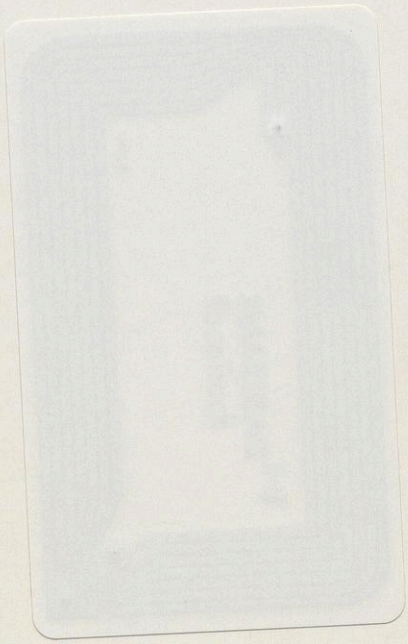


530331906 021

Universität Tübingen

Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

71. Jahrgang 2017
Herausgegeben im Auftrag des Vereins
für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e.V.

von
Wolfgang G. Krogel
Karl-Heinrich Lütcke
Wilhelm Ernst Winterhager

in Verbindung mit
Dietrich Kurze (†)
Wolfgang Ribbe
Dorothea Wendebourg

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISBN 978-3-88981-436-4
ISSN 0075-2568

Band 71

Gh 5241-71

© Wichern-Verlag GmbH, Berlin 2017
Umschlag: wichern-design, Nicole Wolf
Titelblatt der brandenburgischen Kirchenordnung von 1540:
Kirchenordnung im Churfürstenthum der Marcken zu Brandenburgk:
wie man sich beide mit der Leer und Ceremonien halten sol. Berlin:
(Hans Weiss) 1542. (Eigentum der St. Mariengemeinde Berlin)
Satz: NagelSatz, Reutlingen
Druck und Bindung: TZ-Verlag & Print GmbH, Roßdorf

Inhalt

Wolfgang G. Krogel, Karl-Heinrich Lütcke, Wilhelm Ernst Winterhager
Geleitwort 9

Wilhelm Ernst Winterhager
„Deus pro nobis, quis contra nos?“ Anmerkungen zur Reichs- und Religionspolitik Kurfürst Joachims I. von Brandenburg 13

Andreas Stegmann
Die Kirchenpolitik des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. (1535–1571) 42

Christian Gahlbeck
Die Klöster in der Neumark in der Zeit vor und nach der Einführung der Reformation durch Markgraf Hans von Küstrin im Jahr 1538 149

Gotthard Kemmether
Ein Predigtkonzept von 1539 – Autograph von Andreas Ebert, dem ersten evangelischen Prediger in Frankfurt an der Oder? 200

Wolfgang Blaschke
Die Reformation in der Sedes Angermünde – Frömmigkeitsfragen in Spätmittelalter und früher Neuzeit 215

Peter Knüvener
Umbauen, neu interpretieren, modernisieren. Vielfältige Lösungen im Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Uckermark nach Einführung der Reformation 232

Klaus Neitmann
Das lutherische Prenzlau zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg: Städtische „Konfessionalisierung“ und „konfessionelle Sozialdisziplinierung“ zur Sicherung „zeitlicher und ewiger Wohlfahrt“ 245

Christiane Schuchard
Landesherr und Reformation – Visitationen in der Mittelmark 263

Uwe Czubatynski
Bistum und Domstift Brandenburg in der Reformationszeit.
Mit einer Edition des Testaments des Bischofs Matthias von Jagow 278

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders
Stadt und Reformation. Das Beispiel Altstadt Brandenburg a.d.H. 293

Detlef Fechner
Petrus Zepernick – ein evangelischer Bekenner in Wittbrietzen
anno 1525? 304

Matthias Friske, Ulf Frommhagen, Karl-Uwe Heussner, Eckhard Walther
Der mittelalterliche Kirchenbau in der westlichen Altmark 310

Uwe Nübel
Der Appendix von Berlin: Kleine Chronik des Pfarramtes Stralau 334

Torsten Dressler
Die St. Georgenkirche mit Kirchhof (1331–1950) am Alexanderplatz
in Berlin-Mitte im Spiegel archäologisch-historischer Dokumentation 352

Wolfgang Gottschalk
Auf der Suche nach Jakobsfriedhof und Waldeckpark.
Eine Anmerkung zur Denkmaltopographie von Berlin-Kreuzberg 375

Matthias A. Deuschle
Ernst Wilhelm Hengstenberg und die konservative Kirchlichkeit
in Preußen 383

Rajah Scheepers
Zwischen Politik und Kirche. Anmerkungen zu Leben und Werk
von Heinrich Albertz (1915–1993) 397

Karl-Heinrich Lütcke
„Die Rolle der Christen in dem Prozess der Einführung
industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft".
Dokumentation einer Studie aus dem Jahre 1970 416

Hartmut Ludwig
Hoffnungsträger in bewegter Zeit:
Bischof Dr. Gottfried Forck (1923–1996) 430

Nachrufe

Karl-Heinrich Lütcke
Ein vorzüglicher Kenner der mittelalterlichen Kirche in Berlin-Brandenburg
Zum Tod von Professor Dr. Dietrich Kurze
(* 1. Januar 1928, † 15. Juni 2016) 447

Ulrich Hollop
Kommunikationstalent und Motivator
Zum Tod von Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche
(* 25. Februar 1931, † 5. Juli 2016) 451

Ulrich Schröter
Er blieb Pfarrer und Seelsorger
Zum Tod von Reinhard Becker
(* 7. September 1921, † 11. April 2017) 453

Rezensionen

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders
Zisterzienserkloster und Schlossanlage Dobrilugk/Doberlug.
Geschichte – Forschung – Denkmalpflege. Hrsg. von Thomas Drachenberg
(= Arbeitshefte des brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege
und Archäologischen Landesmuseums 35), Lukas Verlag, Berlin 2016 457

Wilhelm Ernst Winterhager
Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung
bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Hrsg. von der Sächsischen
Franziskanerprovinz, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation.
Hrsg. von Volker Honemann, Redaktion und Register: Gunhild Roth,
Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015 459

Ilsabe Alpermann
Berliner Jungs singen – seit 550 Jahren. Von den fünf Singeknaben in der
„Dhumkerke" zum Staats- und Domchor Berlin 1465–2015. Hrsg. von
Kai-Uwe Jirka und Dietmar Schenk, Ortus Musikverlag, Berlin 2015 461

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders
Die Kirchen und Kapellen der Prignitz. Wege in eine brandenburgische
Kulturlandschaft. Hrsg. von Wolf-Dietrich Meyer-Rath, Lukas-Verlag,
Berlin 2016 464

Wolfgang Breul
Philipp Jakob Spener: Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689–1704.
Hrsg. von Johannes Wallmann und Udo Sträter in Zusammenarbeit
mit Veronika Albrecht-Birkner, Mohr Siebeck, Tübingen 2006 466

Karl-Heinrich Lütcke
Harald Kunowski: Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck, Deutscher Wissenschaftsverlag, Baden-Baden 2015 469

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders
Christoph von Wolzogen: Karl Friedrich Schinkel. Unter dem bestirnten Himmel, 2 Bände, Edition Fichter, Frankfurt a.M. 2016 473

Michael Häusler
Thomas Wieke: Alles kann anders kommen jederzeit. 175 Jahre Evangelisches Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin. Hrsg. vom Evangelischen Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016 474
Hans-Jürgen Röder: Im Angesicht der Mauer. Diakonisches Leben im DDR-Sozialismus. Hrsg. vom Evangelischen Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016 474

Karl-Heinrich Lütcke
Claudia Lepp: Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau, Wallstein Verlag, Göttingen 2015 477

Klaus-Heinrich Kanstein
Manfred Stolpe: beraten und gestalten. Weggefährten erinnern sich. Hrsg. von Ulrich Schröter in Zusammenarbeit mit Hans Otto Bräutigam, Karl-Heinrich Lütcke und Gerburg Thunig-Nittner, Wichern-Verlag, Berlin 2016 479

*

Andreas Stegmann
Rückblick auf die Vorbereitungen des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte für das Reformationsjahr 2017 483

Wolfgang G. Krogel
Aus dem Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e.V. 493

Wolfgang G. Krogel
Neuerscheinungen zur Berlin-Brandenburgischen Kirchengeschichte 497

Wolfgang G. Krogel u.a.
Neuerscheinungen zur Kirchengeschichte Schlesiens 2015/2016 503

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 507

Wolfgang G. Krogel, Karl-Heinrich Lütcke, Wilhelm Ernst Winterhager

Geleitwort

Seit drei Jahrzehnten war Professor Dr. Dietrich Kurze einer der Herausgeber des Jahrbuchs für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. An den ersten Überlegungen zu dem hier vorliegenden Jahrbuch war er wie stets noch aktiv, voller Elan beteiligt. Im Juni 2016 aber ist er im Alter von 88 Jahren gestorben. Für sein großes Engagement, das er dem Jahrbuch als Herausgeber und mit zahlreichen Beiträgen und Rezensionen gewidmet hat, sind wir bleibend dankbar. Eine Würdigung Dietrich Kurzes findet sich am Schluss dieses Bandes.

Das neue Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte erscheint im Jahr eines großen historischen Jubiläums: im Jahr des 500-jährigen Gedenkens an den Beginn der Reformation. Darum hat dieser Band, wennschon er auch einige Artikel zu anderen Epochen enthält, einen besonderen Schwerpunkt mit verschiedenen Beiträgen zur Geschichte der Reformation und Glaubensspaltung in Brandenburg. Die Beiträge sind ebenso wie die reformationsgeschichtlichen Artikel in den beiden vorhergehenden Bänden 69 (2013) und 70 (2015) die Frucht eines seit 2010 laufenden Projekts zur brandenburgischen Reformationsgeschichte, das der Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte verantwortet hat und das wir im Berichtsteil des Jahrbuchs noch näher vorstellen. Ziel des Projekts war es, die Reformation in Brandenburg im Übergang vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit weiterführend wissenschaftlich zu erforschen und die Ergebnisse in Einzelvorträgen und auf Tagungen einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Aufgrund dieses Schwerpunktes haben wir auch die übliche chronologische Reihenfolge der Beiträge verändert.

Der erste Teil des Jahrbuchs enthält alle Artikel zur Reformation in der Mark. Am Anfang stehen die beiden Beiträge zu den Kurfürst-Markgrafen der Reformationszeit: Joachim I. und Joachim II. Wilhelm Ernst Winterhager behandelt Joachim I., der sich in den ersten knapp zwei Jahrzehnten nach 1517 als Gegner der Reformation profilierte und noch in seinem Testament seine Söhne auf die Treue zum alten Glauben verpflichtete. In dem Aufsatz wird – über die Frage der Stellung des Fürsten zur Reformation hinaus – ein eher kritisches Bild von Joachim I. als Mensch und Politiker gezeichnet. Andreas Stegmann geht in einem ausführlichen Beitrag auf den Herrscher ein, der in Brandenburg der Reformation zum Durchbruch verhalf und eine lutherische Landeskirche aufbaute. Abweichend von der heute oft vertretenen These, Joachim II. habe eine „via media" zwischen Luthertum und Katholizismus oder gar eine „konfessionsneutrale" Position vertreten, vermag Andreas Stegmann aufgrund seiner Forschungen darzulegen, dass die vom Kurfürsten initiierte Kirchen-Neuordnung in der Mark von Anfang an als genuin lutherische Reformation in enger Anlehnung an das Wittenberger Modell zu begreifen ist – ungeachtet manch scheinbarer „Inkonsistenzen

und Gegenläufigkeiten" im Handeln Joachims II., die aus reichspolitisch-dynastischen Interessen schlüssig erklärt werden.

Nach diesem Blick auf das zentrale Geschehen in der Mark folgt eine Reihe von Beiträgen, die sich auf unterschiedliche Orte und Regionen beziehen.

Christian Gahlbeck richtet den Blick auf die heute in Polen liegende *Neumark* und macht die mit der Reformation verbundenen Veränderungen in einer detaillierten Studie am Schicksal der Klöster in der Neumark deutlich. Gotthard Kemmether hat im Stadtarchiv von *Frankfurt/Oder* ein Predigtkonzept aus dem Jahr 1539 entdeckt, das er nun veröffentlicht und kommentiert. Dabei vermutet er einen Zusammenhang mit der Theologie Luthers und hält es für möglich, dass der erste evangelische Prediger in Frankfurt, Andreas Ebert, der Autor ist.

Auf die *Uckermark* beziehen sich die Beiträge von Wolfgang Blaschke, Peter Knüvener und Klaus Neitmann. Wolfgang Blaschke schildert den Verlauf der Reformation und den langfristig sich vollziehenden Wandel im kirchlichen Alltag und Frömmigkeitsleben in Angermünde. Der Kunsthistoriker Peter Knüvener stellt am Beispiel von Flügelaltären in der Uckermark vor Augen, wie sich die Reformation – in einem Spannungsfeld zwischen Umformung und Bewahrung – auch auf die Gestaltung von Kirchen und Altären auswirkte. Klaus Neitmann schreibt über die Stadt Prenzlau in der Zeit zwischen Einführung der Reformation und Dreißigjährigem Krieg und legt anhand der Statuten der Stadt Prenzlau von 1577 als zentraler Quelle dar, wie der reformatorische Ansatz im Zusammenspiel kirchlicher und weltlicher Autoritäten in die Praxis konfessionell begründeter „sozialer Disziplinierung" umgesetzt wurde.

Mehrere Beitrage betreffen die *Mittelmark*: Christiane Schuchard geht mit der Auswertung von Visitationsberichten einem zentralen Element der unter Joachim II. angestoßenen Neuordnung der Kirche nach und macht anhand von Visitationsberichten aus der Mittelmark deutlich, welche Veränderungen sich in den Gemeinden durch die Reformation ergeben haben. Uwe Czubatynski legt den Fokus auf die Entwicklung an einem besonderen Ort: im Domstift Brandenburg, und er veröffentlicht in seinem Beitrag erstmalig zugleich den vollen Wortlaut des Testaments, das der zur Zeit der märkischen Reformation in Brandenburg amtierende Bischof – Matthias von Jagow – hinterließ. Gerlinde Strohmaier-Wiederanders untersucht den Gang der Reformation in der Altstadt Brandenburg als Fallbeispiel einer mittelgroßen kurmärkischen Stadt und betont dabei – ähnlich dem oben erwähnten Befund für Angermünde – den allmählichen, maßvollen Charakter der Umformung des kirchlichen Lebens. Detlef Fechner schließlich wendet seinen Blick auf den dörflichen Kontext und geht der Frage nach, ob in dem nahe Beelitz gelegenen Ort Wittbrietzen schon in den 1520er Jahren ein evangelisch gesinnter Prediger das Pfarramt innehatte.

Die Beiträge im zweiten Teil des Jahrbuchs sind wieder chronologisch geordnet. Am Anfang steht hier eine Studie von Matthias Friske, Ulf Frommhagen, Karl-Uwe Heußner und Eckhard Walther zum mittelalterlichen Kirchenbau in der westlichen Altmark. Aufgrund minutiös-vergleichender Erhebungen werden dabei fünf verschiedene Grundtypen von Kirchenanlagen in ihrer historischen Entwicklung und regionalen Verteilung herausgearbeitet. Es folgt ein lokalge-

schichtlicher Beitrag zum dörflichen Umfeld des alten Berlin: Uwe Nübel stellt die Geschichte der Kirchengemeinde Stralau, ihrer Seelsorger und Kirchbauten vom 14. Jahrhundert bis in die Gegenwart vor. Torsten Dressler berichtet auf dem Hintergrund neuer archäologischer Ausgrabungen über die Geschichte einer heute aus dem Stadtbild verschwundenen Kirche: der Georgenkirche am Alexanderplatz, mitsamt dem St. Georgenhospital und der über Jahrhunderte hinweg Kirche und Hospital umgebenden Friedhöfe. Ebenfalls auf einen historischen Friedhof bezieht sich der Aufsatz von Wolfgang Gottschalk. Hier geht es um den ehemaligen Jakobsfriedhof und seine Vorläufer im heutigen Berlin-Kreuzberg: ein Bereich, der seit dem 19. Jahrhundert als Waldeck-Park bekannt ist und nur in wenigen Spuren noch an die alte Verwendung als Begräbnisstätte erinnert. In das Berlin des 19. Jahrhunderts führt auch der Beitrag von Matthias A. Deuschle, der dem Theologen Ernst Wilhelm Hengstenberg als Vertreter des kirchlichen Konservatismus in Preußen in seiner akademischen, kirchenpolitischen und publizistischen Wirksamkeit gewidmet ist.

Am Ende finden sich wieder mehrere zeitgeschichtliche Beiträge. Raja Scheepers porträtiert unter dem Titel „Zwischen Politik und Kirche" den Pfarrer Heinrich Albertz, der nach seiner politischen Karriere (zuletzt als Regierender Bürgermeister in Berlin) wieder Gemeindepfarrer wurde und auch der Kirchenleitung angehörte. Als ein Beispiel dafür, wie sich die Evangelische Kirche in der DDR zu den gesellschaftlichen Veränderungen verhalten hat, dokumentieren wir ein Papier zur Entwicklung der Landwirtschaft in der DDR aus dem Jahr 1970, das von einem Ausschuss erarbeitet und dann der Synode vorgelegt wurde. Karl-Heinrich Lütcke stellt das Papier und die staatlichen Reaktionen vor. Hartmut Ludwig erinnert sodann an den biographischen Werdegang von Bischof Gottfried Forck und geht vor allem auf das Engagement des Bischofs in den Friedensfragen und auf die Ereignisse der Jahre 1988/89 ein. In den Nachrufen wird neben Dietrich Kurze mit Günter Krusche auch ein Theologe gewürdigt, der in der gleichen Ära wie Forck – wennschon nicht immer im Konsens mit ihm – kirchenleitende Verantwortung in der Berlin-Brandenburger Landeskirche trug. Noch während der Drucklegung erreicht uns die Nachricht vom Tod Reinhard Beckers, des langjährigen Leiters der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. Auch ihm ist ein Nachruf gewidmet.

Unsere Mitherausgeberin Frau Professor Dr. Dorothea Wendebourg feiert in diesem Jahr ihren 65. Geburtstag. Sie ist zugleich stellvertretende Vorsitzende des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. Wir gratulieren ihr zu ihrem Geburtstag und danken ihr für die intensive Mitarbeit im Verein. Dass sich eine Professorin für Kirchengeschichte so intensiv auch für die kirchliche Regionalgeschichte engagiert und ihre Schüler und Mitarbeiter zur landeskirchengeschichtlichen Arbeit anregt, ist keineswegs selbstverständlich und umso mehr zu würdigen. Wir hoffen, dass Frau Wendebourg auch nach ihrer Emeritierung noch viele Jahre dem Verein und dem Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte verbunden bleibt.

Am Schluss des Jahrbuchs steht – neben Rezensionen und den üblichen Hinweisen auf einschlägige Neuerscheinungen – wieder ein Bericht über die Arbeit

des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. Er wird in diesem Jahr ergänzt durch einen weiteren, speziellen Bericht über das Projekt zur brandenburgischen Reformation, mit dem der Verein seinen Beitrag zum Reformationsjubiläum geleistet hat.

Im Umfeld des Jubiläums hat es manch anregende Debatten, aber auch weniger fruchtbare öffentliche Kontroversen darum gegeben, wie die Geschichte der Reformation heute angemessen zu deuten und zu vermitteln sei. Zuletzt wurde von leitender Stelle der Evangelischen Kirche in Deutschland Klage darüber geführt, dass die theologische Wissenschaft, primär in Gestalt der Kirchenhistoriker, zu sehr im „Spezialistentum der Forschung" stehenbleibe, statt in „gegenwartsbezogener", „tragfähiger Deutungsperspektive" die „aktuelle Relevanz" und „zukunftsweisende Bedeutung" der Reformation für die heutige demokratische Gesellschaft herauszuarbeiten.[1] Der hier sich ausdrückenden Erwartungshaltung, wonach die historisch-theologische Wissenschaft aus Anlass des Jubiläums eine wie auch immer geartete „Zuarbeit" für zeitgemäß-sinnstiftende Geschichtsinterpretationen zu erbringen habe, ist von Seiten führender Forscherinnen und Forscher mit gutem Grund und triftigen Argumenten widersprochen worden. Gerade was die Reformation betrifft, gilt es der Gefahr einer von politischen oder kirchlichen Gegenwartsinteressen bestimmten Instrumentalisierung historischer Darstellung und Deutung zu widerstehen. In der Beschäftigung mit der Reformationsepoche wird der Leser vielmehr in besonderer Weise auf das Fremde und Andersartige vergangener Lebenswelten und Glaubensbezeugungen treffen – eine Fremdheitserfahrung, die dem heute herrschenden Zeitgeist in vielem fundamental entgegensteht und sich der Einvernahme durch aktuelle Trends und Interessen entzieht. Eben diese Entdeckung des ganz Anderen macht wesentlich ja den Reiz und Wert der Begegnung mit der Geschichte aus: Sie öffnet den Blick für alternative Welten und damit für Einsichten, die dem Betrachter in je eigener, überraschender Weise neue Horizonte weisen: Denkhorizonte und Impulse, die jenseits aller staatlich oder kirchlich bestellten Deutungsmuster zukunftsprägende Wirkung entfalten können.

An der Redaktion dieses Jahrbuchs haben alle drei der oben Genannten mitgewirkt. Die Federführung lag bei Wilhelm Ernst Winterhager. Das nächste Jahrbuch soll 2019 erscheinen. Zuschriften und Manuskripte sind an Dr. Wolfgang Krogel zu richten, an die Adresse: Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e.V., Bethaniendamm 29, 10997 Berlin, bzw. elektronisch an: wolfgang.krogel@landeskirchenarchiv-berlin.de. Dort sollten auch die Richtlinien für die Manuskriptgestaltung und für die Druckvorlage („Autorenhinweise") angefordert werden.

1 Thies Gundlach: Perspektiven vermisst. Die akademische Theologie verstolpert das Reformationsjubiläum, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, März 2017.

Wilhelm Ernst Winterhager

„Deus pro nobis, quis contra nos?“

Anmerkungen zur Reichs- und Religionspolitik Kurfürst Joachims I. von Brandenburg

Im traditionellen brandenburgisch-preußischen Geschichtsbild spielt Kurfürst Joachim I. von Brandenburg keine herausragende Rolle. Als erbitterter Gegner der Reformation will dieser Fürst in das borussische Idealbild der Hohenzollern als Wegbereiter eines fortschrittlich-protestantischen Musterstaates nicht recht hineinpassen; er wirkt hier eher wie ein Störfaktor. Ein Blick in den Berliner Dom macht dies auch heute noch deutlich. Hier – in jenem Monumentalbau der protestantischen Kirche altpreußischer Union, errichtet um 1900 im wilhelminischen Kaiserreich – finden sich als säkulare Heroen der Reformationsepoche vier Fürsten in Statuen verewigt: Neben Friedrich „dem Weisen“ von Sachsen und Philipp „dem Großmütigen“ von Hessen sind dies als Repräsentanten der Hohenzollern-Dynastie Herzog Albrecht von Preußen und Kurfürst Joachim II. von Brandenburg. Joachim I. dagegen fehlt, er würde in diese Reihe ganz und gar nicht hineinpassen; ihn muss man gleichsam unterschlagen, wenn man das erwünschte Bild von Brandenburg als vermeintlichem Kernland der Reformation vermitteln will.

Vor diesem Hintergrund hat sich die historische Forschung der Person und der langen, 36 Jahre währenden Regierungszeit Joachims I. nie besonders intensiv zugewandt, und eine moderne kritische Biographie des Kurfürsten fehlt ganz.[1] Hinzu kommt ein vergleichsweise fragmentarischer, ja dürftiger archivalischer Überlieferungsstand, der die Aufhellung vieler Bereiche erschwert.[2] So wird auch

1 Die wichtigste Literatur jüngst zusammengestellt bei Andreas Stegmann: Bibliographie zur brandenburgischen Reformationsgeschichte, in: Karl-Heinrich Lütcke (Hrsg.): Quellen und Literatur zur Reformation in der Mark Brandenburg. Beiträge zur Erforschung der brandenburgischen Reformationsgeschichte (= Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte [künftig zitiert: JBBKG]. Sonderband), Berlin 2015, S. 9–75. Ferner jetzt: Mathis Leibetseder: Zwischen Rom und Mainz, Wittenberg und Königsberg. Die politischen Berater von Kurfürst Joachim I. von Brandenburg und der Beginn der Reformation (1517–1535), in: Archiv für Reformationsgeschichte 107 (2016), S. 7–34; ders.: Handlungsspielräume des Kurprinzen Joachim II. von Brandenburg am Hofe seines Vaters (1520–1535), in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte [künftig zitiert: FPBG] N.F. 25 (2015), S. 1–27.

2 Die kurbrandenburgische wie auch die preußische Aktenüberlieferung aus der Zeit Joachims I. findet sich im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem [künftig zitiert: GStA PK]; weitere Bestände im Brandenburgischen Landeshauptarchiv, Potsdam-Golm. Vgl. dazu Klaus Neitmann: Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte in Staats- und Kommunalarchiven Berlin Brandenburgs. Annäherungen an die archivalische Überlieferungslage, in: Lütcke, Quellen und Literatur, S. 77–114. Zusätzlich von Bedeutung sind die reichhaltigen fränkisch-brandenburgischen Akten in den Staatsarchiven Bamberg und Nürnberg sowie die Korrespondenzen mit der dänischen Verwandtschaft im Reichsarchiv (Rigsarkivet) Kopenhagen, letztere teilweise gedruckt in: Christian Christoph Andreas Lange u.a. (Hrsg.): Diploma-

der folgende Beitrag die Lücke nicht füllen und vielmehr nur ausgewählte Schlaglichter liefern können – mit dem Ziel, einige Grundzüge und Charakteristika des politischen Handelns des Kurfürsten herauszuarbeiten. Die Ergebnisse sollen u.a. in zwölf Thesen zusammengefasst werden.[3]

Beim Tod des Vaters, Kurfürst Johann von Brandenburg, 1499 hatte der erst 15-jährige Joachim seine erste Machtprobe zu bestehen, als er sich erfolgreich gegen die Vormundschaftsansprüche seines fränkischen Onkels Markgraf Friedrich durchsetzte und allein die Regierung in Kurbrandenburg übernahm.[4] Von Seiten des Oheims trug ihm dies den Vorwurf des unbedachten Eigensinns ein, der ihm – Joachim – in Zukunft noch schaden und Probleme bereiten werde.[5] Tatsächlich hat Joachim zunächst die Politik seines Vaters[6] weitgehend fortgeführt. Nach dem Konflikt mit Markgraf Friedrich hat er sich dabei noch weiter als Johann von den fränkischen Verwandten entfernt[7] (obwohl er selbst ja in Franken erzogen war[8]) und hat eine eher reichsferne, nach Norden und Osten ausgerichtete Politik betrieben. Nach Norden hin ergab sich schon 1502 der spektakuläre Erfolg der Eheschließung Joachims mit der dänischen Königstochter Elisabeth im Rahmen einer dänisch-brandenburgischen Doppelhochzeit, aus der potentielle Erbansprüche Kurbrandenburgs auf die Herzogtümer Holstein und Schleswig erwuchsen.[9] Nach Osten hin war Joachims frühe Politik vor allem darauf gerichtet, durch Ausgleich mit Polen den Anspruch der kurbrandenburgischen Lehnshoheit über Pommern zu festigen.[10] Erkennbar wird schon hier der klare Vorrang einer

---

tarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde [...], Bd. 1–23, Oslo 1840–2011.

3 Der vorliegende Beitrag bildet die erweiterte Fassung eines am 19. Mai 2016 im Rahmen des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte gehaltenen Vortrages. Der Stil der mündlichen Rede und Charakter des Ganzen als thesenhafte Skizze sind weitgehend beibehalten. – Zahlreiche Anregungen, vor allem in der Quellenerschließung, verdanke ich den beiden von mir betreuten Qualifikationsschriften zu Joachims I. Reichs- und Religionspolitik von Janette Rau: B.A.-Arbeit Marburg (Philipps-Universität) 2011) und M.A.-Arbeit Berlin (Freie Universität) 2014.

4 Georg Schuster / Friedrich Wagner, Die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen, Bd. 1 (= Monumenta Germaniae Paedagogica 34), Berlin 1906, S. 280–308; Reinhard Seyboth, Die Markgraftümer Ansbach und Kulmbach unter der Regierung Markgraf Friedrichs des Älteren (1486–1515) (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [künftig zitiert: SHKBA] 24), Göttingen 1985, S. 96–100.

5 Markgraf Friedrich an Joachim I., Ansbach 9.4.1499: Schuster/Wagner, Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 295.

6 Vgl. Richard Wolff: Politik des Hauses Brandenburg im ausgehenden 15. Jahrhundert (1486–1499). Kurfürst Johann und die Markgrafen Friedrich und Siegmund (= Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg 19), München/Leipzig 1919.

7 Seyboth: Markgraftümer, bes. S. 99–101.

8 Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 247–279.

9 Johann Gustav Droysen: Geschichte der preußischen Politik, 2. Aufl., Teil 2/Abt. 2, Leipzig 1870, S. 49–57; Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 308–322, 483–495. Die gleichzeitige zweite Eheschließung erfolgte zwischen Kurfürst Joachims Schwester Anna und Herzog Friedrich von Holstein.

10 Zur pommerschen Frage: Wolff: Politik des Hauses Brandenburg, S. 122–171; Seyboth, Markgraftümer, S. 58–75; Achim Beyer: Die kurbrandenburgische Außenpolitik im „langen 16. Jahrhundert", in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 147 (2011), S. 271–331, hier S. 274f.

rein territorialen fürstlichen Interessenpolitik gegenüber einem etwaigen Engagement für Belange des Reiches. In dem großen Ringen um die Reichsreform zwischen 1500 und 1512 spielte Joachim allenfalls eine Nebenrolle.[11] Statt dessen konzentrierte er sich in Auseinandersetzungen mit dem märkischen Adel und den Städten auf die innere Konsolidierung seines Territoriums – mit durchaus nachhaltigem Erfolg.[12] Die Disziplinierung der heimischen Ritterschaft[13] wie auch die Gründung der Universität Frankfurt/Oder 1506[14] sind hier als zukunftsweisende Meilensteine zu nennen – zwei oft behandelte Kapitel der brandenburgischen Geschichte, von denen hier indes nicht näher die Rede sein soll. Immerhin sind jene Erfolge Joachims beim inneren Landesausbau stets im Auge zu halten, wenn man den Gesamtertrag seiner Politik angemessen erfassen und bewerten will.

Was die auswärtige Politik betraf, brachte im Norden im Jahr 1512 der Friedensschluss zwischen Dänemark und dem mächtigen Lübeck eine gewisse Einschränkung des bis dahin gewichtigen kurbrandenburgischen Einflusses.[15] Und auch im Osten waren bald eher Rückschläge zu verzeichnen. Obwohl 1511 mit Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach[16] ein Spross des fränkischen Zweiges der Hohenzollern die Hochmeisterwürde des Deutschen Ordens in Preußen und damit die machtpolitische Frontstellung Preußens gegen Polen übernommen hatte, hielt Kurfürst Joachim an seinem polenfreundlichen Kurs fest, der im

11 Hermann Wiesflecker: Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit, Bd. 1–5, Wien 1971–1986, hier Bd. 5, S. 34 f., 652. Nachdem Joachim den Reichstag zu Augsburg 1500 (u.a. zum Lehensempfang), verschiedene Kurfürstentage 1502/03 sowie den Reichstag zu Köln 1505 besucht hatte, erschien er danach zwölf Jahre lang auf keiner Reichsversammlung: Ingrid Männl: Die Vertretung Kurbrandenburgs bei den Reichstagen von 1487 bis 1555, in: Jürgen Kloosterhuis (Hrsg.): Aus der Arbeit des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1996, S. 17–46.

12 Übersicht bei: Johannes Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3 (1415–1535), Berlin 1963, S. 173–196; Felix Escher: Das Kurfürstentum Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus, in: Ingo Materna / Wolfgang Ribbe (Hrsg.): Brandenburgische Geschichte, Berlin 1995, S. 231–290, hier S. 235–251.

13 Friedrich Wagner: Joachim I. und die Raubritter, in: Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde 20 (1883), S. 344–358; Kurt Treusch von Buttlar: Der Kampf Joachims von Brandenburg gegen den Adel seines Landes, Dresden 1889; Walther Schotte: Fürstentum und Stände in der Mark Brandenburg unter Joachim I. (= Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg 15), Leipzig 1911.

14 Gustav Bauch: Die Anfänge der Universität Frankfurt a.O. und die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens an der Hochschule (1506–1540) (= Texte und Forschungen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge 3), Berlin 1900; Heinrich Grimm: Dietrich von Bülow, Bischof von Lebus, in seinem Leben und Wirken. Gleichzeitig ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Lebus wie zur Kultur- und Bildungsgeschichte des deutschen Ostens um 1500, in: Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin 11/12 (1957/58), S. 5–98, hier S. 64–82; Michael Höhle: Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 25), Köln 2002.

15 Droysen: Geschichte der preußischen Politik, Teil 2/2, S. 192 f.; Reinhold Koser: Geschichte der brandenburgischen Politik bis zum Westfälischen Frieden von 1648 (= Geschichte der brandenburgisch-preußischen Politik 1), 2. Aufl., Stuttgart/Berlin 1913, S. 192 f.

16 Walther Hubatsch: Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490–1568 (= Studien zur Geschichte Preußens 8), Heidelberg 1960; Erich Joachim: Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, Bd. 1–3 (= Publikationen aus den Kgl. Preußischen Staatsarchiven 50, 58, 61), Leipzig 1892–1895.

Februar 1514 in einen förmlichen Freundschaftsvertrag mit Polen mündete.[17] Als zugleich damals Kaiser Maximilian um eine große Koalition zugunsten des Deutschordensstaates *gegen* Polen warb – eine Koalition, die Sachsen, Brandenburg, Dänemark und das Großfürstentum Moskau umspannen sollte – winkte Joachim ab. Ausdrücklich ließ er damals verlauten, dass ihm Polen als bewährter christlicher Nachbar lieber sei als ein Zusammengehen mit den „ungläubigen Moskowitern".[18] Als Reaktion darauf suchte Maximilian nun selbst die Verständigung mit Polen – es kam 1515 zu den berühmten Verträgen von Wien mit der Folge der habsburgisch-jagellonischen Doppelhochzeit, die für das Haus Österreich in Osteuropa so reiche Früchte tragen sollte.[19] In der borussischen Geschichtsschreibung ist dieser Schwenk des Kaisers von der Schutzpolitik für Preußen hin zum Bündnis mit Polen gern als Beleg für die vermeintliche Treulosigkeit Maximilians und der Habsburger hingestellt worden. In Wirklichkeit aber war es erst die Verweigerungshaltung der anderen präsumtiven Unterstützer Preußens – nicht zuletzt Kurbrandenburgs –, die Maximilian zu seiner Wendung veranlasste.[20] Wenn selbst der enge Verwandte des preußischen Hochmeisters in Berlin zu aktiver Unterstützung des Ordensstaats nicht bereit war und sich vielmehr mit dessen Todfeind Polen verband, warum sollte Maximilian sich dann bis aufs äußerste zugunsten Preußens exponieren? Indem der Kaiser nun selbst die polnische Karte zog, sah sich Joachim ganz einfach von der überlegenen habsburgischen Diplomatie ausmanövriert, und das brandenburgische Freundschaftsverhältnis zu Polen hatte angesichts der neuen habsburgisch-jagellonischen Verbrüderung entscheidend an Wert eingebüßt – mit der Folge übrigens, dass Joachim sich fortan doch wieder stärker zugunsten des brandenburgischen Vetters in dessen Abwehrkampf gegen Polen engagierte[21].

Es ist möglich, aber nicht aktenmäßig belegbar, dass Joachim schon damals, 1514, sich aus Verärgerung über Maximilians Kurswechsel innerlich vom Kaiser abzuwenden begann. Grundsätzlich aber gilt, dass der junge Kurfürst in den ersten 15 Jahren seiner Regentschaft die traditionelle brandenburgische Politik der Anlehnung sowohl an das Kaiserhaus als auch an die römische Kurie fortführte – jene Politik, der die Hohenzollern ihren Aufstieg vom fränkischen Burggrafenstatus zu einer der führenden Dynastien im Reich ganz wesentlich ja zu verdanken hatten[22]. Markgraf Friedrich und sein ab 1515 in Franken regierender Sohn

17 Adolf Friedrich Riedel u.a. (Hrsg.): Codex diplomaticus Brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Quellenschriften für die Geschichte der Mark Brandenburg und ihrer Regenten [künftig zitiert: CDB], 41 Bde., Berlin 1838–1869, hier Bd. II/6, S. 258–263; Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 215 f.; Seyboth: Markgraftümer, S. 400–405.

18 Koser: Geschichte der brandenburgischen Politik, S. 195–197; Joachim: Die Politik des letzten Hochmeisters, Bd. 1, S. 74, 76, 80, 233.

19 Wiesflecker: Kaiser Maximilian, Bd. 4, S. 178–205, 565–573, bes. S. 178 f., 204 f.

20 In Auseinandersetzung mit der älteren Literatur überzeugend hierzu: Hermann Wiesflecker: Maximilian I., der Deutsche Orden und Polen, in: Geschichte und ihre Quellen. Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag, hrsg. von Reinhard Härtel, Graz 1987, S. 211–219.

21 Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 216–218; Leibetseder: Handlungsspielräume, S. 17–20.

22 Seyboth: Markgraftümer, S. 21–25.

Kasimir standen ihr Leben lang für jene Politik der fast bedingungslosen Kaisertreue, einer „übersteigerten“ Ergebenheit gegenüber dem Haus Habsburg, wie der moderne Biograph beider Fürsten, Reinhard Seyboth, kritisch vermerkt hat.[23] Kurfürst Joachim dagegen hat erkennbar ab Frühjahr 1517 sich von dieser politischen Grundlinie abgewandt und eine Wendung *gegen* die Habsburger vollzogen.

Um die Gründe für Joachims politische Neuausrichtung zu begreifen, müssen wir zuerst die großen Erfolge ins Auge fassen, die das Haus Kurbrandenburg in den Jahren 1513/14 feiern konnte – Erfolge, die zugleich den Sprung der märkischen Hohenzollern von relativer Reichsferne mitten ins Zentrum der Reichspolitik bedeuteten: Im August 1513 konnte die Wahl von Joachims Bruder, dem damals 23-jährigen Albrecht, zum Erzbischof von Magdeburg erreicht werden – gefolgt von dessen Erhebung auch im Bistum Halberstadt –, und im März 1514 wurde Albrecht dann sogar zum Erzbischof von Mainz gewählt.[24] Die Wahl Albrechts in Magdeburg, die gegen einen vergleichsweise schwachen wettinischen Kandidaten und eher nur entfernt chancenreiche Wittelsbacher Hoffnungsträger errungen wurde, konnte dabei noch als gleichsam „normaler“ regionalpolitischer Erfolg verbucht werden – eine Machtverschiebung, die die unterlegenen Dynastien ohne große Verwerfungen hinzunehmen bereit waren. Die Wahl Albrechts zum Erzbischof von Mainz, verbunden mit der Kurwürde und dem Amt des Reichserzkanzlers, hatte dagegen eine andere Dimension, schon deshalb, weil sie den Hohenzollern nun zwei Stimmen im Kurkolleg einbrachte. Erwartet worden war im Reich eher die Wahl eines Wittelsbacher Prätendenten – Herzog Ernst von Bayern oder einer der Pfalzgrafen-Brüder –, zumal deren Ambitionen vom Kaiser unterstützt wurden. Maximilian hatte dem Mainzer Domkapitel seinen Neffen Herzog Ernst empfohlen und vor der Wahl des jungen Brandenburgers ausdrücklich gewarnt.[25] Markgraf Albrechts kometenhafter Aufstieg, obwohl er noch keineswegs das kanonisch vorgeschriebene Alter erreicht hatte, stieß mithin im Reich auf erhebliche Vorbehalte. Das Mindeste, was man nun, geradezu als Selbstverständlichkeit, erwartete, war, dass Albrecht bei Inbesitznahme des Mainzer Erzstuhles das Magdeburger Erzbistum wieder freigeben würde, so dass dort jetzt einer der vorher unterlegenen Kandidaten zum Zuge kommen konnte: Herzog Georg von Sachsen machte sich wieder Hoffnungen für seinen erst zehnjährigen Sohn Friedrich, die Wittelsbacher sahen Herzog Ernst von Bayern als neuen Metropoliten von Magdeburg, und mit Kardinal Matthäus Lang, dem

23 Reinhard Seyboth: Markgraf Kasimir von Ansbach-Kulmbach (1481–1527), in: Fränkische Lebensbilder 15 (1993), S. 17–36 (Zitat S. 21); ders.: Die Reichspolitik Markgraf Kasimirs von Ansbach-Kulmbach von 1498 bis 1527, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 50 (1987), S. 63–108 (S. 69: „überzogene Habsburgtreue“). Zu Joachims I. von Anfang an reservierterer Haltung gegenüber Kaiser Maximilian: Wiesflecker: Kaiser Maximilian, Bd. 5, S. 34.

24 Kurt Runge: Die Wahlen des Markgrafen Albrecht von Brandenburg (gest. 1545) zum Erzbischof von Magdeburg und Mainz und zum Administrator von Halberstadt, Phil. Diss. (masch.) Halle 1921; Fritz Mehl: Die Mainzer Erzbischofswahl vom Jahre 1514 und der Streit um Erfurt in ihren gegenseitigen Beziehungen, Phil. Diss. Bonn 1905.

25 Fritz Herrmann (Hrsg.): Die Protokolle des Mainzer Domkapitels, Bd. 3/1, Paderborn 1932, S. 1–8, bes. S. 5–7; Mehl: Mainzer Erzbischofswahl, S. 58–61, 66; Aloys Schulte: Die Fugger in Rom 1495–1523, Bd. 1–2, Leipzig 1904, hier Bd. 1, S. 99–103.

Bischof von Gurk, trat auch einer der besonderen Günstlinge Kaiser Maximilians auf den Plan.[26] Da aber geschah es, dass die brandenburgischen Unterhändler in Rom im Sommer 1514 beim Papst zu ihrer eigenen Überraschung das Maximalziel erreichen konnten, wonach Markgraf Albrecht gegen Zahlung enormer Dispensgebühren alle drei Stifte, also auch beide Erzbistümer, in seiner Hand vereinen durfte[27] – eine in Deutschland bisher nie dagewesene Kumulation geistlicher Herrschaft.

Man muss hier anmerken, dass jene Verhandlungen 1514 in Rom von Gesandten geführt wurden, die wie Johann Blankenfeld und Busso von Alvensleben primär Kurfürst Joachim verpflichtet waren und dass dieser als älterer Bruder den Aufstieg Albrechts von Berlin aus wesentlich lenkte. So konnte Joachim die spektakulären Erfolge Albrechts zu Recht als gemeinsame Errungenschaft der Brüder verzeichnen, wenn er damals in einem Schreiben an Albrecht triumphierend das Pauluswort für die eigene Sache in Anspruch nahm: „Deus pro nobis, quis contra nos" – *Gott für uns, wer mag wider uns sein?*[28] Das hier so selbstgewiss vorgebrachte Bibelzitat spiegelt das dynastische, an Hybris grenzende Hochgefühl, von dem sich Joachim beflügelt sah. Angesichts der gewaltigen, binnen zwölf Monaten erreichten Triumphe der Hohenzollern konnte mit Gottes Hilfe vieles noch für das Haus Brandenburg möglich erscheinen.

Was Joachim offenbar wenig kümmerte, war die Reaktion der anderen reichspolitischen Akteure, die auf die neue Konstellation hin zu erwarten war. Im Gegenteil: Die Briefäußerungen des Kurfürsten wie auch seines Chefunterhändlers Johann Blankenfeld aus jener Zeit[29] zeugen von einer gewissen Bedenken- und Rücksichtslosigkeit hinsichtlich des Echos anderer Reichsstände auf den rasanten brandenburgischen Machtzuwachs und das anstößige Arrangement mit der Kurie. Für die älteren Dynastien im Reich, allen voran Wittelsbacher, Wettiner und Habsburger galten die Hohenzollern weiterhin ja als nicht voll ebenbürtige Emporkömmlinge[30], und ihr jetziger Höhenflug forderte ganz natürlich Missgunst und Widerstände heraus. Was die Empörung gegen Erzbischof Albrechts Ämterkumulation betrifft, haben wir diverse Äußerungen dazu in Humanisten-

26 Johann Sallaberger: Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen, Salzburg 1997, S. 102–104, 115, 117 f.; Christoph Volkmar: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525 (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41), Tübingen 2008, S. 187–189. Grundlegend ferner die Forschungen von A. Schulte: siehe folgende Anm.

27 Schulte: Die Fugger in Rom, Bd. 1, S. 102–141, Bd. 2, S. 86–120, 230–233.

28 Joachim I. an Erzbischof Albrecht, Cölln 6.6.1514: Schulte: Die Fugger in Rom, Bd. 2, S. 232.

29 Schulte: Die Fugger in Rom, Bd. 2, bes. S. 69. Zu Blankenfeld: Wilhelm Schöning Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 86), Halle 1905; Christiane Schuchard: Johann Blankenfeld († 1527) – eine Karriere zwischen Berlin, Rom und Livland, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 2002, S. 27–56.

30 Cordula Nolte: Familie, Hof und Herrschaft. Das verwandtschaftliche Beziehungs- und Kommunikationsnetz der Reichsfürsten am Beispiel der Markgrafen von Brandenburg-Ansbach (1440–1530) (= Mittelalter-Forschungen 11), S. 35–40.

briefen[31], auch einige entschiedene Aussagen von Herzog Georg[32], aber man müsste einmal systematischer in den Archivbeständen der Jahre 1514/15 danach suchen. Ablesen lässt sich der Unmut jedenfalls indirekt an der Politik der konkurrierenden Dynastien gegenüber den Brandenburgern in den Folgejahren, speziell auch an deren Verhalten gegenüber dem von Albrecht zur Finanzierung seiner Dispensgebühren mit der Kurie vereinbarten großen Ablassprojekt. Denn dass hier ein Zusammenhang bestand, war den politisch Informierten im Reich von Anfang an klar.[33] So war es kein Zufall, wenn Kaiser Maximilian die Zulassung des Mainzer Ablasses im Reich um Monate verzögerte, die Laufzeit verkürzte und dem Erzbischof 3.000 Gulden als Gebühr seinerseits dafür abverlangte. Aus den wettinischen und wittelsbachischen Territorien wurde der Ablass generell ausgesperrt, und auch in anderen weltlichen wie geistlichen Territorien stieß Albrecht auf massiven Widerstand.[34]

Besondere Schärfe erhielt in den Jahren nach 1514 der brandenburgisch-wettinische Gegensatz, der sich vor allem an der Frage der Oberhoheit über die thüringische Metropole Erfurt entzündete. Seit Jahren schwelte dieser Konflikt, und für das Mainzer Domkapitel hatte ein Hauptmotiv für die Wahl Albrechts zum Erzbischof gerade darin bestanden, dass man vom Hause Hohenzollern – wie durch Albrecht und Joachim zugesagt – die nötige effektive Unterstützung erwartete, um die Wettiner hier in die Schranken zu weisen. Allein die Brandenburger, so schien es, konnten als genügend potente Regionalmacht erscheinen, um das Erfurter Gebiet für Kurmainz zu sichern. Tatsächlich aber sahen die Wettiner sich

31 Mutianus Rufus (Herbst 1514): Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, bearb. von Karl Gillert, Teil 1, Halle 1890, S. 103f.; Bernhard Adelmann (Januar 1518): Willibald Pirckheimers Briefwechsel, Bd. 3, hrsg. von Dieter Wuttke, München 1989, S. 275f. Vgl. auch Paul Lang (ca. 1516), zitiert bei Runge: Die Wahlen des Markgrafen Albrecht, S. 85. Die Kritik der reformerischen Kräfte an Albrechts Ämterhäufung wurde nicht zuletzt dadurch gedämpft, dass der Hohenzollernprinz sich als Erzbischof von Anfang an (z.B. durch seine Einladung an Erasmus von Rotterdam und die Indienstnahme Ulrichs von Hutten) stark der Humanistenpartei näherte und dadurch öffentliche Sympathien errang: Sigrid von der Gönna: Albrecht von Brandenburg als Büchersammler und Mäzen der gelehrten Welt, in: Friedhelm Jürgensmeier (Hrsg.): Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, S. 381–477; W.E. Winterhager: „Ich dachte fur war, Er were ein Engel“. Albrecht von Brandenburg im Urteil seiner Zeitgenossen, in: Andreas Tacke u.a. (Hrsg.): Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen (Ausstellungsbände), Bd. 2: Essays, Regensburg 2006, S. 131–168.

32 Felician Geß (Hrsg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1–2 (= Schriften der Kgl. Sächsischen Kommission für Geschichte 10, 22), Leipzig 1905–1917, hier Bd. 1, S. 35–37, vgl. S. 6f., 10f., 28f. (gegen den von Erzbischof Albrecht verantworteten Ablass-„Betrug“); Volkmar: Reform statt Reformation, S. 188f.

33 Vor dem Speyrer Domkapitel z.B. hat der Mainzer Generalvikar Dietrich Zobel diesen Konnex im Februar 1517 offen zugegeben: Erzbischof Albrecht habe sich für die Beibehaltung der beiden Erzbistümer Mainz und Magdeburg dem Papst verpflichten müssen, den Petersablass in diesen Kirchenprovinzen zu vertreiben. Manfred Krebs (Bearb.): Die Protokolle des Speyerer Domkapitels, Bd. 1 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A 17), Stuttgart 1968, S. 457.

34 Dazu jetzt: W.E. Winterhager: Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515–1519: Politische Bedingungen und Konsequenzen, in: Andreas Rehberg (Hrsg.): Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 132), Berlin 2017, S. 565–610.

durch das geballte Vordringen der Hohenzollern in der Erfurter Frage nur um so schärfer zum Gegendruck veranlasst, so dass die lange zwischen Mainz und Sachsen schwankende Erfurter Stadtregierung sich im Oktober 1516 für eine vertragliche Bindung an die Wettiner unter Anerkennung von deren Schutz- und Schirmherrschaft entschied.[35] Wichtiger noch: Kaiser Maximilian als Reichsoberhaupt besiegelte die mainzische Niederlage, indem er durch ein Mandat vom 19. März 1517 faktisch den für Sachsen nun so günstigen neuen Status quo um Erfurt bestätigte.[36]

Just in den Tagen nach Bekanntwerden jenes sachsenfreundlichen Kaisermandats brach Joachim Ende März / Anfang April zu einer Reise zu Maximilian in die Niederlande auf.[37] Es war das erste Mal seit 12 Jahren, seit dem Kölner Reichstag 1505, dass der Kurbrandenburger den alternden Kaiser persönlich traf, wobei es offiziell vor allem um die von Maximilian betriebene römische Königswahl gehen sollte. Natürlich aber drängte Joachim bei diesem Anlass auch auf eine Revision der kaiserlichen Position zur Erfurter Frage – indes zu Joachims herber Enttäuschung ohne Erfolg. Auch auf der Rückfahrt von den Niederlanden blieb der Erfurter Streit für Joachim zentrales Thema: Vor dem Domkapitel in Mainz erneuerte er im Juni 1517 seine Zusage, gemeinsam mit dem Bruder Erfurt beim Kurerzbistum erhalten zu wollen[38], von den Wettinern forderte er vehement neue Verhandlungen[39] und beim Durchritt durch Erfurt im Juli auf dem Weg zurück nach Berlin machte er der Stadt seine Ungnade in brüsker Form deutlich[40].

Bei den Verhandlungen in Brabant hatte Kurfürst Joachim außerdem gehofft, als Gegenleistung für die Zusage seiner Königswahlstimme zugunsten von Maximilians Enkel, Karl von Spanien, eine Eheabrede für seinen Sohn, Joachim II., mit der Infantin Caterina (Karls jüngster Schwester) zu erlangen. Auch in dieser

35 Zum Erfurter Streit in der Phase 1514–1516/17 reiches Material in den Mainzer Domkapitelsprotokollen (siehe Anm. 25) sowie Mehl: Mainzer Erzbischofswahl, S. 83–91; Carl August Hugo Burkhardt: Das tolle Jahr zu Erfurt und seine Folgen, in: Archiv für sächsische Geschichte 12 (1874), S. 337–426, hier S. 410–422; Ulman Weiß: Erwartung und Enttäuschung. Erzbischof Albrecht im Urteil des Erfurter Rates, in: Jürgensmeier: Erzbischof Albrecht, S. 156–178, hier S. 158–172.

36 Erklärung Maximilians I., Dendermonde 19.3.1517: Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Reg. G 239, unfoliiert, sowie Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Standort Wernigerode, Rep. A 37b I, Tit. 3, Nr. 6, fol. 63 f.

37 CDB, Chronologisches Register, Bd. 2, S. 489; Eduard Jacobs (Hrsg.): Briefwechsel Kardinal-Erzbischof Albrechts mit seinem Hofmeister Botho, Grafen zu Stolberg-Wernigerode, aus dem Jahre 1517, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 10 (1875), S. 291; ferner Beleg wie Anm. 41.

38 Herrmann: Die Protokolle des Mainzer Domkapitels, Bd. 3/1, S. 121, vgl. S. 117, 119.

39 Die sächsischen Akten dazu in Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Reg. G 238 und Reg. A 214–215, sowie Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 9847: Erfurtische Händel 1514–1520. Auch Joachims frühe entschiedene Positionierung gegen Luther ist im Kontext seiner durch den Erfurter Streit um 1517 verschärften Frontstellung gegen Kursachsen zu sehen. Vgl. W.E. Winterhager: Kurbrandenburg als Zentrum des Kampfes gegen Luther. Die Entwicklung der frühen Jahre und ein Quellenfund aus dem März 1518, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin 34/35 (1994/95), S. 113–140.

40 Richard Thiele (Bearb.): Erphurdianus Antiquitatum Variloquus Incerti Auctoris (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 42), Halle 1906, S. 245 f.

Beziehung aber wurde er vom Kaiser enttäuscht.[41] Dies war nun der Punkt, an dem sich Joachim dem König von Frankreich, Franz I., zuwandte, mit dem fortan enge Kontakte geknüpft wurden.[42] Als im Folgejahr auf dem Augsburger Reichstag 1518 sich eine klare Mehrheit im Kurkolleg für die Wahl Karls von Spanien abzeichnete, schwenkte Joachim zwar noch einmal ins Habsburger Lager zurück[43], doch nach dem Tod Maximilians im Januar 1519 schlug sich der Brandenburger Kurfürst dann endgültig auf die Seite des französischen Königs, für dessen Wahl er nun zusammen mit dem Trierer Kurerzbischof warb.[44]

Die öffentliche Wahrnehmung der Abkehr des Kurbrandenburgers vom Hause Österreich wurde noch dadurch verstärkt, dass sie im scharfen Dissens mit seinem Bruder Albrecht geschah, der seinerseits treu zu Habsburg stand. Als Joachim den Bruder mit allen, auch unlauteren Mitteln nötigen wollte, sich ebenfalls für Frankreich zu entscheiden, schlug Albrecht zurück mit dem Vorwurf, sein Bruder sei ein Narr, der sich selbst ins Unglück stürzen und zwischen allen Stühlen wiederfinden werde. Statt den dynastischen Glücksfall zweier Kurstimmen für eine konzertierte hohenzollerische Reichspolitik zu nutzen, bekämpfte man sich im spektakulären, vor aller Augen ausgetragenen Bruderzwist.[45]

Erzbischof Albrecht hatte seit Frühjahr 1518 – nicht zuletzt wohl infolge der schmerzlichen Erfahrungen um Erfurt – einen grundlegenden Kurswechsel vollzogen. Man hat den Eindruck, dass Albrecht inzwischen unter dem Einfluss seiner erfahrenen Räte begriffen hatte, dass eine Politik der fortgesetzten Konfrontation den mainzischen und magdeburgischen Interessen auf Dauer nur schaden konnte. So suchte der Erzbischof auf verschiedenen Feldern die Verständigung mit den Wettinern – kulminierend in einem längeren Besuch bei Kurfürst Friedrich von Sachsen im Januar 1519.[46] Auch auf die Kurpfalz ging Albrecht damals zu, vor allem aber stellte er sich in Sachen der Königswahl vor und auch nach dem Tod Maximilians ganz in den Dienst der Habsburger und wurde deren wichtigste Stütze im „Wahlkampf“ gegen Frankreich.[47] Es war sozusagen eine Art

41 Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. (= Jüngere Reihe), hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [künftig zitiert: RTA/JR], Bd. 1, Gotha 1893, S. 63 f.

42 RTA/JR, Bd. 1, S. 11–13, 29–49, 55 f., 63–67; August Sannes: Die brandenburgische und mainzische Kurstimme bei der Kaiserwahl Karls V., in: FBPG 14 (1901), S. 1–18, hier S. 1–9.

43 RTA/JR, Bd. 1, S. 87 f., 103–108.

44 RTA/JR, Bd. 1, S. 131–140; Bernhard Weicker: Die Stellung der Kurfürsten zur Wahl Karls V. im Jahr 1519 (= Historische Studien 22), Berlin 1901, S. 20–33. Vgl. auch Walter Delius: Kurfürst Joachim I. und die Wahl Karls von Spanien zum deutschen König im Jahre 1519, in: JBBKG 46 (1971), S. 9–34.

45 Zu dem ganzen Komplex ausführlicher mit detaillierten Belegen: W.E. Winterhager: Das Haus Brandenburg und die französische Kaiserkandidatur 1519, in: Sven Externbrink / Jörg Ulbert (Hrsg.): Formen internationaler Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Frankreich und das Alte Reich im europäischen Staatensystem. Festschrift für Klaus Malettke zum 65. Geburtstag, Berlin 2001, S. 299–334.

46 Dazu mit Einzelnachweisen: W.E. Winterhager: Aus dem Schatten des großen Bruders. Zur Entwicklung der politischen Persönlichkeit Erzbischof Albrechts von Brandenburg, in: Andreas Tacke (Hrsg.): Kontinuität und Zäsur. Ernst von Wettin und Albrecht von Brandenburg, Göttingen 2005, S. 71–90, hier S. 81–84.

47 Winterhager: Haus Brandenburg, S. 319–329; Winterhager: Aus dem Schatten, S. 81 f., 84–88.

Bismarckscher Saturierungspolitik, die Albrecht jetzt betrieb: Im Unterschied zu den immer weiter, immer noch höher strebenden Plänen des Bruders in Berlin beschränkte er sich auf die Sicherung der bis 1514 erreichten Machtstellung.

Dies führt uns zu unserem ersten Thesenblock:

These 1: *Die negativen politischen Folgen des brachialen Aufstiegs der Hohenzollern 1513/14 und der weithin im Reich als skandalös empfundenen Ämterkumulation Albrechts werden von Joachim I. nicht angemessen kalkuliert. Während Albrecht selbst bald die Notwendigkeit eines defensiven, eigene Interessen zurückstellenden Arrangements mit den Wettinern, Wittelsbachern und vor allem mit Habsburg erkennt, steigert sich Joachim immer stärker in eine konfrontative Linie, die ihn in die politische Isolierung führt.*

These 2: *Die konfrontative Ausrichtung der kurbrandenburgischen Politik – zunächst primär auf Kursachsen zielend, seit 1517 dann auch als akute Entfremdung von den Habsburgern – treibt Joachim in das Abenteuer der vom Bruder Albrecht getrennten Bindung an Frankreich, deren Risiken er offenbar falsch einschätzt und für die er über Jahre einen hohen politischen Preis zu bezahlen hat.*

These 3: *Die Art, wie Joachim dabei im Kaiserwahlkampf 1519 die weitschauenden, besonnenen Ratschläge seines Bruders in den Wind schlägt, vermittelt den Eindruck eines realitätsfern agierenden, beratungsresistenten Fürsten, der die Regeln des reichspolitisch-diplomatischen Spiels ignoriert und außenpolitisch eigenständige Spielräume zu besitzen meint, die ihm tatsächlich nicht zukommen.*

Für Joachims Parteinahme zugunsten des französischen Königs waren neben reichen Geldzahlungen zwei Zusagen maßgebend: zum einen das Versprechen eines Ehebundes Joachims II. mit Renata, der Schwägerin Franz' I., zum anderen vor allem die Zusicherung, dass Joachim I. im Fall der Wahl von Franz zum römisch-deutschen König bzw. Kaiser als dessen Statthalter im Reich, als Reichsverweser, eingesetzt würde. Für den Fall, dass Franz selbst keine Mehrheit im Kurkolleg erlangen konnte, wurde als Ersatzlösung sogar die Eigenkandidatur Joachims bei der Kaiserwahl vorgesehen.[48] Von grenzenlosem Ehrgeiz beseelt – „Deus pro nobis" – schien sogar die Kaiserwürde dem Kurfürsten als Ziel nicht zu hoch.

Beim Wahlvorgang selbst Ende Juni 1519 gab Joachim, als der Erfolg Karls V. ohnehin feststand, dem Habsburger im letzten Moment auch seine Stimme[49], an seinem profranzösischen Kurs aber hielt er weiterhin fest. Im Zuge der Hildes-

48 RTA/JR, Bd. 1, S. 131–139; Winterhager: Haus Brandenburg, S. 304 f., 309 f., 333. – Der Begriff „Kaiserwahl" wird hier der Einfachheit halber gebraucht, obschon es verfassungsrechtlich zunächst nur um die Wahl zum römisch-deutschen König ging, auf die erst nach der Krönung in Aachen die Annahme des Kaisertitels folgte.

49 RTA/JR, Bd. 1, S. 853 f. (S. 854: am Wahltag 28.6.1519 von Joachim notariell niedergelegte Protestation, „das ich disse waele aus rechter forcht thue und nicht aus rechtem wissen").

heimer Stiftsfehde schmiedete der Kurbrandenburger im Juni 1520 ein indirekt an Frankreich angelehntes norddeutsches Sechs-Fürsten-Bündnis, doch die scharfe habsburgische Reaktion hierauf ließ Joachim zunächst zurückweichen und die offene Opposition gegen Karl aufgeben. Dass sein Hauptverbündeter in Norddeutschland, Herzog Heinrich von Braunschweig-Lüneburg, sich unter dem Druck der Habsburger ins französische Exil getrieben sah, musste Joachim jetzt tatenlos ansehen.[50] Er selbst schien unter den gegebenen Machtverhältnissen nun doch auf das neugewählte Reichsoberhaupt zuzugehen. Den Krönungsfeierlichkeiten in Köln und Aachen im Herbst 1520 zwar blieb Joachim als einziger der sechs deutschen Kurfürsten fern, doch hatte er schon Mitte August ein langes Rechtfertigungsschreiben an Karl verfasst, das nun in Köln durch seinen Bruder Albrecht dem Habsburger vorgetragen wurde. In diesem Schreiben erläuterte Joachim, wie seine Freundschaft zu Frankreich entstanden sei, dass Kaiser Maximilian den Plan des Ehebundes für Joachim II. mit Prinzessin Renata 1517 ausdrücklich gutgeheißen habe, dass man den 1518 zugesagten Alternativplan einer Ehe mit Karls Schwester Caterina von Habsburger Seite nicht eingehalten habe und dass er, der Kurbrandenburger, sich gleichwohl seit der Kaiserwahl Karls loyal verhalten und keinen Kontakt mehr zu Frankreich unterhalten habe. Der norddeutsche Bündnisvertrag vom Juni 1520, dessen Text Joachim an Karl überreichen ließ, habe nur die regionale Friedenssicherung zum Ziel gehabt und enthalte keinerlei profranzösische Komponente oder Spitze gegen Karl. Vor dem Hintergrund dieser Schilderung trug Joachim sodann mit erstaunlichem Selbstbewusstsein seine Anliegen vor: Für die Dienste, die er Karl zu leisten bereit sei, möge man ihm ein angemessenes Jahrgeld bewilligen und vor allem die versprochene Ehe Caterinas mit Joachim II. nun wirklich vertraglich vereinbaren. Andernfalls solle Karl es sich „nicht wol lassen missfallen“, wenn die Brandenburger an der Heiratsabrede mit Renata festhielten, zumal die Wahl des Ehepartners jedem Fürsten ja freistehe.[51]

Karl V. antwortete hierauf Ende November 1520 mit einem freundlichen Schreiben an Joachim, das ihm die gleiche Gunst wie seinem Bruder Albrecht verhieß und den Brandenburger dringend einlud zum kommenden Reichstag nach Worms.[52] Tatsächlich erschien Joachim Anfang Februar 1521 in Worms und erwies sich hier als der im Vorgehen gegen Luther zuverlässigste Gefolgsmann Karls unter den weltlichen Fürsten.[53] Zugleich aber hatte Joachim schon im

50 RTA/JR, Bd. 2, S. 18, 21, 26–34, 103 f., vgl. S. 73; CDB, Bd. II/6, S. 306–312. Zur Gesamtproblematik französischer Allianzen deutscher Reichsstände gegen die Übermacht des Hauses Habsburg: W.E. Winterhager: „Verrat“ des Reiches, Sicherung „deutscher Libertät“ oder pragmatische Interessenpolitik? Betrachtungen zur Frankreich-Orientierung deutscher Reichsfürsten im Zeitalter Maximilians I. und Karls V., in: Klaus Malettke / Christoph Kampmann (Hrsg.): Französisch-deutsche Beziehungen in der neueren Geschichte. Festschrift für Jean Laurent Meyer zum 80. Geburtstag, Berlin 2007, S. 17–66.

51 RTA/JR, Bd. 2, S. 105–114.

52 RTA/JR, Bd. 2, S. 106.

53 Zu Kurfürst Joachims Engagement gegen Luther in Worms siehe vor allem die Berichte des päpstlichen Nuntius Aleander: Theodor Brieger (Hrsg.): Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen. Nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag

Oktober 1520 und neuerlich im Januar 1521 doch wieder die Verbindung zum französischen König aufgenommen und diesen aufgefordert, die im Wahljahr gemachten Zusagen betreffs jährlichen Dienstgeldes an den Brandenburger und des Ehebundes mit Renata zu halten, weil er – Joachim – sich sonst anderweitig orientieren müsse. Hinsichtlich der Wirkungen des norddeutschen Bündnisses machte Joachim dem Franzosenkönig dabei mehr Hoffnung, als es der realen Lage entsprach. Ganz offen pflegte Joachim in Worms den Kontakt zum französischen Gesandten, und die Habsburger Diplomatie war hierüber gut informiert.[54] In einem persönlichen Gespräch, in dem Joachim auf seine Wünsche an Karl zurückkam, warnte der Kaiser: Joachim könne nicht zwei einander feindlichen Herren gleichzeitig dienen. Zuerst müsse er seine Verbindung zu Franz I. aufgeben und auf dessen Jahrgeld verzichten, ehe man über weiteres verhandeln könne. Sofern dies nicht geschehe, werde Karl sich gegen den Markgrafen „dermassen erzeigen, das er befinden solt, dass er sein her" sei.[55] Joachim aber ließ sich hiervon nicht einschüchtern und konnte Anfang April die Meldung aus Frankreich als Erfolg verbuchen, dass König Franz ihm die fälligen Pensionen auszahlen lasse und die Gültigkeit der Eheabrede mit Renata bestätige.[56] Der Brandenburger Kurfürst zeigte daraufhin den erneuerten Eheplan zwischen Joachim II. und Renata sogleich dem Kaiser in Worms an[57] – nur wenige Wochen, bevor er diesem bei der Verkündung des Wormser Edikts gegen Luther assistierte[58].

Als Kurfürst Joachim am 27. Mai 1521 Worms verließ, hoffte er noch immer auf ein fortan harmonisches Verhältnis zu Karl V.; selbst die Hoffnung auf ein künftiges Jahrgeld des Kaisers hatte er nicht aufgegeben.[59] Doch rasch schon wurde er eines Besseren belehrt, als der Kaiser gleich in den Tagen nach Joachims Abreise scharf gegen dessen lüneburgisch-norddeutsche Allianzpartner vorging[60] und zudem den Herzog von Pommern als Reichsfürsten feierlich be-

(= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte [künftig zitiert: QFRG] 1), Gotha 1884; Paul Kalkoff: Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521 [in deutscher Übersetzung], 2. Aufl., Halle 1897. Generell zu Joachims Rolle in Worms: Gerd Heinrich: Kurfürst Joachim I. von Hohenzollern, Markgraf von Brandenburg, in: Fritz Reuter (Hrsg.): Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, S. 336–351.

54 RTA/JR, Bd. 2, S. 31, 33f., 776–779.

55 Als Quelle für dieses Gespräch stehen uns nur die rückschauenden Mitteilungen zur Verfügung, die Pfalzgraf Friedrich im Mai 1523 dem kursächsischen Regimentsrat Planitz machte: Hans von der Planitz: Des kursächsischen Rates Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521–1523 (= Schriften der Kgl. Sächsischen Kommission für Geschichte 1), Leipzig 1899, S. 410.

56 RTA/JR, Bd. 2, S. 778, 866, vgl. S. 832, 847.

57 RTA/JR, Bd. 2, S. 778, 866. In der Verfolgung des französischen Eheprojekts für seinen Sohn konnte Joachim I. sich damals um so mehr bestätigt sehen, als seit Februar 1521 Karls Schwester Caterina ganz offiziell für eine Ehe mit Kurprinz Johann Friedrich von Sachsen vorgesehen war. Auch wenn dieser Plan schon im Sommer 1521 scheitern sollte, musste er doch auf dem Reichstag von Joachim als klares Signal dafür verstanden werden, dass der habsburgisch-kurbrandenburgische Ehebund nicht in Frage kam.

58 RTA/JR, Bd. 2, bes. S. 596–598, 949.

59 Joachim I. an Herzog Albrecht von Mecklenburg, Frankfurt a.M. 29.5.1521: RTA/JR, Bd. 1, S. 952. Vgl. Joachim, Die Politik des letzten Hochmeisters, Bd. 2, S. 370.

60 RTA/JR, Bd. 2, 757, vgl. S. 753–757, 896, 942–944.

lehnte[61]. Vor allem das Letztere musste Joachim als direkten Affront und Strafe des Kaisers für seinen Frankreichkurs verstehen. Jahrzehntelange Bemühungen Kurbrandenburgs um die Oberhoheit über Pommern waren damit zunichte gemacht: ein schwerer Schlag für Joachims Machtstellung und Prestige.

In einem von Karl als „hitzig“ bezeichneten Schreiben beschwerte Joachim I. sich beim Kaiser über den „öffentlichen Schimpf“, den er ihm mit der Pommern-Belehnung angetan habe.[62] Als Lehre aus den jüngsten Erfahrungen auf den kaisertreuen Kurs seines Bruder Albrecht umzuschwenken aber lehnte der Markgraf ab. Mit Albrecht könne er nichts anfangen, ließ Joachim 1522 verlauten, da dieser – wie man wisse – reichspolitisch „zu allen sachen ja“ sage.[63] Joachim dagegen hielt an der Verbindung zu Franz I. fest[64] und suchte weiter durch eine Art Schaukelkurs zwischen Frankreich und Habsburg, durch Ausspielen beider Optionen gegeneinander, Vorteile für sich zu erlangen. Im Januar 1523 unternahm Joachim persönlich bei Erzherzog Ferdinand als Statthalter Karls im Reich eine Demarche, die ein bezeichnendes Schlaglicht wirft auf seine Art des Vorgehens. Nachdem der Ehebund zwischen Joachim II. und Renata bis dahin noch nicht vollzogen war, erinnerte der Kurfürst Ferdinand an den alten Plan einer Verheiratung des Kurprinzen mit der Infantin Caterina. Wenn man dies jetzt zusammen mit einem angemessenen Jahrgeld von Habsburger Seite gewähren wolle, dann sei er, Joachim, bereit, seine Verbindung zu Franz I. aufzugeben.[65] Wieder also suchte der Brandenburger die Frankreich-Karte auszuspielen, um von den Habsburgern für seine Unterstützung eine privilegierte Stellung zu erlangen. Ferdinand übermittelte die Anfrage Joachims in einem Brief kommentarlos an Karl, dessen Antwort uns nicht bekannt ist. Naturgemäß aber blieb das Ganze ohne Erfolg.[66]

Die Demarche bei Ferdinand erfolgte Anfang 1523 während der Session Joachims am Nürnberger Reichsregiment, die uns generell aufgrund der Quellenlage besonderen Aufschluss bietet zu Joachims Agieren auf der reichspolitischen Bühne. Nach einem Treffen mit dem albertinischen Herzog Georg von Sachsen auf der Hinfahrt nach Nürnberg im Dezember 1522 in Leipzig[67] trat Joachim im

61 RTA/JR, Bd. 2, S. 952f.; Joachim, Die Politik des letzten Hochmeisters, Bd. 3, S. 20f., 149f.

62 RTA/JR, Bd. 2, S. 953; Koser, Geschichte der brandenburgischen Politik, S. 214f.

63 RTA/JR, Bd. 3, S. 874.

64 Zur Fortsetzung von Joachims Frankreich-Kontakten nach dem Wormser Reichstag: RTA/JR, Bd. 2, S. 778; Joachim: Die Politik des letzten Hochmeisters, Bd. 3, S. 65. Siehe ferner RTA/JR, Bd. 3, S. 873 (Dezember 1522) zu seiner Polemik dagegen, dass für viele in Deutschland, statt gegen die wahren Türken zu kämpfen, der Franzosenkönig „Franz itzt der Turk im reich wer“.

65 Die Korrespondenz Ferdinands I. Familienkorrespondenz, bearb. von Wilhelm Bauer u.a., Bd. 1–5 (= Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 11, 30–31, 58, 90, 109), Wien 1912–2015, hier Bd. 1, S. 40f. Vgl. RTA/JR, Bd. 3, S. 912f.

66 Statt dessen war Anfang 1524 zwischen Habsburg und Kursachsen davon die Rede, das spanische Heiratsprojekt zugunsten Johann Friedrichs von Sachsen wiederzubeleben: RTA/JR, Bd. 4, S. 686, 692f., 725. Vgl. Carl Eduard Förstemann (Hrsg.): Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation, Bd. 1, Hamburg 1842, S. 214f.

67 RTA/JR, Bd. 3, S. 873–875. Ein von Joachim vorgeschlagenes Treffen mit Kurfürst Friedrich in Wittenberg kam nicht zustande, da der Sachsenfürst sich mit Krankheit entschuldigte. Durch einen Boten ließ Friedrich indes den Brandenburger indirekt zu einer freundlicheren Haltung gegenüber Kursachsen mahnen, indem er daran erinnerte, dass Kurfürst Johann, Joachims

Regiment, ganz im Sinne Georgs, mit äußerster Härte gegen Luther auf und machte Stimmung gegen Kurfürst Friedrich von Sachsen als dessen Protektor.[68] Für Joachim war – anders als für die Mehrzahl der Fürsten und Reichsstädte – die Durchsetzung des Wormser Edikts zu einem entschiedenen Kernanliegen seiner Politik geworden. Wäre es möglich gewesen, Luther in jenen Jahren zu ergreifen, um Acht und Bann an ihm zu vollstrecken, Joachim hätte wohl zu solchem Unterfangen bereitwillig die Hand gereicht.[69] In erregten Auftritten wetterte der Hohenzoller im Regiment gegen den Ungeist von Wittenberg und brachte als erster unter den Reichsfürsten die Drohung ins Spiel, dass Friedrich dem Weisen bei weiterem Schutz Luthers wegen Ungehorsams gegen Kaiser und Reich die Kurwürde entzogen werden könne[70]. Hans von der Planitz, der kursächsische Vertreter im Regiment, war erschrocken über diese Schärfe, die er in solchem Maß von Joachim nicht erwartet hatte.[71] In Kursachsen selbst war man ähnlich beunruhigt über die Umtriebe des Kurbrandenburgers: Zum ersten Mal legte in jener Lage Kurfürst Friedrich seinen Wittenberger Theologen die später so oft erörterte, schicksalsschwere Frage vor, wieweit man im Falle eines Angriffs um des Glaubens willen auch dem Kaiser bewaffneten Widerstand entgegensetzen dürfe.[72]

Wie Planitz ganz richtig sah, diente das religionspolitische Engagement für Joachim nicht zuletzt auch als Mittel zum Zweck, um sich Erzherzog Ferdinand als Repräsentanten des altkirchlich-papsttreuen Lagers anzunähern.[73] Auch in anderer Hinsicht gab es verstärkt jetzt Berührungspunkte mit Habsburger Interessen. So lag der Einsatz Joachims für seinen als König aus dessen Reich vertriebenen Schwager Christian II. von Dänemark 1523 ganz auf der Linie der kaiserlichen Politik, da Christian zugleich ja auch Schwager Karls V. und Ferdinands war. Der von Joachim großmundig angekündigte Feldzug zur Wiedereinsetzung Christians in Dänemark, an dem er persönlich hatte teilnehmen wollen, kam indes aus Geldmangel nicht zustande – ein neuerlicher, herber Prestigeverlust für den Kurbrandenburger.[74] Auch im Streit um den Fortbestand des Reichsregiments, das der

---

Vater, mit ihm – Friedrich – stets „in fruntlichem vertrauen gestanden und das ainer an des andern rat und wissen in des reichs wichtigen sachen nichts gehandelt oder furgenomen“ habe. Joachim überging diesen Hinweis ohne Kommentar (ebda. S. 873).

68 Planitz: Berichte, S. CXX–CXXXVIII, 301–309, 314–317, 329f., 347–354, 356, 362f., 380f., 398f., 408f., 428f. Vgl. RTA/JR, Bd. 3, S. 22f., 385–387. Joachim I. saß im ersten Quartal 1523 als ranghöchster Fürst im Regiment, das zu dieser Zeit von Erzherzog Ferdinand als Statthalter geleitet wurde.

69 Ausdrückliches Bekenntnis Joachims zu solchem Vorgehen: Planitz, Berichte, S. 381, vgl. S. 396, 407.

70 Planitz, Berichte, S. 304, 315f., 329f., 343.

71 Planitz, Berichte, S. 352f., 381, vgl. S. 303, 362.

72 Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel [künftig zitiert: WA Br], Bd. 1–18, Weimar 1930–1985, hier Bd. 12, S. 35–45. Vgl. Martin Brecht: Martin Luther, Bd. 2, Stuttgart 1986, S. 113f.

73 Vgl. Planitz, Berichte, S. 308, 346 u.ö.

74 Planitz, Berichte, S. 386f., 537, 540f., 543, 545, 547, 549; ebda. S. 562, 578 (Oktober 1523) kommentierte Planitz, es werde Joachim „wehe thun“, dass nach all den Truppenwerbungen und dem „geschrei“ um dies „unbedachte“ Kriegsunternehmen „nicht allein nichts ausgericht, ßunder auch das der zug so spotlich, wie man saget, zurugkgegangen“. Zum historischen Kontext vgl. Leibetseder: Handlungsspielräume, S. 20–24.

Dreifürstenbund Pfalz-Trier-Hessen im Frühjahr 1524 zu Fall bringen wollte, stand Kurbrandenburg mit Kurmainz auf der Seite des Statthalters Ferdinand, wennschon Joachim dabei keinen besonderen Eifer zeigte und auf dem entscheidenden 3. Nürnberger Reichstag nur kurzzeitig durch einen seiner Räte vertreten war.[75] So auffällig erschien hier dem kaiserlichen Gesandten Johann Hannart das Desinteresse Joachims für die Angelegenheiten des Reiches, dass er ihn im Bericht an Karl V. weiterhin als Parteigänger Frankreichs einschätzte.[76] Entsprechend ließ sich Hannart auf dem Reichstag – wie Erzbischof Albrecht dem Bruder Ende März 1524 brieflich berichtete – auch „offentlich horen“, dass der Kaiser kein „treu oder glauben“ auf Joachim setzen werde, dieweil er „also an den Franzosen henget“; Karl V. werde vielmehr veranlasst sein, „dem in ander wege forzukommen“. Von neuem mahnte Albrecht, dass Joachim sich nicht weiter an Frankreich binden solle, auf dessen Hilfe für ihn nach aller Erfahrung im Konfliktfall kein Verlass sein werde.[77]

Tatsächlich formierte sich seit jenem Nürnberger Reichstag eine reichsständische Opposition, die vor allem gegen den Plan Ferdinands gerichtet war, sich zum römisch-deutschen König und damit designierten Nachfolger Kaiser Karls wählen zu lassen. Laut Hannart war an den französischen König als Gegenkandidaten zu Ferdinand gedacht, aber auch Kurfürst Joachim und Kurfürst Ludwig von der Pfalz würden eigene Ambitionen verfolgen.[78] Die allgemeine Stimmung war damit richtig erfasst, doch im Detail lag Hannart falsch. Wennschon die Oppositionsfronde die Unterstützung Franz' I. suchte, stand dieser als Königs-Kandidat ebenso wenig zur Debatte wie Kurfürst Joachim, und auch vom Pfälzer Kurfürsten war kaum ernsthaft die Rede. Man setzte vielmehr auf einen jüngeren Wittelsbacher, Herzog Wilhelm von Bayern.[79] Generell war Joachim in die konspirativen Beratungen der Opposition gar nicht einbezogen. Zwar hatte er im Sommer 1524 wieder Gesandte am französischen Hof[80], aber entscheidend waren jetzt die Wittelsbacher Kontakte zu Franz I. In einer bayerischen Aufzeichnung aus jener Zeit, in der es um die Gewinnung der Mehrheit für Herzog Wilhelm im Kurkolleg ging, war vorgesehen, den Franzosenkönig zu bitten, dass er auf

75 RTA/JR, Bd. 4, S. 49f., 685. Vgl. Planitz, Berichte, S. 372f., 400, 418, 616f.; Christine Roll: Das zweite Reichsregiment 1521–1530 (= Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 15), Köln 1996, S. 205–227.

76 Karl Lanz (Hrsg.): Correspondenz des Kaisers Karl V., Bd. 1, Leipzig 1844, S. 105 (Februar/März 1524). Vgl. zur Datierung RTA/JR, Bd. 4, S. 684–687.

77 Erzbischof Albrecht an Joachim I., Halle 28.3.1524: Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 535f.

78 RTA/JR, Bd. 4, S. 685f., 693f.

79 Zu den Königswahlplänen der wittelsbachisch geführten Opposition 1524/25: Alfred Kohler: Antihabsburgische Politik in der Epoche Karls V. Die reichsständische Opposition gegen die Wahl Ferdinands I. zum römischen König und gegen die Anerkennung seines Königtums (1524–1534) (= SHKBA 19), Göttingen 1982, S. 70–94, 374f., 392–394; Walter Friedensburg: Der Reichstag zu Speyer 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter (= Historische Untersuchungen 5), Berlin 1887, S. 110–116.

80 Förstemann: Neues Urkundenbuch, Bd. 1, S. 210; Koser: Geschichte der brandenburgischen Politik, S. 215f.

Joachim im Sinne der Wahl Wilhelms einwirken möge.[81] Demnach galt der Kurbrandenburger unverändert als Parteimann Frankreichs, war aber im innerdeutschen Mächtespiel isoliert. Es mag wohl sein, dass Joachim selbst damals noch dem Gedanken nachhing, dass sich für ihn irgendwann die Chance des Königtums eröffnen könne. Als aber Ende 1524 die Habsburger durch das französische Vorrücken in Italien wirklich in Bedrängnis gerieten, stand Joachim abseits. Auch in der Ehefrage für Joachim II. hatte er inzwischen die hochfliegenden Pläne der Verbindung mit einem der führenden europäischen Königshäuser aufgegeben und sich damit begnügt, dass der Kurprinz im November 1524 die Tochter Herzog Georgs, Magdalene von Sachsen, ehelichte.[82] So hatte der Berliner Kurfürst sich mit einer bescheideneren, regionalpolitischen Lösung[83] zufrieden gegeben, die das Bündnis mit seinem wichtigsten mitteldeutschen Partner und antilutherischen Kampfgenossen stärkte.

Zusammenfassend ergibt sich hieraus:

These 4: *Die anhaltende Schaukelpolitik, mit der Joachim I. auch nach 1519 Habsburg und Frankreich gegeneinander auszuspielen sucht, um für sich Vorteile zu erlangen, führt ihn nur immer tiefer in die politische Isolierung und beschert ihm Misstrauen auf beiden Seiten.*

These 5: *Mit seiner fortgesetzten Anlehnung an Frankreich hofft Joachim, bei einer Umwälzung des europäischen Mächtegewichts zuungunsten Habsburgs, zum Vorteil Frankreichs, eine führende Rolle im Reich zu erhalten. Doch selbst in dem Augenblick, als Franz I. Ende 1524 / Anfang 1525 die Oberhand zu gewinnen scheint, sind es andere – speziell die Wittelsbacher Fürsten –, für die sich machtpolitische Chancen daraus ergeben, während Joachim die hierfür nötige Unterstützung im Kurkolleg fehlt.*

These 6: *Erst nach dem triumphalen kaiserlichen Erfolg in der Schlacht bei Pavia im Februar 1525 und verstärkt nach der Erlangung der böhmischen und ungarischen Königswürde durch Ferdinand 1526 schwenkt Joachim, des Rückhalts an Frankreich beraubt, auf die habsburgtreue Linie seines Bruders ein. Die gemeinsame antireformatorische Religionspolitik dient dabei als Brücke und Basis für die neue Zusammenarbeit mit den Habsburgern.*

81 Kohler, Antihabsburgische Politik, S. 394.

82 CDB, Bd. III/3, S. 310–324; Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 401–405, 534–554; Geß: Akten und Briefe, Bd. 1, S. 704, 759, 764.

83 Auch die in jenen Jahren geschlossenen Ehebündnisse für die drei Töchter Joachims I. folgten dem Muster regionalpolitischer Allianzen: Anna 1524 mit Herzog Albrecht von Mecklenburg-Güstrow; Elisabeth 1525 mit Herzog Erich von Braunschweig-Kalenberg; Margarete 1530 (nach dem politischen Ausgleich mit Pommern) mit Herzog Georg von Pommern-Wolgast. Siehe nach diesem Muster auch das Verlöbnis Markgraf Johanns mit Herzogin Katharina von Braunschweig-Wolfenbüttel 1529: unten mit Anm. 99.

Durch die Erbeutung der Briefschaften Franz' I. in der Schlacht bei Pavia war das Ausmaß der vergangenen Kontakte Kurbrandenburgs zu Frankreich offenbart worden[84] – eine peinliche Lage, die Joachim im Verlauf des Jahres 1525 oder spätestens im Frühjahr 1526 zur klaren politischen Kehrtwende im Sinne der Unterordnung unter das Habsburger Herrscherhaus veranlasste. Bemerkenswert ist, dass diese Wendung zu einer Zeit erfolgte, noch bevor durch Ferdinands Erhebung in Böhmen-Ungarn im Herbst 1526 die habsburgische Übermacht vollends erdrückend wurde. Bereits im Mai 1526 äußerte Joachim, dass er – wenn Karl, wie erwartet, zur Kaiserkrönung nach Italien komme – ihm unaufgefordert zuziehen wolle, um ihn nach Rom zu begleiten.[85] Durch Joachims Reise zu Ferdinand nach Breslau im Mai 1527 wurde sodann das neue Einvernehmen vor aller Augen sichtbar[86], und gemeinsam mit seinem Bruder Albrecht wurde Joachim in den Folgejahren zur Hauptstütze der Habsburger auf dem Weg zu Ferdinands Wahl als römisch-deutscher König Anfang 1531[87]. Nach einem Jahrzehnt der primären Orientierung auf Frankreich hin war der Brandenburger Kurfürst in die traditionell-hohenzollerischen Bahnen kaisertreuer Politik zurückgekehrt.

Diese Rückwendung zum Hause Habsburg war indes in den Jahren 1524 bis 1529 verbunden mit einem weitgehenden Rückzug Joachims aus den laufenden Geschäften der Reichspolitik. An keiner der Reichsversammlungen dieser Jahre nahm er persönlich teil, und auch seine Gesandten bei den Reichstagen spielten kaum eine Rolle.[88] Der Hauptgrund hierfür lag in der pommerschen Causa: Nachdem Joachim am Reichsregiment und auf dem 2. Nürnberger Reichstag im Frühjahr 1523 mit seinem Anspruch auf Lehnshoheit über Pommern nicht durchgedrungen war und vielmehr die Mehrzahl der Mitfürsten die volle Reichsstandschaft der Greifenherzöge bestätigte, blieb Joachim schon aus Protest gegen die pommersche Session den folgenden Reichstagen fern.[89] Als Konsequenz hieraus nahm Kurbrandenburg kaum auch Anteil an den großen religionspolitischen Verhandlungen zwischen dem 3. Nürnberger Reichstag (1524) und dem 2. Speyrer Reichstag (1529). Die damals unternommenen Versuche einer gütlichen Lösung des Glaubensstreits hätte der Brandenburger allerdings ohnehin schwerlich stützen können – die Flexibilität, die insbesondere Erzherzog Ferdinand hierbei jetzt an den Tag legte, war ihm fremd. Unbeirrt hielt Joachim dagegen an seinem scharf antilutherischen Kurs fest. Während die Mehrheit der Reichsstände im Sommer 1524, im Anschluss an den 3. Nürnberger Reichstag, mit Ferdinands Zu-

84 Karl Lanz (Hrsg.): Staatspapiere zur Geschichte des Kaisers Karl V. (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 11), Stuttgart 1845, S. 31; Die Korrespondenz Ferdinands I., Bd. 1, S. 276, 285, 291. Vgl. Friedensburg: Reichstag zu Speyer, S. 30, 54 f.

85 Friedensburg: Reichstag zu Speyer, S. 98. Friedensburg spricht hier von Joachims plötzlich „hyperloyalen Bestreben, dem Kaiser zu gefallen“.

86 Beyer: Kurbrandenburgische Außenpolitik, S. 284.

87 Kohler: Antihabsburgische Politik, bes. S. 97–100, 151–154.

88 Männl: Die Vertretung Kurbrandenburgs bei den Reichstagen, S. 23–25, 41, 44 f.; Armin Kohnle: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden (= QFRG 72), Gütersloh 2001, S. 347.

89 Zur Behandlung der pommerschen Frage im Reichsregiment und auf den drei Nürnberger Reichstagen (1522–1524) ausführlich die Planitz-Berichte.

stimmung auf eine Ausgleichslösung durch die nach Speyer einberufene Nationalversammlung hoffte, gehörte Joachim zu denen, die – ganz im Sinne Karls V. – dem großen Versöhnungsprojekt entgegenwirkten. Statt dessen wurde in Kurbrandenburg im August 1524 das Wormser Edikt erneuert und durch weitere Verbotsbestimmungen gegen die Ausbreitung lutherischer Ideen und Schriften ergänzt.[90] Aufgrund der Erfahrungen des Bauernkrieges schließlich sah sich Joachim I. um so mehr nur bestätigt in seiner Entschlossenheit zur Unterdrückung aller reformatorischen Bestrebungen als der geistigen Quelle von Rebellion und Aufruhr. Als ein Ergebnis dieser Politik wurde im Juli 1525 der Dessauer Bund scharf antilutherischer Fürsten begründet[91], mit dem die unheilvolle Geschichte verfeindeter Konfessionsallianzen in Deutschland begann.

These 7: *Kurfürst Joachims scharfe Stellungnahme gegen Luther ist keineswegs nur bestimmt durch den machtpolitischen Gegensatz zu Kursachsen. Auch innerlich, von seiner mentalen Disposition her, steht Joachim dem Erneuerungsanspruch und Glaubensverständnis Luthers denkbar fern. Zwar vielseitig gebildet und interessiert, ist der Berliner Kurfürst in seinem Gesellschaftsbild und seiner Herrscherauffassung doch starr dem Herkommen verhaftet. Tradition, Autorität und Gehorsam treten in seinen Äußerungen, in weltlichen wie in geistlichen Dingen, als Leitmaximen hervor; alle Auflehnung gegen das Altbewährte ist ihm zuwider. So kann er dem Auftreten Luthers nur mit Unverständnis und Abwehr begegnen.*

Im Ganzen hatte Joachim mit seiner Politik der Abschottung Kurbrandenburgs gegen das Eindringen der evangelischen Lehre aus dem benachbarten Kursachsen Erfolg. Mithilfe der Universität Frankfurt/Oder und der drei vom Landesherrn abhängigen Bischöfe (Brandenburg, Havelberg, Lebus) wurden offene reformatorische Regungen im märkischen Territorium unterdrückt. Anders als bei Herzog Georg von Sachsen war im Falle Joachims die fürstlich-romtreue Religionspolitik nicht verbunden mit einem erkennbaren, zielstrebigen Reformprogramm für das eigene Kirchen- und Klosterwesen.[92] An solchen theologisch-seelsorgerlichen Fragen zeigte der Kurbrandenburger wenig Interesse, wie denn überhaupt

90 CDB III/3, S. 309f., vgl. S. 302f., 356f.; Kohnle: Reichstag und Reformation, S. 197f., 244, 248f., 251f. Vgl. GStA PK, Brandenburg-Preußisches Hausarchiv, Rep. 29 J 1, fol. 3^{r}–6^{v}: Joachim I. an Erzbischof Albrecht, Cölln 3.8.1524 (Mitteilung, dass er, Joachim, den auf Martini angesetzten Tag zu Speyer nicht besuchen werde).

91 Führende Mitglieder: Kurfürst Joachim, Erzbischof Albrecht, Georg von Sachsen, Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, Erich von Braunschweig-Kalenberg. Vgl. Walter Friedensburg: Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauischen Bündnisses der Evangelischen 1525–1526, Marburg 1884.

92 Walter Delius: Die Kirchenpolitik Joachims I., in: JBBKG 49 (1974), S. 7–41; ders.: Anfänge reformatorischer Bestrebungen in der Mark Brandenburg, in JBBKG 40 (1965), S. 9–23; Gerd Heinrich: Neue Kirchenordnung und „stille" Reformation. Die Landesfürsten und die „Luthersache" in der Mark Brandenburg, in: JBBKG 57 (1989), S. 65–98, hier S. 65–81; Achim Beyer: Die Religionspolitik der Hohenzollern im Reformationsjahrhundert: Zwischen Autonomie und Abhängigkeit, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 148 (2012), S. 239–275, hier S. 242–249.

Anzeichen einer tieferen religiösen Überzeugung und persönlich gelebter Frömmigkeit bei ihm schwer zu finden sind. Immerhin gab es unter den Landesbischöfen mit Männern wie Dietrich von Bülow (1490–1523 Bischof von Lebus) und Hieronymus Schulz (1507–1521 Bischof von Brandenburg) durchaus auch reformbereite Kräfte.[93] Noch auffälliger ist in dieser Hinsicht die Heterogenität der weltlichen Räte, die an leitendender Stelle für Joachim tätig waren. Im Reichsregiment etwa diente mit Christoph von Taubenheim jahrelang ein ausgesprochener Anhänger Luthers als kurbrandenburgischer Vertreter, und Wolfgang Ketwig, der 1529 zum märkischen Kanzler aufstieg, nahm eher eine neutrale bis reformationsfreundliche Haltung ein.[94]

Auch in der eigenen hohenzollerischen Familie musste Joachim das Vordingen der evangelischen Lehre mit ansehen. Einen ersten Höhepunkt bildete hier der spektakuläre Übertritt des Deutschordens-Hochmeisters Albrecht von Brandenburg-Ansbach zum Luthertum unter Umwandlung der preußischen Ordenslande in ein weltliches Herzogtum 1525 – ein Schritt, den Joachim dem Vetter nie verzeihen sollte.[95] Auch die Hinwendung der älteren, in Franken regierenden markgräflichen Vettern Kasimir († 1527) und vor allem seines Nachfolgers Georg zum reformatorischen Lager bedeuteten für Joachim ein schweres Ärgernis.[96] Um so eifriger war er bemüht, in der engeren märkischen Familie die Treue zur alten Kirche aufrechtzuerhalten – auch hier indes ohne bleibende Wirkung. Den härtesten Schlag für Joachim bedeutete das Verhalten seiner dänischen Ehefrau Elisabeth, die sich unter dem Einfluss ihres Bruders, des vertriebenen Dänenkönigs Christian II., seit 1525 zunehmend offen zum lutherischen Glauben bekannte.[97] Auch der Thronerbe Joachim II. zeigte zeitweise Sympathien für den Weg der Mutter[98], konnte vom Vater aber, solange er lebte, auf der altkirchlichen Linie gehalten werden. Für den erst 1513 geborenen zweiten Sohn Johann arrangierte Joachim frühzeitig einen – wie schon im Falle Joachims II. – konfessionell einschlägigen Ehebund: Im August 1529 wurde das Verlöbnis Johanns mit der damals erst 13-jährigen Katharina von Braunschweig-Wolfenbüttel geschlossen. Durch diesen Ehevertrag hatte Joachim I. nach der durch den ersten Sohn erfolgten Verbindung zu Herzog Georg von Sachsen nun auch Herzog Heinrich von

93 Grimm: Dietrich von Bülow; W.E. Winterhager: Luthers „gnädiger Bischof“: Hieronymus Schulz, Bischof von Brandenburg (1507–1521) und Havelberg (1521/22), in: JBBKG 69 (2013), S. 87–117.

94 Leibetseder: Die politischen Berater von Kurfürst Joachim I., bes. S. 19–22, 27–29. Vgl. Mathis Leibetseder: Räte und liebe Getreue. Zur Frage nach dem politischen Kern der brandenburgischen Hof- und Landesverwaltung zu Beginn des 16. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 65 (2014), S. 89–115.

95 Hubatsch: Albrecht von Brandenburg-Ansbach, S. 131 passim.

96 Seyboth: Die Reichspolitik Markgraf Kasimirs, S. 97–108; Reinhard Seyboth: Georg der Fromme, Markgraf von Brandenburg-Ansbach (1484–1543), in: Fränkische Lebensbilder 17 (1998), S. 43–71.

97 Beleg wie Anm. 100.

98 Leibetseder: Handlungsspielräume, S. 14–16; Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 211 f.

Wolfenbüttel, den Vater der Braut, als führenden Lutherfeind in Norddeutschland in sein dynastisches Beziehungsgeflecht eingebunden.[99]

Inzwischen war der am Berliner Hof durch Kurfürstin Elisabeths Bekenntniswechsel ausgelöste Ehestreit in ungeahnter Weise eskaliert.[100] Nachdem Joachim ernsthaft – entgegen den Appellen seiner Räte, Prälaten und Ritterschaft – damit gedroht hatte, seine Gemahlin wegen Abfalls vom rechten Glauben mit dem Tode oder lebenslanger Haft zu bestrafen, war diese im März 1528 heimlich über die Grenze nach Sachsen geflohen und hatte sich dort unter den Schutz Kurfürst Johanns gestellt. Tobend vor Zorn verlangte Joachim I. die bedingungslose Rückkehr und Unterwerfung Elisabeths unter seinen Willen; von Erzherzog Ferdinand und anderen Mitfürsten erbat er Unterstützung für diese Forderung. Die märkischen Fluchthelfer der Kurfürstin wurden unnachgiebig verfolgt, und alle Versuche – etwa durch gewisse Zugeständnisse an Elisabeths persönliche Glaubenspraxis – einen Ausgleich herbeizuführen, scheiterten an Joachims unerbittlicher Haltung. Allein schon die Tatsache, dass Herzog Georg von Sachsen[101] und andere ihn bewegen wollten, den Konflikt vor den Ständen des Reiches zu verhandeln, um zu gütlicher Lösung zu kommen, wies der Brandenburger als Zumutung zurück. Er hoffte darauf, mithilfe des Kaisers seinen Willen am Ende doch durchzusetzen.

Für Joachim I. war die seit März 1528 geführte öffentliche Debatte um das Thema unerfreulich genug. Ganz überwiegend wurde die hartherzige Haltung des Kurfürsten gegenüber seiner Ehefrau von den Zeitgenossen mit Kritik und Unverständnis gesehen. Viel schlimmer aber wurden die Dinge für ihn dadurch, dass der konfessionell bedingte Ehezwist sich verknüpfte mit einem anderen, verwandten Konflikt, der den Kurfürsten moralisch in noch dunklerem Licht erscheinen ließ.[102] Schon im Frühjahr 1525 hatte Joachim sich in Berlin der Bürgermeisterstochter Katharina Hornung (geb. Blankenfeld: Schwester des Johann Blankenfeld) zugewandt und sie zu seiner Mätresse gemacht. Der betrogene Ehemann Wolf Hornung, der daraufhin im Affekt seine untreue Gattin mit einem Messer verletzt hatte, war im April 1525 aus der Mark Brandenburg verwiesen worden und musste sein Leben im Exil fristen. Seit 1526 suchte Hornung durch

99 CDB, Bd. III/3, S. 367–376. Der Bund mit Braunschweig-Wolfenbüttel unterstreicht den inzwischen bestehenden Primat konfessioneller Orientierung in Joachims Politik: Noch 1520 war der Kurfürst durch sein profranzösisches Bündnis mit Braunschweig-Lüneburg, der mit Wolfenbüttel verfeindeten Welfenlinie, liiert gewesen, die jetzt aber als lutherisch gewordene Dynastie für ihn als Partner nicht mehr in Frage kam.

100 Zum Folgenden: Rudolf von Jacobi: Die Flucht der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, in: Hohenzollern-Jahrbuch 13 (1909), S. 155–196.

101 Zur Rolle Herzog Georgs in der Sache: Heiko Jadatz / Christian Winter (Hrsg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 3–4, Köln 2010–2012, hier Bd. 3, S. 90–93, 95–102, 104–108, 114; zur mäßigenden Einwirkung des Herzogs auf Joachim I. – in einer Phase, als durch die heraufziehenden „Packschen Händel" im Frühjahr 1528 ohnehin akute Kriegsgefahr zwischen den sich bildenden Konfessionsparteien bestand – ebda. bes. S. 100f.

102 Paul Zimmermann: Der Streit Wolf Hornungs mit Kurfürst Joachim I. von Brandenburg und Luthers Beteiligung an demselben, in: Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde 20 (1883), S. 310–343.

Schreiben an seine Frau wie auch an Joachim eine Aussöhnung oder zumindest Klärung herbeizuführen, die ihm die Rückkehr nach Berlin ermöglicht hätte. Da aber der Kurfürst jede Annäherung verweigerte, drohte Hornung den unzüchtigen, ehebrecherischen Lebenswandel Joachims öffentlich zu machen, nachdem dieser ohnehin schon in der ganzen Mark Gegenstand von Gerüchten sei. Auch Luther wurde als Seelsorger und Berater in die Sache involviert und appellierte im Sommer 1528 zweimal brieflich an Joachim, auf das berechtigte Anliegen des Wolf Hornung einzugehen. Der Kurfürst möge hier Einsicht zeigen, damit er – Luther – nicht „dreinschlagen“, nicht „huren und buben malen“ und den Fürsten nicht vor aller Welt anprangern müsse, „das die har umbher stieben“.[103]

Joachim I. aber reagierte auf diese Vermahnungen nur mit einer Beschwerde über Luthers „Schmähungen“ bei Kurfürst Johann von Sachsen, so dass der Wittenberger nun tatsächlich den Weg in die Öffentlichkeit beschritt. In einem gedruckten Sendschreiben vom Oktober 1528 wiederholte Luther, unter Bezug auf das „Landgeschrei“ in der Sache, die Forderung an Joachim, entweder eine Versöhnung oder eine ordentliche Scheidung der Eheleute Hornung zu ermöglichen.[104] Luthers Wortwahl war dabei, im Vergleich zu den vorangegangenen Briefen, erstaunlich moderat – noch wolle er den Kurfürsten „schonen“, schrieb er –, aber auch so lag der Effekt des Sendbriefes darin, dass nun endgültig die allgemeine Aufmerksamkeit im Reich auf den doppelten Ehebruch Joachims gelenkt wurde. Vor dem Hintergrund der zeitgleich damals die Gemüter erregenden Flucht der Kurfürstin Elisabeth bot sich vom sittlichen Leben am Berliner Hof ein vernichtendes Bild.

Inzwischen nahm sich auch der mit Joachim I. aus anderem Grund in Fehde stehende Lausitzer Ritter Nickel von Minkwitz der Sache Hornungs an und unterstützte diesen auf dem 2. Speyrer Reichstag 1529 in seinem Vorbringen einer förmlichen Supplik gegen Joachim bei Statthalter und Reichsregiment. Pfalzgraf Friedrich als damaliger Statthalter leitete darauf Vergleichsverhandlungen ein, zu denen auch der Kurfürst geladen wurde. Joachim sah sich widerwillig gezwungen, seine Räte zu diesem Verhandlungstermin zu senden, zeigte aber keinerlei Entgegenkommen.[105] Als Reaktion hierauf gab Luther schließlich im Februar 1530 eine neuerliche Druckschrift heraus, in der er sich nunmehr in Form offener Briefe auch an die märkische Ritterschaft wandte und die zuständigen Bischöfe (Brandenburg, Havelberg, Lebus) aufrief, gegen den Kurfürsten, wenn er nicht endlich Besserung zeige, mit Kirchenstrafen vorzugehen.[106] Joachims Replik erfolgte im März 1530 in Form eines spöttischen, im Namen Katharinas geschriebenen Briefes an Wolf Hornung– ein Schreiben, das Luther mit eigenem Kommentar in Wittenberg drucken ließ. Ganz offen sprach der Reformator jetzt von Katharina als „Hure“ und von Joachim als „Buben“ und „Hurenwirt“. Die Hoff-

103 WA Br, Bd. 4, S. 511–516, 539 f., vgl. S. 292–294, 345 f.
104 WA Br, Bd. 4, S. 576–581.
105 Zimmermann: Der Streit Wolf Hornungs, S. 332–337. Ferner RTA/JR, Bd. 7/1, S. 522, 611, 620 f., 714 zu den während des Reichstags 1529 gegen Joachim geführten Spottreden.
106 WA Br, Bd. 5, S. 225–231.

nung, dass diese „schendliche, lesterliche sache, die durchs gantze Reich stinckt und aller welt grosse ergernis gibt", gütlich beizulegen sein würde, hatte Luther aufgegeben.[107]

Auf dem folgenden Augsburger Reichstag hatte Joachim zwar die Genugtuung, dass Karl V. im Streit Joachims mit seiner Ehefrau den vom Kurfürsten vertretenen harten Standpunkt billigte und sich für die bedingungslose Rückkehr Elisabeths nach Kurbrandenburg aussprach. Doch durchzusetzen war diese kaiserliche Willensbekundung nicht, so dass Joachim den Verbleib Elisabeths in Kursachsen bis an sein Lebensende hinnehmen musste.[108]

Nachdem Joachim I. dem Speyrer Reichstag 1529 als einziger der Kurfürsten ferngeblieben war, erschien er in Augsburg 1530 zum ersten Mal seit sieben Jahren wieder persönlich auf einer Reichsversammlung. Der Streit um die brandenburgische Lehnshoheit über Pommern hatte im August 1529 durch einen Kompromiss im Vertrag zu Grimnitz ausgeräumt werden können[109], und die Tatsache, dass Karl V. nach langen Jahren den Reichstag in Augsburg wieder in eigener Person leiten würde, bot für Joachim besonderen Anreiz, sich aktiver in die Reichspolitik einzubringen. Angesichts seiner – im Unterschied zu Kursachsen und Kurpfalz – im Religionsstreit ganz eindeutig papsttreuen Haltung kam ihm bei den Augsburger Verhandlungen eine zentrale Rolle zu. So sehr auch in Teilen der Öffentlichkeit seine Autorität und Glaubwürdigkeit als Vertreter konservativer, altkirchlicher Werte erschüttert sein mochte[110], trat er doch in Augsburg wiederholt als Sprecher des Kaisers und der altgläubigen Ständemehrheit auf.

These 8: *In Augsburg 1530 hat Joachim I. endlich einen ihm angemessenen, hervorgehobenen Platz im Zentrum der Reichspolitik, an der Seite des Kaisers, gefunden, der ihm zugleich Gelegenheit bietet, gegen seinen kursächsischen Erzfeind und die ihm verhasste evangelische Partei vorzugehen. Aber selbst jetzt spielt er, statt sich einzuordnen, wieder eine Sonderrolle, indem er unautorisiert Kriegsdrohungen gegen die Evangelischen ausspricht, so dass sich der um Ausgleich bemühte Kaiser und die Majorität der Kurfürsten und Reichsstände von Joachims radikalen Äußerungen distanzieren.*

Speziell gegen Kurfürst Johann von Sachsen und gegenüber dem eigenen Vetter, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, sprach Joachim die Drohung aus, dass der Kaiser und die ihm treuen Reichsglieder sie bei weiterem Festhalten am

107 WA Br, Bd. 5, S. 231–236. Vgl. Brecht: Martin Luther, Bd. 2, S. 343 f.

108 Jacobi: Die Flucht der Kurfürstin Elisabeth, S. 172 f., 192–196. Vgl. Die Korrespondenz Ferdinands I., Bd. 3, S. 91, 96, 100, 109, 117 sowie RTA/JR, Bd. 10/3, S. 1195, zur Behandlung der Sache 1531 bzw. am Rande des Regensburger Reichstages 1532.

109 CDB, Bd. II/6, S. 354–357, ferner S. 357–369; Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 220 f. Vgl. auch unten mit Anm. 117.

110 Vgl. die ironische Frage zu Joachims Konkubinen und Ehestreit, die Kurfürst Johann von Sachsen ihm während der Augsburger Beratungen in Reaktion auf Joachims Verurteilung der lutherischen Lehre vorhielt: Gerhard Müller: Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII. (= QFRG 38), Gütersloh 1969, S. 113 f. (aufgrund eines Mailänder Gesandtenberichts vom September 1530).

häretischen Glauben mit Gewalt überziehen und absetzen würden. Bald wiederholte und erweiterte er diese Ankündigung auf alle protestierenden Stände. Seine Haltung war so herausfordernd, dass man ihn im August 1530 – als der sog. Vierzehnerausschuss zur Vermittlung im Glaubensstreit eingesetzt wurde – bewusst nicht berücksichtigte, da er als Friedensstifter nicht geeignet schien. Erst als die Einigungsversuche gescheitert waren und der Kaiser bei der Beratung des Reichsabschiedes im September wieder einen schärferen Kurs einschlug, trat Joachim erneut als Wortführer der Reichsversammlung hervor. Im Namen des Kaisers und der Ständemehrheit stieß er in seiner Rede zur Vorlage des Abschieds in aller Form nun die Drohung aus, dass man Gut und Blut daran setzen werde, die lutherischen Aufrührer zur Annahme der Reichsschlüsse zu bringen und die Glaubenseinheit wiederherzustellen. Von verschiedenen Seiten wurde der Brandenburger für seine eigenmächtige, eifernde Sprache kritisiert: Die Räte des Pfälzer Kurfürsten und des Trierer Erzbischofs, weitere Fürsten (u.a. die eindeutig katholischen Bayernherzöge) und Fürstenräte sowie selbst Joachims Bruder, Erzbischof Albrecht, ließen die evangelischen Fürsten in mehr oder weniger deutlicher Form wissen, dass sie keineswegs auf Krieg und Gewalt aus seien und die schroffe Redeweise des Brandenburgers, zu der er nicht legitimiert gewesen sei, missbilligten.[111] Selbst Karl V. monierte, Joachim habe „unrecht“ geredet, „viel zu geschwinde [...] und mehr denn ihme befohlen gewesen“.[112] So hatte Joachim sich durch seine aggressiv-maßlose Art in gewisser Weise wieder selbst isoliert.

Luther hat diesen Sachverhalt, über den er von sächsischen Reichstagsteilnehmern informiert worden sein muss, in seiner 1531 gedruckten „Warnung an seine lieben Deutschen“ geschickt ausgenutzt, um Joachims Rolle in Augsburg bloßzustellen. Einerseits wurde der Berliner Kurfürst hier als schärfster Gegner der Protestanten auf dem Reichstag gebrandmarkt, andererseits aber wurden seine Kriegsdrohungen als leere Worte abgetan, vor denen sich niemand zu fürchten brauche. So hätten „viel andere grosse fursten und herrn“ in Augsburg entweder die Drohreden Joachims abzuschwächen versucht oder „offentlich fur dem keiser bezeugt, dass sie ynn solche rede des Marggraven nie gewilligt hetten“ und dies nicht ihre Meinung sei. Auch der Kaiser habe den Kurfürsten Joachim für seine Rede „zwar nicht heißen liegen [lügen]“, aber gesagt: „es were zu viel geredt“.[113]

Die gleiche Konstellation wie in Augsburg 1530 wiederholte sich auf dem Regensburger Reichstag 1532, als Joachim I. den von Karl und Ferdinand ange-

111 Carl Eduard Förstemann (Hrsg.): Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, Bd. 2, Halle 1835, bes. S. 613–620, 624, 644–647. Mit weiteren Einzelbelegen: Karl Heinz Hammer: Kurfürst Joachim I. von Brandenburg auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, in: Wichmann-Jahrbuch des Geschichtsvereins Katholische Mark 1 (1930), S. 116–133; Delius: Die Kirchenpolitik Joachims I., S. 26–29, 40; Koser: Geschichte der brandenburgischen Politik, S. 224f.

112 Friedrich Wilhelm Schirrmacher (Hrsg.): Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, Gotha 1876, S. 320f.; Förstemann: Urkundenbuch 1530, Bd. 2, S. 620.

113 Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Schriften, Bd. 1–73, Weimar 1883–2009, hier Bd. 30/3, S. 295f.

sichts der Türkengefahr erstrebten, zeitgleich in Schweinfurt und Nürnberg verhandelten Religionsfrieden zu sabotieren suchte. Anfangs vorgebend, dass er mit seinem harten Kurs im Sinne des Kaisers handle, wurde bald klar, dass Joachim in Wirklichkeit die Politik Karls V. konterkarierte: Ohne Rückwendung der lutherischen Stände zur alten Kirche sollte es nach seinem Willen keine Friedenszusage geben. Bei der Mehrheit auch der katholischen Reichsstände stieß diese Haltung auf deutliche Ablehnung. Während sein Bruder Erzbischof Albrecht zusammen mit Kurpfalz den Religionsfrieden vermittelte, hielt Joachim an seiner radikalen Position fest. Ohne die Anwesenheit des Markgrafen und seine Blockadepolitik – hieß es allgemein auf dem Reichstag – wäre man weit früher schon zum Abschluss gelangt; man hoffte deshalb auf seine baldige Abreise.[114] Tatsächlich konnte der Brandenburger Kurfürst den Nürnberger Frieden am Ende nicht verhindern, auch wenn dies an seiner religionspolitisch kompromisslosen Linie nichts änderte. Im Februar 1533 schloss Joachim in Halle mit Erzbischof Albrecht, Georg von Sachsen, Heinrich von Wolfenbüttel und anderen Fürsten ein Bündnis zur Verteidigung des alten Glaubens gegen den von Kursachsen und Hessen geführten Schmalkaldischen Bund.[115] Wie er darüber hinaus für die Zukunft sein Land als Bollwerk des Katholizismus sichern wollte, zeigen die Verfügungen in seinem Testament vom Oktober 1534: Gegen das Ärgernis und Übel der neuen Ketzereien ordnete er an, dass seine „sone und ire erben mit ihren landen und leuten zu iglicher zeit bei dem alten cristlichen glauben, religion, ceremonien und gehorsam der heiligen cristlichen kirchen [...] unvorruckt und unvorandert" verharren sollten. Beide Söhne ließ er schwören, dass sie der alten Kirche und dem Hallischen Bündnis auch über des Vaters Tod hinaus treu bleiben würden.[116]

Langfristig aber war, wie sich zeigen sollte, der von Joachim geführte Kampf gegen die Ausbreitung der Reformation im märkischen Territorium nicht zu gewinnen. In dieser Kernfrage wie auch im Blick auf andere, zentrale Aspekte seiner Politik ist man geneigt, Joachim I. als am Ende gescheiterten Fürsten zu bezeichnen. Die jahrelange, riskante Bindung an Frankreich hatte dem Hause Hohenzollern nichts eingebracht, auch die übermäßig scharfe Positionierung in der Konfessionsfrage hatte Kurbrandenburg letztlich isoliert, und der vermeintliche historische Kompromiss mit Pommern 1529 kam im Grunde doch – diplomatisch kaschiert – einer Niederlage gleich[117]. Die Gesamtbilanz der Regentschaft Joachims I. wird freilich aufgehellt durch zumindest zwei wesentliche, bleibende Errungenschaften: So wurde, wie erwähnt, die innere Konsolidierung

114 RTA/JR, Bd. 10/2, S. 953, 956, 970, 972, 978, 996f., 1004f., Bd. 10/3, S. 1482, 1484. Vgl. Luthers Kommentare dazu: Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Tischreden [= künftig zitiert: WA Tr], Bd. 1–6, Weimar 1912–1921, hier Bd. 2, S. 156, Bd. 3, S. 202, 222.

