharosch (slowak. Šariš) 358, 360
Schäßburg (rum. Sighișoara, ung. Segesvár) 4, 14, 27, 33–34, 79–80, 83, 86, 88, 275, 280, 367, 378, 383
Schemnitz (slowak. Banská Štiavnica) 354
Schlesien (poln. Śląsk) 220, 409
Schleswig-Holstein 409
Schwaben 362
Schwäbisch Hall 119, 357
Schwaz 138
Schweiz 118, 299, 318, 388, 502
Senndorf (rum. Jelna, ung. Kiszsolna) 80, 234
Siebenbürgen (lat. Transsylvania, rum. Transilvania oder Ardeal, ung. Erdély) V, 1–4, 7–8, 13, 21, 24, 29, 37, 42, 48, 50, 53, 56–57, 65–68, 70, 73–74, 76, 80–81, 84, 87–92, 100–104, 107, 112, 119, 123–124, 126, 131, 134, 147, 155, 170, 172, 204, 213, 215–218, 225, 238, 243, 248–250, 253, 279, 285, 291, 294–295, 299, 301–303, 309–310, 315, 317–319, 322, 325, 327, 336–338, 343–346, 349, 354, 357–358, 366, 376–377, 387–388, 391, 394, 400, 402, 405, 412–415, 418–420, 423–431, 435, 440, 444–453, 455, 475, 477–478, 480–481, 487, 495, 501–505, 507, 517–519, 521
Siebenbürgen (lat. Transsylvania, rum. Transilvania oder Ardeal, ung. Erdély) 67
Siena 242
Sinai 451
Slowakei 309, 327, 349
Speyer 11, 316
St. Gallen 299
Steiermark 299
Straßburg (frz. Strasbourg) 135
Straßburg am Mieresch (rum. Aiud, ung. Nagyenyed) 9, 218
Stuhlweißenburg (ung. Székesfehérvár) 224
Stuttgart 387
Szápolyai, János I. (dt. Johann Zápolya) 222
Szeged (ung. Szegedin) 101

Talmesch 241
Tartlau 290
Tergowisch (rum. Târgoviște) 427, 434, 436, 439
Thorenburg (rum. Turda, ung. Torda) 2, 9, 209, 266, 486
Thüringen 189
Tiflis (georg. Tbilissi) 452
Transdanubien 328
Treppen (rum. Tărpiu, ung. Szásztörpény) 80, 84, 206, 213–214, 219–220, 222, 235, 251
Tübingen 464, 467, 470

Ugotscha 220
Ulm 14, 177–183, 185–186, 188–190

Ungarn 11, 14, 91, 99–100, 102–103, 105–106, 108, 208, 210, 214, 224, 227, 253, 286, 288–289, 309, 315–320, 322, 325, 327–328, 330–331, 334, 336–338, 343–346, 349, 351, 353–355, 357–359, 361–363, 400
Unterwintz (rum. Vinţu de Jos, ung. Alvincz) 440, 444, 447
Urspring 193

Walachei (rum. Walachia) 57, 354, 423–430, 433–438, 440, 451, 453, 455–456, 494, 501, 518
Weißenburg (ung. Gyulaféhérvar, rum. Alba Iulia) 1, 9, 23, 42, 202, 218, 220, 228, 424, 438, 443, 449, 452, 493, 502–503, 521
Wermesch (rum. Vermeş, ung. Vermes) 214
Wien 14, 70, 78–79, 100, 134, 137–138, 170, 243, 275, 299, 303, 320, 453
Wittenberg V, 2, 7, 13, 15, 17, 26, 34–36, 50, 57, 106–107, 111, 117, 121, 123–124, 126, 141, 144, 170, 172, 189–190, 243, 250, 257, 279, 286, 288, 290–291, 315–319, 321–323, 338, 349, 351–354, 357–363, 367, 388–392, 396, 398, 400, 403, 412–413, 463–465
Wolkendorf (rum. Vulcan, ung. Szaszvolkány) 88
Worms 299, 355
Württemberg 135, 190, 367