115 CDB, Bd. II/6, S. 386–392.

116 Hermann von Caemmerer (Hrsg.): Die Testamente der Kurfürsten von Brandenburg und der beiden ersten Könige von Preußen, München/Leipzig 1915, S. 69–71; CDB, Bd. III/3, S. 404f.

117 Vgl. das Urteil bei Koser: Geschichte der brandenburgischen Politik, S. 227; ähnlich Seyboth: Markgraftümer, S. 76.

des Landes entscheidend vorangebracht, und vor allem hatten die gemeinsam mit dem Bruder Albrecht erlangten Anfangserfolge von 1513/14 zum Teil über Joachims Tod hinaus Bestand. Nachhaltiger als die Erlangung der Mainzer Kurwürde wirkte dabei der 1513 erzielte Wahlerfolg für Albrecht in Magdeburg und Halberstadt.

These 9: *Als wirkmächtigster außenpolitischer Erfolg aus der Regierungszeit Joachims I. entpuppte sich der machtpolitische Anspruch, den man auf die Stifte Magdeburg und Halberstadt erworben hatte. Eine wichtige, bisher kaum angemessen gewürdigte Rolle spielte dabei die schon 1523 erreichte Bestellung des fränkischen Vetters Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach zum Koadjutor mit Nachfolgerecht in beiden Bistümern, womit die Kontinuität hohenzollerischer Herrschaft über die Stifte für weitere Generationen fundiert und so die spätere territoriale Ausweitung Kurbrandenburgs nach Südwesten ermöglicht wurde.*

Die Erhebung Johann Albrechts zum Koadjutor 1523 war indes weniger Joachims Verdienst, als vielmehr den Bemühungen Erzbischof Albrechts und Markgraf Kasimirs, des Bruders Johann Albrechts, geschuldet.[118] Immerhin hatte auch Joachim I. dabei seinen Einfluss in der Region, namentlich auf das Domkapitel zu Magdeburg, geltend gemacht.[119] Insgesamt darf man gleichwohl fragen, ob angesichts der glänzenden Ausgangslage, die Joachim und Albrecht bis 1514 beschieden war, nicht mehr hätte erreicht werden können. Vor allem die jahrzehntelang bestehende Ausnahmesituation von zwei hohenzollerischen Kurstimmen wurde kaum für eine stringente dynastische Reichspolitik genutzt.

Dies grundlegende Defizit kurbrandenburgischer Politik war nicht zuletzt den persönlichen Eigenheiten Joachims zuzuschreiben, der seine außergewöhnlichen intellektuellen Gaben nur unvollkommen in politisches Urteilsvermögen umzusetzen vermochte. Als weltgewandter, gebildeter Mann sprach der Brandenburger ein für Fürsten ungewöhnlich gutes Latein, als einziger der Kurfürsten beherrschte er zudem das Französische, was ihm als Verhandlungsführer viele Möglichkeiten eröffnete. Seine sprachlich-rhetorischen Talente wurden insbesondere von ausländischen Beobachtern gerühmt.[120] Zugleich aber schadete Joachim sich selbst, indem er durch sein herrisches Auftreten überall Sympathien verspielte. Sein überhartes Vorgehen gegen Teile der märkischen Ritterschaft hatte ihm frühzeitig schon beim Niederadel im ganzen Reich den Ruf eines Adelsfeindes ein-

118 Christiane Schuchard: Preußen–Franken–Rom. Der Briefwechsel zwischen Hochmeister Albrecht von Brandenburg und seinen Brüdern Johann Albrecht und Gumprecht, in: Matthias Thumser (Hrsg.): Schriftkultur und Landesgeschichte. Studien zum südlichen Ostseeraum vom 12. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1997, S. 219–239, hier S. 238 f.; Seyboth: Markgraftümer, S. 396; Nolte: Familie, Hof und Herrschaft, S. 396 f.

119 GStA PK, Brandenburg-Preußisches Hausarchiv, Rep. 29 J 1, fol. 1^{r}–2^{v}: Joachim I. an Erzbischof Albrecht 10.12.1523 (betr. Überwindung von Schwierigkeiten, die das Magdeburger Domkapitel nach seiner früheren Bewilligung der Sache Ende 1523 noch machte).

120 Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 259–262; Schultze, Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 173 f.; RTA/JR, Bd. 2, S. 514, 598, 775, 796; Hammer: Joachim I. auf dem Reichstag zu Augsburg, S. 120, 129.

gebracht[121]; er galt als hochfahrender, cholerischer Herrschertyp. Bezeichnend dafür ist eine Äußerung von habsburgischer Seite aus dem Kaiserwahlkampf Mitte Februar 1519. Einer der Kommissare Karls V., Maximilian Zevenbergen, schrieb damals: Dass Franz I. für den Fall seiner Wahl dem Markgrafen die Statthalterschaft im Reich versprochen habe, sei in Wahrheit ein Glück für Karl, da kein anderer der Kurfürsten dies wünsche und man noch weniger die Wahl Joachims selbst zum König bzw. Kaiser leiden werde, denn er sei ein hitzköpfiger Mann („un homme véhément"), mit dem keiner Geschäfte machen wolle.[122] Durch Joachims Verhalten gegenüber seinem eigenen Bruder in den Folgemonaten wurde dieser Eindruck dann noch weiter bekräftigt[123], und ein neuer Höhepunkt war erreicht, als Joachim während des Wormser Reichstags 1521 im Kurkolleg in einem Aufsehen erregenden Jähzorn-Ausbruch wegen der Luthersache mit Kurfürst Ludwig von der Pfalz und Kurfürst Friedrich von Sachsen fast handgemein geworden wäre[124].

Aus dem Nürnberger Reichsregiment berichtete der kursächsische Vertreter Planitz als Gegenspieler Joachims, wie dieser während seiner Session 1523 herrisch auftrat und Regeln nach Belieben außer Kraft zu setzen suchte.[125] Als unangenehmsten Charakterzug Joachims hob Planitz die Neigung hervor, Tatsachen zu verdrehen und Dinge wahrheitswidrig so darzustellen, wie er sie gern haben wollte – ein Wesenszug, der sich schon 1519 in Joachims Wortgefechten mit seinem Bruder Albrecht offenbart hatte[126]. Als unberechenbaren „Wundermann" beschrieb Planitz den Markgrafen[127], und nicht nur er und sein Herr, der sächsische Kurfürst, auch Pfalzgraf Friedrich kam damals zu dem Urteil, dass Joachim stets nur seinen eigenen Vorteil suche und als politischer Partner nicht vertrauenswürdig sei[128]. Selbst Ferdinand, so wusste Planitz, sei trotz der Zusammenarbeit

121 Schultze: Die Mark Brandenburg, Bd. 3, S. 180–186; Schotte: Fürstentum und Stände, S. 390–394.

122 RTA/JR, Bd. 1, S. 241.

123 Winterhager: Das Haus Brandenburg und die französische Kaiserkandidatur 1519, S. 322–329; ders.: Aus dem Schatten, S. 85–87.

124 Brieger: Aleander-Depeschen, S. 69f., 81f.; Kalkoff: Die Depeschen des Nuntius Aleander, S. 92f., 107; WA Tr, Bd. 5, S. 65, 70, 101. Vgl. RTA/JR, Bd. 2, S. 514.

125 Planitz: Berichte, S. 303–309, 329f., 335, 362f., 378, 380f., 408f., vgl. S. 399, 416, 418. Zu Joachims Einschüchterungs-Rhetorik ferner: WA Br, Bd. 5, S. 542 (Melanchthon an Luther, Augsburg 8.8.1530); Delius: Die Kirchenpolitik Joachims I., S. 26f.

126 Belege wie oben Anm. 122.

127 Planitz: Berichte, S. 353f.

128 Planitz: Berichte, S. 353, vgl. S. 338, 410. Die bleibende Spannung zu der eng mit Kursachsen kooperierenden Pfalz gehörte zu den strukturellen Schwächen kurbrandenburgischer Politik. Die auf Kosten der Wittelsbacher erfolgte Mainzer Erzbischofswahl 1514 und darauf folgende Mainz-Magdeburger Bistumskumulierung hatten Pfalz und Bayern dem Hause Brandenburg nicht vergessen. Die im Zuge der Sickingen-Fehde 1522 vollzogene, pfälzisch geführte Demütigung Erzbischof Albrechts ist nicht zuletzt vor diesem Hintergrund zu sehen; entsprechend reserviert verhielten sich Albrecht und Joachim I. 1524/26 gegenüber den Plänen einer wittelsbachischen Königskandidatur im Reich. Auch in der pommerschen Frage agierten die Pfälzer Fürsten eindeutig gegen die Ansprüche Kurbrandenburgs und stützten vielmehr das Greifenhaus, mit dem man seit 1513 dynastisch verbunden war (durch die Ehe Herzog Georgs von Pommern mit Amalie, der Schwester des Pfälzer Kurfürsten Ludwig).

mit Joachim in der Luthersache diesem nicht wirklich wohlgesonnen.[129] Auch in der städtischen Bevölkerung fand Joachim wenig Anklang. Planitz berichtet im März 1523 von einem durch Joachim veranstalteten Bankett, das von Nürnberger Bürgerinnen boykottiert worden sei, weil Joachim sie zuvor (solange Ferdinands Hofstaat mit den adligen Damen dagewesen sei) ignoriert habe. Der Markgraf habe sich durch dies Verhalten „vast vorschmahet“ gefühlt. Generell, meinte Planitz, habe Joachim „alhie [in Nürnberg] bei gemeinem volk nicht vill zufals“, was bei seiner impulsiv-verwirrenden Wesensart „auch nicht ßunderlich zu verwundern“ sei.[130]

Damit kommen wir zu zwei Schlussfolgerungen, die den Zusammenhang zwischen Joachims Persönlichkeit und seiner Politik betreffen:

These 10: *In seinem übersteigerten fürstlichen Selbstbewusstsein erkennt Joachim zu wenig, welche Vorteile schon im frühen 16. Jahrhundert für einen Landesherrn daraus entstehen, sich in der Öffentlichkeit ein gewinnendes Image zu geben. Ganz anders als sein Bruder Albrecht, der alles daran setzt, um als Humanistenfreund zu erscheinen, und selbst in der Luthersache seine Politik partiell nach Popularitätsgesichtspunkten ausrichtet, vertraut Joachim allzu unbekümmert auf seine herrscherliche Machtstellung und inszeniert sich eher als furchterregenden Repräsentanten einer streng ordnungsorientierten Obrigkeit.*

These 11: *Auch unter seinen fürstlichen Standesgenossen bleibt Joachim I. hochgradig unbeliebt, so dass man ihn – selbst unter den entschiedenen Habsburg-Gegnern – am allerwenigsten als Alternativkandidaten für die römisch-deutsche Königs- bzw. Kaiserwürde in Betracht zieht.*

Auch das Verhältnis zu religionspolitisch engen Verbündeten wie Herzog Georg von Sachsen blieb im Grunde stets reserviert: Der Albertiner war schon 1519 entgeistert gewesen über Joachims ihm ganz unverständlichen profranzösischen Kurs[131]; auch die Art, wie der Kurbrandenburger den lange hinausgezögerten Ehebund Joachims II. mit Magdalene von Sachsen eindeutig nur als dritte Wahl behandelte, war für Georg unerfreulich[132]; und als Joachims doppelter Ehebruch

129 Planitz: Berichte, S. 410. Siehe ebda. S. 381: Auch der kurkölnische Vertreter, Landkomtur Ludwig von Sinsheim, klagte Ende Februar 1523, solange Fürsten vom Wesen Joachims im Regiment säßen, werde kaum Gutes ausgerichtet. – Leibetseder: Handlungsspielräume, S. 27, warnt davor, politische Handlungsweisen des Kurfürsten nur aus dessen „charakterlichen Zügen“ zu erklären und meldet quellenkritische Skepsis an gegenüber der in der Literatur häufig behaupteten „Neigung [Joachims] zu Jähzorn und Wutausbrüchen“. Es kann aber kein Zweifel bestehen, dass die Wirkung entsprechender persönlicher Eigenheiten Joachims auf die Umwelt den Erfolg seiner Politik immer wieder erheblich beeinträchtigt hat.

130 Planitz: Berichte, S. 377 f., vgl. S. 346 sowie S. 389 und 399 zu Kurfürst Friedrichs (offenbar mit Schadenfreude gegenüber Joachim verbundenen) Interesse an der Sache.

131 RTA/JR, S. 704–706, vgl. S. 831.

132 Siehe die heftigen Klagen über Joachims Hinhaltetaktik (während er offenbar noch immer das französische Heiratsprojekt im Auge hatte) im Brief Herzog Georgs an Erzbischof Albrecht, Ende Mai 1524: Schuster/Wagner, Jugend und Erziehung, Bd. 1, S. 546, vgl. S. 535–545.

ruchbar wurde, gehörte der sittenstrenge Georg zu dessen frühesten Kritikern[133]. Das ohnehin schon lädierte Ansehen des Kurbrandenburgers wurde durch jene Ehe-Affären endgültig ruiniert, zumal in den medialen Folgeattacken nun auch Joachims Neigung zur Astrologie und sein angeblicher Umgang mit Zauberei und Teufelswerk zum Gegenstand des Spottes wurden.[134] In Luthers Tischreden jener Jahre spiegelt sich das auf reformatorischer Seite verbreitete Bild eines gottlos-unzüchtigen Tyrannen, der in Hurerei gelebt habe und – den schwarzen Künsten ergeben – „mit dem teuffel umbgangen" sei.[135]

Im Vergleich zu den maßlosen Schmähungen, die Luther gegen Herzog Georg von Sachsen und nach 1530 auch gegen Erzbischof Albrecht ausstieß[136], blieb er indes in seinem Urteil über den Kurbrandenburger noch zurückhaltend: In einem Gottesdienst zu Allerheiligen 1534 forderte Luther – in Anwesenheit von Joachims Gattin und ihrer Tochter Elisabeth – die Gemeinde auf, für den Kurfürsten zu beten; denn obwohl er einer der ärgsten Feinde der Reformation sei, habe er doch zumindest kein Blut der Evangelischen an seinen Händen – im Unterschied zu Herzog Georg und Erzbischof Albrecht, die wahre, vom Teufel besessene „Bluthunde" seien und die Gott „in abgrunt der hellen stossen" möge.[137] Solch öffentliche Nuancierung hinderte Luther freilich nicht, in privaten Briefen im gleichen Jahr dem Markgrafen als Strafe Gottes einen raschen Tod zu wünschen[138] – ein Wunsch der sich bald schon, im Juli 1535, erfüllen sollte.

Vom frühen Glanz, vom selbstgewissen „Deus pro nobis" des jungen Hohenzollernfürsten, war in der öffentlichen Wahrnehmung am Ende nicht viel übrig geblieben. Gewiss: Nach außen hin hatte Joachim I. auf den Reichstagen 1530 und 1532 noch einmal große Auftritte gehabt, die seinem Selbstgefühl als Herrscher entsprachen[139] und Gelegenheit gaben, scheinbar den Gang der Historie mitzubestimmen. In Wahrheit aber konnte Joachim auch in diesen letzten Jahren

133 Herzog Georg hielt dem Kurfürsten vor, dass er mit seiner Unmoral der gemeinsamen Sache der Verteidigung des alten Glaubens Schaden zufüge, indem man bei den Lutheranern sein „gestreng halten uber christlicher ordnung diste vorachtlicher halten und […] diste leichter vortilgen" werde: Felician Geß: Herzog Georg, Kurfürst Joachim I. und Kardinal Albrecht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 13 (1892), S. 119–125, hier S. 122f.; Geß: Akten und Briefe, Bd. 2, S. 676–678.

134 Bei Luther entsprechende Anspielungen zuerst im Brief an Joachim I. vom 8.8.1528: WA Br, Bd. 4, S. 512f.

135 WA Tr, bes. Bd. 3, S. 515f., Bd. 4, S. 18f., Bd. 5, S. 162, 311. Vgl. schon WA Br, Bd. 2, S. 335 sowie WA Tr, Bd. 1, S. 168, 225, 327f., Bd. 2, S. 56, 124, 429.

136 Vgl. Ingetraut Ludolphy: Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen, in: Luther-Jahrbuch 32 (1965), S. 28–44; Winterhager: Albrecht von Brandenburg im Urteil seiner Zeitgenossen, S. 157–163, 167.

137 Jadatz/Winter: Akten und Briefe, Bd. 3, S. 824f., Bd. 4, S. 71; WA Br, Bd. 7, S. 134–139, 141–144, 146f. Herzogin Elisabeth (Gattin Herzog Erichs von Braunschweig-Kalenberg: s.o. Anm. 83) befand sich in Wittenberg zum Besuch ihrer damals im kursächsischen Exil dort weilenden Mutter Elisabeth.

138 WA Br, Bd. 7, S. 58f. (Briefe an Georg Spalatin und an Nikolaus Hausmann, 12.4.1534).

139 Auch der im März 1535 zwischen Joachim I. und dem Polenkönig Sigismund geschlossene Heiratsvertrag für die zweite Ehe des Kurprinzen Joachim II. (nach dem Tod von dessen erster Frau, Magdalene von Sachsen, 1534) mit der polnischen Prinzessin Hedwig stellte noch einmal einen außenpolitischen Erfolg für den Kurfürsten dar (CDB, Bd. III/3, S. 406–411), wennschon er die Hochzeit selbst im September 1535 nicht mehr erleben sollte.

kaum prägend wirken, und die Verdunkelung seines Bildes bei den Zeitgenossen wie auch der Nachwelt war nicht mehr revidierbar.

These 12: *Für den Gesamtverlauf der brandenburgischen Geschichte ist die Regierungszeit Joachims I. in gewisser Hinsicht Episode geblieben. Durch die behutsame, aber letztlich entschiedene Revision der märkischen Politik, die seine Söhne nach des Vaters Tod vollzogen – insbesondere die Neuausrichtung in der epochenprägenden konfessionellen Frage –, wurde die regional- und reichspolitische Stellung Kurbrandenburgs grundsätzlich neu definiert. Der umsichtig-maßvolle Kurs Joachims II. ließ die politischen Missgriffe und moralischen Defizite des Vaters bald vergessen und führte Brandenburg aus drohender Randständigkeit in eine zentrale, vermittelnde Position im Netzwerk der Reichspolitik.*[140] *Auch der eine, bleibende reichspolitische Erfolg der Ära Joachims I. – die herrschaftliche Verankerung des Hauses Brandenburg in den Stiften Magdeburg und Halberstadt – hat nur dadurch historische Nachhaltigkeit im Sinne des territorialen Zugewinns erlangen können, dass Joachim II. zur Reformation übertrat und dies zugleich verband mit einer geschickten, kaiserorientierten Reichs- und Religionspolitik. Als ebenso bedeutsam erwies sich langfristig der von Joachim II. (wiederum abweichend vom Vater) neu fundierte enge dynastische Bund mit Herzog Albrecht von Preußen, durch den auch hier, im Nordosten, die spätere Gebietsausweitung Brandenburgs vorbereitet wurde.*[141] *So war es Joachim II., der – in manchem aufbauend auf der Politik des Vaters, im Wesentlichen aber diese revidierend – die Weichen für den weiteren Gang der brandenburgischen Geschichte stellen sollte.*

140 Dazu im breiteren Kontext: Albrecht Pius Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik (1530–1552) (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg) (= SHKBA 20), Göttingen 1982. Ferner jetzt mit überzeugend anderer Akzentuierung die profunde Studie von Andreas Stegmann zu Joachim II. im vorliegenden Band.

141 Hubatsch: Albrecht von Brandenburg-Ansbach, bes. S. 230–232; Iselin Gundermann: Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Herzog Albrecht von Preußen, in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 41 (1990), S. 141–164. Vgl. Leibetseder: Handlungsspielräume, S. 18–20.

Andreas Stegmann

Die Kirchenpolitik des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. (1535–1571)

Wenn im Jahr 2017 an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren erinnert wird, geht es neben Martin Luther auch um die regionale und lokale Reformation, die sich den Anstößen Luthers verdankt. Obwohl die Einführung der Reformation in der Mark Brandenburg erst Ende der 1530er Jahre – in der Neumark 1537/38, in der Kurmark 1539/40 – stattfand, wird doch auch in Berlin und Brandenburg das Jahr 2017 als Anlass genommen, sich der eigenen Reformationsgeschichte zu erinnern. Einer der wichtigsten Protagonisten der märkischen Reformationsgeschichte war Kurfürst Joachim II.[1] Zu Recht hebt ihn das märkische Reformationsgedenken des 19. und 20. Jahrhunderts in besonderer Weise heraus; zu Recht ist seine Kirchenpolitik als wichtiger Aspekt der märkischen Reformations-

1 Bislang liegt keine umfassendere biographische Darstellung zu diesem bedeutendsten Hohenzollernherrscher des 16. Jahrhunderts vor. Eine erste Orientierung geben biographische Artikel (Johannes Schultze: Art. Joachim II., in: Neue Deutsche Biographie 10 [1974], S. 436–438) und landesgeschichtliche Überblickswerke (Ders.: Die Mark Brandenburg, Bd. 4: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden, Berlin 1964, S. 9–100). Wichtige Beiträge der älteren Forschung zu Joachims Person und Wirken sind: August Zimmermann: Geschichte der Mark Brandenburg unter Joachim I. und II., Berlin 1841, S. 79–326; Georg Schuster / Friedrich Wagner: Die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen, Bd. 1: Die Kurfürsten Friedrich I. und II., Albrecht, Johann, Joachim I. und II., Berlin 1906, S. 323–405; Otto Hintze: Hof- und Landesverwaltung in der Mark Brandenburg unter Joachim II., in: Ders.: Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, Bd. 3: Regierung und Verwaltung, Göttingen ²1967, S. 204–254. Wichtige Beiträge der neueren Forschung sind: Iselin Gundermann: Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Herzog Albrecht von Preußen, in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 41 (1990), S. 141–164; Frank Göse: Formazione dello Stato e potere dei principi. Il principe elettore Gioacchino II del Brandeburgo, Giovanni margravio di Küstrin e lo Stato territoriale del Brandeburgo nel XVI secolo, in: Christof Dipper / Mario Rosa (Hrsg.), La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI–XVII), Bologna 2005, S. 91–125; Harriet von Natzmer: Was hilffts, einen grossen und unordentlichen hauffen zuhaben und die nicht konnen underhalden? Die Hofordnung des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II., in: Gerhard Fouquet u.a. (Hrsg.): Hofwirtschaft. Ein ökonomischer Blick auf Hof und Residenz in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Ostfildern 2008, S. 241–256; Frank Göse: „Und weil ich den orthen etwas weit entsessen." Zum Verhältnis Kurfürst Joachims II. zu Kaiser und Reich in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 145/146 (2009/10), S. 13–47; Achim Beyer: Die kurbrandenburgische Außenpolitik im „langen 16. Jahrhundert", in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 147 (2011), S. 271–331, hier: S. 285–303; Gerrit Deutschländer: Dienen lernen, um zu herrschen. Höfische Erziehung im ausgehenden Mittelalter (1450–1550), Berlin 2012, S. 186–222; Mathis Leibetseder: Kurfürst im Harnisch. Rittertum und Repräsentation am Hofe Joachims II. von Brandenburg, in: Martin Wrede (Hrsg.), Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischem ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung, München 2014, S. 76–106; Achim Beyer: Die kurbrandenburgische Residenzenlandschaft im „langen 16. Jahrhundert", Berlin 2014; Mathis Leibetseder: Handlungsspielräume des Kurprinzen Joachim II. von Brandenburg am Hofe seines Vaters (1520–1535), in: FBPG NF 25 (2015), S. 1–27.

geschichte in der historischen Forschung immer wieder behandelt worden. Angesichts der Fülle von Darstellungen der Kirchenpolitik Joachims II. vom 16. bis zum 21. Jahrhundert – teils in Form von eigens diesem Thema gewidmeten Forschungsbeiträgen,[2] teils im Zusammenhang von Überblicksdarstellungen oder Einzelarbeiten zur brandenburgischen Landes- und Reformationsgeschichte sowie zur Reichsgeschichte[3] – mag die Hinzufügung eines weiteren Aufsatzes überraschen, gibt es doch nicht viel Neues zu berichten. Und eine Neudeutung scheint

2 [Georg Heinrich Nicolovius]: Erinnerungen an die Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen aus dem Hause Hohenzollern hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Religion und der Kirche, Hamburg 1838, S. 47–84; Hugo Landwehr: Joachims II. Stellung zur Konzilsfrage. 1. Bis zum Frankfurter Anstand, in: FBPG 6 (1893), S. 529–559; Franz Meine: Die vermittelnde Stellung Joachims II. von Brandenburg zu den politischen und religiösen Parteien seiner Zeit, Phil. Diss. Universität Rostock 1898; Gustav Kawerau: Art. Joachim II., in: Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche 9 (1901), S. 223–227; Walter Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg im Jahre 1539, in: Theologia Viatorum 5 (1953/54), S. 174–193; Ders.: Die Kirchenpolitik des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg in den Jahren 1535–1541, in: JBBKG 40 (1965), S. 86–123; Ders.: Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und das Konzil von Trient, in: Martin Greschat / J. F. G. Goeters (Hrsg.): Reformation und Humanismus. FS Robert Stupperich, Witten 1969, S. 195–211; Hans-Ulrich Delius: Religionspolitik und kirchliche Ausgleichsbemühungen des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, in: JBBKG 52 (1980), S. 25–87; Rudolf Mau: Bekenntnis und Machtwort. Die Stellung Joachims II. im Streit um die Notwendigkeit der guten Werke, in: Gerhard Besier / Christof Gestrich (Hrsg.): 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 39–64.

3 Hier eine Auswahl forschungsgeschichtlich wichtiger Veröffentlichungen: Heinrich Schmidt: Kurtze Einleitung Zur Brandenburgischen Kirchen- und Reformations Historie, Berlin/Leipzig 1718, S. 170–229; Zimmermann: Geschichte der Mark Brandenburg (wie Anm. 1); Johann Gustav Droysen: Geschichte der Preußischen Politik, Teil 2: Die territoriale Zeit, Abteilung 2, Leipzig 1859, S. 235–448, hier vor allem S. 245–279, 311–334, 367–386; Leopold von Ranke: Zwölf Bücher Preußischer Geschichte, Bd. 1/2: Genesis des Preußischen Staats, Leipzig 1874, Buch 2, Kap. 2 f. (gegenüber der Erstausgabe der *Bücher* deutlich erweiterte Darstellung); Gustav Kawerau: Johann Agricola von Eisleben. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, Berlin 1881, S. 211–328; Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1889, S. 180–354; Reinhold Koser: Geschichte der brandenburgisch-preußischen Politik, Bd. 1: Geschichte der brandenburgischen Politik bis zum Westfälischen Frieden von 1648, Stuttgart/Berlin 1913, S. 229–277; Paul Steinmüller: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II., Halle 1903; Wolfgang Gericke: Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der Brandenburgischen Herrscher bis zur Preußischen Union 1540 bis 1815, Bielefeld 1977, S. 13–20; Albrecht Pius Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg), Göttingen 1982, S. 124–129, 185–199, 398–418, 434 f., 444–446, 483–488 u.ö.; Bodo Nischan: Prince, People and Confession. The Second Reformation in Brandenburg, Philadelphia 1994, S. 5–33; Felix Escher: Das Kurfürstentum Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus, in: Ingo Materna / Wolfgang Ribbe (Hrsg.), Brandenburgische Geschichte, Berlin 1995, S. 231–290, hier: S. 268–278; Michael Höhle: Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550, Köln u.a. 2002, S. 385–416 u.ö.; Achim Beyer: Die Religionspolitik der Hohenzollern im Reformationsjahrhundert: Zwischen Autonomie und Abhängigkeit, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 148 (2012), S. 239–275, hier: S. 249–261. Der neueste Überblick zum Thema (Lars Adler: Joachim II. von Brandenburg, in: Susan Richter / Armin Kohnle [Hrsg.]: Herrschaft und Glaubenswechsel. Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien, Heidelberg 2016, S. 264–282) ist eine bloße Zusammenstellung von Informationen aus unkritisch und selektiv ausgewerteter Sekundärliteratur – darunter auch populärwissenschaftlichen Werken – ohne Heranziehung von Quellen oder Diskussion der Forschung.

auch überflüssig, zeichnet sich doch in den zahlreichen Forschungsbeiträgen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Konsens ab, der die traditionelle Darstellung und Deutung des Kurfürsten und seiner Kirchenpolitik hinter sich gelassen hat: Joachim II. sei strenggenommen kein evangelischer Christ gewesen, der in seinem Land eine Reformation nach Wittenberger Vorbild eingeführt und diese durch eine protestantische Reichspolitik abgesichert habe, sondern er habe einen zwischen den entstehenden konfessionellen Blöcken vermittelnden, in seiner irenischen Grundhaltung gründenden und sich in seiner territorialen Kirchenpolitik auswirkenden „kompromißtheologische[n] Weg[]“ mit „ökumenische[m] Anspruch“, einen *Mittelweg*, verfolgt.[4]

Die in der Forschungsliteratur und den Hand- und Lehrbüchern mit Blick auf die brandenburgische Reformationsgeschichte und die Kirchenpolitik Joachims II. mittlerweile vorherrschende via-media-These[5], deren Wurzeln bis ins 19. Jahrhundert zu Johann Gustav Droysen zurückreichen, ist jedoch zu hinterfragen. Irritierend ist die via-media-These, weil sie in einer Vielzahl von Varianten begegnet, die sich schwerlich miteinander in Einklang bringen lassen. Was die *Person Joachims II.* angeht, so findet man mittlerweile kaum mehr die Behauptung, er sei ein evangelischer Christ gewesen. In der Näherbestimmung dessen, was stattdessen gelten solle, gehen die Einschätzung aber weit auseinander: Joachim sei „persönlich beim alten Glauben“[6] geblieben; oder: er sei „zunächst Katholik“ gewesen und habe sich erst viel später – lange nachdem er die evangelische Rechtfertigungslehre in der Kirchenordnung 1540 verbindlich gemacht habe – „vom Katholizismus losgesagt“[7]; oder: er bewege sich „zwischen papistischen Formen und evangelischem Geist“[8]; oder: er weise einen „innerlich verkümmerten Protestantismus“[9] auf; oder: er verkörpere einen „dritten Typ neben altem und neuem Glauben“ – „weder Katholik noch Protestant“, nämlich „beides zugleich“[10]; oder: er sei in seiner Haltung „unschlüssig“, „schwankend“, „zögernd“ oder „labil“

4 Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede (wie Anm. 3), S. 125. Ein frühes Zeugnis der traditionellen Darstellung und Deutung, die bis ins 19. Jahrhundert sowohl die Geschichtsdarstellung als auch die Erinnerungskultur dominierte, bietet etwa die Chronik des Beelitzer Diakons Paul Creusing, eines Zeitgenossen des Kurfürsten (Friedrich Holtze [Hrsg.]: Creusings Märkische Fürsten-Chronik, Berlin 1886, S. 162–169).

5 Andreas Stegmann: Die „christliche Reformation“ im Kurfürstentum Brandenburg. Mittelweg zwischen Rom und Wittenberg oder lutherische Reformation?, in: Theologische Literaturzeitung 141 (2016), Sp. 578–591.

6 Andreas Tacke: Geschichte wird gemacht: Zu den Metamorphosen eines Herrscherbildes. Die Darstellungen des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, in: Johanna Aufreiter u.a. (Hrsg.): Kunst Kritik Geschichte. FS Johann Konrad Eberlein, Berlin 2013, S. 353–372, hier: S. 364 (ähnlich S. 354).

7 Willy Hoppe: Drei lutherische Landesfürsten in Brandenburg. Ein Beitrag zur Entstehung der märkischen Landeskirche, in: Richard Dietrich / Gerhard Oestreich (Hrsg.): Forschungen zu Staat und Verfassung. FS Fritz Hartung, Berlin 1958, S. 91–112, hier: S. 93f.

8 Droysen: Geschichte der Preußischen Politik (wie Anm. 3), S. 394.

9 Nikolaus Müller: Zur Geschichte des Interims, in: JBrKG 5 (1908), S. 51–171, hier S. 51.

10 Karl Aner: Joachim II. als Kirchenpolitiker, in: Festgabe zum deutschen Pfarrertag in Berlin am 21. und 22. September 1927, Eberswalde 1927, S. 10–17, hier: S. 16.

gewesen[11]; oder: er sei „kein schwankender, wohl aber ein wendiger und aus guten Gründen die Undurchsichtigkeit liebender Politiker" gewesen, der es vorgezogen habe, „einen möglichst dichten Schleier über seine ganze Haltung in Kirchensachen zu breiten"[12]. Hinsichtlich der *kirchlichen Veränderungen im Kurfürstentum Brandenburg* findet sich die Behauptung, diese seien als „mittlere Richtung" zu charakterisieren, und zwar in dem Sinne, dass die „Kirche der Marken" sich „ebenso entschieden von der noch im Werden begriffenen evangelischen Kirche, wie von dem alten Papismus" getrennt habe[13]. Diese schon Mitte des 19. Jahrhunderts formulierte These wird auch in neueren Veröffentlichungen aufgegriffen, etwa wenn die Rede davon ist, dass es sich bei der kurmärkischen Reformation um eine „kompromißtheologische ‚via media'" gehandelt habe, die sich in „einer zwar schrittweise protestantisierenden, aber in vielem ambivalenten Kirchenpolitik" mit ihrer „schillernde[n] Mixtur von opportunistischem Pragmatismus und kompromißtheologischer Suche nach einem mittleren Weg zwischen Reformkatholizismus und lutherischer Reformation" realisiert habe.[14] Dieser Einschätzung vergleichbar ist die Behauptung, dass die kurmärkische Landeskirche unter Joachim II. „dem allgemeinen lutherischen Typus noch fern[geblieben]" sei[15], dass es aber eine allmähliche, sich im Spannungsfeld der „vom Kurfürsten vertretenen, vermittelnden, katholisierenden Richtung" und der Richtung der „mehr evangelischen oder lutherischen" Geistlichen und Gemeinden vollziehende Entwicklung gegeben habe, die schließlich zu einer „Lutheranisierung der Mark Brandenburg" geführt habe, „die weit über die Anfänge unter Joachim II. hinausging"[16]. Was die kurfürstliche Politik auf Reichsebene angeht, so wird diese in der Zeit bis 1555 vielfach als an religiösem Ausgleich interessierte „vor-

11 Robert Stupperich: Die Eigenart der Reformation in der Mark Brandenburg, in: Hans-Ulrich Delius (Hrsg.): „Dem Wort nicht entgegen …". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, S. 13–30, hier: S. 17f., 25.

12 Hoppe: Drei lutherische Landesfürsten (wie Anm. 7), S. 94.

13 Droysen: Geschichte der Preußischen Politik (wie Anm. 3), S. 237, 267. Damit vergleichbar erscheint die „englische Staatskirche", die mit „ihre[r] innerlich so zwiespältige[n] Gestaltung" ebenfalls für „eine friedliche Ausgleichung der konfessionellen Gegensätze" stehe: „evangelisches Dogma (namentlich evangelische Rechtfertigungslehre), katholischer Kultus und katholische Episcopal-Verfassung" (Gustav Kawerau: Johann Agricolas Antheil an den Wirren des Augsburger Interims, in: ZPGL 17 [1880], S. 398–463, hier: S. 406; Ders.: Johann Agricola [wie Anm. 3], S. 249). Angeregt wurde dieser Vergleich möglicherweise von Droysen (Geschichte der Preußischen Politik, Teil 2, Abt. 2 [wie Anm. 3], S. 188). Durch Sehlings Einführung zu den brandenburgischen Kirchenordnungen wurde dieser Vergleich, der weder der kurbrandenburgischen Reformation noch der englischen Reformation (hierzu: Dewey D.Wallace: Via Media? A Paradigm Shift, in: Anglican and Episcopal History 72 [2003], S. 2–21) gerecht wird, im 20. Jahrhundert weitergetragen (EKO 3, 18).

14 Manfred Rudersdorf / Anton Schindling: Kurbrandenburg, in: Anton Schindling / Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 2: Der Nordosten, Münster 1990, S. 34–66, hier: S. 41, 43.

15 Hoppe: Drei lutherische Landesfürsten (wie Anm. 7), S. 94.

16 Leopold Zscharnack: Das Werk Martin Luthers in der Mark Brandenburg. Von Joachim I. bis zum Großen Kurfürsten. Denkschrift zum deutschen Reformationsfest, Berlin 1917, S. 158, 164.

sichtig lavierende Richtung“[17] charakterisiert. Manche Forscher sehen allerdings auch ein bestimmtes religionspolitisches Konzept im Hintergrund stehen und sprechen darum von einer in einer erasmianisch zu charakterisierenden „passiv-neutrale[n] Haltung“ gründenden „konfessionsneutrale[n] Reichspolitik“ und einem damit zusammenhängenden „Reunionsbemühen“.[18]

Die via-media-These ist aber nicht nur wegen dieser sehr unterschiedlichen Näherbestimmungen fraglich, sondern auch, weil ihr das Quellenfundament fehlt. Viele Darstellungen und Deutungen der Kirchenpolitik Joachims II. basieren auf einer nur schmalen Auswahl an Quellen, die oftmals nicht ausreichend kritisch überprüft, gründlich analysiert und miteinander und mit den geschichtlichen Zusammenhängen, in denen sie stehen, verknüpft werden. Dabei gibt es eine Fülle von Quellen, die vielfach leicht zugänglich sind und sich in der Regel gut erschließen und verstehen lassen. Diese Quellen zur Kirchenpolitik Joachims II. im Besonderen und zur märkischen Reformationsgeschichte im Allgemeinen bestätigen das traditionelle und auch von einem Teil der neueren Forschung[19] geteilte Bild vom evangelischen Glauben Joachims II., vom lutherischen Charakter der von ihm initiierten märkischen Reformation und von der auf die Durchsetzung und Absicherung der Reformation abzielende Reichs- und Hausmachtpolitik.[20]

Den vorliegenden Forschungsbeiträgen einen weiteren hinzuzufügen, ist also aus zwei Gründen notwendig: Zum einen ist für die Darstellung ein breiteres Spektrum an Quellen als üblich zu berücksichtigen und zum anderen bedarf Joachims Kirchenpolitik einer Neudeutung. Um Joachims Kirchenpolitik angemessen würdigen zu können, muss man sich zweierlei klarmachen: Erstens, dass Joachims religiöse Grundhaltung, in der sich evangelischer Glaube und traditionalistische Neigungen miteinander verbanden, eine gewisse Flexibilität aufwies und sich unterschiedlichen politischen Anforderungen anpassen konnte; und zweitens, dass es dem Kurfürsten immer um zweierlei ging: um sein politisches Machtinteresse und um seinen evangelischen Glauben. Evangelischer Glaube und politisches Machtinteressen äußerten sich bedingt durch zwei Faktoren – die politische Handlungsebene (Territorial-, Reichs-, Hauspolitik) und den situativen Kontext – in unterschiedlicher Weise. Je nach Handlungsebene und situativem Kontext setzte Joachim seine Machtinteressen in unterschiedlicher Weise durch und konnte dabei seine religiöse Grundhaltung unterschiedlich akzentuieren. Tat-

17 Otto Hintze: Epochen des evangelischen Kirchenregimentes in Preußen [1906], in: Ders.: Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, Bd. 3: Regierung und Verwaltung, Göttingen ²1967, S. 56–96, hier: S. 63.

18 Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede (wie Anm. 3), S. 124–129 u.ö.

19 Gerd Heinrich: Neue Kirchenordnung und „stille“ Reformation. Die Landesfürsten und die „Luthersache“ in der Mark Brandenburg, in: JBBKG 57 (1989), S. 65–98; Iselin Gundermann: Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598), in: Gerd Heinrich (Hrsg.), Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, S. 147–241, hier: S. 158–204.

20 Diese traditionelle Deutung macht übrigens von Creusing (wie Anm 4) über Nicolovius (wie Anm. 2) bis Heinrich (wie Anm. 19) immer auch auf die Eigenarten der Persönlichkeit und Politik Joachims II. aufmerksam und weiß sehr wohl um die Besonderheiten der märkischen Reformationsgeschichte.

sächlich erwies sich die Kirchenpolitik Joachims II. als höchst erfolgreich: Er führte in seinem Territorium die Reformation nach Wittenberger Vorbild ein und baute eine lutherische Landeskirche mit einer blühenden lutherischen Konfessionskultur auf, und zwar ohne substantielle politische Zugeständnisse machen zu müssen und ohne militärisch unter Druck zu geraten; er trug zur Sicherung des Friedens im Reich bei und erreichte eine weitere Stärkung seiner Landesherrschaft und der hohenzollerischen Hausmacht.

Im Folgenden soll die erfolgreiche Durchsetzung von evangelischem Glauben und politischem Machtinteresse auf den unterschiedlichen Handlungsebenen und in unterschiedlichen situativen Kontexten nachgegangen und dabei den umstrittenen Fragen nach dem persönlichen Glauben Joachims, nach dem Charakter der „christlichen Reformation“[21] im Kurfürstentum Brandenburg und nach den Motiven, Mitteln und Zielen der Reichs- und Hausmachtpolitik besondere Aufmerksamkeit zugewandt werden. Dafür muss eine Fülle von Quellen und Literatur verarbeitet und eine Vielzahl von einzelnen Themen angesprochen werden. Die Darstellung gliedert sich in fünf Abschnitte: Zuerst geht es um die Ausbildung der religiösen Grundhaltung Joachims II. während der 1520er und 1530er Jahre (1.); dann wird die Kirchenpolitik Joachims II. zwischen Regierungsantritt 1535 und Regensburger Reichstag 1541 behandelt (2.); darauf folgt die Darstellung der Jahre zwischen dem Regensburger Reichstag1541 und dem Augsburger Reichstag 1547/48 (3.); dann folgen die Jahre zwischen Interim 1548 und Passauer Vertrag 1552 (4.); und abschließend werden die zwanzig Jahre nach dem Passauer Vertrag bis zum Tod Joachims II. in den Blick genommen (5.). Um die Fußnoten zu entlasten, werden Abkürzungen verwendet und Nachweise in verkürzter Form geboten.[22]

21 So die Bezeichnung, die Kurfürst Joachim II. in der von ihm verfassten Vorrede der Brandenburgischen Kirchenordnung für die kirchliche Erneuerung im Kurfürstentum Brandenburg verwendet (Kirchen Ordnung im Churfurstenthum der Marcken zu Brandemburg / wie man sich beide mit der Leer und Ceremonien halten sol, Berlin 1540, VD16 B 6909, 1. Hauptteil, fol. A 4^{r}).

22 Folgende Abkürzungen werden verwendet: *ADRG* – Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, Bd. 1: Das Hagenauer Religionsgespräch (1540), Göttingen 2000, Bd. 2: Das Wormser Religionsgespräch (1540/41), Göttingen 2002, Bd. 3: Das Regensburger Religionsgespräch (1541), Göttigen 2007. *ARC* – Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernantia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570, 6 Bände, Regensburg 1959–1974. *BLHA* – Brandenburgisches Landeshauptarchiv, Potsdam. *CDB* – Codex diplomaticus Brandenburgensis, vier Teile, Berlin 1838–1869; *CR* – Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum Bd. 1–28, Halle bzw. Braunschweig 1838–1860. *CT* – Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio, 13 Bände, Freiburg i.Br. 1902–2003. *DRTA.JR* – Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, 21 Bände, Gotha bzw. Göttingen bzw. München 1893 ff. *EKO 3* – Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 3, Leipzig 1909. *Druffel* – Briefe und Akten zur Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. August von Druffel, 5 Bände, München 1873–1896. FBPG – Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte. *FS* – Festschrift. *GStAPK* – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem. *JBBKG* – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. *JBrKG* – Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte. *LASA, DE* – Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Dessau. *MBW* – Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff. *NB* – Nuntiaturberichte aus Deutschland, Abt. 1: Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533–1559, 17 Bände und zwei Ergänzungsbände, Gotha

1. Die Ausbildung von Joachims religiöser Grundhaltung bis 1535

1562 verfasste Kurfürst Joachim II. sein Testament, in dem er auch seinen Glauben bekannte:

„Bekennen und bezeugen darauf erstlich, das wir von herzen halten und gleuben mit der heiligen christlichen und apostolischen kirchen die drei symbola apostolorum, nicenum und Athanasii, welche man teglich in der kirchen singet. Darnach bekennen wir mit dem munde und gleuben mit dem herzen, das wir aus lauter gnade und barmherzigkeit gottes, ohn all unser vordienst und gute werk, allein durch das leiden, sterben und auferstehung unsers lieben herrn und heilands Ihesu Christi seind erlöst und seelig gemacht, uns auch alle unsere sunde vorgeben, vortilget und ausgelescht und an das creuz des herrn Christi geheftet sein, wie solchs der heilige Paulus zu den Colossern am andern schreibet und der herr Christus Johannis am dritten sagt, daß gott die welt also geliebet hat, das er ihr seinen eingebornen sohn gegeben hat, auf das alle, die an in gleuben, nicht vorloren werden, sondern das ewige leben haben sollen; denn gott hat seinen sohn nicht in die welt gesandt, das er die welt richten soll, sonder daß die welt durch ihn seelig werde; wer an ihn gleubet, der wirt nicht gerichtet; wer aber nicht gleubet, der ist schon gerichtet, den[n] er gleubet nicht an den namen des eingebornen sohns gottes; item Johannes am funften sagt der herr Christus: warlich, warlich sag ich euch, wer mein wort höret und gleubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige leben und kombt nicht in das gerichte, sondern er ist von dem tode zum leben hindurch gedrungen etc.

So gleuben wir auch vestiglich und von ganzem herzen, bekennen auch mit dem munde wider alle schwermer und sacramentschender, das in dem heiligen und hochwirdigen sacrament des altars sei der warhaftige leib und blut unsers hern und heilands Ihesu Christi wesentlich, lebendig, selbstendig und leibhaftig, also das das brot, das wir sehen und uns zu essen gegeben wirt, sei der ware leib Christi, welcher vor uns gegeben ist; also auch, das der wein, den wir trinken aus dem kelch des herrn, sei wahrhaftig das heilige theuere und allerkostbarlichste blut unsers lieben herrn und heilands Ihesu Christi, welchs zu vorgebung unser sunden am stam des heiligen creuzs vorgossen ist; und daß solchs heilig und hochwirdig sacrament von guten und bösen christen empfangen werde.

Bei dieser unser bekendnis und der augspurgischen confession und unser ausgangnen kirchenordnung, welche wir der keiserlichen und koniglichen majestat zugeschickt haben, wollen wir durch vorleihung des almechtigen bleiben, und uf diese unsere bekendnis thun wir unsere seele dem almaechtigen in seine vaterliche hende bevehlen und wissen und sein gewiß, das du uns erlöset hast, du unser getreuer und warhaftiger gott. Amen.“[23]

---

bzw. Berlin bzw. Tübingen 1892–1981. *PKMS* – Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, 6 Bände, Leipzig/Berlin 1900–2006. *TRE* – Theologische Realenzyklopädie. *VD16* – Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. *WA* – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 73 Bände, Weimar 1883–2009. *WAB* – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, 18 Bände, Weimar 1930–1985. *WATR* – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 6 Bände, Weimar 1912–1921. *ZKG* – Zeitschrift für Kirchengeschichte. *ZPGL* – Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde.

23 Die Testamente der Kurfürsten von Brandenburg und der beiden ersten Könige von Preußen, hrsg. v. Hermann von Caemmerer, München/Leipzig 1915, S. 91–105, hier: S. 95 f.

Dieses unzweifelhaft lutherische Bekenntnis wiederholte der Kurfürst im Folgejahr bei der Verlesung seines Testaments in der Cöllner Stiftskirche und führte zusätzlich aus, wie er zu diesem Glauben gekommen war. In einer Mitschrift heißt es über seine religiöse Entwicklung, er sei

> „von seinem vetter gotseliger vnd hochloblicher gedechtnis des Cardinals zu Maintz M. Albrechten etc. vnd seinen eltern vnd prę̃ceptoribus von Jugend auf zu Kirchen gesengen getzogen, auch da er noch so klein gewesen vnd ein solcher geselle war, das er dem Cardinal zwischen den Beinen gesessen were, vnd noch nicht hette konnen zu wege bringen, noch verstehen, wenn man gesungen ›Qui tollis‹ etc. ›Et in terra pax‹ etc. […] Vnd das er hernach zu weiterem verstande kommen vnd gesehen, das in der Kirchen durchs Jar durch fast die gantze Biblia gelesen vnd gesungen, vnd der Articulus iustificationis rein getrieben".[24]

Der Kurfürst bringt in diesem Rückblick seine evangelischen Glaubensüberzeugungen mit der spätmittelalterlichen Frömmigkeit in Verbindung, in die er seit 1505 hineinwuchs. Auch wenn er seinen Glauben Luther nicht verdanke, so habe dieser ihm allerdings etwas Wichtiges vermittelt:

> „Vnd Lutherus gotseliger als der deudschen prophet darzu kommen, bey welchem er Anno 1519 gewesen, do er vom Reichstage gezogen, von welchem er den vsum gelernt etc. Hette er desto großere lust darzu bekommen, vnd sich desto vleißiger darinnen geübet, vnd wolt sich nicht schemen zu bekennen: Seinen glauben hette er in der kirchen gelernt, aber auß des Luthers bericht vnd schreiben den vsum bekommen. Nemlich das wir allein durch den sohn gottes, vnd sonst durch nichts, welcher am creutze vor vnser sünde genug gethan […], haben vorgebung der sunden, das ewige leben, vnd sind heilig vnd gerecht durch Ihn".[25]

Während Joachims Bekenntnis zum evangelischen Glauben zur Zeit der Abfassung und Verlesung des Bekenntnisses nicht in Frage steht, weckt die rückblickende Darstellung der allmählichen Ausbildung dieses Glaubens Zweifel. Dass in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit das Erbe des neutestamentlichen Christentums präsent war, dass man durch sie mit der Bibel in Kontakt kam und die göttliche Gnade als Grundkraft christlichen Lebens wertschätzen lernte, ist plausibel, ohne dass wir allerdings das Selbstzeugnis Joachims in allen Punkten durch andere Quellen bestätigen könnten. Was die Bibel angeht, so war es für einen liturgisch interessierten und der lateinischen Sprache mächtigen Gottesdienstbesucher wie Kurprinz Joachim durchaus möglich, sich ihrer Präsenz im gottesdienstlichen Geschehen bewusst zu werden, zumal er einen gründlichen Religionsunterricht erhielt und von seinem Onkel Albrecht von Mainz eine

24 Mitschrift der Testamentsverkündung von Propst Anton König (GStAPK, I. HA, Rep. 2, Nr. 1, fol. 80–102, hier: fol. 80^{v}–81^{r}). Der Abdruck dieser Handschrift (in: FBPG 17 [1904], S. 238–246) ist nicht fehlerfrei und nicht ganz vollständig. Der Text wird in der Forschung als „Bekenntnis" Joachims II. bezeichnet.

25 GStAPK, I. HA, Rep. 2, Nr. 1, fol. 81$^{r/v}$. Zu Joachims biographisch und politisch wichtigen Beziehungen zu Luther: Gustav Kawerau: Joachims II. Verhältnis zu Luther, in: JBrKG 7/8 (1911), S. 243–260.

eigene Bibelausgabe geschenkt bekommen haben soll.[26] Außerdem dürfte ihm der anspruchsvolle Unterricht religiöses Wissen und Verstehen vermittelt haben.

Allerdings klingt in der überlieferten Form dieses Selbstzeugnisses in der Wortwahl deutlich das reformatorische Interesse an Bibel und Rechtfertigungslehre durch, so dass man auch mit einer partiellen Erinnerungskonstruktion unter der Voraussetzung der späteren Entwicklung rechnen muss. Es lag auch im Interesse Joachims, seinen evangelischen Glauben als mit der Wittenberger Reformation übereinstimmend und doch zugleich von ihr unabhängig zu bestimmen, weil er so seine Verbundenheit mit Luthertum und zugleich die Eigenständigkeit seiner Ausgestaltung dieses Luthertums herausstellen konnte. Der Herausstellung der Eigenständigkeit seines evangelischen Glaubens dient auch die Näherbestimmung von Luthers Rolle: Den Glauben habe ihm die spätmittelalterliche Kirche vermittelt, den usus – gemeint ist der Erläuterung zufolge die christologische Vertiefung und vielleicht auch die ethische Anwendung des Glaubens – habe ihn der Wittenberger Reformator durch Schriften und persönlichen Kontakt gelehrt.

Die erste erwähnte Begegnung – möglicherweise im Zusammenhang mit der Rückreise von der Frankfurter Kaiserwahl 1519 auf der Route über Leipzig nach Berlin-Cölln, wobei der Kurprinz Wittenberg berührt haben könnte – ist nicht durch andere Quellen belegt. Verbürgt ist dagegen die Begegnung am 28. März 1521, als der Kurprinz auf der Rückreise vom Wormser Reichstag in Wittenberg Luthers Gründonnerstagspredigt über den würdigen Empfang des Abendmahls hörte[27] – die Predigt eines Exkommunizierten, über den die Reichsacht verhängt würde, was dem Kurprinzen bewusst gewesen sein dürfte. Das Predigtthema interessierte Joachim sicherlich: Sein später belegtes großes Interesse an der Abendmahlstheologie und -frömmigkeit dürfte sich einer frühen Prägung durch die spätmittelalterliche eucharistische Frömmigkeit verdanken. Was die Hochschätzung des Altarsakraments angeht, konnte Joachim in Luther einen verwandten Geist finden, dem es um 1520 gerade darum ging, die überkommene Abendmahlsfrömmigkeit von der Bibel her zu vertiefen. Das Abendmahl war auch das Thema eines Briefwechsels zwischen dem Kurprinzen und Luther zehn Jahre später: Am 23. April 1532 riet der Wittenberger Reformator dem Kurprinzen, der

26 Auf den Religionsunterricht Kurprinz Joachims lässt sich nur aus späteren Quellen rückschließen (Schuster/Wagner: Die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg [wie Anm. 1], S. 363–367; zu Albrechts Einfluss auf Joachims religiöse Erziehung: a.a.O. S. 341 f.). Leuthinger berichtet, dass Kurprinz Joachim sich intensiv mit der ihm von Albrecht geschenkten lateinischen Bibel beschäftigt habe und dabei mit ihr vertraut geworden sei und dass der Kurprinz „voluptas" „ex cantionibus & psalmis latinis" gehabt habe und auch später noch im Gottesdienst der Stiftskirche laut mitgesungen habe (Nikolaus Leuthinger: De Marchia Brandenburgensi ejusque statu commentarii, in: Nicolai Leutingeri opera omnia quotquot reperiri potuerint, hrsg. v. Georg Gottfried Küster, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1729, S. 29).

27 Die in der WA verzeichneten Drucke A bis E weisen auf dem Titelblatt auf die Anwesenheit des Kurprinzen hin (WA 7, 689). Die Rückreise vom Wormser Reichstag war möglicherweise eine Vorsichtsmaßnahme seines Vaters, um seine Gesundheit zu schützen (Gerd Heinrich: Kurfürst Joachim I. von Hohenzollern, Markgraf von Brandenburg, in: Fritz Reuter [Hrsg.]: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, S. 336–351, hier: S. 344).

zuvor in einem Brief oder durch eine Boten von seinem Zweifel an der Kommunion unter einerlei Gestalt berichtet und sich möglicherweise für die in der damaligen Situation klar als reformatorisch zu qualifizierende Kommunion unter beiderlei Gestalt ausgesprochen hatte, nicht auf die Kelchkommunion zu verzichten, wenn er sich der göttlichen Forderung des Abendmahlsempfangs unter beiderlei Gestalt gewiss sei.[28] Dieser Lutherbrief ist ein deutliches Indiz für eine evangelische Gesinnung des Kurprinzen. Ein weiteres Indiz sind Briefe Luthers und Melanchthons anlässlich des Aufbruchs des Kurprinzen zum Türkenkrieg im Sommer 1532[29] mit der Mahnung zu Gottesfurcht und Gottvertrauen sowie Luthers Brief an den Kurprinzen vom Januar 1533, in dem dessen Interesse an „Gottes Wort (welches die höchste Gnade ist)" gelobt wird.[30]

Es gibt noch einige weitere Indizien für Joachims religiöse Grundhaltung aus den 1520er und frühen 1530er Jahren. So ist ein Brief des Kurprinzen an Herzog Albrecht VII. von Mecklenburg vom 19. Mai 1521 – also kurz nach der Begegnung mit Luther – überliefert, in dem der Kurprinz den Herzog informiert, dass auf seine Initiative hin seine Schwester Markgräfin Anna aus einem Kloster ausgetreten sei und „die heylose kappe abgelegt vnd das weltlich kleydt wider angetzogen" habe.[31] Auch ein Brief des Kurprinzen an Hochmeister Albrecht von Preußen aus dem Jahr 1524, in dem die Rede von gegenwärtigen Bedrängnissen und dem Trost in Christus ist, zeigt, dass Joachim schon früh evangelische Sympathien hegte.[32] Dieser Brief deutet auch auf Konflikte zwischen Kurfürst und Kurprinz hin, die auch für den Spätsommer 1525 belegt sind und bei denen es um die religiöse Einstellung des Kurprinzen gegangen sein dürfte.[33] Der Zorn des Kurfürsten richtete sich damals nicht nur gegen seinen ältesten Sohn, der wohl nicht zu opponieren wagte, weshalb sich der Vater sich wieder mit ihm versöhnte, sondern auch gegen seine Ehefrau: Kurfürstin Elisabeth.[34] Diese aus dem

28 WAB 6, 302–304 (Nr. 1931). Vgl. den Brief Melanchthons an den Kurprinzen vom selben Tag, in dem Melanchthon von Luther abweichend rät, sub una specie zu kommunizieren, wenn er dazu gezwungen sei (MBW.T 5, 273–275 [Nr. 1234]). Zum Charakter der Kommunion sub utraque siehe unten Anm. 89.

29 WAB 6, 343–345 (Nr. 1950), MBW.T 5, 326f. [Nr. 1268]). In diesen Briefen wird dem Kurprinzen der alttestamentliche König David als Vorbild des frommen Herrschers und Soldaten vor Augen gehalten (zur davidischen Selbstinszenierung des Kurfürsten: Leibetseder: Kurfürst im Harnisch [wie Anm. 1]).

30 WAB 6, 412f. (Nr. 1990); WAB 7, 174f. (Beilage zu Nr. 2188).

31 G.C.F. Lisch: Anna geborne Markgräfin von Brandenburg, Gemahlin des Herzogs Albrecht von Meklenburg, Schwerin 1857, S. 58f. (CDB C 3, 294f. [Nr. 248]). Anna heiratete 1524 Albrecht, scheint einige Zeit lang mit dem evangelischen Glauben sympathisiert zu haben und wandte sich dann wieder der Papstkirche zu.

32 Erich Joachim: Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, Teil 3: 1521–1525, Leipzig 1895, S. 321 (Nr. 181).

33 Kurfürstin Elisabeth an Herzog Albrecht von Preußen am 7. September (GStAPK XX. HA, HBA, A 3, K 111, Nr. 16) und am 2. Oktober 1525 (a.a.O. Nr. 17).

34 Grundlegend zu Elisabeths religiöser Entwicklung ist nach wie vor: Adolph Friedrich Riedel: Die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg in Beziehung auf die Reformation, in: ZPGL 2 (1865), S. 65–100. An neuerer Literatur ist zu nennen: Iselin Gundermann: „... weil der Markgraf sie wegen der Eucharistie in beiderlei Gestalt einzumauern drohte". Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg – Luthers Anhängerin am Berliner Hof, in: Peter Freybe (Hrsg.): Frauen fo(e)rdern Reformation, Lutherstadt Wittenberg 2004, S. 58–76. Zu Elisabeths intensiver spät-

dänischen Königshause stammende und durch ihren Bruder König Christian und ihre Verwandtschaft mit den Ernestinern mit der Reformation in Kontakt gekommene Frau hatte sich schon in der ersten Hälfte der 1520er Jahre dem evangelischen Glauben geöffnet. Durch sie dürften auch ihre Söhne und Töchter, die später größtenteils evangelisch wurden, Sympathien für die Reformation entwickelt haben. Ob sie tatsächlich Kurprinz Joachim und Markgraf Johann aus der Bibel die Grundlagen evangelischen Glaubens vermittelt hat, wie es eine der Tafel am Sockel des Spandauer Joachim-Denkmals imaginiert, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls waren mit der Kurfürstin und möglicherweise mit Personen aus ihrem Umkreis Anhänger der Wittenberger Reformation in nächster Nähe des Kurprinzen, die diesen beeinflusst haben könnten.[35] Auch mit Einflüssen durch die der Reformation aufgeschlossenen Askanier ist zu rechnen. Die persönlichen Kontakte des Kurprinzen zu den Brüdern Johann, Joachim und Georg von Anhalt begannen mit der gemeinsamen Erziehung des Kurprinzen mit Fürst Johann und dauerten lebenslang an. Anlässlich einer durch die anhaltinischen Fürsten veranstalteten Jagdgesellschaft hörte der Kurprinz Luther im November 1532 in Wörlitz ein weiteres Mal predigen und unterhielt sich mit ihm auch über theologische Fragen.[36] Und aus dem Folgejahr gibt es einen Brief des Kurprinzen an einen Askanier, der seine Sympathien für die Reformation deutlich macht und sich von der Kirchenpolitik seines Vaters und seines Schwiegervaters Herzogs Georg von Sachsen distanziert.[37] Die Einführung der Reformation im Fürstentum Anhalt-Dessau 1534 begleitete der Kurprinz mit Sympathie.[38]

Das Bemühen von Kurfürst Joachim I., den Kurprinzen in altgläubige Netzwerke einzubinden – etwa durch seine Verheiratung mit der Tochter Herzog

---

mittelalterlicher Frömmigkeit: Schuster/Wagner: Die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg (wie Anm. 1), S. 328–336 (vgl. CDB C 3, 271 [Nr. 230]).

35 Zu den Reformationssympathisanten am Hofe Joachims I.: Mathis Leibetseder: Zwischen Rom und Mainz, Wittenberg und Königsberg. Die politischen Berater von Kurfürst Joachim I. von Brandenburg und der Beginn der Reformation (1517–1535), in: Archiv für Reformationsgeschichte 107 (2016), S. 7–34.

36 Luthers Aufenthalt in Wörlitz ist belegt durch seinen Brief an Nikolaus Hausmann vom 24. November 1532 (WAB 6, 385 [Nr. 1973]). Luthers inhaltlich gewichtige Predigt vor der Jagdgesellschaft am selben Tag ist auch im Druck erschienen: Summa des christlichen Lebens, aus S. Paulus 1. Timoth. 1. neulich gepredigt (WA 36, 352–375; der Text ist von Cruciger für den Druck bearbeitet und von Luther gutgeheißen worden; zur Zuordnung dieser Predigt zum Wörlitzer Aufenthalt: WATR 3, 42,17–43,16 [Nr. 2869b]). Die nicht immer zuverlässige Tischredenüberlieferung gibt Hinweise darauf, dass der Kurprinz Luther gefragt haben soll, warum er so polemisch schreibe, woraufhin Luther seine Härte in der Auseinandersetzung mit dem Widerstand der Gegenseite begründet habe (WATR 1, 172,21–26 [Nr. 397]). Bei Tisch habe Luther auch die theologische Kompetenz des „Iunior" gelobt (WATR 2, 671,17f. [Nr. 2802b]), was sich wohl eher auf einen der Askanier als auf den eingangs der Tischrede mit „praesente marchione iuniore" erwähnten Kurprinzen Joachim bezieht. Konkret ging es um die papstkritische Aussage „Christus solus est sacerdos in aeternum, neque papam neque Petrum illo titulo dignum", die entweder von Kurprinz Joachim oder einem von ihm geschätzten Askanier stammt.

37 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 341.

38 A.a.O. S. 340f.

Georgs von Sachsen 1524[39], durch die Mitunterzeichnung der Urkunden zum Halleschen Bündnis 1533[40] und durch die Anbahnung der Verheiratung mit der Tochter König Sigismunds von Polen 1535[41] – und ihn in seinem Testament 1534 auf die Treue zur Papstkirche zu verpflichten[42], dürften weitere Hinweise auf evangelische Sympathien des Kurprinzen sein. Offen zeigen konnte Kurprinz Joachim seine Sympathien für die Reformation wegen seines Vaters bis 1535 nicht.[43] Es lässt sich darum schwer ermessen, wie stark seine religiösen Überzeugungen bereits durch den von Luther vermittelten ‚usus' überformt und verändert worden waren. Es spricht aber doch einiges dafür, dass Joachims Selbstzeugnis von 1563 in den Grundzügen vertrauenswürdig ist, dass also der Kurprinz während der 1520er Jahre mit der Reformation zu sympathisieren begann und einen evangelischen Glauben entwickelte.

2. Durchsetzung und Absicherung der ‚christlichen Reformation' (1535–1541)

2.1 Vom Sommer 1535 bis zum Frühjahr 1539

Nach dem Regierungswechsel im Sommer 1535 änderte sich die kirchenpolitische Linie in der Mark Brandenburg: Kurfürst Joachim II. und sein in der Neumark und den ihr inkorporierten Kreisen und später auch in der Herrschaft Beeskow-Storkow regierender Bruder Markgraf Johann sympathisierten mit dem evangelischen Bekenntnis und bereiteten die Einführung der Reformation vor. Sie reagierten damit auch auf das Erneuerungsverlangen an der kirchlichen Basis: Obwohl die reformatorische Bewegung in der Mark nicht stark war und es bislang nur punktuell und zeitweise evangelische Predigt und kirchliche Neuerungen gegeben hatte, waren Reformen unumgänglich. Da sich Bischöfe und Klerus in der Mark diesen Reformen verweigerten, sahen sich die Territorialherrscher in der Pflicht, auf das Erneuerungsverlangen der kirchlichen Basis zu reagieren. Allerdings musste dieser Schritt politisch vorbereitet werden: Die brandenbur-

39 CDB C 3, S. 310–324; Felician Gess (Hg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1: 1517–1524, Leipzig 1905, S. 704, 759, 764; Schuster/Wagner: Jugend und Erziehung (wie Anm. 1), S. 401–405, 534–554.

40 CDB B 6, 386–392 (Nr. 2538); Regest: Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 3, 2010, S. 657–659 [Nr. 2328]). Kurfürstin Elisabeth reagiert auf die Nachricht, dass ihre beiden Söhne dem Bündnis beigetreten seien, in einem Brief vom 26. September 1534 mit der Klage, „ihre Söhne hätten sich von Gottes Worte abgewandt und zu Halle ein neues Bündniß besiegelt und beschworen, wodurch sie verpflichtet wären, auch nach dem Tode ihres Vaters dem göttlichen Wort keine Stätte zu geben" (in Anlehnung an den Originalwortlaut wiedergegeben in: Riedel: Kurfürstin Elisabeth [wie Anm. 35], S. 84).

41 Am 28. Dezember 1534 war die erste Ehefrau des Kurprinzen gestorben. Am 21. März 1535 wurde der Heiratsvertrag zwischen König Sigismund von Polen und Kurfürst Joachim I. unterzeichnet (CDB C 3, 406–411). Die Hochzeit mit der polnischen Prinzessin Hedwig fand erst am 1. September 1535 statt, also nachdem Joachim I. gestorben war.

42 Väterliche Disposition Kurfürst Joachims I., 22.10.1534 (Caemmerer: Testamente [wie Anm. 23], S. 52–71, die Bekundung der Treue zur Papstkirche findet sich am Schluss: S. 69f.).

43 Leibetseder: Handlungsspielräume (wie Anm. 1).

gischen Herrscher waren eingebunden in ein dichtes Netz dynastischer Beziehungen und politischer Allianzen und mussten auf ihre altgläubigen Verwandten, Nachbarn und Verbündeten Rücksicht nehmen. Für das bessere Verständnis der Kirchenpolitik Joachims II. in dieser Phase ist es darum notwendig, seine religiöse Grundhaltung einerseits und seine macht- und religionspolitischen Interessen andererseits zu unterscheiden und bei letzteren die Handlungsebenen von Territorium, Reich und Haus je für sich in den Blick zu nehmen.

Was die religiöse Grundhaltung Joachims II. betrifft, so gibt es bis 1539/40 kein eindeutig als evangelisch zu qualifizierendes Selbstzeugnis. Vielmehr scheinen die Verlegung des 1465 im Schloss angesiedelten Kollegiatstifts in die benachbarte Dominikanerkirche und die Umgestaltung dieser Stiftsherrengemeinschaft und ihrer neuen Stiftskirche eher gegen einen evangelischen Glauben Joachims II. zu sprechen: Das neue Domstift lehnte sich eng an das Hallesche Vorbild Albrechts an, seine Gottesdienstordnungen und sein Frömmigkeitsleben standen in der Tradition der spätmittelalterlichen Kirche, der Kurfürst ließ seine neue Stiftskirche von Lukas Cranach prachtvoll mit zahlreichen Heiligenbildern ausgestalten, der Reliquienschatz wurde vergrößert und das Stiftspersonal bestand aus altgläubigen Klerikern.[44] Irritierend mochte allenfalls sein, dass der Kurfürst die Verlegung des Stifts ohne große Rücksicht auf die kirchliche Hierarchie und den Dominikanerorden umsetzte und sich für die prachtvolle Ausstattung des Domstifts an anderen Kirchen bediente.[45] Bevor man aber die Umformung des Cöllner Domstifts 1536 als Zeugnis für die Treue des Kurfürsten zur Papstkirche nimmt, sollte man sich klar machen, dass der hier gepflegte liturgische Traditionalismus die religiöse Grundhaltung des Kurfürsten bis zu seinem

44 Grundlegend für die Geschichte des Cöllner Domstifts sind die Arbeiten von Nikolaus Müller: Die Gründung und der erste Zustand der Domkirche zum hlg. Kreuz in Köln-Berlin und das Neue Stift in Halle a.S., in: JBrKG 2/3 (1906), S. 68–232; Ders.: Die Statuten des Neuen Stifts zu Halle a.S. und des Doms zu Köln-Berlin und Bruchstücke des Breviarius dieser Kirchen, in: JBrKG 2/3 (1906), S. 233–336; Ders.: Zur Geschichte des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin in den Jahren 1540–1598, in: JBrKG 2/3 (1906), S. 337–549. Zum Halleschen Vorbild siehe jetzt: Matthias Hamann: Der Liber Ordinarius Hallensis 1532 (Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Lit. 119). Liturgische Reformen am Neuen Stift in Halle an der Saale unter Albrecht Kardinal von Brandenburg, Münster 2014. Eine vernachlässigte Quellengattung ist jetzt erschlossen in: Christiane Schuchard: Das „Domstift" oder „Neue Stift" zu Cölln an der Spree im Lichte seiner Rechnungsbücher-Überlieferung aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 2015, S. 7–54. Bemerkenswert ist, dass Joachim II. die Reliquiensammlung des Cöllner Domstifts während seiner Regierungszeit mehrfach vergrößerte (Andreas Tacke: Der Reliquienschatz der Berlin-Cöllner Stiftskirche des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, in: JBBKG 57 [1989], S. 125–236; Agneska Gąsior: Der Reliquienschatz eines protestantischen Landesherrn. Joachim II. von Brandenburg und Hedwig von Polen in Berlin, in: Evelin Wetter [Hrsg.]: Formierungen des konfessionellen Raums in Ostmitteleuropa, Stuttgart 2008, S. 237–250). Den liturgischen Ordnungen des Stifts von 1536 zufolge waren diese Reliquien auch in Gottesdienste eingebunden, es fand also – zumindest anfangs – Reliquienverehrung statt, so eine feierliche Reliquienostension anlässlich der Einweihung 1536 (Tacke: Der Reliquienschatz [s.o.], S. 127–135).

45 In der Stiftskirche fanden sich aus zahlreichen märkischen Städten gesammelte kirchliche Kleinodien, deren Übernahme der Kurfürst quittierte und für die er zum Teil über Jahre hinweg Ausgleichszahlungen leistete (Tacke: Der Reliquienschatz [wie Anm. 44], S. 132f.).

Tode prägte und von ihm in späterer Zeit als mit seinem evangelischen Glauben vereinbar erklärt wurde.[46] Außerdem ist zu beachten, dass damit durchaus ein religions- und machtpolitisches Signal verbunden war: Der Kurfürst beanspruchte für sich das Recht, das religiöse Leben im Bereich des Hofs neu zu ordnen, ohne dabei mit den hergebrachten Strukturen zu brechen.[47] Wenn man noch die gleich zu behandelnden religionspolitischen Maßnahmen auf Territorial- und Reichsebene in der zweiten Hälfte der 1530er Jahre hinzunimmt, lässt sich die Gründung des Domstifts 1536 erst recht nicht als Beleg für Joachims Treue zur Papstkirche in Anspruch nehmen. Dagegen sprechen auch einige andere Indizien, etwa das Bemühen des Kurfürsten, einen evangelisch gesinnten polnischsprachigen Prediger für seine Frau zu finden[48], oder die an Joachim II. und Johann von Küstrin adressierte, auf Februar 1538 datierte Widmungsvorrede von Antonius Corvinus' *Augustini et Chrysostomi theologia, ex libris eorundem deprompta inque communes locos digesta,* die die Kompatibilität von Kirchenvätern und Reformation hervorhebt.[49]

Was die Kirchenpolitik auf Territorialebene angeht, so waren die ersten Regierungsjahre Joachims II. von einem zweigleisigen Vorgehen bestimmt: Einerseits bereitete er die Einführung der Reformation vor, andererseits bremste er alle weitergehenden Neuerungsversuche seitens der kirchlichen Basis. Schon kurz nach seinem Regierungsantritt scheint sich Joachim mit einem seiner Räte – dem reformationsfreundlichen Eustachius von Schlieben – über das angestrebte Ziel und den Weg dorthin verständigt zu haben.[50] Weil das betreffende Dokument nur

46 Siehe die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540 (s. Anm. 46), das Bekenntnis von 1562 (s. Anm. 24) oder die *Gesenge* von 1568 (s. Anm. 315).

47 Es fragt sich allerdings, ob dieses Signal intendiert war, und ob der Kurfürst im Cöllner Stift ein Vorbild für andere Kirchen in der Mark sah. Obwohl das Stift wichtig für seine persönliche Frömmigkeitspraxis war und repräsentativen Charakter (auch als neue Grablege der Hohenzollern) hatte, so gibt es doch keine Hinweise darauf, dass es zur Modellkirche oder zum religiösen Zentrum bestimmt war. Nur im Zuge der Visitationen wird später dann und wann auf die Ordnungen des Cöllner Stifts verwiesen, etwa wenn sich die Stendaler Stiftsherren bei ihren Stundengebeten an den „reformirten Antiphona, Responsoria, Hymnus, Sequentzen und andere Gesänge de sanctis, wie die in s. churfürstlichen Gnaden Stift zu Cöln a. d. Spre gesungen und gehalten werden" orientieren sollen (Julius Müller / Adolf Parisius [Hrsg.]: Die Abschiede der in den Jahren 1540–1542 in der Altmark gehaltenen ersten General-Kirchen-Visitation mit Berücksichtigung der in den Jahren 1551, 1578–79 und 1600 gehaltenen Visitationen, [Bd. 1], Heft 2, Magdeburg 1891, S. 2).

48 Johannes Voigt: Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preussen, Königsberg 1841, S. 155 f.

49 Corvinus war der Seelsorger von Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, einer der Schwestern Joachims und Johanns, unter dessen Einfluss Elisabeth sich offen dem evangelischen Glauben zuwandte und der zumindest mit Johann von Küstrin in persönlichem Kontakt stand. Die Widmungsvorrede, die dank besonderer Informationen über den Adressaten etwas von dessen tatsächlicher Einstellung widerspiegeln dürfte, ist abgedruckt in: Paul Tschackert (Hrsg.): Briefwechsel des Antonius Corvinus, Hannover/Leipzig 1900, S. 43–48 (Nr. 52; vgl. Paul Tschackert: Antonius Corvinus. Leben und Schriften, Hannover/Leipzig 1900, S. 82 f.)

50 Zusammenfassung des nicht erhaltenen Originals bei Jacob Paul von Gundling: Auszug Chur-Brandenburgischer Geschichten / Churfürst Joachim des I. Churfürst Joachim des II. Und Churfürst Johann Georgen zu Brandenburg, Bey Gelegenheit der Lebensbeschreibung Hrn. Lampert Distelmeyers, Chur-Brandenburgis. Cantzlars, Gebürtig aus Leipzig, [Berlin] 1722, S. 79–81.

in einem Referat aus dem 18. Jahrhundert erhalten ist, das kaum Rückschlüsse auf Form, Inhalt und Verlässlichkeit der zugrundeliegenden Quelle gibt, ist dieses Zeugnis freilich mit Vorsicht zu behandeln. Allerdings enthält es die religionspolitische Konzeption Joachims, die dieser seit 1535 umsetzte und ist darum grundsätzlich glaubwürdig: Vorerst solle es keine demonstrativen Maßnahmen seitens des Landesherrn geben, wohl aber wird die Freigabe von Priesterehe und Laienkelch empfohlen und damit faktisch die Suspension des Wormser Edikts für das Territorium; die vorhandenen kirchlichen Strukturen sollten respektiert, zugleich aber eine Kooperation mit Matthias von Jagow angestrebt werden, um kirchliche Neuerungen – vor allem die Verkündigung des Gottesworts – auf ordnungsgemäßem Wege umzusetzen; die vorsichtige kirchliche Erneuerung auf territorialer Ebene solle auf reichspolitischer Ebene durch Forderung eines freien Konzils und Vermittlungspolitik zwischen Altgläubigen und Schmalkaldischem Bund flankiert werden.

Tatsächlich wurde das Wormser Reformationsverbot seit 1535 nicht mehr beachtet, ohne dass der Kurfürst allerdings allzu weitgehende Neuerungsmaßnahmen an der kirchlichen Basis duldete. Es finden sich verstreute Hinweise auf evangelische Predigten, Eheschließungen von Priestern oder die Einführung des Laienkelchs, was der Kurfürst jedoch mit Erfolg lokal begrenzt halten konnte,[51] so dass seiner geplanten umfassenden Reform aus landesherrlicher Vollmacht nicht vorgegriffen wurde. Noch im September 1538 ließ er in einer Erklärung gegenüber den Landständen nicht erkennen, dass er eine Kirchenerneuerung plante, vielmehr hieß es:

> „so hoffen wir, wir haben uns bishere in aller religion und cristlichen ceremonien dermassen wie einem cristlichen churfursten eigent, zustehet und geburt, gehalten. so wollen wir uns auch hinfuro darinne dermassen halten und erzeigen wie wir solichs gegen gott dem almechtigen, der Romischen kaiserlichen und koniglichen Majesteten, als unsern allergnedigsten hern und ordentlichen obrigkeit, mit gutten gewissen, eren und fug zu verantworten haben".[52]

51 So verlangte Joachim II. 1536, dass der Amtmann und Rat von Salzwedel Pfarrer Nikolaus List eigenmächtige reformatorische Maßnahmen untersagen sollten (CDB A 16, 281 [Nr. 655]; Johann Friedrich Danneil: Kirchengeschichte der Stadt Salzwedel. Mit einem Urkundenbuch, Halle 1842, S. 141). Im selben Jahr erließ er ein Mandat, das mit Verweis auf das bevorstehende Konzil die Beibehaltung der traditionellen kirchlichen Formen und die Konzentration der Verkündigung auf Christus forderte (CDB A 24, 494 [Nr. 204]).

52 Revers von Kurfürst Joachim II. für die kurmärkischen Landstände, Ende September 1538 (Abdruck: Walter Friedensburg [Hrsg.]: Kurmärkische Ständeakten aus der Regierungszeit Kurfürst Joachims II., Bd. 1: 1535–1550, München/Leipzig 1913, S. 47–58 [Nr. 12], hier: S. 48). An religionspolitischen Einzelpunkten fordert der Kurfürst die Beachtung der Trennung von geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit (50), die Unterstützung der weltlichen Obrigkeit für die Erfüllung der Zahlungspflichten gegenüber der Geistlichkeit (50), die Respektierung der kirchlichen Disziplinargewalt über die Geistlichkeit (51), die Respektierung der kirchenrechtlichen Regelungen für das Erbe von Geistlichen (51) und die Respektierung des zu geistlichen Lehen gehörenden Besitzes (55). Diese Einzelpunkte sind dem Revers Joachims I. von 1534 entnommen (Melle Klinkenborg [Hrsg.], Das Archiv der brandenburgischen Provinzialverwaltung, Bd. 1: Das kurmärkische Ständearchiv, Strausberg o.J. [1920], S. 339–345 [Nr. 6]), deuten also auf die Fortsetzung der damals zugesagten Religionspolitik hin.

Längst hatte aber schon die Inventarisierung und Vereinnahmung von Kirchenvermögen begonnen,[53] die angesichts des Zerfalls der kirchlichen Strukturen unumgänglich war, zugleich aber auch weitergehende Maßnahmen vorbereitete. Diese Maßnahmen verzögerten sich allerdings – aber nicht deshalb, weil Joachims religiöse Überzeugungen noch nicht so weit entwickelt waren oder das Reformverlangen an der kirchlichen Basis fehlte, sondern weil die reichspolitische Situation einen solchen Schritt lange Zeit untunlich erscheinen ließ. Während Joachims Bruder Johann freier war und seit 1536 – seit 1537/38 abgesichert durch seine Mitgliedschaft im Schmalkaldischen Bund – schrittweise die Reformation einführte,[54] hatte der Kurfürst Rücksicht zu nehmen auf seinen altgläubigen Onkel Albrecht, Erzbischof von Magdeburg und Mainz, auf seinen altgläubigen Schwiegervater König Sigismund von Polen, der zudem direkter östlicher Nachbar Brandenburgs und Lehnsherr der fränkischen Hohenzollern im Herzogtum Preußen war, auf Kaiser Karl V. und König Ferdinand aus dem Hause Habsburg, dem die brandenburgischen Hohenzollern seit dem 15. Jahrhundert politisch eng verbunden waren, sowie auf den altgläubigen Vater seiner ersten Frau, den im benachbarten Herzogtum Sachsen regierenden Herzog Georg.[55] Um Aktionsfreiheit in diesem dichten Netzwerk familiärer und politischer Beziehungen zu gewinnen, hielt Joachim II. Abstand zum Schmalkaldischen Bund,[56] der

53 So inventierte der Landvogt der Uckermark Anfang 1536 auf kurfürstliche Anweisung hin das Boitzenburger Klostervermögen (CDB A 21,81 [Nr. 120]) und kurz später wurden kirchliche Wertgegenständen aus der Frankfurter Marienkirche an den Kurfürsten zur Nutzung in der Cöllner Stiftskirche abgegeben (CDB A 23, 454f. [Nr. 449]; notariell beglaubigte Kopie von 1602: GStAPK I. HA, Rep. 47, F 2).

54 Einem Selbstzeugnis von 1555 zufolge gab der Markgraf bereits 1536 die evangelische Predigt frei (Gustav Berg: Die Hohenzollerngruft in der Pfarrkirche zu Küstrin, in: Hohenzollern-Jahrbuch 10 [1906], S. 130–137, hier: S. 136). Erste reformatorische Maßnahmen und kirchliche Neuerung sind in den Jahren 1537/38 belegt. Dafür, dass Johann von Küstrin erst an Ostern 1538 durch die Feier des evangelischen Abendmahls zum evangelischen Glauben übergetreten sei, gibt es keine Quellenzeugnisse. Den besten Überblick über die neumärkische Reformationsgeschichte bietet Christian Gahlbeck: Zisterzienser und Zisterzienserinnen in der Neumark, Berlin 2002, S. 421–434. Andere ältere und neuere Literatur ist dagegen mit Vorsicht zu benutzen, was auch für den neuesten Überblick gilt: Heinrich Kaak: Johann von Küstrin – vom behutsamen Förderer der Reformation zum strengen Gebieter über den Glauben, in: Muzeum Twierdzy Kostrzyn (Hrsg.): In silentio et spe fortitudo mea. Johann von Küstrin – Jan z Kostrzyna, Küstrin 2014, S. 79–100.

55 Am 4. September 1535 mahnte König Ferdinand in einem Brief an Joachim II. Treue zur Papstkirche an und warnte vor einer Hinwendung zur Reformation, wie sie etwa die Rückkehr der Mutter des Kurfürsten nach Brandenburg signalisieren könne (abgedruckt in: Hohenzollern-Jahrbuch 13 [1909], S. 194–196). Ein Bruchstück eines vielleicht von Albrecht von Mainz für den König verfassten Konzepts (a.a.O. S. 180) ist abgedruckt in CDB Suppl. 148f. (Nr. 123). Wahrscheinlich ebenfalls in das Jahr 1535 fällt ein Briefwechsel zwischen Herzog Georg von Sachsen und Kurfürst Joachim II., in dem Georg die Treue zur Papstkirche anmahnt und Joachim Gerüchte über Sympathien für die Reformation zurückweist, gleichwohl aber Reformen im Rahmen der bestehenden Kirchenstruktur ankündigt (Leuthinger: De Marchia Brandenburgensi ejusque statu commentarii [wie Anm. 26], S. 161f., 163–165).

56 Wie ein Brief Philipps von Hessen an Joachim II. vom 18. Juli 1535 belegt, bemühten sich die Schmalkaldener um den als Sympathisanten der Reformation bekannten Kurfürsten (abgedruckt in: Christoph von Rommel: Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen. Ein Beitrag zur genaueren Kunde der Reformation und des sechszehnten Jahrhunderts, Bd. 3: Urkunden, meist Schreiben in Reformationsangelegenheiten enthaltend, Gießen 1830, S. 69–72 [Nr. 19]).

ihm wegen der Dominanz der mit den Hohenzollern konkurrierenden Ernestiner auch machtpolitisch suspekt war, bestätigte das Hallesche Gegenbündnis[57] und zeigte sich demonstrativ offen für die päpstlichen Konzilspläne[58], was ihm und seinem im ersten Regierungsjahr ähnlich vorsichtig agierenden, wenn auch nicht den demonstrativen Schulterschluss mit den Altgläubigen suchenden Bruder den bitteren Kommentar Luthers einbrachte, dass „Marchio vterque ab Euangelio nostro alieni facti sunt"[59], während man ihn auf papstkirchlicher Seite lobend einen „bonum catholicum" nennen konnte.[60] Allerdings machte der Kurfürst gegenüber den päpstlichen Gesandten mehrfach deutlich, dass es ihm um ein freies Konzil und substantielle Reformen wie die Zulassung des Laienkelchs ging.[61] Ein Hintergedanke bei dieser Selbstverortung auf Seiten der Altgläubigen dürfte auch die Bestätigung der böhmischen Lehen der brandenburgischen Hohenzollern im Süden und Südosten ihres Herrschaftsgebiets gewesen sein, für die sie von den Habsburgern abhängig waren.

Um nun aber innerhalb der gegebenen Machtverhältnisse und Bündnisstrukturen, die der Kurfürst vorläufig affirmiert hatte, ohne wirklich die Absicht zu haben, die Politik seines Vaters fortzusetzen, Freiraum für die Durchführung

---

Möglicherweise diente auch das Treffen mit dem sächsischen Kurfürsten und dem Kölner Erzbischof Ende September 1536, bei dem die drei Kurfürsten über die Beschickung des Konzils berieten (August Franzen: Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster ²1972, S. 58f.), dem Ausloten der religionspolitischen Position Joachims II.

57 Am 24. Oktober 1535 trat Joachim II. dem Halleschen Bündnis bei (CDB B 6, 413–415 [Nr. 2545]) und bestätigte diesen Beitritt im Folgejahr, nachdem sein Bruder einen Vollzug der Beitrittsurkunde abgelehnt hatte (CDB B 6, 422f. [Nr. 2548]). Das dieses Bündnis weiterführende Nürnberger Bündnis wurde dann aber 1538 ohne Beteiligung Joachims II. abgeschlossen (Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 4, 2012, S. 564–567 [Nr. 3372]).

58 Die Gefahr, dass Joachim II. die Reformation einführen könne, veranlasste Nuntius Vergerio im November 1535, sich bei der Kurie für ein Entgegenkommen in der Konzilsfrage einzusetzen und den Kurfürsten selbst aufzusuchen. Joachim II. nutzte die Besorgnis der Kurie, um die Genehmigung für die Gründung des geplanten Cöllner Stifts zu beschleunigen (NB I/1, 549f. [Nr. 220]). Am 11. November 1535 erklärte Joachim II. gegenüber Vergerio, dass er dem Papst loyal sei (NB I/1, 537f. [Nr. 217]). Auch anderthalb Jahre später sicherte er dem päpstlichen Gesandten Peter van der Vorst in den Zeitzer Verhandlungen über die Beschickung des mittlerweile einberufenen Konzils *nostra in sacrosanctam sedem apostolicam observantia et singularis in rempublicam christianam fides* zu. Allerdings verlangte er alles frei ansprechen zu dürfen, was die *necessitates et puncta ad communem reipublicae christianae rem et dignitatem atque adeo universorum salutem spectantia* angehe (NB I/2, 45, Anm. 1; CT 1, 94 [Nr. 58]). Der Lohn für seine Offenheit gegenüber dem Konzil war unter anderem, die Unterstüzung Morones bei der Umwidmung der Einnahmen der Frankfurter Kartause zugunsten der Universität 1538 (NB I/2, 268,6–16 [Nr. 83]).

59 WAB 7, 546,5f. (Nr. 3082).

60 So Peter van der Vorst am 2. März 1537 an Papst Paul III. (CT 1, 88,29 [Nr. 54]).

61 1535 forderte Joachim II. Vergerio gegenüber die Evangeliumsgemäßheit der Konzilsbeschlüsse ein („quod Sanctitas Sua [...] divino verbo ac evangelio non dissonum statuendum duxerit" [NB I/1, 538,25–28]). Im Mai 1538 sagte der Kurfürst Nuntius Morone die Unterstützung des Konzils und Türkenhilfe zu, forderte aber zugleich mit theologischen und politischen Argumenten die Zulassung des Laienkelchs („ma sopra modo desidera che nel concilio sia relaxata la comunione sub utraque, come cosa qual non sia contra l'ordinatione di Christo et sia per portare gran tranquillità alli animi delli populi" [NB I/2, 292,28–31]).

kirchlicher Reformen auf Territorialebene zu gewinnen, musste Joachim II. selbst die Initiative ergreifen. Die Möglichkeit dazu bot sich in den Verhandlungen über die Verlängerung des Nürnberger Anstands von 1532. 1538 erreichte es der brandenburgische Kurfürst, von Kaiser und König einerseits und Schmalkaldischem Bund andererseits als Vermittler zwischen den religionspolitischen Blöcken eingesetzt zu werden.[62] Seine Vermittlungsmission zielte nicht nur auf eine Verlängerung des Friedstands, sondern auch auf eine dadurch ermöglichte Verständigung in der Religionsfrage auf Reichsebene, eine ‚Konkordie'[63], ohne dass er allerdings deutlich machte, wie in seinen Augen eine solche Konkordie aussehen konnte. Beide Ziele entsprachen Joachims eigenem religionspolitischem Interesse: Für seine angestrebte Kirchenreform wären sowohl ein Friedstand als auch eine religiöse Verständigung im Reich hilfreich gewesen. Allerdings ließ sich am Ende nur ein Friedstand erreichen, weil die fortgeschrittene religiöse Spaltung des Reichs eine Konkordie illusorisch machte.[64] Der Frankfurter Anstand öffnete ein Zeitfenster von sechs Monaten, in denen die Anhänger der Reformation im Reich nicht mit Gegenmaßnahmen der altgläubigen Stände rechnen mußten. Mit diesem Friedstand und seiner ihn vorbereitenden demonstrativen Vermittlungsbereitschaft hatte Joachim den notwendigen Freiraum geschaffen, um nun auf eigene Verantwortung kirchliche Reformen in seinem Territorium durchzuführen.

62 Die Vermittlungsmission begann mit Verhandlungen zwischen Joachim II. und König Ferdinand in Bautzen Ende Mai 1538 und zog sich von Juni 1538 bis zum Abschluss des Frankfurter Anstands im April 1539 hin. Dokumente aus dem Zusammenhang der Vermittlungstätigkeit sind erhalten in: GStAPK I. HA, Rep. 94 II A, Nr. 1, Bd. 2, Briefe Nr. 1–7, sowie abgedruckt in: NB I/4, 468–540 (Beilagen Nr. 26–50). Einen Überblick über die Verhandlungen geben: Landwehr: Joachims II. Stellung zur Konzilsfrage (wie Anm. 2); Walter Friedensburg: Einleitung (in: NB I/3, 67–80); Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede (wie Anm. 3), S. 185–199; Ders.: König Ferdinand I., der Frankfurter Anstand (1539) und die Reunionspolitik Karls V., in: Friedrich Edelmeyer u.a. (Hrsg.): Plus ultra. Die Welt der Neuzeit. FS Alfred Kohler, Münster 2008, S. 53–84.

63 Von einer Konkordie ist in den Schriftwechseln immer wieder ausdrücklich die Rede (NB I/2, 308,6.26; 319,3; 321,3.16f.; NB I/3, 152,9.24.26.30 u.ö.). Vorbilder einer solchen Verständigung konnten die Kölner Synodalstatuten von 1536 (ARC 2, 192–305 [Nr. 72]; hierzu: Rainer Sommer: Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln, Teil 1: 1477–1539, Köln 2000, S. 348–361; vgl. die Nachricht aus dem Herbst 1538 über Joachim II., der zufolge „laudatur [sc. von Joachim II.] Coloniensis in suis synodalibus constitutis" [NB I/3, 250, Anm. 3]) und das Abschlusspapier des Leipziger Religionsgesprächs mit der Zulassung von Priesterehe und Laienkelch (Der Leipziger Reformationsentwurf, in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 9/1: Religionsgespräche [1539–1541], bearb. v. Cornelis Augustijn, Gütersloh 1995, S. 13–51) sein. Letzteres hielt Joachim II. für so hilfreich, dass er es an Albrecht von Mainz weitergab (erwähnt von Morone in einem Brief vom 6. März 1540: Nuntiaturberichte Giovanni Morones vom deutschen Königshofe 1539.1540, bearb. v. Franz Dittrich, Paderborn 1892, S. 88–92, hier: S. 89 [Nr. 47]; NB I/5, Nr. 61; ARC 3, 39 Anm. 53).

64 Abdruck des Frankfurter Anstands vom 19. April 1539: ADRG 1, 1071–1078 (Nr. 390; hierzu: Rainer Wohlfeil: Art. Frankfurter Anstand, in: TRE 11 [1983], S. 342–346). Dass Joachim neben dem Friedstand auch über andere Möglichkeiten des Umgangs mit dem Kaiser nachdachte, legt ein Brief Luthers an den Cottbuser Prediger Johannes Ludicke von Anfang Februar 1539 nahe (WAB 8, 364–368 [Nr. 3297]). Ludicke wirkte wohl als Vermittler zwischen Berlin und Wittenberg und erkundigte sich bei Luther nach der theologischen Legitimität und den Grenzen des Widerstandsrechts. Luther skizzierte seine mittlerweile gewandelte Position zur Widerstandsfrage: Eine Verweigerung des Obrigkeitsgehorsams sei im Ausnahmefall möglich.

Niemand konnte ihm nun vorwerfen, nicht alles für Friede und Verständigung getan zu haben, und ihm vorhalten, er müsse auf das nicht absehbare Konzil warten.

Tatsächlich hatte der Kurfürst parallel zu den Friedens- und Konkordienverhandlungen 1538 mit der Vorbereitung von kirchlichen Reformen auf Territorialebene begonnen: Wohl bei seinem Hofprediger Petrus Rauch gab er eine Kirchenordnung in Auftrag, für deren Begutachtung er Melanchthon heranzog, der dem Kurfürsten aber von solchen reformkatholischen Experimenten abriet.[65] Nach diesem Fehlschlag wartete Joachim einige Monate ab – wahrscheinlich wollte er dem Abschluss des Friedstands nicht vorgreifen –, bevor er im Sommer 1539 – mittlerweile war es auch im Herzogtum Sachsen zu einem kirchenpolitischen Kurswechsel gekommen und das Konzil war auf unbestimmte Zeit vertagt worden – einen neuen und diesmal erfolgreichen Versuch der Neuordnung startete. Dass diese Neuordnung einen Bruch mit der Papstkirche bedeutete, wusste Albrecht von Mainz bereits im im April 1539, als er dem Kaiser mitteilte: „Befinden bey seyner lieb [sc. Joachim II.] kein besserung, sudnern besorgen, s. l. sey gantz und gar yrer [irriger] religion und glaubens".[66] Wie dieser Bruch aussehen würde, zeigt ein Brief von Hofprediger Petrus Rauch vom Oktober 1538, der von der neuen Kirchenordnung und der geplanten Einführung von Laienkelch und Priesterehe spricht.[67] Nach außen hin war allerdings bis in den Sommer 1539 unklar, dass eine Kirchenreform anstand.[68] Auf die Bitten von Seiten der kirchlichen Basis um Reformen reagierte der Kurfürst zwischen Herbst 1538 und Sommer 1539 ausweichend, indem er auf die bevorstehenden Veränderungen verwies.[69]

65 Am 23. April 1538 berichtet Melanchthon, dass Joachim II. Kirchenreformen plane und ihn dafür um Rat gebeten habe (MBW.T 8, 103f. [Nr. 2022], hier: 104,14f.). Er macht seine Beteiligung von der Beiziehung weiterer reformatorischer Theologen abhängig; so werde er in die Mark kommen, wenn der ebenfalls eingeladene Urbanus Rhegius komme (a.a.O. 104,15–17; zum Kontakt Joachims zu Rhegius: JBBKG 59 [1993], S. 12f.). Am 14. Mai 1538 berichtet Melanchthon von einem Aufenthalt am kurfürstlichen Hof, dass Joachim II. seinen Willen zu kirchlichen Reformen deutlich gemacht, aber noch keine konkreten Neuerungen, etwa in Form einer Kirchenordnung, vorgenommen habe (MBW.T 8, 116–118 [Nr. 2031]). Entweder im Frühjahr oder im Herbst 1538 war Melanchthon dann zu Beratungen über den Entwurf einer Kirchenordnung am kurfürstlichen Hof, was durch einen Brief vom 4. November 1538 belegt ist (MBW.T 8, 244f. [Nr. 2112]; zum Problem der Datierung des Melanchthonaufenthalts und zur Verfasserschaft des Entwurfs siehe Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 397f.).

66 ARC 3, 41,4–6 (Nr. 23).

67 Petrus Rauch an den Wiener Bischof Johann Fabri, 25.10.1538 (auszugsweise erhalten in Form einer Notiz Morones: NB I/3, 250, Anm. 3). Im Dezember 1538 schreibt Rauch ein zweites Mal, diesmal aber in deutlich anderem, Joachim eher in Schutz nehmenden als ihn anklagenden Ton (NB I/3,382, Anm. 3). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein Brief von Herzog Albrecht von Preußen an Achatius von Zemen vom 3. Mai 1538, in dem der Herzog erwähnt, dass Joachim II. König Sigismund I. von Polen die Zulassung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt empfohlen habe (Teilabdruck in: Theodor Wotschke: Geschichte der Reformation in Polen, Leipzig 1911, S. 272, Anm. 39).

68 Noch am 2. Juni 1539 beklagt der ansonsten so gut informierte Melanchthon Weinlöben gegenüber das Stocken der kirchlichen Erneuerung im Kurfürstentum Brandenburg (MBW.T 8, 447f. [Nr. 2217]). Die konkreten Vorbereitungen für die Einführung der Reformation müssen danach begonnen haben, sonst hätte Melanchthon davon gewusst.

69 Ein Beispiel dafür ist die kurfürstliche Antwort auf die Eingabe der Städte Berlin und Cölln vom Februar 1539 (E. Fidicin [Hrsg.]: Historisch-diplomatische Beiträge zur Geschichte der

Diese Bitten und die sich mehrenden Eigeninitiativen der kirchlichen Basis[70] dürften dem Kurfürsten gezeigt haben, dass die lange gebremste Veränderungsdynamik nicht mehr aufzuhalten war. Während der Kurfürst noch abwartete, signalisierte der Brandenburger Bischof Matthias von Jagow seine Bereitschaft, die kirchliche Erneuerung zu unterstützen. So vereinbarten am 18. April 1539 der Bischof und die Teltower Adligen die „reine[] göttliche[] Lehre" „anzunehmen, und standhaftig zu bekennen, auch daß sie ihre Pfarrer und Plebanos, die sich sperren wolten, zwar nicht durch Gewalt verjagen und verfolgen, sondern ihnen Unterhalt reichen, und sich immittelst nach Predigern der reinen Lehre umthun wolten", was auch „in einem vorgelegten Revers bezeuget, unterschrieben und besiegelt" wurde.[71]

2.2 Vom Sommer 1539 bis zum Sommer 1540

Im August und September 1539 begann die Vorbereitung der Einführung der Reformation mit einer Reihe von Maßnahmen: Mit Johannes Stratner[72] und Georg Buchholzer[73] wurden evangelische Geistliche in führende Positionen berufen: der eine wurde Hofprediger, der andere Berliner Propst; die märkischen Bischöfe wurden auf die kommenden Neuerungen vorbereitet;[74] der Kontakt zu Fürst

Stadt Berlin, Teil 2: Berlinische Urkunden von 1261 bis 1550, Berlin 1837, S. 336f. [Nr. 218]), in der er am 8. März 1539 mit Verweis auf die laufenden Religionsverhandlungen die ausnahmsweise Freigabe des Laienkelchs ablehnt (JBrKG 20 [1925], S. 3f.). Die Eingabe deutet darauf hin, dass der Kurfürst zuvor signalisiert hatte, den Laienkelch freizugeben.

70 Ein Beispiel dafür kann die Umwidmung des Vermögens des Bernauer Kalands sein, in deren Zusammenhang der Bernauer Rat dem Kurfürsten gegenüber eine als evangelisch zu charakterisierende Gesinnung bezeugt: „Weither was iren gotsdienst belanget, geschiet Inen von vns noch den vnsern kein einttrag, mögen solchen vnsern wegen Ires gefallens ausrichten, damit wir nichts zu schaffen haben. Was aber got durch sein Wort thut, welchs nicht eins menschen, sondern gots werck ist, müssen wir geschien lassen, vnd nicht sie allein, Sondern wir alle werden durch dasselbige gotliche wort, dar got mit ist, gerichtet, dan es ist das wahre richtschnur, welchs alles, so uff den Sant erbawet, vmbstösst, Derwegen wir yo von Inen verschonet vnd nicht so hart angegrieffen werden solten; doch wir wollens gott vnserm lieben Vater beuelhen" (CDB Suppl. 445f. [Nr. 70], hier: 446).

71 Bezeugt ist dieses Ereignis in einer aus den 1570er Jahren stammenden Notiz des Matthias von Schwanebeck im Schwanebeckschen Hausbuch (Abdruck: Thomas Philipp von der Hagen: Beschreibung der Stadt Teltow, aus Urkunden und glaubhaften Nachrichten zusammen getragen, Berlin 1767, S. 24f., Anm. w).

72 Zu Stratners Wirksamkeit in der Mark: GStAPK I. HA, Rep. 2, Nr. 1, fol. 49; Theodor Kolde: Die Berufung des Kaspar Greter als Stiftsprediger nach Ansbach, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 5 (1899), S. 197–226, hier: S. 225f.; Nikolaus Müller: Zur Geschichte des Reichstags von Regensburg 1541, in: JBrKG 4 (1907), S. 175–248, hier: S. 239–244.

73 CDB D 1,100 (vgl. WAB 8, 625); Adolf Laminski: Georg Buchholzer. Erster evangelischer Prediger in Buckow, Schöna und Arnswalde sowie Propst an St. Nikolai in Berlin, in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 50 (1999), S. 62–112.

74 Laut des Briefs Joachims II. an König Sigismund von Polen vom 1. September 1539 (FBPG 2 [1889], S. 403) und einer Notiz von Cochläus vom 31. Januar 1540 (ZKG 18 [1898], S. 423) gab es kurz vor dem 1. September 1539 ein Treffen des Kurfürsten mit den brandenburgischen Bischöfen, auf dem der Kurfürst seine Absicht zur Kirchenreform mitteilte.

Georg III. von Anhalt[75] und den Wittenberger Theologen wurde gesucht; und mit Georg Witzel wurde auch ein reformkatholischer Theologe eingeladen, an der bevorstehenden Kirchenerneuerung mitzuarbeiten[76]. Ferner warb der Kurfürst bei König Sigismund von Polen um Verständnis für die geplanten Neuerungen, die angesichts der Unabsehbarkeit kirchlicher Reformen von Seiten der Papstkirche und der Reichsstände. Sigismund gegenüber spielte der Kurfürst die bevorstehenden Neuerungen herunter:

> „Haben demnach vor wenigen Tagen wolbedechtiglich mit Rath unserer furnembsten Geistlichen Prelaten und Landrethe uns einer Cristlichen reformation etlicher Ceremonien und kirchenordnungk disselbige in unsern landen bey und mit den unsern zu halten entschlossen und verglichen. Nit aber der meynungk, daz wir der Lutherischen lere uns ganz unterwerffen und dadurch einich neuerungk einfuren oder anrichten wollen, sondern allein darumb, daz gleichheit im brauch der Ceremonien und kirchen ordnungk in unsern Landen gehalten und dadurch vil unnötiger disputationes und quaestiones, so der gemeine man, deren ein yeder bevorabe itziger Zeitt seines eigen kopfs leben wil, erreget, ufgehoben werde, dan wo es die lenge also bestehen solt, kent nit fehlen, es wurrd icht beschwerlichs, welchs man hernachemals gerne verblieben sehen wolt, folgen. […] Dan auch unser gemut und meynungk nye gewesen, auch ob Got wil, nymer sein solle, von der waren cristlichen kirchen und Irer ordnungk abzuweichen und dagegen eine eigne newe ordination, di in Gottes were nit gegrundet, furzunemen".[77]

Als der Kurfürst auf diesen Brief Mitte Oktober 1539 eine „stumpffe und unbescheidene" Antwort des Königs erhielt, der aus Joachims abwiegelnden Schreiben ganz zu Recht darauf geschlossen hatte, dass der Kurfürst weit mehr plane, als er in seinem Brief eingestanden hatte, und der wohl auch um die freie Religionsausübung seiner Tochter besorgt war, reagierte Joachim intern mit einer Bekräftigung seiner Absichten, die sich auf den locus classicus evangelischer Identität beruft:

> „Es sei aber, wie im wolle, do gleich solch unser freuntlichs und wolmeinlichs ersuchen des orts nit stat funden, sol dannoch das ihenig, so unser Seelen heil und die Gotlich warheit betrifft, und wir bei uns selbs vor recht erkennen und von anderen gelerten treuhertzigen Leuten bericht werden, nicht nachpleiben sunder mussen disfals mher Got, dan den menschen forchten und folgen [Apg. 5,29!]. Und wollen uf kunfftig Allerheiligen tag mit vorleihung Gotlicher gnaden unser furhabendt ordnungk, deren wir uns mit unsern furnembsten Geistlichen Bischoffen Prelathen und Landrethen entschlossen, Im Namen Gottes anfahen und yns werck furdern, vorhoffen dadurch kein neuerung anzurichten oder einzufuren, sunder yr so nahen bei dem alten heiligen Evangelio, von dem Rechten meister Christo gelert und der waren Christlichen Reli-

75 Am 10. Juni 1539 traf der der von Joachim II. entsandte Havelberger Dompropst Leonhard Keller Georg III. von Anhalt zu einem Gespräch, bei dem Georg eine Reformation unter Beibehaltung der Bischöfe empfahl (JBrKG 4 [1907], S. 152f.).

76 ZKG 13 (1892), S. 308–310.

77 FBPG 2 (1889), S. 403.

gion, als die Polen zu sein un zupleiben. Und sol ob Got wil der Sathan durch diesen weg uns davon abzuhalten, nichts schaffen oder außrichten".[78]

Dem König gegenüber konnte der Kurfürst so aber nicht auftreten, weshalb er Melanchthon nach Berlin bat und ihn um den 20. Oktober 1539 einen lateinischen Brief an seinen Schwiegervater aufsetzen ließ, der dank Sprache und Inhalt in Krakau auf größeres Entgegenkommen rechnen durfte.[79] Joachim II. kündigte hierin an, „me pio consilio et ea moderatione, quae christianum principem decet, in ecclesiis meae ditionis quaedam manifesta vitia correcturum esse".[80] Motiviert werde er dazu nicht durch Druck von unten („populi affectibus") oder Beispiele von außen („alienis exemplis"), sondern durch die obrigkeitliche Verantwortung zur Wahrung der Lehreinheit und der kirchlichen Ordnung. Seine geplanten Reformen widersprächen weder der *sententia* der *catholica ecclesia Christi* noch der *authoritas episcoporum*,[81] vielmehr wisse auch er, „nullum esse maius decus quam in vera religione veroque dei cultu constantiam".[82] Allerdings weist er auch auf Reformbedarf hin: Problematisch seien *disciplina laxata, superstitio, neglegentia pontificum* oder *inscitia pastorum*. Bis zu einem Konzil wolle er die nötigen Reformen nicht aufschieben, auch wenn er sich der zukünftigen Konzilsentscheidung unterwerfen werde. Der König scheint auf diesen Brief nicht mehr reagiert zu haben, allerdings bat er Joachims Onkel Albrecht von Mainz, auf seinen Neffen einzuwirken, dass dieser nicht mit der Papstkirche breche.[83] Dass Ende Oktober die Einführung der Reformation unmittelbar bevorstand, berichtete Melanchthon im Anschluss an seinen Aufenthalt in der Mark: Am 1. November sei es so weit, dann würden die Privatmessen abgeschafft, die Priesterehe erlaubt, die Heiligenanrufung beseitigt, die reine Lehre nach Nürnberger Muster gepredigt und der Laienkelch erlaubt werden.[84]

78 So schrieb der Kurfürst am 14. Oktober 1539 an Achaz von Zemen (FBPG 2 [1889], S. 404f.).

79 MBW.T 8, 560–565 (Nr. 2291). Möglicherweise hat Melanchthon bei diesem Aufenthalt Joachim II. ein Exemplar seiner Schrift *De officio principum quod mandatum Dei praecipiat eis tollere abusus ecclesiasticos* überreicht, die den Hintergrund für die Aussagen über die religionspolitische Verantwortung des Fürsten im Brief des Kurfürsten an den König bietet (Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 403, Anm. 98) und die möglicherweise mit Blick auf die Situation in der Mark abgefasst worden war (James M. Estes: Melanchthon's Confrontation with the „Erasmian" Via media in Politics: The De officio principum of 1539, in: Johanna Loehr [Hrsg.], Dona Melanchthoniana. FS Heinz Scheible, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 83–101, hier: S. 93–95).

80 MBW.T 8, 561,5f.

81 MBW.T 8, 561,11–13 (vgl. 562,39f.45f. und 563,63–65.75). Diese Formulierung ist mehrdeutig und beinhaltet nicht notwendig die Loyalität zur Papstkirche.

82 MBW.T 8, 561,25

83 NB I/6, 243 (Anm.).

84 „Fui in his diebus in Marchia, accersitus a Ioachimo electore, quod ex Cratone audisse te existimo. Deliberatur de tollendis abusibus ecclesiarum, sed nollem adhiberi in consilium Mustelam [Witzel]. Ego quaedam ipsius deliberata reprehendi; sed quid futurum sit, exitus ostendet. Calendis Novembris inchoabitur res: Abolentur privatae liturgiae, conceditur sacerdotibus coniugium, tollitur invocatio sanctorum, iubetur pura doctrina tradi et proponitur vestra κατήχησις [sc. die Kinderpredigten Osianders], conceditur integri sacramenti usus. Tantum una in re herebat ὁ Ἄρχων. Cupiebat adhuc retinere quotidianum liturgiam unam, a qua sententia deduci posset, si abesset Mustela" (MBW.T 8, 571–574 [Nr. 2294], hier: 574, 66–74).

Auch andere Fürsten informierte der Kurfürst im Herbst 1539 über die kirchlichen Neuerungen. Evangelischen Fürsten gegenüber war er dabei vergleichsweise offen, wie ein Brief an Philipp von Hessen zeigt, in dem Joachim ankündigte, „die rechte whare Christliche Religion in unsern landen [...] zu predigen, außzukundigen und die heiligenn Sacrament nach Einsatzung Christi unsern Hern vorreichen zu lassen".[85] König Ferdinand dagegen schrieb er erst nach dem 1. November 1539 an[86] und spielte dabei das Geschehene herunter: Die Reformmaßnahmen seien zum einen angesichts der kirchlichen Missstände, um die auch der König wisse und die er selbst ja abstellen wolle, wozu bislang aber keine Maßnahmen ergriffen worden seien, und zum anderen angesichts äußerer Zwänge – des Drucks der benachbarten reformatorischen Territorien, der reformatorische Bewegung im Inneren und der drohenden Radikalisierung der reformatorischen Bewegung – unausweichlich; die kirchlichen Reformen seien mit den Repräsentanten von Kirche und Territorium abgesprochen, sie seien biblisch begründet und sie stünden im Einklang mit der „alten" Kirche.

Die Einführung der Reformation vollzog sich in drei Schritten: Am 14. September 1539 wurde die erste offizielle evangelische Predigt in der Cöllner Stiftskirche gehalten,[87] womit die Freigabe der evangelischen Verkündigung verbunden gewesen sein dürfte. Damit wurde die reformatorische Verkündigung nachträglich legalisiert, die sich in vielen Städten und manchen ländlichen Regionen bereits etabliert hatte. Am *1. November 1539* fand das erste offizielle evangelische Abendmahl – wohl in der Spandauer Nikolaikirche – statt, woraufhin überall im Land in dieser Form Abendmahl gefeiert werden sollte. Leider lassen die fragmentarischen Quellen zu diesem ersten offiziellen evangelischen Abendmahl eine zweifelsfreie Lokalisierung und Rekonstruktion des Vorgangs nicht zu.[88] Sicher kann man sich allerdings hinsichtlich der entscheidenden Punkte sein: Am Allerheiligentag 1539 empfing Kurfürst Joachim II. das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, und zwar in einem Gottesdienst mit deutscher Liturgiesprache – was in den Augen der Zeitgenossen ein unmissverständliches Bekennt-

85 Verzeichnet in: Politisches Archiv des Landgrafen Philipps des Großmütigen von Hessen. Inventar der Bestände, hrsg. v. Friedrich Küch, Bd. 2, Leipzig 1910, S. 121 (teilweise zitiert in: Melle Klinkenborg: Der Ort der Abendmahlsfeier Kurfürst Joachims II., in: Hohenzollernjahrbuch 20 [1916], S. 49–57, hier: S. 50, Anm. 3).

86 JBrKG 5 (1908), S. 46–50; NB I/6, 239–242 (Beilage Nr. 2).

87 CDB D 1, 100. Man kann aus Hafftitz' Formulierung wohl kaum entnehmen, dass es sich dabei um eine nichtöffentliche Probepredigt des vozierten Propsts Buchholzer gehandelt hat (so Laminski: Georg Buchholzer [wie Anm. 73], S. 81). Bemerkenswert ist, dass auf diesen Sonntag das Fest der Kreuzerhöhung Christi fiel, das in vorreformatorischer Zeit – auch noch 1539? – unter Einbeziehung des Reliquienschatzes und vielleicht auch einer breiteren Öffentlichkeit in besonderer Weise gefeiert worden wäre.

88 Karl Themel: Was geschah am 1. und 2. November 1539 in Berlin und Spandau, in: JBBKG 40 (1965), S. 24–85. Dass die 1995 von Adolf Laminski und 2017 Mathis Leibetseder präsentierten Quellenfunde zur Abendmahlsfeier am 1. November 1539 die Fragen von Ort, Liturgen und Beteiligten nicht klären können und Themels Rekonstruktion immer noch ein ernstzunehmender Diskussionsbeitrag ist, zeigt Andreas Stegmann: Wo fand das erste offizielle evangelische Abendmahl im Kurfürstentum Brandenburg statt? – Zum Stand der wissenschaftlichen Diskussion im Reformationsjahr 2017, in: Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 66 (2017, im Druck).

nis zur Reformation war.[89] Die Darreichung des Kelchs bei der Kommunion machte deutlich, dass man sich an biblischen Vorgaben orientierte, das Abendmahl mit Brot und Wein zu feiern, und die Verklammerung von sakramentaler Feier und Gemeindegottesdienst sowie die Verwendung der Volkssprache zeigte, dass es sich nicht um eine Opferhandlung der Kirche, sondern um die Zueignung der göttlichen Gnade durch das Verheissungswort und das sakramentale *verbum visibile* handelte.[90] Dieser Gottesdienst bedeutete darum nichts weniger als das Bekenntnis Kurfürst Joachims II. zur Reformation und den Auftakt der reformatorischen Umgestaltung der Kirche im Kurfürstentum Brandenburg. Und Ende *Juni*/Anfang *Juli 1540* wurde dann als letzter Schritt die Kirchenordnung veröffentlicht, die das kirchliche Leben umfassend im Sinne der Wittenberger Reformation neu regelte und die im Zuge der mit Vorliegen der Ordnung beginnenden Visitationen umgesetzt wurde. In diesen drei Schritten spiegelt sich übrigens auch das evangelische Verständnis von Kirche wider, wie es der siebte Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses formuliert:

> „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt [in qua evangelium pure docetur] und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden [recte administrantur sacramenta]".[91]

Was Kurfürst Joachim II. verwirklichte, war eben das: Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung, und dieses beides *rein* und *recht*, d.h. normiert durch die Kirchenordnung.

---

89 Die manchmal zu findende Behauptung, die deutsche Liturgiesprache und die Kommunion unter beiderlei Gestalt markierten für sich allein genommen noch keine Abkehr von der Papstkirche („in jener Zeit [hat] solcher Abendmahlsgenuss noch nicht als vollständiger Uebertritt zur Reformation gegolten", so Ernst Daniel Martin Kirchner: Die Churfürstinnen und Königinnen auf dem Throne der Hohenzollern, im Zusammenhange mit ihren Familien- und Zeit-Verhältnissen, Teil 1, Berlin 1866, S. 310), lässt sich angesichts des demonstrativen Bekenntnischarakters dieses Akts in den Augen der Reformationsanhänger wie Reformationsgegner nicht halten. Vielmehr gilt: Die „Feier der gesamten Gemeinde unter beiden Gestalten, durch die Parallele zu Jan Hus und seiner Bewegung ein Freund wie Feind verständliches Fanal, war von Anfang an die deutlichste rituelle Markierung evangelischer Gruppenidentität" (Dorothea Wendebourg: Reformation und Gottesdienst, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 [2016], S. 323–365, hier S. 339 f.). Vgl. zur Entwicklung der „Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt als […] Bekenntnisakt und […] Distinktionsritus gegenüber der Papstkirche" in den 1520er Jahren: Thomas Kaufmann: Abendmahl und Gruppenidentität in der frühen Reformation, in: Martin Ebner (Hrsg.): Herrenmahl und Gruppenidentität, Freiburg i.Br. 2007, S. 194–210, Zitat: S. 203.

90 Zu Luthers für die Reformation grundlegenden Überlegungen zur Sakramentstheologie und Sakramentspraxis: Dorothea Wendebourg: Taufe und Abendmahl, in: Albrecht Beutel (Hrsg.): Luther Handbuch, Tübingen ^{3}2017, S. 462–471.

91 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ^{11}1992, S. 61. Die lateinische Fassung in dieser Ausgabe („pure docetur et recte administrantur") ist der in der neuesten Ausgabe gebotenen Textfassung („recte docetur et recte administratur": Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, S. 102 f.) wegen des Chiasmus und der besseren Entsprechung zum deutschen Text vorzuziehen.

Die Erarbeitung der Kirchenordnung[92] zog sich über mehrere Monate hin. Die inhaltlichen Leitlinien wurden vom Kurfürsten vorgegeben, der auch selbst einige zentrale Passagen verfasste oder zumindest konzipierte. Die Hauptarbeit dürfte im Oktober und November 1539 durch Jakob Stratner und Georg Buchholzer geleistet worden sein: die Zusammenstellung des Lehrteils und des Katechismus, die weitgehend auf der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 sowie auf Andreas Osianders Kinderpredigten basieren, sowie die Zusammenstellung der liturgischen Formulare, bei denen es sich teils um Überarbeitungen spätmittelalterlicher Vorlagen im Sinne der reformatorischen Theorie und Praxis des Gottesdiensts, teils um Bearbeitungen reformatorischer Vorlagen handelt. Die in dieser Zeit von Georg Witzel vorgelegten Entwürfe und Zuarbeiten[93] fanden keine Berücksichtigung, weshalb Witzel wohl schon im Dezember 1539 Brandenburg wieder verließ.[94] Ende November oder Anfang Dezember legte Stratner im Auftrag des Kurfürsten die erste Fassung der Ordnung den Wittenberger Theologen vor[95], die grundsätzlich zustimmend reagierten, aber auch einige Kritikpunkte benannten.[96] Auch Fürst Georg III. von Anhalt hatte der Kur-

92 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 385–416; Andreas Stegmann: Die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540, in: Enno Bünz / Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann (Hrsg.): Reformationen vor Ort. Christlicher Glaube und konfessionelle Kultur in Brandenburg und Sachsen im 16. Jahrhundert, Berlin 2017 (im Druck).

93 Folgende Schriften Witzels gehören vermutlich zu seinen Zuarbeiten für die Kirchenordnung: 1. *Quaestiones catechisticae* (gedruckt 1541 in Mainz, möglicherweise gedacht als Vorlage für den Katechismus der Kirchenordnung), 2. *Hagiologium* (Sammlung von Heiligengeschichten, gedruckt 1541, das Vorwort gibt als Zeit und Ort der Abfassung Berlin 1539 an), 3. *Typus ecclesiae prioris* (gedruckt 1540 in Mainz), 4. *Media aliquot adeoque remedia concordiae, etiamnum ruda. Olim apud Berlinum Marchiae, Principi Electori tale quippiam abs me efflagitanti* (gedruckt 1564 in der *Inspectio ecclesiarum*), 5. Entwurf für die brandenburgische Kirchenordnung (fragmentarisch als handschriftliche Kopie erhalten, Abdruck: Wichmann-Jahrbuch 42/43 [2002/2003], S. 111–119).

94 In einem Brief an Johannes Dantiscus klagt Witzel am 8. Dezember 1539: „Marchia novas mihi cruces fabricat et minitatur caedes, quum tamen huc usque concionatoris vice fungar neque libros, quod solebam, incudi chalcographicae evulgem. Traducor vulgo, ut qui remorer verbum Dei apud illustrissimum principem electorem, quum nihil minus faciam nec eo segnius per totam provinciam verbum Luteri disseminetur“ (abgedruckt in: Gregor Richter: Die Schriften Georg Witzels bibliographisch bearbeitet, Fulda 1913, S. 168–174, hier: S. 170f.). Witzel kritisiert auch den Kurfürsten und seine evangelischen Berater (a.a.O. 171f.). In einem Brief vom 18. April 1541 benennt Witzel den lutherischen Charakter der Kirchenerneuerung in Brandenburg: „E Berlino non discessissem, ni usque adeo invaluisset Luterana pestis, cui publicitus obviam ire per vaesaniam populi non licuit. Discessi vero illinc et honoratus et deductus a principe Brandenburgensi, posteaquam in ea civitate tot adversa per patientiam superavissem“ (a.a.O. S. 176).

95 Das belegt ein Brief von Justus Jonas an Spalatin, wo es heißt: „Illustriss. elector Brandeburgensis dedit ad doct. Mart. Luth. et Phil. et me literas et singulis admodum clementer epistulam misit manu subscriptam, et ad nos legatos misit suum concionatorem d. Jacobum Staden [sc. Jakob Stratner] et licentiatum jurisconsultum“ (Der Briefwechsel des Justus Jonas, gesammelt und bearbeitet von Gustav Kawerau, 1. Hälfte, Halle a.S. 1884, S. 377 [Nr. 470]).

96 Schon Mitte November 1539 hatte Stratner Melanchthon über den Stand der Arbeiten an der Kirchenordnung informiert und um Auskünfte und Einschätzungen gebeten (erhalten ist der Antwortbrief Melanchthons an Stratner vom 23. November 1539: MBW.T 8, 619f. [Nr. 2313]). Anfang Dezember 1539 äußerten sich dann die Wittenberger Theologen brieflich (WAB 8, 620–624 [Nr. 3420]; WAB 8, 624–626 [Nr. 3421]; MBW.T 8, 638–640 [Nr. 2324]; Der Briefwechsel des Justus Jonas [wie Anm. 95], S. 375f. [Nr. 469], vgl. S. 377f. [Nr. 470]).

fürst Ende November 1539 um Mithilfe gebeten, woraufhin der Askanier zwischen Dezember 1539 und Mai 1540 mehrere wichtige Ergänzungen lieferte.[97] Ende Juni dürfte der aufwendige Druck der Ordnung abgeschlossen gewesen sein[98]: Wahrscheinlich waren zuerst der 1. und 2. Hauptteil mit den Ausführungen zur Lehre und mit dem Katechismus gedruckt worden, die schon im November 1539 vorhanden gewesen sein dürften, während der drucktechnisch aufwendigere und im Laufe des Frühjahrs 1540 immer wieder ergänzte 3. Hauptteil zuletzt hergestellt wurde.[99]

Die kurbrandenburgische Kirchenordnung von 1540 enthält das erste ausführlichere religiöse Selbstzeugnis des Kurfürsten und spiegelt als ganze dessen religiöse Grundhaltung und religionspolitisches Interesse wider. Sie ist damit ein Schlüsseldokument der kurfürstlichen Kirchenpolitik und auch der märkischen Reformationsgeschichte. Das Selbstzeugnis ist die Vorrede, die Joachim II. „mit [s]einer eigenen faust [...] gestellet" haben will und in der man „sihet [...], was ich dozumal geglaubet".[100] Diese Vorrede[101] bietet eine Verbindung von religionspolitischer Legitimation der „Christliche[n] Reformation", Beanspruchung weitreichender religionspolitischer Kompetenzen durch den Landesherrn und grundlegender Vorgaben für die Erneuerung der märkischen Kirche. Der Kurfürst begründet angesichts des Versagens von Kirche und Reich mit seiner Verpflichtung „als der Christlich Churfurst" den Erlass der Kirchenordnung, die eine märkische Landeskirche schafft und Lehre, Organisation und Leben in dieser Landeskirche in Form eines landesherrlichen Gesetzes regelt. Im Mittelpunkt steht ein Text, den man als Bekenntnis der durch die Kirchenordnung neugeschaffenen märkischen Landeskirche bezeichnen könnte, der in seinem Wortreichtum, seinen thematischen Schwerpunkten und seiner inhaltlichen Ausrichtung den späteren religiösen Selbstzeugnissen Joachims II. entspricht. Dieses ‚Bekenntnis' definiert

97 Joachim II. an Georg III., 30.11.1539 (LASA, DE, Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 510f.; abgedruckt in: JBrKG 4 [1907], S. 158f.); Georg III. an die Fürsten Johann und Joachim von Anhalt, 28.12.1539 (LASA, DE, Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 516–520); Joachim II. an Georg III., 13.4.1540 (LASA, DE, Z 6, Nr. 171, fol. 17); Georg III. an Joachim II. (LASA, DE, Z 6, Nr. 171, fol. 18); Joachim II. an Georg III., 17.5.1540 (LASA, DE, Z 6, Nr. 171, fol. 13f.). An Zuarbeiten Georgs III. zur Kirchenordnung sind belegt: LASA, DE Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 512, 516–520, 551–563, 567–571.

98 Brief Joachims II. an Georg III. von Anhalt mit dem Hinweis auf die baldige Fertigstellung der Kirchenordnung, 24.6.1540 (LASA, DE, Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 586^{r}–587^{v}; abgedruckt in: JBrKG 4 [1907], S. 162f.). Georg III. antwortet am 10.7.1540, wobei er darauf hinweist, dass er das ihm versprochene Druckexemplar erwarte (abgedruckt in: JBrKG 4 [1907], S. 163–167). Ein Indiz für das Vorliegen des Drucks Ende Juni ist, dass der Spandauer Rat 18 Groschen für die Anschaffung eines Exemplars zahlte (Joachim Pohl: Das Benediktinernonnenkloster St. Marien zu Spandau, Köln u.a. 1996, S. 531). Am 22. Juli 1540 wurde ein Druckexemplar an Kaiser Karl V. übersandt (ARC 3, 179 [Nr. 86]) und am 24. Juli mehrere Druckexemplare an Georg III. (LASA, DE, Z 6, Nr. 171, fol. 20f.).

99 Zum Druck der Kirchenordnung und den den ersten und zweiten Hauptteil betreffenden Druckvarianten: Paul Schwenke / Ernst Voulliéme: Die Berliner Druckerei des Hans Weiss 1540–47, in: Aus den ersten Zeiten des Berliner Buchdrucks der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin zum 11. Oktober 1910 überreicht von der Königlichen Bibliothek, Berlin 1910, S. 31–109, hier: S. 50–58, 72–75.

100 GStAPK, I. HA, Rep. 2, Nr. 1, fol. 95^{r}.

101 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 1. Hauptteil, fol. A 3^{r}–B 4^{r}.

in enger sachlicher Anlehnung an die Wittenberger Reformation den rechtfertigungstheologisch-ethischen Maßstab der Verkündigung in der märkischen Landeskirche:

„Aber erstlich und vor allen dingen wollen wir das Christus Jhesus unser Erlöser / Seligmacher und Heiland / sol gepredigt werden / Also / das wir durch den glauben an jn / geseliget werden / on unser verdienst aus lauter gnaden / Das wir auch allein in und durch seinen namen vergebung der sunden und versünung mit Gott dem Himlisschen Vater erlangen mügen / und zu der seligkeit kommen / Das wir auch solchs bey keiner Creatur / oder durch keinen andern weg suchen sollen / Denn der Herr Jhesus Christus ist allein unsere rechtfertigung gegen dem Himlischen Vater / Er ist auch unser erlösung / unser gnugthuung / und unser uberwindung / und in Summa / unsere gantze seligung / durch welchen wir allein / von sunden / tod / und ewiger verdamnis erlöset sein / Und das sey und ist / die rechte ehr die dem Herrn Christo Jhesu allein gebüret / Die er auch jm allein behalten / und keinem andern geben will / Derhalben sol sich niemands unterstehen / Solchs durch sich selbs und aus eignen krefften / oder durch anruffung oder vorbitt der Heiligen / oder mit andern angenomen und selbs ertichten wercken zuerlangen / Denn Christus Jhesus ist allein der wegk / und die thür / durch welche / wir zum Himlischen Vater kommen / Er ist ist auch allein unser einiger Advocat und Mitler / der unser feyl und gebrechen dem Vater vorbringet / uns auch bey dem Vater vertritt und verantwort. […]
Es sol auch daneben fleissig geleret und gepredigt werden / Das alles was Jhesus Christus gethan und ausgericht hat / das solchs alles umb unsern willen / und uns zu gut geschehen sey / Er sey umb unsern willen geboren und mensch worden / Uns zu gut gestorben / Uns zu gut aufferstanden / Uns zu gut gen Himel gefaren / Uns zu gut sitze er zu der rechten Gottes des Himlischen Vaters / in grosser Maiestat und Herrligkeit / uns das alles unsern halben und uns zu gut / Das er auch uns vom Vater geschenckt sey / und mit alle seinem sterben / und leiden / mit seiner aufferstehung und uberwindung / mit aller seiner gerechtigkeit herrligkeit und verdinstnis / sey er gantz unser eigen / uns sey in Summa alles unser eigen / was dieser Christus Jhesus hat / Und das man dis also mit dem glauben wol fasse / Wenn das geschicht / so heisst es recht an Christum glaubt / Dis heisse und sey auch der recht glaub an Christum durch den wir gerechtfertigt werden / und in welchem wir dem Vater wolgefallen / durch welchen wir auch vergebung der sunden erlangen können / Das wir solchs wol fassen / einnemen und glauben / Darzu verleihe uns der Allmechtig Gott gnade […].
Daneben sol auch fleissig geleret und gepredigt werden / Die weil Christus Jhesus nicht allein fur uns gestorben sey / Sondern hat auch hie auff erden einen feinen Göttlichen ehrlichen unstrefflichen wandel gefurt / Das wir Christen / die wir nu durch jn erlöset und seine Jünger sind / auch durch sein blut von aller unreinigkeit gewasschen / und also ein Heiligs volck werden / und ein volck / welches er selber theur erworben hat / Auch in der Heiligen Tauff sonderlich geschworen und abgesagt haben / Das wir dem Teuffel / und allem seinem wesen nicht wollen anhangen / Das wir auch unserm Herrn und trewen Meister mit einem guten ehrlichem wandel wesen und leben sollen nachfolgen.“[102]

102 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 1. Hauptteil, fol. B 1^{v}–B 3^{r}.

Das stimmt überein mit den aus der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung übernommenen Lehrartikeln und Osianders Kinderpredigten und es entspricht den von Fürst Georg III. von Anhalt eingebrachten Ergänzungen zum Lehrteil, in deren Entwurf auch ausdrücklich auf die reformatorischen Bekenntnisschriften sowie auf Luther und Melanchthon Bezug genommen wird.[103] Im Hintergrund der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung und der Beiträge Georgs III. steht das Augsburgische Bekenntnis von 1530, das in der Sache in der Kurbrandenburgischen Kirchenordnung überall präsent ist, weshalb man es durchaus als den – allerdings nie ausdrücklich genannten – bekenntnismäßigen Referenztext dieser Ordnung bezeichnen kann.

Die kurbrandenburgische Kirchenordnung zeugt aber nicht nur durch die wahrscheinlich vom Kurfürsten verfasste Vorrede von dessen religiöser Einstellung und kirchenpolitischem Programm, sondern auch durch die in ihrem dritten Hauptteil enthaltenen Regelungen zur Organisationsgestalt und zum kirchlichen Leben. Sie spiegeln das konservative Interesse des Kurfürsten wider, der weder die herkömmliche diözesanbischöfliche Kirchenstruktur noch die überlieferte Fülle des kirchlichen Lebens beschneiden, sondern beides so umgestalten will, dass es den Bekenntnisvorgaben und dem landesherrlichen Anspruch auf religionspolitische Kompetenz nicht widerspricht. Konkret heißt das, dass es weiterhin die Diözesanbischöfe und Domkapitel mit ihrem Verwaltungsapparat gibt, dass diese aber auch in kirchlichen Belangen den Kurfürsten und seine Kirchenordnung als letzte Entscheidungsinstanz anzuerkennen und damit faktisch aus dem jurisdiktionellen Verband der Papstkirche auszuscheiden haben. Hinsichtlich des kirchlichen Lebens werden die überkommenen Gottesdienstordnungen und Frömmigkeitspraktiken in weitem Umfang beibehalten, allerdings an entscheidenden Punkten verändert: Der Messgottesdienst ist im Sinne der Wittenberger Reformation umgestaltet, die Zahl der Sakramente wird auf zwei reduziert (Taufe und Abendmahl), die kategoriale Unterscheidung von Sakramenten und Zeremonien ist durchgeführt, die Zeremonien werden auf das im Sinne der Reformation religiös Relevante reduziert, die Marien- und Heiligenverehrung wird reformatorisch umgedeutet und der Festkalender wird bereinigt. So sehr diese zurückhaltenden Veränderungen der überkommenen Frömmigkeitspraxis die traditionalistische Einstellung des Kurfürsten widerspiegeln, so sehr sind sie zugleich Zeugnis einer durch seinen evangelischen Glauben bewirkten Neudeutung und Umgestaltung der Tradition.

Die kurbrandenburgische Kirchenordnung ist trotz ihres partiellen Traditionalismus eine evangelische Kirchenordnung. Die bis in die neuere Forschung hinein zu findende Charakterisierung als ‚katholisierend'[104] – im Sinne von mit der Reformation unvereinbare oder für die Reformation unübliche Elemente konservierend – ist dagegen irreführend. Schon Bugenhagens, Luthers und Melanchthons Einschätzungen der gedruckten Endfassung der Kirchenordnung bestätigen den evangelischen Charakter der Ordnung, auch wenn die Wittenberger ihre Vorbe-

103 LASA, DE, Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 563$^{r/v}$.
104 Kawerau: Art. Joachim II. (wie Anm. 2), S. 225.

halte gegenüber manchen traditionalistischen Elementen nicht verschwiegen.[105] Und auch der Kurfürst selbst unterstrich 1544 – konfrontiert mit der Kritik seiner Mutter an der Kirchenordnung –, dass die sich in seiner Kirchenordnung über das Wittenberger Maß hinaus findenden Zeremonien eine lange Tradition und eine pädagogische Funktion hätten. Im Übrigen werde in Brandenburg

> „nichts der Wittenbergischen Kirche zuwider Laufendes gelehrt und sind wir, unserem Verständniß nach, in den Hauptartikeln des Glaubens, der Lehre von der Justification und im Gebrauche des hochwürdigen Sacramentes mit ihr einig, wie wir auch unsere Kirchenordnung mit ihrem Rath haben abfassen und bevor wir dieselbige erließen, durch sie haben revidiren lassen".[106]

Dieser Normtext wurde seit August 1540 der ersten Generalkirchenvisitation durch landesherrliche Beauftragte zugrunde gelegt und avancierte so zum Grundlagentext der entstehenden evangelischen Landeskirche in der Kurmark Brandenburg.

2.3 Reichspolitische Absicherung 1540/41

Nachdem Joachim II. durch seine Reichspolitik bis 1539 die Einführung der Reformation möglich gemacht und die Reformation in mehreren Schritten von September 1539 bis Juli 1540 eingeführt hatte, blieb immer noch das Problem des Verhältnisses zu den altgläubigen Mächten im Reich, mit denen der Kurfürst nicht brechen wollte. Um den evangelischen Charakter der kurbrandenburgischen Kirchenordnung zu kaschieren, wurden aus den übernommenen Texten alle Polemik gegen die Papstkirche und alle expliziten Referenzen auf die Wittenberger Reformation getilgt. Dennoch war in altgläubigen Kreisen sogleich klar, dass es sich überall in der Ordnung Aussagen fanden, die als „suspectum et periculosum"[107] zu qualifizieren waren, und dass der Kurfürst vom altgläubigen in das reformatorische Lager gewechselt war. Weil man auf altgläubiger Seite

105 Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, hrsg. v. Otto Vogt, mit einem Vorwort und Nachträgen von Eike Wolgast, Hildesheim 1966, S. 202–204 (Nr. 85); MBW.T 9, 353 f. (Nr. 2489); MBW.T 9, 354 f. (Nr. 2490); MBW.T 9, 364 f. (Nr. 2497); WAB 9, 230–233 (Nr. 3534); MBW T 11, 274,7–11 (Nr. 3051). Unter anderen Umständen konnte die Ordnung wohl auch dank ihrer traditionalistischen Züge zur Sicherung der Protestantismus genutzt werden. So erwähnte Melanchthon die Brandenburgische Kirchenordnung in einem Gutachten für Kurfürst Moritz von Sachsen über die Beschickung des Trienter Konzils am 30. Juli 1550 als vorbildhaft für die Darlegung der evangelischen Lehre auf dem Konzil (CR 7, 736–739 [Nr. 4852, MBW Nr. 5865]).

106 Der Briefwechsel findet sich teils paraphrasiert, teils abgedruckt in: Riedel: Die Kurfürstin Elisabeth (wie Anm. 35), S. 94–96. In Joachims Brief an die Mutter findet sich bereits die vom Kurfürsten zu Zeiten des Interims wieder aufgegriffene Formulierung „Wir sind auch im Gebrauch der Ceremonien an die Wittenbergische Kirche so wenig als an die Römische gebunden".

107 So die stereotype Formulierung in der *Censura Nauseae super confessione Joachimi, electorjs Brandeburgensis* von 1540 (Vatikanisches Archiv, Arm. LXIV 2, fol. 280^{r}–296^{r}; Abdruck: JBrKG 5 [1908], S. 3–25).

noch darauf hoffte, den Kurfürsten zurückgewinnen zu können[108], und der Kurfürst kein Interesse an einem offenen Bruch mit der Papstkirche hatte, eröffnete sich Joachim II. die Möglichkeit, seine begonnene Reformation auf Territorialebene reichspolitisch abzusichern, ohne sich dem Schmalkaldischen Bund anschließen zu müssen.

Nach dem Frankfurter Anstand wurde das 1538/39 ohne großen Nachdruck vorangetriebene Konkordienprojekt nicht aufgegeben, sondern auf anderer Ebene weitergeführt: Im Rahmen von Religionsgesprächen sollte ein religiöser Konsens gesucht und auf einem Reichstag verabschiedet werden. Die Vermittlungsmission Joachims II., die sich nur auf die Verhandlungen zwischen Schmalkaldischem Bund und Kaiser bezogen hatte, ging auf andere Weise weiter. Auf Sondierungen der Schmalkaldener Anfang 1540, wie Joachim zu einem religionspolitischen Ausgleich auf Reichsebene und Verhandlungen auf einem Fürstentag stehe, reagierte er mit Offenheit und ließ seine Gesandten mit Philipp von Hessen über die „vergleichung der religion und volgents von einem gemeinen frieden" verhandeln.[109] Seine Gesandten nahmen 1540/41 auch an dem Vorbereitungstreffen in Hagenau[110] sowie am Religionsgespräch in Worms teil[111], und zwar auf Seiten der Altgläubigen[112] mit dem Auftrag, auf eine Vermittlungslösung hinzuwirken. Bei den Gesprächen wurde aber deutlich, dass die brandenburgischen Gesandten, die für ihre eigene Person mehrheitlich mit der Reformation sympathisierten, auch in ihrer Funktion als Gesandte offen für die evangelische Sache waren[113] und damit der Erwartung des Kurfürsten entsprachen, der von ihnen gefordert haben soll, „sie solten das wörtlein sola wieder mit bringen / oder selbst nicht wieder kommen".[114] Das Augsburgische Bekenntnis, das auf territo-

108 In kurialen Kreisen hieß es im April 1540 über Joachim II., er sei zwar „novamente fatto lutherano", allerdings „penitus nondum descendit in profundum malorum", weshalb man ihn im Zusammenhang des Hagenauer Religionsgesprächs anschreiben könne (NB I/5, 210,9–11).

109 Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd. 3: 1540–1545, bearb. v. Otto Winckelmann, Straßburg 1898, S. 18 (Nr. 15). Vgl. Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmüthigen mit Bucer, hrsg. v. Max Lenz, Teil 1, Leipzig 1880, S. 139 f. [Nr. 49]). In beiden Editionen finden sich noch weitere Hinweise, etwa im Zusammenhang des Schmalkaldischen Bundestags im März 1540.

110 Kurfürstliche Instruktion für die kurbrandenburgischen Gesandten zum Religionsgespräch von Hagenau, 25.5.1540 (ADRG 1, 502–506 [Nr. 195]; vgl. ADRG 1, 134–136 [Nr. 32]).

111 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 3ab[1], Fasz. 1–2; ADRG 2, 524–539 (Nr. 212; siehe auch ADRG 2, 1124–1140); Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 576–584.

112 NB I/6, 101,1–3. Dass die Lozierung der brandenburgischen Gesandten unter den ‚gehorsamen' Ständen zu Spannungen innerhalb dieser Gruppe führte, zeigen die Berichte von Alexander Alesius (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 3ab[1], Fasz. 2, fol. 13–19).

113 So legten die kurbrandenburgischen Gesandten am 15. Dezember 1540 ein eigenes Votum vor, in dem sie „von der lutherischen Rechtfertigungslehre her" (Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 581 f.) kritisch zu dem Gutachten Ecks und Billicks zur Hamartiologie der CA Stellung nahmen. Wohl mit Blick auf dieses Votum konnte Jakob Sturm am 19. Dezember dem Straßburger Rat berichten, dass die brandenburgischen Gesandten erklärt hätten, dass sie der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der CA und Apologie „nit zu widerfechten wissen" (Politische Correspondenz der Stadt Straßburg [wie Anm. 109], S. 147 [Nr. 157]; vgl. a.a.O. S. 150 [Nr. 159]).

114 Veit Ludwig von Seckendorff: Commentarius Historicus Et Apologeticus De Lutheranismo, Sive De Reformatione Religionis, ductu Martini Lutheri In magna Germaniae parte, aliisque

rialer Ebene dank der Brandenburgischen Kirchenordnung faktisch das Bekenntnis der kurbrandenburgischen Landeskirche war, wurde nun auch – stillschweigend – zur Leitlinie kurbrandenburgischer Religionspolitik auf Reichsebene. Dass die Gesandten laut Instruktion beim Hagenauer Gespräch die Brandenburgische Kirchenordnung zu übergeben hatten,[115] ist ein Hinweis darauf, dass der Kurfürst in der darin enthaltenen Linie eine Verständigungsmöglichkeit sah. Für ihn war die Kirchenordnung „Im heiligen, unleugkenbaren, klaren gotlichen wordt, der alten Biblischen und apostolischen schrifften, der lehre der heiligen, frommen Alten Vether und der Ersten reynen und unbefleckten Kirchen ergrundet", und konnte darum geradezu als Anregung für ein „gemein Christlich frey und unparteihisch Concililum In deutzsche Nation" präsentiert werden, das „dem heiligen gotlichen wordt gemeß" die Religionsfrage klären solle.[116] Auf dem Regensburger Reichstag 1541 bemühte sich der Kurfürst auch persönlich, eine solche Klärung zu erreichen.[117] Dabei war zwar auch das persönliche Interesse an einem religiösen Konsens auf Reichsebene im Spiel, es ging aber vor allem darum, durch Verständigungsbereitschaft und aktive Beteiligung an den Verhandlungen Zugeständnisse der Altgläubigen hinsichtlich der ‚christlichen Reformation' im Kurfürstentum Brandenburg zu erreichen. Weil auf dem Regensburger Reichstag so viel erreichbar zu sein schien, unter anderem die reichsrechtliche Anerkennung der ‚christlichen Reformation' im Kurfürstentum Brandenburg und die Lösung des Religionskonflikts, engagierte sich Joachim II. in außergewöhnlicher Weise persönlich. Dabei dürften die diplomatischen Aktivitäten des Kurfürsten mit ihrem schwer zu entschlüsselnden Einerseits-Andererseits nur eine Inszenierung gewesen sein, in deren Deckung Joachim II. den Vertrag mit dem Kaiser aushandelte, um den es ihm eigentlich ging.[118]

Von Martin Bucer hatte Joachim II. Ende Januar 1541 das *Wormser Buch*[119] – ein im Zusammenhang des Wormser Religionsgesprächs entstandenes Kompro-

---

regionibus & speciatim in Saxonia recepta & stabilita, Leipzig ²1694, lib. 3, sect. 21, § 80, p. 295.

115 ADRG 1, 503,27–33.

116 ADRG 1, 505,37–506,19.

117 Die Quellen zu den Regensburger Religionsverhandlungen sind reichhaltig (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. B 2, Fasz. B.F; GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 4–5a, Fasz. 9; ADRG 3; MBW T 10, 393–406 [2754]), ebenso die Literatur (Müller: Zur Geschichte des Reichstags von Regensburg 1541 [wie Anm. 72]; Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 584–596; Saskia Schultheis: Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541, Göttingen 2012, S. 121–128; Rainer Sommer: Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln, Teil 2: 1539–1543. Die Reichsreligionsgespräche und der Reformversuch im Erzstift Köln, Bonn 2013).

118 Die folgende Darstellung widerspricht damit Luttenbergers Deutung von Joachims Beteiligung an den Regensburger Verhandlungen und der daraus abgeleiteten Einschätzung von Joachims religiöser Einstellung und kirchenpolitischer Konzeption: Die „Vermittlungspolitik" des brandenburgischen Kurfürsten gründete nicht in „konfessionspolitische[r] Neutralität und Unparteilichkeit", sondern verdankte sich „partikularen, interessengeleiteten Gesichtspunkten", nämlich der Absicherung der Reformation im Kurfürstentum Brandenburg (vgl. Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede [wie Anm. 3], S. 127–129).

119 Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 9/1: Religionsgespräche (1539–1541), bearb. v. Cornelis Augustijn, Gütersloh 1995, S. 323–483.

missdokument, das keinen offiziellen Charakter hatte – erhalten.[120] Der Kurfürst sah die politischen Möglichkeiten diesen von Johannes Gropper und Martin Bucer verfassten Vermittlungsvorschlags und dürfte auch von dem Bemühen um die Wahrung der kirchlichen Tradition und dem gleichzeitigen Interesse an echten Reformen angezogen worden sein. Es schien ihm ein Mittel, „was zu uorgleichung des Zwispalts in Religionsachen, vnd zu erhaltung frids vnd einig furderlich sein mag [...] befurdern [zu] helffen".[121] Um das Wormser Buch in den bevorstehenden Religionsverhandlungen auf dem Regensburger Reichstag besser lancieren zu können, legte Joachim II. es Anfang Februar 1541 Martin Luther vor[122], der es allerdings für beiderseits inakzeptabel hielt.[123] Auch Melanchthon verwarf das Wormser Buch, indem es spöttisch als utopische „politia platonis" charakterisierte.[124] Der Kurfürst war über diese Kritik, die seine politischen Zielen zuwiderlief, höchst ungehalten:

> „Unsers erachtens aber were von vnnothen, das man gutter Leut trewe meynungk so schympflich oder verechtlich anzoge, ob es auch zum friden dienlich wissen wir nit, Lassen vns aber beduncken, das es zu vil mherer vorbitterung anleitung vnd vrsach geb".[125]

Vor allem kritisierte er Luther wegen dessen mangelnder Kompromissbereitschaft, ohne die es seiner Meinung nach keine Verständigung auf dem Reichstag geben könne, und forderte, dass

> „man ye ander gutter Leut furschlag, mittel vnd wege, wie man zu vorgleichung kommen mocht, auch [d.h. neben der Meinung Luthers] horen, vnd also aus allen furschlegen das baß zusammenziehen, vnd in ain bestendig ordnungk fassen, vnnd bringen".[126]

Dass der Kurfürst in Anknüpfung an seine Vermittlungstätigkeit 1538/39 tatsächlich auf einen beiden Seiten gerecht werdenden religionspolitischen Kompromiss aus war, zeigt sein Verhalten nach der Eröffnung des Reichstags am 5. April 1541. Demonstrativ aß er am Karfreitag (15.4.) bei Philipp von Hessen Fleisch[127] und bat kurz darauf den Kaiser darum, in der Dominikanerkirche Gottesdienst nach

120 Das geht aus den Briefen des Kurfürsten an Philipp von Hessen und Bucer vom Februar 1541 hervor (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 3ab[1], Fasz. 2, fol. 1, 20f.; vgl. Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmüthigen mit Bucer, Teil 1, Leipzig 1880, S. 529–538 [Beilage Nr. 15] und S. 313 [Nr. 114]).

121 Joachim II. an Philipp von Hessen, 19. Februar 1541 (Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation, hg. v. Ch. Gotthold Neudecker, Nürnberg 1838, S. 246 [Nr. 50]).

122 WAB 9, 322–327 (Nr. 3573); JBrKG 7/8 (1911), S. 257. Am 31. März kam Joachim II. auf dem Weg zum Reichstag durch Wittenberg und versuchte Luther im persönlichen Gespräch für seine Vermittlungsbemühungen zu gewinnen (WAB 9, 353,5–9 [Nr. 3590]).

123 WAB 9, 332–334 (Nr. 3578).

124 Joachim II. an Philipp von Hessen, 26. Februar 1541 (Neudecker: Aktenstücke [wie Anm. 121], S. 247–255 [Nr. 51], hier: S. 254).

125 A.a.O. S. 254f.

126 A.a.O. 253f.

127 Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483–1542), hrsg. v. Fr. Dittrich, Braunsberg 1881, S. 170.

seinen Vorstellungen feiern zu dürfen[128]. Am Ostermontag (18.4.) und nochmals am 30. April besuchte er dann aber mit dem Kaiser zusammen die Messe[129] und zeigte sich in mehreren Hintergrundgesprächen mit altgläubigen Theologen Ende April/Anfang Mai demonstrativ aufgeschlossen für deren Auffassungen. So soll Joachim II. gegenüber Johannes Eck lediglich auf drei Punkten beharrt haben: der Ablehnung der Messopferlehre, der Zulassung der Priesterehe und der Zulassung des Laienkelchs.[130] Johannes Groppers Belehrungen über das Abendmahl sollen den Kurfürsten derart beeindruckt haben, dass er die Abschaffung des Messkanons in Brandenburg im Nachhinein für unnötig hielt.[131] Angesichts dieser Äußerungen des Kurfürsten hielt Contarinis Sekretär Girolamo Negri ihn, „che si teniva per lutherano", für „mezzo convertito", was auch dadurch bestätigt werde, dass er bereits „il primato del Papa et molte altre cose" zugestanden habe.[132]

Im Verlaufe des Regensburger Religionsgesprächs, das vom 28. April bis 22. Mai 1541 dauerte, zeigte sich allerdings, dass von einer Rückwendung Joachims II. zur Papstkirche nicht die Rede sein konnte. Vielmehr setzte sich der Kurfürst für eine beiden Seiten gerecht werdende Verständigungslösung ein, die ihm mittels der Umarbeitung des Wormser Buchs am ehesten erreichbar schien. Während sich der Kurfürst in Hintergrundgesprächen und Briefen für eine Annäherung der unterschiedlichen Standpunkte einsetzte,[133] erschienen die am Reli-

128 A.a.O. S. 171.

129 A.a.O. S. 171, 176. Contarinis Sekretär Girolamo Negri war wie auch andere überrascht darüber: „contra l'opinion di tutti vi venne il Marchese die Brandenburgh, qual è lutheranissimo et è qui a questo effetto et udì messa insieme con sua M^ta molto divotamente" (Victor Schultze: Actenstücke zur deutschen Reformationsgeschichte. Aus dem Archiv in Neapel zum ersten Male mitgeteilt, in: ZKG 3 [1879], S. 609–653, hier: S. 638).

130 Contarini berichtete an Farnese: „[L'Echio] E' stato anco con L'Elettore die Brandeburgh, & mi ha detto che lo ritrovò duro in trè Articoli; de Missa quod sit Sacrificium, de Connubio Sacerdotum, & de Communione sub utraque specie" (in: Diatriba qua illustrantur et vindicantur gesta Cardinalis Gasparis Contareni in conventu Ratisbonensi, S. 254, in: Epistolarum Reginaldi Poli S. R. E. Cardinalis Et aliorum ad impsum Pars III., Brixen 1748).

131 Contarini schrieb am 23. Mai 1541 an Farnese: „Ha [sc. Joachim II.] mandato spesse volte a chiamare a se il Groppero, et ha voluto intendere circa la messa et il canone, il qual esso ha levato nella sua iurisditione. Il Groppero si come è homo buono et dotto lo ha molto bene chiarito, talmente ch'il Marchese disse, per quanto mi ha referito il Gropero, se io havessi saputo questo, che mi havete detto, non havra mai levato il canone, ma li predicatori mi predicavano chi ci erano dentro molte impietadi" (ADRG 3, 233,31–36 [Nr. 138]).

132 Schultze: Actenstücke (wie Anm. 129), S. 635. Am 30. April 1541 berichtet Negri anläßlich der Teilnahme des Kurfürsten an der Messfeier am selben Tag von dessen Offenheit gegenüber der Papstkirche: „Et contra l'opinion di tutti vi venne il Marchese die Brandenburgh, qual è lutheranissimo et è qui a questo effetto et udì messa insieme con su M^tà molto divotamente, per quanto si pottea veder; è ben vero, ch'in la elevatio del corpus Dñi mostrò vagar alquanto, ma par, fussi a caso, nè mai si nominò Jesus in la missa, che lui non si cavasse la bretta et fesse reverentia a tal nome, et dicesi per certo, lui haver detto, che vuol viver et morir secondo il rito che observava sua M^tà nè vol tener altro che quelle tien lui et se per adietro gli è stata imbrogliata la testa, hora che è in loco, che se puol chiarir, che vuol molto bene intenderla per non esser più in errore et che vuol far un'altra vita smilmente Lantgravio d'Asia, qual si tien qui come capo ti questi cani, ancor chè non sia Elettor" (a.a.O. S. 638).

133 So berichtet Bernardo Sanzio am 13. Mai an Farnese, dass Joachim II. Repräsentanten beider Seiten zu einer „suntuosissima cena" in sein Quartier eingeladen habe und im Rahmen dieser

gionsgespräch selbst nicht beteiligten kurbrandenburgischen Theologen Agricola und Alesius – so die Wahrnehmung der protestantischen Beobachter – als „par[s] protestantium & evangelicorum".[134] Durfte der Kurfürst anfangs noch zuversichtlich sein, tatsächlich eine Annäherung zu erreichen[135], so zeigte sich bald, dass die inhaltlichen Differenzen nicht überbrückt werden konnten. Am Ende waren nur vier Artikel verglichen, bei zehn hatte sich nicht einmal ein unterschiedlich auslegbarer Formelkompromiss ergeben. Das im Anschluss an das Religionsgespräch zusammengestellte *Regensburger Buch* dokumentierte die verglichenen und unverglichenen Artikel sowie die protestantischen Gegenartikel.

Nachdem so Ende Mai 1541 das eigentliche Ziel einer Konkordie verfehlt worden war, setzte sich der Kurfürst für die wechselseitige Anerkennung der verglichenen Artikel ein. Trotz des Abbruchs des Religionsgesprächs gingen die religionspolitischen Verhandlungen also weiter: Ende Mai/Anfang Juni zeigte der Kurfürst sich der altgläubigen Seite gegenüber betont offen[136] und suchte zugleich – möglicherweise ermutigt vom Kaiser – erneut den Kontakt zu Luther. Am 29. Mai fertigte er die Instruktion für eine Gesandtschaft an Luther aus, in der er auf den erreichten Erfolg in theologischen Grundsatzfragen und die politische Notwendigkeit einer religiösen Verständigung verweist, ohne sich aber zu seiner eigenen Einschätzung des Regensburger Buchs zu äußern.[137] Am 10. Juni wurde die Gesandtschaft – bestehend aus den Fürsten Johann und Georg von Anhalt, dem Frankfurter Theologen Alexander Alesius und dem kurbrandenburgischen Rat Matthias von der Schulenburg – in Wittenberg vorstellig.[138] Luther reagierte mit einer differenzierten Stellungnahme: Er sah die verglichenen Artikel kritisch und warnte vor einer Tolerierung der unverglichenen Artikel, konnte sich aber vorstellen, dass auf Grundlage der verglichenen Artikel eine Annäherung erreichbar war, die seiner Meinung nach allerdings substantielle Zugeständnisse der alt-

„conversatione familiare" die protestantischen Fürsten dazu habe bewegen wollen, „a riconoscere la verità di questo santissimo sacramento [gemeint ist wohl, dass der Kurfürst die ihm persönlich wichtige Realpräsenzlehre verteidigte, die Anfang Mai im Religionsgespräch Thema war], con persuasioni miraculose" (NB I/7, 53,29–35). Zu den Gesprächen mit Gropper siehe oben Anm. 131.

134 ADRG 3, 79,21.25–27 (Nr. 55). Diese Einschätzung wird bestätigt durch Alesius' kritischen Bericht über das Religionsgepräch (Abdruck: JBrKG 4 [1907], S. 244–248; hierzu Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 588 f.).

135 In einem Brief an die kurbrandenburgischen Visitatoren vom 4. Mai 1541 kam Joachim II. beiläufig auf das Regensburger Religionsgespräch zu sprechen: Er berichtete, dass der Rechtfertigungsartikel verglichen sei, und rechnete mit dem Erfolg des Religionsgesprächs (CDB A 13,158 f. [Nr. 42]).

136 Am 23. Mai 1541 berichtet Contarini, dass sich Joachim II. mit Albrecht von Mainz und Johannes Gropper unterredet und Offenheit für die altgläubige Position gezeigt habe (Dittrich: Regesten und Briefe [wie Anm. 127], S. 185). Am 3. Juni organisierte Joachim II. eine Zusammenkunft im Quartier Philipps von Hessen, bei dem er in Gegenwart des kaiserlichen Vertreters Johann von Weeze bei den Schmalkaldenern für eine religionspolitische Verständigung warb und weitere Verhandlungen anbot (Müller: Zur Geschichte des Reichstags von Regensburg [wie Anm. 72], S. 215–218).

137 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 4–5a, Fasz. 7, fol. 1–8 (Abdruck: JBrKG 4 [1907], S. 204–209).

138 Zusammenfassung der auf der Instruktion basierenden Werbung bei Luther: WAB 12, 309–313 (Nr. 4280); zu den Verhandlungen: Martin Brecht: Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, S. 225 f.

gläubigen Seite verlangte. Mit dieser Stellungnahme war den Regensburger Verhandlungen nicht geholfen, so dass die Gesandtschaft als Misserfolg betrachtet werden muss.[139] Noch während die Gesandtschaft auf ihrem Weg nach Wittenberg war, hatte Joachim II. eine neuerliche Gesprächsinitiative gegenüber den protestantischen Reichsständen gestartet: Er ließ diesen am 8. Juni[140] auf das Regensburger Buch bezugnehmende Vermittlungsartikel vorlegen, die allerdings die umstrittensten Punkte aussparten und deshalb auf wenig Entgegenkommen stießen.[141] Selbst unter den kurbrandenburgischen Theologen sah man diese Vermittlungsinitiative mit Skepsis.[142] Nachdem der hessische Landgraf am 14. Juni abgereist war, erübrigte sich die Diplomatie Joachims, fehlte doch jetzt auf Seiten der protestantischen Reichsstände sein Ansprechpartner.

Es fragt sich, ob die ergebnislos bleibende Vermittlungsinitiative nach dem Ende des Religionsgesprächs von Joachim überhaupt ernsthaft verfolgt wurde, oder ob sie nicht viel eher den Zweck hatte, seine politischen Verhandlungen mit dem Kaiser zu flankieren. Kurz vor dem Ende des Reichstags unterzeichneten Kaiser, König und Kurfürst nämlich am 24. Juli ein bemerkenswertes Dokument: Joachim II. verpflichtete sich vertraglich, „kain Buntnus oder verstanndt mit niemands Religion oder annderer sachen halber an[zu]nehmen [also dem Schmalkaldischen Bund fernzubleiben], vnnd nicht weitter sein lieb noch seiner liebd vnndterthanen in Newe Religion sich einlassen, Sonndern bey dem, wie Sy iczo Im brauch sein, vnnd bey ausgeganngner Irer Kirchenordnung vnd bekanntnus bis zum künfftigen Concilio General oder Nacional“ zu bleiben. In den bevorstehenden Konflikten mit Frankreich und um das Herzogtum Kleve werde der Kurfürst die Habsburger unterstützen und überhaupt weiterhin für die religiöse Verständigung im Reich wirken. Im Gegenzug erkannten Kaiser und König die Brandenburgische Kirchenordnung als interimistische Ordnung bis zur Klärung der Religionsfrage an.[143] Diese Anerkennung geschah im Wissen darum, dass es sich bei dieser Kirchenordnung um einen der Häresie verdächtigen und darum gefährlichen Text handelte.[144] Am selben Tag schlug der Kurfürst im Kurfürsten-

139 Luther bestätigt die Erfolglosigkeit der Verhandlungen in seinem Brief an die askanischen Fürsten vom 11./12. Juni (WAB 9, 436–443 [Nr. 3629]; ADRG 3/2, 477–481 [Nr. 172f.]). Wohl wegen der politischen Brisanz dieses Briefs musste Luther eine zweite Fassung erstellen, in der die Bereitschaft zur Tolerierung der Altgläubigen zurückgenommen wird.

140 ADRG 3/2, 469 (Nr. 168).

141 Abdruck der deutschen und lateinischen Fassung der ursprünglichen 10 Artikel Joachims II.: ADRG 3/2, 470–476 (Nr. 169f.); Abdruck der Endfassung der von Philipp von Hessen und seinem Kanzler redigierten und auf fünf reduzierten Artikel: JBrKG 4 (1907), S. 231–233. Kurfürst Johann Friedrich urteilte am 14. Juni über die neuerliche Vermittlungsinitiative, es handele sich um „lauter ungereimt Ding […], was der Churfürst zu Brandenburg in den Sachen sich unterstehet zu handeln“ (CR 4, 401 [Nr. 2268]).

142 So äußerte sich Alesius dem kursächsischen Kanzler Brück gegenüber kritisch über die Verhandlungslinie Joachims (CR 4, 395f. [Nr. 2266]).

143 Abschrift: GStAPK I. HA, Rep. 12, Nr. 264; Abdruck des Wiener Originals: CDB B 6, 468–471 (Nr. 2575); Abdruck der lateinischen Übersetzung aus dem Brüsseler Archiv: Leopold von Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, hrsg. v. Paul Joachimsen, Bd. 6, Meersburg/Leipzig 1933, S. 142f. (Nr. 9); vgl. DRTA.JR 15, 88.

144 Das vom königlichen Hofprediger Nausea für Kaiser Karl V. und König Ferdinand angefertigte Gutachten zur Brandenburgischen Kirchenordnung (s. Anm. 107) dürfte im Sommer 1541

rat – seiner bisherigen vermittelnden Linie zuwiderlaufend – vor, Prozesse um Kirchengut zu sistieren und bei der Kurie um die Freigabe von Priesterehe und Laienkelch nachzusuchen.[145] Und er half dem Kaiser, eine Geheimdeklaration für die evangelischen Stände zu verhandeln, die „den Forderungen der evangelischen Stände in Bezug auf Friede und Recht weitestgehend entgegenkam".[146] Es scheint, als ob diese beiden Punkte – die reichspolitische Absicherung der brandenburgischen Reformation und die Unterstützung reformatorischer Veränderungen gegenüber Reich und Kurie – die eigentliche Agenda im Hintergrund der Reichstagsdiplomatie des Kurfürsten war. Es erscheint kaum überzeugend, Joachim II. zu denjenigen zu zählen, die „von der Illusion der Erasmianer, die religiöse Einigung durch ein ‚christliches Gespräch' auf der Grundlage der Schrift herstellen zu können, erfaßt" waren, und in seiner Reichstagsdiplomatie den Wunsch wirksam zu sehen, „die ‚Wirklichkeit der Gegensätze' in der Akzentuierung der Rechtfertigungslehre sowie in der Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu überdecken", um die „letzte Konsequenz der Kirchenspaltung und de[n] völlige[n] Bruch mit Rom" zu vermeiden.[147] Für den Regensburger Reichstag 1541 gilt – wie für die Konkordienverhandlungen 1538/39 und den Geharnischten Reichstag 1547/48 –, dass man nicht vorschnell aus der reichspolitischen Diplomatie des Kurfürsten auf seine persönliche Glaubensüberzeugung und religionspolitischen Absichten zurückschließen sollte. Dass Joachim eine auf persönlicher Überzeugung beruhende konfessionsneutrale Reunionspolitik verfolgt habe, lässt sich in keinem der drei genannten Zusammenhänge plausibel machen. Vielmehr hatte der altgläubige Beobachter recht, der im November 1539 feststellte, dass „in festo omnium sanctorum totum Lutherum ex integro regnum suum impium in Marchia male auspicatum"[148]: Das Kurfürstentum Brandenburg gehörte seit dem 1. November 1539 zum *Reich Martin Luthers*, was die Konkordienverhandlungen 1538/39 möglich gemacht hatten und was nun während des Regensburger Reichstags dank der Diplomatie des Kurfürsten vom Kaiser anerkannt worden war.

Dass sich der Kaiser am Ende des Regensburger Reichstags 1541 bereiterklärte, die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540 als interimistische Ordnung bis zum Konzil anzuerkennen und damit gleichsam die brandenburgische Reformation zu legitimieren, ist singulär. Mit diesem Regensburger Vertrag hatte Joachim II. sein Ziel erreicht: die Reformation im Kurfürstentum Brandenburg durchzusetzen und abzusichern, ohne wegen des manifesten Verstoßes gegen das Wormser Reformationsverbot von 1521 zur Rechenschaft gezogen werden zu können.

---

auf habsburgischer Seite bekannt gewesen sein, sodass der Vertrag vom 24. Juli nicht darauf beruhte, dass es dem „schlauen Realpolitiker" Joachim II. „geglückt" war, „Kaiser, König und sonstige Zeitgenossen […] hinter das Licht zu führen" (Schultze: Die Mark Brandenburg [wie Anm. 1], S. 38).

145 So die Nachricht in einem Brief an Kardinal Farnese aus Regensburg vom 27. Juli (Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia. Ex tabulariis sanctae sedis apostolicae secretis, hrsg. v. Hugo Laemmer, Freiburg i.Br. 1861, S. 384).

146 DRTA.JR 15, 75 (vgl. CR 4, 594f. [Nr. 2338], CR 4, 633f. [Nr. 2356]).

147 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 594f.

148 So Petrus Rauch in einem Brief an einen unbekannten Adressaten (NB I/6, 243,5–7).

3. Der Aufbau der evangelischen Landeskirche im Kurfürstentum Brandenburg (1540–1548)

3.1 Die Umsetzung der Kirchenordnung

Die Kirchenpolitik Joachims II. in der Zeit zwischen der Veröffentlichung der Brandenburgischen Kirchenordnung im Sommer 1540 und dem Geharnischten Reichstag 1547/48 stand ganz im Zeichen des Aufbaus der evangelischen Landeskirche. Ja, die evangelische Umgestaltung der Kirche begann bereits unmittelbar nach dem 1. November 1539. Pfarrer aus mehreren Städten waren am 2. November 1539 nach Berlin eingeladen worden, um dort am Allerseelentag, der auf einen Sonntag fiel, den Gottesdienst in der neuen Weise mit deutscher Liturgiesprache und Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu feiern – und baldmöglichst in ihren Heimatstädten dieselbe Gottesdienstform einzuführen.[149] Dass der evangelische Gottesdienst nicht nur erlaubt, sondern verpflichtend gemacht worden war, zeigt ein kurfürstliches Mandat, das den Bettelorden der Alt- und Neustadt Brandenburg am 29. November 1539 die herkömmliche Messfeier untersagte.[150] Auch den Anfang März 1540 versammelten Landständen gegenüber hob der Kurfürst hervor, dass die begonnene kirchliche Neuordnung verbindlich sei, wobei er die Einwendungen der altgläubigen Prälaten gegen die auf dem Landtag vorgestellte Kirchenordnung abwies und zugleich der an der Erhaltung der geistlichen Institutionen als Versorgungsstätten für den Adel interessierten Ritterschaft und den am Schicksal des Kirchenguts und der Wahrung ihrer Rechte interessierten Adligen und Städten entgegenkommend antwortete.[151] Klar war, dass der Kurfürst weder den Vertretern der Papstkirche noch den weltlichen Ständevertretern ein Mitspracherecht bei der Entscheidung für oder gegen die Reformation einräumte: Der Kurfürst fällte diese Entscheidung kraft seiner landesherrlichen Kompetenz als *christlicher Kurfürst* und beanspruchte damit das Recht, der Kirche ihre Ordnung zu geben und die Kirchenverwaltung zu beaufsichtigen.

149 So wurde der Pfarrer an der Katharinenkirche in der Neustadt Brandenburg, Thomas Baytz, wohl auf den 2. November 1539 nach Berlin „zue der Reformation gefordert" (Urkunden des Magistrats-Archivs zur Reformations-Geschichte der Stadt Brandenburg, hrsg. v. Rudolf Grupp, in: Jahresbericht über den historischen Verein zu Brandenburg a.d.H. 13–16 [1884], S. 93–109, hier: S. 98). Die Frankfurter Geistlichen erhielten ihre Einladung nicht rechtzeitig, weshalb der erste evangelische Gottesdienst dort erst am Martinstag gefeiert wurde (Brief des Frankfurter Rats an den Kurfürsten, 9. November 1539: GStAPK I. HA, Rep. 47, F 2; Abdruck: CDB A 23, 466f. [Nr. 460]; Bucheintragungen in der Ryben- und der Petersdorff-Bibel, in: Hans-Ulrich Delius u.a. [Hrsg.]: Dem Wort nicht entgegen …". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, S. 151–153).

150 GStAPK I. HA, Rep. 47, B 2, Fasz. 1, fol. 3–5 (Abdruck: Grupp: Urkunden [wie Anm. 149], S. 99–101).

151 Wie wir aus einem Brief Joachims an Fürst Georg III. von Anhalt wissen, informierte der Kurfürst die Landstände über die noch in Arbeit befindliche Kirchenordnung (LASA, DE, Z 4, V 240 Nr. 1 Bd. I, fol. 581f.). Die Religionsfrage wurde in den Verhandlungen von mehreren Seiten thematisiert (Friedensburg: Ständeakten [s. Anm. 52], S. 81–85 [Nr. 16], S. 85–96 [Nr. 17], S. 96–102 [Nr. 18], S. 103f. [Nr. 19]). Die Antwort des Kurfürsten auf die Artikel der Prälaten stammt wahrscheinlich aus dem Frühjahr 1540 (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 123$^{r/v}$; Abdruck: CDB C 3, 489 [Nr. 342, erste Hälfte]).

Mit großer Energie und Konsequenz sorgte der Kurfürst für die Umsetzung der Kirchenordnung. Das wichtigste Mittel dafür war die Wiederbelebung eines traditionellen Instruments bischöflicher Kirchenleitung, das der Kurfürst nun in eigene Hände nahm: der Visitation. Die sich über mehrere Jahre erstreckende erste kurfürstliche Visitation – sie begann 1540 und war im Wesentlichen 1543 abgeschlossen, manche Orte wurden aber erst 1544/45 sowie 1548 visitiert – brachte eine detaillierte Bestandsaufnahme der kirchlichen Verhältnisse vor Ort und leitete die umfassende Umgestaltung des örtlichen Kirchenwesens ein.[152] Es wurde zwar keine Visitationsinstruktion wie in anderen Territorien, erlassen, es gab jedoch Leitlinien für den Umgang mit dem Kirchengut[153] und die gedruckte Kirchenordnung, die von den Visitatoren den Gemeinden übergeben wurde.[154] Weil die Visitatoren im Auftrag des Kurfürsten auftraten und sich bei Konflikten mit Pfarrern, Gemeinden und Patronen auf den Rückhalt des Landesherrn verlassen konnten, verlief die Visitation weitgehend konfliktfrei. Im Oktober 1540 stellte sich der Kurfürst in einer Erklärung an die Landstände auch ausdrücklich hinter die Visitatoren und wies die Kritik der Stände an den Maßnahmen der Visitatoren zurück.[155] Dazu trugen auch die beiden leitenden Visitatoren bei – Johannes Weinlöben als Jurist und Jakob Stratner als Theologe –, die beide die Sache der Reformation vertraten, das Vertrauen des Kurfürsten genossen und sich mit aller Kraft für ihren Auftrag einsetzten. Binnen weniger Jahre veränderte sich die Kirche in Städten und Dörfern grundlegend: An immer mehr Orten amtierten evangelische Geistliche, die verheiratet waren und in der evangelischen Verkündigung ihre Hauptaufgabe sahen[156]; Gottesdienste, Festtage und Zeremonien wurden im Sinne der Kirchenordnung umgestaltet; die Patronatsverhältnisse wurden überprüft und eventuell – etwa wenn geistliche Institutionen das Patronatsrecht innehatten – umorganisiert, wobei der Kurfürst Patronatsrechte an sich zog, um seinen Zugriff auf die Gemeinden zu verstärken; Schulen wurden im Sinne von Humanismus und Reformation umgestaltet; die Armenfürsorge wurde anknüp-

152 Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540–45. Darstellung auf aktenmäßiger Grundlage, in: JBrKG 20 (1925), S. 5–104; 21 (1926), S. 59–128; 22 (1927), S. 25–137.

153 Artikel, belangende der Kirchen vnd geistlichen guter (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 128–132; CDB C 3, 471–473 [Nr. 331]). Diese Artikel sahen eine „Zentralisierung des Kirchenfiskus in der Landeshauptstadt" vor, für die eine „umfangreiche Zentralinstanz […] für die Kontrolle und Thesaurierung des beweglichen und unbeweglichen Vermögens der Klöster und Kirchen" geplant war (Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation [wie Anm. 152], JBrKG 20 [1925], S. 43).

154 So heißt es im Abschied der Visitation der Stadt Nauen (und ganz ähnlich in den Abschieden vieler anderer Städte): „Und sollen sich der pfr und caplan im predigen, sacramentreichen, kirchenceremonien, in begrebnussen, teufen, einleitungen und anderm irem ampte zugehorig, dsgl. der schulmeister und sein geselle in kirchengesengen hochged. U.G.H. ausgangnen und dem pfr ubergebnen K.O. allenthalb vorhalten" (GStAPK X. HA, Rep. 16, Nr. 162b, fol. 156).

155 *Ursach Warumb der Churfurst zu Branndenburg sein Churfurstliche gnade, Visitation vorgenommen* (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 135f.; CDB C 3, 489–491 [Nr. 342, zweite Hälfte]).

156 Eine die gedruckten Quellen in vorbildlicher Weise ausschöpfende Studie zu diesem wichtigen Aspekt des kirchlichen Umbruchs bietet: Beate Fröhner: Der evangelische Pfarrstand in der Mark Brandenburg 1540–1600, in: Wichmann-Jahrbuch 19/20 (1965/66), S. 5–46.

fend an spätmittelalterliche Entwicklungen und reformatorische Vorgaben stärker reglementiert. Es sind aber gar nicht diese Themen, die in den Visitationsakten dominieren, sondern die Neuordnung der Kirchenfinanzen: Denn ohne solide finanzielle Basis war an eine Erneuerung des kirchlichen Lebens im Sinne der Reformation nicht zu denken. Im Zuge der Visitationen wurde darum mobiles und immobiles Kirchenvermögen inventarisiert und neuen Zweckbestimmungen zugeführt. Das Vermögen der Kirchengemeinden blieb größtenteils in deren eigener Verfügungsgewalt, es wurde im Gemeinen Kasten zusammengefasst und floss kirchlichen Zwecken zu (Personalbesoldung, Bauunterhaltung, Armenfürsorge u.a.). Einige kirchliche Wertgegenstände mussten gegen Entschädigung an den Kurfürsten abgegeben werden. Das Vermögen der kirchlichen Korporationen, also der Stifte und Konvente, wurde größtenteils vom Landesherrn vereinnahmt, der es zwar auch kirchlichen Zwecken – wie etwa der Finanzierung von Schulen und Hospitälern – zuwandte, vor allem aber dem landesherrlichen Besitz zuschlug.[157] Anfang der 1540er Jahre verdoppelte sich die Zahl der kurfürstlichen Ämter durch die Säkularisation auf etwa 40.[158] Allerdings war der Geldbedarf des Kurfürsten so groß, dass er einen Großteil des vereinnahmten Grundbesitzes gleich als Pfand an seine Gläubiger weiterreichen musste. Die Säkularisation des Kirchenguts bedeutete zwar eine zeitweise finanzielle Entspannung für die strapazierten kurfürstlichen Finanzen, angesichts ihres begrenzten Umfangs fragt sich aber, ob sie mehr als ein erwünschter Nebeneffekt der Einführung der Reformation war.[159] Joachims Zuwendung zur Reformation wesentlich fiskalisch motiviert zu sehen – also die Säkularisierung des Kirchenguts als eines der Hauptziele kurfürstlicher Kirchenpolitik zu betrachten – misst diesem Punkt zu großes Gewicht bei. Die Stände übrigens unterstützten die Visitation, profitierten sie doch von der Entmachtung der Kirche und der Umverteilung kirchlichen Besitzes und bekannten sie sich in weit überwiegender Zahl ebenfalls zum evangelischen Glauben. Sie akzeptierten auch das vom Kurfürsten in Anspruch genommene Recht,

157 Weil der Grundbesitz der geistlichen Korporationen in der Kurmark teils auch in der Neumark lag und umgekehrt dortige geistliche Korporationen Grundbesitz in der Kurmark hatten, schlossen Joachim II. und Johann von Küstrin 1543 einen Vertrag über die Teilung der geistlichen Güter (CDB A 24, 237; CDB C 3, 508 f.), der vorsah, dass jeder der beiden Territorialherrscher das Kirchengut in seinem Territorium vereinnahme dürfe, auch wenn die Korporation im Territorium des anderen ihren Sitz habe.

158 Martin Haß: Die Hofordnung Kurfürst Joachims II. von Brandenburg. Neu herausgegeben und durch Untersuchungen über Hofhalt und Verwaltung unter Joachim II. erläutert, Berlin 1910, S. 130–134.

159 Dass es sich bei der Gütersäkularisation wohl nur um einen Tropfen auf einen heißen Stein handelte, zeigt der Überblick über die kurbrandenburgischen Staatsfinanzen und Wirtschaftsverhältnisse bei Schultze: Mark Brandenburg (wie Anm. 1), S. 58–77, 89–94. Der dem Titel nach für dieses Thema einschlägige Aufsatz von Jörg Wolff (Reformation und staatliche Finanzwirtschaft in Brandenburg, in: Gerhard Lingelbach [Hrsg.]: Staatsfinanzen – Staatsverschuldung – Staatsbankrotte in der europäischen Staaten- und Rechtsgeschichte, Köln u.a. 2000, S. 357–379) stellt lediglich Informationen älterer Sekundärliteratur zusammen und trägt nichts Neues zum Zusammenhang von Reformation und Staatsfinanzen bei. Bei der Darstellung der historischen Hintergründe greift der Aufsatz allen Ernstes auf Willibald Alexis und Theodor Fontane zurück und ergänzt das durch veraltete und unzuverlässige Forschungsliteratur.

die Patronatsverhältnisse zu überprüfen und in das lokale Kirchenwesen einzugreifen[160], ordneten sich also dem entstehenden landesherrlichen Kirchenregiment ein. Manche Adlige nutzten die Umbruchsituation allerdings auch aus, um sich an Kirchengut zu bereichern und ihren Einfluss auf das lokale Kirchenwesen zu vergrößern.[161]

Die altgläubige Frömmigkeit scheint bald schon weitgehend verschwunden zu sein, zusammen mit dem der Papstkirche treuen Klerus. Nur die Besitzungen der altgläubigen Bischöfe von Havelberg und Lebus und einige Klöster und Konvente, die sich nicht von selbst auflösten, blieben noch für einige Jahre ein Rückzugsort für der Papstkirche treue Kleriker und Gläubige. Aber auch diese Rückszugsorte waren nicht von Dauer: Obwohl das Klosterwesen nicht formell beseitigt wurde, sorgten doch die landesherrliche Verwaltung und Aneignung des Klosterguts, die Auflagen für das geistliche Leben – vor allem die Verbindlichmachung der Kirchenordnung von 1540[162] –, das die Männer- und einen Teil der Frauenklöster betreffende Verbot von Neuaufnahmen sowie der Funktions- und Bedeutungsverlust der monastischen Lebensform dafür, dass schon in den 1540er Jahren ein Großteil der märkischen Klöster verlassen war.[163] Einige Frauenklöster (etwa Arendsee, Heiligengrabe, Lindow, Marienfließ, Neuendorf oder Zehdenick) durften als evangelische Damenstifte bestehen bleiben. Auch das Brandenburger Domkapitel, das sich mit seiner Verweigerung von Reformen nicht mehr auf den Bischof berufen konnte, musste sich 1544 der Einführung der Kirchenordnung beugen.[164] Um der Kirchenordnung auch gegenüber der Papstkirche

160 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation (wie Anm. 152), JBrKG 20 (1925), S. 69–104.

161 Zur Familie von Flanß in Angermünde: Victor Herold: Angermünde. D. Martin Klettenberg, der erste evangelische Propst von Angermünde 1542–1580, in: JBBKG 38 (1963), S. 28–64.

162 Z.B. in Neuendorf (Müller/Parisius: Die Abschiede [wie Anm. 47], Bd. 2, Heft 2, Magdeburg 1912, S. 200f.), Lindow (Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. 2: Das Land Ruppin. Inspektionen Neuruppin, Wusterhausen, Gransee und Zehdenick, hrsg. v. Gerhard Zimmermann, bearb. v. Gerd Heinrich, Berlin 1963, S. 332f.), Zehdenick (a.a.O. S. 358f.) oder Stendal (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 237–239; Abdruck: CDB A 16, 225f. [Nr. 662]).

163 Walter Ziegler: Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation in der Mark Brandenburg, in: Ders.: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zur Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2008, S. 247–274; Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich (Hrsg.): Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bände, Berlin ²2010; Michael Scholz, Die altmärkischen Klöster im Jahrhundert der Reformation, in: Jiří Fajt u.a. (Hrsg.), Die Altmark von 1300 bis 1600. Eine Kulturregion im Spannungsfeld von Magdeburg, Lübeck und Berlin, Berlin 2011, S. 410–420.

164 Das Domkapitel hatte zuvor bei der Visitation die Angleichung der Gottesdienstpraxis an die Kirchenordnung zugesagt (Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation [wie Anm. 152], JBrKG 22 [1927], S. 27–29). Im März 1544 musste das Konsistorium Bischof und Domkapitel daran erinnern, die Gottesdienstpraxis des Domkapitels an die Vorgaben der Kirchenordnung anzupassen (Domstiftsarchiv Brandenburg BDK 157/691, fol. 1f., 3f.; Regesten der Urkunden und Aufzeichnungen im Domstiftsarchiv Brandenburg, bearb. v. Wolfgang Schößler, Teil 2: 1488–1519/1545, Berlin 2009, S. 301f. [Nr. 866f.]). In der Folgezeit versucht das Konsistorium seine Forderung mit Zwangsmaßnahmen durchzusetzen (a.a.O. S. 302–304 [Nr. 868–872]).

weiterhin treuen Klerikern Geltung zu verschaffen, konnte der Kurfürst auf die kaiserliche Approbation verweisen, so etwa 1544 gegenüber dem Speyerer Kammergericht, vor dem die Klage des Propsts vom Berge bei Brandenburg an der Havel verhandelt wurde.[165] Auch die Diözesanbischöfe, deren geistliche Jurisdiktion ja in der Kirchenordnung noch anerkannt worden war, hatten keine Zukunft: Es zeigt sich rasch, dass sich das durch die Visitatoren und den Generalsuperintendenten repräsentierte landesherrliche Kirchenregiment nicht mit dem konkurrierenden diözesanbischöflichen Leitungsanspruch und den bischöflichen Leitungsorganen vertrug. Zwar bestätigte die Brandenburgische Kirchenordnung 1540 die bischöfliche Jurisdiktion[166] und die Visitationskommission verwies anfangs noch dann und wann auf die bischöflichen Rechte und bezog sogar vereinzelt bischöfliche Beauftragte mit ein[167], de facto spielten die Bischöfe aber von Anfang keine Rolle in der entstehenden Landeskirche und wurden vom Kurfürsten auch bewusst außen vor gehalten, wie etwa der mit der Reformation sympathisierende Brandenburger Bischof Matthias von Jagow erfahren musste.[168] Ein deutliches Zeichen der Kompetenzverlagerung von den Diözesanbischöfen zum landesherrlichen Kirchenregiment war der Umgang mit den Ordinationen: Dieses Vorrecht der Bischöfe ging schon Anfang der 1540er Jahre an den kurmärkischen Generalsuperintendenten über[169], den der Kurfürst bald schon als „unser[n] superintendenten oder geistliche bischoff" bezeichnen konnte.[170] Als Ersatz für die diözesanbischöfliche Gerichtsbarkeit führte Joachim II. 1543 nach Wittenberger Vorbild ein dem Landesherren verantwortliches geistliches Gericht ein, das rasch

165 CDB A 9, 296–298 (Nr. 393).

166 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 3. Hauptteil, fol. X 4r–Y 3r (EKO 3,85 f.).

167 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation (wie Anm. 152), JBrKG 20 (1925), S. 64 f., JBrKG 22 (1927), S. 27, 50.

168 So bat Matthias von Jagow den Kurfürsten, dass ein von ihm benannter bischöflicher Bevollmächtigter in der Visitationskommission mitarbeiten dürfe (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 167; Abdruck: CDB C 3, 480 f. [Nr. 337]). Matthias' evangelische Sympathien zeigen neben seiner Unterstützung der kurfürstlichen Kirchenpolitik mehrere Indizien wie seine Verheiratung, die Spannungen zwischen ihm und dem mehrheitlich altgläubigen Domkapitel und Einschätzungen wie die Luthers, die in einer Tischrede von 1540 überliefert ist: „Doctor Martinus Lutherus fecit mentionem episcopi Brandenburgensis, mit welchem er tzu Dessaw tzu gevattern am Ostern gestanden, qui proprio motu se ad euangelium obtulisset et gravissime contra papatum, missam, canonem et sacrificia operis operati dixisset, ubi Deo haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia offeruntur, vnd ist doch ein stuckes brotes, quia illa verba ante consecrationem fiunt. Ach, Gott gebe vns der bischoffe mehr!" (WATR 5, 112,39–113,6 [Nr. 5377]).

169 Schon 1543 muss es eine Ordnung für die Prüfung und Ordination von Pfarrern durch den Generalsuperintendenten gegeben haben (Inhaltswiedergabe ohne Angabe des Fundorts in: Christian Wilhelm Spieker: Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg, Berlin 1839, S. 251–253). Es sind mehrere Ordinationszeugnisse überliefert (Märkische Forschungen 2 [1851], S. 224 f.; Fortgesetzte Sammlung Von Alten und Neuen Theologischen Sachen 1731, S. 539 f.). Allerdings scheint der Brandenburger Bischof auch weiterhin Ordinationen vorgenommen zu haben, jedenfalls wenn es um Ordinanden ging, die ihren Dienst im Erzstift Magdeburg antraten (Protokolle der ersten lutherischen General-Kirchen-Visitation im Erzstifte Magdeburg anno 1562–1564, hg. v. Friedrich Danneil, Heft 3: Die Städte und Dörfer im Lande Jerichow, Magdeburg 1864, S. 73, 75).

170 Friedensburg: Ständeakten (wie Anm. 52), S. 811–815 (Nr. 291), hier: S. 813.

zu einer zentralen Verwaltungsbehörde aufstieg: das *Konsistorium*, das bezeichnenderweise aus evangelischen Geistlichen und weltlichen Räten gebildet wurde und in der Ratsstube im Cöllner Schloss tagte.[171] Schon vorher hatte übrigens die dem Kurfürsten rechenschaftspflichtige Visitationskommission in einzelnen Fällen als kirchliches Gericht geurteilt und fungierte auch nach 1543 weiter als eine Art erste Instanz[172], so dass die Übernahme der bischöflichen Gerichtsbarkeit durch kurfürstliche Beauftragte de facto schon im Sommer 1540 stattgefunden hatte und durch die Einrichtung des kurfürstlichen Konsistoriums nur eine andere Organisationsform bekam.[173] Ein weiteres neues Aufsichtsamt war das des *Inspektors*. Die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540 nennt neben dem Generalsuperintendenten in unbestimmter Weise weitere Leitungsverantwortliche („so Wir ferner darzu ordnen“[174]), und schon während der ersten Visitation wurden die Pfarrer der größeren Städte, die traditionell eine Aufsichtsfunktion (etwa als Pröpste und Archipresbyter) innehatten und von der kirchlichen Basis als Leitungsverantwortliche betrachtet wurden, für das entstehende landesherrliche Kirchenregiment in Dienst genommen.[175] Damit verbunden war die Einteilung

171 Victor Herold: Das Cöllnische Konsistorium im 16. Jahrhundert, in: FBPG 53 (1941), S. 1–42; Karl Themel: Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums von seiner Gründung bis zum Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1543–1608, in: JBBKG 38 (1963), S. 65–96; Entscheidungen des Cöllnischen Konsistoriums 1541–1704, hrsg. v. Burkhard von Bonin, Weimar 1926. Die erste, ungedruckt gebliebene, gleichwohl rechtsgültige kurmärkische Konsistorialordnung datiert vom 22. April 1543 (GStAPK I. HA, Rep. 20, Lit. A, Bd. 3, fol. 120–126; abgedruckt in: FBPG 27 [1914], S. 16–23) und wurde 1551 mit Zusätzen versehen (GStAPK I. HA, Rep. 20, Lit. A, Bd. 3, fol. 126–138; abgedruckt in: FBPG 27 [1914], S. 23–35). Für die Altmark und die Prignitz gab es bis in die 1550er Jahre ein eigenes Konsistorium und eine eigene in Stendal angesiedelte Superintendentur, deren Amtsinhaber während der Regierungszeit Joachims II. über größere Kompetenzen als die Inspektoren verfügten (etwa Ordinationen vornahmen oder Eherechtsfragen entschieden) und relativ unabhängig von der kirchlichen Zentralverwaltung agierten (Ludwig Götze: Das altmärkische Consistorium der Reformationszeit, in: Jahresbericht des Altmärkischen Vereins für vaterländische Geschichte 14 [1864], S. 38–57; Ders.: Biographische Nachrichten über die Mitglieder des ehemaligen Konsistoriums zu Stendal, in: a.a.O. S. 57–96; Herold: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung [s. Anm. 344], S. 261–294). Karl Themels These, dass das Konsistorium während der Regierungszeit Joachims II., genauer im Jahre 1566 mit dem Tod Agricolas, seinen Charakter von einer geistlichen zu einer staatskirchlichen Institution gewandelt habe, unterschätzt den seit 1543 für die Arbeit des Konsistoriums maßgeblichen Einfluss des Kurfürsten und behauptet eine an den Quellen nicht verifizierbare Entwicklung.

172 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation (wie Anm. 152), JBrKG 20 (1925), S. 58 f., 72.

173 In der ersten Konsistorialordnung, die noch zu Lebzeiten von Bischof Matthias von Jagow erging, wurde dieser allerdings noch als Appellationsinstanz benannt (FBPG 27 [1914], S. 21 f.), wie überhaupt diese Ordnung im Benehmen mit Bischof Matthias erging (a.a.O. S. 17).

174 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 3. Hauptteil, fol. X 4^{v}.

175 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation (wie Anm. 152), JBrKG 20 (1925), S. 65–69; Gerd Heinrich: Die Inspektionen des Landes Ruppin im Jahre 1602 (in: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. 2 [wie Anm. 162], S. 402–416). Die Visitationsordnung für die Dörfer von 1558 gibt den aufsichtsführenden Pfarrern keinen Titel, benennt aber deren beide wichtigsten Funktionen: die Lehrkontrolle und die Einziehung der Abgaben (Ordnung vnnd satzung […] den Patronen / Pfarrern / Gotshaußleuten / vnd Gemeinden / der Dörffer inn S. Churf: G. Landen vnnd Churfuerstenthumb der Marcke zu Brandenburg / sich darnach inn Geistlichen sachen zurichten /

der Landeskirche in Verwaltungsbezirke, die später „Inspekturen" oder „Inspektionen" genannt wurden. Anfangs gab es allerdings weder diese Bezeichnungen noch waren die Zuständigkeiten der Inspektoren und der Zuschnitt der Inspektionen[176] festgelegt, vielmehr bildete sich diese mittlere Organisationsebene erst während der Regierungszeit Joachims II. aus.

Am kurfürstlichen Hof und unter den weltlichen und kirchlichen Beratern des Landesherrn dominierte seit 1539/40 das evangelische Bekenntnis. Nur im Umkreis der Kurfürstin dürfte es noch altgläubige Kleriker gegeben haben. In der Cöllner Stiftskirche wurde zwar die erst vor kurzem eingeführte Gottesdienstordnung beibehalten, jedoch wurde hier nun evangelisch gepredigt und es dürfte einige liturgische Anpassungen an die Kirchenordnung gegeben haben. Ein wichtiger Vertrauter des Kurfürsten war Hofprediger Johannes Agricola. Mit ihm holte er einen entschiedenen und beredten Verfechter der Wittenberger Reformation an den Hof, den er nach Jakob Stratners Rückkehr nach Franken 1543 zum kurmärkischen Generalsuperintendenten machte. Joachim II. wusste um die Vorbehalte der Wittenberger Theologen gegen Agricola, er war sich aber aufgrund von dessen Erklärungen sicher, Agricola lehre „von gotteß gesetze der Wittenbergischen kirchen gemeß und wie in unsern churfurstenthumb gott lob izo auch geschicht".[177] Neben Agricola gab es eine Reihe weiterer profilierter evangelischer Theologen, die der Kurfürst an sich zu binden oder für die märkische Landeskirche zu gewinnen versuchte: Philipp Melanchthon, Erasmus Alber, Konrad Cordatus, Urbanus Rhegius und andere. Allerdings war die Mark im Vergleich zu den Reichs- und Hansestädten oder den prosperierenden Territorien Südwest- und Mitteldeutschlands als Arbeitsplatz zu unattraktiv, als dass dieses Werben größeren Erfolg gehabt hätte. Die Personalpolitik bekam nie größere Bedeutung für die kurfürstliche Kirchenpolitik, vielmehr musste der Kurfürst sich darauf konzentrieren, die personellen Ressourcen der Mark nutzbar zu machen. Die Wittenberger Theologen übrigens – allen voran Melanchthon –, dachten zwar nicht daran, Agricola in die Mark zu folgen, sie waren dem Kurfürsten aber ansonsten bereitwillig zu Diens-

---

gemacht, Frankfurt [Oder] 1558, VD16 B 6919, fol. A 4^{r}, C 2^{v}). Erstmals ausführlicher behandelt werden die Mittelinstanzen in der ungedruckten Visitations- und Konsistorialordnung von 1561, wo der Superintendententitel verwendet wird (FBPG 27 [1914], S. 36f.; hierzu: Heinrich: Inspektionen [s.o.], S. 409–411). Die Visitations- und Konsistorialordnung von 1573 verwendet dann vorrangig den Inspektorentitel (Unser von Gotts gnaden Johansen Georgens Marggraffen zu Brandenburgk […] Visitation vnd Consistorial Ordenunge, Neudamm 1573, VD16 B 6924, S. 20–27).

176 Um 1600 hat sich folgende Gliederung herausgebildet (Herold: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung [s. Anm. 344], S. 230–261): die *Mittelmark* umfasste die Inspektionen Berlin, Cölln, Trebbin, Mittenwalde, Beelitz, Zossen, Treuenbrietzen, Altstadt Brandenburg, Neustadt Brandenburg, Rathenow, Nauen, Spandau, Eberswalde, Strausberg, Wriezen, Potsdam, Frankfurt, Müncheberg, Bernau, Köpenick und Fürstenwalde; die *Uckermark* umfasste die Inspektionen Prenzlau, Strasburg, Templin, Lychen und Angermünde; die Prignitz umfasste die Inspektionen Perleberg, Pritzwalk, Kyritz, Havelberg, Wilsnack und Wittstock; das *Land Ruppin* umfasste die Inspektionen Neuruppin, Gransee, Wusterhausen, Lindow und Zehdenick; und die *Altmark* umfasste die Inspektionen Stendal, Arendsee, Alstadt Salzwedel, Neustadt Salzwedel, Tangermünde, Gardelegen, Seehausen, Osterburg und Werben.

177 Joachim II. an Melanchthon, 4.10.1540 (MBW.T 9, 395–397 [Nr. 2521], hier: 396,30–32).

ten und unterhielten persönliche und briefliche Beziehungen in die Mark. Ganz selbstverständlich wandte man sich aus Brandenburg nach Wittenberg, und umgekehrt äußerten die Wittenberger ihre Forderungen, Bitten und Vorschläge gegenüber märkischen Adressaten vom Kurfürsten über dessen Räte bis hin zu den Pfarrern.

3.2 Die reichspolitische Absicherung der Reformation von 1541 bis 1546

Begleitet wurde der Ausbau der evangelischen Landeskirche in der Kurmark von einer bemerkenswerten reichspolitischen Umorientierung Joachims II. Er blieb zwar dem Regensburger Vertrag treu, verbündete sich also nicht mit dem Schmalkaldischen Bund gegen den Kaiser, und er setzte sich weiterhin für eine Verständigungslösung ein – er ließ nun aber, beginnend mit der Schlussphase des Regensburger Reichstags, deutliche Sympathien für das religionspolitische Programm der Schmalkaldener erkennen: Auch er forderte einen auf Dauer angelegten Friedstand und befürwortete ein freies Konzil[178] – beides lief faktisch auf eine reichsrechtliche Legitimierung der Reformation hinaus. Um diese Forderungen durchzusetzen, bemühte er sich auf den Reichstagen um eine Annäherung an die Schmalkaldener. Konnte er sich 1540/41 auf Reichsebene noch als altgläubiger Fürst präsentieren, so galt Joachim II. seither de facto als Augsburgischer Konfessionsverwandter, auch wenn das nicht offen ausgesprochen wurde. Das lässt sich bei unterschiedlichen Gelegenheiten beobachten: beim Naumburger Fürstentag im Oktober 1541, bei dem sich Joachim II. den „klar formulierten evangelischen Forderungen" nach einem Friedstand und einer Suspension der religiösen Reichskammergerichtsprozesse anschloss[179]; in der Instruktion zum Speyrer Reichstag 1544, die eine religiöse Verständigung in der gegebenen Situation bezweifelt, die „augspurgische confession" von 1530 und den „nurmbergischen fridstandt" von 1532 als Orientierungspunkte benennt und ein „forderlich, frei, cristlich und unpartheisch concilium oder nationalvorsamlung" fordert[180]; beim Wormser Reichstag 1544/45, wo Kurbrandenburg in der Wahrnehmung der protestantischen Reichsstände „bei uns von der augspurgischen confession" stand[181] und dem Drängen von Kaiser und König auf die Anerkennung des Trienter Konzils nicht nachgab; oder bei den das Jahr 1545 über währenden Verhandlungen mit den Schmalkaldenern, in denen Joachim II. zwar mit Verweis auf seine Kirchenordnung eine allzu starke Annäherung vermied und für weitere Verständigungs-

178 So etwa in der Instruktion zum Speyrer Reichstag 1544 (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. E, Fasz. A1, fol. 1–8), in der Joachim II. den zu überwindendenden Dissens zudem zu einer bloßen Unterschiedlichkeit „in eusserlichen ceremonien" herunterspielt (a.a.O. fol. 4v), die angesichts der Türkengefahr, die eine einheitliche christliche Abwehr erfordere, möglichst rasch überwunden werden müsse.

179 DRTA.JR 12, 57 (der Abschied ist abgedruckt in: Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmüthigen mit Bucer, hrsg. v. Max Lenz, Teil 3, Leipzig 1891, S. 161–167).

180 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. E, Fasz. A1, fol. 9–18 (hier zitiert nach DRTA.JR 15, 310).

181 Politische Correspondenz der Stadt Straßburg (wie Anm. 109), S. 597 (Nr. 569).

gespräche eintrat, aber doch von einem religiösen und religionspolitischen Grundkonsens mit den Schmalkaldenern ausging[182]. Die Instruktion des Kurfürsten für den Regensburger Reichstag 1546[183] bestätigt diese Solidarisierung mit der Position der Schmalkaldener bei gleichzeitigem Bemühen um Eigenständigkeit: Für Verhandlungen über Glaubensfragen sei „allein [...] Gott, sein heiligs wort und die warheit" maßgeblich[184]; religionspolitische Zugeständnisse, die Kursachsen und Hessen in solchen Verhandlungen machten, könnten die kurbrandenburgischen Gesandten übernehmen: „Was dieselben in der doctrin vnd cristlichen religion nachgeben werden, dabey sollen sie auch pleiben".[185] Zugleich sollen sich die Gesandten auf den „glauben vnser bekanten religion vnd ausgangenen kirchenordnung" berufen, zur Rechtfertigung der Kirchenreform in Kurbrandenburg auf diese Kirchenordnung verweisen und gegen diesem Glauben zuwiderlaufende Reichstagsentscheidungen Protest einlegen.[186] Solches Bemühen um die Wahrung religionspolitischer Eigenständigkeit war seit 1545 deshalb angeraten, weil Joachims Onkel Albrecht von Mainz gestorben war und ihm ein fränkischer Hohenzoller auf die Magdeburger Sedes gefolgt war, der wiederum einen Wettiner zum Koadjutor gemacht hatte. Es drohte der Verlust des Erzstifts Magdeburg an die Wettinischen Konkurrenten. Um die Nachfolge der brandenburgischen Hohenzollern in Magdeburg zu sichern, musste Joachim II. sich die altgläubigen Stände und vor allem König und Kaiser gewogen halten und durfte diese nicht durch eine allzu offene Solidarisierung mit dem Schmalkaldischen Bund vor den Kopf stoßen.[187]

3.3 Schmalkaldischer Krieg (1546/47) und Geharnischter Reichstag (1547/48)

Die Phase der reichspolitischen Annäherung an die Schmalkaldener währte aber nur fünf Jahre. Denn der Schmalkaldische Krieg 1546/47 und der Geharnischte Reichstag 1547/48 veränderten die Rahmenbedingungen für die Kirchenpolitik Joachims II. Einerseits zählte er dank seines Bündnisses mit Herzog Moritz von Sachsen und seiner den Habsburgern erwiesenen Dienste zu den Nutznießern des unerwarteten kaiserlichen Sieges; andererseits wurden nun plötzlich Bestimmun-

182 Heidemann: Reformation (wie Anm. 3), S. 271 f. (vgl. Politische Correspondenz der Stadt Straßburg [wie Anm. 109], S. 703 [Nr. 651]).

183 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. G, Fasz. B, zur Religionspolitik: fol. 12^{r}–15^{v} (DRTA.JR 17, 129 f. [Nr. 24a]).

184 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. G, Fasz. B, fol. 14^{v}.

185 A.a.O., fol. 15^{r}. Weil dem Kurfürsten eine wahrscheinlich zwischen Kursachsen und Hessen abgestimmte Instruktion (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. G, Fasz. A) vorlag, in welcher deren religionspolitische Zugeständnisse skizziert wurden, konnte er seinen Gesandten diesen Freibrief erteilen.

186 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. G, Fasz. B, fol. 13^{r}, 14^{v}.

187 So wandte sich Joachim II. im Frühjahr 1546 an den Kaiser, um dessen Unterstützung für die Nachfolge der brandenburgischen Hohenzollern auf der Magdeburger Sedes zu erreichen (PKMS 2,578 [Nr. 894]; vgl. PKMS 2, 562 f. [Nr. 883], 967 f. [Nr. 1081 f.]).

gen des Regensburger Vertrags von 1541 bedeutsam, die bei Abschluss des Vertrags und in den Folgejahren angesichts der Vormachtstellung des Schmalkaldischen Bunds irrelevant gewesen zu sein schienen: nämlich die Befristung der kaiserlichen Anerkennung der kurbrandenburgischen Kirchenordnung bis zum Konzil und die Anerkennung des Konzils durch den Kurfürsten. Weil das Trienter Konzil nach Ausbruch des Schmalkaldischen Kriegs suspendiert worden war und der Kaiser noch einmal eine Lösung der Religionsfrage auf Reichsebene versuchen wollte, war dann aber nicht das Konzil das Problem des Kurfürsten, sondern das geplante kaiserliche Religionsgesetz.

Während des Kriegs hatte Joachim II. noch versucht, die in den Vorjahren eingeschlagene Linie weiterzuverfolgen. So lehnte die gemeinsame Instruktion von Herzog Moritz von Sachsen und Joachim II. vom Juli 1546 für die Verhandlungen mit dem Schmalkaldischen Bund einerseits eine erzwungene Lösung der Religionsfrage ab, betonte andererseits aber den weltlichen Gehorsam gegenüber dem Kaiser.[188] Im Herbst 1546 und noch Anfang 1547 bemühte sich Joachim zusammen mit Herzog Moritz von Sachsen um die Vermittlung eines Friedens, um die Auflösung der religionspolitischen Konfrontation im Reich und darüber hinaus um religiösen Ausgleich. Was den zuletzt genannten Punkt angeht, erinnerte der brandenburgische Kurfürst Anfang Dezember 1546 an die Regensburger Verhandlungsergebnisse von 1541 und brachte ein „christliches, freies und unparteisch in Deutscher nation concilium oder nationalversammlunge“ in Vorschlag.[189] Das Desinteresse von Kaiser und König an einer Vermittlung und der Fortgang des Krieges verlangten allerdings eine deutlichere Positionierung Joachims, vor allem, weil mit der Besetzung des Erzstifts durch Herzog Moritz von Sachsen der Verlust der Magdeburger Sedes drohte. Dass sich Joachim im Februar 1547 mit dem Vertrag von Aussig auf die kaiserliche Seite schlug[190], verdankte sich diesem hausmachtpolitischen Interesse und hat nichts mit einer Wendung gegen den Schmalkaldischen Bund oder mit einer Unterwerfung unter den Kaiser zu tun. Der im Aussiger Vertrag zugesagten kurbrandenburgischen Nachfolge auf der Magdeburger Sedes galt sogleich das diplomatische Hauptinteresse des Kurfürsten, der in Verhandlungen mit dem Magdeburger Domkapitel ein-

188 Abdruck: Friedrich Albert von Langenn: Moritz, Herzog und Kurfürst von Sachsen. Eine Darstellung aus dem Zeitalter der Reformation, Teil 2, Leipzig 1841, S. 279–283 (Regest und Teilabdruck: PKMS 2, 731–737 [Nr. 960]). Zu dieser Instruktion sowie zur kurfürstlichen Vermittlungspolitik im Zusammenhang des Schmalkaldischen Kriegs: Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede (wie Anm. 3), S. 398–418.

189 PKMS 2, 963,22 f. (Nr. 1078).

190 Nachdem Moritz von Sachsen mit Verweis auf den zuvor abgeschlossenen Defensivbund (PKMS 2, 867–870 [Nr. 1020]) im Dezember 1546 (PKMS 2, Nr. 1090, 1099, 1101, 1106, vgl. Nr. 995, 1037) und der Kaiser am 31. Januar 1547 seinem sächsischen Bündnispartner sekundierend (CDB B 6, 485 f. [Nr. 2582], vgl. PKMS 2, Nr. 1072) die Unterstützung Joachims II. gegen die Schmalkaldener eingefordert hatten, kam es vom 17. bis zum 20. Februar 1547 zu Verhandlungen zwischen Joachim und Moritz in Aussig. Nach der Zusage der Ernennung von Joachims zweitem Sohn Friedrich zum Koadjutor des Erzbistums Magdeburg und des Bistums Halberstadt unterstützte Joachim II. nun Moritz militärisch gegen Kurfürst Johann Friedrich (CDB B 6, 487 f. [Nr. 2583]).

trat[191] und mit bis 1552 steigendem politischen, ökonomischen und militärischem Druck auf die Stadt Magdeburg seinem Anspruch Nachdruck verlieh. In die Kriegshandlungen selbst griff Joachim II. erst gegen Ende ein. So waren an der Schlacht bei Mühlberg am 24. April 1547 auf kaiserlicher Seite 400 kurbrandenburgische Reiter unter dem Kommando des Kurprinzen beteiligt. Der Sieg wurde zwar gefeiert, so etwa mit einer Predigt Agricolas am Sonntag Jubilate in der Cöllner Stiftskirche[192], aber der Kurfürst musste am 1. Juni 1547 im Wittenberger Feldlager auch seine Unterwerfung unter die Beschlüsse von Reich und Konzil hinsichtlich der Religionsfrage erklären[193], wodurch sein Handlungsspielraum merklich enger wurde – seine Freude über den Sieg dürfte nicht ungetrübt gewesen sein. Den Kontakt zu den protestantischen Reichsständen ließ Joachim II. allerdings nicht abbrechen, vielmehr begleitete er die sächsische Kurfürstin Ende Mai zu ihrer Begegnung mit dem Kaiser und ließ Eustachius von Schlieben ihr Gnadengesuch verlesen, und als Philipp von Hessen – entgegen der von Joachim II. persönlich vermittelten Zusage des Kaisers – im Juli gefangengesetzt wurde, begann sich der brandenburgische Kurfürst vom Kaiser zu distanzieren.[194]

Dieses Distanzierungsbemühen zeigt sich auch in Joachims Verhältnis zum Anfang September 1547 in Augsburg eröffneten Reichstag. In der Anfangsphase dieses ‚Geharnischten Reichstags' – die Bezeichnung verdankt sich der durch kaiserliche Truppen geschaffenen militärischen Drohkulisse – versuchte Joachim II. nämlich noch, den Kaiser von einer einseitigen Lösung der Religionsfrage abzubringen. Dafür, dass der Kurfürst dem Interim gegenüber von Anfang an distanziert gewesen sein dürfte, spricht auch, dass er im Vorfeld des Augsburger Reichstags in seiner Instruktion seine religionspolitische Linie der 1540er Jahre

191 Koser: Geschichte der brandenburgisch-preußischen Politik (wie Anm. 3), S. 238–242, 244, 253 f., 261 f.; Karl Wittich: Zur Politik des Kaisers Maximilian II. und des Kurfürsten von Brandenburg Joachim II., in: Geschichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg 30 (1895), S. 118–142, 349–371; GStAPK I. HA, Rep. 52, Nr. 4a; GStAPK I. HA, Rep. 58, Nr. 2, Fasz. 4.

192 Davon berichtet ein unsicher überlieferter Brief Buchholzers an Joachim II., in dem es heißt: „M. Eisleben [hat] die dancksagung gethan in der kirchen auff der Cantzel / das Got den Sachsen den feinde in die hende Key. Maie. gegeben / das / wie Got bey den kindern Israel im roten Meere ein Wunder gethan / sie herdurch gefüret / Also hette er itzt mit dem fromen Keyser auch gethan / jhn durch die Elbe gefüret / damit er den feind bekam / So jtzt / ob Got wil / zur ehre Gottes namens / vñ ausbreitung des heiligen Euangelij gereichen vnd kommen / vnd vermanet das volck / Gott darumb zu dancken" (Ein Prophetische Buspredigt für die jenigen / So den erkanten und bekanten Christum mit dem Antichrist vnd seinem hauffen verfolget haben / oder noch verfolgen. Mit einer Vorrede Matth. Fla. Illy., o.O. 1547, VD16 ZV 25014, fol. 3^{v}).

193 „Ego Joachimus marchio Brandenburgensis elector etc. promitto et iuro, me in controversiis quae sunt in religione obtemperaturum oecumenico concilio iam indicto et in Caesaris voluntate indicendo, aut legitime definitioni ecclesiae. Et in hoc talem obligationem subeo, quam illustrissimus princeps etc. Mauritius tractatu cum Caes. M. Ratisbonae novissimis comitiis inito consensit. In cuius testimonium has literas manu mea subscripsi et sigillum meum consuetum oppressi" (Druffel 1, 59 [Nr. 101]). Zum Hintergrund: Woldemar Wenck: Die Wittenberger Capitulation von 1547, in: Historische Zeitschrift 20 (1868), S. 53–131.

194 Zum Bemühen von Joachim II. und Moritz von Sachsen, zwischen Landgraf und Kaiser zu vermitteln und den Landgrafen nach dessen überraschender Gefangensetzung wieder zu befreien: PKMS 3, Nr. 606, 608, 614, 643, 644, 647, 656, 663, 775, 826, 1098 u.ö.

bestätigte: Die Gesandten sollten bei der Behandlung religiöser Fragen „christlich und der heiligen schrift gemess dazu reden und in diesem hohen artickel alleine uf gott, sein heiligs wort und uf die warheit sehen".[195] Ziel solle eine Verständigungslösung auf der Basis des Regensburger Buches sein, die nicht zwingend auf dem Reichstag gefunden werden müsse:

> „Und wo die vorgleichung der religion durch mittel und wege, wie man erwegen mochte, uf diesem reichstage nicht zu finden, noch zu erhalten, sollen unsere gesandten rathen, das man ufs wenigste die vhormals vorglichenen artickel mochte als vorglichen halten und bleiben lassen, und in den unvorglichenen auch ferrer zu vorgleichung etlicher mher, so wol zu erhalten moglich, schreitten und trachten, und das die unerledigten mochten uf ein zusamenschickung etlicher christlichen gelartten erbarn und gotsfurchtigen theologen und andere vorstendigen leyen geschoben und durch dieselbigen furgenommen und soviel uhmer moglich voreinigt und dasselbige zu einem andern reichstage einbracht werden. Und wes sich dieselbigen auch nicht wurden oder kontten vorgleichen, das dasselbige hernach were uf ein concilium, welchs vermoge der reichsabschiede solte gehalten, zu determinirn vorschoben werden."[196]

Was dieses Konzil angeht, dem er sich doch eigentlich am 1. Juli 1547 unterworfen hatte, hielt Joachim an seiner Forderungen der Freiheit und Bibelorientierung einer solchen Kirchenversammlung fest, die er mit den protestantischen Reichsständen teilte:

> „Und ob von dem itzigen concilio wurde geredt, das desselbigen determination solte zu erwartten sein, das sollen unsere gesandten, wo es den reichsabschieden nicht gemess gehalten und reformirt oder auch von den andern stenden, sonderlich Sachssen und Pfalz, angenommen wirdet, nicht willigen, sonder dowider protestirn".[197]

Weil sich diese auf Verzögerung abzielende Verhandlungslinie nicht durchhalten ließ, reiste der Kurfürst selbst Ende Oktober 1548 zum Reichstag, dem er wohl persönlich lieber ferngeblieben wäre.[198] Der Kaiser hatte von Anfang an deutlich gemacht, dass er die Religionsfrage in seinem Sinne lösen wollte: anfangs durch das Trienter Konzil und dann durch ein kaiserliches Religionsgesetz.[199] Beides

195 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. H, Fasz. C, fol. 13–22, hier zur Religionsfrage fol. 14^{v}–16^{r} (Abdruck dieses Passus: ARC 5, 71–73 [Nr. 25], Zitat: 71,20–22). Angesichts der für die altgläubige Seite schwerlich akzeptablen Vorgaben dieser Instruktion kann man sie kaum als eine „Fortführung der Reunionspolitik" Joachims II. (Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede [wie Anm. 3], S. 435) deuten.

196 ARC 5, 72,38–73,6.

197 ARC 5, 73,7–11; Horst Rabe: Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548, Köln/Wien 1971, S. 185 f.

198 Die Relationen der Gesandten sowie die Bitte Moritz' von Sachsen aus der Anfangsphase des Reichstags (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. H, Fasz. D) zeigen, dass die Anwesenheit des Kurfürsten unverzichtbar war.

199 Die wohl beste Überblicksdarstellung zum Augsburger Reichstag und seinen Religionsverhandlungen bietet Horst Rabe: Deutsche Geschichte 1500–1600. Das Jahrhundert der Glaubensspaltung, München 1991, S. 406–422.

war nicht das, was der brandenburgische Kurfürst in seiner Instruktion vor Augen gehabt hatte. Tatsächlich versuchte er nach seiner Ankunft in Augsburg noch einige Wochen lang die in der Instruktion bezeugte Linie zu verfolgen. Das zeigt vor allem ein Gutachten vom Januar oder Februar 1548, in dem sich der Kurfürst dem Kaiser gegenüber für eine Verhandlungslösung aussprach und dabei eine deutliche Hinneigung zum Augsburgischen Bekenntnis und den religionspolitischen Forderungen der protestantischen Reichsstände erkennen ließ.[200] Der Kurfürst behauptete, dass das Augsburgische Bekenntnis „der warhafften hayl. schrieft gottes der propheten und apostolischen lähr gemess" sei und sich mit den überkommenen Zeremonien verbinden lasse.[201] Das Problem seien darum nicht die Augsburgischen Konfessionsverwandten, sondern die *neuen Sekten*, die gegen die tradierten Zeremonien und die Augsburgische Konfession seien und auf die der Kurfürst das kaiserliche Interesse zu lenken versuchte. Zwischen den Altgläubigen und den Protestanten ließe sich eine Einigung erreichen, die allerdings eine vorläufige wechselseitige Tolerierung und einen sich längere Zeit dauernden Verhandlungsprozess voraussetze.[202] Doch das scheint nicht mehr verfangen zu haben. Dem Kurfürsten blieb darum nichts anderes übrig, als sich im Frühjahr 1548 vom Kaiser für dessen geplantes Religionsgesetz einspannen zu lassen.

An der Abfassung und Verabschiedung des Interims[203] war Joachim II. auf unterschiedliche Weise beteiligt: Er stellte von Mitte Februar bis Mitte März 1548 Johannes Agricola als Theologen für die Mitarbeit in der Interimskommission ab, wobei dieser zum am 15. März fertiggestellten Entwurf des Interims[204] zwar nichts Entscheidendes beitrug, allerdings „an nicht wenigen – und auch wichtigen – Stellen des Entwurfs Formulierungen oder auch Auslassungen" durchsetzte und auf die Bewahrung der von Pflug und Helding gemachten Zugeständnisse

200 Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 10 186, fol. 66^{r}–70^{v} (Abdruck in: ARC 5, 167–170 [Nr. 55]). Im Hintergrund dieses Gutachtens steht möglicherweise eine kursächsische Denkschrift zur Religionsfrage, die Ende 1547/Anfang 1548 entstand und für Joachim II. bestimmt war (PKMS 3, 693–696 [Nr. 953]).

201 ARC 5, 168,40–169,1; 170,3.13 f.

202 Der hier (wie in ähnlicher Weise in den Konkordienverhandlungen 1538/39 und beim Regensburger Reichstag 1541) von Joachim II. skizzierte Dreischritt von „limitierte[r] Toleranz", „partielle[m], religiöse[m] Konsens" auf Reichsebene mit Rückgriff auf CA und Regensburger Buch und „Lösung des Religions- und Reichsfriedensproblems durch einen allgemein anerkannten Konzilsentscheid" (Luttenberger: Glaubenseinheit und Reichsfriede [wie Anm. 3], S. 446) basiert nicht auf einer völligen Verkennung der „religiös-kirchlichen Bedeutung der tiefgreifenden Kontroverse um den Kirchenbegriff" (ebda.), sondern ist umgekehrt der Versuch, im Wissen um die unüberbrückbaren Differenzen die angesichts der Machtstellung des Kaisers drohenden, den protestantischen Interessen zuwiderlaufenden religionspolitischen Entscheidungen zu verhindern und einen für die Augsburgischen Konfessionsverwandten akzeptablen Ausweg zu skizzieren. Das Gutachten ist darum auch kein „fast erasmisch anmutender Toleranzplan" (a.a.O. S. 445), sondern der Versuch, aus einer Position der Schwäche heraus zu agieren, Zeit zu gewinnen und Zugeständnisse zu erreichen.

203 Kawerau: Johann Agricolas Antheil (wie Anm. 13); Horst Rabe: Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547/48, in: Archiv für Reformationsgeschichte 94 (2003), S. 6–104.

204 Abgedruckt in: Julius Pflug. Correspondance, hrsg. v. J. V. Pollet, Bd. 3, Leiden 1977, S. 631–644.

drang und so durch seine aktive Mitarbeit und seine „Plazet-Funktion" einen nicht unwesentlichen Beitrag zur „wichtigste[n] Dokumentation der Vermittlungstheologie dieser Jahre" leistete.[205] Zusammen mit dem pfälzischen Kurfürsten bewegte Joachim II. auch Martin Bucer dazu, im April 1548 das in Arbeit befindliche Interim entgegenkommend zu begutachten.[206] Das kaiserliche Religionsgesetz erschien dem Kurfürsten und seinem Generalsuperintendenten trotz aller Vorbehalte als eine „schöne Conciliatio, [...] dadurch das Evangelium in ganz Europa kommen" werde.[207] In den zweimonatigen Verhandlungen zwischen Mitte März und Mitte Mai[208] vermochte es Joachim II. allerdings nicht, die Forderung der altgläubigen Stände, das Interim auf die Protestanten zu beschränken, abzuwehren, wodurch sich der religionspolitische Nutzen des Gesetzes für ihn verflüchtigte: dass nämlich die Altgläubigen mit der Zulassung von Priesterehe und Laienkelch und der für reformatorische Anliegen zumindest offenen Soteriologie nicht nur substantielle Zugeständnisse an die Protestanten machten, sondern auch für sich selbst akzeptierten. Das „von kaiserlicher Seite betriebene zweideutige Spiel"[209], nämlich dass das Interim unter der Voraussetzung der Allgemeinverbindlichkeit ausgearbeitet wurde, am Ende aber nicht für die Altgläubigen gelten würde, dürfte Joachim II. erst im Laufe der Verhandlungen klargeworden sein. Obwohl der Kurfürst sich hier getäuscht gesehen haben dürfte und das Interim seinen Glaubensüberzeugungen und seinen religionspolitischen Vorstellungen eigentlich widersprach[210], brachte er es notgedrungen zusammen mit

205 Rabe: Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547/48 (wie Anm. 203), Zitate: S. 59, 62, zu Agricolas Anteil am Interim: S. 57–59. Theologisch konnte Agricola dem Interim wenig abgewinnen (zu Agricolas „persönliche[n] Vorbehalte[n] gegenüber Rom und der altgläubigen Seite" in den 1540er Jahren: Höhle: Universität und Reformation, [wie Anm. 3], S. 597), aus kirchenpolitischen Gründen unterstützte und verteidigte er es jedoch, schien es doch die Annäherung der Papstkirche an die evangelische Wahrheit zu ermöglichen. Die seit der Interimspolemik übliche Kritik an Agricolas Wankelmut und Unzuverlässigkeit unterschätzt seine Treue zum evangelischen Bekenntnis und zieht nicht ausreichend die Handlungszwänge und das religionspolitische Kalkül in Betracht, die sein Verhalten mitbestimmten. Eine weniger kritische Bewertung als üblich bietet: Joachim Rogge: Johann Agricolas Lutherverständnis, Berlin 1960, S. 248–250.

206 Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 17: Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim, hrsg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1981, S. 350–356, 357–397, Bd. 18: Nachträge 1541–1551 sowie Ergänzungen und Korrekturen, bearb. v. Stephen E. Buckwalter / Thomas Wilhelmi, Gütersloh 2015, S. 467–479. Zu Bucers Einschätzung des Interims: Christian Peters: Die süddeutschen Theologen und das Augsburger Interim, in: Irene Dingel / Günther Wartenberg (Hrsg.): Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leipzig 2006, S. 65–81, hier: S. 72–75.

207 So eine von Melanchthon berichtete Äußerung des Kurfürsten aus dem April 1548 (MBW Nr. 5140; CR 6, 886 [Nr. 4219]). Weitere positive Einschätzungen des Interims behandelt Kawerau: Johann Agricolas Antheil (wie Anm. 13), S. 416f.

208 Zu diesen Verhandlungen: Rabe: Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547/48 (wie Anm. 203), S. 63–90.

209 Kawerau: Johann Agricolas Antheil (wie Anm. 13), S. 415, vgl. S. 415–419 zu den Hinweisen auf eine gezielte Täuschung der Protestanten durch die kaiserliche Politik während der Ausarbeitung des Interims.

210 Noch am 15. Juni 1548 baten die Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg den Kaiser, Kelchkommunion und Priesterehe allgemein zuzulassen (DRTA.JR 18, 1908–1910 [Nr. 209]), sie wussten also sehr wohl um die Mängel des Interims. Und am 28. Juni 1548 bat Joachim II.

dem pfälzischen Kurfürsten als Gesetz ein, so dass es wie eine ständische Initiative erschien.[211] Wie groß der kaiserliche Druck war, das Interim zu bejahen, zeigt besser noch als die Verhandlungen mit Moritz von Sachsen das Ergehen von Markgraf Johann von Küstrin, der reichspolitisch betrachtet eigentlich kein besonders bedeutender Herrscher war, den Kaiser und König aber Ende März sowie Ende Mai/Anfang Juni mit Versprechungen und Einschüchterungen für das Interim zu gewinnen versuchten, um so die Ablehnungsfront unter den protestantischen Ständen aufzubrechen.[212]

Dieses Religionsgesetz[213], das einerseits Priesterehe und Laienkelch zugestand und ein der reformatorischen Rechtfertigungslehre angenähertes Verständnis der Soteriologie akzeptierte, andererseits aber eine weitgehende Restitution der Papstkirche vorschrieb, war von Anfang an nicht das, was der Kurfürst eigentlich wollte, wie sein Gutachten vom Januar 1548 zeigt. Da er aber im Interesse der guten Beziehungen zum Kaiser, der Klärung der Magdeburg-Frage und der Sicherung der brandenburgischen Reformation sich dem geplanten Gesetz nicht einfach verweigern konnte – wie es sein Bruder tat –, und da er in den Zugeständnissen substantielle Zusagen der altgläubigen Seite erkannte, aus denen sich seiner Meinung nach eine Entwicklung in Richtung der Reformation ergeben könnte, befürwortete Joachim II. das Interim. Es erschien ihm machtpolitisch und religionspolitisch in der Gesamtabwägung eher nützlich als schädlich.[214] Dass die altgläubigen Reichsstände eine Limitierung des Interims auf die Protestanten durchsetzten, beraubte ihn allerdings eines überzeugenden Arguments für das Interim. Dennoch waren die machtpolitischen Vorteile immer noch groß genug, dass er auch in der Folgezeit das Interim anerkannte und sogar offensiv propagierte. Paradoxerweise zeigte sich, dass das Interim auch zur Sicherung der brandenburgischen Reformation beitrug: Indem Joachim II. seine Umsetzung im

---

kurz vor seiner Abreise vom Reichstag Nuntius Cissamo, sich beim Papst für die Freigabe von Laienkelch und Priesterehe einzusetzen, also die nur den Protestanten geltenden Zugeständnisse des Interims, die von der altgläubigen Reichstagsmehrheit für sich abgelehnt worden waren, allgemein zu erlauben (NB I/10, 390,15–18 [Nr. 134]).