Zeiden (rum. Codlea, ung. Feketehalom) 78, 80
Zips (slowak. Spiš, ung. Szepes) 218
Zürich 8–9, 119, 122, 126, 290, 321, 357, 388

Personen

Aepinus, Johannes 411
Alexander, Johannes 220
Alsted, Johann Heinrich 521, 523
Altemberger, Thomas 52–53
Alvinczi, György 519
Ambrosius (Bischof) von Mailand 135, 148, 307, 394, 397
Ambrosius (Schlesier) 26
Amicinus, Titus 322
Amlacher, Albert 307
Andreae, Jakob 411, 467–468, 470–472
Andreas II. von Ungarn (König) 23
Andreas (Magister von Bistritz) 223
Anianus (Kaplan von Bistritz) 252
Anna (Königin) 304
Anthonius (Predicator in Meschen) 78
Anton (Franziskanermönch) 227
Antonius (Predicator in Bistritz) 207
Antonius von Mediasch 75
Apafi, Michael 475
Appold, Kenneth 14
Armbruster, Matthias 288
Aurelius Augustinus (Kirchenvater) 135, 286, 307, 397
Aurelius Prudentius Clemens 148
Aurifaber, Johannes 154

Bach, Johann Sebastian 131
Backus, Irena 503, 512, 525
Bácsi, Michael 227
Balázs, Mihály 16, 481
Barnovschi-Movilă, Miron 428
Barth, Christian (Superintendent) 366
Bartholomäus (Diener von Bischof Geréb) 205
Basarab, Matei 423, 430–433
Basarabeanul, Ghelasie 454
Báthory, Gabriel (Gábor) 484, 486
Báthory, Sigismund (ung. Báthory, Zsigmond) 245, 254, 416, 427, 482–483, 505–506
Báthory, Stefan (ung. Báthory, István) 3
Baumheckel, Georg 315
Beck, Paulus 183
Beltzi, Matthäus 229
Bernhard, Petrus 281
Bernhard von Clairvaux 307
Besserer, Bernhard 177
Bethlen, Gabriel 484
Beuchel, Andreas 215–216
Bèze, Théodore de 341, 516
Biagioni, Mario 508
Biandrata, Giorgio 8–9, 15, 42, 420, 502, 515
Binder, Ludwig 100, 105, 111, 121, 126, 381–382
Birthalbinus, Martinus (Pfarrer) 208, 237
Blarer, Ambrosius 181, 184, 186
Boetius, Sebastian (Superintendent) 148, 400
Bonfini, Antonio 224
Bornemissza, Paul 218, 248–249
Brâncoveanu, Constantin 456
Brancovici, Sava II. 447, 493–494
Brenner, Martin 220, 224, 241, 259
Brenz, Johannes 100, 119, 302, 379–381, 389, 413, 417
Brodarics, Stefan 224
Bucer, Martin 181, 186, 188, 361, 380
Budny, Szymon 516
Bugenhagen, Johannes 36, 124–125, 146, 168, 288–291, 389, 396, 398, 403
Bullinger, Heinrich 119, 121, 126, 290, 357, 388, 391
Burnett, Amy Nelson 392

Calvin, Johannes 381, 388, 391, 394
Camerarius, Joachim 353, 362
Canisius, Petrus 305
Cantimori, Delio 506
Celtis, Conrad 137, 299
Cerasinus (Kirschner), Albertus (Pfarrer von Bistritz) 239, 243–244, 250, 253, 255, 354
Chemnitz, Martin 390, 398, 411, 417, 419
Chmaj, Ludwik 507
Christian, Georg 399
Christian III. (König von Dänemark) 353
Christian (Pfarrer von Bistritz) 208
Christoph, Herzog von Württemberg 151
Chrysostomos, Johannes (Kirchenvater) 307
Chyträus, David 380, 390, 398–399, 411
Ciobanul, Mircea 426

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111376530-026

Ciriaci, Martinus 315
Claviger, Ambrosius 399
Clementis, Johannes (Pfarrer) 32, 48, 238–239
Coconul, Alexandru 429
Colosvarinus, Petrus (Pfarrer von Treppen) 220, 247
Coresi (Diakon) 432, 440, 448
Coresi, Șerban 430, 449–450
Cornerus, Christoph 411
Corvinus, Matthias 86
Cranach, Lukas 153
Crato, Johannes 353
Crell, Paul 389
Crusius, Martin 189, 469, 471–473
Csáky, Mihály 266
Csepregi, Zoltán 14, 111, 171, 307
Cumplit, Ion Vodăcel 426
Curtius, Valentin 410
Cuspinian, Johannes 299
Cyrill von Alexandria (Kirchenvater) 307, 309
Czáky, Michael 398

Daugirdas, Kęstutis 509–513
Davidis (Hertel), Franz (Dávid Ferenc) 3, 8–9, 42, 223, 242, 315, 317, 326, 335–336, 338, 395, 482, 486, 502, 504, 515–516
de la Roche, Alain 213
de Quintana, Juan 502
de Rupe, Petrus (Dominikanerprior) 33, 292
Derzsi, Júlia 59
Desprez, Josquin 140
Dévai, Matthias (ung. Biró, Mátyás Dévai) 315–316, 318, 356, 358–359
Dietrich, Veit 151, 302, 306, 353–355, 413
Dilthey, Wilhelm 507
Dincă, Adinel 13
Dingel, Irene 15, 370, 379, 382
Distler, Hugo 131
Döltsch, Paul 464–465
Dominikus (conventor) 219
Döring, Christian 153
Dragolitz, Georg 304, 306
Dudith, András 510–511, 514
Dürr, Damasus 107

Eber, Paul 379, 399
Eberlin, Johann (von Günzburg) 182, 185, 191
Eck, Johann 34
Ehmann, Johannes 13
Eiben (Familie) 208, 215, 234
Eiben, Ursula 208
Eitzen, Paul von 390
Elisabeth (Heilige) 211
Elisabeth (Königin von Polen) 304
Elze, Theodor 300, 307
Ens, Bernhard (Prädikant aus Kursachsen) 189
Epiphanius (Kirchenvater) 394
Ernst von Pardubitz (tsch. Arnošt z Pardubic) 72

Fabian (Pfarrer von Bistritz) 206, 241, 258, 260
Fabianus (Geistlicher) 259
Farkas, Tamás 210
Fata, Márta 99
Fazakas, Miklós Bogáti 522
Ferdinand I. (Erzherzog, König, Kaiser) 9, 29, 31–32, 52, 56, 101, 214–215, 217, 224, 286, 303–305, 331, 339–341
Firea, Ciprian 237
Fischer, Georg 240
Flaschner, Wolfgang 30
Flavius, Josephus 524
Fleischer, Michael (Pfarrer von Bistritz) 217, 243–244, 251–252
Forster, Wolfgang 214–215
Francken, Christian 508, 518
Frangepán, Franz 224
Franz von Kalocsa (Erzbischof) 103
Frecht, Martin 188–189, 192
Freisleben, Christoph 305
Friedrich III. (Kurfürst von der Pfalz) 142, 399
Frundsberg, Georg von 133
Fuchs, Johannes (Hans) 7, 32, 101, 113, 287
Fuchs, Nikolaus 399
Funificis, Lucas 79

Gehrt, Daniel 517
Geleji, István (Superintendent) 423–424, 446, 476–477, 488–489, 491
Genz, Julia 368
Georg Rákóczy I. 423
Georg (Spitalmeister) 256
Georg (Superintendent) 482
Georg von Ungarn 323
Georgius (Dominikanermönch) 26