211 Das Interim ist ein „Reichsgesetz sui generis", weil es sich selbst nur als *ratschlag* gibt, aber kraft der Zustimmung der Stände als eine verbindliche Rechtsnorm anerkannt wird (Rabe: Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547/48 [wie Anm. 203], S. 90).

212 DRTA.JR 18, 1751–1769, 1812–1849 (Nr. 182f., 195–198); Bericht über die Verhandlungen im März (1. Teil abgedruckt in: Ranke: Deutsche Geschichte [wie Anm. 143], S. 190–200 [Nr. 1]; 2. Teil abgedruckt in: C. Zitelmann: Die Verhandlungen des Markgrafen Johann von Küstrin mit König Ferdinand und Kaiser Karl V. wegen Annahme des Interims. Gepflogen auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1548. Zeitgenössischer Bericht. Aus dem Geh. Staats-Archive mitgetheilt, in: ZPGL 4 [1867], S. 151–164, 412–426).

213 DRTA.JR 18, 1910–1948 (Nr. 210).

214 Die manchmal in der Sekundärliteratur begegnende Behauptung, Joachim II. habe sich seine Zustimmung zum Interim erkaufen lassen (Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 414f.; Delius: Religionspolitik und kirchliche Ausgleichsbemühungen [wie Anm. 2], S. 33, 35), ist fragwürdig, weil Quellenbelege für den ursächlichen Zusammenhang solcher in der Reichsdiplomatie üblicher Zahlungen mit Joachims Anerkennung des Interims fehlen und weil sich Joachims Verhalten auf dem Geharnischten Reichstag aus macht- und religionspolitischen Motiven ohne Weiteres erklären lässt, der Rekurs auf ein fiskalisches Motiv also nicht notwendig ist.

Kurfürstentum zusagte, erkaufte er sich Zeit und Freiheit – und diese nutzte er die zugesagte Umsetzung des Interims zu verzögern und zu verwässern.[215]

4. Kirchenpolitik in Zeiten des Interims (1548–1552)

Auf dem Geharnischten Reichstag hatte Kurfürst Joachim II. die Umsetzung des Interims zugesagt und sich sogar bereit erklärt, bei anderen Reichsständen für das Interim zu werben. Tatsächlich begann er schon auf der Rückreise vom Reichstag – bei einem Aufenthalt in Nürnberg[216] – sich für das kaiserliche Religionsgesetz stark zu machen. Auch Johannes Agricola verteidigte und propagierte es.[217] Beiden dürfte zu diesem Zeitpunkt die theologische Fragwürdigkeit klar gewesen sein[218], und die Fülle der kritischen Reaktionen in der Folgezeit dürfte sie der letzten vielleicht in den Text gesetzten Hoffnungen auf Verständigung beraubt haben. In der Mark gab es einen untereinander verbundenen „Kreis von Interimsgegnern", der in engem Kontakt mit den Wittenberger Theologen stand und das kaiserliche Religionsgesetz mehr oder minder offen in Frage stellte und von denen manch einer auch die Konfrontation mit dem Kurfürsten nicht scheute: Personen am kurfürstlichen Hof wie Johannes Weinlöben, Johannes Heiler, Gregor Bach oder Thomas Matthias; Geistliche wie Georg Buchholzer, Johannes Baderesch, Christoph Lasius, Hieronymus Schwolle oder Andreas Hügel; oder Frankfurter Professoren wie Jodokus Willich und Andreas Musculus.[219] Wie die Bevölkerung das Interim aufnahm, lässt sich für das Kurfürstentum Brandenburg mangels Quellen nicht einschätzen; in den Städten, wo sich das reformatorische Kirchenwesen in den 1540er Jahren rasch etabliert hatte und man dem Traditionalismus der Brandenburgischen Kirchenordnung distanziert gegenüberstand, dürfte die Stimmung durchweg interimskritisch gewesen sein.

215 Völlig falsch – und auf fragwürdige Quellen gestützt – ist das Urteil, dass „nächst dem Kaiser und dem Papst keiner der Reformation in der Mark während der kirchlichen Reaktion in den Interimsjahren größeren Schaden zugefügt hat, als der brandenburgische Kurfürst" (Ludwig Lehmann: Bilder aus der Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg, Berlin 1921, S. 104).

216 Kawerau: Johann Agricolas Antheil (wie Anm. 13), S. 429–432.

217 A.a.O. S. 424–433. Am ausführlichsten äußerte sich Agricola in einem Gutachten, das in einer Fassung für Wolf von Affenstein (abgedruckt in: Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte 16 [1941], S. 32–46) und in einer Fassung für Christoph von Carlowitz (abgedruckt in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Alterthumskunde 1 [1880], S. 267–280) überliefert ist. Nach Horst Rabe (Reichsbund und Interim [wie Anm. 197], S. 262) ist die Fassung für Affenstein im Frühsommer vor der Verkündigung des Interims, die Fassung für Carlowitz im Sommer oder Herbst nach der Verkündigung des Interims entstanden.

218 Schon am 8. Mai 1548 wies Melanchthon Buchholzer auf die falsche Rechtfertigungslehre im Interim hin und bat darum, den Kurfürsten darauf aufmerksam zu machen (CR 6, 899f. [Nr. 4232, MBW Nr. 5151]). Am 30. Juni schickte er dem Berliner Propst ein kritisches Gutachten über die Rechtfertigungslehre des Interims (CR 6, 957f. [Nr. 4277, MBW Nr. 5199]; vgl. Melanchthons Brief an Johann von Küstrin, in dem die theologische Grundsatzkritik mit der Befürwortung einer politisch vermittelnden Linie verbunden ist: CR 7, 84–87 [Nr. 4308, MBW Nr. 5238]). Agricola scheint selbst in Predigten kritisch über das Interim gesprochen zu haben (Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 438f.).

219 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 597f., 600–602.

Wer erwartet hatte, dass das Interim nach der Rückkehr des Kurfürsten im Juli 1548 umgesetzt werden würde, musste sich gedulden. Ende Juli forderte der Kurfürst Buchholzer gegenüber zwar die Beachtung von Interimsbestimmungen[220] und Anfang August äußerte sich Agricola bei einer Predigt in der Cöllner Stiftskirche im Beisein des Kurfürsten zustimmend zum Interim[221], aber schon Anfang August vermeldete Melanchthon, dass der Kurfürst an seiner Kirchenordnung nichts ändern wolle[222], und einen Monat später berichtete er, dass „in Marchia [...] nondum mutatio Ecclesiarum facta est" und dass der Kurfürst befohlen habe, „ut doctrinam quam hactenus sonuerunt, ibi ecclesiae populo proponant, sed ita, ne nominatim reprehendant τὴν καινὴν νομοθεσίαν".[223] Vom kaiserlichen Gesandten Hans von Oppersdorf schon im September 1548 auf die Verzögerungen bei der Einführung des Interims angesprochen, entschuldigte sich der Kurfürst mit den Widerständen in der Bevölkerung[224], brachte in verklausulierter Form seine Vorbehalte gegen das Interim zur Sprache und warnte vor einer gewaltsamen Durchsetzung des Interims.[225] Für die Einführung des Interims, die der Kurfürst im eigenen Territorium aufschob und wahrscheinlich von vornherein nicht vorhatte, warb er – wie er es dem Kaiser versprochen hatte – umso energischer beim sächsischen Kurfürsten Moritz.[226] Von September bis Dezember 1548 gab es intensive Verhandlungen, bei denen die beiden Kurfürsten nach einem Weg suchten, das in ihren Territorien unerwünschte Interim so umzusetzen, dass sie ihrer Pflicht gegenüber dem Kaiser nachkamen. Aus den im Zusammenhang der Verhandlungen mit Kursachsen entstandenen Dokumenten, die Joachim II. als eifrigen Unterstützer des Interims und als Propagator einer Wiedereinführung altgläubiger Gottesdienstformen zeigen, darf man nicht auf die persönliche Glaubensüberzeugung und die religionspolitischen Absichten des Kurfürsten schließen.[227] Vielmehr muss man in Betracht ziehen, dass die Verhandlungen zwischen

220 MBW Nr. 5239.

221 MBW Nr. 5249 (die Predigt ist nach Buchholzers Mitschrift abgedruckt in: JBrKG 5 [1908], S. 110–114).

222 MBW Nr. 5249.

223 CR 7, 133 (Nr. 4345, MBW Nr. 5283).

224 Tatsächlich gab es seit Sommer 1548 eine anschwellende, gegen das Interim gerichtete protestantische Kontroverspublizistik, die zwar auch Johannes Agricola attackierte, die kurbrandenburgische Beteiligung am Interim aber nur am Rande berücksichtigte (Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 454–463; Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit [1548–1549], hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen 2010).

225 Druffel 1, 163–165 (Nr. 219).

226 Müller: Zur Geschichte des Interims (wie Anm. 9), S. 53–108; Günther Wartenberg: Das Augsburger Interim und die Leipziger Landtagsvorlage zum Interim, in: Irene Dingel / Günther Wartenberg (Hrsg.), Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leipzig 2006, S. 15–32; Felix Engel: Die Genese der Leipziger Artikel 1548/49 zwischen politischer Einflussnahme und lutherischer Bekenntnispflicht, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte 85 (2014), S. 79–123.

227 Dass man Joachim II. „das dicke Interim" genannt haben soll (so angeblich Moritz von Sachsen: S. Ißleib: Das Interim in Sachsen 1548–52, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 15 [1894], S. 193–236, hier: S. 219, Anm. 48; so angeblich Albrecht [von Preußen?]: Friedrich von Bezold: Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1890, S. 810), gibt richtig den Eindruck wieder, den der Kurfürst gegenüber dem Kaiser erwecken wollte, ohne dass diese Bezeichnung in der Sache gerechtfertigt ist. Franz Lau wirft dieser Art

Kurbrandenburg und Kursachsen dem Kurfürsten die Gelegenheit boten, sich für das Interim zu erklären, ohne dass daraus Konsequenzen für seine eigene Landeskirche erfolgen mussten. Bei näherem Hinsehen erweisen sich die das Interim auf den ersten Blick propagierenden Äußerungen des Kurfürsten zudem als doppelbödig, das gilt vor allem für die an Moritz von Sachsen adressierte Denkschrift vom 7. November 1548[228], in der der brandenburgische Kurfürst erläutert, weshalb er das Interim akzeptiert und wie er es umzusetzen gedenkt. Die wahrscheinlich von Johannes Agricola[229] abgefasste Denkschrift blickt einleitend kritisch auf die von evangelischen Theologen geschürte Unruhe, die eine Gefahr für die Sache des Evangeliums darstelle.[230] Anders verhalte es sich dagegen mit dem Interim, das reformatorische Kernforderungen aufnehme: Weil das Interim in der Sache unproblematisch sei – es enthalte eine akzeptable Rechtfertigungslehre, es lasse den Laienkelch zu, es verwerfe das Messopfer, es lasse die Priesterehe zu und halte die Zeremonien nicht für heilsrelevant –, müsse man ihm als obrigkeitlicher Vorgabe grundsätzlich gehorsam sein.[231] Diesem Gehorsam wird aber zwischen den Zeilen eine doppelte Grenze gezogen: Er ist nur geschuldet, wenn die im Interim enthaltene Rechtfertigungslehre im evangelischen Sinne verstanden wird – also als Normierung für alle anderen Bestimmungen gilt – und wenn die Regelungen des Interims nicht auf erhebliche Vorbehalte treffen.[232] Aus der einerseits geltenden Gehorsamspflicht und den andererseits gezogenen theologischen und praktischen Grenzen des Gehorsams ergeben sich dann die Ausführungsbestimmungen für das Interim, die sich eng an die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540 anlehnen, allerdings einige wichtige Zugeständnisse machen, vor allem die Wiedereinführung des Kleinen und Großen Kanons bei der Messe.[233] Die in dieser Denkschrift vorgetragene Affirmation des Interims ist in einer Weise eingeschränkt und umgedeutet, dass es sich dabei weniger um eine „Herostratustat“[234] – also einen Verrat an der Reformation –, sondern vielmehr um eine

---

Geschichtsschreibung zurecht vor, sie sei „flacianisch vorbelastet“: „Man konnte es sich nicht gut anders denken, als daß es dem, der nicht einfach das Interim ablehnte und stürmisch bekämpfte, lediglich an Klarheit und Mut fehlte“ (Franz Lau: Georg III. von Anhalt [1507–1553], erster evangelischer „Bischof“ von Merseburg. Seine Theologie und seine Bedeutung für die Geschichte der Reformation in Deutschland, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 3 [1953/54], S. 139–152, hier: S. 142). Lau weist darauf hin, dass sowohl Joachims Umgang mit dem Interim als auch sein Verhältnis zum Schmalkaldischen Bund nicht „von mangelnder evangelischer Konsequenz her motiviert“ gewesen sei, sondern ernstzunehmende politische Gründe gehabt habe (ebda.).

228 JBrKG 5 (1908), S. 64–96 (Regest in: PKMS 4, 196–200 [Nr. 152]). Die These von Nikolaus Müller, Joachims Interimsdiplomatie habe mit dieser Denkschrift entscheidenden Einfluss auf die Aufnahme des Interims in Kursachsen gehabt, lässt sich nicht halten (siehe die in Anm. 226 genannten Aufsätze von Wartenberg und Engel).

229 Müller: Zur Geschichte des Interims (wie Anm. 9), S. 98 f.

230 A.a.O. S. 64–70.

231 A.a.O. S. 70–74.

232 Vgl. die Bemerkungen zur Heiligenverehrung (a.a.O. S. 75 f.).

233 A.a.O. S. 77–96.

234 So die sehr kritische Deutung bei Müller: Zur Geschichte des Interims (wie Anm. 9), S. 63, 96–103.

erste Maßnahme zur Unschädlichmachung des kaiserlichen Religionsgesetzes handelt.

Dass die Denkschrift vom November 1548 nicht der Auftakt zur Einführung des Interims im eigenen Land war, zeigen die folgenden Maßnahmen zur Umsetzung des kaiserlichen Religionsgesetzes.[235] Zwar ließ der Kurfürst Ende Dezember 1548 das Ergebnis der Verhandlungen mit Kursachsen – das interimsfreundliche *Decretum Jutrebocense* – verkündigen[236], er ließ den Text des Augsburger Interims in Frankfurt drucken[237], er ließ die Denkschrift vom November zu einer verglichen mit dem Interim noch weiter entschärften *Deklaration*[238] umarbeiten und ließ dann Anfang 1549 die Druckexemplare – begleitet von der Verlesung der Deklaration und adressatenspezifisch in lateinischer oder deutscher Fassung – an Geistlichkeit und Städte übergeben[239], so dass er am 11. Januar 1549 Karl V. den Vollzug der Einführung des Religionsgesetzes melden konnte.[240] Bemerkenswert ist aber, dass es keinen Versuch gab, dem Interim eine in der kirchlichen Praxis umsetzbare Form zu geben – wie man es trotz aller Vorbehalte im albertinischen Sachsen versuchte[241] – oder ihm gar tatsächlich Geltung zu verschaffen. Vielmehr

235 A.a.O. S. 108–171.

236 Am 21. Dezember 1548 informierte Agricola in der Cöllner Stiftskirche über die Vereinbarungen mit Kursachsen und am 23. Dezember verlas er deren Text im Gottesdienst (bezeugt durch Buchholzers Brief vom 7. Januar 1549 an die Wittenberger Theologen [wie Anm. 253]; Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 445 f.).

237 VD16 D 941–943, D 950; Müller: Zur Geschichte des Interims (wie Anm. 9), S. 122 f.

238 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a², Fasz. 8, fol. 4–22 (Teilabdruck: JBrKG 5 [1908], S. 126–131).

239 Belegt sind Verhandlungen zwischen Agricola und der Berliner Geistlichkeit über das Interim Anfang Februar 1549 (Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil II, Freywilliger Heb-Opfer 29 [1721], S. 710 f.; Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 447 f.), eine Vorladung von Vertretern von 13 Städten, darunter der Berliner und wohl auch Spandauer Geistlichkeit, am 9. Februar 1549 (belegt durch den Brief Buchholzers an Agricola vom selben Tag [s. Anm. 245] und wahrscheinlich auch durch den Brief des Christoph Lasius an Melanchthon von Mitte Februar 1549 [JBrKG 5 (1908), S. 149–153; MBW Nr. 5450]) und eine Vorladung der Vertreter von Alt- und Neustadt Brandenburg zur Verkündung des Interims am 10. Februar 1549. Die zuletzt genannte Vorladung ist ausführlich beschrieben in einem Bericht des brandenburgischen Pfarrers Andreas Hügel von 1549 (abgedruckt in: Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum & Victorinum Strigelium publice Vinariae […] Anno 1560 initio mensis Augusti contra papistarum & synergistarum corruptelas habita, o.O. [Basel] 1563, VD16 F 1354, S. 548–567; JBrKG 5 [1908], S. 155–170). Zuvor hatte es Kontakte zu Melanchthon gegeben (CR 7, 327 f. [Nr. 4479, MBW Nr. 5436], CR 7, 332 [Nr. 4483, MBW Nr. 5439]). Im Zusammenhang mit einer der Vorladungen der Pfarrer zur Entgegennahme des Interims Anfang 1549 soll Nikolaus Leuthingers Vater die Annahme verweigert, das ihm überreichte Exemplar des Interims ins Feuer geworfen und dabei gesagt haben: „Carum sibi Islebium, cariorem Principem Electorem, carissimum tandem DEVM esse, cui sit magis obediendum quam hominibus" (Nikolaus Leuthinger: ΔΙΗΓΗΣΙΣ parentalis Brevis et pia de vita et obitu Nicolai Leutingeri, in: Nicolai Leutingeri Operum Tomus Secundus, Frankfurt a.M. 1729, S. 1367–1412, hier: S. 1376).

240 Abdruck in: Michael Ignaz Schmidt: Geschichte der Deutschen, Teil 6: Von dem Schmalkaldischen Krieg bis an das Ende der Regierung Karls V., Ulm 1785, S. 144–146. Auch König Ferdinand muss das mitgeteilt worden sein, weil dieser am 21. August 1549 Kaiser Karl V. berichtet, dass Kurfürst Joachim II. ihm über die Einführung des Interims in Kurbrandenburg informiert habe, dass der Kurfürst aber mit Rücksicht auf die Bevölkerung vorläufig auf die Einführung des Messkanons verzichte (Druffel 1, 282 [Nr. 330]).

241 Günther Wartenberg: Art. Moritz von Sachsen, in: TRE 23 (1994), S. 302–311, hier: S. 306.

machte das die Publikation und Verkündigung des Interims begleitende, an die städtischen Obrigkeiten adressierte kurfürstliche Mandat deutlich, dass weiterhin die Kirchenordnung von 1540 galt, dass das Interim im Lichte der dort festgehaltenen reformatorischen Lehraussagen umzusetzen war und dass die Geistlichen bei der Umsetzung der Interimsvorgaben einen Spielraum (cum libertate) hatten.[242] Von den in der Denkschrift und der Deklaration enthaltenen Ausführungsbestimmungen war im Mandat so gut wie nichts übriggeblieben, vor allem war keine Rede mehr von der Restitution des Kleinen und Großen Kanons. Dass das Interim weder in seiner gedruckten Fassung noch in der entschärften Fassung der Deklaration tatsächlich verbindlich gemacht oder gar befolgt wurde, wird an einem Ort besonders deutlich: in den unmittelbarer kurfürstlicher Kontrolle unterstehenden Kirchen. Weder in der Schlosskapelle noch in der Cöllner Stiftskirche, wo der Kurfürst Widerstand nicht hätte zu fürchten brauchen, wurden Gottesdienstordnung und Zeremonien im Sinne des Interims verändert.[243]

Auch in der Breite der Landeskirche gewann das Interim keinerlei Bedeutung. Das hatte nicht nur mit der Ablehnung in der Bevölkerung zu tun, sondern auch mit der Präsentation des Interims durch den Kurfürsten: Nicht nur mittels des Mandats, sondern auch bei Übergabe des Interims selbst machte der Kurfürst deutlich, dass sich die brandenburgische Landeskirche weiterhin an der Wittenberger Reformation orientierte. Auf Einwendungen interimskritischer Pfarrer, soll Joachim II. geantwortet haben:

> „so wenig ich an die Rom. Kirche will gebunden seinn / so wenig wil ich auch an die Wittenbergische Kirche gebunden sein / denn ich nicht spreche / Credo Sanctam Romanam oder Wittenbergensem, sondern Catholicam ecclesiam; Und meine Kirche allhie zu Berlin und Cöln ist eben eine solche Rechte Christliche Kirche / wie der Wittenberger Kirche / und ist uns gnug / daß wir im Worth / In der Lehre / In den Sacramenten / und in den Haupt Stücken / daran die Seeligkeit gelegen / einigk sein. In Mitteldingen / als in Ceremonien / wil ich so wenig an Ire Kirche / wie Sie an mei-

242 Abgedruckt in JBrKG 5 (1908), S. 134–143.

243 Die überlieferten Nachrichten von der zeitweisen Wiederaufnahme der Fronleichnamsprozession am Hof und der vereinzelten Vornahme der letzten Ölung durch Agricola (Kawerau: Johann Agricolas Antheil [wie Anm. 13], S. 439 f., 448) sind quellenkritisch unsicher. Wenn sie überhaupt korrekt sind, dann dürfte es sich dabei um vereinzelte Maßnahmen gehandelt haben. Kawerau urteilt richtig, dass aus dem Fehlen weiterer Hinweise auf eine Einführung des Interims in der Cöllner Stiftskirche und der Hofkapelle geschlossen werden kann, dass es zu keiner Einführung des Interims kam, eine solche Maßnahme hätte nämlich in der Korrespondenz mit den Wittenberger Theologen und den Polemiken der Interimskritiker ihre Spuren hinterlassen. Die Behauptung Bodo Nischans, dass das Interim auf die Gottesdienste bei Hofe deshalb keine Auswirkungen gehabt hätte, weil der Gottesdienst dort entsprechend der Kirchenordnung von 1540 gefeiert worden sei und darum dem Interim von vornherein entsprochen habe (Bodo Nischan: Die Interimskrise in Brandenburg, in: Luise Schorn-Schütte [Hrsg.]: Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, Heidelberg 2005, S. 255–273, hier: S. 263 f.), ist irreführend: In der Cöllner Stiftskirche wurde der Gottesdienst in anderer Weise als in der Kirchenordnung vorgeschrieben gefeiert, mittlerweile aber wohl evangelisch umgestaltet (vgl. Bernhard Klaus: Die evangelische Messe in der Mark Brandenburg nach der Einführung der Kirchenordnung Joachims II. 1540, Theol.Diss. Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin 1941), so dass das Interim mit seiner Wiedereinführung des Kleinen und Großen Kanons sehr wohl gravierende Auswirkungen gehabt hätte.

ne Kirchen wollen gebunden sein / das sol frey sein / wie wir auch sehen / daß es in allen Stifft Kirchen und Bischtumben altzeit so gewesen ist. Dann was ich vor Acht Jaren in meiner ausgegangenen Ordination geordnet / habe ich mit gar guten reiffen Rathe / und sonderlich der Gelehrten zu Wittenbergk gethan / welcher Handschrift ich auch noch habe / und sonderlich des Lieben Doctoris Martini Lutheri und Philippi, dabei wil ich bleiben / und in meinen Landen und Kirchen keine Anderunge fürnhemen".[244]

Was im ersten Moment nach einem Mittelweg zwischen Wittenberg und Rom klingt, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine die Wittenberger Reformation bejahende und von ihr nur in der Zeremonien- und vielleicht auch in der Organisationsfrage etwas abweichende Position. Maßgeblich war in den Augen des Kurfürsten weiterhin die Brandenburgische Kirchenordnung und nicht das Interim. Ähnlich äußerte sich der Kurfürst auch gegenüber leitenden Geistlichen. Buchholzer zufolge hätten die kurfürstlichen Erläuterungen „in rebus adiaphoris" „nichts anders" vorgesehen, „dan wies in seiner C f g ordination gestanden vnd ich biß anher in meiner kirchen gehalten habe".[245] Was das im Einzelnen hieß, zeigt das Beispiel der Letzten Ölung, die vom Interim wieder verbindlich gemacht worden war:

„Doch haben wir vnsern gnedigsten hern gefroget, wen wir ölen ßolten andwort sein C f g, wer es begeret, wer es nicht begeret den solde man nicht ölen, och nicht papistischer, ßundern apostolischer weise. Ich halte wuel sprach seine C f g ir werdet nicht vill leuthe zw ölen bekommen".[246]

Tatsächlich gibt es nur ganz vereinzelte Hinweise auf die Umsetzung der entschärften Interimsbestimmungen. Dass der Spandauer Pfarrer Christoph Lasius auf die Einführung des Interims reagierte, indem er „als bald den Circuitum vmb die kirchen und Metten" wiedereinführte,[247] dürfte ein Ausnahmefall gewesen sein. Der Kurfürst selbst verzögerte und verwässerte die von ihm eingeforderte Umsetzung des Interims in einer Weise, die nur eine einzige plausible Erklärung zulässt: Er hatte zu keinem Zeitpunkt vor, dem Interim tatsächlich Folge zu leisten. Weder in den Verhandlungen mit Kursachsen im Herbst 1548, noch im Zuge der Verkündung des Interims in Kurbrandenburg Anfang 1549, noch im Zusam-

244 GStAPK VI. HA, Nl. Bekmann, Johann Christoph, Nr. 21, fol. 1148r–1149v (hier zitiert nach dem Abdruck in Johann Christoph Bekmann: Oratio secularis in memoriam a Divo Principe Johanne Sigismundo, Electore Brandenburgico &c. &c. &c. principe optimo, religiosissimo, feliciss. recordationis ante centum annos, Christi M DC XIII, ipso natali servatoris in sede electorali Coloniae ad Spream susceptae, eoque in Marchiam publice introductae reformatate religionis, Frankfurt [Oder] 1713, fol. F 2r).

245 Buchholzers Bericht für Musculus vom 9. Februar 1549 (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a2, Fasz. 4, fol. 18; abgedruckt in JBrKG 5 [1908], S. 148f.).

246 Ebda.

247 Hügel: Bericht (wie Anm. 239), VD16 F 1354, S. 550, 562. Was Hügel hier über Lasius berichtet, ist im Übrigen wenig skandalträchtig, waren doch Tagzeitengottesdienste und Prozessionen auch in der Brandenburgischen Kirchenordnung vorgesehen und wurden diese und andere Traditionen in der Mark – wenn auch nicht in allen Gemeinden – weiterhin gepflegt. Angesichts von Lasius' klarer Distanzierung vom Interim (s. Anm. 239, 253) ist zu bezweifeln, dass er fragwürdige Bestimmungen des Interims umsetzte.

menhang der Visitation 1551[248] machte der Kurfürst den Versuch, das kaiserlichen Religionsgesetz umzusetzen, obwohl Kaiser und König ihn immer wieder dazu aufforderten.[249] Die sich in den Quellen findenden expliziten Bezugnahmen auf das Interim sind vereinzelt und hängen mit lokalen Besonderheiten zusammen, wie das Beispiel der Heiligengraber Nonnen zeigt.[250] Dass der Havelberger Domdekan oder der Lebuser Bischof sich für das Interim einsetzten, zeitigte keinerlei Folgen.[251] Schon Zeitgenossen bemerkten, dass die kurbrandenburgische Interimspolitik darauf abziele, „ut imperatori fucus fiat, quasi confeßione Augustana abiecta totum Interim seu Papatum receperimus".[252] Dass für die kurbrandenburgische Landeskirche nach dem Willen des Kurfürsten auch in Zeiten des Interims die Kirchenordnung von 1540 weitergalt und das Interim de facto nie umgesetzt wurde, dürfte sich im Übrigen nicht so sehr dem Entgegenkommen gegenüber der

248 Die Akten dieser zweiten Visitation belegen die Fortsetzung der Umgestaltung, die mit der ersten Visitation begonnen hatte, und schärften die Geltung der Kirchenordnung von 1540 ein. So monierten die Visitatoren in *Berlin* die mangelnde Orientierung an der Kirchenordnung (EKO 3, 160; gemeint war wohl die stärker an Wittenberger Vorbildern ausgerichtete Gottesdienstordnung, wie sie 1554 in Handschriften kodifiziert wurde, hierzu: Adolf Laminski: Georg Buchholzers Taufliturgie in Berlin, in: Gerhard Besier / Christof Gestrich [Hrsg.]: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 65–78, hier: S. 65; Ders.: Georg Buchholzer [wie Anm. 73], S. 88), in *Salzwedel* schärften sie die Geltung der Kirchenordnung ein (Müller/Parisius: Die Abschiede [wie Anm. 47], [Bd. 1], Heft 4, Magdeburg 1898, S. 251 f.) und 1552 befahl der Kurfürst in einem Brief an Bürgermeister und Rat der Stadt *Stendal* die Einhaltung der Kirchenordnung (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 152 f.). Vereinzelt wurde – wie im Visitationsabschied für Stendal (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 15, Paket 15707, fol. 154^{v}; Müller/Parisius: Die Abschiede [wie Anm. 47], [Bd. 1], Heft 2, Magdeburg 1891, S. 6, Anm. 1) – das Interim als der Kirchenordnung nachgeordnete Größe genannt.

249 Zuletzt machte der Kaiser mit drei Briefen vom 23. März 1551 Druck, die Joachim II. (GStAPK I. HA, Rep. 94 II A, Nr. 1, Bd. 1, fol. 39 f.) und Johann von Küstrin (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a^{2}, Fasz. 3, fol. 73 f.) zur Umsetzung des Interims aufforderten und dem Havelberger Bischof die Geltung des Interims bestätigten (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a^{2}, Fasz. 7, fol. 26–28).

250 Die Heiligengraber Nonnen hatten sich während der 1540er Jahre – unterstützt von ihren adligen Herkunftsfamilien – erfolgreich der Einführung der Kirchenordnung in ihrem Konvent widersetzt und ihre Eigenständigkeit zu bewahren versucht (Johannes Simon: Kloster Heiligengrabe. Von der Gründung bis zur Einführung der Reformation 1237–1549, in: JBrKG 24 [1929], S. 3–136, hier S. 101–135). Am 5. Oktober 1548 schloss der Kurfürst einen Vertrag mit dem Konvent, der diesem die Fortexistenz garantierte. Bemerkenswert an diesem Vertrag ist, dass den Nonnen eingerämt wird, sich nach dem Interim richten zu dürften. Allerdings wurde dieses Zugeständnis mit der Einschärfung der Gültigkeit der Kirchenordnung verbunden (BLHA Rep. 10 B Stift Heiligengrabe A Nr. 633, fol. 8–12, hier: fol. 8^{v}). Der Kurfürst gab sich auf diese Weise verständigungsbereit, ohne in der Sache auf seinen landesherrlichen Anspruch auf religionspolitische Regelungskompetenz zu verzichten.

251 1550 verlangte der Lebuser Bischof Georg von Blumenthal in einem Brief an Bürgermeister und Rat von Fürstenwalde die Einhaltung des Interims (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a^{2}, Fasz. 7, fol. 18; DRTA.JR 19,193 f. [Nr. 68]). Zum Brief des Kaisers an den Havelberger Bischof, der wahrscheinlich auf eine Initiative von Domdekan Peter Conradi zurückgeht – Bischof Busso von Alvensleben war 1548 verstorben und der gewählte Nachfolger, Markgraf Friedrich, noch nicht konfirmiert – und diesem als Waffe im Abwehrkampf gegen die Reformation dienen sollte: oben Anm. 249.

252 Admonitio M. Alberti Christiani ad primarium nostri temporis Ecebolum Eislebium scripta, Anno M. D. XLIX., o.O. 1551, VD16 C 2307, fol. C 3^{v}.

Pfarrerschaft[253] und den Ständen[254] verdankt haben, die ganz überwiegend gegen das Interim protestierten, – das war die Schutzbehauptung des Kurfürsten gegenüber Kaiser und König[255] –, sondern Joachims Einsicht in die theologische Fragwürdigkeit und religionspolitische Unangemessenheit dieses Reichsgesetzes. Am Ende galt, wie Melanchthon im April 1549 feststellte, dass zwar das Interim und die Begleitbestimmungen verkündet worden waren, dass aber die Geistlichen, die das Interim ablehnten und sich auf die Brandenburgische Kirchenordnung beriefen, nicht mit Zwangsmaßnahmen rechnen müssten, ja vielmehr dem eigentlichen Interesse des Kurfürsten entsprachen: „Marchio Elector nunc quidem contentus est".[256]

Obwohl das Interim für Joachims Religionspolitik auf Territorialebene letztlich keine Folgen hatte, engte es doch für einige Jahre seinen Handlungsspielraum ein. Das zeigt sich etwa in seinem vorsichtigeren Umgang mit der Papstkirche. Was die Bischöfe und Domkapitel von Brandenburg, Havelberg und Lebus betrifft, so hatte der Kurfürst nach der anfänglichen Bereitschaft, die diözesanbischöflichen Strukturen weiterzuführen und die Jurisdiktionsgewalt der

253 Interimskritik wird greifbar in Briefen märkischer Pfarrer an Melanchthon (z.B. von Georg Buchholzer, Hieronymus Schwolle und Johannes Baderesch am 7. Januar 1549: CR 7, 292–296 [Nr. 4455, MBW Nr. 5398]; vgl. Melanchthons und Bugenhagens Antwort: CR 7, 299–301 [Nr. 4460, MBW Nr. 5401]) und in Briefen märkischer Pfarrer an den Kurfürsten (z.B. Pfarrer der Altstadt Brandenburg an den Kurfürsten vom März 1549: GStAPK I. HA, Rep. 47, B 2, Paket 15763, fol. 50f.). Auch im Zusammenhang der Übergabe des Interims gab es Kontakte mit Wittenberg, die die interimskritische Haltung der Briefpartner Melanchthons belegen. So schrieb Melanchthon am 5. Februar 1549 an Pfarrer Johannes Seyfried in der Altstadt Brandenburg und sprach diesem angesichts der Vorladung zum 10. Februar Mut zu (CR 7, 327f. [Nr. 4479, MBW Nr. 5436]), und am 7. Februar wandte er sich aus demselben Anlass an Buchholzer und skizzierte für diesen ein alternatives Messformular (CR 7, 332 [Nr. 4483, MBW Nr. 5439]). Mitte Februar 1549 wandte sich der Spandauer Pfarrer Christoph Lasius an Melanchthon, schilderte die Vorladung beim Kurfürsten und bat um Ratschläge für den Umgang mit dem Interim (MBW Nr. 5450; JBrKG 5 [1908], S. 149–153); Melanchthon kritisierte in seinem Antwortbrief vom 24. Februar das Interim, riet aber im Interesse der Gemeinden zur Unterordnung (CR 7, 341f. [Nr. 4495, MBW Nr. 5462]). Am 19. Februar berichtete Andreas Hügel Melanchthon von der Unmöglichkeit angesichts des Interims in der Mark bleiben zu können (MBW Nr. 5453).

254 Die Landstände verlangten im August 1549, dass dem Interim „und der declaration in allem so genau nicht nachgesetzt" werde und dass der Kurfürst „in deme gnedigste gedult tragen [wolle] mit gnediglicher vorfugunge, das die Papistischen messen und andere ergerliche greuel und mißbreuche in i. churf. gn. churfurstenthumb und landen abgeschafft und henfurder nicht gehalten werden" (Friedensburg: Ständeakten [wie Anm. 52], S. 433 [Nr. 155]). Im Juni 1550 forderten sie die Durchführung einer Visitation und die Ordnung der kirchlichen Finanzverhältnisse im Interesse der „erhaltunge der rechten wahren christlichen religion", was ebenfalls einen interimskritischen Unterton hat (a.a.O. S. 697–699 [Nr. 241]; vgl. a.a.O. S. 691, 694), wenn man die ständische Forderung vom 1. Juli berücksichtigt, in der es heißt: „Mißbreuche weren in stiften und klostern zu vorhengnus der straffen des landes. bitten abzuwenden, ut im stifte Brandemburgk er Funck eine papisthe messe gehalten, quod est abominatio; gestadten nicht sacrament sub utraque im thume, sed tantum in dem kleinen kirchlein. bitten solchs abzuschaffen, ne tam aperte contra agatur" (a.a.O. S. 722 [Nr. 258]).

255 Etwa in den Verhandlungen mit Hans von Oppersdorf 1548 (s. Anm. 225) oder in der Werbung des kurbrandenburgischen Gesandten Christoph von der Straßen für Kaiser Karl V. 1550 (Druffel 1, 404 [Nr. 424]).

256 CR 7, 358 (Nr. 4511, MBW Nr. 5493; ähnlich kurz später CR 7, 361 [Nr. 4513, MBW Nr. 5496]).

Bischöfe zu respektieren, auf eine Ergänzung und schließlich auf eine Ablösung dieser Strukturen und Jurisdiktion hingearbeitet. Das Interim schob dem einen Riegel vor: Die diözesanbischöfliche Jurisdiktion galt weiterhin und Diözesanbischöfe und Domkapitel waren mit Zustimmung des brandenburgischen Kurfürsten reichsrechtlich bestätigt worden. Tatsächlich zögerte der Kurfürst nun alle Pläne für die Vereinnahmung der drei brandenburgischen Bistümer hinaus und bemühte sich demonstrativ um gute Beziehungen zu den altgläubigen Bischöfen und Domkapiteln. Allerdings war er nicht bereit, jeden Versuch von dieser Seite, Boden gut zu machen, einfach hinzunehmen.[257] Zuvorkommender noch verhielt sich Joachim II. gegenüber Papst und Kurie. Er hatte nach der Schlacht von Mühlberg im Wittenberger Feldlager dem Kaiser versprechen müssen,

> „me in controversiis quae sunt in religione obtemperaturum oecumenico concilio iam indicto et in Caesaris voluntate indicendo, aut legitime definitioni ecclesiae".[258]

So verpflichtet konnte er die Einladung zur zweiten Session des Trienter Konzils nicht ignorieren und auch – anders als 1537 – keine Bedingungen für eine Konzilsteilnahme stellen. Tatsächlich erschienen in Trient auch die Gesandten des Kurfürsten – allerdings nicht mit dem Auftrag, sich in der Religionsfrage dem Konzil zu unterwerfen, sondern mit dem Auftrag, die Nachfolge der brandenburgischen Hohenzollern auf dem Magdeburger Erzbischofsstuhl zu sichern.[259] Nicht ein persönliches oder politisches Verständigungsinteresse also, sondern die Hausmachtpolitik steht im Hintergrund der kurbrandenburgischen Beschickung des Konzils.[260] Dass für das Erreichen der hausmachtpolitischen Ziele die formelle Anerkennung des Konzils und das Versprechen der Anerkennung der Konzilsbeschlüsse unumgänglich war, versteht sich von selbst. Wie kritisch der Kurfürst das Trienter Konzil sah, zeigt seine im Sommer 1550 abgefasste Instruktion für die Gesandten zum Augsburger Reichstag, auf dem die Konzilsfrage ein wichtiges Thema sein würde: Die Gesandten sollten sich dafür einsetzen, dass vor einer Beteiligung der Protestanten, denen sich der Kurfürst weiterhin zurechnete, an einem allgemeinen Konzil, das sich für den Kurfürsten vom partikularen Trienter Konzil unterschied, eine religionspolitische Verständigung auf Reichsebene stattfinde und dass die Beschlüsse des Trienter Konzils nicht bindend für zukünftige

257 So akzeptierte der Kurfürst 1550/51 zwar, dass das Lebuser Domkapitel nicht einen Hohenzollern zum Bischof wählte, erzwang aber auch die Resignation des gegen seinen Willen gewählten Wolfgang Redorffer (Siegmund Wilhelm Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus und des Landes dieses Nahmens, Teil 2, Berlin 1829, S. 313–320).

258 1.6.1547 (Druffel 1, 59 [Nr. 101]).

259 GStAPK Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 1; Helmut Meyer: Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), S. 166–209, hier: S. 177–181 u.ö.); Delius: Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und das Konzil von Trient (wie Anm. 2), S. 203–207.

260 So schätzte auch Melanchthon am 5. Oktober 1551 die Konzilsgesandtschaft ein: „der Churfürst zu Brandenburg hat einen Doctorem iuris, D. Straßen gesandt, der reiner Lehr sehr widerwärtig ist; warum er aber gesandt, das weiß ich nit, acht aber allein des Episcopats halben Meideburg" (CR 8, 841–843 [Nr. 4962, MBW Nr. 6226]). Tatsächlich dürfte der Gesandte Christoph von der Straßen mit dem Konzil sympathisiert haben (Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 606f.), weshalb er der ideale Gesandte war.

Verhandlungen seien. Der Kurfürst verwies auch auf das, „was sich in unsern kurfurstenthumb und landen nun viel lange jar der religion halben zugetragen, dieselbige auch dermassen bei dem gemeinen manne eingewurtzelt und im brauch, das one hohes bewegen nicht voranderung zu erhalten", womit er die Irreversibilität der kirchlichen Reformen in der Mark bekräftigte.[261] Auch wenn man bei der Kurie und auf dem Konzil von der kritischen Haltung des Kurfürsten wusste, so zahlte sich Joachims Unterstützung des Interims[262] jetzt aus: König Ferdinand unterstützte Markgraf Friedrich in der Sache der Magdeburger Konfirmation ausdrücklich.[263] Die von Kurfürst Joachim II., seinem Sohn, dem designierten Magdeburger Erzbischof Friedrich sowie von den Gesandten vorgebrachten Treuebekundungen gegenüber der Papstkirche waren politisch motiviert und sagen nichts über persönliche Glaubensüberzeugungen oder religionspolitische Interessen aus.[264] Das war auch auf Seiten der Konzilsväter und der Kurie klar: Die brandenburgischen Gesandten wurden mit Reserve empfangen und man wusste, dass der Kurfürst und sein Sohn dem evangelischen Glauben zuneigten und dass im

261 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. M, Fasz. A, fol. 21^{r}–34^{v} (Abdruck: DRTA.JR 19,204–213 [Nr. 70], hier: S. 205–207).

262 Christoph von der Straßen schrieb am 19. Januar 1551 an Bischof Michael von Merseburg über die Hochschätzung des Interims durch Joachim II.: „das Jnterim gefalle Jm ye lenger je besser, sei domit wol zufrieden und wolle dodurch wol selig werden, das auch zum hochsten vonnotten, domit eine ordnunge und vorgleichung in der religion furgenommen, dan ohne das moge je keiner mehr seiner unterthanen mechtig sein" (nach dem Original im Dresdener Hauptstaatsarchiv zitiert in: Engel: Die Genese der Leipziger Artikel [wie Anm. 226], S. 119f.).

263 König Ferdinand empfahl dem Kardinalskollegium in Rom am 16. November 1549 (wie schon am 3. August 1549) die Konfirmation von Markgraf Friedrich als Koadjutor von Magdeburg und Halberstadt „ad conservandam restaurandamque in locis illis veterem orthodoxamque religionem nostram nec non debitam sedi apostolici obedientiam" (Druffel 1, 304 [Nr. 349]; vgl. Nr. 183). Am 23. Januar 1551 setzte er sich bei Papst Julius für die Konfirmation von Markgraf Friedrich als Erzbischof von Magdeburg ein und beschrieb das kurfürstliche Haus als kaiser- und kirchentreu (Druffel 1, 562 [Nr. 566]).

264 Vom 1. August 1551 datieren Briefe von Joachim II. an Kardinäle, in denen er um Unterstützung der Konfirmation auf dem Trienter Konzil bittet (CT 7/3, 254–258 [Nr. 167+168]). Der Kurfürst behauptete, dass „de voluntate, obedientia officioque nostro et filii nostri erga religionem catholicam, sacrum concilium et sedem apostolicam" kein Zweifel bestehe (CT 7/3, 255,12f. [Nr. 167]). Es gelte: „nostra semper quoque fuit et erit voluntas, nos nempe religioni catholicae et decretis concilii obtemperaturos et totum in potestate sedis apostolicae et pontificis Romani futuros" (CT 7/3, 257,9f. [Nr. 168]). Der Kurfürst wandte sich auch gegen die Verleumder, die behaupteten, dass er „in erroneis Lutheranorum opinionibus versaretur et minime resipiscere vellet" (a.a.O. 256,25f.). Am selben Tag verwarf auch Markgraf Friedrich in einem Schreiben an Kardinäle die lutherische Häresie und erklärte seinen Gehorsam der römischen Kirche gegenüber (CT 7/3, 259f. [Nr. 169]). In seinem Mandat für die Konzilsgesandten (CT 7/1, 197f.), das am 11. Oktober 1551 verlesen wurde, erklärte sich Joachim II. mit den Zielen des Konzils einverstanden. Schon im Zusammenhang seiner Wahl 1548 hatte sich Friedrich, der bereits die niederen Weihen empfangen hatte, von der lutherischen Häresie distanziert: Auf Betreiben von Peter Conradi musste er ein Notariatsinstrument unterzeichnen und darin seine Treue zur Papstkirche bekräftigen (GStAPK I. HA, Rep. 58, Nr. 2, Fasz. 5; hier findet sich auch der Hinweis, Friedrich sei „In minoris ordinibus constitutum"). Es muss auch ein von Conradi notariell beglaubigtes Schreiben gegeben haben, in dem Markgraf Friedrich um Absolution wegen Kommunion sub utraque bat, das allerdings von den kurbrandenburgischen Gesandten vernichtet worden war, weil der Markgraf öffentlich erklärt hatte, nie so kommuniziert zu haben (Druffel 2, 240, Anm. 2 zu Nr. 1110).

Kurfürstentum die Reformation eingeführt worden war.[265] Allerdings gab man sich mit den erkennbar falschen Treuebekundungen zufrieden und bestätigte Markgraf Friedrich als Magdeburger Erzbischof, um den ausweislich seiner Konkordienbemühungen und seiner Unterstützung des Interims vielleicht für die Papstkirche wiederzugewinnenden Fürsten nicht vor den Kopf zu stoßen.[266] Joachim allerdings wartete die Konfirmation gar nicht ab, sondern ließ seinen Sohn am 18. März 1552 feierlichen Einzug in die erzbischöfliche Residenz Halle halten[267] – zu unsicher war wegen des Fürstenkriegs die reichspolitische Lage und zu lange schien sich die Konfirmation hinauszuzögern. Zu Recht hat Johannes Schultze unter anderem mit Blick auf diese Konzilsgesandtschaft des sich als treuer Sohn der römischen Kirche bekennenden evangelischen Kurfürsten bemerkt: „Es war eine eigenartige, aber erfolgreiche Politik einer unbekümmerten Wendigkeit".[268]

Wegen des frühen Tods des neuen Magdeburger Erzbischofs begannen die diplomatischen Verhandlungen 1553 übrigens aufs Neue, allerdings unter den im Folgenden zu besprechenden veränderten Vorzeichen.[269] Immer noch war der Kurfürst bereit, sich um der Konfirmation seines nächsten Kandidaten – seines Sohns Markgraf Sigismund – willen zumindest äußerlich den Forderungen der Papstkirche zu unterwerfen, also einen nach kanonischem Recht wählbaren Kan-

265 Am 10. Oktober 1551 wurden die kurbrandenburgischen Gesandten unter der Bedingung vollständiger Unterwerfung zum Konzil zugelassen (CT 7/1, 193,25–27). Der Magdeburger Domherr Lattorf berichtete am 3. Februar 1551 über die Vorbehalte der Kurie gegenüber einer Konfirmation von Markgraf Friedrich, zu denen neben der Kumulation und dem Alter auch die „suspitio religionis" gehöre (Wittich: Zur Politik des Kaisers Maximilian II. und des Kurfürsten von Brandenburg Joachim II. [wie Anm. 191], S. 352). Am 29. Oktober 1551 berichtete Lattorf, dass es bei der Kurie Vorbehalte gegen die Bestätigung von Markgraf Friedrich als Magdeburger Erzbischof gebe: In Rom seien Zeugen gehört worden, die „publice attestabantur, qualiter postulatus communicasset sub utraque specie, et quod princeps cum toto dominio esset Lutterani" (Eine Briefsammlung des brandenburgischen Geheimen Raths und Professors Dr. Christof von der Strassen, hrsg. v. J. O. Opel, in: Neue Mittheilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 14 [1878], S. 187–255, hier: S. 209 [Nr. 2]).

266 Die offiziellen Verhandlungen über die Konfirmation Markgraf Friedrichs fanden am 23. Januar 1552 im Rahmen einer Generalkongregation statt (CT 7/1,461–464). Die Diskussion verlief kontrovers: Die deutschen Bischöfe empfahlen die Konfirmation, andere, vor allem spanische Bischöfe, die die politisch motivierte Offenheit von Kaiser und Kurie gegenüber Brandenburg kritisch sahen, rieten eher ab und stellten Bedingungen. Es war klar, dass Joachim II. auf Seiten der Lutheraner stand, zumindest, was einige zentrale Punkte anging („eius pater adhaeserit Lutheranis in duobus articulis, videlicet de communione sub utraque specie et de connubio sacerdotum" [CT 7/1, 462,4 f.], er sei „suspectus in fide" [CT 7/1, 462,13]), der Papst hoffte aber, ihn zurückgewinnen zu können („sit magna spes de eius reductione et de recuperatione bonorum iam ab ipsis ecclesiis ablatorum" [CT 7/1, 462,15 f.]). Im Februar 1552 war noch keine Entscheidung gefallen (Druffel 2, 127–130 [Nr. 992]).

267 Druffel, 2, 239, 242 f. (Nr. 1109, 1100, 1115).

268 Schultze: Die Mark Brandenburg (wie Anm. 1), S. 35.

269 Die päpstliche Konfirmation Sigismunds als Erzbischof von Magdeburg erfolgte am 14. Oktober 1553 (Wittich: Zur Politik des Kaisers Maximilian II. und des Kurfürsten von Brandenburg Joachim II. [wie Anm. 191], 360 f.). Vorangegangen waren im April 1553 Verhandlungen Christoph von der Straßens im Auftrags Joachims II. mit dem päpstlichen Nuntius Camaiani in Brüssel (NB I/13, 234 f. [Nr. 93]). Unterstützt wurde das Vorhaben von König Ferdinand (Druffel 2, 780 [Nr. 1786]), Camaiani und den geistlichen Kurfürsten (Straßens Bericht von seinen Verhandlungen mit Camaiani vom 20.4.1553: Druffel 4, 120 f. [Nr. 110]).

didaten zu präsentieren und das korrekte Wahl- und Bestätigungsprozedere zu beachten. Allerdings nutzte er die durch Fürstenkrieg und Passauer Vertrag neu gewonnene Freiheit, um das Verfahren zu beschleunigen. Auf Unterwerfungsgesten verzichtete er nun, und erreichte dennoch das Erwünschte.

5. Kirchenpolitik im Zeichen der Bewahrung des Religionsfriedens und des Ausbaus der evangelischen Landeskirche (1552–1571)

5.1 Der Augsburger Reichstag 1555 und die Religionspolitik Joachims II. auf Reichsebene bis 1571

Der Fürstenkrieg im Frühjahr 1552 und der Abschluss des Passauer Vertrags im Sommer 1552 veränderten die reichspolitische Lage von Grund auf. Die kaiserliche Hegemonie war gebrochen, die Handlungsfreiheit der Reichsstände wiederhergestellt und das Interim de facto außer Kraft gesetzt. Zwar war Joachim II. an den dramatischen Ereignissen des Fürstenkriegs nicht beteiligt – sieht man von seiner Unterstützung der Belagerung Magdeburgs ab, die zu den Voraussetzungen für den Erfolg der gegen den Kaiser Verbündeten gehörte – und die kurbrandenburgischen Gesandten spielten bei den Verhandlungen über den Passauer Vertrag keine größere Rolle[270], aber auch dem Kurfürsten kam die neue Freiheit zugute. So beanspruchte er wie selbstverständlich nach dem unerwarteten Tod von Erzbischof Friedrich von Magdeburg im Oktober 1552 die Wiederbesetzung mit einem weiteren seiner Söhne – Markgraf Sigismund –, und setzte diesen Anspruch in der Folgezeit auch durch. In den Verhandlungen um die Spanische Sukzession Ende 1552 forderte Joachim II. von Kaiser und König die Respektierung der ständischen Freiheiten, zu denen für ihn wohl auch das Recht auf die Bestimmung des Bekenntnisses durch den Landesherrn gezählt haben dürfte.[271] Auch

270 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. O, Fasz. B, D; GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. P, fol. 1–83; Druffel 3, 545 f. (Nr. 1447, XXXXVII A); Volker Henning Drecoll: Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition, Berlin/New York 2000. Die kurbrandenburgischen Gesandten fordern (wie andere Stände auch) hinsichtlich der Reichsreligionspolitik eine Verhandlungslösung, die mit einem dauerhaften Frieden verbunden sein müsse (Drecoll: Der Passauer Vertrag [s.o.], S. 31 f.).

271 GStAPK I. HA, Rep. 12, Nr. 13. In dieser Akte enthalten ist eine vom Kurfürsten abgezeichnete Liste mit Verhandlungspunkten, in denen die Religionspolitik nicht erwähnt wird. Das von Druffel 2, 847 (Nr. 1869) abgedruckte Dokument, in dem die Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten als Verhandlungspunkt aufgeführt wird, ist in der Akte in anderer Form enthalten: Wo bei Druffel *Brandenburg* steht, findet sich in der Akte „N.“. Entweder hat es das von Druffel abgedruckte Dokument tatsächlich gegeben, es ist aber nicht mehr erhalten (dann wäre dieses Dokument ein Indiz dafür, dass sich Kurbrandenburg bereits kurz nach dem Passauer Vertrag offiziell den Augsburgischen Konfessionsverwandten zurechnete), oder Druffel hat in der Annahme, der mit dem Platzhalter versehene Entwurf habe als kurbrandenburgisches Positionspapier in den Verhandlungen tatsächlich eine Rolle gespielt, dieses Dokument selbst hergestellt (was an Quellenverfälschung grenzt und angesichts der Tatsache, dass der Kurfürst sich bis Ende 1554 bedeckt hielt, was sein Verhältnis zum Augsburgischen Bekenntnis und den protestantischen Reichsständen anging, auch weniger plausibel ist). Weil die erhaltene Fassung mit dem Platzhalter „N.“ keinen Bezug auf Kurbrandenburg nimmt, han-

gegenüber den Altgläubigen im eigenen Territorium konnte der Kurfürst nun wieder offensiver auftreten, so setzte er sich etwa im Streit um den Wilsnacker Prediger Joachim Ellefeld über das Havelberger Domstift hinweg[272] und bemühte sich auch nicht mehr um gute Beziehungen zu den verbliebenen altgläubigen Protagonisten und Institutionen in der Mark.

Als es um die Vorbereitung des Augsburger Reichstags 1555 ging, der einen Schlussstrich unter die unlösbaren religionspolitischen Konflikte im Reich ziehen sollte, arbeitete Joachim II. eng mit den führenden protestantischen Reichsständen zusammen und bekannte sich offen zum Augsburgischen Bekenntnis. Schon in der Ende 1554 abgefassten Instruktion für die Verhandlungen seiner Gesandten mit dem pfälzischen Kurfürsten rechnet sich Joachim zu den Ständen „vnserer bekentnus vnd (gottlob) christlichen Religion der Augspurgischen Confession".[273] Bemerkenswerterweise erwog er noch bei der Abfassung der Instruktion für seine Gesandten Ende Januar 1555, bei den bevorstehenden Verhandlungen, die seiner Meinung nach auf eine Verständigungslösung auf Reichsebene ohne Beachtung des Trienter Konzil hinauslaufen sollten, das Interim miteinzubeziehen.[274] Der Grund dafür waren nicht religiöse oder religionspolitische Sympathien für das kaiserliche Religionsgesetz von 1548 als vielmehr politisches Kalkül: Joachim rechnete mit harten Verhandlungen, und im Interim hatte es bereits substantielle Zusagen der altgläubigen Seite gegeben, auf die man nun wieder rekurrieren konnte. Allerdings stand er mit dieser Auffassung alleine. So schrieb ihm sein Bruder, der von der Instruktion unmittelbar nach ihrer Ausfertigung Kenntnis erhalten hatte, am 1. Februar 1555 einen empörten Brief, der das Interim in Grund und Boden verdammte und Joachim zum offenen Bekenntnis zur CA aufforderte.[275] Am 5. Februar antwortete Joachim beschwichtigend, und verwies darauf, dass er immer an der Rechtfertigungslehre, dem Laienkelch, der Priesterehe und dem evangelischen Abendmahlsverständnis festgehalten habe.[276] Sein Rückgriff auf das Interim geschehe im Interesse der unter altgläubigen Obrigkeiten lebenden Christen:

> „Nun ist mein meinung dahin gericht, nicht allein die erzelten articul vor uns allein zu erhalten, sondern das widertheil oder ie zum wenigsten iren armen underthanen zu helfen, das inen die ding mochten nachgegeben werden. Und halt es genzlich dafor, es solt nicht auszuslahen sein, und were vil besser, man hulfe vil tausend armer seelen als das man sy umb etlicher starkopfischer phaffen willen solt verderben lassen; und wer auch nicht wieder die Augspurgische confeßion, welcher leider wenig der unsern, wiewol sich der vil ruemen, recht halten."[277]

---

delt es sich dabei wahrscheinlich um ein Papier, das von Seiten Kursachsens lanciert worden war.

272 Matthäus Ludecus: Historia Von der erfindung / Wunderwercken vnd zuzerstörung des vermeinten heiligen Bluts zu Wilsnagk. Sampt den hierüber vnd dawider ergangenen schreiben, Wittenberg 1586 (VD16 L 3181).

273 GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. S, Fasz. C, fol. 2v.

274 DRTA.JR 20, 482.

275 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a², Fasz. 3, fol. 84–89 (Abdruck: ZPGL 16 [1879], S. 126–131).

276 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a², Fasz. 3, fol. 95–97 (Abdruck: ZPGL 16 [1879], S. 131 f.).

277 ZPGL 16 (1879), 131 f.

Dass das Interim gleichwohl keine Verhandlungsgrundlage mehr sein konnte, dürften Joachim die Verhandlungen mit den führenden protestantischen Fürsten im März 1555 in Naumburg klar gemacht haben: Infolge dieser Vereinbarungen wies er am 15. März seine Reichstagsgesandten an, „das wortt Interim gar nicht [zu] gebrauchen, Sondernn dasselbige durchaus [zu] meiden vnd schweigen".[278] Nicht das Interim, sondern das Augsburgische Bekenntnis war der entscheidende Bezugstext: Die von Joachim mitunterzeichneten Dokumente des Naumburger Fürstentags verweisen auf „unsere bekante christliche lehr der augspurgischen confession" bzw. „unser – Gott lob – christliche[ ] und bekante[ ] religion, wie die in der augspurgischen confession begrieffen"[279] und machen die CA zum Kriterium der Anerkennung der zu erwartenden Reichstagsbeschlüsse.[280] Wohl mit Blick auf Kurbrandenburg hielten die Fürsten in Naumburg aber auch fest:

> „Was aber die ceremonien anlanget, darinnen wirdt ein ider under uns in seinen landen und gebieten dieselben dermassen christlich anzustellen wissen, wie er solichs gegen Gott und der augspurgischen confession gemesse wirdt zu verantworten wissen".[281]

Auf reichspolitischer Ebene war also seit dem Jahreswechsel 1554/55 die Confessio Augustana nun auch offiziell das Bekenntnis des brandenburgischen Kurfürsten und Joachim zählte sich offen zu den Augsburger Konfessionsverwandten. Der Augsburger Reichstag 1555 machte das unzweifelhaft deutlich.[282] Die kurbrandenburgischen Gesandten setzten gemäß ihren Anweisungen für einen dauerhaften Friedstand – also die reichsrechtliche Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten – und eine religionspolitische Verständigung auf Reichsebene ein. Auf Rückfrage benannten sie auch die Confessio Augustana als das Bekenntnis Kurbrandenburgs.[283] Viel wichtiger aber als das Bekenntnis zur CA war für die Reichstagsgesandten ein anderes Problem: der Geistliche Vorbehalt,

278 Zitiert in Lent: Der Augsburger Reichstag (s. Anm. 282), S. 15.

279 So ein Brief von Kurfürst August von Sachsen, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, den ernestinischen Herzöge und Landgraf Philipp von Hessen an König Ferdinand (DRTA.JR 20, 1717–1721 [Nr. 154], hier: 1719 f.).

280 Instruktion von Kurfürst August von Sachsen, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, den ernestinischen Herzöge und Landgraf Philipp von Hessen für ihre Reichstagsgesandten, 12.3.1555 (DRTA.JR 20, 1721–1723 [Nr. 155]).

281 DRTA.JR 20, 1722.

282 Die Akten im GStAPK zum Augsburger Reichstag 1555 sind umfangreich (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. S, T und W mit diversen Faszikeln). Wichtige Stücke daraus sind gedruckt in: DRTA.JR 20 (z.B. die Instruktion von Kurfürst Joachim II. für die Reichstagsgesandtschaft vom 28./29.1.1555: DRTA.JR 20, 474–503 [Nr. 125]; auf Grundlage von GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. S, Fasz. D [1], fol. 1r–41r). Eine wegen ihrer Quellenauswertung immer noch lesenswerte Darstellung bietet Adolf Lent: Der Augsburger Reichstag von 1555 und das Haus Brandenburg, Berlin 1884.

283 Moriz Ritter: Der Augsburger Religionsfriede 1555, in: Historisches Taschenbuch, hrsg. v. Wilhelm Maurenbrecher, 6. Folge, Jg. 1, Leipzig 1882, S. 213–264, hier: S. 227. Die Gesandten konnten das unbefangen tun, weil der Kurfürst selbst sich ihnen gegenüber zur CA bekannte (z.B. in einem Brief an die brandenburgischen Gesandten vom 11. Juli 1555: GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. T, Fasz. C, fol. 70–73; in Auszügen zitiert in: Wittich: Zur Politik des Kaisers Maximilian II. und des Kurfürsten von Brandenburg Joachim II. [wie Anm. 191], S. 361 f.).

gegen den Joachim II. wegen des Erzstifts Magdeburg heftig opponierte und auch bei den folgenden Reichstagen immer wieder opponieren würde. Die Entscheidung für die Reformation war längst gefallen und wurde jetzt auch auf Reichsebene durch den Anschluss an die Augsburgischen Konfessionsverwandten offiziell gemacht, was dem Kurfürsten und seinen Gesandten die Freiheit gab, die aktuellen machtpolitischen Probleme wie den Geistlichen Vorbehalt in den Mittelpunkt ihrer Reichstagsdiplomatie zu stellen.

Dank des 1555 vereinbarten Religionsfriedens und der erreichten machtpolitischen Ziele war für Joachim II. die Zeit der Vermittlung zwischen den konfessionellen Blöcken und Distanzwahrung gegenüber den protestantischen Reichsständen vorüber. Das Ziel des Kurfürsten – in dem er sich mit dem sächsischen Kurfürsten eins wusste[284] – war nun die Sicherung des Religionsfriedens, wobei er es allerdings weiterhin als wünschenswert betrachtete, „daß wir eine Cristliche, bestendige unnd guette vergleichunge Inn der Religion mochtenn erlangenn".[285] Die beiden Möglichkeiten für eine solche Verständigung waren allerdings kaum erfolgversprechend: Weder auf Reichsebene – durch Religionsgespräche – noch auf gesamtkirchlicher Ebene – durch ein Konzil – schien Verständigung möglich. Was das Konzil anging, signalisierte der Kurfürst Offenheit, stellte aber Bedingungen: es müsse sich um ein freies, christliches und unparteiisches Konzil handeln.[286] Auf die Einladung zur dritten Session des Trienter Konzils, die Nuntius Giovanni Francesco Commendone im Februar 1561 persönlich überbrachte,[287] reagierte der Kurfürst freundlich-distanziert:[288] Ein päpstlich ge-

284 Die in der Forschung weithin vertretene Ansicht, dass die kurbrandenburgische Reichspolitik sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der kursächsischen Linie anschloss (Koser: Geschichte der brandenburgisch-preußischen Politik [wie Anm. 3], S. 280, 290 [vgl. aber hinsichtlich der Religionspolitik: S. 286]; Maximilian Lanzinner: Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II., Göttingen 1993, S. 72f. u.ö.; Jens Bruning: Der Augsburger Religionsfrieden und die Reichsstände Kursachsen und Kurbrandenburg, in: Heinz Schilling / Heribert Smolinsky [Hrsg.]: Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Münster 2007, S. 193–212; Beyer: Außenpolitik [wie Anm. 1]), ist grundsätzlich richtig, bedarf aber der Überprüfung an von der Wissenschaft bislang nicht ausreichend ausgewerteten Quellen zur Reichspolitik Joachims II. und Johann Georgs, wie es etwa Gustav Wolf (Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559, Berlin 1888) getan hat.

285 Instruktion für den Augsburger Reichstag 1559 (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. Aa, Fasz. B, fol. 10^{v}).

286 Instruktion zum Regensburger Reichstag 1556/57 (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. X, Fasz. B, fol. 45^{v}).

287 GStAPK I. HA Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 2; Reisebericht des Fulvio Ruggieri mit Hinweisen auf den reformatorischen Charakter der brandenburgischen Kirche (Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigiano M I 2, fol. 9^{r}–14^{r}; Abdruck: NB II/2, 75–80); Eduard Reimann: Die Sendung des Nunzius Commendone nach Deutschland im J. 1561, in: Forschungen zur deutschen Geschichte 7 (1867), S. 235–280, hier: S. 251–254.

288 Das Konzept der diplomatisch gehaltenen Antwort Joachims II. ist enthalten in: GStAPK I. HA Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 2. Dort findet sich auch die sehr viel schärfer ausfallende Antwort Markgraf Johanns (Abdruck in: Zur Geschichte des Konzils von Trient 1559–1563. Aktenstücke aus österreichischen Archiven, hrsg. v. Theodor E. von Sickel, Wien 1872, S. 176–179 [Nr. 104]). Vgl. die Instruktion Joachims II. für den Erfurter Konvent (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 2, Nr. 1a, fol. 37–45), auf dem Ende April/Anfang Mai 1561 ein freies Konzil gefordert und deshalb eine Beteiligung der protestantischen Reichsstände am Trienter Konzil verworfen wurde (Robert Calinich: Der Naumburger Fürstentag 1561. Ein Beitrag zur Geschichte des

leitetes Konzil war für ihn ohne Interesse, es versprach weder eine religiöse Verständigung noch hatte es politischen Wert. Commendone bemerkte über den Erfolg seiner Mission ernüchtert: „Elector Brandeburgensis ad spem fortassis aliquid, ad rem nihil attulit".[289] Auch was ein Religionsgespräch anging, war Joachim II. skeptisch.[290] Das Wormser Religionsgespräch 1557 bestätigte die Unmöglichkeit einer solchen Verständigung, die nicht mehr nur an den Gegensätzen zwischen Papstkirche und Reformationsanhängern, sondern auch an den Differenzen innerhalb der Reformation scheiterte.[291] Die umfangreichen kurbrandenburgischen Akten zu den Reichstagen und den Treffen der protestantischen Reichsstände, die mittlerweile in den *Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662* teilweise in gedruckter Form zugänglich gemacht wurden, sind darum für die Zeit zwischen 1555 und 1571 religionspolitisch wenig ergiebig. Das Thema ist in ihnen durchweg präsent, und zwar prominent, die kurbrandenburgische Position bleibt aber dieselbe: 1. Bestätigung des Augsburgischen Bekenntnisses, so etwa im Frankfurter Rezess 1558[292], auf dem Naumburger

Luthertums und des Melanchthonianismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden, Gotha 1870, S. 340–362), sowie die Verhandlungen des Fuldaer Konvents im September 1561 (a.a.O. S. 377–380).

289 Reimann: Die Sendung des Nunzius Commendone (wie Anm. 287), S. 259, Anm. 1. Im September 1562 lud Papst Pius IV. Joachim II. gleichwohl als *catholicus princeps* zum Besuch der dritten Session des Trienter Konzils ein (CT 9, 1132 f.; Akten zum Umgang Joachims II. mit der dritten Konzilssession: GStAPK Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 1). Der Kurfürst schlug dem Kaiser dagegen im Herbst 1562 vor, anstelle des Konzils ein Religionsgespräch abzuhalten (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 5a[2], Fasz. 9, fol. 84–86; Gutachten von Seld und Zasius vom 10. November 1562 über diesen Vorschlag: NB II/3, 138–143 [Nr. 52]). Trotz dieser Verweigerung gegenüber dem päpstlichen Konzil gab es 1564 in Italien Gerüchte, Joachim II. wolle wieder zur Papstkirche zurückkehren, wenn man die Kommunion sub utraque zulasse (so eine Nachricht vom Januar 1564: Venetianische Depeschen vom Kaiserhofe, Bd. 3, bearb. v. Gustav Turba, Wien 1895, S. 255, Anm. 5). Im März 1564 erwähnte Papst Pius IV. bei einem Konsistorium, dass Joachim II. ein ihm vom Papst übersandtes Kruzifix trage, die päpstlichen Nuntien freundlich behandle und an guten Beziehungen zum Papst interessiert sei (Meletematum Romanorum Mantissa, hrsg. v. Hugo Laemmer, Regensburg 1875, S. 216; Ludwig von Pastor: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Bd. 7: Pius IV., Freiburg i.Br. 1923, S. 376). Mitte des Jahres schrieb Kurfürstin Hedwig einen nicht erhaltenen Brief an Papst Pius IV. (NB II/4, 199 [Nr. 49]), in dem wohl eine Rückwendung Joachims II. zur Papstkirche erhofft wurde und auf den der Papst am 20. September 1564 antwortete: „utinam dilectus filius nobilis vir marchio Brandenburgensi coniunx tuus ad nos adiisset, ut te sperasse scribis" (NB II/4, 200), ohne allerdings irgendwelche Zugeständnisse anzudeuten.

290 Instruktion für den Regensburger Reichstag 1556/57 (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. X, Fasz. B, fol. 42[r/v]).

291 Kurbrandenburg war am Wormser Religionsgespräch nur am Rande beteiligt (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 3ab[1], Fasz. 6–8; Björn Slenczka: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs, Tübingen 2010).

292 CR 9, 489–507 (Nr. 6485). Zu den Verhandlungen der CA-Anhänger in Frankfurt: Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559, 3 Teilbände, bearb. v. Josef Leeb, Göttingen 1999 (Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662), S. 524–531. Das 1559 den Rezess ablehnende Weimarische Konfutationsbuch wird von Joachim II. kritisiert (Matthias Richter: Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits, Göttingen 1996, S. 211), wobei die Bejahung des von Melanchthons Theologie bestimmten Rezesses und der Wider-

Fürstentag 1561[293] oder auf dem Augsburger Reichstag 1566[294]; 2. Bejahung des Augsburger Religionsfriedens; und 3. Befürwortung einer Verständigungslösung. Wie diese erwünschte Verständigungslösung zustande kommen und was sie beinhalten sollte, blieb in der Regel offen. Eine Ausnahme war die die kurfürstliche Instruktion zum Augsburger Reichstag 1566[295], die anders als vorangehende und folgende Instruktionen nicht stereotyp auf der Geltung des Religionsfriedens beharrte und die Wünschbarkeit einer Verständigung betonte, sondern einen bemerkenswerten Vorschlag machte: Weil weder ein Kolloquium noch ein Konzil erfolgversprechend seien, solle es eine Vereinbarung zwischen den Reichsständen geben: Die Altgläubigen sollen einen theologischen Grundkonsens zwischen den Religionsparteien feststellen und die der altkirchliche Soteriologie entsprechende Rechtfertigungslehre der CA sowie Laienkelch und Priesterehe zulassen; die Protestanten sollen im Gegenzug eine Bestandsgarantie für die geistlichen Stände und Korporationen geben und den Papst iure humano als obersten Bischof anerkennen. Falls solch ein Konsens nicht zustande komme, müsse zumindest der Religionsfriede bestätigt werden. Dieser Vorschlag Joachims II. reagierte auf die von Kaiser Maximilian II. im Reichstagsausschreiben angedeutete Möglichkeit eines Religionsvergleichs[296] – eine Andeutung, die auf allen Seiten Erinnerungen an den Geharnischten Reichstag und damit die Sorge weckte, inakzeptable religionspolitische Zugeständnisse machen zu müssen.[297] Joachims Instruktion, die auf dem Reichstag in Papierform verbreitet wurde[298], skizzierte eine denkbare Verhandlungslösung, die sowohl eine Annäherung ermöglichte als auch die bleibende Verschiedenheit markierte, die dann aber wegen der in der kaiserlichen Proposition vorgenommenen Reduktion der religionspolitischen Verhandlungspunkte[299] keine Rolle mehr spielte. Bestimmt war der Reichstag 1566 nämlich

---

spruch gegen die Kritiker wohl weniger theologische, als vielmehr kirchenpolitische Gründe haben.

293 GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 1a, fol. 85–91; Der Naumburgische Fürstentag oder wichtige Urkunden und Acten den, wegen erneuerter Unterschrift der Augspurgischen Confession und Beschickung des Concilii zu Trident, von den Protestantischen Fürsten und Ständen in Deutschland 1561. zu Naumburg an der Saale gehaltenen Convent betreffend, hrsg. v. Johann Heinrich Gelbke, Leipzig 1793; Zimmermann: Geschichte der Mark Brandenburg (wie Anm. 1), S. 162–165; Calinich: Der Naumburger Fürstentag 1561 (wie Anm. 288), S. 61–63, 224, 231–236, 290 u.ö. Unterzeichnet wird in Naumburg die CA invariata, die während des 16. Jahrhunderts für Kurbrandenburg die allein maßgebliche Fassung darstellte.

294 Der Reichstag zu Augsburg 1566, bearb. v. Maximilian Lanzinner / Dietmar Heil, München 2002, S. 1094.

295 Die Instruktion Joachims II. ist erhalten in Form einer Konzeptkopie mit starken Bearbeitungsspuren (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. P, fol. 560–600, hier: fol. 560^{r}–568^{v}; Regest in: Lanzinner/Heil: Der Reichstag zu Augsburg 1566 [wie Anm. 294], S. 141 f.) und in einem zeitlich später als die Konzeptkopie anzusetzenden Auszug der am Beginn der Instruktion stehenden religionspolitischen Punkte (GStAPK I. HA, Rep. 10, Lit. Ff, Fasz. B). Die drei in der Instruktion genannten Punkte, die die Altgläubigen anerkennen sollten (Rechtfertigungslehre der CA, Laienkelch, Priesterehe), hatte Joachim II. eigenhändig vorformuliert (GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 14ab, Fasz. 4/1, fol. 10$^{r/v}$).

296 Lanzinner/Heil: Der Reichstag zu Augsburg 1566 (wie Anm. 294), S. 137 (Nr. 1).

297 A.a.O., S. 105 f., 110.

298 A.a.O., S. 141, Anm. 3.

299 A.a.O., S. 174–176 (Nr. 3).

nicht von Verständigungsbemühungen, sondern von wachsenden Spannungen: von der Auseinanderentwicklung zwischen Altgläubigen und Augsburgischen Religionsverwandten einerseits, die in der Annahme der Trienter Konzilsdekrete durch die altgläubigen Reichsstände und der Kontrastierung von CA und Tridentinum durch die protestantischen Reichsstände ihren Ausdruck fand[300], und von der Aufspaltung der Protestanten im Streit um den Umgang mit dem pfälzischen Kurfürsten andererseits, dessen Übergang zum Calvinismus Joachim II. zutiefst missbilligte, dem er aber durch Entgegenkommen die Möglichkeit zu einer Revision seiner Religionspolitik geben wollte.[301] Nicht die Annäherung von Altgläubigen und Protestanten, sondern die Frage, wer unter dem Schutz des Religionsfriedens stehe, war das eigentliche Thema des Reichstags.

Der Religionsfriede und die Sicherung des Erzstifts Magdeburg machten ab Mitte der 1550er Jahre die seit 1535 für die Religionspolitik Joachims II. so charakteristische Anpassung an unterschiedliche Gegenüber überflüssig. Macht- und religionspolitische Interessen kamen weitgehend zur Deckung, und Reichs-, Territorial- und Hausmachtpolitik ergänzten einander. Was jetzt verwirklicht wurde, war nicht Folge einer „Wendung in der kirchenpolitischen Haltung des Kurfürsten" in den Jahren zwischen 1552 und 1555,[302] sondern das, was der Kurfürst von Anfang an gewollt und durch kluge Politik ermöglicht hatte: die umfassende Verwirklichung der ‚christlichen Reformation' nach dem Wittenberger Modell. Die Kirchenpolitik Joachims II. in der kürzeren zweiten Hälfte seiner Regierungszeit lässt sich darum einfacher nachvollziehen.

5.2 Zeugnisse für die religiöse Grundhaltung des Kurfürsten in seinen letzten 20 Lebensjahren

Für die religiöse Grundhaltung des Kurfürsten gibt es in den Jahren zwischen 1552 und 1571 zahlreiche Zeugnisse, die seinen evangelischen Glauben belegen und darüber hinaus seine theologische Kompetenz und sein Interesse für theologische Diskussionen zeigen. Das bereits oben zitierte Testament von 1562 und die Bemerkungen zu seinen Glaubensüberzeugungen bei der Testamentsverkün-

300 A.a.O., S. 1173f. (Nr. 294) und S. 1183–1216 (Nr. 297, hier: S. 1192–1196).

301 Die kurbrandenburgischen Gesandten erklärten bei den Verhandlungen der Protestanten untereinander, dass die Kurpfalz kein Augsburgischer Konfessionsverwandter sei (z.B. a.a.O., S. 1118). In einem Bericht der sächsischen Räte an Kurfürst August heißt es über die Verhandlungen im Mai 1566: „des churfursten zu Brandenburgs räthe [...] [haben] dahin votirt, das man der K. Mt. stracks antworten solte, der churfurst pfalz were der A. C. nicht vorwandt; haben auch anders und mehrers dazu gethan, daraus zuvornehmen gewesen, das sie S. C. F. G. condemniren und von dem religionsfrieden ausschlissen wollen" (Briefe Friedrichs des Frommen Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken, bearb. v. August Kluckhohn, Bd. 1: 1559–1566, Braunschweig 1868, S. 671, Nr. 357]; vgl. die Berichte aus den weiteren Verhandlungen unter Nr. 358f.). Obwohl Joachim II. die Kirchenpolitik des pfälzischen Kurfürsten ablehnte und intern scharf kritisierte, plädierte er dafür, Entscheidungen der Protestanten und des Reichstags hinauszuzögern, um einen Kurswechsel der Kurpfalz zu ermöglichen (Lanzinner/Heil: Der Reichstag zu Augsburg 1566 [wie Anm. 294], S. 120f.).

302 Delius: Religionspolitik und kirchliche Ausgleichsbemühungen (wie Anm. 3), S. 62.

dung 1563 sind eindrückliche Zeugnisse dieses Glaubens. Ihnen vergleichbar ist die Rede, die der Kurfürst bei der Versammlung weltlicher und kirchlicher Leitungsverantwortlicher anlässlich der Verurteilung von Johannes Musculus am 22. Juli 1568 hielt, die neben seinem Glaubensbekenntnis auch einen Rückblick auf seine Religionspolitik enthält.[303] Der Kurfürst konnte diesen Glauben auch in anderen Formen bekennen, etwa auf einer gegossenen Silberschaumünze aus dem Jahr 1564, die wohl anlässlich des 25-jährigen märkischen Reformationsjubiläums geprägt wurde und die unmissverständliche Aufschrift trug: „GOTTES WORDT | VND LVTHERS LEHR | WIRD VERGEHE | NIMMERMEHR".[304] Dass es sich dabei um einen reflektierten Glauben handelte, zeigen Stellungnahmen zu theologischen Streitigkeiten und kirchlichen Auseinandersetzungen. Zwei Themenkreise, die schon 1540 in der Brandenburgischen Kirchenordnung das besondere Interesse des Kurfürsten gefunden hatten, spielten auch in seinen letzten zwanzig Lebensjahren eine zentrale Rolle: zum einen der Zusammenhang von Rechtfertigung propter Christum per fidem und guten Werken und zum anderen das Verständnis und die Feier des Abendmahls. Mit für einen weltlichen Herrscher bemerkenswerter Bibelkenntnis und theologischer Urteilskompetenz äußerte sich der Kurfürst immer wieder zu diesen und anderen Themen und zeigte ein um das andere Mal seinen evangelischen Glauben und seine Bejahung des lutherischen Bekenntnisses.

Auch gegenüber papstkirchlichen Gesprächspartnern äußerte sich der Kurfürst nunmehr unmissverständlich. So etwa, als im Zusammenhang des Aufenthalts von Nuntius Commendone ein Religionsgespräch zwischen Abdias Prätorius und dem Jesuiten Lambert Aureus[305] angesetzt wurde.[306] In drei Gesprächsgängen disputierten die beiden Kontrahenten über zentrale theologische Themen, wobei der Kurfürst das Gespräch aufmerksam verfolgte und sich auch selbst äußerte. Beim ersten Gesprächsgang beschäftigten sich Prätorius und Aureus vor allem mit dem

303 Abgedruckt in: Leuthinger: De Marchia Brandenburgensi ejusque statu commentarii (wie Anm. 26), Buch 18, § 13, S. 619–629.

304 Die Schaumünze ist beschrieben in: Königliche Museen zu Berlin. Schaumünzen des Hauses Hohenzollern, Berlin 1901, S. 21, und abgebildet in: Christian Juncker: Das Guldene und Silberne Ehren-Gedächtniß Des Theuren Gottes-Lehrers D. Martini Lutheri. In welchem dessen Leben / Tod / Familie / und Reliquien / Benebenst Den vornehmsten Geschichten Der Evangelischen Reformation / Wie auch Der Evangelischen Jubel-Feyern / umständlich beschrieben / und auf eine sonderbar anmuthige Art / aus mehr als Zwey hundert Medaillen oder Schau-Münßen und Bildnissen von rarer Curiosität / mit Auserlesenen Anmerckungen erkläret werden, Frankfurt a.M./Leipzig 1706, S. 367. 1570 ließ der Kurfürst eine 10-Dukaten-Münze prägen, die auf der Rückseite ein griechisches Kreuz und die Umschrift „I XPO CRVCIFIXO PENDET SALVS NRA" zeigte (Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Objektnummer 18203739; abgebildet und beschrieben in: Schaumünzen des Hauses Hohenzollern [s.o.], S. 22).

305 Zu seiner Person: Deutsche Biographische Enzyklopädie 1 (²2005), S. 266.

306 Mitschrift des theologischen Streitgesprächs: GStAPK I. HA Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 2 (Abschrift: GStAPK VI. HA, Nl. Bekmann, Johann Christoph, Nr. 21, fol. 1107–1117; Abdruck: Johann Christoph Bekmann: Notitia Universitatis Francofurtanae, Frankfurt [Oder] 1707, S. 93–106). Was die Beiträge des Kurfürsten angeht, so sind sie überwiegend in den Gesprächsgang eingebunden, manchmal wirken sie aber auch wie später gemachte Randbemerkungen.

Themenkomplex von Glaube, Rechtfertigung und guten Werken, kamen aber auch kurz auf die Frage des Messopfers zu sprechen. Der Kurfürst zeigte in seinen Einwürfen, dass er die reformatorische Position teilte. So kritisierte er Aureus' mehr intellektuellen als existentiellen Glaubensbegriff, lehnte die eine Heilsrelevanz menschlichen Handelns suggerierende papstkirchliche Hochschätzung guter Werke ab und distanzierte sich von der Messopfervorstellung. Im zweiten Gesprächsgang ging es vor allem um den Glauben, im dritten standen die Bibel und das Papsttum im Mittelpunkt, wobei die kurfürstlichen Einwürfe bzw. Randbemerkungen wiederum die von Prätorius entfaltete protestantische Position unterstützen. Das Religionsgespräch zeigt, dass der Kurfürst Bibel und Kirchenväter kannte, der theologischen Fachdiskussion folgen konnte und seine eigene Auffassung zu artikulieren vermochte. Dabei nahm Joachim II. – anders als in seiner offiziellen Antwort auf die Werbung des Nuntius – kein Blatt vor den Mund. Als der Jesuit die Autorität des Konzils betonte, zu dem der Nuntius den Kurfürsten einlud, soll der Kurfürst geantwortet haben: „So mugt ir mit Eurem Concilio zum teufel farenn, Ich wil bey meinem Christo bleiben".[307] Diese höchst undiplomatische Abgrenzung scheint notwendig gewesen zu sein, waren manche sich doch der religiösen Haltung und der religionspolitischen Linie des Kurfürsten nicht sicher. So schenkte der Kurfürst zwei Jahre später im Wissen um die immer noch vorhandenen Vorbehalte dem herzoglich-sächsischen Rat Heinrich Husanus[308] ein Exemplar der Brandenburgischen Kirchenordnung mit dem Hinweis, dass der Empfänger daraus ersehen könne, welche „religio", welcher „cultus" und welche „doctrina" im Kurfürstentum Brandenburg, dessen Herrscher als „praecipuus et assertor et fautor pontificiae superstitionis & Antinomorum" verschrien sei, zu finden seien.[309] Gemeint war natürlich, dass der Kurfürst ein evangelischer Christ und die kurbrandenburgische Landeskirche evangelisch sei, und dass der Kurfürst sich innerhalb des protestantischen Spektrums nicht auf Seiten der auch in den ernestinischen Landen kritisch gesehenen „Antinomisten" verortete. Eine andere Weise, die Abgrenzung vom päpstlichen Aberglauben deutlich zu machen, war die Umgestaltung des ‚Kurschwerts', die irgendwann während der Regierungszeit Joachims II. geschehen sein muss: Dabei wurden die päpstlichen Zeichen am Schwert des Markgrafen und späteren Kurfürsten Albrecht Achilles (vor 1460) durch Wappen vom Hohenzollernhaus beherrschter oder beanspruchter Gebiete ersetzt[310] – die symbolische Legitimation der Hohenzollernherrschaft in der Mark durch den Papst war nicht mehr opportun, vielmehr

307 GStAPK I. HA Rep. 13, Nr. 2, Fasz. 2, am Ende des Colloquium I (Bekmann: Notitia [wie Anm. 306], S. 101).

308 Friedrich Merzbacher: Art. Husanus, Heinrich (Neue Deutsche Biographie 10 [1974], S. 80f.).

309 Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz Signatur Dr 8314, Eintragung von Husanus auf dem Vorsatzblatt.

310 Cranach und die Kunst der Renaissance unter den Hohenzollern. Kirche, Hof und Stadtkultur, Katalog hrsg. v. der Generaldirektion der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg und der Evangelischen Kirchengemeinde St. Petri – St. Marien, Berlin 2009, S. 163.

machte das umgestaltete ‚Kurschwert' deutlich, dass sich die Macht der brandenburgischen Hohenzollern aus sich selbst heraus legitimierte.

Die Identifizierung mit der Wittenberger Reformation und die Abgrenzung von der Papstkirche verband sich bei Joachim II. weiterhin mit dessen Anhänglichkeit an Traditionen und Zeremonien. Das galt vor allem für die Cöllner Stiftskirche, deren 1536 eingeführte Gottesdienstordnungen wohl in weitem Umfang in Kraft blieben. Das bezeugt etwa Bischof Lukas von Gorka im Sommer 1540. Der Bischof nahm nämlich an einer Vesper in der Cöllner Stiftskirche teil, die ganz dem Herkommen entsprach: Die liturgischen Gesänge und Gebete seien die üblichen, die Kirche sei mit erlesenen Bildtafeln ausgestattet, die Altäre seien mit Paramenten, kostbaren Gefäßen und silbernen Reliquiaren geschmückt.[311] Der damals gezeigte Reliquienschatz wurde in der Folgezeit vermehrt und es gibt Hinweise auf eine regelmäßige „auffsetzung des Silberwercks", also eine Präsentation der Reliquiare.[312] Wie das aus der Regierungszeit Johann Georgs stammende handschriftliche Brevier der Stiftskirche zeigt, war dieses Silberwerk auch in den Gottesdienst eingebunden und bei Prozessionen wurden Reliquiare mitgeführt.[313] Eine Reliquienostension in herkömmlicher Weise dürfte es allerdings nach 1536 nicht mehr gegeben haben. Ob und inwieweit Joachim II. mit seinem Reliquienschatz ein religiöses Interesse verband und wie dieses zu qualifizieren ist – ob als altgläubige Verehrung der Heiligen als Mittler und Helfer oder als evangelische Erinnerung an das Glaubens- und Lebensvorbild der Heiligen –,

311 „interfui precibus vespertinis, quae decantatae sunt eo prorsus ordine ac modo, quemadmodum apud nos, nihil immutatum in psallendis Horis audivi, signa priscae religionis vidi ubique in tabulis exquisitissimo artificio depictis, in altaribus instructis sacris indumentis et multis sumptuosis aureis argenteisque calicibus, et argenteis sacrarum reliquiarum thecis ita multis, ut ego quod memini, paucas viderem Ecclesias, quae cum hac in eisdem ornamentis paria facere possent" (Lukas von Gorka an König Sigismund I. von Polen, 28.6.1540, abgedruckt in: Alexander Przezdzieckiego: Jagiellonki Polskie w. XVI. wieku. Obrazy rodziny i dworu Zygmunta I. i Zygmunta Augusta Królów Polskich, Bd. 1, Krakau 1868, S. 283–288, hier: 284).

312 So die Formulierung in einem Theologengutachten zum Gottesdienst in der Cöllner Stiftskirche von 1598, das darauf hindeutet, dass noch während Johann Georgs Regierungszeit die Reliquiare gezeigt wurden (JBrKG 2/3 [1906], S. 534). ‚Aufsetzung' ist ein terminus technicus für Reliquienostension, die im späten Mittelalter üblicherweise mit Ablass verbunden ist. Der Reliquienschatz des Cöllner Domstifts wurde während der ganzen Regierungszeit Joachims II. vermehrt und genutzt. In seinem Testament bestimmte er, dass „unsere stiftkirche alhier mit der clerisei, ceremonien, gesengen, ornaten, auch den kleinodien und allen andern zugehörungen" bestehen bleiben und „die stadliche kirchenkleinod, so wir darin haben" nicht veräußert werden sollten (Caemmerer: Testamente [wie Anm. 23], S. 97). Auch sein Nachfolger Johann Georg führte diese Tradition fort: „Der kirchenornat, schmuck, silberwerg, schatz, gefeß, bildnusse und andere kirchengezierde sollen in dem thumbstifte zue Cölln an der Sprew beisammen unvereußert bleiben" (a.a.O. S. 158). 1591 berichtet der Frankfurter Student Michael Franck – ohne selbst Augenzeuge zu sein –, dass in der Cöllner Stiftskirche zu Weihnachten „silberne Götzen [...] zur Zierde auf den hohen Altar gesezzet" würden (v. Bülow: Wanderung eines fahrenden Schülers durch Berlin, in: Der Bär. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 5 [1879], S. 44–46, hier: S. 46). ‚Silberwerk' muss sich übrigens nicht zwingend auf die Reliquiare beziehen, sondern umfasst auch „monstranzen, kelche[], paten vnd andere kirchenkleinothe[]" (CDB A 13, 160 [Nr. 44]; vgl. Joseph Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2 Bände, München 1924, Ders.: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932).

313 Tacke: Der Reliquienschatz (wie Anm. 44), S. 143–148.

lässt sich aufgrund des Quellenmangels nicht sagen.[314] Man muss auch damit rechnen, dass der Kurfürst mit seiner Reliquiensammlung nicht nur ein religiöses Interesse verfolgte, sondern auch ein Repräsentationsbedürfnis stillte, allerdings in einer mittlerweile überholten Form.

Im Gottesdienst der Cöllner Stiftskirche dürften auch einige wesentliche Veränderungen der gottesdienstlichen Praxis vorgenommen, etwa die evangelische Predigt oder der Laienkelch eingeführt worden sein. Es ist schwerlich vorstellbar, dass die seit Sommer 1539 entschieden evangelischen Hofprediger und die zunehmend mit der Reformation sympathisierenden Stiftsherren eine manifest unevangelische Gottesdienstpraxis tolerierten. Wie traditionell der Gottesdienst im Cöllner Stift gleichwohl blieb, zeigt ein 1568 erschienenes Werk, das wohl vor allem für die kurfürstliche Hofkirche bestimmt war: *Der alten reinen Kirchen Gesenge verdeutschet*[315]. Das Buch bietet eine Zusammenstellung ins Deutsche übersetzter Texte für die Tagzeitenliturgien und den Messgottesdienst, das entweder dafür gedacht war, dass die des Lateinischen nicht ausreichend Kundigen den Gottesdienst mitverfolgen konnten, oder das als Agende für in deutscher Sprache zu feiernde Gottesdienste dienen konnte. In der Vorrede[316] macht der

314 Angesichts der zahlreichen anderen, den Glauben des Kurfürsten eindeutig als evangelisch charakterisierenden Zeugnisse sind Tackes Behauptungen, dass Joachim II. mit seinem Reliquienschatz einen „Reliquienkult" betrieben habe und dabei „dem Glauben der alten Kirche anhing, die Heiligen seien Vermittler der Gläubigen" (Tacke: Der Reliquienschatz [wie Anm. 44], S. 147), kurzschlüssig. Dass der Kurfürst diese traditionellen Heiligenverehrung nicht mehr befürwortete, zeigt etwa das kurfürstliche Mandat, mit dem Anfang 1549 das Interim pro forma im Kurfürstentum Brandenburg eingeführt wurde (wobei nahezu alle über die Brandenburgische Kirchenordnung hinausgehende Veränderungen gestrichen worden waren): Hier wird einerseits bestimmt, dass „die Memorien vnd gedechtnis der heiligen" „dem volcke an[zu]zeigen" seien, andererseits aber als Zweck angegeben, „damit sie sich zur jmitacion der heyligen jn glauben vnnd gebeth dester baß schicken konnen" (JBrKG 5 [1908], S. 142). Was die vom Luthertum des 16. Jahrhunderts weitergeführte Marienverehrung (hierzu: Reintraud Schimmelpfennig: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952) angeht, zeigt die kurfürstliche Unterstützung für Propst Buchholzer in dessen Streit mit Generalsuperintendent Agricola um die assumptio Mariae 1556, dass Joachim II. an traditionellen Topoi der Mariologie festhielt (Laminski: Georg Buchholzer [wie Anm. 73], S. 97 f.), ohne dass wir allerdings mehr über seine Marienfrömmigkeit wissen.

315 Frankfurt (Oder) 1568 (VD16 B 8127). Hierzu Müller: Zur Geschichte des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin (wie Anm. 44), S. 360–391; Klaus: Die evangelische Messe in der Mark Brandenburg (wie Anm. 243), S. 15–17. Die erhaltenen Ausgaben weisen kein Titelblatt auf. Bibliographisch nachweisbar ist nur der erste Band mit den Texten für die Advents-, Weihnachts- und Epiphaniaszeit. Die geplanten drei Folgebände sind nie erschienen. In den 1570er Jahren wurden dann die gottesdienstlichen Ordnungen der Cöllner Stiftskirche von Andreas und Paul Musculus sowie Georg Cölestin im Auftrag von Kurfürst Johann Georg überarbeitet und in einer siebenteiligen lateinisch-deutschen Ausgabe im Druck veröffentlicht (Breviarium Collegiatae Ecclesiae Coloniensis, Berlin 1577, VD16 B 8133, VD16 ZV 2500). Dieses Brevier belegt die Fortdauer der evangelischen Vorgaben folgend umgestalteten, aber immer noch traditionalistischen Gottesdienstpraxis.

316 VD16 B 8127 (s. Anm. 315), fol. a1^{r}–b3^{v}. Joachims das kirchliche Leben in der Mark prägende Hochschätzung der Zeremonien spiegelt sich auch in einem 1579 erschienenen Werk seines jüngeren Halbbruders wieder: Achatius von Brandenburg: Collectur: Vnd Außzug auß den Christlichen / reinen / jetziger vnserer zeit Lehrernwie vnd warumb die Christlichen freyen / vnd vngefährlichen reinen Ceremonien / one verletzung der Gewissen / mögen / können vnd sollen / gehalten werden, Frankfurt a.M. 1579 (VD16 B 7018).

Kurfürst seine Hochschätzung der „alten Lobgesenge / Lectionen vnd Gebet der Kirchen" deutlich, die in den brandenburgischen Stiftskirchen noch immer in Gebrauch seien und die christliche Lehre von der Rechtfertigung verdeutlichten. Die Lieder, Lesungen und Gebete in der Zeit von Advent bis Trinitatis illustrierten die Rechtfertigungslehre, wie sie das Augsburgische Bekenntnis enthalte, weshalb die gottesdienstliche Tradition beibehalten werden könne, ja mit ihrem Hinweis auf Christus und sein Heilswirken als Ausdrucksgestalt reformatorischer Rechtfertigungsverkündigung besondere Wertschätzung verdiene. Dass sich das Cöllner Stift während der Regierungszeit Joachims II. zu einer bewusst evangelischen Gemeinschaft von Geistlichen entwickelte, belegen die kurz nach dem Tode Joachims II. veröffentlichen Werbeschriften von Dompropst Georg Coelestin.[317] Coelestin betonte in diesen Schriften, dass die Stifte „docendae in Ecclesia & propagandae uerae Euangelij Doctrinae causa praecipue instituta sint" und dass sich die Verkündigung dort an der lutherischen Rechtfertigungslehre zu orientieren habe[318] – und dass für eine solche evangelische Gemeinschaft ein reiches gottesdienstliches Leben in Treue zur kirchlichen Tradition selbstverständlich war.

Das besondere Frömmigkeitsinteresse des Kurfürsten galt dem Abendmahl. In seinem Testament und während der Testamentsverkündung 1562/63 betonte er die Bedeutsamkeit des Glaubens an die leibliche Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen und die Berechtigung der damit verbundenen Ehrerbietung und liturgischen Praxis. Der Unterstreichung der Realpräsenz diente auch die Einführung der Ostension. Die Kirchenordnung von 1540 schrieb die Elevation der konsekrierten Elemente vor. Auf die gesungenen verba consecrationis über dem Brot solle die Elevation der Patene („Hic modica inclinatione / leua illud reuerenter in altum") und auf die verba consecrationis über dem Wein die Elevation des Kelchs („Leua calicem in altum") folgen,[319] beides wahrscheinlich nicht zur Gemeinde, sondern zum Altar hin. Auf Initiative des Kurfürsten wurde 1562 diese Elevation zur Ostension umgestaltet:

> „Darumb ich auch Solchen Schwermers Sacramentsschenders, zu wider, got zu ehren, die Elevation verendert in die ostension, wie es in graeca miß̃a gehalten vnd noch gehalten wird. Darzu mir D. Luther gotseliger vrsach geben, der solchen gebrauch Rhümet, vnd wenn er macht hette, wolt er solchs anrichten, wie er schreibet in seinem Buch wider die Himelischen propheten. Vnd habe es geordnet mit den worten ‚Sehet lieben christen', nach dem die wort des Hern gesprochen sind etc. ‚Das ist der leib des hern das ist das blut des hern'. Aber doch wil ich das man solchs dem volck in den predigten anzeige, vnd daßselbige underrichte das sich nymands daraus ergere vnd ein

317 Georg Coelestin: Statuta Collegii Canonicorum, o.O. 1571 (VD16 ZV 26764, hierzu: JBrKG 2/3 [1906], S. 236f.); Von der Thumstifft Ursprung, o.O. 1572 (VD16 ZV 7978).

318 Coelestin: Statuta (wie Anm. 317), fol. D 7^{v}–D 8^{r}. In einem Widmungsbrief wird auch die CA als Bekenntnisnorm benannt (fol. H 7^{v}).

319 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 3. Hauptteil, fol. K 2^{r}–K 3^{v}. Diese Beibehaltung der Elevation findet sich auch in anderen lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und in Wittenberg ist sie bis 1542 belegt (Paul Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, Göttingen ^{2}1937, S. 191f.).

jder einen gewißen bericht hirvon habe, das allein das wort christi mache die gegenwart des Sohns gottes im abendmahl vnd nichts anderes".[320]

Die Neuerung dürfte in zweierlei bestanden haben: zum einen, dass der Liturg sich nach der Konsekration – und der wohl immer noch damit verbundenen Elevation – mit dem Gesicht der Gemeinde zuwandte; zum anderen, dass er die Darbietung von Brot und Wein mit den genannten Worten begleitete, die der Gemeinde die leibliche Gegenwart Christi in den Elementen verkündigten.[321] Die Zuwendung des Liturgen zur Gemeinde – wodurch die Präsentation der konsekrierten Elemente nicht mehr Opfer-, sondern Verkündigungscharakter hatte und eine Brücke zwischen Konsekration und Kommunion geschaffen wurde – nahm Anregungen der Wittenberger Reformation auf, der zufolge die Konsekrationsworte nicht mehr in Gebetsform dem Altar zugewandt an Gott zu richten, sondern als Rezitation der neutestamentlichen Einsetzungsberichte der Gemeinde zuzusprechen waren.[322] Die an die Chrysostomus-Liturgie[323] erinnernde Präsentation

320 Bekenntnis (wie Anm. 24), fol. 89$^{r/v}$.

321 Zur Einführung und Gestaltung der Ostension: Buchholzers Bericht von der Einführung in der Cöllner Stiftskirche 1562 (Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum [s. Anm. 412], Teil II, Freywilliger Heb-Opfer 29 [1721], S. 704f.); Notizen zur Einführung in der Frankfurter Marienkirche 1562 (Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil III, Freywilliger Heb-Opfer 31 [1722], S. 52–54); Müller: Zur Geschichte des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin (wie Anm. 44), S. 458f.; Klaus: Die evangelische Messe (wie Anm. 243), S. 111–113. Musculus bemerkt in einer Thesenreihe von 1562 zur Ostension: „Sic etiam retinenda est in coena dominica, uersa ministri ad populum facie, ostensio ut ueteres uocarunt corporis & sanguinis Christi" (zitiert in: Ernst Koch: „Das Geheimnis unserer Erlösung". Die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16. Jahrhundert, in: Heiko Franke u.a. [Hrsg.]: Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. FS Ulrich Kühn, Göttingen 1992, S. 143–156, hier: S. 151, Anm. 50). 1633 sind Elevation und Ostension nach Auskunft der Frankfurter reformierten Theologen noch in Gebrauch und wurde mancherorts sogar nach der Abschaffung wiedereingeführt (Consilium Facult. Theol. Francof. ad Oderam de Ao. 1633. De Visitatione generali & Reformatione in Marchia instituenda, in: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen theologischen Sachen 1728, S. 27–40, hier: S. 29).

322 Luthers grundsätzliche Forderung war, daß sich „ynn der rechten Messe unter eyttel Christen […] der priester sich ymer [!] zum volck keren [müsse], wie on zweyffel Christus ym abendmal gethan hat" (Martin Luther: Deutsche Messe, 1526, WA 19,80,28–30). Die Elevation war für Luther akzeptabel, wenn sie als an die Gemeinde gerichteter Verkündigungsakt verstanden wurde (Martin Luther: Kurzes Bekenntnis vom Heiligen Sakrament, 1544, WA 54, 163,9–27; vgl. Luthers Deutung der Elevation Anfang der 1520er Jahre: WA 6, 359,22–25 und WA 7, 694,24–695,9; der zuletzt genannte Passus gehört zu der Gründonnerstagspredigt, die Kurprinz Joachim auf der Durchreise durch Wittenberger hörte, weshalb ihm diese promissionale Deutung der Elevation, die er in der Ostension liturgisch verwirklichte, vielleicht schon seit 1521 vertraut war [s. Anm. 27]). Zu Verständnis und Praxis der Elevation bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts: Hans Bernhard Meyer: Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittealters, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 [1963], S. 162–217, hier: S. 196–210); Bodo Nischan: The Elevation of the Host in the Age of Confessionalism: Adiaphoron or Ritual Demarcation?, in: Ders.: Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism, Aldershot u. Brookfield 1999, Nr. V, 1–27 (hier zu Brandenburg: S. 14f., 19f., 21, 23–26).

323 Das Element der *graeca missa,* das dem Kurfürsten wohl vor Augen stand, war die Einladung der Gemeinde zur Kommunion, bei der der Kelch – begleitet von den Worten „Mit Gottes-

der Elemente mit den Worten „Sehet liebe Christen" hat allerdings in der Wittenberger Reformation keine Parallelen, sondern war eine brandenburgische Besonderheit, die wohl nur in der Cöllner Stiftskirche und der Frankfurter Marienkirche in Gebrauch war.[324] Die Anbetung des in den Abendmahlselementen leiblich gegenwärtigen Herrn war für den Kurfürsten eine Selbstverständlichkeit:

> „Weil er nun im Abendmal ist, umb seines worts willen, warumb solt ich Ihn nicht anbeten, dieweil ich, wenn ich vor meinen Keyser oder Konig aber sonst vor einen gewaltigen herrn komme, mein Bareitlein traun nicht sehen lasse, weil ich sie als meine obrigkeit erkenne, Sondern thue das abe vnd beweise Ihn alle reverentz, viel mehr sol man den ehren mit kniebeugen, auffgedecktem Haupte, der do ist ein Herr himmels vnd der erden vnd unser erloser, vor dem man ja nicht stehen sol mit bedecktem haupte".[325]

Was geschah, wenn der Kurfürst jemanden verdächtigte, das Abendmahl nicht mit der nötigen Ehrfurcht vor dem in ihm gegenwärtigen Herrn zu feiern, erfuhr der Sohn von Generalsuperintendent Andreas Musculus, der in einer Frankfurter Vorstadt amtierende Paul Musculus[326], der bei einem Gottesdienst versehentlich Abendmahlswein verschüttet und sich in den Augen des Kurfürsten durch seinen ungeschickten Umgang mit diesem Missgeschick der Profanierung des Sakra-

---

furcht, Glauben und Liebe tretet herzu" – der Gemeinde präsentiert wird (Robert F. Taft: A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Bd. 6: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites, Rom 2008, S. 322–337). Kenntnisse über den Gottesdienst der griechischen Kirche waren im 16. Jahrhundert verbreitet, wie etwa Melanchthons Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses zeigt; wo der Kurfürst dieses mögliche Vorbild für die von ihm eingeführte Ostension gefunden hat, ist allerdings unklar.

324 Darauf deutet auch das Theologengutachten für Kurfürst Joachim Friedrich zur Reform des gottesdienstlichen Lebens in der Cöllner Stiftskirche vom 30. März 1598 hin, in dem es heißt: „Die Ostensio wird nirgennds denn zu Frankfurt, da sie D. Andreas Musculus anfangs angerichtet, vnnd alhir gehaltenn, darbey der Priester sich zum Volck keret vnnd ante distributionem sagt: ‚Sehet liebenn Christenn, das ist der ware leib vnnsers Herrn Jesu Christi' etc., Item: ‚Sehet, liebenn Christenn, das ist das ware blutt' etc. Welches, so bald es die vnuerstendigenn sonnderlich vnter den Weibesbildern anhören, schlagen sie an ihre brust oder hebenn die hende auff oder erzeigenn sich sonstenn, das man den aberglaubenn gnugsam darbei zu spüren hat. Weill aber dieser ritus in der gantzen Marck sonsten nirgennd gehaltenn, auch vrsach gibet, das man vnß inclusionem localem, impanationem artolatriam vnnd dergleichenn abscheüliche irthumb zumessen thut, auch niemalls in anndern Lutherischen Kirchen gebrauchet vnnd vielen frembdenn sehr ergerlichen ist, auch dahin außsihet, alls wolte man ein solche Gegenwart des leibes vnnd bluts Christi im Brot vnnd Wein statuiren, welche auch ausserhalb der rechten einsetzung vnnd des rechten gebrauch, zu glaubenn contra regulam veterum, nihil habet rationem Sacramenti extra usum divinitus institutum, der Herr Christus auch nicht gesagt: Videte, hoc est corpus meum, Sondern: ‚Accipite, edite' etc., vnnd hier mehr das fidere alls videre billich geltenn mus, Alls lebenn wir der tröstlichenn zuuersicht, E. Churf. G. werden sich bei dieser neüenn Ceremonien gnedigst erklerenn, ob dieselbe hinfort an den beiden ortenn verbleibenn oder nicht viell mehr, weill, wie gesagt, dieselbe sonst nirgend zufindenn, abtzulegen sey. Wollen E. Churf. G. die schlechte Elevationern an den örten, so bißhero gebreüchlich, ferner düldenn, stellen zu E. Chürf. G. gnedigsten gefallen Wir in gebürender Vnterthenigkeit" (JBrKG 2/3, 1906, 530f.).

325 Bekenntnis (wie Anm. 24), fol. 88^{v}.

326 Creusings Märkische Fürsten-Chronik (wie Anm. 4), S. 164f.; Christian Wilhelm Spieker: Des Johannes Musculus, Pfarrers in der Lebuser Vorstadt zu Frankfurt a. d. Oder, Landesverweisung, in: Zeitschrift für die historische Theologie 19 (1849), S. 468–494.

ments schuldig gemacht hatte. Auf einer vom Kurfürsten einberufenen Versammlung von weltlichen und kirchlichen Vertretern in Berlin wurde am 22. Juli 1568 statt der dem Kurfürsten vorschwebenden harten Strafmaßnahmen nur eine Landesverweisung ausgesprochen. Deutlich war aber auf jeden Fall, dass der Landesherr die Realpräsenz sehr ernst nahm und eine bewusste Abendmahlsfrömmigkeit einforderte.[327]

Wie aber verhalten sich die bislang angeführten Quellen zu Joachims religiöser Grundhaltung in den letzten 20 Jahren seines Lebens zu dem wohl um 1570 entstandenen Porträt, das den Kurfürsten in polnischer Tracht mit Gebetskette und IHS-Agraffe zeigt?[328] Andreas Tacke hat zu diesem Bild bemerkt, Joachim habe sich von Lucas Cranach d. J. „ostentativ als Altgläubiger malen"[329] lassen, und er widerspricht der Auffassung, dass der Kurfürst persönlich den evangelischen Glauben geteilt und die Reformation in der Cöllner Stiftskirche umgesetzt habe. Allerdings übersieht Tacke, dass Joachim II. zu einer Generation gehört, die ihre in der Kindheit und Jugendzeit angeeignete spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis mit einem evangelischen Glauben verbinden konnte und für die eine Gebetskette, wie sie auf dem Bild zu sehen ist, noch nicht ein „Zentralsymbol altgläubiger Frömmigkeit" war.[330] Die Gebetskette – es handelt sich um einen bevorzugt von Männern verwendeten „Paternoster" mit 10 Perlen – ist ein Accessoire, das auf zahlreichen Porträts unzweifelhaft evangelischer Christen belegt ist, in Brandenburg etwa auf einem Porträt von Andreas Musculus.[331] Ob und wie diese Gebetsketten benutzt wurden, ist allerdings nicht bekannt. Vermutlich waren sie nicht nur Repräsentationsgegenstand und Frömmigkeitssymbol, sondern fanden tatsächlich Verwendung, gehörte doch auch das Memorieren und Rezitieren von Gebeten und Katechismusstücken zur evangelischen Frömmigkeit. Genauso, wie die Gebetskette auf dem Joachim-Porträt nicht zwingend auf eine altgläubige Einstellung des Porträtierten hinweisen muss, ist auch die IHS-Agraffe nicht unvereinbar mit dem evangelischen Glauben. Die in der franziskanischen Spiritualität entwickelte Verehrung des mit „IHS" abgekürzten Namens

327 In der Rede bei diesem Anlass ging Joachim II. ausführlich auf sein Verständnis des Abendmahls ein (s. Anm. 303, hier: S. 622–626).

328 Abgebildet in: Cranach und die Kunst der Renaissance (wie Anm. 310), S. 174.

329 Tacke: Geschichte wird gemacht (wie Anm. 6), S. 357.

330 Zur reformatorischen Kritik an der Rosenkranzfrömmigkeit und zur Aufwertung des Rosenkranzes zum „Zentralsymbol altgläubiger Frömmigkeit": Harry Oelke: „Da klappern die Steinn … und das Maul plappert". Der Rosenkranz im Zeitalter der Reformation, in: Urs-Beat Frei / Fredy Bühler (Hrsg.): Der Rosenkranz. Andacht Geschichte Kunst, Sachseln/Wabern bei Bern 2003, S. 107–117, Zitat: S. 110.

331 Zur Gebetskette auf lutherischen Porträts: Ernst Koch: Solange er lebte, lebte er Christus. Bemerkungen zu einigen Portraits von Martin Chemnitz, in: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig (Hrsg.), Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz, Braunschweig 1986, S. 130–145. Das Musculus-Porträt findet sich in dessen Buch Von Deutschlandes biß in Himmel erhöhung / Nun aber zunahender / biß in die Helle erniedrigung, Frankfurt (Oder) 1573, VD16 ZV 18120, auf der Rückseite des Titelblatts: Musculus hält in der rechten Hand einen Paternoster mit großen Perlen und in der linken Hand ein Gebetbuch. Ähnliche Abbildungen gibt es auch von Caspar Peucer, Heinrich Rantzau, Johann Agricola, Georg III. von Anhalt oder Johannes Briesmann.

Jesu – Bernhardin von Siena war auch im Berliner Franziskanerkonvent präsent[332] – wurde im 16. Jahrhundert zwar von den Jesuiten übernommen und für die römisch-katholische Konfessionskultur vereinnahmt, sie konnte aber auch für die Generation der in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit aufgewachsenen und sich der Reformation zuwendenden Gläubigen noch wichtig sein. Dass das „IHS" im 16. Jahrhundert noch nicht eindeutig festgelegt war, belegt seine Weiternutzung in Genf, wo es in seiner griechischen Fassung vom Universitätssiegel 1559 bis zum Reformationsdenkmal 1909 bis heute prominent präsent ist. Das Cranach-Porträt ist also nicht Zeugnis einer ungebrochen altgläubigen Haltung des Kurfürsten, sondern es zeigt vielmehr dessen Anhänglichkeit an traditionelle Vorstellungen und Praktiken der Frömmigkeit, die sich im 16. Jahrhundert sowohl mit dem evangelischen wie mit dem römisch-katholischen Glauben verbinden konnten. Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass der Kurfürst diese Anhänglichkeit an die Tradition – wie auch zu anderen Gelegenheiten – demonstrativ inszenierte, um seinen evangelischen Glauben vergessen zu machen, ohne dass es sich aber um eine Verleugnung dieses Glaubens handeln muss.