Geréb, Ladislaus (Bischof) 205, 235
Gerendi, Nikolaus 217, 225
Gerlach, Stefan 467, 472–473, 517–518
Gévaudan, Paul 368
Ghenadie II. (Bischof) 423, 435
Gilly, Carlos 503
Ginzburg, Carlo 520
Glarean, Heinrich 148
Glatz, Matthias 114
Gregor der Große (Papst) 135, 307, 397
Gross, Julius 372
Grotius, Hugo 523–525
Grynaeus, Simon 361
Gundelius, Philipp 148
Gündisch, Gustav 56
Gündisch, Konrad 199, 231–232
Gwalther, Rudolf 381

Haller, Peter 52
Haller, Petrus 288, 293
Hanko, Andreas 78
Hardenberg, Albert 362, 407
Harnack, Adolf von 507
Hebler, Mathias 248, 309–310, 380, 391–392, 395–396, 399, 401, 403, 415
Hecht, Johann 27
Heinz (Hentius), Martin 315, 357
Helner, Petrus 235, 239
Helth, Kaspar (Gáspár Heltai) 8, 222, 255, 315, 317, 336, 338, 359, 395, 448
Heraklides, Jakobos Basilikos 463
Heß, Johann 254, 353–354
Heshusius, Tilemann 389, 391, 394, 396
Hieronymus (Kirchenvater) 135, 307
Hilarius (Kirchenvater) 397
Hirscher, Lukas 101
Höchsmann, Johannes 25
Hofhaimer, Paul 148
Honter(us), Johannes 7, 13, 32, 35–36, 47, 49–50, 53–54, 57–61, 99–109, 113–116, 118–126, 131–132, 134–135, 137, 140, 146–149, 151, 155, 161–162, 169–173, 218, 237, 242, 247, 412
Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 137, 147, 149
Horn, Ildikó 481
Hotson, Howard 521
Huet, Albert 2
Huet, Georg 49, 216
Huet, Martin (Pleban) 30
Hund, Johannes 390, 399

Illyricus, Matthias Flacius 406
Irenäus (Kirchenvater) 307, 310, 397, 517
Ishtvanovich, Michael 451–452
Ivireanul, Antim 440, 444, 448, 450–452, 454

Jagiello, Isabella (Königin) 3
Jakob (Kaplan von Bistritz) 252
Jekel, Jeremias 287, 289
Jesus Christus 105, 107, 146, 169, 188, 266, 277, 291, 336, 389, 402, 434, 449, 505, 514, 518, 522
Jipa, Filothei 454
Joasaph II. (Patriarch) 463
Johann I. Zápolya (König) 34
Johannes (Organist) 233
Johannes (Prediger) 239
Johannes (sacellanus von Wermesch) 204
Joschafat (Biblische Person) 250
Judenkunig, Hans 138
Jungk, Gregorius 34, 279, 291
Justinus (der Märtyrer) 397

Kálmáncsehi, Márton 222, 334–336
Karl V. (Kaiser) 413, 452, 502
Karlstadt, Andreas (Bodenstein) 164, 291, 388
Katzianer, Franz (ung. Kacijanar, Franz) 304
Kaufmann, Thomas 366
Keller, Georg 188
Keserű, Bálint 508
Keserű, Gizella 16
Kettenbach, Heinrich von 182, 191
Kirschner, Albert, s. Cerasinus
Kis, István Szegedi 336, 338
Klein, Christoph 121, 126
Klein, Johannes (Pfarrer von Klausenburg) 206
Klein, Karl Kurt 107, 111, 119, 218
Klump, Martin 78
Knoll, Christoph 374
Köhler, Walther 111, 114, 118, 122, 127
Kohnle, Armin 13
Kolb, Robert 15, 302
Kopácsi, István 338

Kot, Stanisław 507
Krauß, Wolfgang 189–190
Krauss, Frank 14–15
Kretschmer, Lorenz 223–224
Kroner, Andreas 230
Kugler, Valentin 214–215
Kürschner, Vincentius 215
Kyrill (Kirchenvater) 394

Lăpușneanul, Alexandru 426
Lazius, Wolfgang 305
Lebel, Johannes 79, 241
Leo X. (Papst) 22, 163
Lépes, Georg (Bischof) 241
Leppin, Volker 13, 54
Lieb, Emericus (Pfarrer von Minarken) 257
Lombardus, Petrus 307, 343
Loyola, Ignatius von 304
Ludwig II. (König) 7, 30, 48, 205
Lukaris, Kyrill (Patriarch) 429, 473
Lupinus, Christianus 60
Lupu, Vasile 431–433, 435
Luther, Martin V, 1, 8, 13–15, 17, 21, 34, 36–37, 48–50, 57, 100, 106, 108, 115, 117–118, 124–127, 140, 142–144, 146–149, 151, 153–155, 161–164, 166–173, 189, 231, 238, 251, 277–278, 288–289, 299, 305, 316, 318–319, 321, 335, 338, 413

Macedonianul, Meletie 423
Major, Georg 379, 389
Maria (bibl. Person) 209, 211
Markus (Kaplan von Bistritz) 252
Martinuzzi, Georg (Bischof) 249, 334
Matei al Mirelor 431
Mathesius, Johannes 162, 166, 173
Mathias (Mönch) 49
Matthias Corvinus (König) 204
Mavrocordat, Nikolaus 451
Maximilian I. (Erzherzog, Kaiser) 135, 224, 340–341
Meienburg, Michael 362
Melanchthon, Philipp 2, 7, 36–37, 100, 103, 106–107, 122, 124–127, 143–144, 146–147, 155, 162, 165, 249, 288–290, 293, 295, 309, 316–317, 319, 322, 331, 335–336, 338, 349–350, 352–356, 358–360, 362–363, 367, 379–380, 382, 388–391, 394, 397–403, 406–408, 410, 412–415, 417–420, 463–466, 470
Melchior (Prädikant in Schellenberg) 76, 210, 242
Melius, Péter 9, 315, 336, 338, 341–342
Melotai, István 494
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 131
Menius, Justus 411
Mertlitz, Leonhard 304, 306
Michael (Altarist in Bistritz) 252
Michael der Tapfere 427
Michael (pastor) 77
Michael (Prädikant in Klausenburg) 76
Micu, Samuil 453
Mihai, Popa 446
Mihnea, Radu 428
Mild, Johannes 21, 27
Miles, Simon 52
Milescu, Nicolae 443
Mitrofan (Bischof von Husi, Buzău) 440–442
Moldner, Andreas 290
Moldovlachos, Mihalache 454
Möller, Bernd 277–278
Molnár, Gergely 338
Mörlin, Joachim 389, 406, 410–411
Mose (bibl. Person) 107
Movilă, Petru 426
Müller, Andreas 111
Müller, F. Karl 342
Müller-Langenthal, Friedrich 307
Mulsow, Martin 507
Mundhenk, Christine 14
Münster, Sebastian 119
Musculus, Andreas 411
Myconius, Friedrich 162, 164–166, 168, 170
Myconius, Oswald 147, 357

Nádasdy, Tamás 316–317, 356
Năsturel, Udriște 436
Nausea, Friedrich 303, 305
Neidlinger, Philipp 189
Netoliczka, Oskar 111, 119
Neuser, Adam 507
Nicasius (Prädikant) 88
Nicolai, Philipp 376

Nowag, Petrus 220
Nussbächer, Gernot 149, 155

Oekolampad, Johannes 119–120, 122–123, 126, 181, 186, 287, 388, 393
Ogonowski, Zbiegniew 507
Oltard, Martin 21
Örtel, Veit 361
Osiander, Lukas 468, 470
Ostermaier, Hieronymus 286