Joachim II. starb als evangelischer Christ. Die Leichenpredigt des Generalsuperintendenten Andreas Musculus beschreibt die letzten Lebenstage vom Heiligen Abend 1570 bis zum 3. Januar 1571.[333] Der Kurfürst hatte mit großem Ernst an den Gottesdiensten der Weihnachtsfeiertage teilgenommen, „zur gewissen versicherung / vergebung aller jrer Churf. G. erkanten vnd bekanten sünden" „den waren Leib vnnd Blut Christi" empfangen, „die Predig fleissig angehöret" und auch mit dem Chor „selbst (wie jrer G. gebreuchlich) mit gesungen"[334]. Am Vorabend seines Todes – nachdem er tagsüber noch auf der Jagd gewesen war –

332 Cranach und die Kunst der Renaissance unter den Hohenzollern (wie Anm. 310), S. 260f.

333 Andreas Musculus: Leichpredig Inn der Sepultur / des Durchleuchtigsten Hochgebornen Fürsten vnnd Herrn / Herrn Joachim Marggraffen zu Brandenburg / des heyligen Römischen Reichs Ertzkammerer / vnd Chur fürst / in Preussen / zu Stettin / Pommern / der Cassuben / Wenden / vnnd zu Crossen inn Slesien Hertzogen / Burggraffen zu Nürnberg / vnd Fürsten zu Rugen / etc., Frankfurt (Oder) 1571, VD16 M 7180, fol. B 4^{v}–E 1^{r}. Die Leichenpredigt legt den Bibeltext (Mt. 3,13–17) zugrunde, anhand dessen der Kurfürst kurz vor seinem Tode noch über seinen Glauben Rechenschaft abgelegt hatte. Ganz ähnlich, allerdings kürzer gefasst und ohne die Nacherzählung der Äußerungen des Kurfürsten ist die Darstellung der letzten Lebenstage in: Andreas Musculus: Sepultur Des Durchleuchtigsten Hochgebornen Fürsten vnnd Herrn / Herrn Joachim / Marggraffen zu Brandenburgk / des heyligen Römischen Reichs Ertzkammerer / vnnd Churfürst / etc. In Gott seligklich entschlaffen / den 2 Januarij in der nacht / zwischen vier vnd fünff vhr / jhrer Churfürst G. alters im 66. friedlicher regierung aber im 36. jar begraben / den 26. Januarij / des 1571. Jars / mit Christlichen / ehrlichen vnd Fürstlichen Ceremonien wie folgent ordentlich verzeichnet vnd erzehlet / etc., Frankfurt (Oder) 1571, VD16 M 7211, fol. A 2–A 4. Beide Darstellungen sind als vertrauenswürdig einzuschätzen, war Musculus doch während des 2./3. Januar 1571 persönlich im Hoflager anwesend und schildert er die letzten Stunden des Kurfürsten mit zahlreichen Einzelheiten, die schwerlich als der nachträglichen Stilisierung geschuldete Imagination gewertet werden können. Die für Leichenpredigten typische Stilisierung betrifft auch in diesem Fall weniger die nachprüfbaren Fakten als vielmehr die aus der Auswahl und Nacherzählung der Fakten sich ergebende Deutung.

334 Creusings Nachricht, dass Joachim II. die „Musicam, und sonderlich die Choralem […] so lieb [hatte], dass [er] Sie selbst mit lauter stimme helffen singen in der kirchen und offt den chor regiert" (Creusings Märkische Fürsten-Chronik [wie Anm. 4], S. 168), geht möglicherweise auf diese Bemerkung in Musculus' Leichenpredigt zurück.

versammelte der Kurfürst im Köpenicker Hoflager sein Gefolge und ließ – wie ähnlich zu anderen Gelegenheiten –

> „drey Euangelia mit des Luthers Außlegung ablesen. Das erste von der Beschneidung Christi. Das ander von der Weyssagung Simeonis. Das dritte von der Tauffe Christi / Matthei am dritten Capitel.[335] Vnd wie jr Churf. G. in dem ersten vnd andern Euangelio / im ablesen der außlegung / immer mit einredet / vnd wo etwas tröstlichs fürfiele / von Gottes Gnade und Erbarmung / vber arme sündtliche Menschen / noch weitleufftiger erkleret vnnd außleget / also macht jhr C. G. in sonderheit jrer G. sehr nütze / die außlegung Lutheri / des dritten Evangelij / von der Tauffe Christi / weß sich ein Christ derselbigen / im Leben vnd sterben / habe zu trösten vnd anzumassen / wie Gott in seinem geliebten Son / in der Tauffe einen Gnadenbund mit den menschen auffgerichtet / wie sich alle Gottes Kinder / mit erinnerung dieses Bundts / von aller anklagung des Teuffels / beschuldigung des Gesetzes / vnd was jn von Gottes gnade wolt abwendig machen / solt entbrechen / vnd der steten / vnd vnauffhörlichen abwaschung vnd reynigung / aller Sünd vnd Missethat / sich sollte trösten“.

Auf diese „weittleufftige Einredung“ des Kurfürsten über Matth. 3,13–17 im Anschluss an Luthers Postillenpredigt folgte dann noch eine einstündige „weitleufftige erzelung […] des Siegs vnnd Triumphs Christi in der Helle“, die der Kurfürst rechtfertigungstheologisch auf die Überwindung der Verklagung des Sünders durch das Gesetz im Glauben an Christus deutete. Es sei ein „Christliches freudiges Gesprech“ gewesen, das dann noch in einem fast einstündigen seelsorgerlichen Gespräch mit Musculus eine Fortsetzung gefunden habe. Der Kurfürst habe „etlich mal sich für einen armen Sünder erkennet vnnd bekennet“, aber auch „sich des HErrn Christi angemasset / seines verdiensts / seines Leidens vnnd sterbens also getröstet“, dass er in Frieden den Tag habe beschließen können: Um „eylff Vhr inn der nacht / am Tisch sitzend“ habe er noch das *Te Deum laudamus* und einen Teil des *Symbolum Athanasianum* gesungen, „wie den jhre Churfürstl. G. auß langem vnd stetem gebrauch / alle alte Kirchengesenge so wol vnnd fertig außwendig kundte singen / als die Chorales aus den Büchern“. Dann habe er noch darüber gesprochen, wie man den Gekreuzigten angemessener darstellen könne als üblich, nämlich als in sich verkrümmten Leidenden.[336] Dann sei er zu Bett gegangen, bald aber wieder „tödtlicher schwachheit“ aufgewacht. Er habe, „was

335 Vorgelesen wurde wahrscheinlich aus der Hauspostille von 1544 (Verzeichnis der hierin enthaltenen Predigten: Kurt Aland: Hilfsbuch zum Lutherstudium, Bielefeld [4]1996, S. 199–204), also dem Predigthandbuch, das die Landpfarrer laut der Visitationsordnungen der 1550er Jahre für ihre eigenen Predigtvorbereitungen zu verwenden hatten (s. Anm. 348) und das seit 1548 auch in der Mark gedruckt wurde (Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder [wie Anm. 395], S. 324 [Nr. 186], 333 [Nr. 255]).

336 Auf diesen Passus der Leichenpredigt spielt der mit einem entsprechenden Epigramm versehene Holzschnitt Peter Hilles (nach Frantz Friedrich) von 1582 an, der Joachim II. vor dem Gekreuzigten betend zeigt (abgebildet in: Cranach und die Kunst der Renaissance unter den Hohenzollern [wie Anm. 310], S. 223). Laut dem Bekenntnis Joachims II. von 1562 „solt billich ein jeder christ ein crucifix teglich vor sich haben, sich zu erinnern der Martern des sohnes gottes“, wobei man nicht „dasselbige holz anbeten“, sondern es als „erinnerung wie Augustinus sagt: ‚Non istum sed corde christum per istum‘“ nutzen sollte (wie Anm. 24, fol. 87[r]).

jhrer Fürstlichen Gnaden von Gott fürgesprochen worden / zwey mal mit jrer G. ja / bestettiget / so viel in grosser schwachheit hat können geschehen / vnd also jren abschiedt genommen". Dieser Bericht des Andreas Musculus enthält die letzten religiösen Selbstzeugnisse des Kurfürsten, die – auch wenn sie hier stilisiert wurden – ein weiterer Beleg für den evangelischen Glauben des Kurfürsten sind.

5.3 Territoriale Kirchenpolitik zwischen 1552 und 1571

Die territoriale Religionspolitik Joachims II. in den letzten zwanzig Jahren seiner Herrschaft war vom Ausbau der lutherischen Landeskirche bestimmt. Für diese Landeskirche war seit 1539/40 das landesherrliche Kirchenregiment maßgeblich, das sich der in den 1540er Jahren geschaffenen, vom Kurfürsten abhängigen Selbstverwaltungsstrukturen der Kirche bediente. Der Kurfürst hatte rasch seine „Kirchenhoheit" durchgesetzt und die „Stelle des bisherigen Inhabers der potestas ordinis, des Ordinarius, insbesondere des Bischofs" eingenommen.[337] Er beanspruchte diese Kirchenhoheit als landesherrliches Recht, das keiner Legitimation durch Kirche oder Stände bedurfte, sondern umgekehrt die Unterordnung von Kirche und Ständen forderte.

Der Anspruch des Kurfürsten auf den Erlass kirchlicher Ordnungen und auf die Beaufsichtigung der kirchlichen Selbstverwaltung war seit 1555 auch reichsrechtlich legitimiert. Der Augsburger Religionsfriede bestimmte, dass die

> „geistlich Jurisdiction [...] wider der Augspurgischen Confessions Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien, Kirchengepreuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie ufgerichtet oder ufrichten möchten, biß zu entlicher Vergleichung der Religion nit exercirt, geprauchte oder geübt werden, sondern das derselbigen Religion, Glauben, Kirchengepreuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien [...] iren Gang lassen".[338]

Die Suspension der geistlichen Jurisdiktion bedeutete faktisch die reichsrechtliche Anerkennung des landesherrlichen Kirchenregiments. Die Bestätigung der Säkularisierung des Kirchenguts[339] in reformatorischen Territorien legitimierte zudem die bereits geschehene vermögensrechtliche Abwicklung des alten Kirchenwesens. Jurisdiktionelle und vermögensrechtliche Ansprüche der Papstkirche bestanden also seit dem Religionsfrieden im Kurfürstentum Brandenburg nicht mehr. Auch für Kurbrandenburg war damit ein kirchenrechtlicher Rahmen geschaffen, der die hier seit 1539/40 vollzogenen Veränderungen nachträglich legitimierte. Joachim II. konnte nun mit vollem Recht sagen, dass „wir vns in vnsern Churfürstenthumb vnd Landen / der Geistlichen Jurisdiction vnd sachen annemen / vnd dieselben durch vnser Geistlich Consistorium bestellen lassen

337 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation (wie Anm. 152), JBrKG 20 (1925), S. 72.
338 Ruth Kastner (Hrsg.): Quellen zur Reformation 1517–1555, Darmstadt 1994, S. 527 (Nr. 160).
339 Ebda.

müssen".[340] Der Kurfürst hatte nun die Kirchenleitung inne, war also faktisch oberster Bischof der kurmärkischen Landeskirche. Allerdings sollte man mit Blick auf das frühneuzeitliche Brandenburg nicht undifferenziert vom *landesherrlichen Summepiskopat* reden, entspricht diese Bezeichnung doch nicht dem Selbstverständnis und Sprachgebrauch des Kurfürsten und seiner lutherischen Nachfolger:[341] Für Joachim II. war sein Generalsuperintendent der ‚Bischof'[342], nicht er selbst.

Diese aus der landesherrlichen Vollmacht hergeleitete und reichsrechtlich abgesicherte Kirchenhoheit des Kurfürsten bedeutet nun aber nicht, dass Joachim II. sich unmittelbar mit der Kirchenverwaltung befasste. Auch im Kurfürstentum Brandenburg äußerte sich das landesherrliche Kirchenregiment nicht so sehr im direkten Eingreifen des Territorialherrschers in die Kirche als vielmehr in seiner Letztverantwortlichkeit und Hintergrundpräsenz. Das landesherrliche Kirchenregiment realisierte sich durch die Organe der kirchlichen Selbstverwaltung, die im Rahmen der vom Landesherrn gegebenen Ordnungen vergleichsweise selbständig agierten. Zudem hatte die lokalen Obrigkeiten – die städtischen Räte und Bürgermeister und der Landadel –, die oftmals auch das Patronatsrecht innehatten, großen Einfluss auf die lokale Kirche. Anschaulich wurde die kurfürstliche Richtlinienkompetenz in der Visitation, in den Interventionen kurfürstlicher Beauftragter, in kurfürstlichen Mandaten, in Personalentscheidungen, in der Reaktion auf Appellationen oder anderen unmittelbaren Eingriffen. Allerdings waren die Möglichkeiten des Kurfürsten, direkt in das lokale Kirchenwesen hineinzuregieren, beschränkt, wie ja überhaupt ein „strukturelles Vollzugsdefizit

340 Gedrucktes Mandat Kurfürst Joachims II. von 1563, das die Zahlung der Abgaben für die Unterhaltung des Konsistoriums, nämlich die dem Bischof von Brandenburg zustehende Prokuration sowie das Sandgeld und Hufengeld, einfordert (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 4, Paket 15562, fol. 625). Vgl. die Vorrede zur ungedruckt gebliebenen Visitations- und Konsistorialordnung von 1561, die den Jurisdiktionsanspruch der altgläubigen Bischöfe zurückweist und unter den gegebenen Umständen die landesherrliche Vollmacht zur Regelung kirchlicher Fragen behauptet (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 2–4, hier: fol. 3^{r}–4^{v}; abgedruckt in: Heinrich von Mühler: Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, Weimar 1846, S. 64–68).

341 Zu Recht kritisiert Johannes Heckel (Die Entstehung des brandenburgisch-preußischen Summepiskopats [1924], in: Ders.: Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche'. Gesammelte Aufsätze, Köln/Graz 1964, S. 371–386) die in der Forschung mit Blick auf das Brandenburg des 16. Jahrhunderts übliche undifferenzierte Rede vom *landesherrlichen Summepiskopat.* Tatsächlich gibt es einen sachlichen Unterschied zwischen der Begründung und Ausübung der Kirchenhoheit des lutherischen Landesfürsten des 16. und des mit mehreren Konfessionen konfrontierten absolutistischen Territorialherrschers des 17. und 18. Jahrhunderts, der eine Beschränkung der Rede vom Summepiskopat auf die spätere Zeit nahelegt.

342 S. Anm. 170. In Ausnahmefällen konnte Joachim II. allerdings an seine gleichsam bischöfliche Stellung erinnern, so etwa als er gegen das Interim opponierende Pfarrer warnte: „Wolt Ir mich aber zum Ordinario nicht leiden / so wil ich Euch dem Pabst oder dem Bischoff zu Lebus bevelen / die werden Euch wol regieren" (Bekmann: Oratio secularis [wie Anm. 244], fol. F 2^{r}). Dass der Kurfürst Pfarrer aus der Alt- und Neustadt Brandenburg gegenüber auf den Lebuser Bischof hinweist, hängt damit zusammen, dass der Brandenburger Bischof Joachim von Münsterberg sich auf Geheiß des Kurfürsten aus der Kirchenpolitik und Kirchenverwaltung heraushielt und die Havelberger Sedes zu diesem Zeitpunkt vakant war; der Lebuser Bischof Georg von Blumenthal war der einzig verbliebene im Land residierende altgläubige Bischof.

frühneuzeitlicher Verwaltung“[343] in Brandenburg zu konstatieren ist. Weil die kurbrandenburgische Kirchenverwaltung, die in den Händen des Generalsuperintendenten, des Cöllner Konsistoriums, der Visitatoren und der Inspektoren lag, nur mittelbar zur kurfürstlichen Kirchenpolitik gehört, soll sie hier nicht weiter berücksichtigt werden.[344] Vielmehr soll es um das gehen, was unmittelbarer Ausdruck kurfürstlicher Kirchenpolitik war: um die kirchlichen Ordnungen, die Abwicklung der verbliebenen papstkirchlichen Strukturen, die Ausgestaltung des lutherischen Bekenntnisses und den Umgang mit religiöser Devianz.

Handgreiflichen Ausdruck fand das landesherrliche Kirchenregiment in den vom Landesherrn erlassenen kirchlichen Ordnungen. Es galten weiterhin die Anfang der 1540er Jahre erlassenen Ordnungstexte. Dass die in den 1540er Jahren etablierte kurbrandenburgische Landeskirche unzweifelhaft lutherisch war, zeigt etwa die 1558 für die Visitation der Dörfer erlassene Ordnung.[345] Die Visitatoren hatten – die Formulierung erinnert an CA 7 – den Auftrag,

> „fleisse warzunemen / ob S. Chürf: G. Christliche Kirchenordnung / gehalten / Gots wort reine vnd lautter gepredigt / vnd die hochwirdigen Sacrament / nach Christi unsers lieben HErrn einsatzung / den armen Leuten verreicht werden“.[346]

Die Geltung der Kirchenordnung von 1540 wurde eingeschärft:

> „Wann der Pfarrer also ordentlich in sein Ampt getretten / soll er sich neben dem Kuester / Hochgedachts vnsers gnedigsten Herrn Christlichen Kirchenordnung allenthalben inn Predigen / Sacramentreichunge / Kirchen Ceremonien / Kirchen kleidungen / am Meßgewande / vnd Chorröcken / vorhalten / Vnd wann er Messe heldet / das Hochwirdige Sacrament / wie vor alters eleuirn / Auch selbst sumirn vnd gebrauchen.“[347]

343 Wolfgang Neugebauer: Die Kurmark und ihre Verwaltung vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Hauptlinien und Grundprobleme, in: Präsident des Landtages Brandenburg (Hrsg.), Fünf Jahre Bundesland Brandenburg. Ein neues altes Land, Schriften des Landtages Brandenburg, Heft 2/1996, S. 29–51, hier: S. 37.

344 Vorarbeiten zu einer Geschichte der brandenburgischen Kirchenorganisation und Kirchenverwaltung im 16. und frühen 17. Jahrhundert enthält Victor Herolds zwischen 1940 und 1942 entstandene, ungedruckt gebliebene Darstellung mit dem Titel *Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung bis zum Bekenntniswechsel Johann Sigismunds (1539–1613)* (Typoskript: GStAPK VIII. HA, Slg. Victor Herold, Nr. 1). Hier finden sich eine Skizze der „Verfassung der märkischen Staatskirche“ (1–11), eine überarbeite Fassung von Herolds Aufsatz über das Cöllner Konsistorium (12–55), eine materialreiche, in der Anlage wie im Einzelnen aber unbefriedigende Darstellung des Wirkens der kurmärkischen Generalsuperintendenten von Jakob Stratner bis Christoph Pelargus (56–229), ein Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Kreisverwaltung (230–261) und eine Darstellung der alt- und neumärkischen „Sonderverwaltungen“ (261–323). Die Biographien der Generalsuperindenten Agricola (Kawerau: Johann Agricola [wie Anm. 3], S. 211–336) und Musculus (Christian Wilhelm Spieker: Lebensgeschichte des Andreas Musculus, General-Superintendent der Mark Brandenburg, Consistorialrath, Doctor und erster Professor der Theologie und Pfarrer zu Frankfurt an der Oder. Ein Beitrag zur Reformations- und Sittengeschichte des 16ten Jahrhunderts, Frankfurt [Oder] 1858, passim) enthalten weitere Informationen zur Kirchenverwaltung in der Regierungszeit Joachims II.

345 Ordnung vnnd satzung (wie Anm. 175; EKO 3, 90–94).

346 A.a.O. fol. 2^{v}.

347 A.a.O. fol. A 3^{v}.

Die Pfarrer hatten sich in ihrer Verkündigung an einem ganz bestimmten Vorbild zu orientieren:

> „Zum Dritten / Soll der Pfarrer allhie an Büchern sonderlich haben / vnd fleißig daraus lesen vnd predigen / Eine Bibel Deutsch vnd Lateinisch / Eine Haußpostilla Doctoris Martini / Catechismum Lutheri gros vnd klein / vnnd die Churfürstliche Brandenburgische Kirchenordnung".[348]

Auch was diese Visitationsordnung sonst über das Kirchenjahr, die Gottesdienste, den Lebenswandel von Pfarrern und Gemeinden oder die kirchlichen Organisationsstrukturen sagt, zeigt, dass die kurbrandenburgische Landeskirche der 1550er Jahre unzweifelhaft evangelisch war und sich am Wittenberger Vorbild orientierte.

In den 1560er Jahren schien dem Kurfürsten die Zeit gekommen, die kirchlichen Ordnungen den mittlerweile entstandenen Verhältnissen und den neuen Herausforderungen anzupassen. Die Visitationsordnung 1558 war wohl als Auftakt dieser durch den Religionsfrieden möglich gewordenen Revisionsarbeit gedacht. So wurde 1560/61 die Konsistorialordnung von 1543/51 überarbeitet und zu einer – nicht zum Druck gebrachten – „Geystliche[n] Policey: Visitation: vnd Consistorial Ordnungk"[349] erweitert, die die bis zu den 1560er Jahren entwickelte Kirchenorganisation beschreibt und wertvolle Hinweise auf das kirchliche Leben bietet. Sie enthält eine programmatische Vorrede des Kurfürsten, in der dieser seinen Anspruch auf die landesherrliche Kirchenhoheit bekräftigt und sich zum Evangelium im Sinne der Wittenberger Reformation bekennt.[350] Darauf folgt die „Geystliche[] Policey ordnung", die in 37 Abschnitten von den beiden Aufsichtsämtern des Generalsuperintendenten und Superintendenten, vom Pfarramt, den weiteren Funktionsträgern der Kirchengemeinde, der Verwaltung der Kirchengemeinde, dem Schulwesen, den Hochzeiten und den Kompetenzen lokaler Obrigkeiten in Kirchensachen handelt.[351] In sieben Abschnitte behandelt dann die „Visitation Ordnung" das Vorgehen bei der Visitation und die Amtsträgersynode.[352] Und zuletzt folgt die „Consistorial Ordnung", die in 41 Abschnitten in Aufnahme der vorhandenen Konsistorialordnung Kompetenzen und Tätigkeit des zentralen kirchlichen Gerichts beschreibt.[353] Diese ungedruckt gebliebene Ordnung bezeugt wie die in sie eingegangene Visitationsordnung von 1558 den luthe-

348 A.a.O. fol. A $3^{r/v}$. Diese Vorgabe fand sich schon in den Ergänzungen zur Konsistorialordnung von 1551 (FBPG 27 [1914], S. 29f.) und wurde 1561 durch die Bestimmung ergänzt, dass die Pfarrer nach Möglichkeit die „gantze opera Luteri, Augustini, Hieronimi vnnd anderer Christlichen vnnd unvorfelschten Theologen Bucher mehr" besitzen sollen, sich aber „vor aller falschen Lehrer schriffte vnd Bucher" mit ihren „vorfurerische[n] Irrthumb" hüten sollten (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 17^{r}).

349 Das druckfertige Manuskript findet sich in: GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561". Teile des 1561 erarbeiteten Entwurfs, der 1573 in die dann gedruckte Ordnung eingeht, sind abgedruckt in FBPG 27 (1914), S. 35–53.

350 GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 1–4.

351 A.a.O. fol. 8^{r}–55^{r}.

352 A.a.O. fol. 55^{v}–62^{v}.

353 A.a.O. fol. 63^{r}–92^{r}.

rischen Charakter der märkischen Landeskirche hinsichtlich Lehre, Organisation und Frömmigkeit. Mitte der 1560er Jahre scheint die Revision der Ordnungen nicht fortgeführt worden zu sein. Ende des Jahrzehnts befahl Joachim II. dann aber – so berichtet es Andreas Musculus –, dass „jhrer Churf. G. Kirchenordnung vbersehen / etwas corrigiret vnnd gebessert / widderumb auffs new gedruckt vnd publiciret würde" und dass „aus des Luthers Büchern ein Compendium Doctrinae Christianae zusammen gezogen / gedruckt / vnnd in alle Kirchen jhrer Lande publiciret würde / damit alle Kirchendiener bey der reynen Lehre Lutheri blieben / vnd das auffgegangene Liecht vnvertunckelt / auch auff vnsere Kinder vnd Nachkömmling möchte kommen / vnnd bey ihm auch erhalten werden".[354] Möglicherweise im Zusammenhang mit diesem Projekt ließ der Kurfürst Ende der 1560er Jahre auch eine Abschrift des vermeintlich offiziellen Exemplars des Augsburgischen Bekenntnisses von 1530 in der Mainzer Reichskanzlei anfertigen.[355] An diese Vorarbeiten konnte dann 1572/73 Kurfürst Johann Georg anknüpfen, dessen Kirchenordnung von 1572 und Visitations- und Konsistorialordnung von 1573 nicht nur in erheblichem Umfang die unter Joachim II. erlassenen oder konzipierten Ordnungen übernahmen, sondern auch in der Sache dem entsprachen, was Joachim II. in den 1560er Jahren selbst nicht mehr hatte verwirklichen können. Hier war die Confessio Augustana als Bekenntnis der märkischen Landeskirche und Luthers Theologie als Leitlinie der Verkündigung in dieser Landeskirche vorgegeben, so wie es de facto seit den 1540er Jahren galt und es Joachim II. in der Endphase seiner Regierungszeit auch selbst hatte festschreiben wollen. Die von seinem Sohn 1572/73 veröffentlichten Ordnungen bilden die kirchliche Wirklichkeit ab, wie sie sich unter der Regierung Joachims II. entwickelt hatte; sie markieren keinen neuen Schritt, sondern bestätigen das Vorhandene. Zurecht findet sich darum der 1572 erschienenen Kirchenordnung vorangedruckt ein Porträt Joachims II., wie dieser vor dem Gekreuzigten anbetend kniet: Was Kurfürst Johann Georg in Zusammenarbeit mit den von seinem Vater berufenen und bereits mit dieser Revisionsarbeit beauftragten Theologen erarbeitete, war das kirchenpolitische Vermächtnis seines Vaters.

Ein wichtiger Aspekt der Kirchenpolitik Joachims II. in den letzten 20 Jahren seiner Herrschaft war die Abwicklung der märkischen Bistümer, Stifte und Klös-

354 Musculus: Leichpredig (wie Anm. 333), fol. B 4r/v. Vgl. Nicolai Leutingeri opera omnia quotquot reperiri potuerint, hrsg. v. Georg Gottfried Küster, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1729, S. 631 (Commentarii, lib. 12, § 18).

355 Andreas Zoch soll auf Befehl von Kurfürst Joachim II. das (vermeintliche) Original des Augsburgischen Bekenntnisses in der Mainzer Reichskanzlei abgeschrieben haben und diese Abschrift wurde dann 1572 in die überarbeitete Kirchenordnung Kurfürst Johann Georgs aufgenommen (David Chyträus: Ausführlicher Bericht von der Augsburgischen Confession, Eisleben 1599, VD16 C2609, S. 771; vgl. Davidis Chytraei [...] epistolae, Hanau 1614, S. 850f.; Spieker: Lebensgeschichte des Andreas Musculus [wie Anm. 344], S. 230). Belegt ist allerdings auch, dass Hofprediger Georg Coelestin, der 1572 an der Überarbeitung der Kirchenordnung beteiligt war, 1566 das Augsburgische Bekenntnis in der Mainzer Reichskanzlei abgeschrieben hat (Spieker, a.a.O. S. 342). Es sei dahingestellt, wie sich diese beiden Nachrichten zueinander verhalten und was Spieker (a.a.O. S. 230) damit meint, dass Coelestin auf Befehl Johann Georgs eine weitere Abschrift angefertigt habe.

ter. Hatte der Kurfürst 1540 die diözesanbischöfliche Verwaltung noch bestätigt und offengelassen, was mit den geistlichen Korporationen zu geschehen habe, so hatte sich im Zuge der ersten Visitation ergeben, dass die Diözesanbischöfe ihrer Jurisdiktionsgewalt beraubt und die Stifte und Konvente größtenteils aufgelöst wurden. Nachdem das Zwischenspiel des Interims den Abbau der papstkirchlichen Strukturen und Institutionen unterbrochen hatte, begann Joachim II. im Sommer 1552 mit deren endgültiger Liquidierung. Was die Klöster und Stifte angeht, so waren diese größtenteils entweder bereits eingegangen oder zu evangelischen Korporationen – adligen Damenstiften und evangelischen Stiftsherrengemeinschaften – umgestaltet worden. In einigen wenigen Männerkonventen – etwa bei den Franziskanern in der Altstadt Brandenburg oder in Frankfurt – gab es noch einige Insassen, die sich der Reformation nicht anschließen wollten und die mit Genehmigung des Kurfürsten ihren Lebensabend in einem Teil der Konventsgebäude verbringen und nicht daran gehindert wurden, für sich – wenigstens eine Zeitlang – die römische Messe zu feiern.[356] Spätestens in den 1560er Jahren wurde jedoch auch diese Tolerierung widerrufen.[357] Einige Frauenkonvente wie das Spandauer Benediktinerinnenkloster öffneten sich der Reformation, durften aber keine neuen Insassinnen mehr aufnehmen, und lösten sich nach und nach auf.

Die Säkularisierung der Bistümer erwies sich dagegen als schwieriger und langwieriger.[358] Der Kurfürst setzte sowohl bei den Bischöfen als auch bei den Domkapiteln an. Die Protestantisierung der Domkapitel war kein grundsätzliches Problem, ließ sich doch schon in den 1540er Jahren kaum mehr ein Adliger finden, der den kirchenrechtlichen Anforderungen an die Domherren entsprach. Dank seines Rechts, einen Teil der Domherren zu nominieren, und dank seines informellen Einflusses auf die Domkapitel sorgte der Kurfürst dafür, dass nach

356 Zu den Brandenburger Franziskanern: Johannes H. Gebauer: Zur Geschichte der letzten Mönche in der Mark, in: ZKG 21 (1901), S. 380–398.

357 Fulvio Ruggieri vermerkt in seinem Reisebericht aus dem Jahr 1561, dass in Frankfurt (Oder) und Brandenburg an der Havel noch einige wenige altgläubige Kleriker und Mönche lebten, „che dicono la messa et i suoi offitii secretamente in un monasterio, ma ci stanno con gran paura" (NB II/2, 79, 80). Diese altgläubige Frömmigkeitspraxis war vorher bereits untersagt worden und wurde im selben Jahr nochmals verboten: „So wurden wir auch berichtet, Das noch ahn etlichen orttern Ihn vnsern Landen vnsern hieuor außgangnen ernsten gebotten zuwidder, die Papistische winckelmessen heimlich celebrirt werden sollen, Weil aber dieselbigen jhn keiner schrifft gegrundet, vnnd vor Godt ein grewel sein, Wollen wir dj hiemit gentzlich abgethan vnd abermals bej vnserer schweren straffe vnd vngnade vorbotten vnnd abgeschafft haben" (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 51^{v}–52^{r}; FBPG 27 [1914], S. 43).

358 Eine Überblicksdarstellung für Havelberg und Lebus bietet Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg (wie Anm. 3), S. 325–353. Für Brandenburg siehe Johannes H. Gebauer: Zur Geschichte der Reformation im Bistum Brandenburg, Wissenschaftliche Beilage zum Jahresprogramm der Ritterakademie zu Brandenburg an der Havel, Brandenburg an der Havel 1898. Eine ausführlichere neuere Studie für Havelberg hat Annette Kugler-Simmerl vorgelegt (Bischof, Domkapitel und Klöster im Bistum Havelberg 1522–1598. Strukturwandel und Funktionsverlust, Berlin 2003). Lambrecht Kuhns Arbeit zum Bistum Lebus im späten Mittelalter behandelt die Auflösung des Bistums nur am Rande (Das Bistum Lebus. Das kirchliche Leben im Bistum Lebus in den letzten zwei Jahrhunderten [1385–1555] seines Bestehens unter besonderer Berücksichtigung des Johanniterordens, Leipzig 2005).

und nach evangelische Domherren an die Stelle ihrer altgläubigen Vorgänger rückten. Schon bevor der Kurfürst die Domkapitel evangelisch majorisieren konnte, hatte er allerdings in Fortsetzung der Politik seines Vaters Einfluss auf die Besetzung der märkischen Bischofsstühle genommen. Als Nachfolger von Matthias von Jagow installierte er 1546 Joachim von Münsterberg als Bischof von Brandenburg[359], der jedoch auf die Ausübung seiner kirchlichen Befugnisse verzichtete und 1560 in Markgraf Joachim Friedrich einen evangelischen Nachfolger aus der Familie der Hohenzollern bekam. Im Brandenburger Stiftsgebiet wurde die Kirchenordnung von 1540 rasch und ohne große Widerstände eingeführt, nur im Dom selbst musste das Konsistorium 1544 die Befolgung der Ordnung durch Reskripte an Bischof und Kapitel einfordern.[360] In Havelberg hatten die Visitatoren in den 1540er Jahren das Stiftsgebiet ausgespart und die mit der Reformation sympathisierenden Bürger konnten sich gegen den Widerstand von Bischof und Domkapitel nicht durchsetzen.[361] Nach dem Tod von Bischof Busso von Alvensleben versuchte Joachim, 1548 erst seinen Sohn Friedrich und 1553 dann seinen Sohn Joachim Friedrich gegen den Widerstand der altgläubigen Domherren unter der Führung von Domdekan Peter Conradi durchzusetzen[362], was wegen des Ausbleibens der päpstlichen Konfirmation für die gewählten Kandidaten aber dazu führte, dass die Bistumsverwaltung in den Händen des Domdekans blieb, der bis zu seinem Tode 1561 die Reste altgläubiger Frömmigkeitspraxis im Machtbereich des Domkapitels schützte.[363] Nach dem Tod Conradis wurde aber auch hier die Brandenburgischen Kirchenordnung eingeführt und Kurprinz Johann Georg befahl als Bistumsadministrator dem Havelberger Domkapitel, die Reste gottloser altgläubiger Zeremonien abzuschaffen.[364] Im Lebuser Land hatte die Visitation Anfang der 1540er Jahre die Städte und Dörfer des

359 GStAPK I. HA, Rep. 57, Nr. 1b, Fasz. 2.

360 Siehe oben Anm. 164.

361 So wurde in Wittstock erst nach dem Tode des Bischofs die Reformation eingeführt (CDB A 1, 11; Kurt Zellmer: Die Reformation in Brandenburg und ihr später Beginn in Wittstock, in: … der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen [Psalm 1,3]. Festschrift für Generalsuperintendent i.R. Dr. Horst Lahr zum 90. Geburtstag am 2. September 2003, nicht im Druck erschienen, S. 96–104).

362 Wegen der reichspolitischen Situation konnte Joachim II. seine Pläne, das Hochstift Havelberg in Besitz zu nehmen und seinen Sohn Friedrich zum Nachfolger des am 4. Mai 1548 verstorbenen Havelberger Bischofs Busso von Alvensleben wählen zu lassen, nicht unmittelbar umsetzen (Kugler-Simmerl: Bischof, Domkapitel und Klöster im Bistum Havelberg [wie Anm. 358], S. 42–45). Bei der Bischofswahl am 17. Juli wurde zwar Friedrich gewählt, er musste sich aber von der Reformation distanzieren und dem Papst unterstellen (siehe das von Conradi aufgesetzte Notariatsinstrument: GStAPK I. HA, Rep. 58, Nr. 2, Fasz. 5; CDB Suppl. 492–495 [Nr. 98]) und der Kurfürst musste die altgläubige Ausrichtung und antireformatorische Politik des Domkapitels respektieren, etwa indem er die beiden altgläubigen Kleriker Johann von Walwitz und Peter Conradi als Dompropst bzw. Domdekan akzeptierte.

363 Ein bemerkenswertes Zeugnis der Treue zur Papstkirche ist Conradis Testament von 1558, in dem dieser durch Geldzahlungen aus seinem Erbe die altgläubige Frömmigkeitspraxis am Havelberger Dom und an ausgewählten religiösen Institutionen in der Mark (Franziskaner in Berlin und Brandenburg an der Havel, Nonnen in Heiligengrabe) zu unterstützen versucht und dabei auf das Vorbild der Cöllner Stiftskirche verweist (CDB A 3, 157–164 [Nr. 75]).

364 CDB A 3, 166f. (Nr. 78).

Stiftsgebiets um Fürstenwalde, Seelow und Lebus ausgespart.[365] Nachdem der altgläubige Georg von Blumenthal, der das Interim noch genutzt hatte, um seine Position zu stabilisieren[366], 1550 verstorben war, konnte der Kurfürst mitten in der reichspolitisch schwierige Phase des Interims keinen Hohenzollernprinzen auf die Lebuser Sedes bringen.[367] Zwar konnte er verhindern, dass einer der Wortführer der verbliebenen Altgläubigen, Wolfgang Redorffer, den Bischofsstuhl bestieg, aber der neue Lebuser Bischof Johann Horneburg war ebenfalls der Papstkirche treu und konnte bis zu seinem Tod 1555 in den Bischof und Domkapitel unterstehenden Städten und Dörfern der Reformation noch Widerstand leisten. Unter seinem Nachfolger, Markgraf Joachim Friedrich[368], fiel aber auch dieses Bistum an die brandenburgischen Hohenzollern, und die letzten altgläubigen Inseln verschwanden auch hier. Wichtig war vor allem, dass in der Bischofsresidenz Fürstenwalde 1556 der Widerstand der altgläubigen Domkapitulare gebrochen und das Domkapitel dem Kurfürsten gefügig gemacht wurde: Nachdem die Fürstenwalder Bürger schon 1544/45 einen evangelischen Prediger in einer Kapelle hatten anstellen dürften[369], der Kurfürst aber zu Lebzeiten des altgläubigen Bischofs weitergehenden Maßnahmen seine Unterstützung versagte[370], erzwang der Kurfürst unterstützt von seinem Bruder und dem Kurprinzen 1556 die Einführung des evangelischen Gottesdiensts im Fürstenwalder Dom, der allerdings bis 1565 auch noch von den altgläubigen Domherrn genutzt werden konnte.[371] Mit der Wahl von Markgraf Joachim Friedrich zum nominellen Bischof von Havelberg (1553), Lebus (1555) und Brandenburg (1560), die dank der reichspolitischen Behauptung der Reformation 1552/1555 möglich war, hörten die drei Bistümer nicht auf zu existieren. Zwar war Joachim Friedrich der letzte gewählte Bischof, aber die Domkapitel blieben als Körperschaften und Rechtssubjekte

365 Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus (wie Anm. 257), S. 300f.

366 Siehe oben Anm. 251. Joachim II. sagte dem Lebuser Bischof 1550 wohl mit Blick auf das Interim die Respektierung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt zu (Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus [wie Anm. 257], S. 309f.; vgl. den undatierten Entwurf einer kurfürstlichen Bestätigung der bischöflichen Rechte für Bischof Georg von Blumenthal: GStAPK I. HA, Rep. 59, Nr. 2, Fasz. 4).

367 GStAPK I. HA, Rep. 59, Nr. 1, Fasz. 3; Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus (wie Anm. 257), S. 313–319. Im Mai 1551 wurde der altgläubige Brandenburger Dompropst Johann Horneburg zum Bischof von Lebus gewählt, was Joachim II. wohl mit Rücksicht auf das unter bischöflicher Herrschaft stehende böhmische Lehen Beeskow-Storkow, dessen Einziehung bei der Wahl eines Hohenzollern befürchtet wurde, akzeptierte.

368 GStAPK I. HA, Rep. 59, Nr. 1, Fasz. 5.

369 Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus (wie Anm. 257), S. 484–488. Zu den evangelischen Regungen in der Stadt und dem dadurch verursachten Konflikt: GStAPK I. HA, Rep. 59, Nr. 3, Fasz. 1.

370 Als der Fürstenwalder Rat mit Verweis auf die außerhalb des Stiftsgebiets längst schon eingeführte Reformation die Unterstützung des Kurfürsten für die Fürstenwalder Reformationssympathisanten einforderte, sagte der Kurfürst in seinem vorsichtig gehaltenen Brief zwar seine Unterstützung zu, empfahl aber Zurückhaltung und verwies auf die kirchliche Neuordnung durch das Konzil (CDB A 20, 329f. [Nr. 196f.]).

371 Wohlbrück: Geschichte des ehemahligen Bisthums Lebus (wie Anm. 257), S. 359–363. Wohlbrück verwertet den 1556 entstandenen Bericht des Fürstenwalder Stadtschreibers Christoph Hugewitz über die Fürstenwalder Ereignisse am 10./11.4.1556 (GStAPK I. HA, Rep. 21, Nr. 46, Fasz. 2).

bestehen. Das Lebuser Kapitel löste sich allerdings allmählich auf, so dass das Bistum mit dem Regierungsantritt Joachim Friedrichs als Kurfürst de facto zu bestehen aufhörte. Die Domkapitel von Brandenburg und Havelberg allerdings existierten bis ins 19. Jahrhundert bzw. bis in die Gegenwart fort. Kurfürst Joachim II. hatte also bis 1560 die märkischen Bistümer mit ein- und demselben nominellen evangelischen Bischof aus dem Hause Hohenzollern besetzt, er hatte die unaufhaltsame Protestantisierung der Domkapitel eingeleitet, er hatte die Stiftsgebiete der mittelbaren Kontrolle des Landesherrn unterworfen und er hatte das dortige Kirchenwesen nach Maßgabe der Brandenburgischen Kirchenordnung umgestaltet – die diözesanbischöflichen Strukturen waren beseitigt und die vom Kurfürsten beanspruchte Kirchenhoheit auch gegen die Repräsentanten der Papstkirche durchgesetzt. Auf nennenswerten Widerstand traf die Liquidierung der papstkirchlichen Strukturen in der Mark nicht, und es scheint auch keine starke Anhänglichkeit an die Papstkirche in der Bevölkerung gegeben zu haben.[372] Dass sich die Entwicklung über fast zwanzig Jahre hinzog, war der politisch motivierten Respektierung der Diözesanbischöfe und Domkapitel geschuldet.

Ein weiterer wichtiger Punkt der Kirchenpolitik Joachims II. war die Reform des Bildungswesens. Ein kurzer Passus der Brandenburgischen Kirchenordnung von 1540 enthält die Vorgaben dafür:

> „Die weil auch zuerhaltung Christlicher Religion vnd guter Pollicey auffs höchst von nöten / das die jugent in den Schulen / unterweiset werde / und die Schulen etliche zeit her in mercklichen abfall komen / Wollen wir das die in allen Stedten vnd Merckten / widerumb angericht / reformirt / gebessert vnd nottürfftiglich versehen vnd erhalten werden / Derwegen wir denn auch vnsern verordenten Visitatorn vnter anderm fleissiges einsehen zuhaben / mit sonderm ernst aufflegen wollen."[373]

Ähnlich wie die Wittenberger Reformatoren sah der Kurfürst zwei Aufgaben für die Schulen: die Vermittlung *religiöser Bildung,* damit der *christliche Glaube*, und die Vermittlung *weltlicher Bildung*, damit das *Gemeinwohl* erhalten bliebe.

372 Die bei römisch-katholischen Autoren manchmal zu findenden Behauptungen, es habe einen nennenswerten „Widerstand des Klerus und der Ordensleute" gegen die Reformation gegeben, es hätten sich „an zahlreichen Orten gläubige Laien" gefunden, „die den Abfall nicht mitmachten, sondern zu den Priestern hielten und ihre Dienste in Anspruch nahmen", und es hätte sich eine „Zeitlang […] eine katholische Geheimseelsorge in der Mark Brandenburg zu behaupten" vermocht (Georg May: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, S. 202; vgl. Otto Groß: Vom Widerstand der katholischen Kirche gegen die Kirchenordnung Joachims II., in: Wichmann-Jahrbuch 7 [1953], S. 36–52), entbehren der Quellengrundlage.

373 Kirchen ordnung (wie Anm. 21), 3. Hauptteil, fol. Aaa 1[r] (EKO 3, 88 f.). Ausführlicher wird das Thema in der *Geystliche[n] Policey: Visitation: vnd Consistorial Ordnungk* von 1561 behandelt (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 43[r]–46[r]). Ein Beispiel für eine Schulordnung aus der Regierungszeit Joachims II., in der die Vorgaben dieser beiden Ordnungen umgesetzt werden, ist die 1564 gedruckte Schulordnung des Pfarrers an der Katharinenkirche in der Neustadt Brandenburg, Johannes Garcaeus (VD16 ZV 6405; abgedruckt in: Evangelische Schulordnungen, Bd. 1: Die evangelischen Schulordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, hrsg. v. Reinhold Vormbaum, Gütersloh 1860, S. 519–546).

Dazu waren die spätmittelalterlichen Schulen, die es in jeder märkischen Stadt gab, in den Augen des Kurfürsten nicht mehr geeignet, wohl vor allem, weil sie nicht den humanistischen Standards entsprachen und weil sie nicht den evangelischen Glauben vermittelten, aber auch deshalb, weil ihre finanzielle und personelle Ausstattung zu wünschen übrig ließ. Die Visitatoren sollten darum die bestehenden Schulen im Sinne des humanistisch-reformatorischen Bildungsprogramms umgestalten oder auch neue Schulen gründen und im Zuge der vermögensrechtlichen Neuordnung der Kirchengemeinden für eine auskömmliche Finanzierung sorgen. Allerdings war dieses in wenigen Zeilen formulierte Programm nur mit Hilfe der lokalen Geistlichkeit und der lokalen Obrigkeiten umzusetzen, und es bedurfte in der vom spätmittelalterlichen Bildungsaufschwung bislang kaum berührten Mark langer und intensiver Bemühungen, die deutschen und lateinischen Schulen im Sinne der Erhaltung „Christlicher Religion vnd guter Pollicey" umzubauen. Der Kurfürst konnte dazu nur den Anstoß und vereinzelte Unterstützung geben. Die Gründung von Modellschulen fasste Joachim II. noch nicht ins Auge, erst sein Sohn und sein Enkel sollten mit dem Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin und dem Joachimsthalschen Gymnasium solche für die Bildungsgeschichte der Mark wichtigen Impulse geben.

Anders als das lokale Schulwesen fiel die Landesuniversität Frankfurt in die genuine Zuständigkeit des Landesherrn.[374] Von Anfang an war die Viadrina eine Heimstatt des Humanismus, und Kurfürst Joachim I. hatte noch 1535 Melanchthon als Berater für eine noch stärkere Umgestaltung der Universität im Sinne des humanistischen Bildungsprogramms in die Mark eingeladen.[375] Die Einführung der Reformation 1539/40 war dann das Auftaktsignal für eine Universitätsreform, die allerdings weit über eine Angleichung an die mittlerweile etablierten Standards humanistischer Universitätsbildung hinausging: Die Viadrina sollte zu einer eng mit der reformatorischen Landeskirche verbundenen evangelischen Universität werden. Drei Probleme waren vordringlich zu lösen: die Ordnung der Universitätsfinanzen, die Neufassung der akademischen Ordnungen und die Gewinnung von Dozenten. In allen drei Bereichen wurden während der 1540er Jahre die bleibenden Grundlagen der „lutherischen Landesuniversität"[376] gelegt. Obwohl die Universitätsreform im eigentlichen Sinne erst mit der Universitätsvisitation im Frühjahr und der Kirchenvisitation im Sommer 1540 begann, bemühte sich der Kurfürst schon seit 1535 um eine Verbesserung der Universitätsfinanzen und um die Gewinnung renommierter Dozenten: So wurden auf Befehl des Kurfürsten und mit Genehmigung der Papstkirche die Güter des Frankfurter Kartäuserklosters, das dank des Fortschreitens der Reformation seiner Auflösung entgegenging, für die Universität umgenutzt[377], und der Kurfürst stellte 1538

374 Die maßgebliche Darstellung für die Geschichte der Viadrina bis 1550 ist Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), hier zur Universitätsreform unter Joachim II.: S. 438–552.
375 JBrKG 2/3 (1906), S. 12.
376 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 552.
377 A.a.O. S. 440f., 459–466 (vgl. NB I/2, 268,6–16 [Nr. 83]).

Melanchthons Schwiegersohn Georg Sabinus[378] an. Die Visitationen[379] – übrigens unter Beteiligung des Lebuser Bischofs, der ja Universitätskanzler war, aber durch die nachträgliche Verkopplung von Universitäts- und Kirchenvisitation zum Rückzug gezwungen wurde – regelten zahlreiche Einzelpunkte, die am 9. September 1540 in der *Verordnung unnd Bestellung, auch Besserung der besoldung der Universität* kodifiziert wurden.[380] Visitationen und Verordnung belegen eine enge Anlehnung an das Wittenberger Modell hinsichtlich der Organisation, der Formen der Lehre, des Curriculums, der Lehrbücher und des in Aussicht genommenen Personals.

Dass die Viadrina eine evangelische Universität sein sollte, machte auch das kurfürstliche Edikt vom 23. Januar 1541 deutlich, das in herkömmlicher Weise betont, die Universitätsreform geschehe „ad propagationem Religionis christianae" und „omnium honestarum artium conservationem", und die dafür notwendigen Maßnahmen präsentiert.[381] Das Edikt enthält auch die Vorgabe, dass in Zukunft von den märkischen Städten vorzugsweise Frankfurter Absolventen als Pfarrer, Prediger, Lehrer und Schreiber angestellt werden sollen. Obwohl diese Bestimmungen denen von 1505/06 ähneln, manifestiert sich in ihnen doch eine grundsätzliche Neuorientierung: die Viadrina war zur „brandenburgische[n] Landesuniversität" geworden.[382] Dass das Edikt trotz des mit älteren Verordnungen vergleichbaren Wortlauts einen Einschnitt bedeutete, wird deutlicher, wenn man auf das Wittenberger Vorbild blickt. Für die Wittenberger Reformatoren war die Verkündigung die eigentliche und wichtigste Aufgabe kirchlicher Amtsträger. Um als Verkündiger des Evangeliums in den Kirchengemeinden wirken zu können, benötigten die kirchlichen Amtsträger grundlegende Kenntnisse und Fähigkeiten, die auf jeden Fall den Besuch einer Lateinschule, nach Möglichkeit aber auch ein zumindest kurzes Universitätsstudium verlangten. Die Philosophische und Theologische Fakultät, an der diese Ausbildung der Pfarrer stattfand, bekamen eine neue Aufgabe und wurden dementsprechend umgestaltet: Sie bildeten nun Prediger aus. Was hier geschah brachte Philipp Melanchthon auf die einprägsame Formel von der *necessaria coniunctio scholarum cum ministerio Evangelii:* Bildungswesen und Kirche mussten eng miteinander verbunden sein.[383] Das war für die Wittenberger Theologen keine Neuerung, sondern seit der

378 Matthias Asche: Von der Viadrina an die Albertina und zurück – der Wittenberger Melanchthon-Schüler Georg Sabinus in Frankfurt an der Oder und Königsberg, in: Matthias Asche u.a. (Hrsg.), Die Leucorea zur Zeit des späten Melanchthon. Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550, Leipzig 2015, S. 233–261.

379 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 441–446.

380 A.a.O. S. 446–452.

381 Edictum illustrissimi Principis Electoris Joachimi II. Marchionis Brandenburgensis. Georgii Sabini et aliorum quorundam professorum Carmina de instaurata Academia Francofordiana. Additus est catalogus autorum, qui Francofordiae ad Oderam praeleguntur, Frankfurt (Oder) 1541 (VD16 ZV 2325), fol. A $2^{r/v}$.

382 Zu dieser Deutung des Edikts: Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 453–455.

383 Philipp Melanchthon: Oratio de necessaria coniunctione Scholarum cum Ministerio Evangelii, 1543 (CR 11, 606–618 [Nr. 73]). Zu dieser Rede und ihrem Programm: Andreas Stegmann: Johann Friedrich König. Seine ‚Theologia positiva acroamatica' (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums, Tübingen 2006, S. 104–113. Zu den Folgewirkungen: Tho-

alttestamentlichen Zeit habe es Bildungseinrichtungen gegeben, die die Sprachen (litterae) und die Bibel (sermo divinus) vermittelten.[384] Solche Schulen hätten die Funktion, die Lehre zu bewahren, sie auszulegen sowie in Lehrauseinandersetzung Entscheidungen zu treffen: Sie sind „doctrinae custodes, atque interpretes, et gravissimarum controversiarum iudices".[385] Diese für die Evangeliumsverkündigung so wichtige Lehrvermittlung geschieht nach Melanchthon im Rahmen der bestehenden akademischen Strukturen: Es brauche ein intensives Studium (longa institutio), bei dem die zukünftigen Prediger sich durch Vorlesungen, Disputationen und eigene Lektüre die artes liberales, die biblischen Sprachen und Texte, die Kirchenlehre und die Lehrkontroversen aneigneten.[386] Wo solche Schulen nicht vorhanden seien oder ihre Aufgabe nicht erfüllten, würde das Licht des Evangeliums ausgelöscht (amissis literis lucem Evangelii extingui).[387] Das heißt allerdings nicht, dass die Universität selbst das ministerium Evangelii innehabe, wohl aber sei ihre Theologische Fakultät „ministerii evangelici membrum".[388] Das bedeutete ein ganz neue Bestimmung der Funktion der akademischen Theologie für die Kirche und eine daraus folgende Aufwertung der Theologischen Fakultät für die Kirche. War in vorreformatorischer Zeit die kirchliche Hierarchie custos doctrinae, die für die Tradierung und Auslegung der Lehre auf die im hohen Mittelalter entstandenen Universitäten zurückgreifen und diese im späten Mittelalter anfangsweise für die Ausbildung und Kontrolle des Klerus in Dienst nehmen konnte, so wurde diese lockere und partielle Kooperation von Kirche und Universität durch die Reformation zu einer necessaria conjunctio verfestigt. Vor diesem Hintergrund nun ist das kurfürstliche Edikt von 1541 zu lesen und die ganze Universitätsreform zu verstehen: Der Kurfürst verklammerte 1540/41 die brandenburgische Landeskirche mit der brandenburgischen Landesuniversität, damit durch akademische Bildung das Licht des Evangeliums in der Mark leuchten konnte; er nahm die Universität als membrum ministerii evangelici in den Dienst der Landeskirche, damit die Frankfurter Theologen und Philosophen Pfarrer ausbildeten und über die Lehre im Land wachten. Dementsprechend heißt es auch im 1562 abgefassten Testament des Kurfürsten, dass die Frankfurter Universität „ein sonderlich kleinot unsers landes" sei: Denn „unser waren christlichen religion halben" sei es „ie lenger ie mehr vonnöten, daß viel fromme, gottfurchtige und gelerte leute aufgezogen, damit die predigstuele und andere geistliche und weltliche empter in unsern landen zu notturft konnen bestalt werden"[389],

---

mas Kaufmann: The Clergy and the Theological Culture of the Age: The Education of Lutheran Pastors in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Scott C. Dixon / Luise Schorn-Schütte (Hrsg.): The Protestant Clergy of Early Modern Europe, Basingstoke/New York 2003, S. 120–136.

384 CR 11, 609–612.

385 A.a.O. Sp. 609.

386 A.a.O. Sp. 612.

387 Ebda.

388 So die Formulierung in der von Melanchthon verfassten Satzung der Theologischen Fakultät Wittenberg von 1545, in: Walter Friedensburg (Hrsg.): Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil 1, Magdeburg 1926, S. 262.

389 Caemmerer: Testamente (wie Anm. 23), S. 101.

weshalb der Landesuniversität die besondere Fürsorge des Landesfürsten gelten müsse.

Die Umsetzung der Frankfurter Universitätsreformen in der Folgezeit stand ganz im Zeichen der Ausgestaltung dieser necessaria coniunctio. Besonders wichtig war es, zum einen die Universitätsfinanzen nachhaltig zu ordnen[390] und zum anderen geeignete Dozenten für die Philosophische und Theologische Fakultät zu gewinnen und den Lehrbetrieb an diesen beiden Fakultäten in Gang zu bringen[391], damit die Universität ihre Aufgabe als custos und interpres doctrinae sowie als iudex controversiarum erfüllen konnte. In beiden Hinsichten engagierte sich der Kurfürst selbst und hatte entscheidenden Anteil daran, dass die Viadrina in den 1540er Jahren wieder aufzublühen begann und in den 1550er und 1560er Jahren ihre Aufgaben als Ausbilderin der märkischen Geistlichkeit und als Wächterin über die Lehre wahrnehmen konnte.[392]

Für die märkische Landeskirche war aber nicht nur die Universität Frankfurt ein wichtiger Bezugspunkt, sondern auch die Universität Wittenberg.[393] Das gilt nicht nur in der Hinsicht, dass Organisation, Lehrbetrieb und Dozenten in Frankfurt vom Wittenberger Vorbild bestimmt waren und selbstverständlich Melanchthons Lehrbücher benutzt wurden, sondern auch in der Hinsicht, dass viele märkische Studenten trotz des kurfürstlichen Mandats die Leucorea der Viadrina bevorzugten und dass es enge Kontakte aus der Mark zu den Wittenberger Professoren – allen voran Melanchthon[394] – gab. Auch für den Kurfürsten und die leitenden märkischen Theologen war Wittenberg ein wichtiger Orientierungspunkt.

390 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 459–472.

391 A.a.O. S. 474–530.

392 Eine wichtige Episode dieses kurfürstlichen Bemühens war die erstmalige Verleihung eines theologischen Doktorgrads nach der Universitätsreform, für die die Wittenberger Theologen auf Bitten des Kurfürsten eine neue Ordnung entwarfen (Melanchthoniana Paedagogica. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum, hrsg. v. Karl Hartfelder, Leipzig 1892, S. 147–155) und für die der Kurfürst den eng mit den Wittenbergern verbundenen Stendaler Superintendeten Konrad Cordatus gewann (Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 513–515). Die Wiederaufnahme der theologischen Doktorpromotion war ein wichtiger Aspekt des rund um die necessaria coniunctio entstehendenden Institutionengefüges.

393 Auch die Verbindungen zur Universität Rostock sind zu berücksichtigen (Matthias Asche: Von der reichen hansischen Bürgeruniversität zur armen mecklenburgischen Landeshochschule. Das regionale und soziale Besucherprofil der Universitäten Rostock und Bützow in der Frühen Neuzeit, Stuttgart ²2010, S. 278–284). Die Rostocker Universität war eine Gründung von Hansestädten und es gab traditionell enge Verbindungen zwischen den Hansestädten – zu denen ja auch die größeren Städte der Altmark zählten – und der Hochschule an der Warnow. Mit David Chyträus verfügte die Universität in der zweiten Hälfte über einen für Studenten aus dem ganzen nordostdeutschen Raum attraktiven Dozenten, der das reformatorische Bildungsprogramm und die reformatorische Theologie eingängig vermittelte (vgl. Andreas Stegmann: Die Rostocker Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das Luthertum im Ostseeraum, in: Tagungsband Reformatio Baltica. Kulturwirkungen der Reformation in den Metropolen des Ostseesraums, hrsg. v. Johann Anselm Steiger u.a. [im Druck]).

394 Der Melanchthon-Briefwechsel (erschlossen durch das Orts- und Personenregister in MBW 10ff., in dem zahlreiche märkische Korrespondenzpartner aufgeführt sind, siehe beispielsweise die Einträge zu Joachim II.: MBW 11, 194f.) enthält eine Überfülle an Zeugnissen dieser Kontakte in die Mark und illustriert die Bandbreite der necessaria coniunctio, die von Personalempfehlungen über Lehrgutachten bis zu Seelsorgebriefen reicht.

Das theologische Profil der Viadrina während der Regierungszeit Joachims II. lässt sich dank einer Fülle von Quellen – Handschriften, Disputationsdrucke, Deklamationsdrucke, theologische Monographien u.a. – als unzweifelhaft lutherisch charakterisieren.[395] Obwohl die „sana doctrina evangelii et verbi Christi, prophetarum et apostolorum", auf die sich die Promovenden seit 1541 verpflichteten, erst 1599 durch den Bezug zum Augsburgischen Bekenntnis vereindeutigt wurde[396], war die Wittenberger Reformation der theologische Orientierungspunkt für die Frankfurter Dozenten. Wie an lutherischen Universitäten üblich wurden den Vorlesungen wichtige biblische Bücher (Gen., Ps., Jes., Joh., Röm.) zugrunde gelegt und die Auslegung dieser Leittexte mit der Erhebung ihres Lehrgehalts in Form von Loci verbunden. Melanchthons *Loci communes* dienten auch in Frankfurt als Lehrbuch und dürften durch die zahlreichen anderen theologischen Lehrbücher ergänzt worden sein, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden.[397] Wichtige Vertreter des Frankfurter Luthertums waren der nur kurzzeitig hier wirkende und wohl wegen Spannungen mit dem Kurfürsten an die Universität Leipzig überwechselnde Theologe Alexander Alesius (1540–1542)[398], der für fast 40 Jahre die Universität und die Landeskirche tief prägende Theologe Andreas Musculus (1542/44–1581)[399] und der nur wenige Jahre an der Philosophischen Fakultät lehrende Abdias Prätorius (1557–1563)[400], der aber durch seine Schriften und Kontakte in der Mark einflussreich blieb. Mit Alesius und Prätorius einerseits und Musculus andererseits sind die unterschiedlichen Akzentuierungen des märkischen Luthertums während der Regierungszeit Joachims II. benannt:

395 Über die Frankfurter theologischen Drucke informiert Hans-Erich Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder. Verzeichnis der Drucke, Berlin 2000.

396 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), 496f. Die *Leges facultatis theologicae in academia Francofordiana* von 1599 (abgedruckt in: Acten und Urkunden der Universität Frankfurt a.O., Heft 3: Die Facultätsstatuten und Ergänzungen zu den allgemeinen Statuten der Universität Frankfurt a.O., hrsg. v. Paul Reh, Breslau 1900, S. 69–81) dokumentieren die während der Regierungszeit Joachims II. entwickelte Strukturierung und Ausrichtung der Fakultät

397 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), 496f. (siehe auch die überlieferten Hinweise auf das Lehrprogramm der Frankfurter Dozenten a.a.O. S. 474–530). Zum theologischen Unterricht und den Unterrichtsmedien im frühneuzeitlichen Luthertum: Stegmann: Johann Friedrich König (wie Anm. 383), S. 100–185.

398 Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 497–507.

399 Zu Musculus' Biographie und Lehrtätigkeit: Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 511f.; Jürgen Splett: Musculus (Meusel), Andreas, in: Lothar Noack / Jürgen Splett: Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit. Mark Brandenburg mit Berlin-Cölln 1506–1640, Berlin 2009, S. 391–423. Zu Musculus' theologischem Profil: Höhle: Universität und Reformation (wie Anm. 3), S. 515–520; Ernst Koch: Andreas Musculus und die Konfessionalisierung im Luthertum, in: Ders.: Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert, Waltrop 2005, S. 203–227; Ders.: „Das Geheimnis unserer Erlösung" (wie Anm. 321).

400 Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche 15 (1904), 612–614. Neben dem Berliner Propst Buchholzer war Prätorius der „theologische[] Wortführer der Melanchthonianer in der Mark" (a.a.O. 613). Auch der neben Musculus als zweiter Professor der Theologie lehrende Johannes Fidelis (Universitätsdozent von 1547 bis 1562, zu ihm: Höhle: Universität und Reformation [wie Anm. 3], S. 524–526) dürfte eine melanchthonianische Position vertreten haben; allerdings ist über ihn zu wenig bekannt, als dass sein theologisches Profil zweifelsfrei bestimmt werden könnte.

Es gab eine sich eng an Melanchthon anschließende Richtung (Melanchthonianer) und eine das Erbe Luthers gegen die kritisch gesehenen Melanchthonianer verteidigende Richtung (Gnesiolutheraner), die beide ihre Sympathisantenkreise in der Landeskirche hatten und trotz der kurfürstlichen Reserve gegenüber dem Melanchthonianismus vom Landesherrn gefördert und geschätzt wurden.

Welche Bedeutung die auf Initiative und unter wesentlicher Beteiligung des Kurfürsten reorganisierte Viadrina für die Entwicklung der märkischen Landeskirche hatte, zeigen die lutherischen Lehrstreitigkeiten der 1550er und 1560er Jahre, die auch auf das Kurfürstentum Brandenburg übergriffen. Im Interimistischen oder Adiaphoristischen Streit[401] spielte die Universität noch keine wesentliche Rolle, und dieser Streit erfuhr auch keine größere Resonanz in der Mark. Wohl gab es unter den evangelischen Pfarrern, vor allem den in Wittenberg ausgebildeten und an Melanchthon orientierten, ein Unbehagen angesichts mancher Traditionen und Zeremonien, die in der Brandenburgischen Kirchenordnung beibehalten worden waren, und dieses Unbehagen wurde immer wieder artikuliert, etwa angesichts der Einführung des Interims oder im Zusammenhang der Visitationen der 1550er Jahre.[402] Aber im Ganzen arrangierten sich die märkischen Melanchthonianer mit den gegebenen Verhältnissen, deren Freiräume sie zu nutzen wussten.

Der erste große Streit, in den die Frankfurter Theologen hineingezogen wurden, hatte keine größeren Auswirkungen auf die Mark, weil man sich in der Lan-

401 Bernhard Lohse: Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Carl Andresen / Adolf Martin Ritter (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen ²1998, S. 1–164, hier: S. 108–113.

402 1553 sorgte sich Pfarrer Christoph Lybius (Leib) angesichts der bevorstehenden Visitation der Altstadt Brandenburg, dass er von Generalsuperintendent Agricola wegen der in St. Gotthardt wahrscheinlich über das in der Brandenburgischen Kirchenordnung hinaus vorgesehene Maß vorgenommenen Veränderungen gemaßregelt werden würde (vgl. Melanchthons Brief an Lybius vom Mai oder Juni 1553: MBW Nr. 6846). Dass in St. Gotthardt von der Kirchenordnung abweichende gottesdienstliche Formen üblich waren, belegt eine Handschrift mit dem Titel *Agenden Büechlein In etzlichen Stücken der Göttlichen Empter der Kirchen zuo Brandenburgk Anno 1563* (Domstiftsarchiv Brandenburg an der Havel: St. Gotthardt-Bibliothek E 2,41 Nr. 3). Lybius schloss wohl aufgrund der gegenüber Melanchthon geäußerten Befürchtungen einen Vertrag mit dem Rat der Altstadt Brandenburg, in dem er sich kritisch über die kurbrandenburgische Kirchenordnung und die Wiedereinführung der „alten gefallen Ceremonien" (was sich möglicherweise auf das Interim bezieht) äußerte und sich Zusicherungen für den Fall einer Amtsenthebung machen ließ (abgedruckt in: Grupp: Urkunden des Magistrats-Archivs zur Reformations-Geschichte der Stadt Brandenburg [wie Anm. 149], S. 104–107). Ein anderer Fall ist bekannt aus dem Zusammenhang der 1558 weitergeführten Visitation, bei der der Rathenower Pfarrer den Zeremonialismus der Brandenburgischen Kirchenordnung kritisierte und Agricola diesen verteidigt (abgedruckt in: JBrKG 15 [1917], S. 26–30). In beiden Fällen ging es nicht um die Alternative von *altgläubig vs. evangelisch*, sondern um die Bandbreite an Möglichkeiten innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums, sich zu den Zeremonien zu verhalten. Dass es eine ganze Reihe von weiteren „Nouitij vnd kluglinge[n]" gegeben haben muss, die an die Stelle der landesherrlichen Ordnungen „newe ordnungen" setzten und „In einer kirchen anders dan In der andern haltten", zeigt die *Geystliche Policey: Visitation: vnd Consistorial Ordnungk* von 1561, die solche Vielfalt einzuschränken versucht (GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Consistorial-Ordnung 1561", fol. 51^{v}; FBPG 27 [1914], S. 42).

deskirche richtungsübergreifend in der Ablehnung der umstrittenen Lehre einig war: der Osiandrische Streit über das Verhältnis von forensischer und effektiver Rechtfertigung und die damit zusammenhängenden Sachprobleme der Christologie.[403] Andreas Osiander betonte 1549/50 auf neuartige Weise den effektiven Charakter der Rechtfertigung, die dem Glaubenden dank der ihm wesenhaft einwohnenden Gerechtigkeit Christi zuteilwerde. Was an dieser rechtfertigungstheologische und christologische Motive Luthers aufgreifenden, diese aber in einer neuartigen Weise entfaltenden Lehrbildung[404] viele lutherische Theologen und allen voran Philipp Melanchthon provozierte, war nicht nur die bei Osiander drohende Auflösung des Zusammenhangs von Christi Sühnetod am Kreuz und der im Glauben zugeeigneten Rechtfertigung, sondern auch die sich daraus ergebende Relativierung des forensischen Aspekts der Rechtfertigung und damit des extra nos des Heils. Weil Herzog Albrecht von Preußen seinen Königsberger Professor Andreas Osiander stützte, hatte der Streit auch eine politische Dimension, die Kurbrandenburg unmittelbar betraf. Denn Albrecht erbat von Joachim II. ein Gutachten über Osiander, von dem er sich wohl eine Stärkung Osianders erhoffte. Am 20. Februar 1552 berief der Kurfürst einen Theologenkonvent zur Begutachtung der Position Osianders ein.[405] Dessen Beratungen führten zu einem wohl von Agricola verfassten Gutachten, das 1552 in Frankfurt (Oder) gedruckt wurde und Osianders neue Lehren scharf kritisierte: *Grüntliche anzeigung was die Theologen des Churfürstenthumbs der Marck zu Brandenburgk von der Christlichen Euangelischen Lehr halten / lerhen vnnd bekennen. Auch warinne Andreas Osiander wider solche Lehr vnrecht lerhet / Welchs auch in diesem Buch / aus Heiliger Schrift / nottürfftiglich gestrafft / vnd widerleget wird.*[406] Die kurbrandenburgischen Theologen machten in ihrer Auseinandersetzung mit Thesen Osianders unter Heranziehung zahlreicher biblischer Texte deutlich, dass Rechtfertigung beides meine: die Zurechnung der Christusgerechtigkeit und die innere Veränderung des Menschen durch die Christusgerechtigkeit. Zugleich mit der Abgrenzung gegen Osiander wurde zwischen den Zeilen auch die Abgrenzung gegenüber der altgläubigen, mittlerweile auf dem Trienter Konzil dogmatisierten Rechtfertigungslehre vollzogen, und es ist durchaus möglich, dass dahinter die Absicht steckte, „die Theologie der Kurmark von dem Verdachte zu reinigen, als wenn das Interim noch irgendwelchen Einfluss auf sie ausübe".[407]

Der Osiandrische Streit hatte aber noch ein Nachspiel in der Mark. 1552/53 machte einer der schärfsten Kritiker Osianders Station in Frankfurt (Oder) und

403 Lohse: Dogma und Bekenntnis in der Reformation (wie Anm. 401), S. 125–129.

404 Olli-Pekka Vainio: Justification and Participation in Christ. The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580), Leiden/Boston 2008, S. 95–107, 224.

405 Kawerau: Johann Agricola (wie Anm. 3), S. 303–306.

406 Zu diesem Text: Timothy Wengert: Defending Faith. Lutheran Response to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559, Tübingen 2012, S. 43–46 und 381f. (a.a.O., S. 46–49 und 383 zur Stellungnahme der neumärkischen Theologen). Zur handschriftlichen und von 33 Theologen unterzeichneten Fassung: Gundermann: Kurfürst Joachim II. (wie Anm. 1), S. 163.

407 Kawerau: Johann Agricola (wie Anm. 3), S. 305.

versuchte, an der Viadrina Fuß zu fassen: Francesco Stancaro.[408] Der aus Italien stammende Stancaro war zuvor im ostmitteleuropäischen Raum nacheinander an mehreren Orten gewesen, wo er eine eigentümliche Variante evangelischer Theologie entwickelte, die er 1551 gegen Osiander nutzbar machte, indem er dessen Thesen von der durch die wesenhafte Einwohnung der Gottheit Christi bewirkten Rechtfertigung die in der Sache nicht weniger problematische These entgegensetzte, Christus sei der Erlöser nur nach seiner menschlichen Natur, nämlich durch seinen Gesetzesgehorsam und sein Kreuzesleiden.[409] Konfrontiert mit diesem in Frankfurt wohl Privatkollegien anbietenden Osianderkritiker, versuchte Joachim II. den auflodernden Streit innerhalb der Universität zu schlichten. Weil es ihm nicht gelang, Melanchthon und Bugenhagen als Schiedsrichter zu einem Streitgespräch nach Berlin zu holen, ließ er Musculus und Stancaro miteinander disputierten und erklärte sich schließlich für Musculus. Als Musculus und Stancaro ihre Standpunkte schriftlich verteidigten, ergriff Generalsuperintendent Agricola in einem Gutachten über die schriftlichen Voten ebenfalls Partei für Musculus. Unterstützung fanden Musculus und Agricola bei Melanchthon, der auf Bitten des Kurfürsten ein schriftliches Gutachten anfertigte, in dem er zwar auch Musculus und Agricola kritisch in den Blick nahm, vor allem aber Stancaros Thesen verurteilte.[410] Die Auseinandersetzung um Osiander wie um Stancaro zeigen, dass es in der Mark einen rechtfertigungstheologischen und christologischen Grundkonsens gab, der von den Dozenten der Viadrina gemeinsam mit dem Generalsuperintendenten und dem Kurfürsten formuliert und verteidigt wurde.

Allerdings gab es auf anderen Feldern auch erhebliche Lehrdifferenzen, die sich zu einer breiten und langdauernden Auseinandersetzung auswuchsen. Das geschah im Zusammenhang des Majoristischen Streits:[411] Anfang der 1550er Jahre kam es in Thüringen zwischen Nikolaus von Amsdorff und Georg Major zum Streit über das Verhältnis von Rechtfertigungsglaube und guten Werken. Mit Luther und Melanchthon gingen beide vom engen Zusammenhang beider Größen aus und forderten, diesen Zusammenhang in der Unterweisung der Gemeinde auch deutlich zu machen. Aber in der Art und Weise den Zusammenhang zu formulieren und die Gemeinde darüber zu unterweisen konstatierten sie einen Gegensatz. Major sprach in Anlehnung an Melanchthon von der *Notwendigkeit* guter Werke, und zwar im Sinne einer konsekutiven, nicht einer konditionalen Notwendigkeit. Amsdorff dagegen hielt den Begriff der Notwendigkeit für missverständlich und beschuldigte Major der synergistischen Verzerrung der Rechtfertigungslehre, wobei er seine überspitzte These, gute Werke seien zur Seligkeit

408 Waclaw Urban: Art. Stancaro, Francesco, in: TRE 32 (2001), S. 110–113. Zum Streit um Stancaro in der Mark: Kawerau: Johann Agricola (wie Anm. 3), S. 306–310; Laminski: Georg Buchholzer (wie Anm. 73), S. 94–96.

409 Vainio: Justification and Participation in Christ (wie Anm. 404), S. 107f.

410 Philipp Melanchthon: Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari, 1553, in: CR 23, 87–102 / Melanchthons Werke in Auswahl, Bd. 6: Bekenntnisse und Lehrschriften, hrsg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1955, S. 260–277 (vgl. MBW Nr. 6854). Melanchthons Gutachten wurde vom Kurfürsten allerdings wegen der darin enthaltenen Kritik an Agricola und Musculus reserviert aufgenommen (Kawerau: Johann Agricola [wie Anm. 3], S. 309f.).

411 Lohse: Dogma und Bekenntnis in der Reformation (wie Anm. 401), S. 113–117.

schädlich, auf Luther zurückführte. Dieser Majoristische Streit, in den sich bald weitere Theologen einmischten, griff 1558 auch auf das Kurfürstentum Brandenburg über, wobei er sich thematisch ausweitete.[412] Ausgangspunkt war der Frankfurter Rezess vom 18. März 1558, den auch Kurfürst Joachim II. unterzeichnete. In diesem Dokument wurde die ethische Relevanz des Rechtfertigungsglaubens besonders betont und dabei die melanchthonische Position, die gute Werke nicht nur als sich von selbst ergebende Früchte des Glaubens, sondern auch als zu fordernde Folge des Glaubens betrachtete, festgeschrieben – und zwar mit der Formel „gute Werke sind nöthig zur Seligkeit" („Nova obedientia est necessaria").[413] Der Rezess entsprach mit seiner Betonung der Ethik durchaus Joachims Anschauungen, allerdings scheint der Kurfürst schon zu dieser Zeit die melanchthonische Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und guten Werken mit Skepsis gesehen zu haben. Darauf weist eine möglicherweise von Joachim selbst glossierte Thesenreihe Melanchthons hin, die im Zusammenhang des Wormser Religionsgesprächs 1558 entstanden und über Kurfürst August an Kurfürst Joachim gelangt war.[414] Melanchthon behandelte darin die drei in den 1550er Jahren am

412 Drei neuere Darstellungen haben die ältere Literatur weitgehend entbehrlich gemacht: Ernst Koch (Nicht nur ein Streit um Worte. Die Auseinandersetzung um den Tertius usus legis in Frankfurt/Oder als Teil der Vorgeschichte der Artikel IV bis VI der Konkordienformel, in: Ders.: Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert, Waltrop 2005, S. 29–49) gibt einen aus den Quellen gearbeiteten Überblick; Rudolf Mau (Bekenntnis und Machtwort [wie Anm. 2]) konzentriert sich auf die Jahre 1558 bis 1560 und wertet dafür handschriftliche und briefliche Quellen aus; Matthias Richter (Gesetz und Heil [wie Anm. 292], S. 208–251) behandelt vor allem die inhaltlich gewichtigen Druckschriften der ersten Hälfte der 1560er Jahre und bietet eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion. Eine knappe Darstellung der Beteiligung Buchholzers bietet Laminski: Georg Buchholzer (wie Anm. 73), S. 98–103. Immer noch wichtig wegen der Berücksichtigung ungedruckter Quellen (vor allem von Briefen) ist eine anonym unter dem Titel *Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum* erschienene vierteilige Darstellung des frühen 18. Jahrhunderts: Teil I: Einige bißher ungedruckte besondere Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, wie derselbe in der Marck Brandenburg zwischen Andreo Musculo, einem Anhänger Jo. Agricolae, und Abdi. Praetorio, nebst dessen gutem Freunde, Georg Buchholtzern, dem ersten Lutherischen Probst in Berlin, ist geführet worden; Teil II: Continuation Einiger bißher ungedruckten besonderen Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, wie derselbe in der Marck Brandenburg […] ist geführet worden; Teil III: Continuation einiger bisher ungedruckten besondern Nachrichten von dem Streit de Necessitate Bonorum operum, wie derselbe in der Marck Brandenburg […] ist geführet worden; Teil IV: Continuation einiger bisher ungedruckten besondern Nachrichten von dem Streit de Necessitate Bonorum operum in der Marck Brandenburg. Die vier Teile sind abgedruckt in: Freywilliger Heb-Opfer Von allerhand in die Theologie lauffenden Materien 28 (1721), S. 605–664; 29 (1721), S. 667–766; 31 (1722), S. 35–78; 34 (1724), S. 300–356. Eine Episode des Streits war die Auseinandersetzung zwischen Christoph Lasius und Agricola, die dazu führte, dass der mit Predigten über das Gesetz und dessen Bedeutung für den Christen gegen Agricolas vermeintlichen Antinomismus protestierende Spandauer Pfarrer das Kurfürstentum verließ (Martin Friedrich Seidels Bildersammlung, Berlin 1751, S. 202f.).

413 CR 9, 496–499 (Nr. 6483).

414 Abdruck der ursprünglichen Thesenreihe: CR 9, 403–411 (Nr. 6425). Die glossierte Handschrift findet sich in GStAPK I. HA, Rep. 13, Nr. 14ab, Fasz. 4/1, fol. 1–9 (abgedruckt in: Spieker: Lebensgeschichte des Andreas Musculus [wie Anm. 344], S. 360–366). Die Zuschreibung der Glossen an den Kurfürsten ist eine plausible, auf Handschriftenvergleich gestützte Vermutung.

stärksten umstrittenen Lehrkomplexe: die Soteriologie (Rechtfertigung und Christologie), die Ethik (die guten Werke und die Bedeutung des Gesetzes) und das Abendmahl. Die Randbemerkungen der Handschrift deuten eine Distanzierung von Melanchthons These der Notwendigkeit guter Werke an.

Obwohl der Kurfürst die Theologie des Frankfurter Rezesses wohl schon 1558 kritisch sah, unterzeichnete er ihn und machte ihn – wie im Text des Rezesses vorgeschrieben – zur Lehrnorm in seinem Territorium. Das Interesse, nach dem Debakel des Wormser Religionsgesprächs 1557 die Reihen der Protestanten zu schließen, dürfte für ihn schwerer gewogen haben als Vorbehalte gegen Melanchthons Theologie. Führende Theologen der kurmärkischen Landeskirche waren dagegen frei von reichspolitischer Rücksichtnahme und attackierten die im Frankfurter Rezess festgeschriebene Stellungnahme zum Majoristischen Streit: Generalsuperintendent Johannes Agricola und der Frankfurter Stadtpfarrer und Theologieprofessor Andreas Musculus kritisierten unabhängig voneinander in Predigten im Frühjahr und Herbst 1558 die Rede von der Notwendigkeit guter Werke. Beide Attacken hatten vorerst noch keine Folgen. Im Frühjahr 1559 nahm Agricola seine Polemik wieder auf, fokussierte sie nun auf Melanchthon und wiederholte sie bis Anfang 1560 mehrfach. Indirekt war auch der Melanchthon eng verbundene Berliner Propst Buchholzer Ziel der Angriffe Agricolas. Im Herbst 1559 nahm auch Musculus in Frankfurt die Diskussion wieder auf, wobei er mit dem Melanchthonianer Abdias Prätorius, Professor an der Philosophischen Fakultät, einen Gegner fand, mit dem – anders als zwischen Agricola und Buchholzer – ein theologisches Wechselgespräch entstehen konnte, das möglicherweise auch in Form einer akademischen Disputation ausgetragen wurde. Von Herbst 1559 bis Frühjahr 1560 wechselten Musculus und Prätorius mehrere handschriftlich überlieferte Streitschriften, in denen Prätorius die konsekutive Notwendigkeit guter Werke und die dementsprechende Unterweisung der Christen begründete, während Musculus die Problematik einer als konditional misszuverstehenden und das Verhältnis von Glaube und guten Werken vergesetzlichenden Rede von der *Notwendigkeit* aufwies. Prätorius sah Antinomismus drohen, Musculus dagegen sah das sola fide gefährdet. Anfang 1560 hatte sich die Diskussion, die parallel in Berlin-Cölln und in Frankfurt geführt wurde, so zugespitzt, dass der Kurfürst eingriff: Er reagierte auf den Antinomismusvorwurf gegen Musculus und auf Agricolas offene Infragestellung des Frankfurter Rezesses, indem er im Februar Musculus und im März Prätorius zu einem Gespräch vorlud und sich von beiden ein Bekenntnis zum Fragenkomplex von Rechtfertigung, Ethik und Gesetz vorlegen ließ. Der Kurfürst informierte sich und diskutierte die beiden Stellungnahmen mit den Verfassern, wobei er theologische Kompetenz und Offenheit für beide Positionen zeigte.[415] Um Einfluss auf die sich abzeichnende kurfürstliche Entscheidung im Streit zu nehmen, intervenierte der Berliner Propst Georg Buchholzer im Mai und Juni 1560 mit zwei Briefen,

415 Vom Gespräch mit Prätorius ist ein Gedächtnisprotokoll erhalten: Spieker: Lebensgeschichte des Andreas Musculus (wie Anm. 344), S. 367–375 (s. Mau: Bekenntnis und Machtwort [wie Anm. 2], S. 54–56).

die Musculus mit Verweis auf dessen Abweichen von der Brandenburgischen Kirchenordnung beim Kurfürsten verklagten, worauf Musculus mit Verteidigung und der Kurfürst schließlich am 12. Juni 1560 mit seiner im Sinne von Musculus ausfallenen Entscheidung reagierte. Sein Mandat erlaubt zwar die Rede von der Notwendigkeit guter Werke, aber nur mit der Erläuterung, dass damit keine konditionale Notwendigkeit gemeint sei und dass allein der Glaube rechtfertige.[416] Damit erklärte sich der Kurfürst in der Sache für die von Musculus und Agricola vertretene Position, ohne aber Prätorius' und Buchholzers Position einfach zu verwerfen.[417]

Im Sommer 1561 flammte der Streit noch einmal auf, wurde nun auch in Druckschriften ausgetragen und zog dadurch weitere Kreise.[418] Die zwischen Musculus und Prätorius – Agricola und Buchholzer spielten nur am Rande eine Rolle – gewechselten Streitschriften hielten sich an die kurfürstliche Vorgabe vom Juni 1560: Der Satz von der Notwendigkeit guter Werke wurde stets mit den geforderten Erläuterungen versehen, so dass der Fokus des Streits sich nun von der Frage nach der Angemessenheit des Notwendigkeitsbegriffs zum theologischen Grundsatzproblem des Verhältnisses von *Gesetz und Evangelium* verschob. Diskutiert wurde über die Fragen, welche Bedeutung das Gesetz für den Glaubenden habe und wie das göttliche Wirken im gerechtfertigten Menschen und dessen eigenes Wirken in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen seien. Während Musculus das Gesetz auf seine Doppelfunktion als für jeden Menschen verbindliche Leitlinie äußeren Zusammenlebens und den Sünder überführenden Beurteilungsmaßstab des göttlichen Gerichts reduzierte, sah Prätorius im Gesetz zusätzlich einen dem Christen geltenden pädagogischer Wegweiser zu guten Werken, was eine andere Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Wirken implizierte. Dieser Streit, der an die Grundfesten des lutherischen Bekenntnisses rührte, das Problem der konkurrierenden Autoritäten Luthers und Melanchthons deutlich machte und erhebliche hermeneutische, soteriologische und praktisch-theologische Weiterungen hatte, ließ sich nicht mehr mit einer Intervention des Kurfürsten lösen. Tatsächlich sollte es erst das Konkordienwerk der 1570er Jahre sein, das mit seinem mehrjährigen Diskussionsprozess einen für viele akzeptablen Kompromiss formulierte und dank der Unterstützung der weltlichen Obrigkeiten auch durchzusetzen vermochte.

Kurfürst Joachim II. hielt sich in dem Anfang der 1560er Jahre an der Frankfurter Universität wiederaufflammenden Streit zurück: Er verfolgte die Aus-

416 Abgedruckt in Spieker: Lebensgeschichte des Andreas Musculus (wie Anm. 344), S. 60–62.

417 Dem Berliner Propst Buchholzer hielt Joachim II. allerdings in einem Bescheid vom 12. Juni 1560 vor: „Wer die propositio lehret, Bona opera sunt necessaria, bloß, der blasphemert, vnd verleugnet, Doctrinam de filio Dei, Paulum Lutherum etc. et est incarnatus Diabolus, Lucifer Beelzebub Vnd ein verfurer der armen leute, et mancipium Diaboli, Vnd muß mit Judas in der hellen ewig sein. Kyrieleiß" (Mau: Bekenntnis und Machtwort [wie Anm. 2], S. 61).

418 Einen Überblick über die gedruckten Quellen gibt: Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder (wie Anm. 395), S. 66–70 und die Verzeichnisse zu den entsprechenden Jahren. Bibliographisch nachgewiesen und inhaltlich erschlossen werden die Druckschriften auch bei Richter: Gesetz und Heil (wie Anm. 292).

einandersetzung aufmerksam, informierte sich direkt bei den Kontrahenten und machte deutlich, auf welcher Seite er stand.[419] So etwa bei einem Gespräch mit Georg Buchholzer 1562, bei dem der Kurfürst den Propst aufforderte, aus einem Exemplar des Augsburgischen Bekenntnisses – es handelte sich um „ein schöne neue verguldte Confession" – zu belegen, wo dort von der Notwendigkeit guter Werke die Rede sei. Buchholzers Hinweis auf CA 6 und CA 20, wo es u.a. heißt, „quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei"[420], und sogar ausdrücklich gesagt wird, „quod necesse sit bona bona opera facere [...] propter voluntatem Dei"[421], konterte der Kurfürst mit dem Verweis auf die den necessitas-Begriff nicht verwendende deutsche Fassung und auf das keines Gesetzes bedürftige spontane Hervorgehen guter Werke aus dem Glauben.[422] Mehrfach griff er auch mit disziplinarischen Maßnahmen in den Streit in. So wies er im Februar 1562 die Frankfurter Universität an, „sie sollte[ ] Musculo und Praetorio ernstlich andeuten / sich der Redens-Art von guten Wercken / ohne die höchste Noth nicht zu gebrauchen / und daß sie sich sodann gnungsam darüber erklähreten", und der Stadt Frankfurt befahl er, den Buchdruckern die Veröffentlichung und Verbreitung von Schriften zum Streit und Musculus „die Redens-Art (von guten Wercken) gäntzlich zu untersagen / und alle Pasquillanten / oder die auch sonst unbescheiden davon reden würden / ohne Unterscheid zu arrestiren".[423] Und im Sommer 1562 forderte er Musculus und Prätorius direkt auf, ihre jeweilige „Meinung und Confession" „in Ruhe [zu] stellen" und „zu weiter Gezänck nicht Ursach [zu] geben".[424] Der Kurfürst war in den Augen der Beteiligten die Instanz, vor der man sich zu rechtfertigen hatte und die man für sich zu gewinnen versuchte, denn bei ihm lag letztlich die landeskirchliche Lehr- und Jurisdiktionshoheit. Erfolg hatten die kurfürstlichen Interventionen der Jahre 1560 und 1562 nicht: Bis 1563 zog der Streit sich hin – einige Schriften erschienen auch noch 1564 –, er vermengte sich mit der von Agricola und Musculus geschürten Angst vor Philippismus und Calvinismus und endete mit einer hässlichen Szene bei der Verlesung des Testaments des Kurfürsten in der Cöllner Stiftskirche. Während der Kurfürst Prätorius gegenüber trotz der sachlichen Differenzen freundlich blieb, behandelte er Buchholzer ungnädig. Bei der Testamentsverlesung unterstrich der Kurfürst seine Parteinahme für die von Musculus und Agricola vertretene Position nämlich, indem er Buchholzer mit äußerster Schroffheit behandelte: „Ir seid ein schwetzer ein alter dore vnd

419 Das belegen verstreute Hinweise in den *Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum* und ihren Fortsetzungen (s.o. Anm. 412), z.B. Freywilliger Heb-Opfer 28 (1721), S. 619–621, 632, 662; 29 (1721), S. 667, 671, 676f., 677–684, 685–688, 719, 727, 748–765; 34 (1724), 308f., 331f., 334, 349–351.

420 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, S. 101, Z. 11f.

421 A.a.O. S. 125, Z. 24–28.

422 Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil II, in: Freywilliger Heb-Opfer 29 (1721), S. 694–705.

423 A.a.O. 634f.

424 Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil III, in: Freywilliger Heb-Opfer 31 (1722), S. 48f.

narre vnd hilfft an euch nichts, ist alles an euch verloren. […] Ich befele mich got vnd euch Er Jorge dem teuffel".[425] Der alte Buchholzer, der seit 1539 so viel für die Durchsetzung und Gestaltung der Reformation im Kurfürstentum getan hatte und durchaus als der Reformator Berlins bezeichnet werden kann, wurde zwar nicht entlassen – das geschah erst im Sommer 1565[426] –, war aber in seiner Stellung entscheidend geschwächt. Prätorius, der nach seinem langjährigen fruchtlosen Kampf keine Hoffnung mehr hatte, dass er beim Kurfürsten oder in der Landeskirche Gehör finden würde, hatte vorher schon Frankfurt verlassen und war nach Wittenberg übergesiedelt. Dabei gab es in der Mark zahlreiche Sympathisanten Melanchthons und bis in die Frankfurter Universität hinein gab es Vorbehalte gegen Musculus.[427] Wie stark die von Prätorius und Buchholzer verkörperte Opposition gegen Musculus' Position war, zeigte die Einführung der Konkordienformel vierzehn Jahre später, die auf nicht wenige Vorbehalte stieß.[428] Der Streit um die guten Werke im Kurfürstentum Brandenburg belegt, dass Joachim II. einerseits eine eigene theologische Position hatte, die er am Ende durchsetzte, dass er aber auch die entgegengesetzte Position und deren Vertreter in einen Konsens einzubinden versuchte.

Als letzter Punkt der Darstellung soll noch der Umgang mit religiöser Devianz in den Blick genommen werden. Auch im Kurfürstentum Brandenburg galt der spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Grundsatz, dass es in einem Land oder einer Stadt nur eine Gottesverehrung geben könne und dass religiöse Vielfalt mit kirchlichen und staatlichen Mitteln bekämpft werden musste. Was nun die Regierungszeit Joachims II. angeht, so bestand im Kurfürstentum Brandenburg keine Notwendigkeit, religiöse Einheitlichkeit zu erzwingen. Sympathisanten der radikalen Reformation – Täufer, Mystiker oder Spiritualisten – gab es in der Mark kaum.[429] Altgläubige fanden sich zwar weiterhin, sie stellten aber kein nennens-

425 Bekenntnis (wie Anm. 24), 101^{v}–102^{r}.

426 Laminski: Georg Buchholzer (wie Anm. 73), S. 105.

427 Richter: Gesetz und Heil (wie Anm. 292), S. 209 (Anm. 11), 217, 221 (Anm. 79). Die *Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum* (s.o. Anm. 412) dokumentieren die Vorbehalte gegen Musculus unter Frankfurter Dozenten, Studenten und Geistlichen.

428 Heinrich Heppe: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1583, Bd. 3: Die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1574–1577, Frankfurt a.M. ^{2}1865, S. 242–248 (mit Beilage Nr. 14: S. 406–416); Inge Mager: Aufnahme und Ablehnung des Konkordienbuches in Nord-, Mittel- und Ostdeutschland, in: Martin Brecht / Reinhard Schwarz (Hrsg.): Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 271–302, hier: S. 277 f. Die märkischen Pfarrer mussten das Konkordienbuch unterschreiben; die Liste mit mehr als 1000 Namen findet sich im Anhang zum Frankfurter Druck des Konkordienbuchs: Concordia. Christliche Widerholete, einmütige Bekentnus nachbenanter Churfürsten, Fürste und Stende Augspurgischer Confession, Frankfurt (Oder) 1581, VD16 K 2001, Anhang, fol. B 5^{v}–C 3^{r}. Dass schon Joachim II. durch Reverse Lehrnormen durchzusetzen versuchte, zeigt eine von Abdias Prätorius 1561 im Anschluss an den Naumburger Fürstentag unterzeichnete Zustimmungserklärung zu dessen Abschlussdokument, die den Eindruck erweckt, als eine Art Konkordienrevers noch anderen vorgelegt worden zu sein (GStAPK I. HA, Rep. 14, Nr. 7, Fasz. 3, fol. 73b–d).

429 Möglicherweise hegte der Adlige Johann von Metzenradt radikalreformatorische Sympathien, die sich in einem von ihm wohl den beiden brandenburgischen Herrschern um 1540 dedizierten Manuskript finden (Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, Manuscripta Germanica fol. 73). Am Hofe gab es vielleicht auch Schwenckfeld-Sympathisanten, worauf ein Brief

wertes Problem dar, denn die Liquidierung der Bistümer, Stifte und Klöster während der 1540er und 1550er Jahre nahm ihnen den Rückhalt, und die Reste altgläubiger Frömmigkeitspraxis wie die Feier der römischen Messe oder Wallfahrten verschwanden nach und nach. Auch Sympathisanten der oberdeutsch-schweizerischen Reformation oder zum Calvinismus tendierende Philippisten lassen sich nicht namhaft machen. Aus der vom Kurfürsten immer wieder zum Ausdruck gebrachten Abscheu gegenüber dem „error[ ] Cinglianorum“[430] lässt sich nicht auf ein tatsächliches Vorhandensein calvinistischer Sympathisanten in der Mark während seiner Regierungszeit zurückschließen. Das heißt aber nicht, dass es nicht auch religiöse Vielfalt gegeben hätte. Das sich in der Regierungszeit Joachims II. entwickelnde märkische Luthertum war keine uniforme Größe, sondern wies eine große Bandbreite an theologischen Positionen und Frömmigkeitspraktiken auf. Der Kurfürst akzeptierte das und konnte zwischen seinen eigenen Präferenzen und dem, was der Landeskirche nutzte, unterscheiden.

Auch an einem anderen Punkt war Joachim II. bemerkenswert offen: Er führte einen Kurswechsel in der Judenpolitik durch.[431] Ganz gegen den Trend der Zeit, der nun auch in den wenigen Territorien, die noch Juden duldeten, auf zunehmende Diskriminierung und schlussendliche Vertreibung hinauslief, erlaubte der brandenburgische Kurfürst 1539 Juden, im Kurfürstentum Handel zu treiben, und 1543, sich hier auch anzusiedeln. 1510 waren die Juden nach dem aufsehenerregenden Hostienschändungsprozess teils hingerichtet, teils vertrieben worden.[432] Im Frühjahr 1539 erfuhr Joachim II. beim Frankfurter Fürstentag von Josel von Rosheim, dass es sich dabei um einen Justizmord gehandelt habe. Diese Nachricht und die seit Martin Luthers ‚Judenschrift‘ von 1523 in evangelischen Kreisen umlaufende Idee einer friedlichen Koexistenz von Christen und Juden veranlassten den Kurfürsten, die Juden wieder zuzulassen – wobei es ihm weniger um Wiedergutmachung als vielmehr um ökonomische und fiskalische Ausnutzung der Juden gegangen sein dürfte. Den Widerspruch, der sich von Seiten märkischer Stände[433] und Theologen[434] gegen diese Entscheidung und gegen den

---

Caspar von Schwenckfelds an den Kurfürsten von 1555 hinweist (Corpus Schwenckfeldianorum Bd. 14 [1936], S. 378–384 [Nr. 932]; vgl. Corpus Schwenckfeldianorum Bd. 11 [1931], S. 256, sowie Bd. 16 [1959], S. 1001 [Nr. 1102]).

430 Rede Joachims II., 1568 (s.o. Anm. 303), S. 623.

431 Werner Heise: Die Juden in der Mark Brandenburg bis zum Jahre 1571, Berlin 1932, S. 230–277; Aron Ackermann: Münzmeister Lippold. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters, in: Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft 7 (1909), S. 1–112.

432 Dietrich Kurze: Der Berliner Prozeß und die Vertreibung der Juden aus der Mark Brandenburg im Jahr 1510, in: Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 59 (2010), S. 25–53.

433 Artickel aller stette des churfurstenthumbs der Marck zu Brandemburgk auf gehalthenem landtage sonabents nach Assumptionis Marie im 49. jar, 17.8.1549 (Friedensburg: Ständeakten [wie Anm. 52], S. 431–441 [Nr. 155], hier: S. 434).

434 So wissen wir durch einen Brief Luthers an Buchholzer vom 1. September 1543 (?) davon, dass Buchholzer gegen die Juden und Agricola für sie gepredigt habe, wobei der Wittenberger Reformator Buchholzer lobt (WAB 10, 388–391 [Nr. 3909]). Johannes Forster behauptete 1543, Luther habe durch seine Judenschriften bewirkt, „ut […] Iohannes Marchio Brandenburgensis Iudaeos finibus suis propulsarit. Sed quos hic eiecit, recepit Ioachimus frater Elector et in summo eos habet pretio“ (WAB 10, 390, Anm. 10). Agricolas judenfreundliche Predigt

sie unterstützenden Generalsuperintendenten Agricola erhob, ignorierte der Kurfürst. Bis 1571 standen die märkischen Juden unter seinem Schutz und erhielten auch das Recht, sich „eigene Sinagogen Iren gelegenheidt nach zu Bawen vnd sich derselben nach Irer Jüdischen artt Menniglich vngehindertt zu gebrauchen".[435]

Zuletzt ist hinsichtlich der Frage des Umgangs mit religiöser Devianz auf die synkretistische Volksfrömmigkeit zu verweisen, die eine kirchengeschichtliche Konstante ist und die es auch im Brandenburg des 16. Jahrhunderts gab.[436] Verstreute Hinweise zeugen von heterodoxen Vorstellungen, magischen Praktiken oder Volksaberglauben, die von Obrigkeit und Kirche wahrgenommen und zum Teil auch verfolgt wurden. Allerdings scheint diese synkretistische Volksfrömmigkeit in der Regierungszeit Joachims II. kein größeres Problem gewesen zu sein oder zumindest nicht als größeres Problem gegolten zu haben. Die Abgrenzung des wahren Glaubens zu dieser Seite hin war zwischen 1535 und 1571 jedenfalls keine vordringliche Aufgabe kurfürstlicher Kirchenpolitik.

Joachim II. etablierte in der Mark eine reformatorische Landeskirche, die durch die lutherische Konfessionskultur bestimmt war. Das gilt in allen drei Hinsichten, die eine solche Konfessionskultur ausmachen: hinsichtlich des *Bekenntnisses und der Lehre,* hinsichtlich der *Organisationsstrukturen und des Institutionengefüges* sowie hinsichtlich des *kirchlichen Lebens und der kollektiven wie individuellen Frömmigkeitspraxis.* Die kurfürstliche Kirchenpolitik trug entscheidend zur Ausbildung dieser lutherischen Konfessionskultur bei. Die drei Punkte, die die lutherische Konfessionskultur konstituieren, sind alle auch in der Kurmark unter Joachim II. gegeben: (1) Faktisch galt in Kurbrandenburg das unveränderte

ist belegt durch Bemerkungen von Hieronymus Besold („M. Agricola publice in Marchia pro Concione defendit Iudaeos, corruptus eorum muneribus et largitionibus. Vide, Avaritia quid faciat" [WAB 10, 390, Anm. 12]) und Johannes Forster („Ad hanc impietatem promovendam haud segniter se praebet Euslebius" [ebda.]). Agricola, der in Predigten mit der Bekehrung der Juden vor dem Jüngsten Tage rechnete, soll in gutem Vernehmen mit den Frankfurter Juden gestanden haben, die ihn möglicherweise als eine Art Protektor betrachteten (Continuation einiger bisher ungedruckten besondern Nachrichten von dem Streit de Necessitate Bonorum operum in der Mark Brandenburg, in: Freywilliger Heb-Opfer Von allerhand in die Theologie lauffenden Materien 34 [1724], S. 300–356, hier: S. 302). Luther behauptete, dass die Judenpolitik Joachims II. finanziell motiviert sei und zur Erlaubnis der Niederlassung geführt habe („Quid coquant in Marchia Grickel und Jeckel, ignoro; Deus sanet eos, Amen. Iudei perditi in ea regnant apud Marchionem propter pecuniam. Recipiuntur etiam Prage a Ferdinando eadem causa", Brief an Lauterbach vom 9. Februar 1544: WAB 10, 526,7–10 [Nr. 3967]), und er warnte den Kurfürsten persönlich, die Gefährlichkeit der Juden, vor allem der jüdischen Alchemisten, nicht zu unterschätzen, und lobte Buchholzer für dessen Judenfeindlichkeit (Brief vom 9. März 1545: WAB 11,51,26–40 [Nr. 4081]).

435 Kurfürstliches Privileg von 1564 (Abdruck in: Ackermann: Münzmeister Lippold [wie Anm. 431], S. 81).

436 Frank Göse: Zwischen spätmittelalterlicher Tradition und religiösem Aufbruch. Wahrnehmung und Wirkung der Reformation in der Mark Brandenburg, in: Heinz-Dieter Heimann u.a. (Hrsg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen, Berlin 2007, S. 301–335, hier: S. 324–327; Heinrich Kaak: Art. Brandenburg, in: Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition, Bd. 1, Santa Barbara 2006, S. 142 f.; Jan Peters: Märkische Lebenswelten. Gesellschaftsgeschichte der Herrschaft Plattenburg-Wilsnack, Prignitz 1500–1800, Berlin 2007, S. 89–94, 317–338, 391–399.

Augsburgische Bekenntnis[437], das der Kurfürst auf Reichsebene als sein Bekenntnis bejahte und das im Territorium in enger Anlehnung an Luthers und Melanchthons Theologie ausgelegt wurde. In den innerlutherischen Lehrstreitigkeiten zeigte sich, dass es in der Kurmark unterschiedliche Positionen bei der Auslegung des lutherischen Bekenntnisses gab, wobei der Kurfürst zur gnesiolutherischen Position tendierte, ohne gegen die Melanchthonianer vorzugehen. (2) Das landeskirchliche Organisationsgefüge stand im Dienst der von diesem Bekenntnis als Inbegriff von Kirche definierten reinen Evangeliumsverkündigung und rechten Sakramentsverwaltung. Es entsprach mit seinen Ordnungen und Strukturen dem, was lutherische Kirchenordnungen auch andernorts vorgaben. (3) Mit Leben erfüllt wurde das Bekenntnis durch die kollektive und individuelle Frömmigkeitspraxis in enger Anlehnung an das Wittenberger Modell: In den märkischen Städten und Dörfern herrschte ein reges gottesdienstliches Leben[438], Predigten und Katechismusunterricht[439] vermittelten das lutherische Bekenntnis, durch das in evangelischen Gesangbüchern[440] enthaltene Liedgut, durch Bibellektüre[441] und

437 Schon im Jahr 1553, also noch bevor der Kurfürst sich auf Reichsebene offen zur CA bekannte, hatte Johann Eichhorn in Frankfurt (Oder) eine deutsche Ausgabe von CA und Apologie gedruckt (Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder [wie Anm. 395], S. 334 [Nr. 261]).

438 Das bezeugen neben den Visitationsakten auch die sich in vielen märkischen Stadtgemeinden findenden Lokalliturgien, z.B. in Berlin (s. Anm. 248), in Tangermünde („Officium Missae" für die Stephanskirche, Kirchenkreisarchiv Stendal, Kirchenarchiv Tangermünde Nr. 0255), in Frankfurt (Joachim Goltz: Agenda Das ist Außerlesene Kirchen-Ceremonien Welche in den Kirchen Augspurgischer Confeßion in ublichem Brauche sein, Frankfurt [Oder] 1613, dieses Werk soll erstmals 1569 erschienen sein) oder in Wilsnack (BLHA Rep. 37 Plattenburg-Wilsnack, Nr. 2584, fol. 370^{r}–388^{v}, diese Ordnung wurde zwar erst 1581 erlassen, dürfte aber die während der Regierungszeit Joachims II. entstandenen Verhältnisse kodifizieren).

439 In der Regierungszeit Joachims II. entstand eine Reihe von märkischen Katechismen: Johann Michael Reu (Hrsg.): Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, Teil 1: Quellen zur Geschichte des Katechismusunterrichts, Bd. 3: Ost-, Nord- und Westdeutsche Katechismen, Abt. 1: Historisch-bibliographische Einleitung, 1. Hälfte, Gütersloh 1927, S. 109–204, Abt. 2: Texte, 1. Hälfte, Gütersloh 1916, S. 76–237.

440 Schon in den 1520er Jahren verbreitete sich reformatorisches Liedgut in der Mark, wie das dagegen gerichtete kurfürstliche Verbot von 1526 zeigt (Stadtarchiv Spandau Urkundensammlung, IV U/91; E. Fidicin [Hrsg.]: Historisch-diplomatische Beiträge zur Geschichte der Stadt Berlin, Teil 4: Berlinische Urkunden von 1232 bis 1700, Berlin 1842, S. 250f. [Nr. 219]). In der Regierungszeit Joachims II. veröffentlichte der Frankfurter Drucker Eichhorn ein von den 1550er bis zu den 1570er Jahren mehr als ein Dutzend Mal aufgelegtes evangelisches Gesangbuch unter dem Titel *Enchiridion Geistlicher Lieder vnd Psalmen durch D. Mart. Luth. vnd andere fromme Christen auffs new zugericht* (Walther Lipphardt: Das Gesangbuch von J. Eichorn d. Ä. zu Frankfurt an der Oder und seine ältesten Ausgaben, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 13 [1968], S. 161–170; Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder [wie Anm. 395], S. 80f.).

441 Die Lutherbibel hatte sich schon in den 1520er Jahren in der Mark verbreitet (vgl. das kurfürstliche Verbot von Luthers Bibelübersetzung und Schriften von 1524: GStAPK I. HA, Rep. 47, Nr. 13, Faszikel „Verbot der lutherischen Bibelübersetzung 1524", fol. 6.7; CDB C 3, 302f.) und gehörte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert zum selbstverständlichen Besitz der Kirchengemeinden und Geistlichkeit und verbreitete sich dem Anschein nach auch unter den normalen Gemeindemitgliedern.

durch Erbauungsliteratur[442] wurde dieses Bekenntnis vertieft und persönlich angeeignet. Die märkischen Kirchenbibliotheken legen handgreiflich Zeugnis von der bereits Mitte des 16. Jahrhunderts in Brandenburg aufblühenden lutherischen Konfessionskultur ab[443], wie überhaupt aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Fülle religiöser Literatur märkischer Provenienz – von Christoph Lasius Beichtbüchlein[444] bis zu Stephan Prätorius' *Geistlicher Schatzkammer*[445] – erhalten ist. Wie auch sonst für die Konfessionskultur des frühneuzeitlichen Luthertums üblich, lebten in der Frömmigkeitspraxis traditionelle Elemente fort, die von der „bewahrende[n] Kraft des Luthertums" zeugen.[446] Dass die märkische Landeskirche während der Herrschaftszeit Joachims II. eine lutherische Kirche war und sich auch als solche verstand, zeigt das vom Kurfürsten 1563 initiierte „Festum gratiarum actionis, oder Danck Fest für die wieder erlangte göttliche Wahrheit", das anfangs am 24. Oktober, später an anderen Tagen im Spätsommer oder Frühherbst als Reformationsdankfest gefeiert wurde.[447] Über dessen Gestaltung heißt es in einer späteren Darstellung, deren Quellen sich heute nicht mehr nachweisen lassen:

442 Andreas Musculus war einer der produktivsten Erbauungsschriftsteller des Luthertums der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (s.o. Anm. 399; Paul Althaus: Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927, S. 98–103; Heinrich Grimm: Die deutschen „Teufelbücher" des 16. Jahrhunderts. Ihre Rolle im Buchwesen und ihre Bedeutung, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 15 [1959], S. 1733–1790; Teitge: Der Buchdruck des 16. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder [wie Anm. 395], S. 62–66, siehe auch die im Druckverzeichnis angeführten zahlreichen Nummern mit erbaulichen Schriften von Musculus, die ein breites Themenspektrum von Christus und seinem Heil über die Ethik und Sakramentsfrömmigkeit bis zur Vorbereitung auf Tod und Ewigkeit abdecken). Eine Auswahl seiner Teufelbücher ist auch in einer modernen Ausgabe verfügbar: Rita Stambaugh (Hg.): Teufelbücher in Auswahl, Bd. 4: Andreas Musculus: Hosenteufel. Fluchteufel. Eheteufel. Himmel und Helle. Teufels Tyranney, Berlin u. New York 1978.

443 Uwe Czubatynski: Armaria Ecclesiae. Studien zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens, Neustadt a.d. Aisch 1998.

444 VD16 L 557. Zur frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutung dieser Textgattung: Inge Mager: Beichte und Abendmahl nach lutherischen Beicht- und Kommunionbüchern aus vier Jahrhunderten, in: Jouko Martikainen / Hans-Olof Kvist (Hrsg.), Makarios-Symposium über das Gebet, Åbo 1989, S. 169–185.

445 Eckhard Düker: Freudenchristentum. Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius, Göttingen 2003.

446 Zur Kirchenausstattung: Johann Michael Fritz (Hrsg.), Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, Regensburg 1997. Zu den Kirchenordnungen: Ernst Walter Zeeden: Katholische Überlieferungen in den Lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts [1959], in: Ders.: Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985, S. 113–191. Zum Gottesdienst: Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen (wie Anm. 319).

447 Schmidt: Kurtze Einleitung (wie Anm. 3), S. 227–229; Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil IV, in: Freywilliger Heb-Opfer 34 (1724), S. 351–354. In den verstreuten Nachrichten über dieses Fest sind unterschiedliche Termine überliefert. Dieses Fest konnte der Kurfürst, wie etwa 1569 anlässlich der Ausdehnung der preußischen Nachfolgeordnung auf die brandenburgische Kurlinie, auch als Forum für machtpolitische Inszenierungen und grundsätzliche politische Erklärungen nutzen (CDB D 1, 127; Schmidt: Kurtze Einleitung [wie Anm. 3], S. 228f.; Die Bürgerbücher von Cölln an der Spree 1508–1611 und 1689–1709 und Die chronikalischen Nachrichten des ältesten Cöllner Bürgerbuches 1542–1610, hrsg. v. Peter von Gebhardt, Berlin 1930, S. 121f.).

„Anfänglich wurde [...] eine Predigt gehalten, von 5. Uhr Morgens biß um 10. Uhr, die der Churfürst selbst mit anhörete. Darauf geschahe der damahls gewöhnliche Circuitus. Nach dessen Endigung wurde das Te Deum Laudamus gesungen, und dabey alle Glocken geleutet, alles Geschutz abgeschossen, die Orgel geschlagen und die Trompeten geblasen. Den Beschluß machte Islebius mit folgender Collecte, die er selbst aufgesetzet hatte: De Festo laudis & gratiarum actionis".[448]

Das von Agricola verfasste Dankgebet (die „Collecte") dürfte die Intention des Kurfürsten bei der Einführung dieses Festes widerspiegeln. Gedankt wird Gott, dass er die Betenden aus den *Finsternissen der menschlichen Traditionen* befreit habe, die die *Gnade und das Verdienst des Mittlers Christus verdunkelt* hätten, und das *Licht seines Wortes, seiner Herrlichkeit und seiner Gnade* habe aufleuchten lassen. Dadurch seien die Betenden innerlich *erleuchtet und durch den Glauben geheiligt* dessen gewiss, *Kinder Gottes* zu sein. Gott wird gebeten, sein Werk der Gnade und Heiligung an den Betenden zu vollenden und gegen *alle Sekten, Häresien und alle Apostasie* zu bewahren, mit dem Ziel,

„ut eam puritatem doctrinae, quae docet, sola fide nos justificari coram Deo, sine praecedentibus & consequentibus meritis atque operibus, & quod Christus praesens atque vivus vere in coena, propter verbum suum, adsit adorandus, fortiter & constanter retinere & consistere possimus, ne amittamus aeterna".[449]

Unter dieser Verpflichtung, die reformatorische Rechtfertigungslehre, die seine eigene Glaubensüberzeugung war, rein zu bewahren, stand die Kirchenpolitik Joachims II.

Fazit

Blickt man nach dieser Darstellung der Kirchenpolitik des brandenburgischen Kurfürsten Joachims II. auf die eingangs zitierten Urteile über die religiöse Einstellung des Kurfürsten, den Charakter der märkischen Landeskirche und die kurbrandenburgische Reichs- und Hausmachtpolitik zurück, dann kann man angesichts des ausgebreiteten Materials und der sich daraus ergebenden Nacherzählung schwerlich anders, als vom *evangelischen Glauben* Joachims II., vom *lutherischen Charakter der von ihm begründeten brandenburgischen Landeskirche* und von seiner *auf die Durchsetzung und Absicherung der Reformation abzielenden Reichs- und Hausmachtpolitik* zu sprechen. Selbst wenn diese Einschätzungen unter mehrfachen Vorbehalt gestellt werden müssen – etwa ist die

448 Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil IV, in: Freywilliger Heb-Opfer 34 [1724], S. 352. Weitere Informationen über die Gestaltung sind überliefert bei Schmidt: Kurtze Einleitung (wie Anm. 3), S. 227 f.

449 Nachrichten von dem Streit de necessitate Bonorum operum, Teil IV, in: Freywilliger Heb-Opfer 34 (1724), S. 353 f.

persönliche Überzeugung eines Menschen letztlich unerforschlich, manche der gebotenen Quelleninterpretationen ist weiterer Diskussion bedürftig und muss man auch mit neuen Quellenfunden rechnen, die eine andere Einschätzung nahelegen können –, so dürfte mit der hier vorgelegten Darstellung, die sich dankbar auf gewichtige Forschungsbeiträge anderer stützen kann, das traditionelle Bild der märkischen Reformation und ihres wichtigsten Protagonisten wieder ins Recht gesetzt worden sein. Die Reformation im Kurfürstentum war von Anfang eine lutherische Reformation in enger Anlehnung an Wittenberg und Kurfürst Joachim II. förderte und gestaltete sie als Reformation nach dem Wittenberger Modell entscheidend. Die Unterscheidung der politischen und religiösen Interessen des Kurfürsten, die Unterscheidung der drei Handlungsebenen von Territorium, Reich und Dynastie sowie die Unterscheidung der Phasen, die jeweils unterschiedliche situative Kontexte bildeten, ermöglicht es, die auf den ersten Blick scheinbaren Inkonsistenzen und Gegenläufigkeiten der kurfürstlichen Kirchenpolitik verstehbar zu machen und dahinter die Kontinuität und Einheitlichkeit dieser Kirchenpolitik zu erkennen.

Christian Gahlbeck

Die Klöster in der Neumark in der Zeit vor und nach der Einführung der Reformation durch Markgraf Hans von Küstrin im Jahre 1538

Glaubt man den Angaben in der älteren Literatur, so wurde das Zisterzienser-Nonnenkloster in Reetz (Recz) in der Neumark im Jahr 1537 von Markgraf Hans von Küstrin aufgehoben. Die Nonnen sollen aus Furcht vor der drohenden Reformation damals, so z.B. Albert Lothert, „fluchtartig" ihr Kloster in Richtung Polen verlassen haben, woraufhin die Aufhebung des Klosters erfolgt sein soll.[1] Auch Ferdinand Müller, der Verfasser der 1917 erschienenen und bisher einzigen Gesamtdarstellung zur Reformationsgeschichte der Neumark, ein Lehrer aus Landsberg/Warthe, nimmt – obwohl er die Aufhebungsurkunde des Klosters aus dem Jahr 1552 kennt und daher anmerkt, dass die Nonnen später zurückkehrten[2] – an, dass sie vor der in der Stadt um sich greifenden Reformation flohen: „Vielleicht brandeten dort die Wogen der Erregung bedrohlich hoch! Vielleicht hatten aber auch die Klosterjungfrauen [...] kein ganz reines Gewissen."[3] Eine Flucht der Zisterzienserinnen aus Reetz vor der Reformation hat es im Jahr 1537 allerdings nicht gegeben. Vielmehr sind diese irrigen Angaben ein Beispiel für die auch in der Geschichtswissenschaft bisweilen um sich greifende „Stille Post", bei der im Laufe der Überlieferung durch Weglassen und Hinzudichtung am Ende etwas ganz anderes steht, als ursprünglich gesagt oder geschrieben wurde.

Die Nachricht über die Flucht der Reetzer Nonnen findet sich erstmals in der ältesten gedruckten Reetzer Stadtchronik von Ludwig Lange von 1748, der allein das Faktum einer Flucht nach Polen erwähnt, ohne die Gründe hierfür anzugeben.[4] Erst hundert Jahre später bringt Eduard Ludwig Wedekind in seiner „Geschichte der Neumark Brandenburg" das Ereignis in den Zusammenhang der

1 Albert Lothert, Zur Geschichte der Familie von Wedell-Neuwedell (Vom Ende des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts). In: Die Neumark. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Neumark [künftig zit.: Nm. Mitt.] 13 (1936), S. 83–109, hier: S. 87. – Vgl. auch: Werner Vogel, Reetz (Kr. Arnswalde). In: Berlin und Brandenburg (Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands [künftig zit.: HB Hist. Stätten], 10³), S. 456 f.; Walter Ziegler, Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation in der Mark Brandenburg. In: Wichmann-Jahrbuch 30/31=N.F. 1 (1990/91), S. 69–87, hier: S. 80.

2 Vgl. Ferdinand Müller, Die Reformation in der Neumark, Landsberg/W. 1917, S. 65 f.

3 Ebd., S. 58 f.

4 Vgl. Ludwig Lange, Vergnügung Müßiger Stunden, Worinnen Von der Stadt Reetz, Welche in der Neu-Marck gelegen, Erbauung, unterschiedenen Fatis und vormahligen florisanten Zustande Wie auch von der Erbauung des hiesigen Closters, dessen Veränderung in ein Domainen-Stück, und zu welcher Zeit die Veränderung des Stadt-Wappens geschehen, gehandelt wird, entworffen von einem Warheit-Liebenden. Stargard 1748, S. 33–34, 45–51.

Reformation, und zwar als bloße Annahme.[5] Bis zum späteren 20. Jahrhundert machten einige Historiker aus dieser Annahme eine Tatsachenbehauptung, so z.B. das „Handbuch der Historischen Stätten“[6] oder Walter Ziegler im Anhang seines 1990/91 erschienenen Artikels „Klosteraufhebung im Zeitalter der Reformation in der Mark Brandenburg“.[7] Der historische Kontext der Flucht von 1537 war jedoch ein anderer: Spätestens seit 1534 führten der aus seinem Rittergut in einem Reetzer Klosterdorf vertriebene Jacob Salzwedel und sein Sohn Asmus eine Fehde gegen das Kloster, in deren Verlauf er dem Klosterdorf und dem Konvent in Reetz mit Mord und Brand drohte. Zwar konnte Asmus Salzwedel gefangengenommen werden, nachdem er sich jedoch freigebürgt hatte, soll er dem Kloster noch mehr als sein Vater gedroht haben. Die Nonnen dürften daher wegen dieser Drohungen und nicht wegen der Reformation ihr Kloster verlassen und in Polen Schutz gesucht haben, um den Angriffen dieses Mordbrenners zu entgehen.[8] Als die Gefahr vorüber war, kehrten sie denn auch in ihr Kloster zurück. Wären die Klosterfrauen tatsächlich 1537 vor der Reformation geflohen, dann wäre ihr Kloster mit Sicherheit von Markgraf Hans von Küstrin 1537 als verlassenes und damit heimgefallenes Gut eingezogen und in ein staatliches Domänenamt umgewandelt worden, und zwar auch bereits vor seinem Übertritt zur evangelischen Konfession 1538. Auch sein Vater, Kurfürst Joachim I., der bis zu seinem Tode ein überzeugter Katholik war und die Anhänger der Reformation in der Mark verfolgte, hätte nicht anders gehandelt. Die Abtei in Reetz existierte aber noch bis 1552.[9]

Eine Darstellung der Geschichte der Säkularisierung der Klöster in der Neumark gestaltet sich ziemlich schwierig, wenn man – das eingangs genannte Beispiel als Mahnung im Hinterkopf – sich weitestmöglich an die überlieferten Fakten bzw. Quellen halten will, von denen es aus dieser Zeit leider zu wenige gibt. Daher bleibt in einigen Fällen nicht viel anderes übrig, als zu konstatieren, dass man keine gesicherten Angaben über die Aufhebung eines Klosters machen kann. Immerhin ist aber noch genug an überliefertem Material vorhanden, dass sich doch noch ein Gesamtbild zu diesem Thema ergibt. Zunächst aber eine Vorbemerkung: Die Darstellung beschränkt sich im folgenden auf das Gebiet der mittelalterlichen Neumark zwischen Oder, Warthe und Netze, Drage und der pommerschen Grenze, das als böhmisches Kronlehen zur Neumark gehörende

5 „Auch die Reetzzer Nonnen verließen 1537 ihr Kloster und flüchteten in das benachbarte Polen, so daß anzunehmen, daß sich in diesem Jahre auch dorthin die Reformation verbreitete.“ Eduard Ludwig Wedekind, Geschichte der Neumark Brandenburg und der derselben inkorporierten Kreise: Lebus, Sternberg, Züllichau-Schwiebus, Krossen und Kottbus. Berlin, Küstrin 1848, S. 323.

6 Vgl. Vogel, Reetz (wie Anm. 1), S. 456f.

7 Vgl. Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 80.

8 Vgl. Christian Gahlbeck, Zisterzienser und Zisterzienserinnen in der Neumark. Berlin 2002 (= Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, 47), S. 447f.; ders., Reetz (Recz). Zisterzienserinnen. In: Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich, mit Martin Bauch / Ellen Franke / Christian Gahlbeck / Christian Popp / Peter Riedel (Hrsg.): Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts [künftig zit.: BKB], 2 Bde., Berlin 2007 (= Brandenburgische Historische Studien, 14), hier: Bd. 2, S. 1019–1039, bes. S. 1022f.

9 Siehe hierzu weiter unten.

ehemalige Herzogtum Crossen und die in der frühen Neuzeit politisch ebenfalls zur Neumark zählende Stadt Cottbus in der Niederlausitz.[10] Die inkorporierten Kreise Ost- und Weststernberg und die Festung Peitz brauchen hier nicht beachtet zu werden, da es dort keine mittelalterlichen Klöster gab; im Land Sternberg waren im 16. Jahrhundert als einziger Orden lediglich die Johanniter vertreten. Auf diese werde ich an dieser Stelle jedoch nicht näher eingehen, weil die Ballei Brandenburg, zu der alle Niederlassungen der Johanniter in der Neumark gehörten, damals evangelisch wurde und auf diese Weise die Reformation überlebte. Die Geschichte der brandenburgischen Johanniter in der Reformationszeit verlief in besonderen Bahnen, die hier nicht verfolgt werden können; sie wurden kürzlich andernorts in einem eigenen Beitrag dargestellt.[11]

In der Neumark gab es um 1500 insgesamt 14 Klöster östlich von Oder und Neiße sowie ein Kollegiatstift in Soldin (Myślibórz) und ein Franziskanerkloster in Cottbus. Für ein weiteres Kloster, das in Landsberg/Warthe gestanden haben soll, existiert nur ein Beleg aus dem 14. Jahrhundert[12], bei dem eine Verwechslung mit Friedeberg nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann. Da seine Existenz in der Literatur bis heute umstritten ist und es bisher auch keine archäologischen Hinweise dafür gibt, dass in Landsberg überhaupt je ein Kloster bestand, können wir diese zweifelhafte Ordensniederlassung außer Acht lassen.[13] Von den 15 Klöstern waren zwölf Männer- und drei Frauenklöster. Die letzteren waren alle von Zisterzienserinnen bewohnt. Von den übrigen zwölf Klöstern gehörten vier den Franziskanern, drei den Dominikanern und je zwei den Zisterziensern und den Augustinereremiten an, außerdem existierte in Schivelbein (Świdwin) ein Kartäuserkloster.[14]

10 Zur territorialen Entwicklung der Neumark bis 1815 vgl. Christian Gahlbeck, Archivführer zur Geschichte Ostbrandenburgs bis 1945. München 2007 (= Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 31), S. XXXIX–XLII, speziell zu Crossen ebd., S. XL–XLI.

11 Vgl. Christian Gahlbeck, Eine Ballei wird evangelisch. Selbstbehauptung und Wandel der Johanniter-Ballei Brandenburg in der Zeit der Reformation und des beginnenden Absolutismus. Erscheint in: Enno Bünz / Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann (Hrsg.), Reformationen vor Ort. Christlicher Glaube und konfessionelle Kultur in Brandenburg und Sachsen im 16. Jahrhundert. Berlin 2017 (= Studien zur brandenburgischen und vergleichenden Landesgeschichte, 20) [im Druck].

12 Vgl. Statuta Capituli et Episcopatus Caminensis. In: Robert Klempin (Hrsg.), Diplomatische Beiträge zur Geschichte Pommerns aus der Zeit Bogislafs X. Berlin 1859, S. 303–471, hier: S. 392.

13 Vgl. Hermann Hoogeweg, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern, 2 Bde., Stettin 1924–25, hier: Bd. 2, S. 408–409; Carl Nagel, Die Augustiner-Eremiten in der Mark Brandenburg. In: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte [künftig zit.: JBKG] 38 (1963), S. 9–27, hier: S. 18, 23; Grażyna Wróblewska, Dzieje miasta do połowy XIX wieku [Geschichte der Stadt bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts]. In: Teresa Frąckowiak-Skrobała / Teresa Lijewska / Grażyna Wróblewska, Gorzów Wielkopolski. Przeszłość i teraźniejszość [Landsberg/Warthe. Vergangenheit und Gegenwart], hrsg. von Jan Wąsicki. Poznań 1964, S. 9–81, hier: S. 30f., 40f.; Christian Gahlbeck, Landsberg/Warthe (Gorzów Wlkp.). Augustiner-Eremiten. In: BKB, Bd. 2, S. 746–749.

14 Vgl. insgesamt die Artikel zu den neumärkischen Klöstern in: BKB (wie Anm. 8), Bd. 1 und 2. Literaturangaben zu den einzelnen Klöstern werden in Auswahl weiter unten jeweils bei der Erwähnung der einzelnen Ordenshäuser berücksichtigt.

I. Die Reformation in der Neumark

Im Unterschied zur Kurmark, wo Kurfürst Joachim I. erst im Herbst 1539 offen zur Lehre Luthers übertrat, vollzog sein jüngerer Bruder, Markgraf Johann, auch genannt Hans von Küstrin[15], diesen Schritt bereits am 21. April 1538 (Ostersonn-

15 Zu Markgraf Hans von Küstrin vgl. grundlegend: Regesta Historiae Neomarchicae. Die Urkunden zur Geschichte der Neumark und des Landes Sternberg, in Auszügen mitgeteilt von Karl Kletke, Bd. 3 [künftig zit.: RHN, Bd. 3]: Markgraf Johann (Hans) von Cüstrin. 1513–1571. Berlin 1876 (= Märkische Forschungen, Bd. 13). In den einzelnen Regesten unterzieht Kletke u.a. auch die bis 1876 erschienene Literatur zu den jeweils kolportierten Ereignissen einer kritischen Würdigung, so dass an dieser Stelle auf die vor Kletke erschienene Forschung nicht näher eingegangen werden muss. – Dazu vgl.: Theodor Hirsch, Johann (Markgraf von Brandenburg-Küstrin). In: Allgemeine Deutsche Biographie [künftig zit.: ADB], Bd. 14, Leipzig 1881, S. 156–165; Müller, Reformation (wie Anm. 2), pass.; Ludwig Mollwo, Markgraf Hans von Küstrin, Hildesheim, Leipzig 1926; ders., Beiträge zur Geschichte des Markgrafen Hans von Küstrin. In: Forschungen zur Brandenburgisch-Preußischen Geschichte [künftig zit.: FBPG] 39 (1927), S. 89–100; Walter Thoma, Markgraf Hans von Küstrin. Neudamm 1927; Ernst Opgenoorth, Die Ballei Brandenburg des Johanniterordens im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, Würzburg 1963 (= Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr., 24), S. 62–229, 273–283; Johannes Schultze, Die Mark Brandenburg. Bd. 4. Berlin 1964 (Ausgabe in einem Band, Berlin 2011[4]), S. 101–126; ders., Johann. In Neue Deutsche Biographie [künftig zit.: NDB], Bd. 10, Berlin 1974, S. 476–477; Gerd Heinrich, „Mit Harpffen, Paucken, Zimbeln und Schellen". Martin Luther, die Kirchenreform und Landeskirchen-Herrschaft in der Mark Brandenburg, den Herzogtümern Pommerns und in Preußen. In: „Gott kumm mir zu hilf". Martin Luther in der Zeitenwende. Berliner Forschungen und Beiträge zur Reformationsgeschichte, hrsg. von Hans-Dietrich Loock, Berlin 1984, S. 27–57, hier: S. 38–39; ders., Neue Kirchenordnung und „stille Reformation". Die Landesfürsten und die „Luthersache" in der Mark Brandenburg. In: JBKG 57 (1989), S. 65–98; Felix Escher, Das Kurfürstentum Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus. In: Ingo Materna / Wolfgang Ribbe (Hrsg.), Brandenburgische Geschichte, Berlin 1995, S. 231–290, hier vor allem: S. 264–268; Iselin Gundermann, Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598). In: Gerd Heinrich (Hrsg.), Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999, S. 147–241, hier: S. 163–166; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 421–483; ders., Archivführer (wie Anm. 10), S. XXXIX–XLVI; ders., Von der *terra Transoderana* bis zur Provinz Neumark. Zur Ausprägung eines ständischen Regionalismus im Land östlich der Oder zwischen 1300 und 1600. In: Lorenz Friedrich Beck / Frank Göse (Hrsg.), Brandenburg und seine Landschaften. Zentrum und Region vom Spätmittelalter bis 1800. Berlin 2009 (= Schriften der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg, N.F. 1), S. 131–155, darin: S. 131, 136, 139; Józef Piątkowski, Reformator i budowniczy Margrabia Jan z Kostrzyna. Kronika życia. Daty–liczby–fakty [Markgraf Hans von Küstrin, Reformator und Baumeister. Lebenschronik. Daten, Zahlen, Fakten]. Kostrzyn 2010; Heinrich Kaak, Verteidigung und Festigung der Position des Johanniterordens in der Neumark im 16. und 17. Jahrhundert. In: Christian Gahlbeck / Heinz-Dieter Heimann / Dirk Schumann (Hrsg.), Regionalität und Transfergeschichte. Ritterordenskommenden der Templer und Johanniter im nordöstlichen Deutschland und in Polen. Berlin 2014 (= Studien zur brandenburgischen und vergleichenden Landesgeschichte, 9; Studien der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg e.V., N.F. 4), S. 467–496, hier: S. 469–482; Christian Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen. Die Neumark im 16. Jahrhundert. In: Preußenland und Preußen. Polyzentrik im Zentralstaat 1525–1945, hrsg. von Bernhart Jähnig / Jürgen Kloosterhuis / Wulf D. Wagner, Osnabrück 2016 (= Tagungsberichte der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, 29), S. 45–87, hier: S. 45–52, 56–64, 69–80, sowie die im folgenden (dort auch auf Polnisch veröffentlichten) Beiträge in: Muzeum Twierdzy Kostrzyn (Hrsg.), In silentio et spe fortitudo mea. Johann von Küstrin – Jan z Kostrzyna. Polsko–niemieckie seminarium historyczne / Deutsch-polnisches historisches Seminar. Zweisprachig. Kostrzyn nad Odrą 2014: Christian Gahlbeck, Johann von Küstrin als Herrscher der Neumark (S. 33–58, 316, hintere Umschlagseite); Hein-

tag) in Küstrin (Kostrzyn).[16] Der Markgraf, im August 1513 geboren, erhielt schon in seiner frühen Jugend, 1523 oder 1524, über seine Mutter, Kurfürstin Elisabeth, erste Kenntnis von den Schriften Luthers. Die Kurfürstin las in ihnen mit ihren Kindern (jedoch ohne Kurfürst Joachim I.) und ließ sich erstmals 1527 heimlich das Abendmahl in beiderlei Gestalt reichen. Durch ihren Konfessionswechsel zog sie den Zorn ihres Gatten auf sich und musste 1528 in das sächsische Torgau fliehen.[17] Johann scheint den Übertritt während der Regierungszeit seines Vaters aber nicht erwogen zu haben und vollzog ihn auch nach seinem Regierungsantritt noch nicht sofort. Am 17. Mai 1536 verlieh er einer Zehdener Nonne das ihr von ihrem Vater zugedachte Leibgedinge[18], und gut einen Monat später gestattete er dem zu Zeiten seines Vaters berufenen Vikar an der Küstriner Schlosskirche Matthias Schmidt, während der Erneuerung dieser Kirche sein Amt in der Stadtkirche auszuüben.[19] Noch im September 1536 wurde er von Luther zu den Gegnern der Reformation gezählt.[20] Erst im Frühjahr 1537, nachdem er im Rahmen einer Tagfahrt in Zeitz zur Erneuerung des Erbeinigungsbündnisses zwischen Brandenburg, Sachsen und Hessen mit Landgraf Philipp von Hessen und Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach zwei bedeutende protestantische Fürsten näher kennengelernt hatte, näherte sich der Markgraf dem

rich Kaak, Johann von Küstrin – vom behutsamen Förderer der Reformation zum strengen Gebieter über den Glauben (S. 79–102); Marcin Wichrowski, Der Festungserbauer (S. 286–314).

16 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 28f.; Thoma, Markgraf Hans (wie Anm. 15), S. 33. Ein unmittelbarer Quellenbeleg zum Datum konnte bisher nicht ermittelt werden. RHN, Bd. 3, S. 84f., erwähnt den Empfang des Abendmahls in beiderlei Gestalt durch den Markgrafen zum Jahr 1538 ohne Tagesdatum. Bereits am 10. März hatte Johannes' Gesandter Dr. Metzsch in Braunschweig die Bitte des Markgrafen um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund mit der Bedingung verknüpft, dass der Bund „allein die Vertheidigung der evangelischen Glaubenslehre" betreffen dürfe (ebd., S. 71). Mitte Juni 1538 wurden in Drossen (Osno Lubuskie) bereits mit markgräflicher Genehmigung Altarbenefizien eingezogen (ebd., S. 77f.). Daher kann man gut davon ausgehen, dass dieser Abendmahlsempfang in der Zeit um Ostern 1538 erfolgte.

17 Vgl. Wilhelm Baur, Elisabeth, Kurfürstin von Brandenburg, die Bekennerin. Ein Vortrag zum Besten des Kirchenbauvereins in Berlin am 11. November 1872 gehalten. In: Deutsche Blätter (1873), S. 521–540; Georg Berbig, Ein Gutachten über die Flucht der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg. In: Archiv für Reformationsgeschichte 7 (1910/11), S. 386–394; Rudolph Jacobi, Die Flucht der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg. In: Hohenzollern-Jahrbuch 13 (1909), S. 155–196; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 6–8; Iselin Gundermann, Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg – Luthers Anhängerin am Berliner Hof. In: Peter Freybe (Hrsg.), Frauen fo(e)rdern Reformation. Elisabeth von Rochlitz, Katharina von Sachsen, Elisabeth von Brandenburg, Ursula Weida, Argula von Grunbach, Felicitas von Selmnitz. Wittenberg 2004, S. 58–76; Ulrike Straßner, Elisabeth von Dänemark und die Reformation in Brandenburg. In: Frauensache. Wie Brandenburg Preußen wurde. Dresden 2015, S. 222–229.

18 Vgl. Urkunde von 1536 Mai 17, Brandenburgisches Landeshauptarchiv [künftig zit.: BLHA] Potsdam, Rep. 4 B: Neumärkische Regierung Küstrin, Lehnskopiar 4, B. 185^{v}.

19 Vgl. Urkunde von 1536 Juni 23, BLHA Potsdam, Rep. 4 B, Lehnskopiar Nr. 4, Bl. 5^{v}–6^{v}; Druck: Johann Christian Seyffert, Annalen der Stadt und Festung Küstrin, aus Urkunden und Handschriften. Küstrin 1801, S. 132–134, nach einer Vorlage aus dem ehemaligen Küstriner Lehnarchiv; Regest: RHN, Bd. 3, S. 52, zu Juni 16.

20 Vgl. Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 36; Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 90; Hans Bütow, Zur Reformationsgeschichte der Stadt Königsberg Nm., Landsberg/W. 1943 (Die Neumark. Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Neumark [künftig zit.: Nm. Jb.], 14), S. 20.

Luthertum an und entschloss sich schließlich zum Bekenntniswechsel.[21] Über seine Mutter nahm er Kontakt zu Martin Luther auf und bat um Entsendung evangelischer Prediger in die Neumark.[22] Bald darauf trafen die ersten protestantischen Pfarrer in seinem Regierungsgebiet ein, unter anderem Johann Mantel und Johann Lüdicke, die seit dem 31. Mai 1537 in der Oberkirche bzw. in der Wendischen Kirche in Cottbus ihr Predigtamt aufnahmen.[23] In Landsberg/Warthe wurde erstmals am 1. November 1537 das Abendmahl in beiderlei Gestalt ausgeteilt.[24]

Der Markgraf hatte sich inzwischen fest entschlossen, die Reformation in seinem Land einzuführen, und wollte dabei selbst in einem öffentlichen Akt mit gutem Beispiel vorangehen. Dass dies nun bis Ostern 1538 dauerte, hatte wohl vor allem pragmatische Gründe, denn er wartete anscheinend, bis die Erneuerung der Küstriner Schlosskirche so weit fortgeschritten war, dass man die Kirche weihen und für den Gottesdienst benutzen konnte. Auch wenn wir keine Auskünfte über die genaue Gestalt der damals erbauten Küstriner Schlosskirche besitzen, lässt sich annehmen, dass Hans von Küstrin, nachdem er sich für den Protestantismus entschieden hatte, dafür sorgte, dass der neue Kirchenbau sich nach den Bedürfnissen protestantischer Gottesdienste richtete, keinen Chorraum für die Priester mehr erhielt und für die Predigt in seinem Inneren eine zentrale, prominente Position für die Kanzel eingeräumt wurde.[25] Es dürfte sich daher wohl auch kein Tag mehr für einen demonstrativen Übertritt zum Luthertum empfohlen haben als der Tag der Weihe dieser ersten protestantischen Kirche in der Neumark, wofür sich ein hoher Feiertag wie Ostern besonders anbot. Insofern dürfte der Ostertermin 1538, auch wenn anscheinend keine Quelle überliefert ist, die dies direkt bezeugt, wahrscheinlich der Tag gewesen sein, an dem Hans von Küstrin offiziell zur neuen Lehre übertrat und bekanntgab, dass er die Reformation in der ganzen Neumark einführen wollte. In der Zwischenzeit hatte der Markgraf auch die Personen gefunden, die nach seinem Übertritt das Reformationswerk in seinem Herrschaftsgebiet umsetzen sollten. Als Hauptreformatoren im Land über der Oder beauftragte er damals Heinrich Hamme, der in der älteren Literatur

21 Vgl. Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 39–45; Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 90f.

22 Vgl. RHN, Bd. 3, S. 63; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 44; Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 89–91.

23 Vgl. RHN, Bd. 3, S. 64 (mit falscher Datumsauflösung zu Mai 30); Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 56; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 44; Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 89f.; Steffen Krestin, Vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Dreißigjährigen Krieges (1500–1648). In: Andreas Christl u.a. (Hrsg.), Geschichte der Stadt Cottbus, Cottbus 1994, S. 35–54, hier: S. 40; Christian Loefke / Petra Weigel / Marcus Cante, Cottbus. Franziskaner. In: BKB, Bd. 1, S. 360–368, hier: S. 361.

24 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 59; Otto Kaplick, Landsberger Heimatbuch. Heimatkunde des Stadt- und des Landkreises Landsberg, Landsberg/W. 1935, S. 57.

25 Es hätte damals wohl wenig Sinn gehabt, eine neue, für den evangelischen Gottesdienst gedachte Kirche nach einem althergebrachten katholischen Bauplan zu errichten. Zur Küstriner Schlosskirche vgl. Die Kunstdenkmäler der Provinz Brandenburg [künftig zit.: KDM], Bd. 7/1: Die Kunstdenkmäler des Kreises Königsberg (Neumark), unter der Schriftleitung des Theodor Goecke bearb. von Friedrich Solger / Willy Hoppe / Georg Voß, Berlin 1928, S. 334–340, 347–348.

irrtümlich auch Frame oder Flame genannt wird[26], sowie Wenzel Kielmann[27] und Georg Buchholzer[28]. Angaben in der Forschung, dass Jacob Stratner und Andreas Althamer die Reformation in der Neumark durchführten, sind irrig.[29] Den größten Anteil an der Einführung der Reformation hatte Heinrich Hamme, den Markgraf Hans damals zu seinem Superintendenten – bzw., wie der Titel damals noch hieß: Superattendenten – ernannte. Hans von Küstrin war ein überzeugter Protestant und in seiner Religionsausübung erheblich konsequenter als sein älterer Bruder, Kurfürst Joachim II. Er trat noch 1538 dem Schmalkaldischen Bund bei, wenn auch mit der Einschränkung, dass dieser Bund ausschließlich einen defensiven Charakter haben und allein zur Verteidigung des evangelischen Glaubens dienen sollte.[30] Im Gegensatz zu Joachim verweigerte er Kaiser Karl V. 1548 ausdrücklich seine Zustimmung zum Augsburger Interim und riskierte damit einen Angriff von Kaiser und Reich auf die Neumark, der freilich nicht erfolgte.[31]

Schon kurz nach seinem Bekenntniswechsel entsandte Markgraf Hans Heinrich Hamme zwecks Einführung der Reformation in die damalige neumärkische Hauptstadt Soldin. Dieser empfahl bei seiner Predigt in der Soldiner Kollegiatkirche, die Stadt möge bei der Annahme der neuen Lehre den übrigen neumärkischen Städten mit leuchtendem Beispiel vorangehen.[32] Einen Tag später gebot er

26 Zu Heinrich Hamme vgl. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 23–28; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 424 f.; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 51 f. – Keine Artikel in der ADB, der NDB, dem Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, Hamm, Herzberg 1990 ff. [künftig zit.: BBKL], und in Friedrich Beck / Eckart Henning (Hrsg.), Brandenburgisches biographisches Lexikon [künftig zit.: BBL], Potsdam 2002.

27 Zu Wenzel Kielmann vgl. Thoma, Markgraf Hans (wie Anm. 15), S. 34; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 84 f., Anm. 12. Keine Artikel in der ADB, der NDB, dem BBKL und dem BBL.

28 Zu Georg Buchholzer vgl. Gustav Leopold Plitt, Buchholzer, Georg. In: ADB 3 (1876), S. 482; Johannes Schultze, Buchholzer, Georg. in: NDB 2 (1955), S. 702; Adolf Laminski, Georg Buchholzer. Erster evangelischer Pfarrer in Buckow, Schöna und Arnswalde sowie Propst in St. Nikolai in Berlin. In: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte [künftig zit.: JBLG] 50 (1990), S. 62–112; Friedrich Wilhelm Bautz, Buchholzer (Buchholtzer), Georg. In: BBKL, Bd. 1 (1990), Sp. 787; Iselin Gundermann, Buchholzer, Georg. In: BBL, S. 69–70. Anders, als in der Literatur z.T. angegeben, wurde Buchholzer nicht 1537, sondern erst im Juni 1538 Pfarrer von Arnswalde. Vgl. Urkunde von 1538 Juni 28, BLHA Potsdam, Rep. 9 B: Johanniterorden, Nr. 1320.

29 Vgl. Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 91–93.

30 Vgl. RHN, Bd. 3, S. 63, 71 f.; Hirsch, Johann (wie Anm. 15), S. 157; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 43–49; Schultze, Mark Brandenburg, Bd. 4 (wie Anm. 15), S. 103; Escher, Kurfürstentum Brandenburg (wie Anm. 15), S. 264; Gahlbeck, Johann von Küstrin (wie Anm. 15), S. 37 f.; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 57 f.

31 Vgl. Kletke, RHN 3, S. 156–171; Hirsch, Johann (wie Anm. 15), S. 158; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 29 f.; L. Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 200–209; Thoma, Markgraf Hans (wie Anm. 15), S. 17–19; Schultze, Die Mark Brandenburg. Bd. 4 (wie Anm. 15), S. 109–111; Gundermann, Kirchenregiment (wie Anm. 15), S. 193 f.; Gahlbeck, Johann von Küstrin (wie Anm. 15), S. 38 f.; ders, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 56 f.

32 „[…] ut Civitas illa Metropolis nove Marchie, in exemplum aliarum susciperet, exhortatus est." Aus dem Bericht des Soldiner Domherrn Johann Ertmann von 1548 über die Einführung der Reformation in Soldin im Jahr 1538, Druck: Codex diplomaticus Brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Geschichtsquellen für die Geschichte der Mark Brandenburg, hrsg. v. Adolph Friedrich Riedel. 1.–4. Hauptteil, 41 Bde., Berlin 1838–69 [künftig zit.: CDB], hier: CDB I 18, S. 521–523, Nr. 110.

im Auftrag des Markgrafen den in die Stadt einberufenen Pfarrern des Soldiner Weichbilds, sich schleunigst den Lutherischen Katechismus zu beschaffen und das Volk nur noch daraus sorgsam zu belehren, bei Strafe der Amtsentsetzung.[33] In ähnlicher Weise vollzog sich die Einführung der Reformation dann auch in den übrigen Städten und Landschaften der Neumark. Noch 1538 ließ der Markgraf eine Kirchenvisitation im Gebiet nördlich der Warthe durchführen; die inkorporierten Kreise folgten 1539.[34] Bald nach Joachim I. führte er die kurmärkische Kirchenordnung in seinem Regierungsgebiet ein[35] und ergänzte diese 1540 durch den Erlass einer eigenen neumärkischen Kastenordnung, durch die die Verwaltung der städtischen Kirchengüter und -einkünfte effektiver als in der Kurmark geregelt wurde.[36] Außerdem reduzierte er deutlich die Zahl der Feiertage.[37]

Wie weit die Reformation in der Neumark vor Regierungsantritt Markgraf Johanns vorgedrungen war, lässt sich anhand der Quellen nicht zuverlässig beurteilen. Es existieren einzelne Hinweise darauf, dass es in einigen Städten schon Anhänger der Lehre Luthers gab.[38] Auch hatten anscheinend auf dem Land einzelne Adlige evangelische Pfarrer aufgenommen.[39] Die konsequente antilutherische Haltung Kurfürst Joachims I. sorgte jedoch dafür, dass die protestantische Religionsausübung mehr oder minder nur im Geheimen und nicht offiziell prak-

33 Ebd. Dazu vgl.: Johann Christoph Bekmann, Nachrichten über die Neumark. Unveröff. Manuskript von 1710/27 in: BLHA Potsdam, Rep. 16, Nachlass Bekmann Nr. 1, Abschnitt zu Soldin, p. 7; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 26; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 424ff.; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 52.

34 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 60–62; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 103–105; Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 92; Heinrich: Mit Harpffen, Paucken (wie Anm. 15), S. 38f.; Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 425; Kaak, Johann von Küstrin (wie Anm. 15), S. 83; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 52.

35 Vgl. vorige Anm.

36 Vgl. RHN, Bd. 3, S. 97; Gustav Berg, Die Kastenordnung des Markgrafen Hans von Kirchen-, Hospital- u. dergleichen Gütern.: In: Nm. Mitt. 3 (1926), S. 189–192. – Dazu vgl.: Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 60–62; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 105–109; Thoma, Markgraf Hans (wie Anm. 15), S. 40–42; Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 425–427; Kaak, Johann von Küstrin (wie Anm. 15), S. 95; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 79f.

37 Vgl. oben Anm. 34.

38 Vgl. Andreas Angelus, Annales Marchiae Brandenburgicae, das ist Ordentliche Verzeichnuß und beschreibung der fürnemsten und gedenckwirdigsten Märkischen Jahrgeschichten und Historien, so sich vom 416. Jahr vor Christi Geburt bis auffs 1596. Jahr im Churfürstenthumb Brandenburg zugetragen haben, Frankfurt/O. 1598, S. 319; Carl Treu, Geschichte der Stadt Friedeberg in der Neumark und des Landes Friedeberg, der alten Terra Ffredeberghe, Friedeberg i. d. N. 1865, S 145f.; Paul Brennecke, Beitrag zur Geschichte Dramburgs in kirchlicher Hinsicht bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts. In: Baltische Studien 34 (1884), S. 257–276, hier: S. 265; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 43–48, 52f., 58f.; Wolfgang Ribbe, Modernisierung und Beharrung. Aspekte der Kirchenpolitik der brandenburgischen Hohenzollern im Spannungsfeld von innerkirchlichen Reformbestrebungen und Reformation. In: JBLG 41 (1990), S. 165–179, hier: S. 168–170; Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 423f.

39 Vgl. Christian Wilhelm Spieker, Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg. Zur dritten Säkularfeier am 1. November 1839. Berlin 1839, S. 139; RHN, Bd. 3, S. 57; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 49f.; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 21.

tiziert werden konnte. Am stärksten verbreitet war die Reformation in der Neumark vor 1536 wahrscheinlich innerhalb der Klostermauern der neumärkischen Männerklöster, da diese regelmäßig Ordensbrüder an die Universitäten schickten, die die neue Lehre schon bald in ihre Häuser zurücktrugen. Dort kam es im Zuge der persönlichen individuellen Auseinandersetzung der Mönche mit der Lehre Luthers zu zahlreichen Aus- und Übertritten, die bereits zu Zeiten Kurfürst Joachims I. zu einer starken Erosion bis hin zu einer völligen Auflösung der Konvente führte. Leider verfügen wir kaum über Quellen, die uns etwas über das innere Leben in den Klöstern jener Zeit berichten, so dass wir im wesentlichen auf die vorhandenen Urkunden und die zeitgenössische und spätere chronikalische Überlieferung angewiesen sind. Da einige dieser Quellen von Polemik und (vor allem pro-lutherischer) Propaganda geprägt sind, ist bei der nun folgenden Betrachtung der Aufhebung der Klöster in der Neumark und der Säkularisierung ihrer Güter eine kritische Perspektive vonnöten.

II. Die Augustiner-Eremitenklöster (Königsberg/Nm., Friedeberg)

Beginnen wir bei dem Orden, dem Martin Luther selbst angehörte: den Augustiner-Eremiten. In der Neumark existierten seit 1290 zwei Augustiner-Eremitenklöster in Königsberg (Chojna) und in Friedeberg (Strzelce Krajeńskie); auf das Kloster in Landsberg, dessen Existenz zweifelhaft ist, kann hier, wie gesagt, nicht eingegangen werden.[40] Die Klöster in Königsberg und Friedeberg hatten 1415 zusammen mit den Klöstern in Rößel (Reszel) und Heiligenbeil (Mamonowo) in Preußen, Konitz (Chojnice) in Polen, Anklam und Stargard in Pommern sowie in Gartz an der Oder ein gemeinsames *studium continuum* gegründet, bei dem jedes

40 Zum Augustiner-Eremitenkloster Königsberg/Nm. vgl.: Thomas de Herrera, Alphabetum Augustinianum, 3 Bde., Madrid 1644 (ND [Ristampa anastatica]: Rom 1989–90), Bd. 1, S. 500; Heinrich Berghaus, Landbuch der Mark Brandenburg und des Markgraftums Nieder-Lausitz in der Mitte des 19. Jahrhunderts oder geographisch-statistische Beschreibung der Provinz Brandenburg, 3 Bde., Brandenburg 1854–56, hier: Bd. 3, S. 372, 379; Hans Bütow, Das Augustinerkloster in Königsberg (Neumark). In: Katholisches Kirchenblatt für Berlin, Brandenburg und Pommern, Nr. 22 (27.Mai 1928), S. 8–9; ders., Beiträge zur Geschichte pommerscher Klöster und Stifter. In: Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte 45 (1931), S. 114–124, hier: S. 115 f.; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 39–42; KDM 7/1, S. 3–5; Nagel, Augustiner-Eremiten (wie Anm. 13), S. 9–27; Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, 7 Bde., Würzburg 1969–76 (Cassiacum, 26), hier: Bd. 1, S. 207–210 et pass., Bd. 5, S. 229–232 et pass.; Jarosław Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii. Budownictwo sakralne w Okresie Askańczyków i Wittelsbachów [Die gotische Architektur der Neumark. Der Sakralbau in der Zeit der Askanier und Wittelsbacher], Poznań 2000 (= Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk [künftig zit.: PTPN], Prace Komisji Historii Sztuki, 29), S. 206–210, 268–269; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 75, 82; Michael Klaus Wernicke (OSA), Die Augustiner in der Mark Brandenburg. In: Wichmann-Jb. NF 2 (1992/93), S. 47–68; Kazimierza Kalita-Skwirzyńska, Chojna. Klasztor Augustianów, obecnie plebania parafii pw. św Trójcy [Königsberg/Nm., Augustinerkloster, heute Pfarrkirche St. Trinitatis], Szczecin (Ms) 1999; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 427 f., Anm. 34 f.; Michael Klaus Wernicke (OSA), Königsberg/Neumark (Chojna). Augustiner-Eremiten. In: BKB 1, S. 676–686 (mit weiterführenden Literaturangaben). – Zum Kloster Friedeberg siehe weiter unten.

der Klöster in einem festgelegten Turnus jeweils für ein Jahr zum Studienort für Scholaren der Augustiner aus den genannten Häusern wurde.[41] Darüber hinaus entsandten die Klöster Studenten an die Universitäten. U.a. waren 1515 bzw. 1520 die beiden Königsberger Scholaren Johann Daschenberg und Kaspar Williken an der Universität Wittenberg immatrikuliert und dürften dort mit Martin Luther zusammengekommen sein.[42] Über ihren weiteren Werdegang ist nichts bekannt, höhere Ämter scheinen sie in Königsberg nicht bekleidet zu haben. Jedoch könnten sie dafür gesorgt haben, dass sich die Reformation im Königsberger Konvent zügig ausbreitete, so dass das Kloster schon bald den Großteil seiner Mönche verlor. Nach Angaben des Chronisten Andreas Angelus von 1598 verließen die Augustiner-Eremiten angeblich vor einem angekündigten Besuch Markgraf Johanns von Küstrin in der Stadt im Jahr 1536 aus Angst vor der Einführung der Reformation mehr oder minder fluchtartig ihr Kloster, wobei sie das beste, was sie dort und in Reichenfelde (Garnowo) an beweglichen Schätzen besaßen, mitgenommen haben sollen.[43] Dies wurde bereits 1943 mit Recht vom Königsberger Archivar Hans Bütow angezweifelt bzw. als Propagandamärchen entlarvt, denn unter den Urkunden seines Archivs fand Bütow eine Quittung Markgraf Johanns vom 2. Mai 1542, die der Markgraf dem Königsberger Rat für die Entgegennahme von Silbergerät aus dem Kloster im Wert von 76 Silbermark ausstellte.[44] Demnach muss der Kirchenschatz damals noch in Königsberg gewesen sein. Es gehörte jedoch zum Repertoire protestantischer Propaganda, Mönche als Diebe zu bezichtigen, auch wenn es sich in Wahrheit um Brüder handelte, die ihr Kloster deshalb verließen, weil sie Protestanten geworden waren. So dürfte die Meldung des Angelus wohl den realen Hintergrund haben, dass das Kloster Königsberg damals von einer Großzahl an Augustinern verlassen wurde, weil die Konventualen evangelisch geworden waren.[45] Dies ist nicht zuletzt auch deshalb verständlich, weil Martin Luther ja selbst dem Orden der Augustinereremiten entstammte.

Im Sommer 1539 lebten in der Königsberger Klosteranlage nur noch zwei Mönche, die den Exodus ihrer Mitbrüder wohl aus Alters- oder Krankheitsgründen nicht hatten mitmachen können.[46] Ein Konvent existierte also nicht mehr, als

41 Vgl. Urkunde von 1415 September 14, Codex diplomaticus Warmiensis, oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands, hrsg. von Carl Peter Woelky / Johann Martin Saage, Bd. 3: Urkunden der Jahre 1376–1424 nebst Nachträgen, Braunsberg u.a. 1874 (= Monumenta historiae Warmiensis, I 5), S. 513. Vgl. Eduard Beintker, Zur Geschichte der lateinischen Schule in Anklam In: Baltische Studien, NF 4 (1900), S. 65–136, hier: S. 68; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 681.

42 Vgl. Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 677.

43 Vgl. Angelus, Annales (wie Anm. 38), S. 324.

44 Vgl. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 39–42; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 677 f.

45 Vgl. Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678.

46 Vgl. Urkunde von 1539 August 25, BLHA Potsdam, Rep. 4 B (Neumärkische Regierung); Lehnskopiar Nr. 4, Bl. 149 ff. – Dass damals im Kloster noch zwei Mönche lebten, geht aus einer Bemerkung unter dem Konzept zu dieser Urkunde im ehem. Stadtarchiv Königsberg/Nm. zu, das Bütow eingesehen hat. Der Bemerkung ist zu entnehmen, dass der Hofrat die beiden zurückgelassenen Mönche versorgen sollte; eine entsprechende Bestimmung sollte in den Revers

Markgraf Hans das Kloster damals einzog und seinen Hofrat Dr. Albrecht Malsow damit belehnte. Wie aus der Belehnungsurkunde hervorgeht, betrachtete der Markgraf das Kloster als heimgefallenes Lehen, zu dem auch die Güter in Reichenfelde und Wedell (Czartoryja) zählten, die der Markgraf mitverlieh, „in aller maß das closter Augustini ordens yn unser stadt Konnigspergk dieselben gutter an sich gebracht, besessen und innegehabt und die an uns als landesfursten nach verledigunge des closters kommen und gefallen."[47] Die beiden noch dort lebenden Mönche durften im Kloster wohnen bleiben, und der Hofrat musste sich verpflichten, sie bis zu ihrem Lebensende ausreichend zu versorgen.[48] Als dieser die Güter 1551 an seinen Sohn vererbte, waren sie bereits verstorben.[49] Nach dem Tod Albrecht Malsows jr. fiel das Kloster an den Markgrafen zurück, der es 1557 der Stadt Königsberg überließ, die Güter in Reichenfelde und Wedell dagegen seinem Domänenamt in Zehden (Cedynia) zuschlug.[50] Die der heiligen Dreifaltigkeit geweihte Klosterkirche lag bis 1582 wüst und wurde dann als evangelisches Gotteshaus, später bis 1816 auch als Garnisonskirche genutzt.[51] In den Freiheitskriegen 1813–15 diente sie als Lazarett, seit ca. 1885 als Exerzierhaus mit Montierungskammern und zwischen 1902 und 1928 als Kohlenschuppen, Spritzenhaus und Turnhalle.[52] In den Südflügel der Klosteranlage wurden 1558 die städtischen Hospitäler Heiliggeist und St. Gertrauden verlegt. Einige Jahre später richteten die Königsberger Schuhmacher und Schneider im Westflügel Kammern für kranke Gesellen ein. Um 1880/85 entstand in der Klosteranlage eine Tuchfabrik. Seit 1928 wurden der Südflügel und einige weitere Räume vom Königsberger Stadtpfarrer Gerlach als Pfarrwohnung genutzt, der Rest war Ruine. Im Zweiten Weltkrieg wurden Kirche und Kloster fast vollständig zerstört, 1959–65 von den Polen aber wieder aufgebaut, nachdem das Grundstück 1557 der polnischen katholischen Kirche übergeben wurde. Die Kirche wurde 1960 erneut der hl. Dreifaltigkeit geweiht, die beiden wiederaufgebauten Klosterflügel dienen seit dieser Zeit als Pfarramt und als Haus für theologische Exerzitien.[53]

---

des Hofrats aufgenommen werden. Für die Regelung von Einzelheiten sollte aber noch eine Rücksprache mit Markgraf Hans erfolgen. Vgl. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 41, 91.

47 Urkunde von 1539 August 25 (wie Anm. 46).

48 Vgl. oben Anm. 46.

49 Vgl. Urkunde von 1551 November 25, BLHA Potsdam, Rep. 4 B (Neumärkische Regierung), Lehnskopiar Nr. 6, S. 23–25; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678.

50 Vgl. BLHA Potsdam, Rep. 3 B (Regierung Frankfurt/Oder), Amt Zehden Nr. 3914 (Zehdener Erbregister von 1589), Bl. 73^{v}, 76. Dazu vgl. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 43; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678.

51 Vgl. Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678.

52 Vgl. KDM 7/1, S. 3–5; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678, 681 f.

53 Vgl. Kalita-Skwirzyńska, Chojna (wie Anm. 40), pass.; Wernicke, Königsberg/Neumark (wie Anm. 40), S. 678.

Über das Schicksal des Augustiner-Eremitenklosters in Friedeberg (Strzelce Krajeńskie)[54] ist so gut wie nichts bekannt. Möglicherweise wurde es noch vor Königsberg von seinen Mönchen verlassen. Das Termineihaus, das die Ordensbrüder in Arnswalde besaßen, war am 16. Mai 1536, als es Markgraf Hans an die Brüder von Kremzow verlieh, bereits verwaist und galt als baufällig.[55] Zum Jahreswechsel 1551/52, als der Markgraf seinem Diener Hans von Bornstedt gestattete, sich in der Klausuranlage eine Wohnung einzurichten, lebte im Friedeberger Kloster niemand mehr.[56] Auch Hans von Bornstedt scheint dies nicht getan zu haben, sondern lieh sie – so der Friedeberger Lokalhistoriker Treu – im Tausch gegen ein anderes Grundstück der Stadt Friedeberg, die in der Anlage die Gespanne des Rates abstellte und einen Kornspeicher einrichtete.[57] Die übrigen Gebäude blieben ungenutzt, verfielen weiter und wurden von der Bevölkerung als Steinbruch benutzt. Als nach dem Tod Bornstedts das Lehen an die Landesherrschaft zurückfiel und Kurfürst Johann Sigismund die Klosterstelle seinem Küstriner Rentmeister Nicolaus Schubert verlieh, befahl er seiner Regierung zu Küstrin, diejenigen, „*so sich* solcher ungeburlicher weise ann gebeuden und eintzeunen angemaßet", an der weiteren Schädigung der Klosteranlage zu hindern.[58] Nach der völligen Zerstörung durch einen von kaiserlichen Truppen 1637 verursachten Brand wurde das Gelände neu überbaut, so dass seitdem Reste des Klosters an der Oberfläche nicht mehr zu finden sind.[59]

54 Zur Geschichte des Klosters Friedeberg vgl. Herrera, Alphabetum Augustinianum (wie Anm. 40), Bd. 1, S. 261 f.; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 372 f., 478 f.; Treu, Friedeberg (wie Anm. 38), S. 44–47, 153, 187, 209–210; Hans Bütow, Johannes Merkelin, Augustinerlesemeister zu Friedeberg/Nm. – Leben und Schriften. In: JBKG 29 (1924), S. 3–35; Nagel, Augustiner-Eremiten (wie Anm 40), S. 9–27; Kunzelmann, Geschichte (wie Anm. 40), Bd. 1, S. 64–66, 208, 210 f., Bd. 5, S. 232–235; Adolar Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (= Cassiciacum, 35), S. 21–22; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 75, 82; Wernicke, Augustiner in der Mark (wie Anm. 40), pass.; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 427, Anm. 33; Michael Klaus Wernicke, Friedeberg (Strzelce Krajeńskie). Augustiner-Eremiten. In: BKB 1, S. 475–480 (mit weiterführenden Literaturangaben).

55 „… auch das heusichen und hofichenn, zu Arenswalde belegen, welches dem closter zu Fredebergk zustenndigk gewest …" Urkunde von 1536 Mai 16, BLHA Potsdam, Rep. 4 B (Neumärkische Regierung), Lehnskopiar 4, Bl.. 137 f., sowie ebd., Lehnskopiar Nr. 3, Bl. 27^{v}f.

56 Vgl. Urkunde von 1552 Januar 3, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [künftig zit.: GStA PK] Berlin, I. Hauptabteilung [künftig zit.: HA], Rep. 47: Geistliche Angelegenheiten, F 5: Friedeberg. 1552–1806, Bl. 291–293^{v}; Regest: RHN, Bd. 3, S. 269. Vgl. Treu, Friedeberg (wie Anm. 38), S. 153.

57 Vgl. Treu, Friedeberg (wie Anm. 38), S. 153, 157.

58 Vgl. Urkunde von 1616 März 24, im Originaltranssumt von 1620 Juli 14, GStA PK Berlin, VII. HA (Urkunden), Abt. h (Märkische Ortschaften), Friedeberg, Nr. 1. Dazu vgl. Treu, Friedeberg (wie Anm. 38), S. 209–210. In derselben Urkunde erhielt Nicolaus Schubert auch die Erlaubnis vom Kurfürsten, das Gelände neu zu bebauen. Die Anlage blieb auch später in Privatbesitz, seit dem 18. Jahrhundert gehörte sie verschiedenen Friedeberger Bürgern. Vgl. Wernicke, Friedeberg (wie Anm. 54), S. 476.

59 Vgl. Wernicke, Friedeberg (wie Anm. 54), S. 476, 478.

III. Die Franziskanerklöster (Arnswalde, Dramburg, Cottbus, Crossen)

Insgesamt wurden unter den Klöstern in der Neumark vor allem die Bettelordensklöster von der Reformation erfasst, die ihre Konvente in aller Regel schon vor der offiziellen Einführung der neuen Lehre unter Markgraf Hans von Küstrin verloren. So scheint es auch bei den Franziskanerklöstern in Arnswalde (Choszczno) und Dramburg (Drawsko Pom.) gewesen zu sein. Bei Arnswalde[60] kommt hinzu, dass es am 20. Juli 1511 einen Stadtbrand gegeben hatte, bei dem auch die dortige Klosteranlage zerstört wurde.[61] Es findet sich keine Nachricht darüber, ob in der Folgezeit außer der Klosterkirche auch die übrige Klosteranlage vollständig wiederaufgebaut wurde. Auch fehlen in den Quellen für die Zeit zwischen 1511 und 1554 jegliche Nachrichten über das Kloster. In jenem Jahr verlieh Markgraf Hans seinem Hauptmann von Driesen (Drezdenko) Joachim von Benekendorf vier Hufen im Arnswalder Stadtfeld, „so etwan dem kloster in unser stadt Arns-

60 Zum Franziskanerkloster Arnswalde vgl. Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 372; Rudolf Bergau, Inventar der Bau- und Kunstdenkmäler in der Provinz Brandenburg, Berlin 1885, S. 140–142; Friedrich Adler, Mittelalterliche Backstein-Bauwerke des Preußischen Staates, 2 Bde., Berlin 1862–98, hier: Bd. 2, S. 108f.; Karl Berg, Arnswalde im 16. Jahrhundert. T. 1: Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark [künftig zit.: SVGN] 13 (1902), S. 1–145; T. 2: SVGN 16 (1904), S. 1–201, hier: T. 1, S. 8–12, 23, 69, 117f., 131–136, 142; T. 2, S. 51, 70–73; ders., Arnswalder Kloster. Druckfertiges unveröff. Ms., o.O. o.J. (Berlin, ca. 1910). In: Vorpommersches Landesarchiv [künftig zit.: VPLA] Greifswald, Rep. 38 Hs. (Deponierte Handschriften), Arnswalde Nr. 6]; Patricius Schlager, Verzeichnis der Klöster der sächsischen Franziskanerprovinzen. In: Franziskanische Studien 1 (1914), S. 230–242, hier: S. 234–238; Ferdinand Doelle, Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz Mittel- und Nordostdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert, Münster 1921 (Franziskanische Studien. Beiheft, 7), S. 92; Edward Rymar, Dzieje ziemi choszczeńskiej w wiekach średnych [Geschichte des Landes Arnswalde in den mittleren Jahrhunderten]. In: Ziemia choszczeńska. Przesłość i teraźniejszość [Das Land Arnswalde. Vergangenheit und Gegenwart], hrsg. von Stanisław Lasek, Szczecin 1976 (= Prace Instytutu Zachodniopomorskiego w Szczecinie, 71; Monografie regionalne, 17), S. 39–95, hier: S. 65f., 85; John R. H. Moorman, Medieval Franciscan Houses, St. Bonaventure/NY 1983 (= Franciscan Institute Publications: History series, 4), S. 31; S. 61; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Lucius Teichmann, Die Franziskanerklöster in Mittel- und Ostdeutschland 1223–1993 (ehemaliges Ostdeutschland in den Reichsgrenzen von 1938), Leipzig 1995 (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, 37), S. 33–34; Jan Harasimowicz, Sekularyzacja klasztorów w Nowej Marchii w XVI wieku [Die Säkularisierung der Klöster in der Neumark im 16. Jahrhundert]. In: Marek Derwich / Anna Pobóg-Lenartowicz (Hrsg.), Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8–11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Opole. Wrocław 1996, S. 399–416. hier: S. 401–402, 408; Grzegorz Jacek Brzustowicz, Dzieje zabytków sakralnych Choszczna [Geschichte der Sakralbauten Arnswaldes], Gorzów Wlkp. 1998 (Biblioteczka NRHA, 5), S. 9, 11, 17–21; Spuren franziskanischer Geschichte. Chronologischer Abriß der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, bearb. v. Bernd Schmies / Kirsten Rakemann, hrsg. v. Dieter Berg, Werl 1999 (= Saxonia Franciscana, Sonderband), S. 111, 235, 249, 287; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 23, 199, 210f., 270; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 427f.; Christian Gahlbeck, Arnswalde (Choszczno). Franziskaner. In: BKB, Bd. 1, S. 138–145 (mit weiterführenden Literaturangaben).

61 Vgl. Berg, Arnswalde im 16. Jahrhundert (wie Anm. 60), T. 1, S. 11f.; Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.

walde zustendigk gewesen und an uns als den landsfursten vorlediget, [...] darzue auch das ganze kloster mit allen seinen einkommen, zugehörigen gerten, heuseren" und allen übrigen Gütern, mit Ausnahme der Klosterkirche und eines Kornhauses[62], die offenbar in den Besitz der Stadt übergingen oder schon übergegangen waren. Die Stadt profanierte die Kirche, in der das Hauptschiff als städtischer Kornboden diente[63] und der Chor an das Färbergewerk verliehen wurde, dessen Mitglieder dort Mangeltafeln aufstellten.[64] Nachdem die Kirche schon 1631 von kaiserlichen Truppen in Brand gesteckt wurde, brannte sie bei einem Stadtbrand im Jahr 1637 bis auf die Außenmauern nieder.[65] Von diesen fiel die Nordfassade um 1650 ein.[66] Die übrigen Mauern wurden im Laufe der Zeit abgetragen, die noch vorhandenen Fundamente 1822 abgerissen.[67] Die Kloseranlage gelangte im 18. Jahrhundert wieder in staatlichen Besitz und wurde dem Amt Reetz zugeschlagen.[68] Dieses nutzte den Kapitelsaal des Ostflügels als Salzmagazin und den Südteil für Montierungskammern.[69] Nachdem im Salzmagazin 1776 ein Teil des Gewölbes eingestürzt war, ließ die Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer wegen der Einsturzgefahr die noch vorhandenen Reste des Gewölbes abreißen und ersetzte dieses durch eine gedielte Decke.[70] Als im 19. Jahrhundert das Klostergut in den Besitz der Stadt übergegangen war, beantragte der Magistrat von Arnswalde im Januar 1820 die Löschung des Eintrags für das Gut bei der Neumärkischen Landfeuersozietät und die Neueintragung bei der städtischen Feuersozietät.[71] In der Folgezeit erfolgte ein Umbau des Salzmagazins in ein Spritzenhaus und der Montierungskammern in einen Kornspeicher.[72] In den übrigen Flügeln richtete man nach 1828 eine Knabenschule ein, die 1896 durch ein neues Schulhaus ersetzt wurde.[73]

62 Urkunde von 1554 Juni 25, Abschrift 17. Jh., GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21, Nr. 3: Kreis Arnswalde, Fasc. 2: Allgemeine Verwaltung (1610–1765), unpaginiert.
63 Vgl. Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
64 Vgl. Berg, Arnswalder Kloster (wie Anm. 60), Ms. S. 14; Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
65 Vgl. ebd. (beide Belege).
66 Vgl. ebd. (beide Belege).
67 Vgl. Berg, Arnswalder Kloster (wie Anm. 60), Ms. S. 15; Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
68 Vgl. Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
69 Vgl. Berg, Arnswalder Kloster (wie Anm. 60), Ms. S. 16; Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
70 Vgl. den Antrag der Neumärkischen Kriegs- und Domänenkammer beim Forstdepartement des Generaldirektoriums um Zuweiseung des für die neue Decke benötigten Holzes von 1776 Mai 2, GStA PK Berlin, II. HA, Abt. 33: Forstdepartement, Tit. 15: Neumark, Sect. XXI: Amt Reetz, Nr. 1, Holz für das Amt Reetz: Bd. 1: 1770–1778, unpaginiert.
71 Vgl. Schreiben von 1820 Januar 5, BLHA Potsdam, Rep. 3 B: Regierung Frankfurt/O., Abt. I: Präsidialabt., I Pol Nr. 2323, Bl. 1 f.
72 Vgl. Berg, Arnswalder Kloster (wie Anm. 60), Ms. S. 16; Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.
73 Vgl. Gahlbeck, Arnswalde (wie Anm. 60), S. 139.

Auch die Dramburger[74] Franziskaner hatten ihr Kloster offenbar schon vor der Einführung der Reformation in der Neumark verlassen. Einer von ihnen, Faustinus Schliep, der wie vermutlich auch die meisten anderen die Lehre Luthers angenommen hatte, zog schon vor 1538 im Dramburg-Falkenburger Raum umher und betätigte sich als protestantischer Prediger. Im Zuge der offiziellen Einführung unter Markgraf Hans wurde Schliep zum ersten protestantischen Stadtpfarrer von Dramburg.[75] Die verlassene Klosteranlage wollte der Markgraf den Bürgern der Stadt zum Wiederaufbau ihrer beim Stadtbrand von 1534 zerstörten Häuser anbieten, der Rat der Stadt lehnte dieses Angebot jedoch mit der interessanten Bemerkung ab, dass das Kloster als geistliches Stift ausschließlich zu geistlichen Zwecken verwendet werden dürfe. Daher überließ der Markgraf die Anlage im Jahr 1557 dem Ritter und Amtshauptmann von Reetz und Bernstein Joachim von Wedel als Wohnung.[76] Seitdem diente die Anlage bis zum 18. Jahrhundert als Rittersitz. Allerdings verfielen die Klausurgebäude bereits früher. Schon um 1700 waren kaum mehr als ein paar einzelne Mauerreste vorhanden, die man dann beim Bau eines Gymnasiums auf dem ehemaligen Klostergelände endgültig beseitigte.[77]

Das Franziskanerkloster Cottbus – in dessen Kirche, wie die schon für 1526 überlieferte Bezeichnung „Wendische Kirche" beweist, schon vor der Reformation die sorbische Bevölkerung geistlich versorgt wurde[78] – ist eines der wenigen Klöster in Brandenburg, über das Informationen über die unmittelbare Auswirkung der Reformation innerhalb der Klostermauern vorliegen.[79] Vom Cottbuser

74 Zum Franziskanerkloster Dramburg vgl.: Brennecke, Beitrag (wie Anm. 38), pass.; Paul van Niessen, Geschichte der Stadt Dramburg. Festschrift zur Jubelfeier ihres sechshundertjährigen Bestehens, Dramburg 1897; Eubel (Hrsg.), Provinciale (wie Anm. 60), S. 29; Schlager, Verzeichnis (wie Anm. 60), S. 234–238; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 36, 59, 65; Doelle, Die Martinianische Reformbewegung (wie Anm. 60), S. 92–93; Die Bau- und Kunstdenkmäler des Regierungsbezirkes Köslin. Bd. 2: Die Kreise Schivelbein, Dramburg, Neustettin, Bublitz und Rummelsburg, i.A. des Provinzialverbandes bearb. von Julius Kothe, Stettin 1921, S. 31–40; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 452–455; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 110–111; Moormann, Medieval Franciscan Houses (wie Anm. 60), S. 165; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Teichmann, Franziskanerklöster (wie Anm. 60), S. 81; Spuren franziskanischer Geschichte (wie Anm. 60), S. 129, 235, 249, 285; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 426–428, 461; Margit Fruböse / Christian Gahlbeck, Dramburg (Drawsko Pomorskie). Franziskaner. In: BKB, Bd. 1, S. 443–446 (mit weiterführenden Literaturangaben).

75 Vgl. Brennecke, Beitrag (wie Anm. 38), S. 264; van Niessen, Dramburg (wie Anm. 74), S. 157; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 59; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 426; Fruböse/Gahlbeck, Dramburg (wie Anm. 74), S. 444.

76 Vgl. Brennecke, Beitrag (wie Anm. 38), S. 264; van Niessen, Dramburg (wie Anm. 74), S. 157; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 65; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 111, Anm. 13; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 427, Anm. 33; Fruböse/Gahlbeck, Dramburg (wie Anm. 74), S. 444.

77 Vgl. Fruböse/Gahlbeck, Dramburg (wie Anm. 74), S. 444.

78 Vgl. Urkunde von 1526 März 12, Fritz Schmidt, Die Urkunden des Cottbuser Stadtarchivs. In: Niederlausitzer Mitteilungen 10 (1907), S. 115–239, hier: S. 139. Als franziskanische Ordenskirche war die Klosterkirche bis zur Reformation jedoch keine Pfarrkirche.

79 Zum Franziskanerkloster Cottbus vgl. Friedrich Theodor Lademann, Nachrichten von den Kirchen und ihren Lehrern zu Cottbus und in der dahin gehörigen Diöces, Guben 1799, S. 22–23; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 463–464; Schlager, Verzeichnis (wie Anm. 60), S. 234–238;

Konvent wurden im 16. Jahrhundert Scholaren sowohl nach Wittenberg als auch an die Viadrina nach Frankfurt/Oder entsandt, das nach 1517 als Zentrum des Widerstands gegen die Reformation galt. Die Rückkehrer aus beiden Universitäten brachten ihre jeweiligen theologischen Erfahrungen und Positionen nach 1517 ins Kloster zurück. Dort kam es 1522–23 zur Fraktionsbildung, deren Protagonist auf protestantischer Seite der Cottbuser Ordensbruder Johann Briesmann war, während auf katholischer Seite der vehement den altgläubigen Standpunkt verteidigende Kustos der Meißener Kustodie, Jakob Schwederich, stand, der zu Weihnachten 1522 von der Kanzel der Klosterkirche gegen die reformatorischen Predigten Johannes Briesmanns zu Felde zog. Nachdem 1523 Kurfürst Joachim I. in den Streit eingegriffen hatte und ein Verbot jeglicher evangelischer Predigt in Cottbus verhängte, verließ Briesmann die Stadt und setzte seine reformatorische Mission in Preußen fort, wo er als einer der Hauptreformatoren des 1525 gegründeten Herzogtums gilt.[80] Wahrscheinlich folgte Briesmann ein Teil des Cottbuser Konvents, dieser wurde jedoch in seiner Existenz damals nicht gefährdet, vielleicht weil an ihre Stelle altgläubige Brüder aus anderen Klöstern nach Cottbus wechselten. Um 1527/28 versuchten einige Bauern, die jeder eine halbe Hufe vom Kloster besaßen, diese den Franziskanern durch den Verkauf an Dritte zu entfremden. Nachdem die Mönche jedoch dagegen beim Hauptmann von Cottbus, Balzer von Burg, protestiert hatten, kam es zu einem außergerichtlichen Vergleich, in dem das Kloster die volle Gewalt über die Hufen zurückerhielt.[81] Ob

---

Rudolf Lehmann, Niederlausitzisches Klosterverzeichnis. Quellenkunde zur Geschichte der im Markgrafentum Niederlausitz gegründeten Klöster. In: Niederlausitzer Mitteilungen 16 (1923), S. 3–30, hier S. 14f.; KDM Brandenburg, Bd. 5/3: Die Kunstdenkmäler des Stadt- und Landkreises Cottbus, bearb. v. Kurt Reißmann, Berlin 1938, S. 86–95; Robert Stupperich, Johann Briesemanns reformatorische Anfänge. In: JBKG 34 (1939), S. 3–21; Übersicht über die Bestände des Brandenburgischen Landeshauptarchivs Potsdam, Bd. 1 (Behörden und Institutionen in den Territorien Kurmark, Neumark, Niederlausitz bis 1808/16), bearb. v. Friedrich Beck / Lieselott Enders / Heinz Braun u. Mitarb.v. Margot Beck / Barbara Merker, Weimar 1964 (= Veröff. d. BLHA, 4), S. 560–561; Ursula Creutz, Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, des Bischöflichen Amtes Schwerin und angrenzender Gebiete. Köln, Wien 1988² (= Mitteldeutsche Forschungen, Sonderreihe: Quellen und Darstellungen in Nachdrucken 9), S. 337–340; Gundula Christl / Andreas Christl, Die mittelalterliche Stadt von ihrer Entstehung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. In: Christl u.a., Cottbus (wie Anm. 23), S. 35–54; Krestin, Vom Beginn (wie Anm. 23), S. 38–40; Teichmann, Franziskanerklöster (wie Anm. 60), S. 77–79; Marcus Cante, Franziskaner-Klosterkirche (Wendische Kirche). In: Irmgard Ackermann / Marcus Cante / Antje Mues, Stadt Cottbus. Teil 1. Worms 2001 (= Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland: Denkmale in Brandenburg 2/1), S. 81–89; Christian Gahlbeck, Historisches Inventar der Stadt Cottbus. Altstadt – Neustadt – Mühleninsel – Sandow. Berlin (masch.) 2001, Kap. 2.5.2: Franziskanerkirche („Wendische Kirche") und Franziskanerkloster; Michael Höhle, Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550. Köln, Weimar, Wien 2002 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 25), S. 142; Roland Pieper / Jürgen Werinhard Einhorn, Franziskaner zwischen Ostsee, Thüringer Wald und Erzgebirge. Bauten – Bilder – Botschaften. Paderborn 2005, S. 68–72; Christian Loefke / Petra Weigel / Marcus Cante, Cottbus. Franziskaner. In: BKB, Bd. 1, S. 360–368 (mit weiterführenden Literaturangaben).

80 Vgl. Stupperich, Briesemann (wie Anm. 78), S. 3–21; Höhle, Universität (wie Anm. 78), S. 142; Loefke/Weigel/Cante, Cottbus (wie Anm. 78), S. 360f.

81 Vgl. Urkunde von 1528 März 31, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 56: Herrschaft Cottbus und Peitz, Nr. 28, Fasc. 6: Angelegenheiten der Kirchen im Kreis Cottbus (1587–1736), Bl. 89ff.

dieser Vorgang mit der Reformation etwas zu tun hatte, ist allerdings nicht überliefert. Den Angaben der Literatur zufolge soll Markgraf Hans von Küstrin, als er im Januar 1536 die Huldigung der Stadt entgegennahm und die Rechte und Privilegien der Stadt bestätigte, auch die evangelische Predigt gestattet haben.[82] Dies lässt sich jedoch urkundlich nicht nachvollziehen, denn in der Bestätigungsurkunde vom 30. Januar 1536 ist kein Passus über eine solche Genehmigung enthalten.[83] Eine Aufhebung des Franziskanerklosters strebte der Markgraf damals noch nicht an, im Gegenteil: Er bestätigte dem Konvent im September 1536 die von seinen Vorgängern verliehenen Holzungsrechte in der Peitzer Heide und das freie Mahlrecht in den herrschaftlichen Cottbuser Mühlen.[84] Ein gutes halbes Jahr später hatte Hans von Küstrin jedoch grünes Licht für die Einführung der Reformation in Cottbus gegeben und die Entsendung zweier evangelischer Prediger in die Stadt veranlasst, die am 31. Mai 1537 ihre Antrittspredigt hielten. Von diesen beiden predigte der von Luther nach Cottbus gesandte Johann Lüdicke in der zum Kloster gehörenden Wendischen Kirche. Über das Schicksal des Franziskanerkonvents ist aus den Quellen seit 1537 nichts zu erfahren. Es ist anzunehmen, dass sich der Konvent damals entweder umgehend selbst auflöste und die verbliebenen altgläubigen Brüder sich in anderen Klöstern des Ordens niederließen oder dass Markgraf Hans das Kloster schon bald aufhob. 1543 zog der Markgraf das Kirchensilber aus den Cottbuser Kirchen ein, wofür er der Stadt einen Schuldschein ausstellte und versprach, den Wert bis Weihnachten 1545 zurückzuzahlen oder jährlich mit 5% zu verzinsen.[85] Die Klosterkirche wurde als Wendische Kirche zur zweiten großen evangelischen Pfarrkirche in der Stadt. Die restliche Klosteranlage, die einer Meldung von 1577 zufolge vermietet war, wurde offenbar vollständig abgetragen und verschwand bis 1852 aus dem Stadtbild.[86]

Für die Geschichte des Franziskanerklosters in Crossen (Krosno Odrzańskie)[87] ist die Quellenlage ausgesprochen desolat; einiges lässt sich nur erschlie-

82 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 55; Loefke/Weigel/Cante, Cottbus (wie Anm. 78), S. 361. Vgl. dagegen: Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 89f.

83 Vgl. Urkunde von 1536 Januar 30, GStAPK. Berlin, I. HA, Rep. 56, Nr. 31, Fasc. 2: Konfirmation der Privilegien der Stadt Cottbus. 1574. 2 Bll.

84 Vgl. Urkunde von 1536 September 25, BLHA Potsdam, Rep. 10 B, Franziskanerkloster Cottbus, U 7.

85 Vgl. Urkunde von 1543 Dezember 17, GStA PK. Berlin, I. HA, Rep. 56, Nr. 28, Fasc. 1: Verpfändung des Cottbuser Kirchensilbers durch Markgraf Hans von Küstrin und Wiedereinlösung durch Kurfürst Joachim Friedrich (1543, 1600–1605), Bl. 1f.

86 Vgl. Loefke/Weigel/Cante, Cottbus (wie Anm. 78), S. 361.

87 Zum Franziskanerkloster Crossen vgl.: Eduard Ludwig Wedekind, Geschichte der Stadt und des Herzogthums Crossen. Mit einer lithographirten Ansicht und einem Grundriß der Stadt, Crossen [um 1840], S. 39f., 47f., 63, 77, 83f., 87f., 103, 118f., 123, 151–155, 157, 202; Gustav Adolph Matthias, Chronica der Stadt Crossen von der frühesten Vergangenheit bis auf die Gegenwart. Im Lichte unserer Zeit geschrieben. Mit erläuternden Anmerkungen hrsg. von Carl Range, Crossen. Zielenzig 1849, S. 104, 152–155. 168–170; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 692–693; Wilhelm Freier, Das Land Sternberg. Brandenburgische Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Neumark. Nach Urkunden bearbeitet, Zielenzig 1892, S. 57; Schlager, Verzeichnis (wie Anm. 60), S. 232–238; Ferdinand Doelle, Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529, Münster 1918 (= Reformationsgeschichtliche Studien und

ßen, anderes muss im Dunkeln bleiben. Das Kloster, das wohl noch vor 1250 gegründet wurde, entstand in der ehemaligen slawischen Burgvorstadt außerhalb der Crossener Stadtmauern östlich der Bobermündung auf einer Landzunge, der sog. *Hinteren Fischerei*.[88] Diese Lage legt den Gedanken nahe, dass die Franziskaner in Crossen wie in Cottbus vor allem für die Missionierung und die geistliche Versorgung der slawischen Bevölkerung sorgten. Sichere, quellenmäßig belegte Nachrichten über die Aufhebung des Klosters liegen nicht vor, so dass wir auf Indizien angewiesen sind. Etwa zeitgleich mit der Einführung der Reformation in mehreren schlesischen Herzogtümern wurde offenbar auch in Crossen erstmals lutherisch gepredigt. Es war aber nicht der spätere neumärkische Hauptreformator Heinrich Hamme, der hier um 1525 wirkte, wie in der Literatur wiederholt behauptet wird[89], sondern der in Crossen gebürtige Prediger Valentin Bart, der in Frankfurt und Wittenberg studiert hatte und eine Zeitlang als Pfarrer an der Crossener Andreaskirche lutherisch predigte und, als Kurfürst Joachim I. die protestantische Predigt verbot, nach Schlesien auswich, wo ihn um 1527 der Rat der Stadt Sagan (Zagań) zum Prediger in der dortigen Stadtkirche berufen wollte.[90] Hamme, der von 1528 bis 1532 noch in Wittenberg studierte[91], wurde erst im Zuge des Konfessionswechsels von Markgraf Hans im Jahr 1537 von Luther nach Crossen entsandt und wirkte dort als evangelischer Prediger bis zu seiner Berufung als Superattendent des Markgrafen und Pfarrer in Königsberg/Nm. im Jahr 1538.[92]

Texte, 30/31), S. 143, 147, 179; Doelle, Die Martinianische Reformbewegung (wie Anm. 60), S. 42, 59, 142; Carl von Obstfelder, Chronik der Stadt Crossen. Von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1845 im Auszuge, von 1845–93 selbständig bearbeitet. Crossen 19252, S. 10, 51–57; Tadeusz Szafrański, Klasztory franciskańskie na Śląsku w XIII w. i ich przynależność organizacyjna [Die Franziskanerklöster in Schlesien im 13. Jh. und ihre organisatorische Zugehörigkeit]. In: Roczniki Humanistyczne 7/2 (1960), S. 151–185, hier: S. 168; Jan Muszyński, Krosno Odrzańskie. Przeszlość i terazniejszość [Crossen. Vergangenheit und Gegenwart], Warszawa, Poznan 1972, S. 153–154; Moormann, Medieval Franciscan Houses (wie Anm. 60), S. 155; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Teichmann, Franziskanerklöster (wie Anm. 60), S. 79; Spuren franziskanischer Geschichte (wie Anm. 60), S. 65, 249, 285; Bernd Schmies / Christian Gahlbeck / Felix Escher, Crossen (Krosno Odrzańskie). Franziskaner. In: BKB, Bd. 1, S. 369–373 (mit weiterführenden Literaturangaben). Zu den überlieferten Quellen zum Kloster vgl. ebd., S. 371, Kap. 9.4.

88 Vgl. Wedeklnd, Crossen (wie Anm. 87), S. 39; Schmies/Gahlbeck/Escher, Crossen. Franziskaner (wie Anm. 87), S. 369.

89 Vgl. Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 77, 83 f.; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. 152, 155, 168–170; Obstfelder, Chronik (wie Anm. 87), S. 51 f., 57; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 48. Diese Angaben gehen lt. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 24, auf eine 14-bändige handgeschriebene Chronik des Crossener Predigers Johann Joachim Möller (1659–1733) zurück, die bis 1945 im Stadtarchiv Crossen aufbewahrt wurde, der seinerseits Überlieferungen des Crossener Stadtschreibers Johann Puchner (…1569) über reformatorische Predigten in Crossen von 1525 und 1537 durcheinanderbrachte.

90 Vgl. Felician Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 2, Berlin, Leipzig 1917, Nr. 1476, 1477, 1484. 1489; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 24 f.

91 Vgl. Walter Wendland, Zur Kirchengeschichte von Züllichau. In: JBKG 22(1927), S. 11–24, hier: S. 15; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 24 f.

92 Vgl. Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 25.

Inwieweit die Predigten Barts oder Hammes auf die Franziskaner in Crossen einwirkten oder ob es dort wie in Cottbus theologische Auseinandersetzungen zwischen evangelischen und altgläubigen Ordensbrüdern gab, ist nicht überliefert; auch lässt sich nicht ermitteln, wann und unter welchen Umständen die Franziskaner ihr Kloster aufgaben. Es scheint hier auch anders als an anderen Orten keinen Mönch gegeben zu haben, der nach der Aufhebung des Konvents in Crossen blieb bzw. in den Quellen der Stadt erwähnt wurde. 1540 war das Kloster bereits verlassen, und Markgraf Hans überließ die Anlage seinem Hauptmann und Verweser von Crossen Hans von Knobelsdorff, der sie noch im selben Jahr an den Kastner Thomas Reichenau veräußerte.[93] Dieser nutzte jedoch nur einen Teil der Wirtschaftsgebäude und die Klostergärten und überließ das übrige Terrain teils der Stadt, teils armen Leuten, die dort Häuser und Wohnungen errichten und für ihren Bau die Klosteranlage als Steinbruch benutzen durften.[94] Die Klosterkirche blieb offenbar stehen und diente den umliegenden Fischern als *Fischerkirche*; erst 1612 wurde sie abgerissen und durch einen Neubau ersetzt.[95]

Inwieweit sich dort noch Überreste der Anlage im Boden befinden, müsste durch archäologische Forschungen noch geklärt werden, allerdings ist damit zu rechnen, dass wegen des 1638 begonnenen Crossener Festungsbaus durch die Schweden sich auch von den Fundamenten nichts mehr erhalten hat.[96]

IV. Die Dominikanerklöster (Crossen, Nörenberg, Soldin)

Wie sehr die Existenz einer einzelnen Urkunde das Wissen über die Aufhebung von Klöstern in der Reformationszeit verändern kann, zeigt das Beispiel des Dominikanerkonvents in Crossen.[97] Im Prinzip ist die Quellenlage zu diesem Kloster ähnlich desolat wie im Fall des Franziskanerklosters. Durch eine Urkunde von

93 Vgl. Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 87; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. 167; Schmies/Gahlbeck/Escher, Crossen. Franziskaner (wie Anm. 87), S. 370.

94 Vgl. Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 87; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. 167; Schmies/Gahlbeck/Escher, Crossen. Franziskaner (wie Anm. 87), S. 370.

95 Vgl. Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 103; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. 207; Schmies/Gahlbeck/Escher, Crossen. Franziskaner (wie Anm. 87), S. 370.

96 Vgl. Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 123 f.; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. 232 f.; Schmies/Gahlbeck/Escher, Crossen. Franziskaner (wie Anm. 87), S. 370.

97 Zum Dominikanerkloster Crossen vgl.: Wedekind, Crossen (wie Anm. 87), S. 40, 63, 87 f., 117 f., 154 ff., 167 ff.; Matthias, Chronica (wie Anm. 87), S. S. 47, 59, 72, 103 f., 106, 110 f., 140, 145, 154, 166–173; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 692 f.; Obstfelder, Chronik (wie Anm. 87), S. 18, 21, 34 f., 56; Muszyński, Krosno Odrzańskie (wie Anm. 87), S. 153 f.; Paweł Kielar (OP.), Klasztory dominikańskie na Śląsku w czasie reformacji [Dominikanerklöster in Schlesien in der Zeit der Reformation]. In: Jerzy Kłoczowski (Hrsg.), Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972 [Studien zur Geschichte der Dominikaner in Polen 1222–1972], Bd. 1, Warszawa 1975, S. 553–586, hier: S. 554, 577, 581; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Klaus-Bernward Springer / Christian Gahlbeck / Felix Escher, Crossen (Krosno Odrzańskie). Dominikaner. In: BKB, Bd. 1, S. 374–378 (mit weiterführenden Literaturangaben).

1537 lässt sich jedoch Genaueres über die Aufhebung des Klosters in Erfahrung bringen. Das Kloster wurde etwa um 1240 innerhalb der Stadtmauern im Südosten von Crossen auf dem Gelände des späteren Neuen Marktes bzw. Lutherplatzes gegründet. Es gehörte während der ganzen Zeit seiner Existenz zur Dominikaner-Ordensprovinz *Polonia* und trat im Jahr 1519 der Observanzbewegung innerhalb des Ordens bei, worüber es im Konvent jedoch anscheinend über eine längere Zeit zu Richtungsstreitigkeiten gekommen war. Darüber hinaus waren mehrere Mönche in Skandale verwickelt. Diese führten u.a. zur Anordnung von einem bzw. drei Monaten Kerkerhaft durch das Provinzialkapitel der Dominikaner in den Jahren 1505 und 1514.[98] Im Jahr 1519 verhängte das Kapitel über den ehemaligen Prior von Crossen Andreas Huttenberg, der mitsamt dem ganzen Barvermögen des Konvents das Kloster verlassen hatte, eine einjährige Kerkerhaft, die freilich nicht vollstreckt werden konnte, weil man des Flüchtigen nicht mehr habhaft wurde[99]. Infolge des Eindringens reformatorischen Gedankenguts in die Stadt – in der, wie erwähnt, Valentin Bart 1525 in der Andreaskirche die ersten evangelischen Predigten hielt – verarmte das Kloster derart rapide, dass es 1528 weder seine Kontributionen an das Provinzialkapitel noch die an den Gesamtorden aufbringen konnte.[100] Es kam daraufhin noch in der Regierungszeit Kurfürst Joachims I. zu einem Exodus aller Konventualen, von denen vermutlich einige die Reformation annahmen und andere, die altgläubig blieben, in andere Dominikanerklöster wechselten.

Nachdem das Kloster über einen gewissen Zeitraum wüst lag, beantragte der Rat der Stadt, dort die Armen aus den beiden städtischen Hospitälern unterbringen zu dürfen, deren Gebäude Ruinen oder zumindest unbewohnbar geworden waren, was der Kurfürst genehmigte: „Nachdeme in unser stad Crossen etwan ein closter Prediger ordenns gewest, welchs in vergangenenn zceiten durch den prior und seine ordenns bruder vorlassen und eine zceitlange wuste vorbliebenn, dadurch unnser liebe getrewenn burgermeister unnd rathmanne der […] stad Crossen bey weyland dem hochgebornenn furstenn, hernn Joachim, marggraven zcw Brandennburgck unnd churfurstenn […] erhaltenn, das seine gnade gnediglich zcugelassen, damit der rath solch vorwust closter mith denn armen leuthen aws beidenn hospitalien, die sonnst allda one gebew vertorbenn und eingangen, besatzt […].“[101]

Anscheinend hatte Joachim I. seine Genehmigung jedoch unter einem Vorbehalt erteilt, dass es sich nur um eine provisorische Lösung handelte und die Stadt das Kloster den Dominikanern wieder einzuräumen hatte, sofern diese es neu besetzen wollten. Um die Armen langfristig dort unterbringen zu können, bat die

98 Vgl. Springer/Gahlbeck/Escher, Crossen, Dominikaner (wie Anm. 97), S. 374f.
99 Vgl. ebd.
100 Vgl. ebd.
101 Urkunde von 1537, BLHA Potsdam, Rep. 4 B: Landvogtei der Neumark/Neumärkische Regierung, Lehnskopiar Nr. 1, Bl. 12^{v}–14. Überschrift: *Confirmation uber das Schwartze Munich closter zcw Crossen zcu einem hospital.*

Stadt im Jahr 1537 Markgraf Hans von Küstrin darum, das Kloster dauerhaft in ein Hospital umzuwandeln. Der Markgraf kam diesem Wunsch gern nach, widmete das Kloster persönlich um, ordnete an, dass dort fortan ständig arme und kranke Menschen aus der Stadt untergebracht werden sollten, und legte für das neue Hospital den Namen Heiligkreuzhospital fest: „[...] haben wir obbemelt wuste closter, inn unnser stadt Crossen gelegenn, zcw einem hospitale, zcw dem Heiligenn Creutze genanth, darinne allerley derselbenn unnser stad arme unnd krancke menschenn mogen beherberget, vorsorgnus unnd außrichtunge haben, gewandelt, erblich unnd ewiglich darzcu confirmiret unnd bestetiget."[102] Damit ist das Crossener Dominikanerkloster das einzige Kloster in der Neumark, für das wir einen Nachweis seiner Auflassung, Säkularisierung und Umnutzung noch zu Zeiten Kurfürst Joachims I. besitzen.

Möglicherweise ereilte ein ähnliches Schicksal auch das Dominikanerkloster in Nörenberg (Ińsko). Über dieses Klosters ist nur äußerst wenig bekannt.[103] Die letzten Nachrichten über dessen Konvent, der seinen letzten Prior Valentin Fetgruff im Jahr 1510 erhielt[104], stammen aus dem Jahr 1519, als das Provinzialkapitel der Dominikanerprovinz *Saxonia* sieben Ordensbrüder dorthin versetzte.[105] Offenbar zeigte der dortige Konvent damals auch unabhängig von der Reformation schon Auflösungserscheinungen. Wir wissen auch nicht, ob die sieben versetzten Brüder tatsächlich den Nörenberger Konvent auffüllten, denn nach 1519 verschwindet das Kloster aus den Quellen, so dass über sein Ende nichts überliefert ist. Darüber hinaus sind im Stadtbild bis heute alle Spuren des Klosters so gründlich getilgt worden, dass man noch nicht einmal mehr weiß, wo es genau innerhalb der Stadt gestanden hat. Archäologische Untersuchungen zum Nachweis dieses Klosters hat es offenbar weder von deutscher Seite vor 1945 noch seitdem von polnischer Seite gegeben.

102 Ebd.

103 Zum Dominikanerkloster Nörenberg vgl. Martin Wehrmann, Die Niederlassungen der Dominikaner in Pommern. In: Pommersche Monatsblätter 12 (1898), S. 84–90, hier: S. 90; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 228; Jürgen Petersohn, Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reiches, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kulturpolitik, Köln/Wien 1979 (= Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 17), S. 330; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Klaus-Bernward Springer / Christian Gahlbeck, Nörenberg (Ińsko). Dominikaner, in: BKB, Bd. 2, S. 943–944 (mit weiterführenden Literaturangaben).

104 Vgl. Romanus Fabianus Madura (Hrsg.), Acta capitulorum provinciae Poloniae ordinis Praedicatorum, Bd. I (1225–1600), Rom 1972 (= Studia ecclesiastica. 5. Historica 6. Fontium textus, 1). Fetgruff wurde vom Provinzialkapitel der Dominikaner nach Nörenberg entsandt, ebenso zwei Jahre später der Diakon Matthias, der aus dem pommerschen Kloster Stolpe kam. Vgl. ebd., S. 193.

105 Vgl. ebd., S. 259; Springer/Gahlbeck, Nörenberg (wie Anm. 103), S. 943.

Auch über die Aufhebung des Dominikanerklosters Soldin (Myślibórz)[106] liegen kaum zuverlässige Quellen vor. Einer Stadtchronik zufolge soll es im Jahr 1547 geschlossen worden sein[107], hier liegt jedoch vermutlich eine Verwechslung mit dem Stiftshaus des Soldiner Kollegiatstifts vor. Die letzte sichere Nachricht von der Existenz eines Priors und mehrerer Brüder ist die Urkunde Markgraf Johanns für den Propst des Kollegiatstifts Bartholomäus Kremzow und seine Vettern vom 16. Mai 1536, in der der Markgraf der Familie neben dem schon erwähnten verfallenen Arnswalder Termineihaus der Augustinereremiten aus Friedeberg auch das benachbarte Termineihaus der Soldiner Dominikaner verlieh, „welches sie von dem priori und ordens bruedern des Prediger klosters zum Soldin erkaufft."[108] Ob der Soldiner Konvent aber noch im Frühjahr 1538 existierte, als der Reformator Heinrich Hamme die Stadt aufsuchte, lässt sich nicht

106 Zum Dominikanerkloster Soldin vgl. Werner Reinhold, Chronik der Stadt Soldin von der altesten bis auf die neueste Zeit nach sämmtlichen gedruckten und ungedruckten Quellen, namentlich nach den Urkunden und Dokumenten des Soldiner Rathsarchis, bearbeitet und mit Beifügung des Urkunden und Dokumente, Soldin 1846; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 361 f.; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 108; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 710–712; Heinrich Finke, Zur Geschichte der deutschen Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert. In: Römische Quartalschrift 8 (1894) S. 367–392, hier: S. 383; Wehrmann, Niederlassungen (wie Anm. 103), S. 89; Paul Biens, Der Kreis Soldin während der Zeit der Reformation und des 30jährigen Krieges, Lippehne o.J. [1908], S. 1–8, 41; Gottfried Müller, Die Dominikanerklöster der ehemaligen Ordensnation Mark Brandenburg, Berlin 1914, S. 107–116; Fritz Bünger, Beiträge zur Geschichte der Provinzialkapitel und Provinziale des Dominikanerordens, Leipzig 1919 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 14), S. 79 f., 91–94, 100; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 216; Hermann Pieper, Geschichte des Dominikanerklosters in Soldin. In: Das Heimatmuseum des Kreises Soldin. Zur Weihe des Museums, hrsg. v. Max-Berndt von Saldern-Mantel, Frankfurt/O. 1928, S. 13–42; Martin Albertz, Acht Jahrhunderte Soldiner Kirchengeschichte, Soldin o.J. [1932]; Josef Adolf Schmoll gen. Eisenwerth, Das Kloster Chorin und die askanische Architektur in der Mark Brandenburg 1260–1320, Berlin 1961 (= Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission, 2), S. 153, 212–216; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), Bd. 1, S. 488; Wiktor Fenrych, Myślibórz na tle dziejów Polski i Brandenburgii do końca XVIII wieku [Soldin auf dem Hintergrund der Geschichte Polens und Brandenburgs bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts]. In: Z dziejów ziemi Myśliborskie [Zur Geschichte des Landes Soldin], hrsg. von K. Golczewski, Szczecin 1966 (= Instytut Zachodniopomorski w Szczecinie. Monografie regionalne, 3), S. 9–42, hier: S. 41; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 81; Cezary Nowakowski, Myślibórz. Kościół ob. dom kultury [Soldin. Kirche, heute Kulturhaus], Szczecin (masch., in der Behörde des WKZ Szczecin) 1992; Thomas Berger, Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und in den Diözesen Speyer und Worms im 13. Jahrhundert. Ausbreitung, Förderung und Funktion, Mainz 1995 (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 69), S. 82. 208–211; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 69, 198–207 (mit Abb. 143–147), 211, 224–227, 248, 251–253, 270, 288, 294–295; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 424–430; Kazimierza Kalita-Skwirzyńska, Myślibórz. Klasztor podominikański. Dokumentacja historyczno-architektoniczna wykonana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie [Soldin, ehemaliges Dominikanerkloster. Historisch-architektonische Dokumentation, durchgeführt im Auftrag des Wojewodschaftskonservators von Stettin], (masch., in der Behörde des WKZ Szczecin) Szczecin 2004; Thomas Berger / Klaus-Bernward Springer / Katja Hillebrand, Soldin (Myślibórz). Dominikaner. In: BKB, Bd. 2, S. 1111–1122 (mit weiterführenden Literaturangaben).

107 Vgl. Albertz, Acht Jahrhunderte (wie Anm. 106), S. 23.

108 Urkunde von 1536 Mai 16 (wie Anm. 55).

beantworten. Als 1539 beim Soldiner Stadtbrand auch die Soldiner Stadt- und Kollegiatkirche St. Peter und Paul den Flammen zum Opfer fiel und bis auf die Außenmauern abbrannte, ordnete Markgraf Hans danach an, dass die Klosterkirche der Dominikaner – der südliche Teil der Stadt war vom Feuer verschont geblieben – für den lutherischen Gottesdienst in der Stadt verwendet werden sollte.[109] Dies dürfte mit Sicherheit zu Konflikten mit den Ordensbrüdern geführt haben, wenn diese noch im Kloster lebten. In den Quellen lässt sich hierüber im Gegensatz zu den Auseinandersetzungen mit den Domherren des Kollegiatstifts nichts finden, so dass einiges dafür spricht, dass der Konvent 1539 bereits aufgelöst war. Wie dem auch sei: Die Kirche erhielt 1541 und 1559 drei neue Glocken und diente als lutherische Pfarrkirche bis zum Abschluss des Wiederaufbaus von St. Peter und Paul im Jahr 1593, danach bis zum Dreißigjährigen Krieg noch als gelegentlich benutzte Predigtstätte, die allerdings zusehends verfiel. Die Gewölbe des Chores und des ersten anschließenden Joches stürzten 1635 ein. Als man die Kirche nach einem Stadtbrand von 1655 bis 1676 erneut als Ausweichstätte für den Gottesdienst benötigte, wurde im Osten nur eine provisorische Außenwand neu errichtet.[110] Wiederholt wurden Gelder zur Instandsetzung der Klosterkirche angewiesen, so z.B. 1667 ein gerichtlich verfügtes Strafgeld von 50 Talern.[111] 1694 genehmigte Kurfürst Friedrich III. eine landesweite Kollekte für Bauarbeiten an der Kirche sowie zum Bau von Predigerhäusern.[112] Dennoch geriet die Kirche zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Verfall. Als dann im Jahr 1723 die Soldiner Hospitalkirche der reformierten Gemeinde überwiesen werden sollte, regte der Pfarrer und Inspektor an der Domkirche an, den Reformierten stattdessen die wüste Klosterkirche zu überlassen. Um diese Möglichkeit zu prüfen, befahl König Friedrich Wilhelm I. der Neumärkischen Kriegs- und Domänenkammer am 17. August 1723, die Kosten für einen Wiederaufbau zu ermitteln.[113] Damals waren die Mauern und Pfeiler der Kirche noch intakt, das Gewölbe seit dem Einsturz des alten Kirchturms 1717 jedoch eingefallen.[114] Nachdem die ersten Kostenanschläge vom Januar 1724, die auch den Bau eines neuen Turms aus Backstein bzw. aus Fachwerk vorsahen[115], sich als zu teuer erwiesen, wurde im November 1724 noch ein günstigerer Bauanschlag nachge-

109 Vgl. Berger/Springer/Hillebrand, Soldin (wie Anm. 106), S. 1113.

110 Vgl. ebd.

111 Vgl. das Schreiben Kurfürst Friedrich Wilhelms an die Neumärkische Regierung von 1667 Oktober 24, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21, Nr. 150–151: Stadt und Kreis Soldin (1364–1749) unpaginiert.

112 Vgl. das Schreiben des Kurfürsten an das Kurmärkische Konsistorium und das Reformierte Ministerium von 1694 November 19, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47: Geistliche Angelegenheiten, S 13: Soldin (1543–1805), unpaginiert.

113 Vgl. Schreiben von 1723 August 17, GStA PK Berlin, II. HA (Generaldirektorium), Abt. 13: Neumark, Städtesachen, Stadt Soldin, Kirchen- und Schulsachen, Nr. 1a: Ansetzung eines reformierten Predigers zu Soldin; die dortige Hospital- und Klosterkirche (1723–1748), Bl. 14.

114 Vgl. GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47: Geistliche Angelegenheiten, S 13: Soldin (1543–1805), unpaginiert; Berger/Springer/Hillebrand, Soldin (wie Anm. 106), S. 1113.

115 Vgl. Schreiben der Neumärkischen Kriegs- und Domänenkammer von 1724 Januar 15, GStA PK Berlin, II. HA, Abt. 13, Nr. 1a (wie Anm. 113), Bl. 15–17.

reicht, wonach vom Kirchengebäude der Reformierten Gemeinde nur etwa die Hälfte als Kirche und die andere als Pfarrhaus dienen sollte.[116] Dennoch blieben die Pläne knapp neun Jahre unausgeführt liegen. Erst im Jahr 1733 gelangte die Kirche tatsächlich in den Besitz der Reformierten Gemeinde.[117] Die Wiederaufbauarbeiten für die Nutzung als Pfarrkirche – von der Idee, einen Teil des Gebäudes als Pfarrhaus zu nutzen, hatte man Abstand genommen, stattdessen sollte die Kirche auch als Garnisonskirche dienen[118] – dauerten bis 1736, und zwei Jahre danach wurde damit begonnen, einen neuen Kirchturm hinzuzubauen.[119] Infolge der Union der lutherischen und der reformierten Gemeinde im Jahr 1833 sank die Kirche wieder zur Predigtstätte herab, die von immer weniger Gemeindegliedern besucht und 1919 schließlich aufgegeben wurde. Von 1928 bis 1945 diente sie als Gemeindehaus.[120] Die übrige Klosteranlage wurde, soweit sie nicht verfiel, für Schulräume genutzt, ehe man 1809 den Westflügel ganz in eine Schule umwandelte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden darin Notwohnungen eingerichtet. 1927/28 baute man den Flügel schließlich zum Heimatmuseum um. Von den Polen wurden nach 1945 sowohl die Kirche als auch der Westflügel als Kulturhaus genutzt, wobei man in letzterem schließlich die Stadtbibliothek unterbrachte.[121]

116 Vgl. ebd., Bl. 25–27; I. HA, Rep. 47: Geistliche Angelegenheiten, S 13: Soldin (1543–1805), unpaginiert.

117 Vgl. Schreiben König Friedrich Wilhelms I. von 1733 September 3, GStA PK Berlin, II. HA, Abt. 13, Nr. 1a (wie Anm. 113), Bl. 36. Der König befahl damals dem Generaldirektorium, der reformierten Gemeinde Bauholz zu schenken und eine Kollekte für den WIederaufbau der Kirche auszuschreiben.

118 Vgl. die Schreiben von 1733 September 16 und November 19, ebd., Bl. 40–42 und 50–51^{v}.

119 Am 25. März 1734 genehmigte Friedrich Wilhelm I. den Antrag des Generaldirektoriums, für den Aufbau der Kirche der Gemeinde 25.000 Dachsteine und 16.000 Mauersteine sowie 60 Tonnen Kalk zu schenken. Vgl. ebd., 58–60, 66. Zum Aufbau des Kirchturms vgl. ebd., Bl. 79–80, 85.

120 Vgl. Berger/Springer/Hillebrand, Soldin (wie Anm. 106), S. 1114.

121 Vgl. Pieper, Dominikanerkloster Soldin (wie Anm. 106), S. 13–42; Rüster, Heimatmuseum (wie Anm. 106), pass., Nowakowski, Myślibórz (wie Anm. 106); Kalita-Skwirzyńska, Myślibórz (wie Anm. 106); Berger/Springer/Hillebrand, Soldin (wie Anm. 106), S. 1114.

V. Die Zisterzienserklöster (Himmelstädt, Marienwalde)

Auch die Konvente der beiden neumärkischen Zisterzienser-Mönchsklöster Marienwalde (Bierzwnik) und Himmelstädt (Mironice)[122] waren von der

122 Zum Zisterzienserkloster Marienwalde siehe weiter unten; zum Kloster Himmelstädt vgl.: Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 1, S. 105, 126, 233 f., 256 f., 269; Bd. 3, S. 370–379; Eduard Ludwig Wedekind, Chronik des ehemaligen Cistercienser-Mönchsklosters und nachherigen Domainen-Amtes Himmelstädt in der Neumark, aus Urkunden und andern verbürgten Nachrichten. Crossen o.J. [ca. 1860]; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 96; Franz Winter, Die Zisterzienser des nordöstlichen Deutschland. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des deutschen Mittelalters, T. 1–3, Gotha 1868–1871, ND: Aalen 1966, hier: Bd. 3, S. 43–45; Paul van Niessen, Diplomatische Fälschungen der Cisterzienser von Himmelstädt und Marienwalde: In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Neumark 8 (1892), S. 60–63; Gregor Müller, Errichtung eines Kollegiums für studierende Cistercienser in Frankfurt a. d. Oder. In: Cistercienser-Chronik 17 (1905), S. 129–137; Paul van Niessen, Geschichte der Neumark im Zeitalter ihrer Entstehung und Besiedlung (Von den ältesten Zeiten bis zum Aussterben der Askanier). Landsberg a.W. 1905 (= Geschichte der Neumark in Einzeldarstellungen; SVGN, o.Nr.), S. 172–176, 346–347; Paul Hoffmann, Nordische Cistercienserkirchen unter Berücksichtigung der Backsteinbaukunst. Diss. Dresden, Essen 1912, S. 34–36; Hermann Hoogeweg, Die Grundbesitzerwerbung des Klosters Kolbatz. In: Baltische Studien N.F. 19 (1916), S. 1–58, hier: S. 23, 46, 50 f.; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. S. 36 f., 64; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 256 f.; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 111 f.; Otto Kaplick, Das Amt Himmelstädt im 16. Jahrhundert. In: Nm.Mitt. 5 (1928), T. 1, S. 41–59; ders., Landsberger Heimatbuch (wie Anm. 24), S. 50–57; Walter Kuhn, Kirchliche Siedlung als Grenzschutz 1200 bis 1250 (am Beispiel des mittleren Oderraumes). In: Ostdeutsche Wissenschaft. Jb. des Ostdeutschen Kulturrates 9 (1962), S. 6–55, ND. in: ders., Vergleichende Untersuchungen zur mittelalterlichen Ostsiedlung. Köln, Graz 1973, S. 369–418 (= Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 16), hier S. 416; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), Bd. 1, S. 486 f.; Jerzy Kłoczowski, Les Cisterciens en Pologne du XIIe siêcle, in: Cîteaux 21 (1970), S. 111–134, hier : S. 121 f.; Eberhard Bohm, Bemerkungen zur Gerichtsimmunität der Zisterzienserklöster in der Mark Brandenburg und angrenzenden Gebieten, Teil 1 (mehr nicht erschienen). In: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands [künftig zit.: JGMOD] 27 (1978), S. 28–115, hier: S. 74–77; David H. Williams, East of the Oder. An English Introduction to Its Medieval Cistercian Settlement and Economy. In: Cîteaux 29 (1978), S. 228–267, hier: S. 231, 241–243, 258; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 328, 501; Helena Chłopocka / Winfried Schich, Die Ausbreitung des Zisterzienserordens östlich von Elbe und Saale. In: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler. Aachen, Krönungssaal des Rathauses, 3. Juli – 28. September 1980. Bonn 1980, S. 93–104 (= Schriften des Rheinischen Museumsamts, 10), hier: S. 99; Jerzy Walachowicz, Geneza i ustrój polityczny Nowej Marchii do początków XIV wieku [Die Entstehung und politische Entwicklung der Neumark bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts]. Warszawa/Poznań 1980, S. 13, 93, 109–111, 136 f., 154–160; Wolfgang Marzahn, Die Zisterzienser in Pommern. Leer 1981, S. 29; Ambrosius Schneider / Adam Wienand / W. Bickel / Ernst Coester (Hrsg.), Die Cistercienser. Geschichte–Geist–Kunst, Köln 1986[3], S. 663; Edward Rymar, Cystersi na terytorium Nowej Marchii przed i w trakcie jej tworzenia oraz ich stosunki z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej [Zisterzienser im Gebiet der Neumark vor und in der Zeit ihrer Gründung und ihre Beziehungen zu den Markgrafen von Brandenburg aus dem Hause der Askanier]. In: Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki [Geschichte und Kultur der Zisterzienser im alten Polen und ihre europäischen Beziehungen], hrsg. von Jerzy Strzelczyk. Poznań 1987 (= UAM w Poznaniu. Seria Historia, 135), S. 193–210, bes: S. 195 f., 207 f.; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 79; Edward Rymar, Opactwo cysterskie w Mironicach k. Gorzowa [Die Zisterzienserabtei in Himmelstädt bei Landsberg/W.]. In: Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny [künftig zit.: NRHA] 2 (1995), S. 41–57 und 3 (1996), S. 57–69; Harasimowicz,

Reformation bereits vor der offiziellen Einführung in der Neumark durch Markgraf Hans betroffen und hatten durch den Austritt von Mönchen einen gewissen Aderlass hinnehmen müssen, der sich in der Höhe freilich nicht beziffern lässt. Allerdings muss zumindest für Himmelstädt damit gerechnet werden, dass der dortige Konvent schon vor der Reformation ziemlich klein war. Wahrscheinlich war das Kloster wegen der zu geringen Zahl an Mönchen von der Pflicht befreit, einen Konventualen zum Studium abzustellen[123], und die bei einer Visitation im Jahr 1513 vom Abt von Kolbatz (Kołbacz) getroffenen Situationsschilderungen und Anordnungen deuten an, dass sich das Kloster schon damals in einem ziemlich desolaten Zustand befand, der wohl hauptsächlich seine Ursache in einer zu geringen Konventsgröße hatte. Die Klosterkirche, der Kreuzgang, das Dormitorium und mehrere andere Gebäude der Klosteranlage waren baufällig, einige Bauten waren überhaupt nicht fertiggestellt worden. Der Kolbatzer Abt ordnete an, sie zu vollenden, zu reparieren oder durch neue Gebäude zu ersetzen.[124] Die Mönche waren aber offenbar schon überfordert, die Klosterkirche und die Abendmahlsgeräte sauber zu halten, vernachlässigten den Gottesdienst und insbesondere die an den Marienfeiertagen vorgeschriebenen Prozessionen durch das Kloster. Sie verfügten zudem über keine *carta caritatis*, das Verfassungsdokument der Zisterzienser, und hatten größere Teile der zisterziensischen Liturgie vergessen oder praktizierten sie nicht.[125] Der alte Abt war zu Beginn der Visitation zurückgetreten. Ob sein Nachfolger, der bisherige Prior Andreas, es schaffte, den Zu-

---

Sekularyzacja (wie Anm. 60), S. 401–403, 406, 410; Christian Gahlbeck, Zur Frage der Wirtschaftsbeziehungen der Zisterzienser zu den Städten der Neumark. In: Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft, hrsg. von Winfried Schich, Berlin 1998 (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, 3), S. 99–139, hier: S. 106f., 117–124, 132, 135–137; ders., Zisterziensische Reformbemühungen um 1500. Die Klosterreformen von Reetz (1495/1510) und von Himmelstädt (1513). In: Benediktiner, Zisterzienser, hrsg. von Christof Römer, Dieter Pötschke u. Oliver H. Schmidt, Berlin 1999 (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, 7), S. 200–220; Edward Rymar / Jarosław Jarzewicz, Mironice (Himmelstädt). In: Monasticon Cisterciense Poloniae, hrsg. von Andrzej Marek Wyrwa / Jerzy Strzelczyk / Krzysztóf Kaczmarek, Bd. 2, Poznań 1999, S. 251–255; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 56–58, 83f., 137–139, 196–218, 284–294, 349–369, 434–441 (speziell zur Aufhebung), 545–563, 695–707, 738–741, 785–788, Tabellen 7, 13–15, 22, 31, Karten 1, 4, 11, II; Małgorzata Pytlak, Loco celi (miejsce nieba) dawniej i dziś [Loco celi (Himmelstädt) früher und heute]. In: Jarosław Lewczuk / Blażej Skaziński (Hrsg.), Lubuskie materiały konserwatorskie [Lebuser konservatorische Materialien], Bd. 2, Zielona Góra 2004, S. 97–103; Christian Gahlbeck, Himmelstädt (Mironice). Zisterzienser. In: BKB, Bd. 1, S. 625–645.

123 Vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 437; ders., Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 630f.

124 *Nec minus domino abbati seriose precipimus, ut, quam citius poterit, oratorii edificium, loca regularia, ambitus, dormitorium et cetera ad monasterium nostri ordinis spectantia perficiat et, ut melius poterit, construat et reformet.* Urkunde von 1513 Oktober 27, BLHA Potsdam, Rep. 10 B, Zisterzienserkloster Himmelstädt, U 14; Druck: Otto Heinemann, Die Himmelstädter Klosterordnung von 1513. In: Archiv für Reformationsgeschichte 3 (1905/06), S. 191–198, Text der Urkunde: S. 194–198. Dazu vgl. ebd. sowie Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 214f.; ders., Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 436; ders., Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 629.

125 Vgl. Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 215f.; ders., Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 436f.; ders., Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 629.

stand des Klosters Himmelstädt nachhaltig zu verbessern, ist unbekannt und muss eher bezweifelt werden. Allerdings waren in Himmelstädt 1535 und in Marienwalde mindestens noch bis 1534 genügend Ordensbrüder für die Aufrechterhaltung eines Konvents vorhanden.[126] Die Äbte beider Klöster, Otto von Marienwalde und Johann Kühne von Himmelstädt, waren von Amts wegen markgräfliche Räte von Haus aus und hatten dem Markgrafen nach seinem Regierungsantritt am 21. November bzw. am 25. Dezember 1535 den Prälateneid geleistet.[127] Nach seinem Konfessionswechsel 1538 ließ der Markgraf noch über ein Jahr vergehen, ehe er konkrete Schritte zur Aufhebung der beiden Zisterzen unternahm. Möglicherweise wartete er zunächst das Resultat seiner Kirchenvisitationen in der Neumark ab, die er im Laufe des restlichen Jahres 1538 durchführen ließ.[128] Offenbar unternahmen weder der Abt von Marienwalde noch der von Himmelstädt Versuche, dem Markgrafen den Plan zur Säkularisierung ihrer Klöster auszureden oder sich gegen seine Absichten zu wehren. Im Gegenteil: Zumindest Abt Johann Kühne von Himmelstädt erklärte sich ausdrücklich dazu bereit, an der Abwicklung seiner Abtei mitzuwirken. Nach entsprechenden Verhandlungen wurden am 26. Juni 1539 zwischen dem Markgrafen und ihm die Bedingungen festgelegt, unter denen der Abt das Kloster an Hans von Küstrin abtrat.[129] Dieser überließ ihm ein Haus in Landsberg/Warthe, das Kühne zuvor gekauft hatte, nicht nur als erblichen Besitz, sondern auf Lebenszeit als Freihaus. Erst seine Nachkommen sollten als Hausbesitzer dem in der Stadt geltenden Bürgerrecht unterworfen sein.[130] Auch ein in Neuendorf erworbenes Haus wurde ihm als Erbgut verliehen. Zu diesem Haus gehörten u.a. ein kleiner Teich und 30 Morgen Ackerland, die ihm der Markgraf anwies. Außerdem erhielt Kühne das ganze Dorf Neuendorf mit allen Einkünften, dem Anspruch auf eine Fuhre Bauholz im Quartal durch jeden Bauern von Neuendorf als Hofdienst und auf freies Brennholz aus der markgräflichen Heide zum Eigengebrauch. Ferner sollte ihm in den Jahren 1539 und 1540 in zwei Raten eine Abfindungssumme von 200 Goldgulden ausgezahlt werden, die vermutlich für den Erwerb einer ewigen Rente als Alterssicherung gedacht waren. Darüber hinaus wurde er mit dem Pfarramt in

126 Vgl. für Himmelstädt: Urkunde von 1535 Mai [16–21], Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz [künftig zit.: SBB PK] Berlin, Urkunden, Wippelsche Sammlung, A 95, für Marienwalde vgl. Urkunde von 1534 November 11, ebd., A 94; Druck: CDB I 19. S. 501 f., Nr. 84. Dazu vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 437, 441 f.

127 Vgl. BLHA Potsdam, Rep. 4 B, Lehnskopiar Nr. 3, Bl. 70–70^{v}.

128 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 60–62; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 103–105; ders., Beiträge (wie Anm. 15), S. 92; Heinrich: Mit Harpffen, Paucken (wie Anm. 15), S. 38 f.; Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 425; Kaak, Johann von Küstrin (wie Anm. 15), S. 83, 95; Gahlbeck, Zwischen Kurmark und Preußen (wie Anm. 15), S. 52.

129 Vgl. Urkunde von 1539 Juni 26, Abschrift von 1579, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 2,1 Nr. 70: Himmelstädt, Teil 2: Hans Kühne jr. ./. Hauptmann von Himmelstädt, Bl. 4–6; Druck: CDB I 18, S. 438 f., Nr. 96 (nach anderer Vorlage).

130 „[…] das wir ihm gnediglich nachgelassen, das er das haus, so er in unser stadt Landtspergk an der Warthe von Hansen Niederkorn erkauft, die zeit seines lebens soll frey ohne beschwerunge oder unpflicht inne haben undt besitzen, aber nach seinem tödlichem abgange soll es hinwieder in bürgerrecht kommen, seine erben undt nachkommenden darvon thun als andere bürger." Ebd. (Zitat nach der Abschrift von 1579).

Neuendorf sowie in den Dörfern Beyersdorf und Loppow betraut, wofür ihm die Pfarreinkünfte aus diesen Dörfern zustanden. Schließlich versprach der Markgraf noch, 25 Gulden von den Schulden des Abtes zu bezahlen, die sich dieser von der Kirche in Vietz geliehen hatte, und den noch ausstehenden Gesindelohn der in Himmelstädt angestellten Knechte (und Mägde) zu übernehmen. All dies verschrieb der Markgraf dem Abt dafür, dass dieser, wie es in der Urkunde heißt, „aus furfallenden undt beweglichen ursachen uns als den landesfursten bemelt closter zur Himmelstedt sambt aller zubehorunge undt gerechtigkeit gutwillig undt untertheniglich abgetreten undt eingereümet" hatte.[131] Die bis dahin in Himmelstädt lebenden Mönche wurden – sofern es noch welche gab – wahrscheinlich ebenfalls mit einer Summe von 200 Goldgulden abgefunden. Dies war offenbar der grundsätzliche Preis, den Markgraf Hans jedem Mönch zu zahlen bereit war, wenn er bereit war, sein Kloster zu verlassen. Gleiches galt auch für Nonnen, die aus ihrem Kloster austraten.[132] Die Klosterdörfer und ihre Untertanen gingen daraufhin in den Besitz des Markgrafen über. Deutlichster Beweis hierfür sind die überlieferten Lehnbriefe der Dorfschulzen, die Hans von Küstrin ein gutes Jahr nach der Aufhebung der Abtei ausstellen ließ bzw., wie es in ihnen wörtlich heißt, „nach dem der eigenthumb des closters zu der Himmelstedt sampt allen seinen ein- und zugehorungen an uns als den landesfursten gefallen unnd vorlediget ist."[133] Johann Kühne heiratete im übrigen und hatte mindestens einen Sohn, der nach seinem Tod die genannten Güter erbte.[134] Das Kloster wurde nach seiner Aufhebung in ein landesherrliches Domänenamt umgewandelt, das von einem landesherrlichen Amtshauptmann geleitet wurde. Der Südflügel der Klausur diente zu Lebzeiten des Markgrafen zusätzlich als Jagdschloss und Absteigequartier des Markgrafen, danach nur noch als Amtshaus.[135] Der Hauptmann von Himmelstädt leitete zeitweilig in Personalunion auch das Domänenamt Karzig (Karsko), das aus den Besitzungen des Soldiner Domstifts hervorgegangen war. Nach seinem Niedergang im 30-jährigen Krieg gelangte das Amt im 18. und 19. Jahrhundert durch die Gründung zahlreicher Kolonien zu neuer Blüte. Mit bis zu 68 Ortschaften und Etablissements gehörte es zu den bedeutendsten Ämtern der Neumark.[136] Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging man dazu über, das Amt in

131 Ebd.

132 Vgl. die parallelen Angaben von Abfindungen für die aus dem Kloster austretenden Nonnen in Zehden und Reetz weiter unten.