Paganini, Gianni 508
Pakucs-Willcocks, Maria 13
Palaeologus, Jacobus 504, 508, 514–515, 517, 522–524
Pann, Anton 454
Paul III. (Papst) 253
Paul von Eitzen 398
Pauli, Simon 380–381, 417–418
Paulus (bibl. Person) 105, 306, 406, 470
Pellikan, Konrad 357
Pemfflinger, Markus 21, 29–30, 32, 49, 52
Pesti, Gábor 317
Pestyéni, Gregor 221
Petrovics, Péter 56
Petrus (Architekt von Lugano) 255
Petrus von Reps 277
Peucer, Caspar 379, 389
Pezel, Christoph 379, 389
Philippi, Astrid 149, 155
Piernsieder, Joseph 138
Pirnát, Antal 508
Pitters, Hermann 14, 300, 303, 306–307, 309–310
Plecker, Lucas 87
Pohlig, Matthias 163
Pomarius, Adam 49, 239, 249, 254
Pomarius, Christian 35, 215–216, 228, 231–232, 239, 243–244, 248, 251, 255, 293
Pop, Hagi Constantin 453
Popkins, Richard 520
Posset, Franz 165
Pythagoras 135

Rabus, Ludwig 162, 165, 167
Radaschinus, Michael 331–332
Radetti, Giorgio 512
Ramser, Matthias 49, 57, 113, 120, 124–125, 147, 290
Rareş, Petru 100, 102, 214, 226, 231
Rauber, Christoph (slowen. Krištof Ravbar) 302, 304
Raupach, Bernhard 306
Reicherstorffer, Georg 51
Reinerth, Karl 21, 33–34, 48, 111, 231, 300, 305–307, 310
Reipchius, Daniel 377, 419
Reisch, Georg 135–137
Révay, Ferencz 359–360
Rhau, Georg 140, 144–145, 155
Ribini, Johannes 332
Roth, Erich 111, 119–122, 124
Roth, Lukas 280, 292
Rother, Christian Walter 369
Runge, Jacob 390, 398

Salatowsky, Sascha 508
Salius, Hieronymus 354
Salzer, Ambrosius 305
Sam, Konrad 183, 188
Sbardellati, Giovanni Agostino (Bischof) 331
Scepper, Cornelius 103
Schaffner, Konrad 192
Schaffner, Martin 132, 134
Schäßburger (Geschlecht) 275, 279
Schenk, Susanne 13
Schesaeus, Christian 162, 169–173
Scheurl, Christoph 161, 163–165, 167
Schibrik, Gregor 331
Schilling, Johannes 13
Schmeizel, Martin 21
Schneider, Dominik 266
Schnepf, Erhard 190
Schuller, August 14
Schuller, Georg Adolf 22
Schuller, Richard 199
Schullerus, Adolf 21–22, 34, 111, 118–120
Schwarz, Karl 14
Scotus, Duns 307
Sculteti, Severinus 162, 172–173
Seidel, Martin 507
Selnecker, Nikolaus 399, 411
Senfl, Ludwig 133, 138, 140, 148
Seraphin, Georg 243, 252