133 Lehnbrief Markgraf Johanns für Balzer Reifelde, Schulzen zu Heinersdorf (Chwalęcice) von 1540 Juli 5, BLHA Potsdam, Rep. 4 B, Lehnkopiar Nr. 4, Bl. 157 ff. Vgl. die gleichlautenden Schulzenlehnbriefe vom selben Tage für Michael Reifelde (Beyersdorf/Baczyna), ebd., Bl. 192–193^{v}, Jacob Degen (Vietz/Witnica), ebd., Bl. 195–196^{v}, Peter Blocksdorf (Loppow/Gorzów-Łupowo), ebd., Bl. 200–201^{v}, und Tewes Ladewig (Zanzin/Santocko), ebd., Bl. 204–204a^{v}. Dazu vgl.: Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 112, Anm. 114; Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 440 f.

134 Vgl. Gahlbeck: Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 438 f.

135 Vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 629, 637.

136 Vgl. Berthold Schulze, Besitz- und siedlungsgeschichtliche Statistik der brandenburgischen Ämter und Städte 1540–1800. Beiband zur Brandenburgischen Ämterkarte. Berlin 1935 (Einzelschr. der Hist.Komm.Prov. Brdbg. u. Berlin, 7), S. 95–97; ders., Neue Siedlungen in Brandenburg 1500–1800. Beiband zur Brandenburgischen Siedlungskarte 1500–1800. Berlin 1939

Erbpacht zu vergeben; von ca. 1770 bis 1945 befand es sich in den Händen einer einzelnen Familie, der Familie Beyer.[137]

Von der Klosterkirche in Himmelstädt sind heute nur Teile der Fundamente im Boden erhalten. Da Himmelstädt sich erst im Zuge der Kolonisation des 18. Jahrhundert zu einem Dorf entwickelte, wurde die Kirche nur von den im Amt wohnenden Personen für den Gottesdienst in Anspruch genommen. Allerdings benötigte man hierfür nicht die ganze Klosterkirche, sondern beschränkte sich zunächst auf ihre östliche Hälfte, spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sogar allein auf den ehemaligen polygonalen Chorraum.[138] Der Westteil des Langhauses wurde in der Mitte des 17. Jahrhunderts abgerissen; vor der neuen Westfassade führte seitdem ein neu angelegter Weg zum Amtshaus.[139] Der verbliebene östliche Teil des Langhauses wurde als Brauerei, Darre und Mälzerei genutzt, seit 1823 auch als Branntweinbrennerei.[140] Durch zwei Brände wurde die ehemalige Klosterkirche 1872 und 1875 völlig zerstört; die Ruine wurde zwischen 1875 und 1878 bis auf ein kleines Mauerstück, das als Wand eines neuen Stallgebäudes diente und noch 1960 vorhanden war, abgerissen.[141] Teile der Fundamente des Langhauses wurden bei Ausgrabungsarbeiten zwischen 1999 und 2004 wiederentdeckt.[142] Die übrige Klausuranlage wurde seit dem 16. Jahrhundert zu Wohn- und

(Einzelschr. der Hist.Komm.Prov. Brdbg. u. Berlin, 8), S. 73–78; Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 629.

137 Vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 629. Ein 1811 wegen der Reparationszahlungen an Napoleon erwogener Verkauf an Privatleute kam nicht zustande, da man bei Betrachtung der Optionen feststelte, dass ein Verkauf im Vergleich zur weiteren Vererbpachtung des Amtes unretabel war.

138 Vgl. die Karten des Amtes Himmelstädt von 1771 von G.O. Schultze, GStA PK Berlin, XI. HA, Plankammer Frankfurt/O., E 472, und von 1806 von [N.N.] Feuerherm, ebd., E 478; DrucK: BKB 1, S. 643f., Abb. 2 und 3. Dazu vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 636f.

139 Vgl. Abschrift des Gebäudeinventars von 1727/28 aus dem Jahr 1768, BLHA Potsdam, Rep. 3: Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer, Nr. 1735, Bl. 49^{v}f. Dazu vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 636.

140 Vgl. Schreiben von 1731 Oktober 6 (Abschrift von 1848) und von 1823 April 21, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 87 C: Ministerium für Landwirtschaft, Domänen und Forsten, Abt. C: Domänenabteilung, Nr 5547: Bauten und Reparaturen im Amt Himmelstädt. 1811–1868, unpag.; Gebäudeinventar des Amtes Himmelstädt von 1768, BLHA Potsdam, Rep. 3, Nr. 1735, Bl. 128^{v}–129; Bauinventar des Amtes Himmelstädt von 1772, BLHA Potsdam, Rep. 3, Nr. 1740, Bl. 6–6^{v}; Bauanschläge von 1790/91, ebd., Nr. 1773: Baumaßnahmen an Amtsgebäuden (Etatsbauten) im Amt Himmelstädt. Enthält: Bauinventare der Amtsvorwerke. Bd. 1: 1790–1791, unpag. Dazu vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 636f.

141 Am 30. April 1875 schrieb die Regierung Frankfurt/O. an das preußische Ministerium für Landwirtschaft, Domänen und Forsten: „Nachdem [...] die Kirchen-Verwaltung dahin schlüssig geworden ist, die eingeäscherte Kirche nicht wieder auf der früheren Stelle inmitten des Wirthschaftshofes, sondern an geeigneter Stelle außerhalb des Orts Himmelstädt aufzuführen, sind wir in Uebereinstimmung mit dem Pächter zu der Ansicht gelangt, daß die nicht erheblichen Ueberreste des Gebäudes [...] nicht erhalten werden können, sondern, um eine zweckmäßige und einiger Maaßen regelmäßigen Hoflage herzustellen, abgebrochen werden müssen." GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 87: Ministerium für Landwirtschaft, Domänen u. Forsten, (Abt. C; Dahlemer Teil), Nr. 3699: Disposition über das Amt Himmelstädt, Bd. 2, 1848–1876, unpag. Dazu vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 636.

142 Vgl. Pytlak, Loco celi (wie Anm. 122), S. 97–103; Grundriss der Klosterkirche von 2004 von H.J. Kustosz / M. Pytlak, Umzeichnung von Ellen Franke 2006 in BKB, Bd. 1, S. 645, Abb. 4.

Wirtschaftszwecken genutzt. Das zweistöckige Amtshaus (und Jagdschloss zu Markgraf Johanns Lebzeiten) war um 1685 schon stark baufällig und fiel noch vor 1710 ein.[143] Auf seinen Mauern wurde später ein neues Amtshaus errichtet, wobei das Untergeschoss des alten Gebäudes als Souterrain in das neue Haus mit einbezogen wurde. Dieses stand bis 1829/30 und wurde dann durch einen Neubau ersetzt.[144] Der ehemalige Ostflügel diente bis ins 19. Jahrhundert als Kornspeicher sowie Marstall und Wagenremise (Garage).[145] Der Westflügel der Anlage war offenbar schon in der frühen Neuzeit so baufällig gewesen, das er durch ein parallel außerhalb der Klausur errichtetes Wirtschaftsgebäude ersetzt wurde und wahrscheinlich schon damals als Steinbruch für die Reparaturen der übrigen Gebäude der Klosteranlage genutzt wurde.[146]

Im Zisterzienserkloster Marienwalde[147] hatte man unter dem Abbatiat des Abtes Antonius (1491–1519) Anstrengungen unternommen, dem sich in vielen

143 Vgl. GStA PK Berlin, II. HA, Abt. 13: Neumark, Ämter- und Ämterverpachtungssachen, Amt Himmelstädt, Nr. 1: Beschreibung des Amtes Himmelstädt. 1685, Bl. 32–32v; Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 637.

144 Vgl. Konzept der Baugenehmigung von 1828 Januar 23, in: GStA PK, I. HA, Rep. 87 C, Nr. 5547 (wie Anm. 144), unpaginiert; Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 637.

145 Vgl. Gahlbeck, Himmelstädt (wie Anm. 122), S. 636f.

146 Vgl. ebd., S. 637.

147 Zum Zisterzienserkloster Marienwalde vgl. Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 1, S. 205, 233f., 256f., 269; Bd. 3, S. 379–381; Winter, Zisterzienser (wie Anm. 122), Bd. 2, S. 288–291; Bd. 3, S. 107f.; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 522–524; van Niessen, Diplomatische Fälschungen (wie Anm. 122), S. 60–63; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 95f.; Berg, Arnswalde im 16. Jahrhundert (wie Anm. 60), T. 2, S. 97–102, 145; Müller, Errichtung (wie Anm. 122), S. 129–137; van Niessen, Geschichte der Neumark (wie Anm. 122), S. 206, 224–229, 281f., 286–289; Hoffmann, Nordische Cistercienserkirchen (wie Anm. 122), S. 67–77, 94–102; Hoogeweg, Grundbesitzerwerbung (wie Anm. 122), S. 17–23, 32; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 36–38, 64f.; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 256; Lothert, Wedell-Neuwedell (wie Anm. 1), S. 83–90; Walter Schumacher, Wanderungen und Streifzüge durch den Kreis Arnswalde. Landschafts- und Ortskunde eines ostmärkischen Kreises. Arnswalde 1937, S. 86–89; ders., Die Klosterkirche zu Marienwalde. In: Heimatkalender für den Kreis Arnswalde 1 1939), S. 57f.; Louis Julius Lekaj, Geschichte und Wirken der weißen Mönche. Köln 1958, S. 93; Kuhn, Kirchliche Siedlung (wie Anm. 122), S. 416; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), Bd. 1, S. 487f.; Kloczowski, Les Cisterciens (wie Anm. 122), S. 121f.; Edward Rymar, Opactwo cysterskie w Bierzwniku. Rozwój uposażenia i osadnictwa [Die Zisterzienserabtei in Marienwalde. Entwicklung des Besitztums und der Besiedlung]. In: Przegląd Zachodniopomorski 15,3 (1971), S. 37–62; ders., Burzliwe dzieje ziemi pełczyckiej (do końca XVI wieku). (Die turbulente Geschichte des Landes Bernstein (bis zum Ende des 16. Jahrhunderts). In: Zeszyty Pyrzyckie 5 (1972–73)'74, S. 139–176, hier: S. 144, 152f., 169f.; Niedermeier, Klostertranslationen (wie Anm. 122); Rymar, Dzieje ziemi choszczeńskiej (wie Anm. 60), S. 45f., 60–63, 70; Bohm, Gerichtsimmunität (wie Anm. 122), S. 73f.; Williams, East of the Oder (wie Anm. 122), S. 231, 240–243; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 328, 503f.; Chłopocka/Schich, Ausbreitung (wie Anm. 122), S. 99; Walachowicz, Geneza (wie Anm. 122), S. 15, 40–42, 48f., 93, 109, 131–133, 140f., 154–160; Marzahn, Zisterzienser in Pommern (wie Anm. 122), S. 29. 45; Schneider u.a., Cistercienser (wie Anm. 122), S. 676; Rymar, Cystersi (wie Anm. 122), pass., bes. S. 194f., 198, 203–205; Jarosław Jarzewicz, Das Kloster Marienwalde (Bierzwnik) und die askanische Architektur östlich der Oder. In: Kunst im Ostseeraum. Mittelalterliche Architektur und ihre Rezeption (Wissenschaftliche Beiträge der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald). Greifswald 1990, S. 70–77; Kazimierza Kalita-Skwirzyńska, Klasztor pocysterski w Bierzwniku, woj. Gorzowskie. Dokumentacja historyczno-architek-

Klöstern des Zisterzienserordens abzeichnenden Verfall entgegenzuwirken. Der aus dem Kloster Paradies (Paradyż) nach Marienwalde gekommene Antonius hatte sich einer Observanzbewegung innerhalb des Ordens angeschlossen, die versuchte, durch die striktere Einhaltung der alten Ordensstatuten zum verlorenen früheren Glanz des Ordenslebens unter den Zisterziensern zurückzufinden. Zu diesem Zweck hatte das Generalkapitel zu Cîteaux im Jahr 1494 eine Charta mit Artikeln zur Reformation des Ordens beschlossen, die ein Jahr zuvor im Pariser Zisterzienserkolleg formuliert worden waren.[148] Abt Antonius, den das Generalkapitel schon in seiner Zeit als Prior von Paradies 1487 zum Ordenskommissar der Zisterzienser mit besonderen Befugnissen zur Visitation und Reformation von Zisterzienser- und Zisterzienserinnenklöstern im Raum östlich der Oder ernannt hatte[149], sah es nach dem Kapitel von 1494 als seine Aufgabe an, die Pariser Artikel in den Klöstern seines Zuständigkeitsgebiets umzusetzen. Deshalb visitierte er mehrere Zisterzienser- und auch Zisterzienserinnenklöster zwischen Oder und Weichsel und traf, wenn er dort Missstände vorfand, Anordnungen zu einer Klosterreform im Sinne der Kapitelsbeschlüsse von 1494. Insgesamt dreimal, 1495, 1510 und 1516, visitierte und reformierte er das

toniczna [Das ehemalige Zisterzienserkloser in Marienwalde. Historisch-architektonische Dokumentation]. Szczecin (masch.) 1990; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 79; Edward Rymar, Opactwo cystersów bierzwinickich [Die Abtei der Marienwalder Zisterzienser]. In: Zeszyty bierzwinickie 1 (1992–93) '94, S. 7–26; Barbara Stolpiak/Teresa Świercz, Opactwo pocysterskie w Bierzwniku. Badania archeologigiczne [Die ehemalige Zisterzienserabtei in Marienwalde. Archäologische Forschungen]. In: Nasza Przeszłość 83 (1994), S. 455–472; Grzegorz Jacek Brzustowicz, Klasztory cysterskie w Bierzwniku, Pełczycach i Reczu [Die Klöster in Marienwalde, Bernstein und Reetz]. Choszszno 1995, S. 21–77, 94, 100, 107–109; Harasimowicz, Sekularyzacja (wie Anm. 60), S. 401–403, 406, 411; Grzegorz Jacek Brzustowicz, Rycerze i cystersi. Przyczynek do badań genealogicznych średniowiecznej Nowej Marchii (na podstawie osób występujących w dokumentach opactwa cysterskiego w Bierzwniku od XIII do XVI wieku) [Ritter und Zisterzienser. Ein Beitrag zur genealogischen Erforschung der mittelalterlichen Neumark (auf der Grundlage der Urkunden der Zisterzienserabtei Marienwalde vom 13. bis zum 16. Jh.)], T. 1 in: Zeszyty bierzwinickie 3 (1996–97) '98, S. 65–109; T. 2 in: Zeszyty bierzwinickie 4 (2002), S. 23–44; Teresa Świercz, Wsporniki ceramiczne w klasztorze cysterskim w Bierzwniku [Keramische Konsolen im Zisterzienserkloster in Bierzwnik (Marienwalde)]. In: Zeszyty bierzwinickie 3 (1996–97) '98, S. 111–206; Gahlbeck, Wirtschaftsbeziehungen (wie Anm. 122), S. 104, 106, 110–117, 135–139; ders., Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 200–220; Edward Rymar / Barbara Stolpiak / Teresa Świercz, Bierzwnik [Marienwalde]. In: Monasticon Cisterciense Poloniae (wie Anm. 122), S. 17–33; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 167–190, 258–264; Grzegorz Jacek Brzustowicz, Z przeszłości domeny państwowej w Bierzwniku od XVI do XX w. [Zur Vergangenheit der Staatsdomäne in Marienwalde vom 16. bis zum 20. Jh.]. Choszczno 2001; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), bes. S. 54–61, 80–83, 187–196, 262–284, 332–349, 434, 441–446 (speziell zur Säkularisierung), 632–654, 680–695, 781–785, Tabellen 6, 12, 32, Karten 1, 6, IV; ders. / Blandine Wittkopp, Marienwalde (Bierzwnik). Zisterzienser. In: BKB, Bd. 2, S. 860–883 (mit weiterführenden Literaturangaben).

148 Vgl. die Bestätigung der *Carta reformationis ordinis* in: Jean-Marie Canivez, Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 8 Bde., Louvain 1933–1941, hier: Bd. 6, S. 86–97, Nr. 35–57 zu 1494. Dazu vgl. Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 208f.

149 Vgl. Canivez, Statuta (wie Anm. 148), Bd. 5, S. 580, Nr. 32 zu 1487. Das Mandat beschränkte sich ursprünglich nur auf Großpolen, wurde aber offensichtlich später auf den gesamten Raum zwischen Oder und Weichsel ausgedehnt.

neumärkische Zisterzienserinnenkloster Reetz.[150] 1499/1500 war er in Oliva (Gdańsk-Oliwa)[151], zwei Jahre später in Blesen (Bledzew)[152] und 1509 in Kolbatz.[153] Als er 1514 das Zisterzienserinnenkloster Zarnowitz besuchte, brauchte er keine Anordnungen zu seiner Reformation zu treffen, weil sich das Kloster, seinem Urteil nach, in bester Ordnung befand.[154] Auch in Marienwalde selbst dürfte er für die Durchsetzung der Pariser Artikel gesorgt haben. Darüber hinaus bemühte er sich, einem Wunsch Kurfürst Joachims I. folgend, seit 1507 um den Aufbau eines Zisterzienserkollegs an der neu gegründeten Universität Viadrina in Frankfurt/O. Hierdurch geriet er allerdings in Konflikt mit seinem Orden, denn das Generalkapitel gestattete keine Gründung eines Kollegs in Frankfurt, um das Leipziger Kolleg in seiner Existenz zu schützen.[155] In dieser Situation setzte sich Antonius jedoch über das Verbot des Ordens hinweg und entsandte mehrfach Scholaren nach Frankfurt, darunter 1511 sogar den Marienwalder Prior Martin.[156]

Wahrscheinlich indes wirkten Antonius' Obervanzbestrebungen kaum über das Ende seines Abbatiats im Jahr 1519 hinaus, denn auch in Marienwalde dürfte die Reformation bald Spuren innerhalb der Klostermauern hinterlassen haben, und auch hier sank in der Folge vermutlich die Zahl der Konventualen. In den Quellen lassen sich hierüber jedoch keine Informationen finden. Der letzte Hinweis auf die Existenz eines Konvents in Marienwalde stammt vom November 1534.[157] Im Herbst 1538 nutzte Markgraf Hans von Küstrin die Abtei als Absteigequartier, um dort zu jagen und mit Georg dem Älteren und Georg dem Jünge-

150 Vgl. Urkunde von 1495 März 5/1510 Dezember 4 (Rückseite), SBB PK Berlin, Wippelsche Sammlung, A 90; Druck: Otto Heinemann, Die Reetzer Klosterordnung von 1495 und 1510. In: SVGN 21 (1908), S. 243–250, hier: S. 246–250, und Regest von 1516: *Des Abts zu Marienwalde Brief, wie sich die Nonnen zu Reetz halten sollen im Kloster und außerhalb vita et moribus.* Druck: Paul van Niessen, Regesten zur Geschichte des Cistercienser-Nonnenklosters Reetz. In: SVGN 11 (1901), S. 37–51, hier: S. 50, Nr. 75. Zur Tätigkeit des Abtes Antonius von Marienwalde insgesamt vgl. Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 204–213, 216–219.

151 Vgl. Schreiben des Abtes von Oliva an den Abt von Kolbatz von 1499 Mai 22, VPLA Greifswald, Rep. 1, Kloster Kolbatz, Nr. 42, und die Konfirmation des von Abt Antonius eingesetzten neuen Abtes Gregor von Oliva durch das Generalkapitel von Cîteaux von 1500 [um September 30], Canivez, Statuta (wie Anm. 148), Bd. 5, S. 240f., Nr. 38 zu 1500.

152 Vgl. die Konfirmation des von Abt Antonius eingesetzten neuen Abtes Johannes Czudelitis von Blesen von 1502 [um September 30], Canivez, Statuta (wie Anm. 148), Bd. 5, S. 277, Nr. 41 zu 1502.

153 Vgl. die Beschlüsse des Generalkapitels von 1509, Canivez, Statuta (wie Anm. 148), Bd. 6, S. 366f. und 376f., Nr. 11 und 44. Dazu vgl. Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 308; Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 218 mit Anm. 73 und 74.

154 Vgl. Urkunde der Äbte Johann von Kolbatz und Antonius von Marienwalde von 1514 Oktober 21, Archiwum Państwowe w Gdańskie (Staatsarchiv Danzig), Abt. 300 D, 45 E (Danziger Ratsarchiv, Kloster Zarnowitz), Nr. 176.

155 Zur Gründung und zum Schicksal des Frankfurter Zisterzienserkollegs vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 922–929, mit weiteren Literatur- und Quellenangaben.

156 Vgl. Ältere Universitäts-Matrikeln, unter Mitw. von Georg Liebe und Emil Theuner hrsg. von Ernst Friedländer, 5 Bde., Leipzig 1887–94 [ND: Osnabrück 1965] (= Publicationen aus den k. preußischen Staatsarchiven, 32), hier: Bd. 1, S. 33a, 39b, 57.

157 Vgl. Urkunde von 1534 November 11 (wie Anm. 126).

ren von Wedel-Neuwedell einen Vertrag über die Nutzung der Wedelschen Heide zwischen Regenthin (Radęcin) und Fürstenau (Barnimie) als Jagdrevier abzuschließen.[158] Am 2. Dezember 1538 vermittelte der Markgraf in der letzten Urkunde des Klosters einen Vergleich mit Paul Brandt auf Hermsdorf (Chomętowo) wegen der Grenzen, Holzungs- und Weidegerechtigkeiten der Dörfer Hermsdorf und Kölzig (Kolsk). In dieser Urkunde wurde abweichend von den früheren Gepflogenheiten Abt Otto von Marienwalde allein als Vertreter des Klosters benannt. Üblicherweise waren Verträge des Klosters nur gültig, wenn sie vom Abt und vom Konvent gemeinsam geschlossen wurden. Hier dagegen wurde der Konvent nicht mehr erwähnt. Stattdessen fand erstmals der Begriff *Herrschaft des Klosters* urkundliche Verwendung.[159] Daher lässt sich annehmen, dass es in Marienwalde zum Jahresende 1538 keinen vollständigen, beschlussfähigen Konvent mehr gab. Allerdings wurde Marienwalde offenbar noch bis zum Schluss von mehreren Mönchen bewohnt, von denen einer, Michael Buddendorf, namentlich bekannt ist. Dieser Mönch entstammte einer wohlhabenden Ratsfamilie aus Woldenberg (Dobiegniew), wohin der Mönch nach der Aufhebung des Klosters übersiedelte und wo er noch 1572 lebte.[160] Insofern sind die Annahmen in der Literatur, dass die Mönche 1537/38 das Kloster verließen und nur der Abt noch bis zum Ende Marienwaldes dort ausgeharrt habe, zu korrigieren.[161]

Die Aufhebung des Klosters erfolgte zwischen dem 2. Dezember 1538 und dem 9. März 1540, dem Ausstellungsdatum der ersten Lehnurkunde über Klostergüter nach der Säkularisierung der Abtei.[162] Legt man die gleiche Zeitspanne zwischen der Klosteraufhebung und der Ausstellung der Lehnbriefe für die Schulzen der Klosterdörfer wie bei Himmelstädt zugrunde, dann dürfte das Kloster im Herbst 1539, zwischen Oktober und Dezember, säkularisiert worden sein.[163] Eine Aufhebungsurkunde wie im Fall von Himmelstädt hat sich für Marienwalde nicht

158 Vgl. Urkunde und Gegenurkunde von 1538 November 25, Abschrift im Marienwalder Kopialbuch, GStA PK Berlin, VI. HA, Nachlass J. Chr. Bekmann, Nr. 31 (Altsignatur: Nachlass Bekmann IV Nr. 2), Bl. 181–183 (214–216); Druck: CDB I 19, S. 502ff., Nr. 85 (beide Urkunden). Dazu vgl. Lothert, Wedell-Neuwedell (wie Anm. 1), S. 87f.

159 Vgl. Urkunde von 1538 Dezember 2, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21, Nr. 99: Amt Marienwalde, Fasc. 1. Dazu vgl. Treu, Friedeberg (wie Anm. 38), S. 147; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 64f.; Lothert, Wedell-Neuwedell (wie Anm. 1), S. 87f.; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 443; Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 863.

160 Vgl. GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21, Nr. 99: Amt Marienwalde, Fasc. 5, Aktenstück 20, Bl. 11f. Dazu vgl. Paul van Niessen, Geschichte der Stadt Woldenberg i.N. Stettin 1893, S. 505; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 445f.; Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 864.

161 Vgl. Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 111; Lothert, Wedell-Neuwedell (wie Anm. 1), S. 87.

162 Vgl. die Lehnurkunde Markgraf Johanns über Regenthin für Georg von Wedell-Neuwedell von 1540 März 9, BLHA Potsdam, Rep. 4 B: Neumärkische Regierung, Lehnskopiar Nr. 3, Bl. 59.

163 Vgl. die Urkunden für die Schulzen der Marienwalder Klosterdörfer von 1540 Dezember 18, BLHA Potsdam, Rep. 4 B, Lehnskopiar Nr. 4, Bl. 169vff. (Tewes Koneke; Lämmersdorf/Słowin), 170vff. (Philipp und Valentin Hartmann; Klosterfelde/Klasztorne), 202vff. (Brosius und Tönniges Wangerow; Hitzdorf/Objezierze) und 203vff. (Hans Rischow; Schwachenwalde/Chłopowo). Dazu vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 444f.

erhalten. Wie das Kloster abgewickelt wurde, ob Abt Otto wie Johann Kühne in Himmelstädt bei der Aufhebung mithalf und dafür zum Pfarrer in einem der ehemaligen Klosterdörfer wurde, ob er und die anderen Mönche einfach abgefunden wurden oder ob der Markgraf vielleicht abgewartet hatte, bis der Abt gestorben war, und die Wahl eines Nachfolgers verhinderte, ist daher völlig unbekannt. Ebenso wie Himmelstädt wurde auch Marienwalde damals in ein landesherrliches Domänenamt umgewandelt. Die Klosteranlage diente als Amtssitz, während der Lebzeiten des Markgrafen auch als Jagdschloss und zeitweilige Sommerresidenz. Nach seinem Tode verfiel die Anlage aber zusehends und galt schon 1586 als baufällig.[164] Die Klosterkirche nutzte man als evangelische Amtskirche weiter, hierfür beschränkte man sich – ähnlich wie in Himmelstädt – allerdings auf den polygonalen Chor und die ersten beiden Joche des Langhauses; im hinteren Teil der Kirche richtete man Stallungen ein.[165] Bei einem verheerenden Brand von 1690 brannte die Klosteranlage bis auf die Gewölbe und die Außenmauern ab. Beim Wiederaufbau nutzte man den Westteil der Kirche als Brauerei, Brauerwohnung, Darre und Malzboden. Im Westen schloss sich dahinter als angebautes Gebäude die Branntweinbrennerei an. In die drei Klausurflügel sowie in Teile des Kreuzgangs baute man kleine Stuben und Kammern zum Wohnen und Arbeiten für das Amtspersonal ein.[166] Nach einem erneuten Brand im Jahr 1814 wurde der eingefallene Westflügel nicht wieder aufgebaut. Weitere Zerstörungen der Anlage erfolgten im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit, als man die Ober- und Dachgeschosse des Ost- und Südflügels abriss.[167] Von der Kirche waren 1945 nur der Chor, die ersten beiden Joche des Langhauses und ein Teil der Südfassade erhalten. Seit 1992 wird die Anlage archäologisch untersucht und wieder aufgebaut.[168]

164 Vgl. den Zustandsbericht über das Amt Marienwalde von 1586, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 9 Allgemeine Verwaltung, C 3 Fasc. 7: Ämtervisitation in der Neumark; Anfertigung von Inventaren (Vorakten, 1585–1586), unpaginiert; Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 864.

165 Vgl. GStA PK Berlin, VI. HA, Nachlass J. Chr. Bekmann, Nr. 103 (Altsignatur: V D 2), Bl. 43; Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 864.

166 Vgl. das Gebäudeinventar des Amtsvorwerks Marienwalde von 1785, BLHA Potsdam, Rep. 3: Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer, Nr. 2256: Übergabe des Amtes Marienwalde von den Erben des bisherigen Generalpächters, Kriegsrat Bayer, an den neuen Generalpächter, Kriegsrat Gülle. 1785, Bl. 55–60, sowie den Grund- und Aufriss der ehemaligen Klosteranlage von 1792 von F.W. Krause, ebd., Nr. 2282, unpaginiert; Druck des Grund- und Aufrisses in: BKB, Bd. 2, S. 882, Abb. 4.

167 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 864, 871–873, Grundriss der ehemaligen Klausuranlage von 2003 (Entwurf: Blandine Wittkopp; Zeichnung: Ellen Franke), in: BKB, Bd. 2, S. 883, Abb. 5.

168 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Marienwalde (wie Anm. 147), S. 871.

VI. Die Kartause in Schivelbein

Auch über die Umstände der Aufhebung der Kartause in Schivelbein (Świdwin)[169] ist nur sehr wenig bekannt. Den Annalen der Stadt Schivelbein zufolge war das außerhalb der mittelalterlichen Stadt im späteren Stadtteil Wachholzhausen gelegene Kloster noch bewohnt, als am 17. März 1538 (einen Monat vor Markgraf Johanns Bekenntniswechsel) in der städtischen Pfarrkirche erstmals ein Gottesdienst in deutscher Sprache und mit deutschen Gesängen gefeiert und als am 29. Juni desselben Jahres der Bekenntniswechsel verkündet wurde. Die Aufhebung des Klosters und die Säkularisierung seiner Güter scheinen dann in der ersten Hälfte des Jahres 1540 durchgeführt worden zu sein, ohne dass hierüber Näheres bekannt ist.[170] Nachdem der Markgraf am 15. Juni 1540 mit dem Johanniterorden den Tausch der Kommende Quartschen, deren Güter er als Zubehör für sein Schloss in Küstrin dringend benötigte, gegen das ehemalige Deutschordensschloss in Schivelbein vereinbart hatte[171], wurden die Güter der Kartause für jährlich 150 Rheinische Gulden (mit Ausnahme eines Dorfes, das zum Amt Marienwalde gelegt wurde) dem ersten Johanniter-Komtur und Landvogt von Schivelbein Melchior von Barfuß verpachtet.[172] Nach dessen Tode wurde die ehemalige Kartause eine Zeitlang als landesherrliche Domäne genutzt, bis sie 1601 von Kurfürst Joachim Friedrich als Lehnsbesitz ausgetan wurde. Seitdem befand sich die Anlage dauerhaft in Privatbesitz.[173]

VII. Das Kollegiatstift Soldin

Die einzige neumärkische kirchliche Institution, die der Einführung der Reformation durch Markgraf Hans von Küstrin Widerstand leistete, war das Kollegiat-

169 Zum Kartäuserkloster Schivelbein vgl.: N.N., Stadt und Land Schivelbein unter der Herrschaft des Deutschen Ordens 1384–1455, in: Allgemeines Archiv für die Geschichtskunde des Preußischen Staates 14 (1834), S. 97–131, hier S. 102–104; Rudolf Virchow, Das Karthaus vor Schivelbein, in: Baltische Studien 9,2 (1843), S. 51–94; ders., Zur Geschichte von Schivelbein, II: Nachträge zur Geschichte des Carthauses, in: Baltische Studien 13,2 (1847), S. 5–9; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 390–400; Die Bau- und Kunstdenkmäler des Regierungsbezirks Köslin, Bd. 3: Die Kreise Schivelbein, Dramburg, Neustettin, Bublitz und Rummelsburg, bearb. v. Julius Kohte, Stettin 1934, S. 12–24; Bernhard Schmid, Zur Geschichte der Kartause bei Schivelbein, in: Baltische Studien N.F. 37 (1935), S. 282–286; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 82; Ernst Bahr / Klaus Conrad, Schivelbein. In: HB Hist. Stätten 12, S. 268–270; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 428; Rafał Witkowski, Świdwin/Schivelbein, in: Gerhard Schlegel / James Hogg (Hrsg.), Monasticon Cartusiense, Bd. 2 (= Analecta Cartusiana, 185:2), Salzburg 2004, S. 773–778; Klaus Neitmann, Schivelbein (Świdwin). Kartäuser. In: BKB, Bd. 2, S. 1073–1085 (mit weiterführenden Literaturangaben).

170 Vgl. Neitmann, Schivelbein (wie Anm. 169), S. 1075 f.

171 Vgl. Urkunde von 1540 Juni 15, BLHA Potsdam, Rep. 9 B: Johanniterorden, U 462; Druck: CDB I 18, S. 277–279, Nr. 23.

172 Vgl. Neitmann, Schivelbein (wie Anm. 169), S. 1076.

173 Vgl. ebd. Zum Schicksal der Klosteranlage ebd., S. 1080.

oder Domstift Soldin.[174] Dieses Stift war keine Klostergemeinschaft, und seine Domherren gehörten keinem Orden an, sondern waren Säkularkanoniker, Weltgeistliche. Das Soldiner Domstift war 1298 als zentrale kirchliche Institution in der Neumark gegründet worden, die vor allem durch den Besitz von neun städtischen Pfarrkirchen großen Einfluss auf die Pfarrorganisation in der gesamten Neumark ausübte und in geistlicher Hinsicht nur der Macht des Papstes und des Bischofs von Kammin unterstand.[175] Zum Domkapitel gehörten zwölf Domherrnstellen, die mit Majorpräbenden ausgestattet waren. Daneben lebten noch einige Vikare und Inhaber von Minorpräbenden an der Kollegiatkirche, die je-

174 Zum Kollegiatstift Soldin vgl.: Johann Christoph Bekmann, Historie des Fürstenthums Anhalt. Von dessen Alten Einwohnern und einigen annoch vorhandenen Alten Monumenten / Natürlicher Gütigkeit/ Eintheilung/ Flüssen/ Stäten/ Flecken und Dörfern/ Fürstl. Hoheit/Geschichten der Fürstl. Personen/ Religions-Handlungen/ Fürstlichen Ministris, Adelichen Geschlechtern/ Gelehrten/ und andern Bürger-Standes Vornehmen Leuten/ Abgefasset, 7 Teile in 2 Bde., Zerbst 1710 [ND Dessau 1995], S. 309–327; Reinhold, Chronik der Stadt Soldin (wie Anm. 106); Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 113f., 352, 361–366, 370; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 710–712; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 106–108; Felix Priebatsch, Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters, Teil 2, in: ZKG 20 (1900), S. 329–365; Bruno Hennig, Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg und die päpstlichen Privilegien des Jahres 1447, Leipzig 1906 (= Veröffentlichungen des Vereins für die Geschichte der Mark Brandenburg, 4), S. 200–203; Biens, Der Kreis Soldin (wie Anm. 106), S. 2–10; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 16, 36, 66–68; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 34, 172f.; Bd. 2, S. 74f., 438, 497–567; Mollwo, Hans von Küstrin (wie Anm. 15), S. 112, 115f.; Johannes Allendorf, Die Archidiakonate des Bistums Cammin. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Univ.-Diss. Berlin 1927; Karl Heinrich Schäfer, Märkisches Bildungswesen vor der Reformation (Vereinsgabe des Diözesangeschichtsvereins im Bistum Berlin), Berlin 1928 (= Veröffentlichungen des Geschichtsvereins Katholische Mark, 1), S. 19; Albertz, Acht Jahrhunderte (wie Anm. 106), S. 10–14, 17f., 23f., 28–39, 44–54, 66–72; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 26; Hellmuth Heyden, Kirchengeschichte Pommerns, 2 Bde. Köln 1957², hier: Bd. 1, S. 88–99, 181–187; ders., Die Archidiakonate im Bistum Kammin und ihre Sprengel. In: Wichmann-Jb. 11/12 (1957/58), S. 25–63; Hoppe, Stift Soldin (wie Anm. 106), pass.; Fenrych, Myślibórz (wie Anm. 106), S. 9–42; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), Bd. 1, S. 485; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 335, Anm. 383; Jerzy Walachowicz, Z problematyki kościelno-ustrojowej pogranicza diecesji poznańskiej, kamieńskiej i lubuskiej w średniowieczu [Zur Problematik der kirchlich-administrativen Ordnung der Grenzgebiete der Diözesen Posen, Kammin und Lebus im Mittelalter]. In: Poznańskie Studia Teologiczne 4 (1983), S. 341–353; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 84; Dietrich Kurze, Die Exemtion des neumärkischen Kollegiatstifts Soldin vom Jahr 1459 (Reg. Vat. 499, 105^{r}–106^{v}). In: Friedrich Beck / Klaus Neitmann (Hrsg.), Brandenburgische Landesgeschichte und Archivwissenschaft. Festschrift für Lieselott Enders zum 70. Geburtstag. Weimar 1997, S. 57–72; Kazimierza Kalita-Skwirzyńska, Myślibórz. Kościół rzym.-kat. kolegiata p.w. św Piotra i Pawła ob. p.w. św. Jana Chrzciciela [Soldin. Die römisch-katholische Kollegiatkirche St. Peter und Paul, heute St. Johannes Baptista]. Szczecin (Ms. beim WKZ in Szczecin) 1998; Gahlbeck, Oder-Drage-Raum (wie Anm. 122), S. 85–89; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 106–118, 288–293; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 424f., 439f.; ders., Das sogenannte Neumärkische Landbuch Markgraf Ludwigs des Älteren von 1337. Studien zur territorialen Gliederung und zur Überlieferung. In: JGMOD 50 (2004), S. 1–48, hier: S. 19f.; ders. u.Mitarb.v. Blandine Wittkopp, Soldin (Myślibórz). Kollegiatstift. In: BKB, Bd. 2, S. 1123–1147 (mit weiterführenden Literaturangaben).

175 Vgl. die Gründungsurkunde von 1298 Juni 1, Abschrift 14. Jh., GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 78a, Nr. 1, Teil 2, Bl. 92^{v}–93^{v} (2^{v}–3^{v}), Nr. 12; Druck: CDB I 18, S. 442f., Nr. 3. und S. 449f., Nr. 12 (beide unvollständig); Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1123–1125, 1133–1136.

doch keine Mitglieder des Kapitels waren.[176] Von den Domherren, die neben ihrer Stelle in Soldin zumeist noch andere Pfründe innehatten, war zumeist nur ein Teil, vermutlich ungefähr die Hälfte, persönlich in Soldin anwesend. So waren z.B. an der Belehnung des Peter Briesemeister mit einer Mühle im Jahr 1537 nur fünf Soldiner Kanoniker beteiligt, die sich als *dhumhern residenten* bezeichneten.[177] Auch als der Reformator Heinrich Hamme ihre Kollegiatkirche St. Peter und Paul im Frühjahr 1538 aufsuchte, um in Soldin die Reformation einzuführen, waren nur sechs Domherren anwesend, obwohl noch alle zwölf Stellen besetzt waren.[178]

Aufgrund eines erhaltenen privaten Berichtes des Soldiner Kanonikers Johann Ertmann an seinen in Cölln/Spree lebenden ehemaligen Mitkanoniker Peter Stenkop aus dem Jahr 1548 sind wir über die Auseinandersetzungen zwischen dem Markgrafen und dem Domkapitel aus erster Hand informiert.[179] Schon kurze Zeit nach Hammes Soldiner Reformationspredigt wurde das Kapitel durch markgräflichen Befehl gegen seinen Willen dazu gezwungen, dem von Hans von Küstrin geschickten lutherischen Prediger Wenzel Kielmann das Pfarramt in der Kollegiatkirche zu überlassen, das die Kanoniker bisher selbst ausgeübt hatten.[180] Dies führte für etwa ein Jahr zu einem Nebeneinander von alter und neuer Lehre in der Soldiner Kirche, da das Kapitel weiterhin nach altem Ritus seine Gottesdienste abhielt und die gewohnten Messen und Marienzeiten sang: „Nos tunc cantavimus in dies, horas et missas iuxta ritum veterem."[181] Ein gegen diese Praxis gerichtetes Verbot des Markgrafen, verbunden mit der Ermahnung, sich nach den geistlichen Anordnungen Luthers zu richten, führte bei den Domherrn nur dazu, dass sie ihre Messgesänge mit noch größerer Inbrunst als zuvor sangen („quid ipsum eo certius et ocius perficeremus")[182], woraufhin der Landesherr schließlich das gesamte Gold und Silber einschließlich der Abendmahlsgeräte sowie die Stiftsbibliothek aus der Kirche entfernen ließ.[183] Schließlich setzte die große Brandkatastrophe vom 10. Mai 1539, bei der etwa 75% der Stadt in Schutt und Asche fiel und auch die Kollegiatkirche bis auf die Außenmauern niederbrannte, dieser Situation ein abruptes Ende. Die Gottesdienste und das gesamte Soldiner Gemeindeleben

176 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1132.

177 Vgl. Urkunde von 1537 Oktober 18, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 9 Allgemeine Verwaltung, C 3 Fasc. 7: Ämtervisitation in der Neumark; Anfertigung von Inventarien (Vorakten, 1585–1586), letztes Blatt; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1132

178 Vgl. die Schilderung der Ereignisse im Brief des Soldiner Priesters Johann Ertmann an den Kanoniker Peter Stenkop von 1548, CDB I 18, S. 521–523 [hier: S. 521], Nr. 110. Dazu vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1130,1132.

179 S. vorige Anm.

180 Vgl. Brief von 1548 (wie Anm. 178), S. 521; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 67; Thoma, Markgraf Hans (wie Anm. 15), S. 34; Albertz, Acht Jahrhunderte (wie Anm. 106), S. 23; Bütow, Reformationsgeschichte (wie Anm. 20), S. 84 f., Anm. 12; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1130.

181 Brief von 1548 (wie Anm. 178), S. 521.

182 Ebd.

183 Vgl. ebd.; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 174), S. 1130.

fanden fortan für über ein halbes Jahrhundert in der vom Brand verschont gebliebenen Klosterkirche der Dominikaner ihren Platz.[184]

In dieser Situation legte etwa die Hälfte der Soldiner Domherrn ihr Kanonikat nieder und verließ die Stadt. Ihnen folgten auch die bis dahin an der Kirche verbliebenen Vikare.[185] Die übrigen Kanoniker – 1543 waren es nur noch vier – scharten sich um so enger an ihren Propst Bartholomäus Kremzow und zogen sich in das im Nordosten Soldins an der Stadtmauer gelegene, ebenfalls vom Brand verschonte Stiftshaus zurück, das schon früher zu Zusammenkünften des Domkapitels außerhalb der Kollegiatkirche genutzt worden war. Dort wurden sie durch den Propst auch weiterhin mit den Einkünften aus ihren Pfründen versorgt und vom Markgrafen, solange der Propst lebte, weitgehend in Ruhe gelassen.[186]

Im Jahr 1541 beschloss der Reichstag zu Regensburg, dass „die Klöster und Kirchen unzerbrochen und unabgethan bleiben" sollten.[187] Für Hans von Küstrin wurde es damit schwieriger, geistliche Institutionen zu säkularisieren. Er konnte zwar seinem Land die Lehre Luthers anbefehlen, jedoch war es ihm nicht möglich, einfach durch landesherrlichen Befehl ein Kloster oder das Kollegiatstift aufzulösen, wenn die davon betroffenen Geistlichen dies nicht wollten. Solange die Mönche ihre Häuser von sich aus verlassen hatten oder ihm die Klöster bereitwillig abtraten, hatte er es einfach gehabt, die Klostergüter in seinen Besitz zu bringen. Auf das Kollegiatstift Soldin traf dies jedoch nicht zu. Er konnte das Stift, die ihm unterstehenden Kirchen und seinen Besitz nur übernehmen und die Aufhebung beim Kaiser als rechtmäßig verteidigen, wenn er zumindest nach außen hin den Schein wahrte, dass die Säkularisierung im gegenseitigen Einvernehmen erfolgte. Zudem hatte er dem amtierenden Propst Bartholomäus Kremzow, der ihm ebenso wie die Äbte von Marienwalde und Himmelstädt im Dezember 1535 den Prälaten- und Ratseid geleistet hatte[188], im Gegenzug den Bestand seiner Kirche versprochen. Daher wartete er ab, bis der Propst, der ja bereits seit 1495 im Amt war[189], im Jahr 1542 starb.

Da ihm als Landesherrn und Nachfolger des Stifters ein Nominationsrecht für das Amt des Propstes von Soldin zustand, nutzte Johann dieses Recht dahingehend, dass er die Wahl und Ernennung eines neuen Propstes verhinderte.[190] Außer-

184 Vgl. Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 68; Albertz, Acht Jahrhunderte (wie Anm. 106), S. 23f.; Berger/Springer/Hillebrand, Soldin (wie Anm. 106), S. 1113; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1130. Der Brand wird im Brief des Johann Ertmann von 1548 nicht erwähnt.

185 Vgl. Brief von 1548 (wie Anm. 178), S. 521f.; Hoppe, Stift Soldin (wie Anm. 106), S. 201; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 429f.

186 Vgl. ebd.; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1130.

187 Johann Christian Freiherr von Senckenberg (Hrsg.), Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, Welche von den Zeiten Kayser Conrads des II. bis jetzo auf den Teutschen Reichs-Tagen abgefasset worden sammt den wichtigsten Reichs-Schlüssen, so auf dem noch fürwährenden Reichs-Tage zur Richtigkeit gekommen sind. Bd. 2 (1495–1531). Frankfurt/Main 1747 [ND: Osnabrück 1967], S. 435, § 26.

188 Vgl. BLHA Potsdam, Rep. 4 B: Neumärkische Regierung, Lehnskopiar Nr. 3, Bl. 70^{v}.

189 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1139.

190 In der auf den 13. Januar 1543 datierten Verkaufsurkunde des Stifts an den Markgrafen (Abschrift: GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47: Geistliche Angelegenheiten, S 13: Soldin (1543–

dem setzte er die verbliebenen Domherrn verstärkt unter Druck, wobei er sich vor allem des Soldiner Kantors Cyriacus Tamme bediente, der wegen eines unehelichen Verhältnisses zu einer Frau bei ihm zeitweilig in Ungnade gefallen war und das Land für ein Jahr hatte verlassen müssen. Um die Gnade des Markgrafen zurückzuerhalten, bot Tamme nun nach seiner Rückkehr an, ihm beim Erwerb des Kollegiatstifts zu helfen.[191] In der Folgezeit verfasste der Kanoniker ein auf den 13. Januar 1543 datiertes Dokument, in dem das Domkapitel dem Markgrafen das Stift und seine Güter für 3.000 Rheinische Gulden verkaufte, und zwar unter Hinweis auf den Ungehorsam und die Widersetzlichkeit der Bevölkerung: „[...] angesehen und vermarckt den vielfeltigen ungehorsamb und mutwillen, so unß, unser und des capitelß unterthanen manchfaltig geleistett und sich wieder unß von tage zue tage, jhe lenger jhe mehr, wiedersetzigk machen und alles muthwillen und ungehorsambs befleißigen, dadurch wier (auch in ansehunge und betrachtunge, daß sollche des capitelß eigenthümbliche gueter hinfürder mehr mit schaden dan fromen von unß innegehalten und gebrauchet, auch daß wier in ruhe sitzen, Gott desto fleißiger dienen möchten), [zur Abtretung des Stifts an den Markgrafen] seind bewogen worden."[192] Dieser Text war Tamme zum größten Teil von Hans von Küstrin selbst diktiert worden. Die Urkunde ließ der Fürst den Domherrn zur Besiegelung mit den persönlichen Siegeln und dem Kapitelssiegel vorlegen, und zwar unter Androhung des Entzuges ihrer Pfründe: „ut suas literas de bonis ecclesie sigillis nostris una cum sigillo capituli obsignaremus, sub pena privationis sublevatorum."[193] Da sich die Kanoniker weigerten, dem nachzukommen, sperrte der Markgraf ihnen tatsächlich ihre Einkünfte.[194] Dennoch gelang es ihnen immerhin etwa dreieinhalb Jahre lang, sich der Aufhebung ihres Stiftes zu widersetzen. Diese kam schließlich erst im Jahr 1547 zustande, nachdem sich Tamme unter ungeklärten Umständen in den Besitz des Siegelstempels des Domkapitels gesetzt hatte, die diktierte Urkunde damit besiegelte und die übrigen Stiftsherren auf diese Weise vor vollendete Tatsachen stellte.[195] So gelangte das Soldiner Domstift in den Besitz Markgraf Johanns. Dieser ließ die Stiftsherren im Soldiner Stiftshaus noch für eine Übergangszeit von einigen Monaten wohnen, ehe das Haus dann, wohl im Sommer 1547, geschlossen wurde.[196] Die übrig gebliebenen Kanoniker legten daraufhin ebenso wie die 1539 ausgetretenen Domherren ihr geistliches Gewand ab und gingen fortan bürgerlichen Berufen nach; vielleicht erhielten einige auch für den Rest ihres Lebens Leibrenten. Soweit erkennbar, ist keiner von ihnen ein evangelischer Pfarrer geworden. Allerdings standen ihnen nunmehr andere Karrieren offen. So wurde der Soldiner Domherr

1805), unpaginiert; Druck: (DB I 18, S. 519–521, Nr. 109) wird unter den als Aussteller genannten Kanonikern des Stifts kein Propst mehr aufgeführt.

191 Vgl. Brief von 1548 (wie Anm. 178), S. 522.

192 Urkunde von (angeblich) 1543 Januar 13 (wie Anm. 198). Zur Ausfertigung des Dokuments vgl. die Ausführungen im Folgenden.

193 Brief von 1548 (wie Anm. 178), S. 522.

194 Vgl. ebd.

195 Vgl. ebd., S. 522f.

196 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1131.

Paul Neumann 1555 Bürgermeister von Soldin[197], und ein vermutlicher Verwandter, der 1539 ausgetretene Claus Neumann, wurde 1563 zusammen mit dem Pfarrer von Landsberg/Warthe von Markgraf Johann mit der Revision des Landsberger Gebäudekatasters beauftragt.[198]

Aus den Gütern des Kollegiatstifts wurde ein eigenes landesherrliches Domänenamt gebildet, das seinen Amtssitz in Karzig hatte und zeitweilig in Personalunion vom Amtshauptmann von Himmelstädt mitverwaltet wurde.[199] Die Stadtkirchen des Stifts gingen in den Besitz der Städte über, in denen sie lagen. Die Besetzung der Pfarrstellen jedoch behielt der Markgraf sich selbst bzw. dem Neumärkischen Konsistorium vor. Über das Schicksal des Soldiner Stiftshauses nach seiner Schließung ist aus den Quellen nichts zu erfahren; sicher ist nur, dass es nicht dem Amt Karzig zugeschlagen wurde. Mit dem Wiederaufbau der abgebrannten Kollegiatkirche wurde, da die Stadt verarmt war und zudem auf Anordnung Markgraf Johanns im Jahr 1554 der Stadt Küstrin einen Kredit über 2.800 fl. für den dortigen Rathausbau hatte gewähren müssen[200], erst im Jahr 1585 begonnen. Für den Wiederaufbau wurden u.a. Steine aus der Anlage des ehemaligen Dominikanerklosters verwendet. Die Bauarbeiten wurden mit Ausnahme der Inneneinrichtung im Jahr 1592 abgeschlossen; die Kirchweihe erfolgte am 20. November 1593.[201]

VIII. Die Nonnenklöster (Zisterzienserinnenklöster Zehden, Bernstein und Reetz)

In der Mitte des 16. Jahrhunderts existierten von den Klöstern in der Neumark nur noch die drei Frauenklöster in Zehden (Cedynia), Bernstein (Pełczyce) und Reetz (Recz). Diese scheinen die Auseinandersetzungen um die Lehre Luthers und die offizielle Einführung der Reformation in der Neumark im Jahr 1538 weitgehend ohne Substanzverluste überstanden zu haben. Markgraf Hans verfolgte offenbar die Säkularisierung dieser drei Abteien nicht von Anfang an. In den Quellen sind sogar für 1536 und 1539 noch zwei Eintritte von Nonnen in das Kloster Zehden (Cedynia) überliefert[202], und es gibt auch aus der späteren Zeit keinen Hinweis darauf, dass er den Konventen *expressis verbis* die Aufnahme von Novizinnen verbot. Allerdings machte er ihren Klostereintritt dadurch unattraktiv, dass er, wie das Beispiel der Barbara Mörner zeigt, die 1539 in den Zehdener Konvent aufge-

197 Vgl. ebd. – Neumann starb, als letzter noch lebender Domherr, im Jahr 1579.

198 Vgl. Bekmann, Nachrichten über die Neumark (wie Anm. 33), Kap. 4: Landsberg/Warthe, p. 11.

199 Vgl. Erbregister des Amtes Karzig von (1499–) 1589–1730, BLHA Potsdam, Rep. 3 B: Regierung Frankfurt/Oder, Amt Cartzig, Nr. 40; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1131.

200 Vgl. Albertz, Acht Jahrhunderte (wie Anm. 106), S. 23 f.

201 Vgl. ebd.; Gahlbeck/Wittkopp, Soldin (wie Anm. 164), S. 1131.

202 Vgl. Urkunden von 1536 Mai 17, BLHA Potsdam, Rep. 4 B: Neumärkische Regierung, Lehnskopiar Nr. 4, Bl. 185^{v}, und von 1539 November 18, ebd., Lehnskopiar Nr. 6, Bl. 95–96. In beiden Urkunden verlieh Markgraf Hans den Nonnen das ihnen zugebilligte Leibgedinge.

nommen wurde, die laufenden Unterhaltskosten für die Novizinnen auf ihre Familien abwälzte.[203] Überhaupt kümmerte er sich vor allem um die Wirtschaftsverwaltung der drei Klöster, denen er in der Zeit zwischen 1539 und 1545 einen seiner Hauptleute als Verwalter und Vorsteher vorsetzte. Dabei stand der Hauptmann von Reetz Joachim von Wedel in Personalunion auch dem Kloster Bernstein vor.[204] Mit dieser Maßnahme verbunden war eine Umorganisation der Klosterwirtschaft, die, soweit wie möglich, den Verhältnissen in den landesherrlichen Domänenämtern der Neumark angeglichen wurde, insbesondere nach der Einführung der neumärkischen Wirtschaftsordnung und den an dieser orientierten Amtsordnungen für die Domänen im Jahr 1551.[205] Gleichzeitig bereitete der Markgraf damit seine spätere Übernahme der Güter vor. Inwieweit Hans von Küstrin auch auf die innere Verfassung der drei Klöster Einfluss nahm, ist nicht bekannt. Es ist gut vorstellbar, dass er anstelle der bisherigen katholischen Beichtväter evangelische Prediger mit der Seelsorge der Nonnen beauftragte. In den Quellen lässt sich hierfür jedoch kein Beleg finden, und im Gegensatz zu den Klöstern der Kurmark sind Klagen von Nonnen über ihre Prediger, die, wie es in einem Dokument des Klosters Altfriedland heißt, „nicht meher den vonn nonnen und munchen predigenn" könnten und offenbar nichts anderes im Sinn hatten, als die Nonnen zum Austritt zu bekehren[206], aus der Neumark nicht überliefert. Dies versuchte Markgraf Hans jedoch stattdessen auf materiellem Wege zu erreichen, indem er den Nonnen ebenso wie zuvor den Mönchen eine Abfindung von 200 Rheinischen Gulden für das Verlassen des Klosters in Aussicht stellte.[207] Anscheinend hatte er auf diesem Weg größeren Erfolg als sein Bruder in der Kurmark. 1555 gehörten dem Konvent des Zisterzienserinnenklosters Zehden nur noch 14 Nonnen an[208], und auch in den anderen beiden Klöstern dürfte um 1550 die Zahl der Konventualinnen im Verhältnis zum 15. Jahrhundert bereits erheblich gesunken sein.

Wohl spätestens, nachdem ihm die Aufhebung des Soldiner Domstifts gelungen war, verfolgte Hans von Küstrin auch Pläne zur Säkularisierung der neumärkischen Frauenklöster. Diese Möglichkeit eröffnete sich ihm jedoch erst, als sich der Abschluss des Passauer Vertrages zwischen dem Römischen König Ferdinand I. und den protestantischen Reichsfürsten des Heiligen Römischen Reiches vom 15. August 1552 abzeichnete, durch den der Protestantismus im Reich von Seiten

203 Vgl. ebd. (beide Belege); Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 462.

204 Vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 459–461.

205 Vgl. die Amtsordnung für die Ämter Reetz und Neuhof von [1551], SBB PK Berlin, Ms. Borussica, 2°83, Bl. 168–178. Zur Wirtschaftsordnung vgl. die Edition von Gustav Berg, Ihro Fürstlichen Gnaden Johansen, Markgrafen zu Brandenburg, Wirtschaftsordnung, wie dieselbe auf Ihrer Fürstlichen Gnaden Ämter gehandhabt worden. 1551. In: SVGN 22 (1908), S. 43–60 (gekürzt). Dazu vgl. Mollwo, Beiträge (wie Anm. 15), S. 98–100.

206 Schreiben von 1547 August 25, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21: Brandenburgische Städte, Ämter und Kreise, Nr= 49a 1: Akte betr. das Kloster Altfriedland (1546–1684), Bl. 46–51.

207 Vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 462 f.

208 Vgl. Urkunde von 1555 September 29, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47, Z 5: Kloster Zehden, unpaginiert, am Ende der Akte; Druck: CDB I 19, S. 117 ff. Nr. 81.

der Habsburger offiziell anerkannt wurde.[209] Zuerst säkularisierte er das Kloster Reetz[210], als im Amt der Äbtissin eine Sedisvakanz eintrat und schließlich Dorothea Borcke zur neuen Äbtissin gewählt wurde. Auf die Wahl hatte der Markgraf vermutlich keinen Einfluss, er nahm diesen Amtswechsel offenbar jedoch zum Anlass, nunmehr energisch die Aufhebung des Klosters in Angriff zu nehmen, was ihm im Juni 1552 gelang. Zunächst schloss er mit den noch anwesenden Konventualinnen am 13. Juni individuelle Abfindungsverträge, von denen heute noch zwei überliefert sind. Damals wurde mit den Nonnen Sophia Voltzkin und Anna Kanckelwitz vereinbart, dass diese von der Abfindungssumme von 200 Gulden die Hälfte in bar und die übrigen 100 Gulden in Form einer jährlichen Rente von 6 Gulden aus den Einkünften des Klosters erhalten sollten.[211] Die Urkunde, mit der die Nonnen ihm das Kloster abtraten, deren Text der Markgraf ebenso wie beim Soldiner Kollegiatstift größtenteils diktiert haben dürfte, wurde dann am 26. Juni 1552 besiegelt.[212] Als Begründung für die Überantwortung des Klosters durch die Frauen wird auf das Alter und das angebliche Unvermögen der Nonnen hingewiesen, das Kloster noch länger selbst zu verwalten (dies, obwohl

209 Zum Passauer Vertrag vgl.: Volker Henning Drecoll, Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 79). Berlin/New York 2000; Winfried Becker (Hrsg.), Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 80). Neustadt a.d. Aisch 2003

210 Zur Geschichte des Zisterzienserinnenklosters Reetz vgl.: Lange, Vergnügung (wie Anm. 4), S. 18, 21–28. 33f., 45–51; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 1, S. 106, 203, 256, 269, 275; Bd. 3, S. 355f., 381–383, 495–497; Winter, Zisterzienser (wie Anm. 122), Bd. 2, S. 116; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 627; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 97; van Niessen, Geschichte der Neumark (wie Anm. 122), S. 204–208, 224–229, 301f.; Müller, Reformation (wie Anm. 2), 36–38, 65f.; Hoogeweg, Stifter (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 468; Walter Schumacher, Kloster Reetz in der Neumark. In: Brandenburg 5 (1927), S. 84–86; ders., Reetz. In: Brandenburg 9 (1931), S. 211–213; Lothert, Wedell-Neuwedell (wie Anm. 1), S. 83–87, 101–102; Kuhn, Kirchliche Siedlung (wie Anm. 122), S. 416; Helga Cramer, Die Herren von Wedel im Lande über der Oder. Besitz- und Herrschaftsbildung bis 1402. In: JGMOD 18 (1969), S. 63–129, hier: S. 71–73, 80–83, 94f., 115–120; Rymar, Opactwo cysterskie w Bierzwniku (wie Anm. 147), S. 47; Róża Kąsinowska, Architektura klasztorów cystersek [Die Architektur der Zisterzienserinnenklöster]. In: Zygmunt Świechowski (Hrsg.), Sztuka Pomorza Zachodniego. Warszawa 1973, S. 45–89, hier S. 43, 45; Rymar, Dzieje ziemi choszczeńskiej (wie Anm. 60), S. 40–47, 57f., 63f., 85–87; Bohm, Gerichtsimmunität (wie Anm. 122), S. 77, 96f.; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 339f., 504; Schneider u.a., Cistercienser (wie Anm. 122), S. 723; Rymar, Cystersi (wie Anm. 122), S. 194, 200f., 205f.; Maria-Helene Laass, Weibliches Zisterziensertum in der Mark Brandenburg. Studien zu Rechtsstellung, Verfassung und Klosterleben. Magisterarbeit, FU Berlin (masch.) 1990, S. 62–64; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 80; Brzustowicz, Klasztory cysterskie (wie Anm. 147), S. 18. 38, 79–82; 92–106; Harasimowicz, Sekularyzacja (wie Anm. 60), S. 401–403, 412; Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), pass., bes. S. 200–213; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 21, 132–134, 137, 277, 302; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), bes. S. 63f., 86–88, 237–254, 318–331, 397–420, 446–464 u. 471–482 (speziell zur Säkularisierung), 654–665, 710–736, 790–792, Tabellen 1, 10, 20, 26, Karten 1, 7, 10, V; ders., Reetz (Recz). Zisterzienserinnen. In: BKB, Bd. 2, S. 1019–1039 (mit weiterführenden Literaturangaben).

211 Vgl. die Urkunden von 1552 Juli 13, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47, R 5: Kloster Reetz, Paket 4, Bl. 3–5^{v} bzw. 6–8^{v}; CDB I 18, S. 55–57, Nr. 82 mit darunter stehender Anmerkung.

212 Vgl. die Urkunde von 1552 Juli 26, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 47, R 5: Kloster Reetz, Paket 4, Bl. 1–2; CDB I 18, S. 57, Nr. 83.

es mit Joachim von Wedel ja einen Wirtschaftsverwalter gab!), weshalb sie ihren Landesfürsten ersucht und gebeten hätten, „daß s.f. gnaden unnß solcher schwerer haußhaltunge gnädliglich endhebenn, die zw s.f. gnaden verwaltunge nehmen unnd unß unsernn unterhaldtt darauß mit gnaden verordnenn wolltenn."[213]

Mit der Übergabe des Klosters kam auch das Ende für den Konvent in Reetz. Offenbar nahmen alle Nonnen das Abfindungsangebot des Markgrafen an; es gibt keine Nachrichten darüber, dass über 1552 hinaus noch ehemalige Konventualinnen im Kloster wohnen blieben. Die Anlage, von der ja ein großer Teil bereits seit einigen Jahren als Domänenamt diente, wurde nach der Aufhebung gänzlich als Amtssitzvorwerk genutzt, einschließlich der Klosterkirche, die als Sakralbau nicht mehr benötigt wurde, da für die evangelischen Gottesdienste in Reetz die dortige Stadtkirche ausreichte. Im Laufe der Zeit wurden die Gebäude der Klosteranlage baufällig. Schon um 1710 bezeichnete Daniel Petzold auf seiner Zeichnung des Amtes Reetz die Klausurgebäude als „ruiniertes closter."[214] Einem Grund- und Aufriss der ehemaligen Klausur von 1803 zufolge bestand damals noch die Klosterkirche, ein Teil des Westflügels und ein südlich an die Kirche angefügter Anbau. In der Kirche waren damals u.a. eine Mälzerei und ein Vorratsraum untergebracht, der Anbau diente als Darre und der Westflügel als Amtsbrennerei, Wagenremise (Garage), als Brauerwohnung, die Obergeschosse als Kornböden.[215] Die Anlage wurde nach mehreren vergeblichen Versuchen seit 1811, das Amt zu verkaufen, im Jahr 1820 der Stadt Reetz in Erbpacht überlassen, jedoch 1826 vom Fiskus zurückerworben. Ein Jahr später verkaufte man das ehemalige Kloster an einen privaten Gutsbesitzer. Seitdem blieb das Amt in Privatbesitz, und unter dem Käufer von 1827 oder einem seiner Nachfolger wurden sämtliche früheren Klostergebäude und -mauern vollständig abgerissen, so dass heute an der Oberfläche nichts mehr vom ehemaligen Dasein des Klosters Reetz zeugt.[216]

Auf ähnliche Weise wie in Reetz vollzog sich die Aufhebung des Klosters Zehden im Jahr 1555[217]. Dort hatte der Markgraf bereits mehrfach sein Ablager ge-

213 Ebd.

214 Vgl. Zeichnung des Amtes Reetz in: Ansichten märkischer und pommerscher Städte aus den Jahren 1710–1715, nach den Originalzeichnungen von Daniel Petzold, im Auftrage der Königlichen Bibliothek hrsg. v. Heinrich Meisner, Berlin 1913.

215 Vgl. Grund- und Aufriss von 1803 *(Zeichnung von dem alten Kloster, worin Brau und Brennerey wie auch Korn-Bodens auf dem Amts-Vorwerk Reetz)*, kolorierte Handzeichnung von P. Krause, BLHA Potsdam, Rep. 3: Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer, Nr. 3779: Amt Reetz, Baumaßnahmen an Amts- und Vorwerksgebäuden, B. 4 (1797–1808); Abdruck in: BKB, Bd. 2, S. 1039, Abb. 3. Dazu vgl. Gahlbeck, Reetz (wie Anm. 210), S. 1023.

216 Vgl. Gahlbeck, Reetz (wie Anm. 210), S. 1023 f.

217 Zur Geschichte des Zisterzienserinnenklosters Zehden vgl. Siegmund Wilhelm Wohlbrück, Geschichte des ehemaligen Bisthums Lebus und des Landes dieses Nahmens. 3 Bde., Berlin 1829–1832, hier: Bd. 2, S. 160–161; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 383–384, 404–405; Voigt, Erwerbung (wie Anm. 164), S. 290; Winter, Zisterzienser (wie Anm. 122), Bd. 2, S. 116; Rudolf Bergau, Zehden. In: Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 797; van Niessen, Neumärkische Studien (wie Anm. 122), S. 357–363; C. Richter, Kloster Zehden, in: Bär 17, 22 (1891), S. 275; ders., Vermischte Nachrichten aus Oderberg i.d. Mark und Zehden a.O. Bad Freienwalde 1891; Ernst Eduard Melcher, Heimatkunde von Zehden und Umgegend. Frankfurt/Oder 1891; ders., Geschichte der nordwestlichen Neumark. Aus amtlichen Quellen

bearbeitet. Frankfurt (Oder) 1894; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 97–98; van Niessen, Geschichte der Neumark (wie Anm. 122), S. 156–161, 180–181; Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 36, 40–43, 66; [N.N.] Lichterfeld, Chronik von Nordhausen. Mit einem Anhang über Gellen. Bad Schönfließ 1924; H. Jahn, Die Zehdener Feuersbrunst vom Jahre 1699. In: Königsberger Kreiskalender 1 (1926), S. 132–133; ders., Zur Geschichte des Dorfes Nordhausen (Krs. Königsberg). In: Nm. Mitt. 3 (1926), S. 82–83; [N.N.] Lichterfeld, Nordhausen Dorf und Rittergut. In: Königsberger Kreiskalender 1 (1926), S. 89–95; ders., Gellen. In: Königsberger Kreiskalender 2 (1927), S. 89–92; H. Albrecht, Die Eichhornmühle. In: Königsberger Kreiskalender 3 (1928), S. 121–123; Hans Bütow, Klein- und Groß-Wubiser. In: Königsberger Kreiskalender 3 (1928), S. 154–159; KDM 7/1, S. 289–299; [N.N.] Lichterfeld, Die Kirche von Nordhausen. In: Königsberger Kreiskalender 3 (1928), S. 68–71; F. Melcher, Aus der Geschichte von Altküstrinchen. In: Königsberger Kreiskalender 3 (1928), S. 64–67; Leopold von Kalisch, Carlstein. In: Königsberger Kreiskalender 4 (1929), S. 18–23; Hans Preusse, Das Nonnenkloster in Zehden. In: Königsberger Kreiskalender 4 (1929), S. 5–11; H. Jahn, Die Wüstung Volseke im Kreise Königsberg. In: Nm. Mitt. 7 (1930), S. 50–51; Wittlinger, Untersuchungen (wie Anm. 54), S. 95–96; Schulze, Statistik (wie Anm. 122), S. 103–105; E. L. Fischer, Raumwirtschaftliche Untersuchung der Stadt Zehden (Oder). Diss. Berlin 1938; DtStB 1 (1939), S. 679–680; Kazimierz Siuchniński, Cedynia. Odkrycia. Powiat Chojna [Zehden. Funde. Kreis Königsberg]. In: Materiały Zachodniopomorskie [künftig zit.: MZP] 2 (1956), S. 341; MZP 4 (1958), S. 446–458; MZP 5 (1959), S. 548–553; MZP 7 (1961), S. 761–762; Kuhn, Kirchliche Siedlung (wie Anm. 122), S. 416; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), S. 479–480, 494, 499; Władysław Filipowiak, Cedynia w czasach Mieszka I. [Zehden zu Zeiten Mieszkos I.]. Poznań 1966², S. 44–57, 67–79; Wojciech Kuczkowski, Cedynia. Odkrycia. Powiat Chojna [Zehden. Funde. Kreis Königsberg]. In: MZP 12 (1966), S. 773; Zbigniew Radacki, Klasztor cystersek w Cedyni. Szczecin (masch. Ms. in der Behörde für Denkmalpflege in Szczecin) 1966; Helena Malinowska, Cedynia. Odkrycia. Powiat Chojna [Zehden. Funde. Kreis Königsberg], in: MZP 13 (1967), S. 599–607, u. MZP 14(1968), S. 799–800; dies., Turwiniec. Odkrycia. Powiat Chojna [Eichhornmühle. Funde. Kreis Königsberg], in: MZP 13 (1967), S. 607–608; MZP 14 (1968), S. 801–802; dies., Wstępne wyniki badań archeologicznych na stanowisku 2 w Cedyni, pow. Chojna, w 1967 r. [Die ersten Ergebnisse der archäologischen Forschungen auf Fundstelle 2 in Zehden, Kr. Königsberg, im Jahr 1967]. In: MZP 13 (1967), S. 289–294; dies., Badania archeologiczne na cmentarzysku w Cedyni w latach 1967–1969 [Archäologische Forschungen auf dem Friedhof in Zehden in den Jahren 1967–1969]. In: MZP 15 (1969), S. 111–159; Cramer, Die Herren von Wedel (wie Anm. 147), S. 66, 96–99; Wiktor Fenrych, Dzieje ziemi chojeńskiej od XIII do początków XIX wieku [Geschichte des Landes Königsberg vom 13. bis zum Anfang des 19, Jahrhunderts]. In: Z dziejów ziemi chojeńskiej, hrsg. von Tadeusz Białecki. Szczecin 1969 (= Prace instytutu zachodniopomorskiego, Monografie regionalne 5), S. 63–118; J. Piniński, Cedynia. Odkrycia. Powiat Chojna [Zehden. Funde. Kreis Königsberg]. In: MZP 15 (1969), S. 525; Helena Malinowska-Łazarczyk, Wstępne wyniki badań archeologicznych na cmentarzysku w Cedyni w 1970 r. [Die ersten Ergebnisse der archäologischen Forschungen auf dem Gräberfeld in Zehden im Jahr 1970]. In: MZP 17 (1971), S. 113–134; Tadeusz Nawrolski, Klasztor cysterek w Cedyni, pow. Chojna, w świetle badań archeologicznych [Das Zisterzienserinnenkloster in Zehden, Kreis Königsberg, im Lichte archäologischer Forschungen]. Teil 1 in: MZP 18 (1972), S. 305–417, Teil 2 in: MZP 19 (1973), S. 271–384; Johannes Allendorf, Zisterzienser-Nonnenklöster des Bistums Kammin am Vorabend der Reformation. In: Cîteaux 24 (1973), S. 161–174; Kąsinowska, Architektura klasztorów cystersek (wie Anm. 210), S. 49–63; Helena Łazarczyk-Malinowska / Jadwiga Budzyńska, Badania archeologiczno-antropologiczne na cmentarzysku średniowiecznym i nowożytnym w Cedyni, pow. Chojna [Archäologisch-anthropologische Forschungen auf dem mittelalterlichen und neuzeitlichen Friedhof in Zehden, Kr. Königsberg]. In: MZP 19 (1973), S. 385–404; Podehl, Burg und Herrschaft (wie Anm. 210), S. 325–326, 330–340, 353–354, 704; Cocheril, Dictionnaire (wie Anm. 122), S. 66; Bohm, Gerichtsimmunität (wie Anm. 122), S. 77, 97; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 339, 506; Walachowicz, Geneza (wie Anm. 122), S. 35–39, 93–94, 109; Schneider u.a., Cistercienser (wie Anm. 122), S. 726; Rymar, Cystersi (wie Anm. 122), S. 196–197, 200, 203; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 80; Wyrwa, Cistercian

halten.[218] Wahrscheinlich war es auch hier der Tod oder Rücktritt der Äbtissin, die der Fürst für die Säkularisierung des Klosters nutzte. Im Unterschied zu Reetz wollten die 14 damals in Zehden lebenden Konventualinnen im Kloster wohnen bleiben. Daher wurde wie in Reetz zwar das Kloster aufgehoben und die Güter säkularisiert, der Konvent blieb jedoch als evangelische Stiftsgemeinschaft bestehen, und die Nonnen konnten im Westflügel des Klosters, der bis heute erhalten ist, verbleiben. Markgraf Hans sorgte für den Unterhalt der Frauen, indem er mit ihnen feste Deputate sowohl individuell für jede von ihnen als auch kollektiv für den ganzen Konvent festsetzte. Dabei ordnete er an, dass wenn eine Nonne starb oder das Kloster mit der Abfindung von 200 Gulden verließ, das Deputat um den jeweiligen Anteil dieser Nonne verringert werden sollte.[219] Auf diese Weise sollte die Gemeinschaft gewissermaßen auf „natürlichem" Wege aussterben. Allerdings überlebte der Konvent den Markgrafen, der am 13. Januar 1571 starb, und bestand als Gemeinschaft evangelischer Stiftsdamen noch bis zum Jahr 1611.[220]

Das ja bereits seit ca. 1545 in der Klosteranlage bestehende Domänenamt Zehden wurde zwischen 1628 und 1640 an den Johanniter-Herrenmeister Adam Graf von Schwarzenberg verpfändet. Im Jahr 1637 fiel neben mehreren Wirtschaftsgebäuden u.a. der Ostflügel der Klosteranlage den Zerstörungen durch schwedische Truppen zum Opfer; die bestehenden Mauern wurden seitdem als Steinbruch für Reparaturen an den übrigen Gebäuden genutzt.[221] 1641 wurde der Westflügel, der Wohntrakt der Nonnen zwischen 1555 und 1611, in ein kurfürstliches Jagdschloss umgebaut, für das die ehemalige Klosterkirche als Schlosskirche diente; auch entstanden damals mehrere neue Wirtschaftsgebäude.[222] 1699 wurden die Klosterkirche und weitere Teile der Anlage bei einem Brand zerstört und blieben seitdem Ruinen. Der Westflügel wurde seit der Erbverpachtung des Amtes im Jahr 1706 zum Amtshaus. Seit dem Ausbau der Chaussee Zehden-Königsberg um 1850 wurde die Klosteranlage zum Posthof mit dem Westflügel als Herberge.[223] Seit Kriegsende 1945 verfiel auch dieser zur Ruine. In den Jahren 1966 bis 1971

Monasteries (wie Anm. 147), S. 343–406; Brzustowicz, Klasztory cysterskie (wie Anm. 147), S. 79–82, 106; Johannes Schultze, Zehden (Kr. Königsberg), in: HB Hist.Stätten 10^3, S. 476; Harasimowicz, Sekularyzacja (wie Anm. 60), S. 401–403, 412–413; Christian Gahlbeck, Das Kloster Zehden (Cedynia) in der Neumark. In: Kloster Chorin. Geschichte, Geist und Gegenwart. Festschrift 725 Jahre Chorin / 900 Jahre Cîteaux, hrsg. vom Förderverein Kloster Chorin e.V., Chorin 1998, S. 80–82; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 23, 30, 265–267; Ahlers, Weibliches Zisterziensertum (wie Anm. 210); Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), bes. S. 62–63, 84–85, 159–162, 218–227, 262–284, 332–349, 434, 441–446, 632–654, 680–695, 781–785, Tabellen 1, 8, 16–18, 23, 24, 27–30, Karten 1, 3, 8, 9, I; Gahlbeck, Gründung (wie Anm. 210), S. 775–781; Christian Gahlbeck u.Mitarb.v. Blandine Wittkopp, Zehden (Cedynia). Zisterzienserinnen. In: BKB, Bd. 2, S. 1305–1324.

218 Zu den Aufenthalten Markgraf Johanns in Zehden vor der Aufhebung des Klosters vgl. die in Zehden ausgestellten Schreiben des Markgrafen von 1551 September 6 und September 14, Kletke, RHN 3, S. 252f., und von 1553 Juli 20, ebd., S. 300.

219 Vgl. Urkunde von 1555 September 29 (wie Anm. 210). Dazu vgl. Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 464f.; Gahlbeck/Wittkopp, Zehden (wie Anm. 217), S. 1308.

220 Vgl. hierzu ausführlicher die Ausführungen am Ende des Beitrags.

221 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Zehden (wie Anm. 217), S. 1308.

222 Vgl. ebd.

223 Vgl. ebd., S. 1308f.

fanden im Gebiet der ehemaligen Klausur archäologische Grabungen und Untersuchungen statt, bei denen es gelang, Teile des früheren Grundrisses der Klausurgebäude und des Kreuzgangs zu ermitteln.[224] Der Westflügel gelangte nach 1990 in Privatbesitz und wurde nach Restaurierungsarbeiten zwischen 1997 und 2004 vom neuen Eigentümer in ein Hotel umgebaut.[225]

Wann genau die Aufhebung des Klosters Bernstein (Pełczyce)[226] erfolgte, ist nicht bekannt. Ein Aufhebungsvertrag hat sich hier anders als bei Zehden und

224 Vgl. ebd., S. 1309, sowie die in Anm. 225 genannten archäologischen Arbeiten von Wojciech Kuczkowski, Zbigniew Radacki, Helena Malinowska(-Łazarczyk; Łazarczyk-Malinowska) und Tadeusz Nawrolski.

225 Vgl. Gahlbeck/Wittkopp, Zehden (wie Anm. 217), S. 1309.

226 Zur Geschichte des Zisterzienserinnenklosters Bernstein vgl.: Lange, Vergnügung (wie Anm. 4), S. 33–34; Steinbrück, Geschichte der Klöster in Pommern (wie Anm. 122), S. 15–17, 48, 55; [N.N.], Beschreibung des Soldinschen Kreises in der Neumark. In: Preußisch-Brandenburgische Miscellen 1804/2, S. 176–206; Wohlbrück, Lebus (wie Anm. 217), Bd. 1, S. 147; Berghaus, Landbuch (wie Anm. 40), Bd. 3, S. 352–353, 366–373, 432–435; Winter, Zisterzienser (wie Anm. 122), Bd. 2, S. 116–117; Bergau, Inventar (wie Anm. 60), S. 174; van Niessen, Neumärkische Studien (wie Anm. 122), S. 369–372, 388–389; van Niessen, Erwerbung der Neumark (wie Anm. 122), S. 362–363; Adler, Backstein-Bauwerke (wie Anm. 60), Bd. 2, S. 97; Paul van Niessen, Der Remter im Erdgeschosse des ehemaligen Cisterzienser-Nonnenklosters zu Bernstein. In: SVGN 7 (1898), S. 206–208; Wehrmann, Archidiakonate (wie Anm. 164), S. 2; Leo Nürnberg u. a., Beiträge zu einer Chronik von Bernstein, o.O. o.J. [um 1900?]; van Niessen, Geschichte der Neumark (wie Anm. 122), S. 202–204, 250–251, 273, 278–279, 299, 364–365, 546; Biens, Der Kreis Soldin (wie Anm. 106); Müller, Reformation (wie Anm. 2), S. 36–38, 66; Paul Biens, Bernstein. In: Heimatkal. Soldin 2 (1923), S. 50; Fritz Nickel, Niepölzig und seine Kirche. In: Heimatkal. Soldin 4 (1925), S. 62–67; Allendorf, Archidiakonate (wie Anm. 164), S. 55; Hermann Pieper, Das Zisterzienser-Nonnenkloster zu Bernstein. In: Heimatkalender Soldin 7 (1927), S. 113–119; [N.N.], Die alte Latzkower Mühle. In: Märkische Heimat. Neumark 1928, S. 20; Paul Biens, Zur Besiedlungsgeschichte des Soldiner Kreises. In: Heimatkal. Soldin 7 (1928), S. 66–77; Peter Browe, Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928), S. 107–143, hier: S. 112, 129; Paul Biens, Die Eroberung der Stadt und des Landes Bernstein durch Albrecht Achilles. In: Heimatkal. Soldin 9 (1930), S. 118–123; Pieper, Einige Daten (wie Anm. 164), S. 101–107; Wittlinger, Untersuchungen (wie Anm. 54), S. 14–18; Schulze, Statistik (wie Anm. 122), S. 84, 94; Peter Browe, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslau 1938 (= Breslauer Studien zur historischen Theologie, NF 4), S. 141; DtStB 1 (1939), S. 503; Schulze, Neue Siedlungen (wie Anm. 122), S. 107; Hellmuth Heyden, Das Wallfahrtswesen in Pommern. In: Blätter für Kirchengeschichte Pommerns 22/23 (1940), S. 7–20; Schultze, Die Mark Brandenburg (wie Anm. 15), Bd. 3, S. 80–90, 142–146; Kuhn, Kirchliche Siedlung (wie Anm. 122), S. 416; Zbigniew Radacki, Skrzydło poklasztorne w Pełczycach, pow. Myślibórz [Der Flügel des ehemaligen Klosters in Bernstein, Kr. Soldin]. Ms. Szczecin (WKZ w Szczecinie) 1962; Übersicht BLHA Potsdam (wie Anm. 79), S. 164; Germania Monastica (wie Anm. 164), S. 142; Cramer, Die Herren von Wedel (wie Anm. 147), S. 80–81, 96–97; Zbigniew Radacki, Pełczyce, woj. Szczecińskie, pow. Myślibórz [Bernstein, Wojewodschaft Stettin, Kr. Soldin). 2 Bde., Ms. Szczecin (WKZ w Szczecinie] 1970; Edward Rymar, Burzliwe dzieje ziemi pełczyckiej (do końca XVI wieku). [Die turbulente Geschichte des Landes Bernstein (bis zum Ende des 16. Jahrhunderts)]. In: Zeszyty Pyrzyckie 5 (1972–73) '74, S. 139–176, hier: S. 149–157, 160–163; Allendorf, Zisterzienser-Nonnenklöster (wie Anm. 217), S. 161–174; Kąsinowska, Architektura klasztorów cystersek (wie Anm. 210), S. 49–53, 80–87; Podehl, Burg und Herrschaft (wie Anm. 210), S. 326–329, 334–335, 352, 661; Cocheril, Dictionnaire (wie Anm. 122), S. 66; Bohm, Gerichtsimmunität (wie Anm. 122), S. 77, 95; Petersohn, Ostseeraum (wie Anm. 103), S. 122, 339, 499; Walachowicz, Geneza (wie Anm. 122), S. 35–38, 42, 47–49, 54–59, 74, 88–93, 109, 122, 133–134, 141, 154–158; Rudolf Benl, Die Gestaltung der Bodenrechtsverhältnisse in Pommern vom 12. bis zum 14. Jahr-

Reetz nicht erhalten. Allem Anschein nach bestand der Konvent in Bernstein jedoch bis zum Jahr 1561, als der Verwalter und Vorsteher Joachim von Wedel sein Amt an seinen Nachfolger Matthias von Waldow abgab[227], dessen Söhne 1565 mit dem Kloster belehnt wurden und hierfür dem Markgrafen mit 3 Pferden dienten.[228] Die damals noch lebenden Nonnen durften in der Klosteranlage wohnen bleiben. Eine letzte Nonne namens Lena lebte noch 1578 innerhalb der Klostermauern und musste dem damaligen Teilungsvertrag zwischen den Brüdern von Waldow zufolge von den drei mit Gütern in Bernstein ausgestatteten Brüdern auf Lebenszeit mit dem notwendigen Unterhalt nach Maßgabe eines noch auszuhandelnden Vertrages versorgt werden.[229] Die Klosteranlage wurde nur zu Lebzeiten Markgraf Johanns als landesherrliches Domänenamt genutzt. Am 19. Juni 1571 wurde sie, abgesehen von einigen Klostergütern, die dem Amt Karzig zuge-

---

hundert. Köln, Wien 1986 (erschien zuerst als Diss. Erlangen 1983/84; Mitteldeutsche Forschungen 93), S. 226–230; Schneider u.a., Cistercienser (wie Anm. 122), S. 711; Rymar, Cystersi (wie Anm. 122), S. 206–207; Ziegler, Klosteraufhebung (wie Anm. 1), S. 79; Wyrwa, Cistercian Monasteries (wie Anm. 147), S. 343–406; Kazimierza Kalita Skwirzyńska, Pełczyce, woj gorzowskie. Skrzydło poklasztorne cysterek. Program prac konserwatorskich, opracowany na zlecenie Urzędu Miasta i Gminy w Pełczycach [Bernstein. Der Flügel des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters. Programm der konservatorischen Maßnahmen, erarbeitet im Auftrag des Rates der Stadt und Gemeinde Bernstein]. Ms. Szczecin (WKZ w Szczecinie) 1995; Johannes Schultze, Bernstein, in: HB Hist.Stätten 103, S. 423–424; Brzustowicz, Klasztory cysterskie (wie Anm. 147), S. 38, 79–91, 106; Harasimowicz, Sekularyzacja (wie Anm. 60), S. 401–403; Gahlbeck, Oder-Drage-Raum (wie Anm. 122), S. 42–48, 89–90; Gahlbeck, Reformbemühungen (wie Anm. 122), S. 203–204; Jarzewicz, Gotycka architektura Nowej Marchii (wie Anm. 40), S. 20, 23, 199–201; Ahlers, Weibliches Zisterziensertum (wie Anm. 210); Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), bes. S. 63, 78–81, 85–86, 227–237, 387–397, 448–452, 456–471, 482–483, 567–576, 597–606, 723–724, 729, 804–805, 811–812, 837, 870–871, 878, 781–785, Tabellen 1, 9, 19, 25, 34–36, 38–42, Karten 1, 5, 12, III; Kazimierza Kalita-Skwirzyńska, Pełczyce. Skrzydło klasztorne – obecnie budynek mieszkalny [Bernstein, der Klosterflügel – heute ein Wohngebäude]. Ms. Szczecin (WKZ w Szczecinie) 2003; Grzegorz Jacek Brzustowicz, Pełczyce – Bernstein. Z przeszłości ziemi pełczyckiej [Pełczyce – Bernstein. Zur Vergangenheit des Landes Bernstein]. Choszczno 2004; Gahlbeck, Gründung (wie Anm. 210), S. 786–790; Christian Gahlbeck, Bernstein (Pełczyce). Zisterzienserinnen. In: BKB, Bd. 1, S. 185–201.

227 Anlässlich der Amtsübergabe wurde von Georg von Wedel ein Bernsteiner Amtsinventar angefertigt, das Joachim von Wedel am 9. Juli 1561 dem Matthias von Waldow überantwortete. Das Inventar selbst ist anscheinend verlorengegangen. Es wurde jedoch 1737 in einem Verzeichnis der bei der Neumärkischen Regierung damals vorhandenen Urkunden des Klosters Bernstein erwähnt: „Georgen von Wedels Schreiben nebst dem Inventario zu Bernstein über Brau- und Küchen-Gerähte, Vitalien und Küchenspeise, allerhand Vieh, Haußraht, Betten und Lein-Gerähte, welches Mittwochs nach Kiliani 1561 Joachim von Wedeln übergeben und folgens Matthias von Waldoen überantwortet worden." GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 21: Brandenburg. Städte, Ämter und Kreise, Nr. 20: Stadt und Amt Bernstein, Fasc. 3: Verschiedene Angelegenheiten, insbesondere Domänensachen (1732–1738), unpag.

228 Vgl. Carl von Eickstedt, Beiträge zu einem neueren Landbuch der Marken Brandenburg. Magdeburg 1840, S. 44.

229 „Zum neundten sollen Jürgen, Vivigantz und Hyeronimus die hiebleibende jungfer Lehna im closter zeit ihres lebens mit täglicher nohtdurfft jährlich unterhalten, wie sie sich mit ihr vergleichen können." Entscheid über die Aufteilung des gemeinsamen Erbes der Söhne des Matthias von Waldow von 1578 Dezember 10, Abschrift von 1717, GStA PK Berlin, II. HA: Generaldirektorium, Abt. 13: Neumark, Städtesachen: Stadt Bernstein, Nr. 1, Bl. 305–321, hier: Bl. 319^{v}.

schlagen wurden, von Kurfürst Johann Georg an die Söhne des Matthias von Waldow verliehen[230], in deren Familienbesitz sie bis 1728 blieb. Während die nicht mehr benötigte Klosterkirche und die übrigen Gebäude der Anlage verfielen, bauten die von Waldow den Westflügel, in dem bis zur Aufhebung des Konvents die letzten Nonnen gewohnt hatten, um 1600 in ein Renaissanceschloss um.[231] Die Kirche wurde vermutlich schon im 17. Jahrhundert abgerissen. Nach einer zwischenzeitlichen Nutzung als landesherrliches Amtsvorwerk des pommerschen Domänenamts Dölitz in den Jahren 1729 bis 1743[232], in denen das Schloss verfiel, wurde das Amt Bernstein bis ins 20. Jahrhundert hinein vererbpachtet. Vom neuen Pächter wurde 1744 das Obergeschoss des Westflügels für die Einrichtung des neuen Amtshauses umgebaut. Das ursprüngliche Erdgeschoss, das heute in Souterrainlage liegt und als Keller genutzt wird, ist in seiner gotischen Gestalt zum großen Teil noch erhalten. U.a. existieren noch heute dort das ehemalige Refektorium der Nonnen mit einem Nebenraum und einem sich über vier Joche erstreckenden Sterngewölbe sowie der ins Gebäude eingebaute Teil des Kreuzgangs mit einem Kreuzgewölbe über acht Joche.[233] Von den übrigen mittelalterlichen Gebäuden scheint an der Oberfläche seit Ende des 19. Jahrhunderts nichts mehr existiert zu haben. In einem Gebäudekataster des Amtes von 1897 wurde für alle Bauten außer dem Amtshaus ein Gründungsjahr aus dem 19. Jahrhundert angegeben.[234] 1929 wurde das Gelände von der Stadt Bernstein angekauft, von 1945 bis zum Verkauf an einen staatlichen Liegenschaftsfonds im Jahr 1993 befand es sich in polnischem Staatsbesitz. Das Amtshaus wurde in dieser Zeit für Privatwohnungen und Büros der Domänenarbeiter eingerichtet. Über die ursprüngliche mittelalterliche Gestalt der Klosteranlage ist, vom ehemaligen Westflügel abgesehen, heute nur sehr wenig bekannt. Daran haben auch die 1984/85 durchgeführten Ausgrabungsarbeiten auf dem Terrain der Anlage nur wenig geändert.[235]

Was lässt sich nun als Ergebnis der Untersuchung zur Frage der Säkularisierung der neumärkischen Klöster in der Reformationszeit konstatieren? Zunächst bleibt festzuhalten, dass die Quellenbasis für die Untersuchung ziemlich schmal ist und jegliches Resümee daher nur vorsichtig gezogen werden kann. Insgesamt

230 Vgl. den Lehnbrief von 1571 Juni 19, Abschrift von 1589: BLHA. Potsdam, Rep. 3: Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer, Amt Cartzig Nr. 40 (Karziger Erbregister), Bl. 144–146'; Abschrift von 1716: GStA PK Berlin, II. HA: Generaldirektorium, Abt. 13: Neumark, Städtesachen: Stadt Bernstein, Nr. 1, Bl. 301–303. Vgl. auch GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 62: Kurmärkische Lehnssachen, Nr. 19.

231 Vgl. Gahlbeck, Bernstein (wie Anm. 226), S. 189.

232 Vgl. BLHA Potsdam, Rep. 2: Kurmärkische Kriegs- und Domänenkammer, Domänenregistratur, D 606; ebd., Rep. 3, Neumärkische Kriegs- und Domänenkammer, Amt Bernstein, Nr. 87, 99, 127, 155, 156; GStA PK Berlin, II. HA: Generaldirektorium, Abt. 12: Pommern, Tit. XLIII: Amt Dölitz, Sect. I, Nr. 2; Sect. II, Nr. 2, 4, 5; ebd., Abt. 13: Neumark, Amt Bernstein, Nr. 1, 2, 9, 30. Dazu vgl. Gahlbeck, Bernstein (wie Anm. 226), S. 189.

233 Vgl. Gahlbeck, Bernstein (wie Anm. 226), S. 189, 194f.

234 Vgl. das Gebäudeverzeichnis des Kgl. Kreisbauinspektors Scherler für die Domäne Bernstein von 1897, GStA PK Berlin, I. HA, Rep. 87, Nr. 2944: Die Disposition über das Amt Bernstein. Bd. 2. 1847–1898, unpaginiert.

235 Vgl. Gahlbeck, Bernstein (wie Anm. 226), S. 189.

lässt sich m.E. jedoch feststellen, dass die offizielle Einführung der Reformation durch Markgraf Hans von Küstrin im Frühjahr 1538 einen geringeren Einfluss auf das Schicksal der Klöster in der Neumark hatte, als man dies auf den ersten Blick vermuten würde. Die Reformation hatte sich in den Konventen der Klöster offenbar schon so weit verbreitet, dass man zumindest bei den Bettelordensklöstern von einem funktionierenden Ordensleben im Jahr 1538 nicht mehr sprechen kann. Die meisten Mönche hatten ihre Ordenshäuser verlassen und waren anscheinend der Lehre Luthers von sich aus gefolgt. Diese hatte auch dafür gesorgt, dass sich in Teilen der Bevölkerung in den Städten und auf dem Lande eine antiklerikale Haltung verbreitete, die u. a. dazu beitrug, dass viele ihren finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Klöstern nicht mehr nachkamen und diese infolge des Ausbleibens ihrer regelmäßigen Einkünfte zu Zwangsverkäufen ihrer Güter genötigt wurden und schließlich verarmten. In der Folge verließ dann auch der Großteil der altgläubig gebliebenen Ordensbrüder die Konvente, um sich in Klöstern niederzulassen, die von den Folgen der Reformation weniger betroffen waren. Übrig blieben nur diejenigen, die für einen Klosterwechsel zu alt, krank oder gebrechlich waren. 1536 verfügten von den Bettelordensklöstern offenbar nur noch das Franziskanerkloster Cottbus und das Dominikanerkloster Soldin über handlungsfähige Konvente, wobei der Soldiner Konvent, der sich damals von seinem Termineihaus in Arnswalde trennte, wohl schon verarmt war und kurz vor der Auflösung stand. Bei beiden Klöstern ist fraglich, ob die Konvente im Jahr 1538 noch bestanden. Eine offizielle Aufhebung eines Klosters hat Markgraf Hans anscheinend nirgends verfügt; vielmehr konnte er anscheinend alle Ordenshäuser als der Landesherrschaft heimgefallene Güter einziehen, weil sie ganz oder zumindest zum größten Teil verlassen waren. Die Übernahme der Klosteranlagen und -güter durch Markgraf Hans bildete daher nur den Schlussstrich über eine im Prinzip bereits abgeschlossene Entwicklung.

Auch bei den beiden Zisterzienserklöstern und der Kartause in Schivelbein bedurfte es offenbar nur attraktiver Ausstiegsangebote durch den Markgrafen, um die Klöster aufzuheben. In Himmelstädt half der dortige Abt sogar bei der Abwicklung seiner Abtei mit. Der Erfolg der Reformation erklärt sich mithin vor allem durch die Bereitschaft der Ordensbrüder selbst, die neue Lehre anzunehmen. Viel brauchte Markgraf Hans eigentlich nicht zu tun. Allerdings profitierte er von der Aufhebung der Landklöster erheblich, wuchs doch der landesherrliche Besitz durch die Säkularisierung der Klostergüter deutlich an. Auf Widerstand stieß Hans von Küstrin nur bei den Soldiner Domherren, bei denen es sich um Weltgeistliche und nicht um Ordensangehörige handelte. Dieses Stift, von dem ein Großteil der Pfarrorganisation in der Neumark abhing, konnte der Markgraf gar nicht bestehen lassen, aber es verbot sich nach dem Beschluss des Reichstags von Regensburg auch, es mit Gewalt aufzuheben. Daher suchte Hans von Küstrin und fand auch Mittel und Wege, wie er die Säkularisierung des Stifts durchsetzen und dennoch nach außen hin den Schein von Einigkeit und Rechtmäßigkeit bei der Aufhebung wahren konnte. Dass dabei, wie offenbar auch bei den drei Frauenklöstern, deren Konvente noch nach 1550 bestanden, Nötigung mit im Spiel war,

war den Übergabeurkunden des Stiftes und der Klöster ja nicht anzumerken. Eine ernsthafte Gefahr für sein Reformationswerk in der Neumark sah der Markgraf in den Soldiner Domherren im übrigen nicht. Als er sich 1539 an seinen Rat Dr. Conrad Mertsch wandte, um von ihm Ratschläge für ein Vorgehen gegen die Kräfte in seinem Lande erbat, von denen er Widerstand gegen seine Maßnahmen zur Einführung der Reformation in der Neumark erwartete, erwähnte er die Stiftsherren nicht, sondern lediglich den Johanniterorden und den Bischof von Lebus.[236]

Sicherlich spielten bei den Plänen des Fürsten wirtschaftliche Überlegungen eine sehr bedeutende Rolle; für die Frage der Aufhebung der Klöster gaben sie jedoch nicht den Ausschlag, sondern vielmehr der ausgeprägte religiöse Wille des Markgrafen zur Durchsetzung seiner protestantischen Glaubensvorstellungen. Zum einen nahm er auch die Bettelordensklöster in seinem Lande in seinen Besitz, obwohl diese für ihn wirtschaftlich größtenteils uninteressant waren. Zum andern war er, wie sein Verhalten gegenüber dem Johanniterorden zeigt, durchaus auch in der Lage, aus Klöstern, Stiften und Kommenden seinen wirtschaftlichen Vorteil zu ziehen, ohne diese säkularisieren zu müssen. Auch die drei Nonnenklöster hatte er schon in der Mitte der vierziger Jahre faktisch in landesherrliche Domänenämter umgewandelt, indem er für die Wirtschaftsverwaltung der Klöster seine Hauptleute als Verwalter einsetzte, die dafür sorgten, dass der Markgraf als Landesherr in den Genuss eines Großteils der Einkünfte des Klosters kam. Insofern hätte es der Aufhebung der Konvente zwischen 1552 und 1561 gar nicht bedurft. Dass er sie dennoch auflöste, erfolgte zum einen, weil er auch in rechtlicher Hinsicht die volle Macht und Kontrolle über die Klöster, ihre Güter und Untertanen haben wollte, und zum anderen, weil er gewillt war, in der Neumark Einheitlichkeit in Religionssachen herzustellen.

Allerdings konnte Hans von Küstrin von den in Domänen umgewandelten Land- und Frauenklöstern und den Gütern des ehemaligen Soldiner Domstifts wirtschaftlich erheblich profitieren. Anders als sein Bruder, Kurfürst Joachim II., stand er nicht unter dem Druck, die säkularisierten Klöster zur Begleichung von Schulden an seine Gläubiger verpfänden zu müssen. In der Neumark wurde kein einziges Klostergut vom Markgrafen verpfändet. Während er durch die Dörfer und Güter dieser Klöster seinen unmittelbaren landesherrlichen Grundbesitz in der Neumark um ein Vielfaches vergrößern konnte – lediglich Teile der Klostergüter von Bernstein und Schivelbein wurden verliehen –, war er für die Nachnutzung der mehr oder minder unrentablen Bettelordensklöster offen. Mehrfach verlieh er die Stadtklöster zu Wohnzwecken an seine Hauptleute, Beamten und Diener. Dort, wo die Städte ein überzeugendes Nutzungskonzept entwickelt hatten, wie z.B. im Fall des Dominikanerklosters in Crossen, ließ er die geplante Umnutzung durch die Städte zu. Auch war er wie im Fall von Dramburg dazu bereit, in Fällen der Not den Städten die mehr oder minder verfallenen Gebäude der Klosteranlagen zum Wiederaufbau von abgebrannten Häusern in den Städten zur

236 Vgl. CDB I 20, S. 327, Nr. 94.

Verfügung zu stellen, oder widmete, wie in Soldin, nach der Zerstörung der Domkirche durch Feuer im Jahr 1539 die Klosterkirche kurzerhand zur städtischen Pfarrkirche um.

Als der Markgraf Anfang Januar 1571 starb, waren alle um 1500 in der Neumark, im Land Sternberg, im Herzogtum Crossen und in der Herrschaft Cottbus-Peitz existierenden 15 Klöster sowie das Domstift in Soldin säkularisiert. An geistlichen Orden war in der Neumark lediglich der Johanniterorden mit seinen Niederlassungen übriggeblieben, die sich aber auch durch die Reformation, die in der Ballei Brandenburg angenommen wurde, verändert hatten. Von den früheren Klostergemeinschaften existierte 1571 nur noch der ehemalige Konvent des Frauenklosters in Zehden. Dieser lebte jedoch längst nicht mehr nach den Statuten des Zisterzienserordens, sondern war in ein evangelisches Damenstift umgewandelt worden, das nur deshalb noch vorhanden war, weil die neumärkischen Stände wenigstens eine Einrichtung behalten wollten, in der sie ihre unverheirateten Töchter und Schwestern unterbringen konnten. Zum Ausgleich für die beiden aufgehobenen Klöster in Bernstein und Reetz konnten sie 1572 bei Kurfürst Johann Georg sogar eine Erhöhung der Zahl der Plätze für die Stiftsdamen auf 20 durchsetzen.[237] Die Zehdener Stiftsgemeinschaft blieb jedoch nur noch knapp 40 Jahre bestehen. Nachdem die neumärkischen Stände beschlossen hatten, die 20 Plätze für ihre weiblichen Angehörigen in Zehden gegen 10 Plätze für verarmte männliche Familienangehörige am Joachimsthalschen Gymnasium zu tauschen, wurde im Jahr 1611 auch die letzte noch bestehende klosterartige Gemeinschaft in der Neumark aufgelöst.[238]

237 Vgl. den Neumärkischen Landtagsrezess von 1572 Juli 7, Abschrift: GStA PK Berlin, VIII. HA, Slg. Wohlbrück, Nr. 3, Bl. 46.

238 Vgl. Erich Wetzel, Die Geschichte des Königl. Joachimsthalschen Gymnasiums 1607–1907. Festschrift zum dreihundertjährigen Jubiläum des Königl. Joachimsthalschen Gymnasiums am 24. August 1907, Teil 1). Halle a.S. 1907, S. 64, 124f.; [N.N.], Zehden und der Zisterzienser Orden. In: Unsere märkische Heimat 6,14 (20.7.1955), S. 3; KDM 7/1, S. 291; Gahlbeck, Zisterzienser (wie Anm. 8), S. 466; Gahlbeck/Wittkopp, Zehden (wie Anm. 217), S. 1308.

Gotthard Kemmether

Ein Predigtkonzept von 1539 – Autograph von Andreas Ebert, dem ersten evangelischen Prediger in Frankfurt an der Oder?

Im Jahr des 500-jährigen Gedenkens an den Beginn der Reformation sucht man auch in Brandenburg nach den Anfängen der reformatorischen Bewegung, die hier allerdings erst etwas später einsetzt. In der märkischen Universitätsstadt Frankfurt (Oder) soll es der Prediger Andreas Ebert (Abb. 1) aus Grünberg in Schlesien gewesen sein, der als erster „die reine Lehre des heil. Evangelii in dieser Stadt geprediget" hat[1]. Allerdings haben sich von ihm – abgesehen von einer mehrfach nachgedruckten Flugschrift über den „Exorzismus" an einer besessenen Magd[2] – bislang keine Dokumente auffinden lassen. Insofern dürfte es sich lohnen, an dieser Stelle einen kleinen, unscheinbaren Zettel vorzustellen, der bisher der Aufmerksamkeit der Forschung entgangen ist.[3]

Zum Leben und Wirken Andreas Eberts

Über Andreas Eberts Leben ist nicht viel bekannt, die meisten Nachrichten stammen aus späteren, überwiegend Frankfurter Aufzeichnungen. In diesen werden nur selten konkrete Daten angegeben, weswegen ich mich hier auf wenige, einigermaßen gesicherte Informationen beschränken möchte.[4]

Andreas Ebert wurde 1479 in Grünberg (Zielona Góra) in Schlesien geboren, über seinen Bildungsgang ist nichts Genaues bekannt. Ob er Kanoniker in Neiße (Nysa) war, konnte bislang nicht nachgewiesen werden. Nach den letzten überlieferten altgläubigen Stadtpredigern, den Dominikanern Johannes Mensing und

1 Georg Gottfried Küster (Hrsg.): Martin Friedrich Seidels Bilder-Sammlung, Berlin 1751, S. 43 f. Die Wiedergabe der Bilder erfolgt mit freundlicher Genehmigung der evangelischen Kirchengemeinde Frankfurt (Oder)-Lebus und des Stadtarchivs Frankfurt (Oder). Ich danke Frau B. Forck und Herrn R.-R. Targiel für die Erlaubnis zum Abdruck.

2 Siehe z.B. Wunderliche Zeitung von einem Geld Teuffel, ein selzame, vngleubliche, doch warhafftige geschicht. Zu Franckfurt an der Oder geschehen, vnd vrkundlich ausgangen, Wittenberg 1538 (VD16 E 173).

3 Er findet sich lediglich kurz erwähnt bei Christian Wilhelm Spieker: Geschichte der Stadt Frankfurt an der Oder. 1. Teil: Von der Gründung der Stadt bis zum Königtum der Hohenzollern, Frankfurt a. d. Oder 1853, S. 124 f.

4 Den aktuellen Forschungsstand bietet Michael Höhle: Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 25, zugleich Habil. Bonn 2001), Köln 2002, S. 422–429, dort auch Hinweise auf die ältere Literatur. Ein kurzer Überblick findet sich auch im ersten Band der Annalen des Martin Heinsius (Stadtarchiv Frankfurt (Oder), Abt. XX, Nr. 7a, p. 7) mit Auflistung der damals, d.h. in den fünfziger und sechziger Jahren des 17. Jahrhunderts, vorhandenen Literatur.

Petrus Rauch, erhielt er Mitte der 1530er Jahre die Predigerstelle an der Frankfurter Marienkirche, was durch das Flugblatt über die Heilung einer besessenen Magd bezeugt wird. Diese befreite er 1536 auf brieflichen Rat Martin Luthers hin durch Gebet und Handauflegung von einem „Geld-Teuffel". Mehrere „päpstliche" Geistliche sollen vorher mit einem klassischen Exorzismus gescheitert sein.

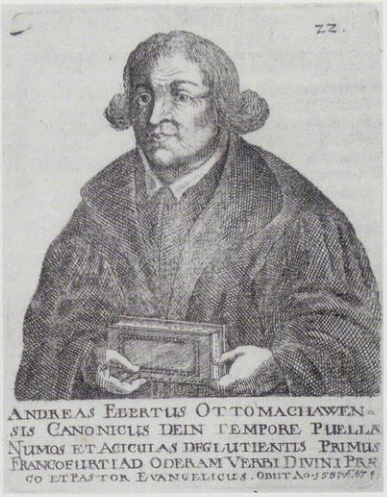


Abb. 1: Andreas Ebert, Kupferstich aus: Georg Gottfried Küster (Hrsg.): Martin Friedrich Seidels Bilder-Sammlung, Berlin 1751, Tafel 22.

Die durch das Flugblatt erregte Öffentlichkeit ließ offenbar die kirchliche Obrigkeit aufmerksam werden, weswegen Ebert schließlich die Stadt verlassen musste – der genaue Zeitpunkt ist unbekannt. Danach scheint er sich zunächst in Schlesien aufgehalten zu haben, bis er nach der offiziellen Einführung der Reformation in Brandenburg nach Frankfurt zurückkehrte und im Wintersemester 1542/43 an der Viadrina immatrikuliert wurde. 1545 heiratete er hier die Frankfurter Bürgerstochter Catharina Thieme. Aus ihrer Ehe ging unter anderem der spätere Theologie-Professor Jakob Ebert hervor, der zum Stammvater einer Frankfurter Pfarrer- und Gelehrten-„Dynastie" wurde. Ab 1549 bis zu seinem Tod 1557 war Andreas Ebert Stadtpfarrer im benachbarten Wriezen.

Überlieferungskontext des Predigtkonzepts

Im Stadtarchiv Frankfurt (Oder) befinden sich vier umfangreiche Folio-Bände, die als „Annalen des Heinsius" bezeichnet werden und spätestens seit dem 19. Jahrhundert als wichtige Quelle für die Erforschung der Frankfurter Stadt- und Kirchengeschichte dienen.[5] Leider sind diese Folianten noch nicht systematisch bearbeitet und nur teilweise und ungenügend durch Register erschlossen. Die Bände bestehen zum einen aus chronologischen Notizen sowie Quellenabschriften und -auszügen von der Hand des Frankfurter Stadtpfarrers und Inspektors Martin Heinsius (amtierte 1646–1667)[6], zum anderen aus einer großen Zahl von Dokumenten unterschiedlichster Art – darunter auch vereinzelte Drucke – des 16. bis 18. Jahrhunderts. Hieran zeigt sich bereits, dass auch einige seiner Nachfolger, mit Sicherheit jedenfalls der Frankfurter Kirchenhistoriker und

5 Stadtarchiv Frankfurt (Oder) [künftig zitiert: StAF], Abt. XX, Nr. 7a–d: Martin Heinsius: Annalen oder Jahrbücher, Bd. 1–4.

6 Der neueste biographische Überblick findet sich bei Jürgen Splett: Heinsius, Martin, in: Lothar Noack / Jürgen Splett (Hrsg.): Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der frühen Neuzeit. Mark Brandenburg 1640–1713 (= Veröffentlichungen zur brandenburgischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit), Berlin 2001, S. 241–258.

Superintendent Christian Wilhelm Spieker (amtierte 1817–1858), noch Material beigesteuert haben.[7] Während nicht im Einzelnen bekannt ist, wann die Bände ihre heutige Form erhalten haben – wahrscheinlich geschah dies unter Spieker – stammt zumindest die Struktur des hier interessierenden ersten Bandes wohl noch von Heinsius selbst, mit geringfügigen späteren Eingriffen.[8]

Inhaltlich umfasst er vor allem Stadt- und Kirchengeschichte von Frankfurt (Oder) im 16. und 17. Jahrhundert, unter gelegentlicher Berücksichtigung der Universität und einzelner Ereignisse der brandenburgischen Landesgeschichte. Zunächst lässt sich noch ein vages Bemühen um Chronologie erkennen, da nach Informationen zu spätmittelalterlichen Stiftungen Berichte über die Einführung der Reformation in Frankfurt und Dokumente zu ihrer Umsetzung vor Ort eingefügt sind. Darunter findet sich auch ein eigenhändig unterzeichneter Brief des kurfürstlichen Kanzlers Johann Weinleben an zwei Frankfurter Professoren der Rechtswissenschaften, Christoph von der Strassen und Caspar Widderstadt, vom 2. Januar 1546.[9]

Auf der Rückseite des Briefes, oberhalb des Adress-Feldes, ist rechts ein kleiner Zettel aufgeklebt, dem links ein kurzer Kommentar von der Hand des Martin Heinsius beigegeben ist.[10] Das Papierstück selbst ist mit einer sehr kleinformatigen Schrift in der Art einer spätmittelalterlichen Kursive beschrieben; im lateinischen Text wird meist stark abgekürzt, nur an drei Stellen finden sich deutsche Wörter in Klammern.

7 Die wichtigsten Daten zu Spiekers Leben bei Otto Fischer (Hrsg.): Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg seit der Reformation. Bd. 2.2, Berlin 1941, S. 840; ein etwas launiger Lebensabriss von H. Pröhle: „Spieker, Christian Wilhelm", in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 35, Leipzig 1893, S. 162–164. Spieker veröffentlichte neben zahlreichen Aufsätzen auch einige Monographien zur regionalen Kirchengeschichte: Christian Wilhelm Spieker: Beschreibung und Geschichte der Marien- oder Oberkirche zu Frankfurt an der Oder, Frankfurt a.d. Oder 1835 (ein kurzer Überblick zu Spiekers Leben ebd. S. 392); ders.: Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg, Frankfurt (Oder) 1839; ders.: Geschichte der Stadt Frankfurt an der Oder, 1. Teil (zu Heinsius' Annalen und Spiekers eigener Beteiligung daran in der Einleitung S. VIIf. und S. 241); ders.: Lebensgeschichte des Andreas Musculus. Ein Beitrag zur Reformations- und Sittengeschichte des 16. Jahrhunderts, Frankfurt (Oder) 1858.

8 StAF, Abt. XX, Nr. 7a. In der ersten Anlage war vielleicht Nr. 7b der erste Band, worauf noch die erste Seite mit Widmungsgedicht von 1655 – in dem eine Einteilung in drei Bände angekündigt wird – und eine repräsentativ kalligraphierte Gliederung hinweist. An dieser Struktur wurden aber schon von Heinsius' Hand Änderungen vorgenommen.

9 StAF, Abt. XX, Nr. 7a, p. 67–70.

10 Ebd., p. 70. Maße des Zettels: Länge 121–122 mm, Breite 103 mm. Im Register des Bandes wird er als „Eberti methode[,] die Predigt zu disponiren" angeführt.