Șerban, Radu 428
Servet, Miguel 502, 516
Simon, József 508
Șincai, Gheorghe 453
Șindilariu, Thomas 111, 122
Socas, Francisco 507
Sommer, Johann 504, 515
Soner, Ernst 507
Sozzini, Fausto 506, 508–513, 515–516, 518–519, 521, 523
Spangenberg, Cyriacus 162, 167, 169
Spangenberg, Johann(es) 303, 306, 379–380
Spengler, Lazarus 119
Statileo, Giovanni (Bischof) 216–218, 228, 253
Staub, Martial 147, 149
Stefan Báthory von Somlyó (ung. Ișt ván Báthory) 15, 206
Ștefan, Simion 425
Stöckel, Leonhard 315, 332, 353, 358–360, 363, 400
Straßburg, Margarita 137
Streza, Ciprian 444, 446
Suceveanul, Dimitrie 454
Suda, Max Josef 333
Suleiman II. (Sultan) 102, 231
Sydonius, Martin 32
Sylvester, János 315, 317
Szabó, Géza 315–316
Szabó, Peter 14
Szalka, Ladislaus (Erzbischof) 27
Szantay, Stefan 279
Szápolyai, Isabella 11, 15, 35, 102, 253, 255
Szápolyai, János I. (dt. Johann Zápolya) 9, 11, 31, 34–35, 49, 99, 101–103, 206, 214–216, 221–222, 224–225, 227, 253, 279, 286, 478
Szápolyai, János II. Zsigmond (dt. Johann II. Sigismund Zápolya) 8–9, 11, 15, 35, 42, 56, 253, 395, 399, 504–505
Szatmári, Georg 224
Szczucki, Lech 507–508
Szegedi, Edit 15–16, 111, 321, 382
Székely, Franz (ung. Székely, Ferenc) 223, 247, 253
Szekhalmi, András 475
Szikszai, Ambrus 351
Szikszai, Basilius 357
Szilágyi, Elisabeth (ung. Szilágyi, Erzsébet) 205
Tartler, Marcus 53
Teutsch, Friedrich 21, 111
Teutsch, Matthäus 221–222, 241, 251–252
Textor, Urban 304–305
Thomas (Pfarrer von Wermesch) 204
Thomas von Aquin 307
Thonhäuser, Petrus 26, 30
Thorday, András 485
Thyrmann, Johannes 240–241, 266
Tomșa, Leon 429
Tordai, Paul 218, 221, 227
Tordai-Gelous, Sigismund 353, 358–359
Toribio, Pablo 507
Toroczkai, Máté 514
Trappoldinus, Lukas 31
Trappoldinus, Simon (Pleban von Burgberg) 31
Treibenreiff, Peter (lat. Tritonius, Petrus) 137–139, 148
Truber, Primus (slowen. Trubar, Primož) 302, 304
Türk, Daniel 331

Unglerus (Ungleich), Lukas (Superintendent) 380, 396, 401, 403, 415, 417
Upor, Stefan 217

Vadian, Joachim 299
Vanca, Dumitru 444, 447, 449
Vandemberg (de Monte), Burkhard 305
Vehe-Glirius, Matthias 515, 523
Verantius, Antonius (Bischof von Erlau) 339
Veresmarty, Illés 519–520
Vergil 147
Villinus, Bernhard 305
Vincentius, Petrus 362
Vodă, Răzvan 428
Vogel, Lothar 164
Vögelin, Ernst 406
Vollhardt, Friedrich 507
von Schubert, Hans 119

Wagner, Valentin 16, 35, 106, 114, 125, 294, 309, 315, 319, 358–360
Walter, Johann 153
Wehe, Hans Jakob 184
Weich, Konrad 26
Wendebourg, Dorothea 16

Wendler, Martin (Pfarrer von Weißkirchen) 238
Werner, Georg 358–360
Werner, Thomas 215, 220, 244, 252
Wertwein, Christoph 305
Westphal, Joachim 389, 391, 406
Weyhrauch, Zacharias (Superintendent) 417
Wien, Ulrich Andreas 102, 104, 131, 171, 307, 310
Wiener, Paul (Superintendent) 14, 37, 248, 299–310
Wigand, Johannes 401
Wittstock, Heinrich 199, 206, 217, 225, 231, 241, 244
Wolphard, Adrian 218–219, 221–222, 228, 252–253
Wynchel, Peter 83

Zach, Krista 111, 476
Zápolya, s. Szápolyai
Zoba, Ioan 440, 444, 447–450, 452
Zwingli, Huldrych (Ulrich) 118, 122, 126, 184, 290, 305, 388, 391, 393