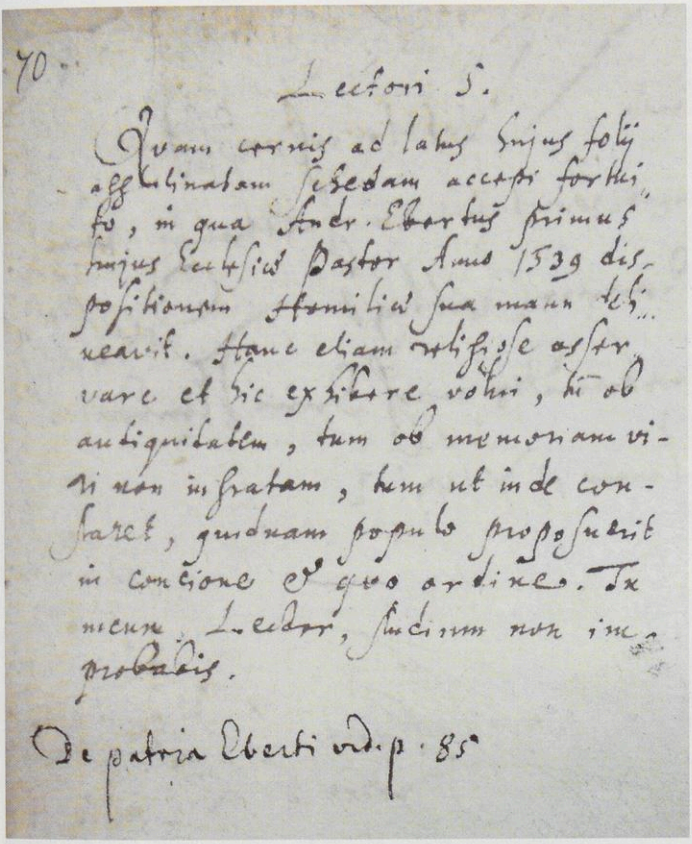


Abb. 2:
Kommentar von Martin Heinsius zum Predigtkonzept (Stadtarchiv Frankfurt/Oder, Abt. XX, Nr. 7a: Martin Heinsius: Annalen, Bd. 1, p. 70).

Die Beischrift von Martin Heinsius (Abb. 2) erläutert den Zettel folgendermaßen.

Lectori S[alutem].

Quam cernis ad latus hujus folij agglutinatam schedam accepi fortui= to, in qua Andr. Ebertus primus hujus Ecclesiæ Pastor Anno 1539 dis= positionem Homiliæ sua manu deli= neavit. Hanc etiam religiose asser= vare et hic exhibere volui, tu[m] ob antiquitatem, tum ob memoriam vi- ri non ingratam, tum ut inde con- staret, quidnam populo proposuerit in concione et quo ordine. Tu meum, Lector, studium non im- probabis.

Dem Leser einen Gruß.

Den Zettel, den du auf der Seite dieses Blattes angeklebt siehst, habe ich zufällig erhalten.
Auf ihm hat Andreas Ebert, der erste Pastor dieser Kirche, im Jahr 1539 den Entwurf einer Predigt mit eigener Hand aufgezeichnet.
Diesen wollte ich gewissenhaft bewahren und hier darbieten, einerseits wegen seines ehrwürdigen Alters, andererseits wegen der dankbaren Erinnerung an diesen Mann, aber auch deswegen, weil daraus hervorgeht, was er denn dem Volk in der Predigt vorgetragen hat und in welcher Ordnung. Du wirst, Leser, mein Ansinnen nicht tadeln.

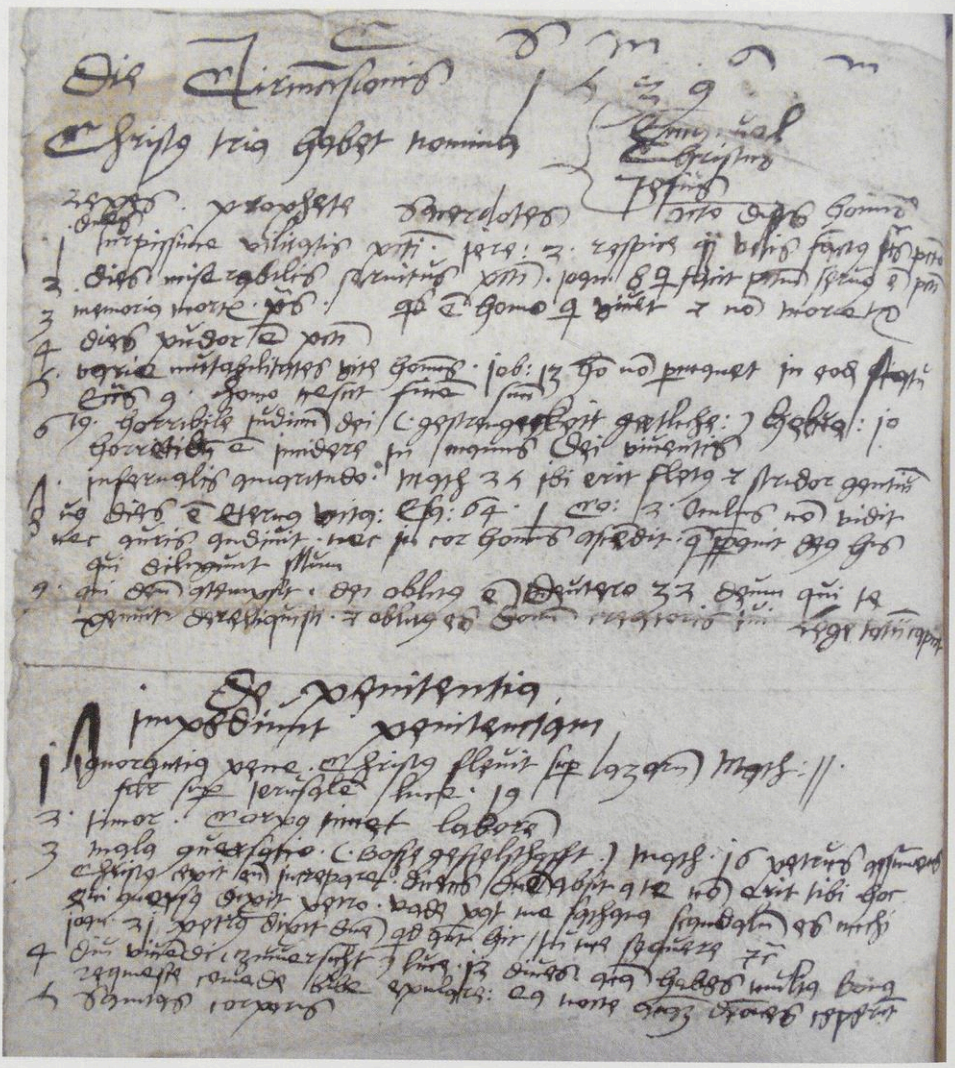


Abb. 3: Predigtkonzept von 1539 (Stadtarchiv Frankfurt/Oder, Abt. XX, Nr. 7a: Martin Heinsius: Annalen, Bd. 1, p. 70).

Transkription

Als erstes bringe ich hier nun eine zeichengenaue Transkription des stellenweise schwer lesbaren Konzepts (Abb. 3), jedoch ohne Berücksichtigung der Abkürzungszeichen und entsprechend ohne Auflösung der Abkürzungen. Anschließend folgt eine editorische Bearbeitung des Textes bei Normalisierung der Schreibung der lateinischen Wörter und in Ansätzen auch der Zeichensetzung.[11]

11 Die lateinischen Bibelzitate in den Fußnoten werden wiedergegeben nach Nicolaus de Lyra: *Biblia latina cum Postilla super libros Bibliae,* Band 1–3, Nürnberg 1493 (GW 04293), Band 4,

J C S M s m

Die Circumcisionis 1539

Christus tria habet nomina { Emanuel / Christus / Jesus

Reges . prophete Sacerdotes Octo dies homis

Dies

1. Impiissime vilitatis pcti. Jere: 2. respice q vilis factus sis pcto
2. Dies miserabilis servitus pcti. Joan. 8 qui facit pctm, seru e pcti
3. memoria mort. ps. qs e homo q viuet & no moret
4. Dies pudor e pcti
5. varie mutabilitates vite homis, Job: 13 ho no permanet in eod statu. Eccs 9. homo nescit fine suu.

6t. horribile iudiciu Dei (.gestrengeckeit goetliche:) Hebra. 10 Horrendu e incidere in manus Dei viventis.

7. Jnfernalis amaritudo. Math. 25 jbi erit flet & stridor gentiu [sic!]

8u Dies e eterna vita: Esa: 64. I Co: 2. Oculus non vidit nec auris audiuit. nec jn cor homis ascedit q ppavit De his qui diligunt illum

9. qui deu ctempsit, Dei oblit e Deutero 32. Deum qui te genuit dereliquisti. & oblit es Dni creatoris tui. Lege totu caput

De penitentia

7 impediunt penitentiam

1 ignorantia pene. Christ fleuit sup Lazaru Math: [sic!] 11. silr sup Ierusale Luce. 19

2 timor. Corp timet labore

3 mala cuersatio (.Bosze geszelschafft.) Math. 16 petrus assumens Christ [sic!] cepit eu increpare. Dicens Dne absit a te no erit tibi hoc qui uersus dixit petro. Vade pt me sathana scandalu es michi joan. 21 Petr dixit Dne qd aut hic/tu me sequere &c

4 Diu viuedi (zuuersicht.) luce. 12 dives. aia habes multa bona requiesce comede bibe epulare: ea nocte aia deones [sic!] repetut

5 Sanitas corporis

Venedig 1483 (GW 04287); die vier Bände befanden sich schon 1596 nachweislich in der Frankfurter Marienbibliothek und dürften bereits zum vorreformatorischen Bestand gehört haben (Kirchenbibliothek St. Marien, Frankfurt (Oder) [künftig zitiert: KBF], T 145–148). Abkürzungen wurden stillschweigend aufgelöst, Großschreibung der Eigennamen durchgeführt und die Interpunktion stellenweise angepasst.

Editorische Bearbeitung

J C S M s m
Jesu Christe, Salvator Mundi, salva me!

Die Circumcisionis 1539

Christus tria habet nomina { Emmanuel / Christus / Jesus

Reges, prophetae, Sacerdotes Octo dies hominis

Dies

1. Impiissimae vilitatis peccati. Jere: 2. respice quam vilis factus sis peccato[12]
2. Dies miserabilis servitus peccati. Joan. 8. qui facit peccatum, servus est peccati[13]
3. memoria mortis. psalmus. quis est homo, qui vivet et non mor(i)etur[14]
4. Dies pudor est peccati
5. variae mutabilitates vitae hominis, Job: 13. homo non permanet in eodem statu.[15] Ecclesiastes 9. homo nescit finem suum.[16]

6tus. horribile judicium Dei (.gestrengeckeit goetliche:). Hebra. 10 Horrendum[17] est incidere in manus Dei viventis.[18]

7. Infernalis amaritudo. Math. 25. ibi erit fletus et stridor gentium [sic!][19]

8vus Dies est aeterna vita: Esa: 64. I. Co: 2. Oculus non vidit nec auris audivit. nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum[20]

9. qui deum contempsit, Dei oblitus est. Deutero: 32. Deum, qui te genuit, dereliquisti et oblitus es Domini creatoris tui.[21] Lege totum caput

De penitentia
7 impediunt penitentiam

1 ignorantia poenae. Christus flevit super Lazarum. Math: [sic!] 11.[22] similiter super Jerusalem Lucae. 19[23]

2 timor. Corpus timet laborem

12 Jer. 2,36: Quam vilis facta es nimis: iterans vias tuas. Et ab Egypto confunderis: sicut confusa es ab Assur.

13 Joh. 8,34: Respondit eis Iesus: Amen, amen dico vobis: quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati.

14 Ps. 88,49: Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem?

15 Hiob 14(!),1 f: Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. 2. Qui quasi flos egreditur et conteritur, et fugit velut umbra, et numquam in eodem statu permanet.

16 Koh. 9,12: Nescit homo finem suum: sed sicut pisces capiuntur hamo et sicut aves laqueo comprehenduntur: sic capiuntur homines tempore malo, cum eis extemplo supervenerit.

17 Korrgiert, urspr. wohl *Horribilis*.

18 Hebr. 10,31: Horrendum est incidere in manus Dei viventis.

19 Mt. 25,30: Et inutilem servum eiicite in tenebras exteriores: illic erit fletus et stridor dentium.

20 Jes. 64,4: A seculo non audierunt neque auribus perceperunt. Oculus non vidit, Deus absque te, que preparasti expectantibus te. Zitiert in der Fassung 1. Kor. 2,9: Sicut scriptum est: Quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit: que preparavit Deus his, qui diligunt illum. (In der zitierten Bibelausgabe wird am Rand auf die alttestamentliche Stelle „Jsa.lxiiij" verwiesen.)

21 Dtn. 32,18: Deum, qui te genuit dereliquisti: et oblitus es Domini creatoris tui.

22 Joh. (sic!) 11,31–38. Zur Frage nach der Identifizierung dieser Stelle siehe weiter unten.

23 Lk. 19,41–44.

3 mala conversatio (.Bosze geszelschafft.). Math: 16. petrus assumens
Christus [sic!] coepit eum increpare. Dicens: Domine absit a te, non erit tibi hoc.
qui conversus dixit petro: Vade post me sathana, scandalum es michi[24]
joan: 21. Petrus dixit: Domine quid autem hic/tu me sequere, etc.[25]
4 Diu vivendi (zuuersicht.). Lucae 12. dives: anima habes multa bona,
requiesce comede bibe epulare. ea nocte animamque daemones [sic!] repetunt[26]
5 Sanitas corporis

Zum Inhalt des Predigtkonzepts

Da es sich bei dem mutmaßlichen Predigtkonzept nur um eine Gliederung mit Bibelzitaten und wenigen Stichworten handelt, ist eine kohärente und eindeutige Interpretation schwierig und mit gewissen Unsicherheiten behaftet. Trotzdem soll der Versuch unternommen werden, mit Hilfe zeitgenössisch bekannter mittelalterlicher und reformatorischer theologischer Literatur dem möglicherweise angestrebten Sinn auf die Spur zu kommen.

Im oberen Bereich des Zettels findet sich eine nicht eindeutig entschlüsselbare Anordnung von Groß- und Kleinbuchstaben, wahrscheinlich die Abkürzung des Gebetsrufs: *„Jesu Christe, Salvator Mundi, salva me"*. War dies ein persönlicher, geistlicher Wahlspruch des Schreibers?[27]

Darauf folgt sozusagen die erste Überschrift, das Datum des Anlasses, der Tag der Beschneidung Jesu 1539, d.h. Mittwoch der 1. Januar 1539. Die für dieses Fest vorgeschriebene Evangelienlesung findet sich bei Lukas 2,21:

Postquam consummati sunt dies octo ut circumcideretur puer: vocatum est nomen eius Jesus, quod vocatum est ab angelo priusque in utero conciperetur. (Abb. 4)[28]

Auffällig ist zunächst, dass das Konzept die Beschneidung an sich gar nicht berücksichtigt, im Gegensatz zur homiletischen Literatur bis hin zu Martin Luther.[29]

24 Mt. 16,22 f.: 22 Et assumens eum Petrus, cepit increpare illum dicens: Absit a te, Domine: non erit tibi hoc. 23 Qui conversus, dixit Petro: Vade post me sathanas, scandalum es mihi: quia non sapis ea, que Dei sunt, sed ea, que hominum.

25 Joh. 21,21 f.: 21 Hunc ergo cum vidisset Petrus, dicit Iesu: Domine hic autem quid? 22 Dicit ei Iesus: Sic eum volo manere donec veniam, quid ad te? Tu me sequere.

26 Lk. 12,15–21: 19 et dicam anime mee: Anima, habes multa bona posita in annos plurimos: requiesce, comede, bibe, epulare. 20 Dixit autem illi Deus: Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te. Que autem parasti cuius erunt?

27 „Jesu Christe, Erlöser der Welt, rette mich", analog zu: „Miserere mei, Domine, fili David" – „Herr, du Sohn Davids, erbarme dich meiner", Mt. 15,22.

28 *Missale Lubucense,* [Frankfurt (Oder) 1509], Bl. b5 (KBF, T 16). „Und da acht tage vmb waren/ das das kind beschnitten wurde/ da ward sein name genennet Jhesus/ welcher genennet war von dem Engel/ ehe denn er jnn mutter leibe empfangen ward." Martin Luther: Das Newe Testament, Wittenberg 1534, Bl. 38r. Die Bibel des Ratsherrn Thomas Rybe (KBF T 244 f.) befand sich bereits zur Zeit Andreas Eberts in Frankfurt (Oder).

29 Allerdings entspricht das Herausgreifen eines einzigen Bibelverses, auf dessen wesentlichen Aspekten die ganze Predigt aufgebaut wird, durchaus der scholastischen Herangehensweise, vgl. zur scholastischen *ars praedicandi* Isnard W. Frank: Art. „Predigt VI. Mittelalter", in: Theologische Realenzyklopädie (künftig zitiert: TRE), Bd. 27, Berlin 1997, S. 248–262, hier S. 253.

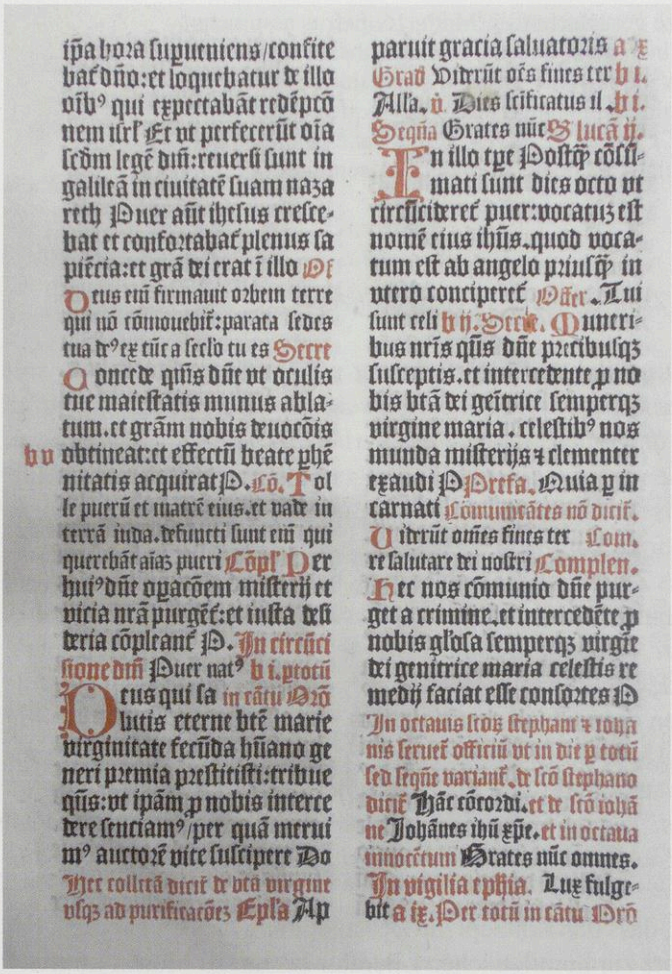


Abb. 4:
Messformular zum Fest der Beschneidung des Herrn, *Missale Lubucense*, [Frankfurt/Oder 1509], Bl. b5 (Kirchenbibliothek St. Marien, Evangelische Kirchengemeinde Frankfurt/Oder, T 16). Foto: Gotthard Kemmether.

Ausgehend von der im Lukasevangelium berichteten Namensgebung Jesu führte der Prediger aus, dass Jesus drei Namen hat: Emmanuel, Christus und Jesus. Der Beiname Emmanuel, hebräisch Immanuel, bedeutet „Gott mit uns" und stammt aus dem Befehl des Engels wegen der bevorstehenden Geburt Jesu an Joseph im Mattäusevangelium (1,20–23), in dem die Prophezeiung der Jungfraugeburt (Jes. 7,14) zitiert wird. Der Titel Christus weist unmittelbar auf den Messias hin und heißt wörtlich übersetzt aus dem Griechischen „der Gesalbte". Gesalbt wurden, wie er dann wohl weiter erläuterte, nach alttestamentlicher Überlieferung Könige (1. Sam. 10,1; 16,1.13; 1. Kön. 19,15f.), Propheten (1. Kön. 19,16) und Priester (Ex. 30,30),[30] was er anschließend

30 Vgl. dazu „[Er] hat uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott", Offb. 1,6., das sich wohl auf folgende Stelle bezieht: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein", 2. Mo. 19,5. Weiterhin: „Gott hat gesetzet in der Gemeine aufs erste die Apostel, aufs

auf die Christen als Gemeinschaft und ihre besondere Würde bezogen haben könnte.

Auf diese Weise ließe sich eine Überleitung herstellen zum Lebensweg des Menschen, den er anhand der acht Tage bis zur Beschneidung auf allegorische Weise in acht Stufen ausfaltete (*octo dies hominis*).

Dementsprechend werden die einzelnen Tage (*dies*) bzw. Phasen eines menschlichen, sündhaften Lebens aufgezählt, meist belegt durch ein Bibelzitat:

Zuerst geht es um die gottlose Vergänglichkeit der Sünde (Jer. 2,36), genauer wahrscheinlich um die Sünde, die von Gott entfernt und die Vergänglichkeit nach sich zieht.

Als zweites unterwirft die Sünde den Menschen ihrer elenden Knechtschaft (Joh. 8,34).

An dritter Stelle wird der zwangsläufige Tod des Menschen in Erinnerung gerufen (Ps. 88,49).

Der vierte Tag entspricht der Schande, die die Sünde mit sich bringt, was offenbar keines weiteren Belegs bedurfte.

Als nächstes wird der mannigfachen Schicksalsschläge des Lebens gedacht (Hiob 14,1) und der Unsicherheit über den Zeitpunkt seines Endes (Koh. 9,12), das sehr plötzlich eintreten kann.

In logischer Konsequenz schließt sich nun das „schreckliche Gericht Gottes" an, das der Schreiber selbst mit „gestrengeckeit goetliche" übersetzt (Hebr. 10,31).

Hierauf folgt die „höllische Bitterkeit" derjenigen, die nicht Anteil am ewigen Leben haben werden, mit der Anspielung auf das Gleichnis von den Zehn Jungfrauen (Mt. 25,30). Beim Zitat ist allerdings ein Schreibfehler unterlaufen: statt *stridor dentium* („Zähneklappern") steht das im theologischen Kontext sicher häufigere, aber hier widersinnige *gentium* („Heiden-Klappern").

Der achte Tag entspricht nach der klassischen Zahlensymbolik dem ewigen Leben und seiner Herrlichkeit (Jes. 64,4 und Parallelstelle 1. Kor. 2,9).

Über die durch die Zahlenallegorie vorgegebenen „Tage" hinaus fügt der Schreiber noch einen neunten Punkt hinzu, der von der Verachtung Gottes durch den Menschen spricht, der seinen Schöpfer verlassen hat (Dtn. 32,18). An das Bibelzitat schließt sich die Aufforderung an, das gesamte Kapitel zu lesen, das das Abschiedslied des Mose enthält. Dieses handelt u.a. von der Undankbarkeit des Volkes gegenüber dem treusorgenden Gott und seiner Strafe. Das Kapitel endet aber auch mit dem Tod Moses, der das verheißene Land nur schauen, aber nicht mehr betreten durfte, wegen seiner eigenen Verfehlungen. Insofern dürfte dieser letzte Punkt als Warnung gedacht sein, rechtzeitig vor dem Ende des Lebens den Weg zu Gott zu finden und ihn nicht zu vergessen.

---

andre die Propheten, aufs dritte die Lehrer, darnach die Wundertäter, darnach die Gaben, gesund zu machen, Helfer, Regierer, mancherlei Sprachen", 1. Kor. 12,28. Zu den im Alten Testament teils nur sporadisch belegten Salbungen und dem Gebrauch des Titels „Gesalbter" vgl. Bernd Willmes: Art. „Salbung II. Biblisch", in: Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. (künftig zitiert: LThK), Bd. 8, Freiburg i. Br. 1999, Sp. 1480f.

Die Durchsicht der im Spätmittelalter gängigen Predigtliteratur anhand der noch heute in der Frankfurter Kirchenbibliothek vorhandenen Beispiele, wie Vinzenz Ferrer und Mefreth[31], brachte für das Fest der Beschneidung Jesu keine Übereinstimmungen. Lediglich in der Bibelpostille des Nikolaus von Lyra findet sich zu der Evangelienstelle der Hinweis auf den Namen Emmanuel aus dem Mattäusevangelium, der inhaltlich mit dem Namen Jesus in Verbindung gebracht wird.[32] Einige Anklänge liefert überraschenderweise die um 1264 entstandene *Legenda Aurea* des Jacobus von Voragine im Text zum Fest der Beschneidung.[33] Hier ist vom dreifachen Namen Jesu die Rede, wobei statt Emmanuel die Bezeichnung „Gottes Sohn" genannt wird. Weiterhin erfolgt als Erläuterung zu „Christus" eine Aufzählung derjenigen Personengruppen, die „einst" gesalbt wurden, nämlich Propheten, Krieger, Priester und Könige, die ihrerseits wieder als Charakterisierungen Christi nachgewiesen sind. Vor allem aber werden schließlich mehrere Ausdeutungen der acht Tage in der Tradition des vierfachen Schriftsinnes wiedergegeben, unter anderem auch nach der moralischen Auslegung. Diese Ausdifferenzierung der acht Tage begegnet häufiger in der mittelalterlichen homiletischen Literatur. Am ähnlichsten ist dem Wortlaut im Predigtkonzept ein vermeintliches Zitat Bernhards von Clairvaux, das in der *Legenda Aurea* als vorletztes Beispiel angeführt wird.[34] Diese rhetorisch auffällig formu-

31 Vinzenz Ferrer: *Sermones. Pars hiemalis de tempore,* Strassburg 1488 (GW 9837; KBF T 63), vgl. dazu Johannes Grohe: Art. „Ferrer, 1) Vinzenz", in: LThK, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1995, Sp. 1245; Sermones Meffreth, alias [H]ortulus regine. De tempore Pars Hyemalis, Basel 1488 (GW M22657; KBF, T 70), vgl. dazu Dietrich Schmidtke: Art. „‚Meffreth' von Meißen", in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. völlig neu bearb. Auflage (künftig zitiert: VerfLex), Bd. 6, Berlin 1987, Sp. 297–300.

32 Nicolaus de Lyra: *Biblia latina,* Bd. 4 (KBF, T 148), vgl. dazu Martin Anton Schmidt: Art. „Nikolaus von Lyra", in: TRE, Bd. 24, Berlin 1994, Sp. 564–566.

33 Jacobus de Voragine: *Lombardica historica que a plerisque Aurea legenda sanctorum appellatur,* Strassburg 1490 (GW: M11281; KBF, T 66), vgl. das Kapitel „Von der Beschneidung des Herrn" in: Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Berlin 1963, S. 101–111; hier interessieren v.a. S. 102f. und S. 108–110. Zu Jacobus von Voragine vgl. Konrad Kunze: Art. „Jacobus a Voragine", in: VerfLex, Bd. 4, Berlin 1983, Sp. 448–466. Luther verwendete für seine Weihnachtpostille, auf die gleich noch einzugehen ist, neben Erinnerungen an die *Legenda Aurea* auch noch die *Vitas Patrum* (vgl. D. Martin Luthers Werke (künftig zitiert: WA), Schriften, Bd. 10/2, Weimar 1907, S. LXVf.), ein ebenfalls nicht besonders reformatorischer Text.

34 *„Quorum septem enumerat Bernhardus dicens: Septem sunt de essentia hominis, quae si homo consideraret, in aeternum non peccaret: Scilicet materia vilis, operatio turpis, exitus flebilis, status instabilis, mors tristabilis, dissolutio miserabilis, et damnatio detestabilis. Et octavum potest esse consideratio gloriae ineffabilis."* Jacobus de Voragine: *Lombardica historica* (Abkürzungen wurden aufgelöst, Rechtschreibung und Zeichensetzung angepasst). Der nächste Beleg des Pseudo-Bernhard-Zitats ist wohl in Jordans von Quedlinburg (ca. 1300–1370/80) *Liber vitasfratrum* zu finden (Jordani de Saxonia, Ordinis Eremitarum S. Augustini: Liber vitasfratrum, edd. Rudolph Arbesmann O.S.A / Winfried Hümpfner O.S.A (= Cassiciacum 1), New York 1943, S. 293), kann aber in keinem überlieferten Werk Bernhards von Clairvaux nachgewiesen werden. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Wolfgang Buchmüller (Heiligenkreuz). Das angebliche Bernhard-Zitat war recht populär und findet sich in einigen mittelalterlichen und neuzeitlichen Werken unterschiedlichen Inhalts. Ins Deutsche übersetzt lautet es bei dem lutherischen Theologen Georg Hacke: Hiobische Postill, Hamburg 1674, S. 713f.: „S. Bernhardus lehret: Wenn ein Mensch sein Unglück recht betrachte/ so könne er nicht anders als zur Buß und Besserung bewogen werden; denn da stehe ihm ja für Augen *Materia vilis,*

lierte Sentenz enthält als Warnung sieben Begriffspaare, die die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens abschreckend vor Augen führen. In diesen Worten finden sich folgende Anklänge: der erste Punkt der „vergänglichen Materie" (*materia vilis*) entspricht dem ersten „Tag gottlosen Vergänglichkeit der Sünde" (*dies impiissimae vilitatis peccati*), der vierte des „unbeständigen Zustands" (*status instabilis*) dem fünften Tag (Hiob 14,1!), sowie der siebte der „abscheulichen Verdammnis" (*damnatio detestabilis*) dem sechsten Tag, dem schrecklichen Gericht Gottes.[35] Die Übereinstimmung von Punkt acht „der unaussprechlichen Herrlichkeit" (*gloriae ineffabilis*) mit dem achten Tag des ewigen Lebens ist aufgrund des Topos erwartbar. Eine mögliche Kenntnis dieses Textes drängt sich auf, kann aber nicht bewiesen werden.

Auch Martin Luther bediente sich noch der allegorischen Auslegungsmethode in seiner ältesten erhaltenen Homilie zum Tag der Beschneidung, verfasst als 14. Predigt der Weihnachtspostille im Sommer oder Herbst 1521 auf der Wartburg, gedruckt 1522 in Wittenberg. In der Tradition der Glossa ordinaria deutet Luther die Sieben Tage als die vergängliche Zeit, während der Achte Tag der „iungiste tag" ist, auf den die Ewigkeit folgt.[36] Da diese Postille in zahlreichen Ausgaben weit verbreitet war, könnte sie auch Andreas Ebert gekannt haben.

Die zweite Überschrift im Konzept lautet: „Von der Buße".[37]

Der Zusammenhang mit dem obigen Eintrag ist nicht klar. Weder Evangelium noch Epistel (Tit. 2,11–15) enthalten Hinweise auf ein Bußthema. Bis zum Beginn der Fastenzeit mit ihrem Bußcharakter blieben noch einige Wochen: der Aschermittwoch fiel 1539 auf den 19., das Quatemberfasten erst auf den 26. Februar. Über Buße könnte in Frankfurt (Oder) allerdings auch am Freitag gepredigt worden sein, da hier der Prediger außer an den Sonn- und Festtagen auch an den Freitagen zu predigen hatte;[38] der nächstfolgende Termin wäre bereits der 3. Januar gewesen.

---

seine unreine Ankunfft; *Actio turpis*, sein schändliches Leben; *Status instabilis,* das unbeständige Glück; *Exitus flebilis*, das klägliche Ende; *Mors tristabilis,* der traurige Tod; *Dissolutio miserabilis,* die jämmerliche Auflösung; *Damnatio detestabilis,* die abscheuliche Verdammniß."

35 Darüberhinaus ließen sich auch noch jeweils die Punkte 2 und 4, 3 und 7, sowie 5 und 3 und jeweils Punkt 8 miteinander parallelisieren.

36 WA 10/1, S. 504–519, hier interessierten v.a. S. 512f. und zum Namen Jesus und seiner Bedeutung S. 518f. Zur Entstehung der Weihnachtspostille vgl. Walther Köhlers Einleitung in WA 10/2, S. XLI–LXXIV, die hier relevante Predigt beispielsweise erwähnt S. XLV, zur Rezeption S. LXVII–LXXIII. Zur Verwendung der Postille des Nicolaus von Lyra durch Luther ebd. S. LXIV. Der erste Druck unter dem Titel „Auszlegung der Epistelln vn[d] Euangelien die nach brauch der kirchen geleßen werde[n] vom Christag biß auff den Sontag nach Epiphanie" erschien bei Johann Rhau-Grunenberg in Wittenberg 1522 (VD16 L 3936).

37 Da das Konzept keinen Hinweis auf einen konkreten Anlass mit liturgisch vorgeschriebenem Lesetext enthält, hätte eine Suche wie oben nach Vergleichen in der homiletischen Literatur den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt, zumal das Bußthema an sich nicht nur bei Luther einen sehr breiten Raum einnimmt.

38 Diese Vorschrift findet sich in Nicolaus Teymlers Stadtbuch von 1516, abgedruckt bei Adolph Friedrich Riedel (Hrsg.): Codex diplomaticus Brandenburgensis, Bd. 23, Berlin 1862, S. 410, und wird belegt durch den erhaltenen Predigtmanuskript-Band Petrus Rauchs, vgl. Höhle: Universität und Reformation, S. 360.

In diesem Abschnitt will der Schreiber sieben Punkte aufzählen, die die Buße behindern, bricht aber mit dem fünften Punkt ab.

Der erste Punkt befasst sich mit dem Problem der Missachtung möglicher Strafen. Beim ersten biblischen Beleg liegt eine Unstimmigkeit vor. Das Weinen Jesu über den Tod des Lazarus findet sich im Johannesevangelium (Ev. Joh. 11,31–38, hier V. 35), während im angegebenen Kapitel des Mattäusevangeliums die Weherufe Jesu über die unbußfertigen Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum wiedergegeben werden (Ev. Matth. 11,20–24). Dies entspräche wiederum der zweiten genannten Bibelstelle, in der vom Weinen Jesu über Jerusalem berichtet wird (Ev. Luk. 19,41–44).[39]

Der folgende Begriff „Furcht" wird als Furcht des Körpers vor Arbeit oder Mühe präzisiert.

Als dritter Hinderungsgrund wird der schlechte Umgang angegeben, vom Autor als „Bosze geszelschafft" übersetzt. Zum Beleg dienen Gespräche, in denen Petrus die Handlungsweise Jesu zu beeinflussen versucht (Ev. Matth. 16,22 f.) bzw. seine Aussagen hinterfragt (Ev. Joh. 21,21 f.).

An der rechten Gesinnung hindert auch das Vertrauen („zuuersicht") darauf, lange zu leben, wie das Gleichnis vom reichen Narren zeigt (Ev. Luk. 12,15–21). Der negative Gebrauch von „zuuersicht" an dieser Stelle ist bemerkenswert im Hinblick auf die Bedeutung des Begriffs bei Luther.

Mit dem fünften Punkt, der lediglich die Gesundheit des Körpers auflistet, endet das Konzept abrupt.

Provenienz und Entstehungshintergrund des Konzepts

Die Datierung auf den 1. Januar 1539 entspricht dem Schreibcharakter des Konzepts[40], Ort und Verfasser sind leider nicht vermerkt. Insofern ist die Autorschaft Andreas Eberts nicht sicher zu beweisen, zumal es keine entsprechenden Schriftproben zum Vergleich gibt. Auch sonst entspricht die äußere Form des Konzepts den Gepflogenheiten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als Predigten zwar auf Deutsch gehalten, aber auf Latein konzipiert wurden. Aus praktischen Gründen fügte der Prediger jedoch an wichtigen Stellen treffende deutsche Ausdrücke in den sonst lateinischen Text ein, wie dies beispielsweise die Predigtmanuskripte von Petrus Rauch zeigen.[41]

39 Vielleicht ist der Schreiber beim ersten Beleg einer lautlichen Ähnlichkeit zum Opfer gefallen: „Chorazin" weist gewisse Anklänge an „Lazarus" auf, während „Bethsaida" an „Bethanien" erinnert, den Wohnort des Lazarus.

40 Vgl. beispielsweise die ähnliche Charakteristika aufweisende Handschrift des Berliner Propstes Georg Buchholzer (1503–1566), z.B. auf dem Titelblatt der Königsberger Taufordnung von 1559 (digital im Internet unter: http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN792910524&PHYSID=PHYS_0005&DMDID=DMDLOG_0001).

41 Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Michael Höhle (Gespräch am 20.1.2016). Zu den Predigtmanuskripten Petrus Rauchs siehe Höhle: Universität und Reformation, S. 360–365.

Die Angabe von Martin Heinsius, dass das Zettelchen von Andreas Ebert stammen soll, entbehrt jedoch nicht einer gewissen Glaubwürdigkeit. Als Heinsius 1646 in Frankfurt (Oder) Stadtpfarrer wurde – er hatte schon 1641/42 kurz an der Universität gelehrt – war Professor Jakob Ebert (1549–1614), der Sohn des Andreas, zwar bereits vor über drei Jahrzehnten verstorben. Allerdings lebte noch ein Enkel in Frankfurt, Andreas Ebert (1584–1648), Lehrer an der Lateinschule, sowie mehrere Angehörige der Urenkel-Generation, Kinder der Enkel Andreas, Theophil und Theodor Ebert. Ein Sohn des letzteren war 1660 bis 1680 Pfarrer von St. Gertraud in der Gubener Vorstadt. Von diesen Nachkommen könnte Heinsius Informationen über ihren berühmten Vorfahren erhalten haben, als er Material für seine Annalen sammelte. Dies ist umso wahrscheinlicher, als Jakob Ebert Aufzeichnungen zur Familiengeschichte hinterließ, die allerdings – soweit bekannt – nicht mehr erhalten sind. Auf diesen fußte der schon erwähnte Andreas Ebert („der Mittlere") mit seinen chronikalischen Notizen, die bis zum heutigen Tage in der evangelischen Kirchenbibliothek in Frankfurt (Oder) aufbewahrt werden. Darüber hinaus ist dort auch ein umfangreicher Buchnachlass des späteren Andreas Ebert von mehr als zwei Dutzend Bänden erhalten, von denen er bereits über die Hälfte von seinem Vater Jakob Ebert übernommen hatte. Auch in diesem Erbe, das an die Kirche überging, könnte Heinsius noch Stücke aus dem Besitz des älteren Andreas Ebert gefunden haben.

Wo das Konzept entstanden ist und gegebenenfalls einer Predigt am Fest der Beschneidung des Herrn 1539 als Grundlage gedient hat, lässt sich nicht sagen. Es gibt nur Mutmaßungen darüber, wo sich Andreas Ebert zu diesem Zeitpunkt aufgehalten hat – vielleicht im väterlichen Grünberg.[42]

Geradezu frappierend ist hingegen die zeitliche Koinzidenz mit einem Brief Georgs von Blumenthal, des damaligen Bischofs von Lebus, vom gleichen Tag – dem 1. Januar 1539 – an die Frankfurter Universität, der sich im Original erhalten hat.[43] Der Bischof legt den Verantwortlichen nahe, dafür zu sorgen, dass sich Universitätsangehörige nicht zugunsten der lutherischen Lehre betätigen, da er sonst seine bisherige Unterstützung zurückziehen und die Stipendien für Dozenten einbehalten werde. Eigens wird hier Jodocus Willich genannt, über dessen an der Reformation orientierte Praxis der öffentlichen Bibelexegese auch anderweitig berichtet wird, der sich beim Kurfürsten zusammen mit anderen um einen „Luterischen prediger" bemüht habe. Außerdem wird ein namenloser Prediger erwähnt, der an Weihnachten in der Nikolaikirche „neuwerung angericht", also wohl Veränderungen in der Liturgie vorgenommen hatte. Die Initiative dafür vermutete der Bischof wieder bei Gliedern der Universität, da er derartige Maßnahmen dem Geistlichen selbst nicht zutraute. Eine Reaktion auf diesen Brief ist nicht erhalten, er ist vielleicht nur wegen des Bezugs auf die Besoldung der Pro-

42 Siehe Höhle: Universität und Reformation, S. 423, Anm. 221.

43 *„Datum Furstenwalde am tage Circumcisionis Dni. Anno [md]xxxix"*. Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Rep. 51, Nr. 14 (unpag.); ediert von Ludwig Götze: Nachlese märkischer Urkunden, in: Märkische Forschungen 14 (1878), S. 253–295, hier S. 284f. Vgl. dazu Höhle: Universität und Reformation, S. 429f.

fessoren in den Akten aufbewahrt worden. Jedenfalls deutet der Wortlaut des Briefes darauf hin, dass Andreas Ebert zu diesem Zeitpunkt wohl nicht mehr das Amt des Stadtpredigers ausübte, sonst hätte man nicht wegen eines lutherischen Predigers vorstellig werden müssen. Sollte das Predigtkonzept etwa von dem im Brief erwähnten Prediger stammen?

Das Predigtkonzept als Objekt der Memoria

Ein Predigtkonzept des Andreas Ebert musste auch insofern ein wichtiger „Erinnerungsort" (oder ein „Denkmal", wie man früher gesagt hätte) sein, da Ebert als „erster Prediger des Gotteswortes und evangelischer Pfarrer in Frankfurt an der Oder" betrachtet wurde, wie der Bildtitel unter seinem Portrait in Seidels Bildersammlung vermeldet.[44] Darauf bezieht sich auch der Kommentar von Martin Heinsius, der Ebert als „ersten Pastor dieser Kirche" (*primus hujus Ecclesiæ Pastor*) bezeichnet, wobei er „Pastor" offenbar als genuin evangelische Amtsbezeichnung versteht. Er misst dem Zettel einen dreifachen Wert zu: den Altertumswert (*ob antiquitatem*), den Gedächtniswert der Erinnerung an Ebert (*ob memoriam viri non ingratam*) und den Quellenwert, wie Ebert seine Predigten gehalten hat im Hinblick auf Inhalt und Aufbau.

Auch heute noch ist der unscheinbare Zettel ein Beleg dafür, wie 1539 in dieser Region gepredigt wurde – unabhängig davon, ob sein Schreiber tatsächlich Andreas Ebert war. Die Struktur lehnte sich an die mittelalterlich-allegorische Auslegungsform an, der „Autor" war aber jedenfalls um engen Anschluss an das biblische Wort bemüht.

44 Küster: Seidels Bilder-Sammlung, Tafel 22: *Andreas Ebertus Ottomachawiensis Canonicus dein tempore Puellæ Numos et Aciculas deglutientis Primus Francofurti Ad Oderam Verbi Divini Præco et Pastor Evangelicus. Obiit A[nn]o. 1557. Æt[atis] 78.* Die Originalausgabe Martin Friedrich Seidels, für die die Kupferstiche samt Bildunterschriften ursprünglich angefertigt wurden, erschien 1671.

Wolfgang Blaschke

Die Reformation in der Sedes Angermünde – Frömmigkeitsfragen in Spätmittelalter und früher Neuzeit

Einleitung

Der vorliegende Beitrag basiert auf der Magisterarbeit des Autors[1] und dem zum obigen Thema am 18. April 2015 gehaltenen öffentlichen Vortrag beim Kolloquium „Zur Reformation in der Uckermark" in Prenzlau. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Stadt Angermünde, da die Stadt der Zentralort der Region war und die Quellenlage deutlich besser ist, als zu den anderen Kirchorten der Sedes. Begrenzt wird der Raum in groben Zügen im Norden von der Welse, im Osten von der Oder, im Süden von der Finow und im Westen von der Schorfheide. Damit umfasst die Sedes Angermünde den ähnlichen, aber eben nicht genau identischen geografischen Raum wie die politische Gliederung des Stolpirischen (später Angermünder) Kreises. Die kirchliche Verfassung blieb unberührt von den politischen Veränderungen[2], dem Wechsel von brandenburgischer zu pommerscher 1354 und wieder zu brandenburgischer Herrschaft ab 1420. Angermünde war seit spätestens 1342/43 Archidiakonats- bzw. Propsteisitz.[3] Die Verlegung des Sitzes von Stolpe nach Angermünde könnte in der Zwischenzeit pommerscher Herrschaft (1338–1348)[4] während der Auseinandersetzung um die Herrschaftsnachfolge in Brandenburg erfolgt sein.

Die Kirchorte der Sedes Angermünde waren 1459[5] Angermünde, Bölkendorf, Britz, Brodowin, Buchholz (wüst), Dorf Chorin, Criewen (?), Crussow, Dobberzin, Felchow, Flemsdorf, Frauenhagen, Gellmersdorf, Golzow, Grünow, Heinersdorf, Herzsprung, Kerkow, Alt- und Neukünkendorf, Hohen- und Niederlandin, Lichterfelde, Lüdersdorf, Lunow, Mürow, Niederfinow, Oderberg, Passow, Plaue (wüst bei Oderberg), Schmargendorf, Schöneberg, Schönermark, Schwedt, Ser-

1 Wolfgang Blaschke: Die Entwicklung der Stadt Angermünde von der Entstehung bis zur Magistratsordnung von 1719. Magisterarbeit am Friedrich-Meinecke-Institut / Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin, 2010.

2 Vgl. Lieselott Enders: Die Uckermark. Geschichte einer kurmärkischen Landschaft vom 12. bis zum 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs Potsdam, Bd. 28), Weimar 1992, S. 114.

3 Siehe Codex diplomaticus Brandenburgensis, bearbeitet von Adolph Friedrich Riedel (fortan zitiert: CDB), Reihe A, Bd. 13, S. 42. Es soll in Urkunden zwischen 1317 und 1319 schon einen Propst Seger zu Angermünde gegeben haben. Vgl. Rudolf Schmidt: Geschichte des Kreises Angermünde, Manuskript 1942/43. Abschrift von Walter Weiß im Ehm Welk- und Heimatmuseum Angermünde, S. 85; Hans Spangenberg: Hof- und Zentralverwaltung der Mark Brandenburg, Leipzig 1908, S. 64.

4 Vgl. Historisches Ortslexikon für Brandenburg. Teil 8: Uckermark, bearbeitet v. Lieselott Enders (= Veröffentlichungen des Staatsarchivs Potsdam, Bd. 21), Weimar 1986, S. 17.

5 Vgl. CDB, Reihe A, Bd. 8, S. 420.

west, Steinfurt (bei Eberswalde), Stendell, Stolpe, Stolzenhagen, Stützkow, Welsow sowie Groß- und Kleinziethen. Der spätere Kirchenkreis bzw. die Inspektion Angermünde veränderte seinen Zuschnitt im Laufe der folgenden Jahrhunderte besonders nach Süden und Norden (z. B. mit dem Pfarrsprengel Greiffenberg), bevor er Anfang des 21. Jahrhunderts im neu gebildeten Kirchenkreis Uckermark aufging.

Das erste Anzeichen für den allmählichen Beginn der Reformation auch in der Uckermark war der Auftrag des Kurfürsten Joachim II. 1536 an den Landvogt Hans von Arnim zur Visitation der uckermärkischen Klöster und Stadtkirchen einschließlich der Inventarisierung der vorhandenen Kleinodien[6] und natürlich die schon 1535 unter Johannes Bugenhagen begonnene Reformation im benachbarten Bistum Kammin. Dass es zu Veränderungen der kirchlichen Verhältnisse auch in Brandenburg kommen würde, war durch die Einnahme des Abendmals in beiderlei Gestalt durch den Kurfürst Joachim II. am 1. November 1539 und die im Jahr darauf erfolgte Verabschiedung der Brandenburgischen Kirchenordnung abzusehen.

Hauptquellen für die Beschreibung der kirchlichen und religiösen Zustände der Region im Reformationszeitalter sind die Visitationsberichte von 1543, 1557, 1577 und 1600. Jedoch lag der Schwerpunkt der Visitationen auf der Sicherung des Kircheneigentums und der ausreichenden Ausstattung der Pfarreien[7]. Weitere Schriftquellen sind eher vereinzelt aufzufinden, da viele Unterlagen besonders infolge des Dreißigjährigen Krieges und durch Stadtbrände vernichtet wurden. Es bleiben aber noch etliche gegenständliche, archäologische und kunsthistorische Sachzeugen, deren Auswertung in historischer und kirchengeschichtlicher Hinsicht noch andauert[8]. Der vorliegende Beitrag ist als zusammenfassender Überblick zur regionalen kirchenhistorischen Forschung im Hinblick auf das Reformationsjubiläum 2017 gedacht. Deshalb sei es gestattet, bei der folgenden Darstellung zeitlich etwas weiter auszugreifen.

Waldenserprozesse

Die in der Einleitung beschriebene Region erlangte aufgrund der Prozesse gegen die Waldenser im 14. und 15. Jahrhundert nicht nur in kirchlichen Kreisen große Aufmerksamkeit. In der Chronik des Minoriten Johann von Winterthur[9] findet

6 Siehe Enders: Die Uckermark, S. 162. Ebenda, Anm. 46 Quellenverweis BLHA, Pr. Br. Rep. 37 Boitzenburg Nr. 4575 (Original).

7 Vgl. Enders: Die Uckermark, S. 259.

8 Als Beispiel verweise ich auf den Aufsatz: Hartmut Kühne / Carina Brumme: Der Pilgerzeichenfund am Kloster Seehausen und sein historischer Kontext. Mit einem Katalog des Seehausener Fundes, in: Dirk Schumann (Hrsg.), Sachkultur und religiöse Praxis (= Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, Bd. 8), Berlin 2007, S. 406–457.

9 Vgl. Dietrich Kurze (Hrsg.): Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 45), New York / Berlin 1975, S. 13 u. S. 61 f.

sich ein Bericht zu dem Jahre 1338 über ein merkwürdiges Vorkommnis in einer Stadt in der Mark Brandenburg.

Ein Schullehrer kam demnach zu einem befreundeten Minoriten und teilte ihm mit, dass er ihm die heilige Trinität zeigen könne. Staunend und neugierig fragte der Minorit vorsichtig seinen Konvent um Erlaubnis, die Vision in Augenschein nehmen zu dürfen. Seine Bitte wurde ihm gewährt, er solle aber eine geweihte Hostie mitnehmen. Der Mönch folgte dem Lehrer und dieser zeigte ihm den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Bei diesem Anblick erhob der Mönch die Hostie, worauf die Dämonen, die es wagten die Trinität darzustellen, unter Zurücklassung eines furchtbaren Geruchs verschwanden. Auf Anzeige dieses Minoriten hin wurden etliche Ketzer festgenommen. Sie wurden aufgefordert zum orthodoxen Glauben zurückzukehren. Sie erklärten aber, sie sähen in den Flammen des Scheiterhaufens bereits die goldenen Wagen, in denen sie zum himmlischen Freudensaal emporfahren sollten. In ihrer Ketzerei sind sie in den Tod gegangen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Inquisition und der Prozess von 1336 gegen die Waldenser in Angermünde Anlass zur Entstehung dieses „Berichtes" gegeben haben. Die *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* schildern dieses Ereignis.[10] Hiernach führte der Legat des Brandenburgischen Bischofs den Vorsitz des Inquisitionstribunals. Durch die Hinrichtung von 14 Personen erlangte der Prozess überregionale Bedeutung, die aus der besonderen politischen Situation der Zeit zu erklären ist. Nach Kurze[11] bestand nämlich nur in der Zeit zwischen 1336 und 1337 sowohl für den brandenburgischen Markgrafen Ludwig den Älteren als auch seinen kaiserlichen Vater, Ludwig den Bayern, die Möglichkeit, durch Annäherung an Papst Benedikt XII. – eigentlich Jaques Fournier, der sich als Inquisitor in Frankreich einen Namen gemacht hatte – vom Bann befreit zu werden. Auch der zuständige brandenburgische Bischof (1327–1347) Ludwig von Neindorf wollte seine Position durch den Papst gesichert wissen, der ihn erstmals im Mai 1336 nach langer Pause wieder mit einem Auftrag betraute. Der Bischof entsandte zu dem Prozess seinen Offizial, bei dem es sich vermutlich um Dietrich von Portitz handelte, der 1361 Erzbischof von Magdeburg wurde. Ihm beigesellt waren der Augustiner-Eremit Jordan, zu der Zeit Lektor in Magdeburg, der Berliner Franziskaner-Guardian Nikolaus sowie der Propst Vinianz von Seehausen. Das Zisterzienserinnenkloster Seehausen lag zwar in der Diözese Kammin, aber man wollte vermutlich einen in der Region kundigen Geistlichen zur Seite haben. Die Angermünder Geistlichkeit sparte man davon aus, denn angeblich soll ein Angermünder Franziskaner die Häresie zur Anzeige gebracht haben. Wenn man aus der Zahl der Opfer durch Vergleichen mit anderen Prozessen die Zahl der Vorgeladenen bestimmt, bedeutet dies, dass ein Drittel der Angermünder Bevölkerung unter Häresieverdacht stand. Um die Schwere der Häresie zu unter-

10 Dietrich Kurze: Wie „Ketzer-Angermünde" zu seinem Namen kam, in: Angermünder Heimatkalender 2001, S. 177–184, hier S. 178 f; Dietrich Kurze: „Ketzer-Angermünde". Zur Bezeichnung der Stadt und zum Inquisitionsprozess des Jahres 1336, in: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte 51 (2000) S. 41–64, hier S. 41 u. ebenda Anm. 69.

11 Kurze: „Ketzer-Angermünde" (2001), S. 179.

mauern, wurden die Angeklagten als Luciferianer bezeichnet. Der Prozess von 1336 führte zum Beinamen „Ketzer-Angermünde", der bis um 1600 gebräuchlich blieb[12].

Erst aus den Verhörprotokollen des späteren Stettiner Prozesses von 1392/94 erfährt man, dass es sich 1336 um Waldenser gehandelt hatte. Die Vorladung von Beschuldigten wegen der „waldensischen Häresie" vor das Stettiner Gericht 1392/94 könnte bedeuten, dass die kirchliche Jurisdiktion beim Kamminer Bischof lag oder dass die Durchsetzung der Verurteilung durch den weltlichen Arm, den pommerschen Herzog, ausgeführt wurde. Allerdings kam nur ein Beschuldigter von den 455 vorgeladenen Personen aus Angermünde, nämlich Peter Lavburch, und ein weiterer, Hoenvalt, wird nur genannt.[13] Die meisten der Vorgeladenen stammten aus den Dörfern zwischen Angermünde und Prenzlau, der Neumark und Vorpommern.

Noch einmal kommt es unter den Hohenzollern zu Inquisitionsprozessen gegen die Waldenser.[14] 1458 wurde man des Waldenserpredigers Matthäus Hagen aus der Neumark habhaft, der ein Schüler des berühmten Friedrich Reiser war. Der Prozess gegen Hagen und die Mitangeklagten, darunter den Schulzen von Klein-Ziethen, Johann Goritz, wurde im kurfürstlichen Schloss zu Cölln geführt, zunächst unter dem Vorsitz des Brandenburger Bischofs Stephan Boedecker. Matthäus Hagen blieb aber standhaft bei seiner waldensischen Überzeugung und wurde schließlich hingerichtet. Die Mitangeklagten widerriefen und mussten Buße leisten. Ein Ergebnis war der direkt im Anschluss stattfindende Nachfolgeprozess in Angermünde, da man den Hinweisen auf Waldenser in dieser Region gefolgt war. Fast das gesamte Dorf Kerkow und das Dorf Klein-Ziethen wurden vor das Tribunal vorgeladen. Diesem gehörten folgende Personen an: als Inquisitor der Erfurter Professor für Theologie Johann Kannemann, dann der Generalvikar der Brandenburger Diözese Joachim Lambrecht, der Choriner Abt Tobias, der Angermünder Franziskaner-Guardian Johannes Dannenwold und der Angermünder Propst Georg Kemnater. Zwölf Kerkower gaben zu, den Waldensern anzugehören, auch viele Ziethener. Ihnen wurde Buße auferlegt und sie erhielten Absolution. Der zwanzig Jahre später verlaufende Waldenserprozess in der westlichen Neumark, vermutlich im Kreis Königsberg, führte hingegen zum grausamen Feuertod von sechs Männern und vier Frauen. Noch einmal mussten im Jahre 1483 einige Waldenser aus der Königsberger Gegend in Berlin vor dem Hausvogt Weymar erscheinen und abschwören. In der Folgezeit sind viele Waldenser nach Fulnek und Landskron in Böhmen ausgewandert, so z.B. 1515 die Familie des Leinewebers Caspar Berkholt aus Gellmersdorf bei Angermünde.[15]

12 Vgl. Kurze: „Ketzer-Angermünde" (2001), S. 177f.
13 Kurze: „Ketzer-Angermünde" (2001), S. 178
14 Vgl. Werner Siebarth: Die Waldenser und ihre Verfolgung in und um Angermünde, in: Heimatbuch des Kreises Angermünde, Bd. 3, Augsburg 1970, S. 34–39. Hier zu den beiden Prozessen 1458 sowie denen von 1478/79 und 1483.
15 Vgl. Siebarth: Die Waldenser, S. 43.

Kirchliches Leben im Spätmittelalter

Wichtig für das religiöse Leben im Spätmittelalter waren die verschiedenen geistlichen Bruderschaften und Verbindungen. Dazu gehört die 1354 erstmals erwähnte Angermünder Elendengilde.[16] Sie hatte ihren Schwerpunkt bei der Hilfe und der Versorgung der Hinterbliebenen, besonders beim Tod eines Geistlichen, z.B. durch Übernahme des Begräbnisses. Geistliche hatten an ihrem Tätigkeitsort oftmals keine Verwandten, die sich um die Begräbnisfragen kümmern konnten. Diese Gilde war bedeutend genug, ein eigenes Haus zu besitzen, das in der nachreformatorischen Zeit wohl bis 1567 von den Beginen[17] genutzt wurde. Ebenfalls in das 14. Jahrhundert dürfte auch die Einrichtung des Angermünder Kalandes fallen. Der Kaland war ein Zusammenschluss von Geistlichen und Inhabern von Altarpfründen, die zu Beginn eines jeden Monats (Kaland) zusammenkamen. Eine solche Institution zeugt von der Bedeutung Angermündes als Ort kirchlicher Stiftungen und Schenkungen. Hierzu zählen auch das 1363 erwähnte Heilig-Geist-Hospital für Alte und Gebrechliche und das Heilig-Georg-Hospital für die Aufnahme von Kranken und Seuchengefährdeten. Von Juden im Angermünde des Spätmittelalters wird nichts berichtet, es sei denn, das *Nürnberger Memorbuch* meint tatsächlich Angermünde und nicht Tangermünde.[18] Ein Hinweis auf mögliche jüdische Einwohner Angermündes wäre die Jüdengasse, eine Querverbindung zwischen dem Marktareal und der Klosterstraße, die erst 1934 in Lösenergasse umbenannt wurde.[19]

In Angermünde waren also am Ausgang des 14. Jahrhunderts nahezu alle gesellschaftlichen Institutionen vorhanden, wie sie auch in den großen vollautonomen Städten anzutreffen waren. In diese Zeit fällt auch der Beginn des großzügigen und bedeutenden Ausbaues des Franziskanerklosters, der nach Meinung von Schmoll gen. Eisenwert unmittelbar nach der Choriner Weihe begonnen haben

16 Vgl. Katharina Rosenplentner: Saeculum Pium. Die kirchlichen Bruderschaften in der Gesellschaftsordnung der Mark Brandenburg im Spätmittelalter (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 971), Frankfurt a.M. u.a. 2003, S. 116; CDB, Reihe A, Bd. 13, S. 180f.; Carl Friedrich Ferdinand Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, Schwedt 1846, S. 390f. Außerdem wird von einem Siegel mit der Inschrift „S. EXULUM CIVITATIS ANGERMUNDE" berichtet und von den „Mester und Older Lüde unde Gemeine Gülde Brüder der Elenden Gülde" in einem nicht mehr vorhandenen Schenkungsbrief von 1513. Vgl. Friedrich Wolff: Die ungedruckte Topographie von Angermünde (aus den Jahren 1712 bis 1760), Sonderdruck Prenzlau 1918, S. 26f; auch in: Mitteilungen des Uckermärkischen Geschichtsvereins zu Prenzlau 6 (1918), S. 113–158.

17 Kopien der Visitationsprotokolle und -matrikel der uckermärkischen Kircheninspektionen sowie der Editionsabschriften von Victor Herold, in: Sammlungen der Arbeitsgemeinschaft für uckermärkische Kirchengeschichte, jetzt Stadtbibliothek Prenzlau im Dominikanerkloster Prenzlau (fortan zitiert: AG uckerm. KG), Inspektion Angermünde, Fa 8/3.2, S. 260 mit Anm. 6, wonach die Beginen ab 1567 im Franziskanerkloster wohnten.

18 Vgl. Herbert Helbig: Gesellschaft und Wirtschaft der Mark Brandenburg im Mittelalter (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 41), Berlin / New York 1973, S. 165.

19 Zur jüdischen Geschichte Angermündes vgl. Dietrich Kukla: Jüdisches Leben in Angermünde, in: Angermünder Heimatkalender 1997, S 149–153.

soll.[20] Einzelne Bauteile der Kirche sprechen nach kunsthistorischem Befund[21] für einen Beginn im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, Schleyer hingegen setzt die Fertigstellung des Baues vor 1299 an. Der Konvent muss schon einige Bedeutung in dieser Zeit erlangt haben. So überließ 1325 der Eberswalder Rat den Angermünder Franziskanern gemeinsam mit den Strausberger Dominikanern und den Königsberger Augustiner-Eremiten ein Grundstück zur gemeinsamen Nutzung als Terminei.[22] Allerdings hatte der Rat einige bemerkenswerte Bedingungen an die Überlassung geknüpft, nämlich, dass die Ordensbrüder das Grundstück zum freien und ewigen Besitz erhalten sollten, sich aber geziemend und ehrbar[23] zu verhalten hatten. Lösener[24] überträgt den Textabschnitt wie folgt: „... wenn besagte Brüder sich anständig und ehrbar aufführen, wie Brüder sich aufführen sollen, und wenn von ihnen nichts Verbrecherisches oder Schändliches an auffallenden Werken offenbar und vernommen wird. Wenn aber einer, was Gott verhüte, irgend etwas Schändliches oder Unehrbares, ihren Ruf Beeinträchtigendes, begeht, so sollen vorbesagte Rathmannen das auf dem Platz errichtete Gebäude, ohne der Brüder Widerspruch, von ihnen ablösen, und diese sollen den Platz mit dem Gebäude zum Gebrauch vorgedachter Rathmannen abtreten." Ferner ist noch die Bedingung hinzugefügt, dass die Brüder den ihnen verliehenen Platz in keiner Art erweitern sollen.

Weitere Termineien der Franziskaner bestanden in Bärwalde ab spätestens 1358 und eventuell in Königsberg/Neumark[25]. Die Vermutung, dass der Konvent der Franziskaner in Arnswalde, erstmals 1313 genannt, von dem Angermünder Konvent aus gegründet wurde[26], lässt sich nicht belegen. Die Franziskaner sind im 14. Jahrhundert auch für den Adel attraktiv. So wurden 1348 mit Nikolaus vom Berge und Heinrich von Lützlow Angehörige uckermärkischer Adelsfamilien als Franziskaner-Brüder[27] genannt. Sie waren möglicherweise Angehörige des Angermünder Konventes, da beide in einem Schreiben des Mannrichters des Stolper Landes genannt werden. Die Angermünder Franziskaner waren oft als

20 Josef Adolf Schmoll, gen. Eisenwert: Das Kloster Chorin und die askanische Architektur in der Mark Brandenburg 1260–1320 (= Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission, Bd. 2), Berlin 1961, S. 201 f.

21 Vgl. Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich (Hrsg.): Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (= Brandenburgische Historische Studien, Bd. 14/1), Bd. 1, Berlin 2007, S. 99; Walther Schleyer: Die Hochgotik im märkisch-pommerschen Ziegelbau, ungedrucktes Manuskript im Ehm Welk- und Heimatmuseum Angermünde, Hamburg 1950, S. 28.

22 CDB, Reihe A, Bd. 12, S. 291.

23 Auswertung der Urkunde bei A. Giertz: Eine alte Eberswalder Urkunde und ihr merkwürdiger Hintergrund, in: Mitteilungen des Vereins für Heimatkunde zu Eberswalde, 2 u. 3 (1907/08), S. 19–26.

24 Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 388.

25 Heimann u.a.: Brandenburgisches Klosterbuch, Bd. 1, S. 98.

26 Vgl. Karl Berg: Zur Vorgeschichte der Gründung von Arnswalde, in: Schriften des Vereins für die Geschichte der Neumark 4 (1896), S. 100. Eine Verbindung zu Angermünde ergibt sich aus der Arnswalder Handfeste von 1445, welche den Bürgern die Freiheiten Angermündes zusichert; CDB, Reihe A, Bd. 18, S. 39–41 mit falschem Datum (1440).

27 CDB, Reihe A, Bd. 19, S. 234 u. S. 435.

Pfarrverweser in den Dörfern des Choriner Zisterzienserklosters tätig, so in Herzsprung, Schmargendorf, Mürow und Wolletz zur Zeit der Reformation.[28]

Außerdem dürfte die Marienverehrung durch die Franziskaner sehr gefördert worden sein.[29] Ein Hinweis darauf könnte das Lilienmotiv, als Symbol der unbefleckten Empfängnis, in der Deckenbemalung der Sakristei der Franziskanerklosterkirche sein. Die allgemeine und zunehmende Marienverehrung ab dem Ausgang des 13. Jahrhunderts in Brandenburg war sicher ein Grund für die Entstehung der Angermünder Mariengilde, über die wir nur durch zwei Urkundenzeugnisse, zum einen die Marienbrüderschaft im Dorf Reetz und zum anderen die Stiftung einer Seelenmesse betreffend, erfahren.[30] Zu letzterer erhielt die Angermünder Marienbruderschaft 1464 zwei Hufen in Schmargendorf von der Familie von Arnim.[31]

Weiteres Brauchtum

Der Brandenburger Kurfürst, Friedrich II., erließ 1465 eine Verordnung[32], die für Prenzlau überliefert ist und ursprünglich wohl auch für Angermünde vorhanden war, zur Beschränkung der Gäste und Bewirtung bei Verlobungen, Hochzeiten und Kirchgängen. Höchstens zwanzig Tische zu je vier Personen waren gestattet und auch nur eine bestimmte Zahl von Mahlzeiten. Bei Verstößen drohte Stadt- und Landesverweisung. Offensichtlich hatten aber einige Bräuche wie die „Köst" bei Hochzeiten solche Ausmaße angenommen, dass dabei das ganze Jahreseinkommen eines Haushaltes verköstigt wurde. In Angermünde bestand auch der Brauch, dass junge Frauen nach der Hochzeit zur Kapelle des Heiligen Georg vor dem Berliner Tor wallfahren sollten. Die Deutung dieses Brauchs ist nicht sicher. Der Heilige Georg steht für unbeugsames Rittertum und Errettung von dem Bösen (Drachen), der sämtliche Marterungen und Versuchungen mit Gotteshilfe (Erzengel) überstand. Außerdem war es in Angermünde üblich, dass der Schulmeister bei Hochzeiten als Platzmeister agierte. Dies wurde bei der Visitation 1577 als schädlich für den Schuldienst angesehen und abgeschafft. Es hatte in früheren Zeiten sicherlich die Bedeutung einer zusätzlichen Versorgung für den Schulmeister, die nun durch den Rat verbessert werden sollte. 1551 wurde erneut

28 Vgl. Victor Herold: Martin Klettenberg, der erste evangelische Propst von Angermünde (1542–1580), in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 46 (1968), S. 44.

29 Vgl. Karl Friedrich von Klöden: Zur Geschichte der Marienverehrung besonders im letzten Jahrhundert vor der Reformation in der Mark Brandenburg und der Lausitz, Berlin 1840, S. 109.

30 Rosenplenter, Saeculum Pium, S. 129 u. ebenda. Anm. 56 u. 57. Zu 1464: Friedrich Beck: Urkundeninventar des Brandenburgischen Landeshauptarchivs. Kurmark, Teil 1: Landesherrliche, ständische und geistliche Institutionen, Berlin 2001, Nr. 4752. Zu 1402: Klöden: Zur Geschichte der Marienverehrung, S. 68 (nach Rosenplenter unkorrekte Datierung, s.o.).

31 Siehe Enders: Historisches Ortslexikon Uckermark, S. 865. Als die Familie v. Arnim 1438 Pfandinhaber des kurfürstlichen Schlosses Angermünde war, hatte sie 10 Hufen in Schmargendorf erworben. Von diesem gaben sie 1464 die zwei genannten Hufen ab.

32 Siehe Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 75f.

eine Verordnung wider die Spielsucht und gegen die Verschwendung von Essen und Trinken bei Hochzeiten und „Kindtaufschmauserei" (Kindelbier) erlassen.[33]

Schulwesen

Der Angermünder Franziskanerkonvent unterhielt eine Schule, die wahrscheinlich nicht nur von den Novizen des Konventes, sondern auch von den Bürgersöhnen besucht wurde. Außerdem hatten die Franziskaner eine nicht unbedeutende Bibliothek, von der aber bis heute nur einige Reste überliefert sind.[34] Zumindest für 1472 ist explizit mit Calixtus ein Novizen- und Schulmeister erwähnt. Daneben dürfte es noch eine Stadtschule gegeben haben, auch wenn der Schulmeister nur in einer Randnotiz zu 1336 erscheint.[35] Um 1520 war Andreas Gutenhold Rektor. Zwei Hufen auf der Stadtfeldmark dienten nach dem Visitationsabschied 1543 zum Schulunterhalt.

Ein weiterführendes Studium war im 15. Jahrhundert noch nicht sehr verbreitet. An der Universität Greifswald waren von 1459 bis 1506 nur sechs Angermünder eingeschrieben, während im darauf folgenden Jahrhundert (1506–1625) an der neu eingerichteten Universität Frankfurt (Oder) immerhin 136 Angermünder studierten.[36]

Schon bei der ersten Kirchenvisitation im Jahre 1543 wurde die Pflicht des Rates zu einer angemessenen Schulbildung der Jugend betont. In dem Visitationsabschied von 1577 wird dies genauer festgelegt.[37] Statt der beiden Winkelschulen für Mädchen wurde eine Jungfernschule eingerichtet, die unter der Leitung der Frau des einen Kaplans stand. Dafür erhielten sie Wohnung in den Klostergebäuden, wo sich vermutlich auch die Schule befand. Die Knaben wurden in zwei Klassen von einem Schulmeister und einem Bakkalaureus unterrichtet, die dafür 30 bzw. 22 Gulden erhielten. Allerdings war das Schulgebäude in einem schlechten Zustand. Gelehrt wurden der lutherische Katechismus, Grammatik und gute lateinische Autoren. Die städtischen Schulinspektoren hatten vierteljährlich Examina abzuhalten. Zu diesen Inspektoren gehörten der Bürgermeister, die Pfarrer und Kapläne, der Stadtschreiber und ein Gemeindevertreter.[38] Weiterführende Bildung war vermutlich nur für Wenige möglich. So besuchten die Joachimsthalsche Fürstenschule im Zeitraum von 1610–1636 nur 16 Angermünder.[39] Aber auch in einigen Dörfern und den kleineren Städten existierten Schulen, so in Oderberg, Schwedt, Vierraden, Niederlandin[40] und vermutlich

33 Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 82 f.
34 Iris Berndt und Grit Diaz de Arce: Die verlorengegangene Bibliothek der Franziskaner in Angermünde, Angermünde 1996.
35 „[…] rector puerorum […]", Kurze: Quellen zur Ketzergeschichte, S. 13 u. 61 f.
36 Vgl. Enders: Die Uckermark, S. 267.
37 Enders: Die Uckermark, S. 263 f.
38 Herold, Visitationen, AG uckerm. KG, Fa 9.1, S. 16 f.
39 Vgl. Enders: Die Uckermark, S. 267 f.
40 Herold, Visitationen, AG uckerm. KG, Fa 8/3.2, S. 338.

Kerkow. Wobei in den Dörfern meist Küster- und Schulamt gekoppelt und in den Städten direkt ein Schulmeister angestellt war, z.B. in Oderberg.[41]

Dass durch höhere Bildung ein eigenes Auskommen möglich war, könnte auch innerhalb von „Bildungsfamilien" weitergegeben worden sein. So ließ der Propst Martin Klettenberg seine Söhne ebenfalls studieren. Gregor Klettenberg war 1555 in Wittenberg und 1556 in Rostock eingeschrieben, Martin Klettenberg der Jüngere 1557 in Rostock und Mathis Klettenberg 1551 in Frankfurt (Oder). Gerade durch das Universitätsstudium in Wittenberg waren viele Brandenburger auch in der Zeit des altgläubigen Kurfürsten Joachim I. Nestor mit den reformatorischen Ideen Luthers bekannt geworden und kamen mit diesen Ideen in ihr Heimatland zurück.[42]

Angermünde während der Reformation – Altäre und Stiftungen

Bei der Einführung der Reformation unter Joachim II. Hektor blieben nach der 1540 veröffentlichten Kirchenordnung zahlreiche katholische Bräuche wie die Erteilung der Sakramente, Messfeiern, Marienverehrung und Heiligenfeste erhalten.[43] Nicht die Heiligen selber, sondern der Herr der Heiligen sollte verehrt werden. Heilige galten als Zeugen des Glaubens.[44] Als kirchliche Feiertage galten außer den Sonntagen die wechselnden Festtage zu Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatis und Fronleichnam sowie als feste Feiertage der Christtag am 25. Dezember, der Stephanstag am 26. Dezember, Johannes Evangelist am 27. Dezember, Beschneidung Christi zu Neujahr am 1. Januar, Heilige Drei Könige am 6. Januar, Maria Reinigung/Lichtmess am 2. Februar, Matthäus Apostel am 24. (25.) Februar, Maria Verkündigung am 25. März, Philipp und Jakob am 1. Mai, Johannes der Täufer am 24. Juni, Peter und Paul am 29. Juni, Mariä Heimsuchung am 2. Juli, Maria Magdalena am 22. Juli, Jakob am 25. Juli, Laurentius am 10. August, Maria Himmelfahrt am 15. August, Bartholomäus am 24. August, Maria Geburt am 8. September, Matthäus Evangelist am 21. September, Michael am 29. September, Simeon und Juda am 28. Oktober, Allerheiligen am 1. November, Martin am 11. November, Katharina am 25. November, Andreas am 30. November und Thomas am 21. Dezember.

In Angermünde war ab 1542 Martin Klettenberg Stadtpfarrer. Der oftmals aufgeführte Gramzower Propst Johann von Kitzen hatte die Stelle zuvor zeitweilig vertreten.[45] Klettenberg, vermutlich um 1490 in Fürstenwalde geboren, hatte in Frankfurt/Oder studiert und dort sogar den Doktortitel erworben. 1540 war er

41 Enders: Die Uckermark, S. 264f. Der Schule ist in den Visitationsberichten von 1577 oft ein eigener Abschnitt gewidmet, vgl. Herold, Visitationen, AG uckerm. KG, Fa 9/1 zu 1577.

42 Vgl. Gerd Heinrich: Geschichte Preußens. Staat und Dynastie, Frankfurt a.M. u.a. 1984, S. 53.

43 Vgl. Ingo Materna / Wolfgang Ribbe (Hrsg.): Brandenburgische Geschichte, Berlin 1995, S. 270f.

44 Siehe Christian Otto Mylius: Corpus Constitutionum Marchicarum, Teil I, Bd. 1, S. 243, zitiert nach Klöden: Zur Geschichte der Marienverehrung, S. 156.

45 Herold: Martin Klettenberg, S. 46f.

noch Pfarrer in Köpenick und kam vermutlich durch Vermittlung der Familie Flans als Propst nach Angermünde. Die Visitationskommission von 1543 unter Kanzler Johann Weinlöben wollte zwar einen anderen Propst, konfirmierte aber trotzdem Klettenberg 1543 zum Propst. Das Recht der Berufung und Ausstattung des Propstes, das sogenannte Kollationsrecht, blieb wie bisher beim Kurfürsten.[46] Der Propsteibesitz war recht umfangreich, insgesamt 8 Hufen. Hinzu kamen noch das Scheffelkorn der städtischen Feldmark von 4,5 Wispeln, der Opfer- oder Vierzeitenpfennig (von Vierteljahresopfer) sowie die Einkünfte der beiden geistlichen Lehen St. Katharinen in der Pfarrkirche und der Laurentiuskapelle. Von den insgesamt 6 Hufen in Kerkow erhielt der Propst den Hufenzins, das Rauchhuhn und den Zehnten. Zusätzlich erhielt der Propst noch 15 Gulden aus dem gemeinen Kasten, musste aber den Kaplan noch unterhalten, der nur 10 Gulden als Zuschuss aus dem gemeinen Kasten erhielt. Die Einkünfte des Cathedraticum und des Synodaticum aber entfielen.[47] Zuständig war der Propst für die seelsorgerische Betreuung der Stadt Angermünde und des Dorfes Kerkow, für die Betreuung der Hospitäler und Kranken. Und er dürfte auch die geistliche Anleitung für Pfarrer der Inspektion (später Kirchenkreis) Angermünde innegehabt haben.

Nach Victor Herold waren in der Marienkirche im Jahre 1543[48] von ehemals 17 noch 13 Altäre vorhanden. Zu den Altären gehörte nicht nur das Objekt selber, sondern auch eine geistliche Stiftung, aus der der jeweilige Altarist von den Stiftsinhabern bezahlt wurde. Es handelt sich um die Altäre:

- St. Marien, der wohl 1405 gestiftete neue Hauptaltar mit der Stiftung „Rorate Beate Virginis", die dem Rat gehörte,
- Corpus Christi, welcher der Familie von Aschersleben zu Crussow gehörte,
- Allerheiligen,
- St. Katharinen, der vor 1314 gestiftet wurde und im Zusammenhang mit der Schule stand,
- St. Martin und St. Nikolaus, letzterer war eventuell der älteste der Altäre,
- St. Magdalenen, der der Fleischerzunft gehörte,
- St. Dionysius und Aposteln,
- Philippus und Jacobus, gehörte der Schuster-/Schuhmacherzunft,
- St. Simonis und Juda, gehörte der Weber- bzw. Wollenweberzunft,
- St. Annen, gehörte der Familie von Arnstorff,
- St. Andreas, zu dem noch ein Haus in Berlin gehörte, im Besitz der Familie von Schwerin,

46 Vgl. Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540–1545. Darstellungen auf aktenmäßiger Grundlage, Teil 1, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 20 (1925), S. 94 u. ebenda Anm. 1.

47 Vgl. Herold: Martin Klettenberg, S. 48. Das Cathedraticum war eine jährliche, von allen geistlichen Einrichtungen an den Bischof zu entrichtende Abgabe als Zeichen der Unterordnung. Beim Synodaticum oder Sendgeld handelte es sich um eine Abgabe bei der Ordination. Es waren also eigentlich Einkünfte des Bischofs von Brandenburg. Da der Propst aber die Aufsicht über das Archidiakonat Stolpe/Sedes Angermünde hat, könnte ihm das Einbringen der bischöflichen Gebühren oblegen haben und, damit verbunden, etwaige Anteile.

48 Herold, Visitationen, AG uckerm. KG, Fa 8/3.2, sub: Altäre; Herold: Martin Klettenberg, S. 37.

- St. Wolfgang, gehörte der Familie Mewes,
- der Kalandsaltar.

Weiterhin gab es noch verschiedene Commenden und Lehen[49]: Die Commende Beate Virginis der Familie Keilplocke, zu der noch ein Haus gehörte, die Commende in der Laurentiuskapelle, das Schöffenlehen, die Annenkapelle, die Commenden St. Gertrud, St. Spiritus und St. Georg. Allerdings waren nur noch wenige Altaristen zur Zeit der Reformation vor Ort geblieben und kamen ihrem Dienst nach. Man kann vermuten, dass die Vergütungen – da die eigentlichen Altarpfründen oftmals an nicht ortsansässige Würdenträger vergeben waren – für die Altaristentätigkeit nicht mehr ausreichend waren bzw. eher einen „Nebenerwerb" darstellten, z.B. für die Franziskaner. Altaristen waren 1543 Johann Hoppe, eigentlich Pfarrer in Bruchhagen, der aber wegen eines Brandes nach Angermünde gezogen war, Andreas Buttholt (Gutenhold), eigentlich Pfarrer in Greiffenberg und nun Angermünder Schulrektor, sowie der Stolper Pfarrer Matthias Wernicke.

Der Kaland als Zusammenschluss der Geistlichen der Stadt war 1543 noch tätig, obwohl der alte Dekan Arndt Hardenbeck schon 1539 verstorben war. Das Kapital des Kalandes betrug immerhin 815 Gulden und es gab erhebliche Zinsen von der Stadt von insgesamt 25 Schock Groschen und ½ Gulden sowie weitere Verzinsungen durch private Darlehnsnehmer. Der Pfarrer zu Polßen, Simon Finger, war Kalandsschreiber und tätig als Offizial des Prenzlauer Dechanten Havemeister. Weitere Mitglieder waren der Katechet Heinrich Brunckow, der Stadtschreiber Martin Selenwinder, gleichzeitig Gerichts- und des Gemeinen Kastenschreiber, der außerdem das Haus der Marienkommende besaß, Erasmus Mewes, Inhaber der Altarpfründe St. Wolfgang, und der Geistliche Arndt Quade. Hinzu kamen als auswärtige Mitglieder der Gramzower und zeitweilige Angermünder Propst Johann von Kitzen, der Prenzlauer Dechant Johann Havemeister, der die Altarpfründe Philippus et Jacobus besaß, sowie die drei oben erwähnten Pfarrer. Außerdem gehörten die beiden auswärtigen Pfarrer Jakob Linck aus Stendell und Heinrich Schünemann aus Pinnow dazu.

Durch die Visitation von 1543 wurde bestimmt, dass die Hospitäler Heilig-Geist und St. Georg zusammengelegt wurden. Das Gebäude von St. Georg vor dem Finower Tor wurde aufgegeben. Für die Erweiterung des Heilig-Geist-Hospitals sollten „[…] die Stein und Holz von den Capeln St. Annen, Laurenti und St. Gertruden auch sollen gebraucht […] werden".[50] Ähnlich verhielt es sich vermutlich mit der Wallfahrtskapelle Heilig Kreuz vor dem Schwedter Tor, von der nichts auf unsere Tage gekommen ist. Die Vermutung, dass das St. Georgs-Hospital in der Nähe der Ratsschäferei am Wolletzsee zu suchen sei, ist nicht zu belegen. Archäologische Untersuchungen gaben Hinweise auf einen Standort am

49 Commende bedeutet hier die zeitweilige Übertragung des Kirchenamtes und der damit verbundenen Ausstattung an eine Person. Kirchliche Lehen waren im Gegensatz dazu vererbbar und auf Lebenszeit bzw. auf Amtszeit verbunden.

50 Matthias Friske: Die mittelalterlichen Kirchen in der nördlichen und östlichen Uckermark. Geschichte – Architektur – Ausstattung (= Kirchen im ländlichen Raum, Bd. 7), Berlin 2014, S. 57.

Abzweig der heutigen Gartenstraße von der Berliner Straße.[51] Bei den Kapellen St. Marien, St. Annen und St. Laurentius handelt es sich vermutlich nicht um eigenständige Gebäude sondern um Kapellen innerhalb der Stadtpfarrkirche. Das Hospital St. Gertrud vor dem Kerkower Tor ist im Bereich der heutigen Prenzlauer Straße/Templiner Straße zu suchen. Hier sind zahlreiche Gräber entdeckt worden, die zum Teil noch aus dem Mittelalter stammen könnten.

Die Reformation selbst brach sich in Angermünde nur sehr zögerlich Bahn. Der Visitationsbericht von 1557 stellte vierzehn Jahre nach der Einführung der Reformation fest, dass viele Angermünder das Sakrament des Abendmals verachteten und dass eine Frau sogar zur Beichte zu den Franziskanern ging.[52]

Bau- und kunstgeschichtliche Fragen

Eine der ersten Nachrichten über die Marienkirche betrifft die Stiftung der Messe rorate coeli zu Ehren Marias durch Herzog Swantibor (ca. 1351–1413, ab 1404 allein regierend) von Pommern 1405, die 1467 durch Bischof Theodoricus (Dietrich von Stechow) von Brandenburg bestätigt wurde.[53] All jenen, die durch Schenkungen von Wachskerzen für den Altar zur Verherrlichung beitrugen, wurde ein 40tägiger Ablass gewährt. Damit wurde durch den Bischof eine Vergünstigung angeboten, an der möglichst viele Gläubige teilhaben wollten. Diese zusätzliche Anzahl von Gläubigen und Pilgern erforderte eine Erweiterung des Andachtsraumes. Hierin wäre ein Grund für den Umbau des Chores zu einem Hallenumgangschor der Stadtkirche zu sehen, um die zusätzlichen Gläubigen von nah und fern aufzunehmen.[54] Zu der Stiftung Herzog Swantibors gehörte ein großartiger Marienaltar, der am Chor aufgebaut war. Durch die Aufstellung des neuen evangelischen Altares, der 1601 in Prenzlau gefertigt wurde und wohl eine Stiftung der Angermünder Ratsfamilie Krumkrüger war, wurde der Marienaltar nicht mehr benötigt und ist verloren gegangen. In den Zeitraum um 1600 fällt die Neuausstattung der Angermünder Marienkirche. Sie erhielt nun, vermutlich erstmals, gemeindliches Kirchengestühl, einen erwähnten neuen Hauptaltar und vieles andere mehr.[55] Die neue Ausstattung wurde von Bürgern und Gewerken gestiftet.

51 Andreas Mehner: Stadttor und Hochgericht – archäologische Befunde vom Berliner Tor in Angermünde, in: Angermünder Heimatkalender 2009, S. 49f. Mehner vermutet hier das Angermünder Hochgericht.

52 Herold, Visitationen, AG uckerm. KG, Fa 8/3.2, S. 275.

53 Vgl. Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 59.

54 Abgesehen davon, dass Hallenumgangschöre eine moderne Bauweise des 15. Jahrhunderts waren, kann der Zustrom von auswärtigen Gläubigen nicht allein aus einem 40tägigen Ablass erklärt werden. In der Kirche selbst befanden sich vermutlich verschiedene verehrungswürdige Zeugnisse. Außerdem liegt Angermünde am Rompilgerweg, das bedeutet, dass Angermünde für Wallfahrer aus Norden und Nordosten aufgrund der guten kirchlichen Struktur ein wichtiges Etappenziel war.

55 Eine Beschreibung der Marienkirche vor der Neuausgestaltung 1867, besonders der Ausstattung, findet sich bei Carl Friedrich Ferdinand Lösener: Der Schatz des Markgrafen Johann I. und die Marienkirche zu Neu-Angermünde, Schwedt 1830.

Leider ist der Großteil dieser Renaissanceausstattung durch die Renovierung 1867 zerstört bzw. verloren gegangen, doch Teile des Renaissancealtares haben sich in Angermünde und Berlin erhalten.[56]

Um 1470 erfolgte die Erweiterung der Marienkirche durch Anbau der Südkapelle, die 1730 abgerissen wurde[57], und der Nordkapelle. Eine Bauinschrift am Triumphbogen der Kirche verweist auf die Beendigung der Bauarbeiten, wozu auch die Einwölbung des Kirchenschiffes gehörte, im Jahre 1520, nach anderer Lesung 1526. Zu dieser Zeit war Caspar Ebel Propst, Rektor war Andreas Gutenhold. Der Baumeister Klaus Höppner nannte sich in dieser Inschrift selbstbewusst als Errichter des Baues. Er könnte mit dem Ratsmitglied Klaus Höppner, begraben am 16. März 1591, verwandt sein.[58]

Das 15. Jahrhundert brachte auch die Fertigstellung des Angermünder Franziskanerklosters. Von der gesamten Anlage ist heute nur die große Klosterkirche erhalten geblieben. Die asymmetrische, zweischiffige Hallenkirche mit dem einzigen, noch originalen Lettner in Brandenburg, vermittelt einen ergreifenden Eindruck. Die schlichte, sorgfältige Gliederung des Außenbaues mit der weithin sichtbaren Westfassade und dem hohen Dach des Kirchenschiffes lassen den Kirchenbau auch heute noch stadtbildprägend wirken. Leider ist von der ursprünglichen Ausstattung kaum etwas erhalten. Die Grabstätten im Chor der Kirche lassen darauf schließen, dass der Adel der Region das Kloster unterstützte. So sind hier Nikolaus von Arnim (um 1456 bis 1526) mit Anna von Rohr sowie Christoph von Krummensee († 1513) mit Sophia von Bredow bestattet, beides Vögte des Stolper Bezirks.[59] Die Bauschmuckformen im Inneren, die eine Verwandtschaft mit den Choriner Formen aufweisen, und der überragende Gesamteindruck, führten zu der Vermutung, dass es sich bei der Kirche um ein Beispiel der askanischen Herrschaftsarchitektur handelt.[60] Dies passt aber nicht zu den sonstigen Bauten der Franziskaner in der Mark Brandenburg und die wenigen Schriftquellen zeigen keine Verbindung zu den Landesherren. Eine Fertigstellung oder Beginn des spätgotischen Backsteinbaus noch in askanischer Zeit bis 1319/20, erscheint unwahrscheinlich. Hingegen weisen die späteren Franziskanerbauten in Salzwedel und Zerbst strukturelle Ähnlichkeiten mit Angermünde auf.

Weiterhin gehörte das Kloster ab Mitte des 15. Jahrhunderts der strengen Richtung der franziskanischen Observanz an und schied damit aus dem Bereich der Stettiner Franziskaner-Kustodie aus. Noch einmal rückt der Angermünder Kon-

56 Siehe dazu: Gundula Ancke: Der Renaissancealtar von St. Marien, in: Angermünder Heimatkalender 2004, S. 18–24; Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 87, Beschreibung nach Plan und Zeichnung vom 4. April 1600.

57 Wolff: Die ungedruckte Topographie von Angermünde, S. 15 „[…] in der nyen Capellen […]". Die Südkapelle, 1727 als baufällig bezeichnet, wurde 1730 wieder abgerissen. Vgl. Franz Georg Ihlenfeld: Chronik der Stadt Angermünde, Angermünde 1892, S. 32. An der heutigen Südseite der Marienkirche erkennt man den alten Eingang, an den sich eine Vorhalle anschloss, die sogenannte Südkapelle.

58 Vgl. Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 350.

59 Wolff: Die ungedruckte Topographie von Angermünde, S. 26 und zu weiteren Grabstätten ebenda, Anm. 124.

60 Vgl. Schmoll gen. Eisenwert: Das Kloster Chorin, S. 201–205.

vent 1556 als zeitweiliger Sitz des Ordensprovinzials Thomas Regius in den Brennpunkt. Regius konnte aufgrund von Krankheit nicht persönlich den geordneten Rückzug der Franziskaner aus Greifswald leiten. Von Angermünde aus versuchte er schriftlich die Übergabe zu ordnen und den Angermünder Konvent zur Aufnahme (!) von Unterlagen und Greifswalder Brüdern vorzubereiten.[61] Jedoch ist die Klosterkirche auch nach dem Auszug der letzten Minoriten um 1567 als Kirche genutzt worden. Noch um 1700 waren in der Klosterkirche „einige alte Catholische Bilder Manns und Frauens Personen".[62] Im heutigen Ehm Welk- und Heimatmuseum in Angermünde werden einige Skulpturen aufbewahrt, deren genaue Herkunft unklar ist und die zu dieser Nachricht passen könnten.[63] Außerdem gehörte vermutlich der „Niederlandiner Kelch" zur Ausstattung der Klosterkirche.[64]

Kirche und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Nach einem Beschwerdebrief von 1549 über die zweckfremde Verwendung geistlicher Hufen in Kerkow, Mürow und Dobberzin, von denen der Angermünder Amtmann Flans sowohl die Dienste, den Zehnten als auch die Pacht einbehielt, wurde festgelegt, dass die Pacht der Angermünder Geistlichkeit, Dienste und Zehnten aber dem Amtmann gehören sollten. Auch bei der Visitation 1557 jedoch hatte sich das Problem des durch Amtmann Flans zweckentfremdeten Kirchenbesitzes nicht gelöst. Von zwei abgebrannten Bauernhöfen in Kerkow und Welsow hatte der Amtmann Flans die Dienstleistungen einbehalten ebenso von den 6 Hufen in Kerkow.[65] Weiterhin behielt er die 23 Hufen des Heilig-Geist-Hospitales ein. Das waren 5 Hufen in der Mudrow-Niederung, 10 in Schmargendorf und 8 auf der städtischen Feldmark, von denen zwei eigentlich für den Schulunterhalt dienen sollten. Durch die Entfremdung der Güter konnte der gemeine Kasten nicht einmal die 25 Gulden für Propst und Kaplan bezahlen, die Propstei und die baufällige Kaplanei instandsetzen lassen bzw. den Zustand der „lichtlosen" Schule verbessern.[66]

In der 1573 verabschiedeten Konsistorialordnung wurde Predigerwitwen und -waisen ein Gnadenjahr gewährt, das heißt sie erhielten noch ein Jahr lang Bezüge. Aus dem Superintendenten wurde ein geistlicher Inspektor. Zwar sollten die Pfarrer über eine Hochschulausbildung verfügen, aber es waren bei der Stellenbesetzung die unstudierten Schulmeister und Schulgesellen als Landeskinder

61 Leonhard Lemmens: Briefe und Urkunden des XVI. Jahrhunderts zur Geschichte der sächsischen Franziskaner, in: Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz 4/5 (1911/12), S. 72–79.
62 Heimann u.a.: Brandenburgisches Klosterbuch, Bd. 1, S. 100.
63 Denkmalakte Wolletz im Ehm Welk- und Heimatmuseum Angermünde.
64 Vgl. Heimann u.a.: Brandenburgisches Klosterbuch, Bd. 1, S. 100.
65 Herold: Martin Klettenberg, S. 49.
66 Herold: Martin Klettenberg S. 50.

vorzuziehen[67]. Angermünde erließ 1577 eine Bettelordnung, nach der nur noch den kleinen Knaben das Betteln erlaubt war. Es handelte sich hierbei um die Kurrendesänger, die damit zum Unterhalt der Schule beitrugen, wie aus der Visitationsordnung von 1577 hervorgeht. Arme und Bettler sollten eigentlich über den Armen Kasten und das zusammengelegte (Heilig-Geist- und St. Georgs-) Hospital versorgt werden.

Bei der Kirchenvisitation von 1600 wurden die Feiern für die noch verbliebenen 54 Heiligentage als Feiertage abgeschafft, nicht jedoch der Heiligenkalender. Für die Gottesdienste gab es ein besonderes Angermünder Gesangbuch[68], von dem sich ein Exemplar erhalten hat.

Im 16. Jahrhundert begann in Mitteleuropa die Zeit der „Hexenverfolgung". Auch in Angermünde wurde 1554 eine Frau verbrannt, die jemandem Gift vor die Tür gegossen haben sollte, worauf dessen Vieh gestorben sei. Eine andere von ihr beschuldigte Frau konnte sich eidlich vom Verdacht reinigen. Die Welle der Verdächtigungen und Verfolgungen setzte sich weiter fort. Im Jahre 1559 ließ der Amtmann Christoph Flans einige alte Frauen wegen Zauberei hinrichten.[69] Eine von ihnen war die Mutter des Schneiders Gabriel Krüger, der zuvor aus Angermünde weggezogen war. Noch vor der Vollstreckung des Urteils wurden Besitztümer der Frau Krüger einschließlich der ihres Sohnes gestohlen. Deswegen durfte Gabriel Krüger sich später an Hinterlassenschaften seiner Mutter schadlos halten. Sein Bruder, sein Vetter Gregor Schulz aus Prenzlau und Bartholomäus Paul bürgten für ihn.[70] 1567 überstellte der Rat Angermünde eine von Anklam geflohene und der Hexerei angeklagte Frau namens Trine Detmers wieder dorthin.[71]

Einiges aus den Kirchorten in der Sedes Angermünde

In der Gesamtschau über die Ausstattung der Dorfkirchen und Pfarren fällt auf, dass der Visitationsbericht von 1543 auf die Ausstattung mit Pfarrhufen wert legt und das Vorhandensein eines Abendmahlskelches quasi als Symbol für die Einführung der Reformation steht. In den späteren Berichten von 1577 und 1600 sind die Bemerkungen über die Ausstattungen etwas umfangreicher. Es zeigt sich, dass in den meisten Kirchorten Kelch und Patene, ein Röhrchen, Kasel und Altarbuch, Konkordienbuch und Kirchenordnung sowie manchmal eine Bibel oder das Neue Testament vorhanden sind. Mit „Röhrchen" oder „rörken"[72] sind in Norddeutschland kleine Kannen gemeint, die in diesem Fall wohl als Abendmahls-

67 Vgl. Materna/Ribbe: Brandenburgische Geschichte, S. 288.

68 Das Original befindet sich nach Auskunft der Kirchengemeinde St. Marien im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv in Berlin (ELAB), eine Kopie in Bibliothek und Archiv der Angermünder Gemeinde.

69 Lösener: Die Chronik der Kreisstadt Neu-Angermünde, S. 80.

70 Siehe Schmidt: Geschichte des Kreises Angermünde (Ms.: s.o. Anm. 3), S. 781 f.

71 Brandenburgisches Landeshauptarchiv (BLHA), Potsdam, Pr. Br. Rep. 8 Angermünde, U 11, Nr. 5048.

72 Vgl. Dieter Nadolski: Zunftzinn. Formenvielfalt und Gebrauch bei Fest und Alltag des Handwerks, Leipzig 1986, S. 206–208.

kännchen dienten. Bemerkenswert ist das häufige Vorkommen eines Missale, welches vermutlich in Ermangelung einer neuen Liturgie als Hilfsmittel für den formalen Ablauf des Gottesdienstes noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts diente. Zu Bölkendorf[73] ist die Bemerkung im Visitationsbericht von 1543 interessant, dass die Monstranz für 30 Gulden zum Kirchenbau und zum Gießen der Glocke verkauft wurde.

Schwedt bleibt im Spätmittelalter nach dem aufstrebenden Beginn im Hochmittelalter, wie auch die Städte Stolpe und Oderberg, in der Entwicklung hinter Angermünde oder dem pommerschen Gartz zurück. Auch unter der Herrschaft der Grafen von Hohnstein (1481–1609) kommt es zu keiner hervorstrebenden Blüte in Schwedt. Jedoch sind für die kunsthistorische Forschung die Bauformen der Schwedter Katharinenkirche, der Niederlandiner Basilika wie auch der Chorturmkirche von Grünow[74] aufgrund ihrer Singularität in der Region von großem Interesse. Ebenso von Interesse sind die Nachrichten über Teile der älteren Schwedter Kirchenausstattung, zu der auch eine Anna Selbdritt gehörte.[75] Über eine besondere Marienfigur des 14. Jahrhunderts verfügte bis 1945 die Kerkower Dorfkirche, welche vielleicht auch ein Objekt der spätmittelalterlichen Marienverehrung war.[76] Auch das ursprüngliche geistliche Zentrum Oderberg mit der Pfarrkirche St. Nikolai verfügte zur Reformationszeit über besondere Altarausstattungen[77]. In Oderberg dürfte wie in Angermünde der Marienaltar Gegenstand besonderer Verehrung gewesen sein.

Zusammenfassung

In religiöser Hinsicht zeigt sich die Einführung der Reformation in Angermünde und Umgebung eher unprätentiös. Bis auf die Tatsache, dass das Abendmahls in beiderlei Gestalt gereicht wurde und die Liturgie auf deutsch sowie der Gottesdienst nach der neuen Kirchenordnung durchgeführt werden sollte, veränderte sich zunächst kaum etwas. Es vergingen mehrere Jahrzehnte, bis sich die neue evangelisch-lutherische Lehre im alltäglichen kirchlichen Leben durchsetzte – wobei man die religiöse Praxis um 1600 kaum mit der heutigen noch vergleichen kann.

Wesentlich einschneidender für das gesellschaftliche Leben waren die mit der Reformation einhergehenden Visitationen. Zum einen erlangte dadurch die Gemeinde bzw. deren Vertreter Kontrolle über die kirchlichen Besitzungen, zum anderen wurde der Umfang der zweckentfremdeten Güter festgestellt und diese zum Großteil wieder dem allgemeinen Nutzen zugeführt. Erstmals wurden Bil-

73 Vgl. Friske: Die mittelalterlichen Kirchen, S. 66f.
74 Friske: Die mittelalterlichen Kirchen, S. 147–150 und S. 114–116.
75 Friske: Die mittelalterlichen Kirchen, S. 171f.
76 Vgl. Ortsakte Kerkow der Arbeitsgemeinschaft für uckermärkische Kirchengeschichte (s.o. Anm. 17) und Ortsakte Kerkow im Ehm Welk- und Heimatmuseum Angermünde; Friske: Die mittelalterlichen Kirchen, S. 128.
77 Friske: Die mittelalterlichen Kirchen, S. 151.

dung und Armenfürsorge als öffentliche Aufgabe begriffen. Der Gläubige sollte nicht nur passiv am kirchlichen Leben teilhaben, sondern durch die Vermittlung der Glaubensfragen in der Muttersprache auch erstmals aktiv mitwirken. Nicht im Detail, aber in der Zielrichtung führte die Reformation zu der heutigen religiösen Praxis und dem Allgemeinverständnis vom gesellschaftlichen Leben miteinander.

Peter Knüvener

Umbauen, neu interpretieren, modernisieren. Vielfältige Lösungen im Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Uckermark nach Einführung der Reformation

Vorbemerkung

Die Kirchen der Uckermark zeichnen sich durch einen großen Reichtum erhaltener Altarretabel aus Mittelalter, Renaissance und Barockzeit aus. Da in der Region durchgreifende Purifizierungen bzw. Neuausstattungen der Kirchen im 19. Jahrhundert meist ausblieben und sich die Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs auf Kirchen in Odernähe beschränkten, gibt es einen großen Fundus, der ein gutes Bild über die Veränderung der Kirchenausstattungen im späten Mittelalter und in früher Neuzeit zeichnen lässt. Dieses unterscheidet sich nicht wesentlich von dem anderer Regionen der Mark und von anderen lutherischen Gegenden, allerdings gibt es für den Umgang mit mittelalterlichen Kunstwerken nach Einführung der Reformation aufschlussreiche Beispiele. Diese bestätigen Erkenntnisse der jüngeren Zeit von der „bewahrenden Kraft des Luthertums".[1] Allerdings fehlen bisher eingehende Forschungen zu diesem Feld der Kunstgeschichte. Im Folgenden werden Beispiele für verschiedene Arten der Tradition oder Transformation von älteren Kirchenausstattungen vorgestellt, wohl wissend, dass sie damit keineswegs erschöpfend behandelt sind. Bei dieser Materialsammlung handelt es sich gewissermaßen um ein „Nebenprodukt" der Forschungen des Autors zur spätmittelalterlichen Kunst in der Mark Brandenburg.[2] Fragen zu Gründen der Umbauten von Retabeln und zur Provenienz der Objekte konnten nur in Einzelfällen vertieft werden.

Die mittelalterliche Kunst in der Uckermark

In Teilen der Uckermark – besonders im Gebiet um bzw. zwischen Prenzlau und Angermünde – ist der Bestand mittelalterlicher Retabel überdurchschnittlich hoch und erlaubt dadurch konkrete Aussagen zur Frage nach lokaler Kunstproduktion und nach Importen. So kann es als sehr wahrscheinlich angesehen werden, dass in einer regionalen Werkstatt Retabel wie die aus Passow (Abb. 1), Wol-

1 Siehe die Beiträge in: Johann Michael Fritz (Hrsg.): Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, Regensburg 1997.

2 Peter Knüvener: Die spätmittelalterliche Skulptur und Malerei in der Mark Brandenburg (= Forschungen und Beiträge zur Denkmalpflege im Land Brandenburg 14), Worms 2011.

letz, Schmiedeberg (Abb. 4) und Niederlandin gefertigt wurden.[3] Sehr Aufschlussreich ist auch der Fall des Hochaltarretabels der Prenzlauer Marienkirche und seiner Rezeption: Das anspruchsvolle Werk wurde laut verlorener Inschrift 1512 von einer Lübecker Werkstatt gefertigt.[4] Vier Jahre später wurde im benachbarten Dorf Güstow ein Retabel aufgestellt, das jenes offenbar vielbewunderte Werk bis in die Details zitiert. Es wurde laut Inschrift in Prenzlau gemacht – war also gewissermaßen die Antwort der Prenzlauer Künstler auf den Import.[5]

Weitergenutzte Retabel, weitergereichte Retabel

Viele der mittelalterlichen Retabel wurden erst unmittelbar am Vorabend der Reformation, in den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts geschaffen. Sie waren in der Zeit des konfessionellen Umbruchs noch sehr neu, ihre Auftraggeber, also diejenigen, die in die Kunstwerke viel Geld investiert hatten, lebten noch. Aus diesen Gründen und aufgrund der Tatsache, dass Martin Luther keine grundsätzliche Kritik an der Ausstattung der Kirchen mit Bildern hatte, lässt es sich gut erklären, dass in vielen Kirchen die Retabel weiter in Ehren gehalten wurden und – bis zum heutigen Tage – nahezu unverändert erhalten blieben. So gibt es in der Uckermark mehrere Retabel von außerordentlich guter und vollständiger Erhaltung. Das eindrucksvollste ist das in Passow, dessen Schnitzereien und Malereien bis heute komplett vorhanden sind. Die Festtagsseite ist reich geschnitzt, die Werktagsseite gemalt. Klappt man die Flügel zu, erscheinen die ebenfalls bemalten Standflügel. Erhalten blieben auch Predella, bekrönendes Schleierwerk und geschnitzte Seitenwangen, die die Flügel aufnehmen.

Es besteht kein Grund zur Annahme, das Passower Retabel sei nicht ursprünglich für die stattliche Dorfkirche geschaffen worden. Andere Retabel aus dörflichem Kontext sind künstlerisch ähnlich anspruchsvoll. Zudem sind die Darstellungen universell: Maria, Anna, Johannes (Patron des Bistums Kammin), die Apostel, Nothelfer, auf den Flügeln die Passion. Aber man kann sich auch leicht täuschen hinsichtlich der Provenienz: Einige Retabel haben regelrechte Odysseen hinter sich, die sich nicht immer zweifelsfrei rekonstruieren lassen.

3 Knüvener: Spätmittelalterliche Skulptur und Malerei, S. 273–277. Diese Werkstatt (in der verschiedene Künstler wirkten) schuf auch das Retabel in Brietzig (Brzesko) in Pommern, jenseits der Oder.

4 Jan Friedrich Richter: Der Meister des Prenzlauer Hochaltarretabels und seine Werkstatt, in: Thomas Drachenberg (Hrsg.): Das Hochaltarretabel der Prenzlauer Marienkirche (= Arbeitsheft des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums 28), Berlin 2013, S. 45–55.

5 Dazu Knüvener: Spätmittelalterliche Skulptur und Malerei, S. 269–272, zum Güstower Retabel siehe Thoralf Herschel: Das Güstower Retabel. Ein frühes Nachfolgewerk des Prenzlauer Retabels, in: Drachenberg (Hrsg.): Das Hochaltarretabel der Prenzlauer Marienkirche, S. 88–98.

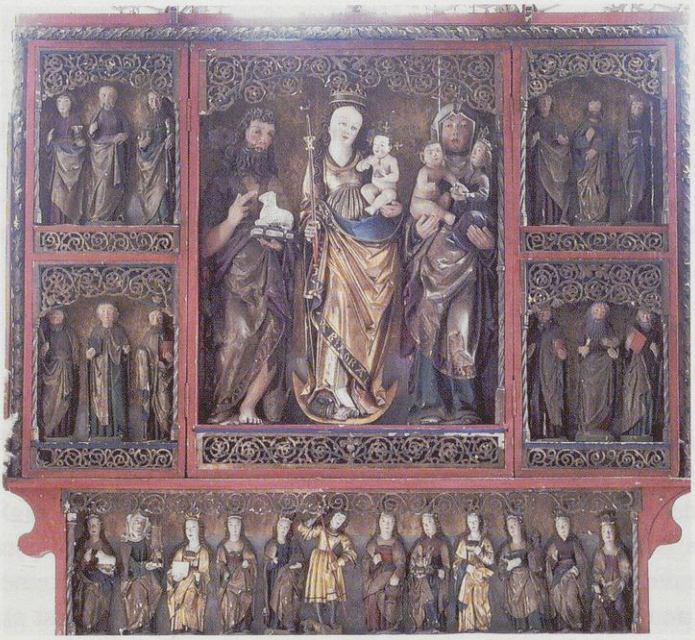


Abb. 1:
Passow, Retabel, geöffnet, um 1510/20.
Foto: Peter Knüvener.

So ist es beim ebenfalls anspruchsvollen Retabel in Bertikow, einem kostbaren Importwerk wohl aus einer pommerschen Werkstatt.[6] Für dieses Retabel gilt die Vermutung, dass es aus dem Prenzlauer Dominikanerkloster stammt. Denn dessen Retabel wurde 1609 in das Nachbardorf Bertikows Blankenburg überführt, das demselben Patronat unterstand und wo man 1832 ein neues Retabel aufstellte.[7] In der Dominikanerkirche, inzwischen als Pfarrkirche genutzt, errichtete man zu dieser Zeit ein gänzlich neues, modernes Retabel, das dort bis zum heutigen Tage steht.[8]

Nun zeigt das Retabel in Bertikow aber vordergründig nicht viel Dominikanisches. Im Schrein steht die Madonna zwischen zwei Bischöfen. Einer davon ist Martin, der Nebenpatron des Prenzlauer Dominikanerklosters war.[9] Auf den Gemälden der Altarflügel gibt es dementsprechend einen umfangreichen Martins-Zyklus. Der andere Bischof, der als Attribut einen monumentalen Kelch hat, wurde als „Pommernapostel" Otto von Bamberg oder als Nikolaus angesprochen,[10]

6 Die Malereien wurden allerdings in Prenzlau vom selben Künstler ausgeführt, der auch die Tafeln des Retabels in Güstow bemalte, Knüvener: Spätmittelalterliche Skulptur und Malerei, S. 286.

7 Dazu ebda., S. 282, sowie Matthias Friske: Die mittelalterlichen Kirchen in der nördlichen und östlichen Uckermark. Geschichte – Architektur – Ausstattung, Berlin 2014, S. 60.

8 Zu der Werkstatt siehe unten.

9 Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich mit Martin Bauch / Ellen Franke / Christian Gahlbeck / Christian Popp / Peter Riedel (Hrsg.): Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., Berlin 2007, hier Bd. 1, S. 978.

10 Friske: Die mittelalterlichen Kirchen in der nördlichen und östlichen Uckermark, S. 59.

Abb. 2:
Die Retabel in der Kirche zu Jakobshagen.
Foto: Peter Knüvener.

was beides hinsichtlich der angenommenen Provenienz Prenzlauer Dominikanerkloster erklärungsbedürftig wäre. Die Ansprache als Nikolaus erscheint angesichts des auf den Maltafeln dargestellten Nikolauszyklus als angebrachter. Das eröffnet eine andere Überlegung bezüglich der Herkunft des Retabels: So könnte es ursprünglich aus der Prenzlauer Nikolaikirche stammen und von dort in die Dominikanerkirche gelangt sein. 1568 zog die Kirchengemeinde in die Klosterkirche um, nachdem die Pfarrkirche eingestürzt war[11] – und nahm das Hauptausstattungsstück und den Kirchenpatron gewissermaßen mit. Die Klosterkirche heißt noch heute Nikolaikirche. Wenn die hier geschilderte Rekonstruktion also zutrifft, änderte das Retabel dreimal seinen Standort.

Das gemahnt zur Vorsicht, denn bei mehreren Retabeln, die sich heute in den Dorfkirchen befinden, drängt sich der Verdacht auf, dass sie ursprünglich für andere Sakralräume geschaffen wurden, so für diejenigen in Schönwerder oder Fredersdorf (s.u.). Das zeugt allerdings auch von einem oft zu wenig beachteten

11 Ebda., S. 340.

Aspekt im Umgang mit mittelalterlichen Kirchenausstattungen: der Wertschätzung aufgrund der ästhetischen Qualitäten, als Kunstwerk, der dazu führte, dass mittelalterliche Retabel weitergereicht, nicht selten verkauft wurden. Für andere Kirchen in der Mark ist das nachrichtlich belegt, so für das Hochaltarretabel der Berliner Nikolaikirche, das 1715 auf diese Weise in die Teltower Kirche kam.[12] Noch deutlich mehr Bewegung wird es bei den Retabeln der Nebenaltäre gegeben haben. Da die Nebenaltäre nach Einführung der Reformation keine Funktion mehr hatten, wurden sie oft abgetragen. Das betrifft besonders die großen städtischen Pfarr- und Klosterkirchen, aber natürlich auch Dorfkirchen, die durchaus mehrere Nebenaltäre haben konnten. Die Nebenaltarretabel der uckermärkischen Kirchen sind heute weitestgehend verschwunden. Gut möglich, dass sie teilweise verkauft wurden.[13] In der Dorfkirche in Jakobshagen ist zu besichtigen, welche Möglichkeit noch bestand: Hier setzte man ein kleines Retabel auf ein größeres. Es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich hier um das Retabel eines Nebenaltares gehandelt hat, das man auf diese Weise bewahren wollte – abermals ein Beleg für die Wertschätzung, die man den Kunstwerken entgegenbrachte. Für diesen etwas kuios anmutenden Umgang gibt es in der Mark mehrere andere Beispiele, nämlich in Wittstock (Marienkirche, aber ursprünglich aus Heilig Geist stammend), Werben oder Wilsnack.

Umformung und Modernisierung der Retabel

Es blieb aber meist nicht bei der Beibehaltung des Ist-Zustands der mittelalterlichen Retabel. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis etwa zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges setzte eine teils massive Umgestaltung der Kirchenräume ein, was von einem Wohlstand der Region in der Zeit zeugt. Die Retabel wurden in die Modernisierungsmaßnahmen inbegriffen und mehr oder weniger stark umgeformt und verändert. Dabei lassen sich verschiedene Stufen der Transformation unterscheiden. Nicht wenige Retabel wurden vollständig oder auch nur partiell neu gefasst. Dabei konnten die Malereien der Altarflügel mit neuen Bildthemen übermalt werden, wie es in Fredersdorf geschah. Über den Heiligenbildern wurden neue Gestalten – vermutlich von Aposteln – aufgebracht, von denen sich heute nach Freilegungen nur noch geringe Reste erhalten haben. Die Retabel wurden durch neue Aufsätze und Schmuckelemente im Renaissancestil bereichert und so in die neuen Ausstattungsensembles eingepasst. Wie z.B. in Fredersdorf zu beobachten ist, wurde ein Altarkreuz als Bekrönung auf das Retabel gesetzt. Das Retabel dürfte nicht ursprünglich für die im Dreißigjährigen Krieg

12 Es verbrannte 1810. Dazu Peter Knüvener: Reste der Herrlichkeit. Die mittelalterlichen Kunstschätze der Berliner Nikolaikirche, in: Tobias Kunz / Dirk Schumann (Hrsg.): Werk und Rezeption. Architektur und ihre Ausstattung. Ernst Badstübner zum 80. Geburtstag, Berlin 2011, S. 340–355.

13 Für die Pfarr- und Johanniterkirche in Werben ist ein solcher Verkauf belegt. Ernst Wollesen: Chronik der altmärkischen Stadt Werben und ihrer ehemaligen Johanniterkomturei, Werben 1898, S. 86.

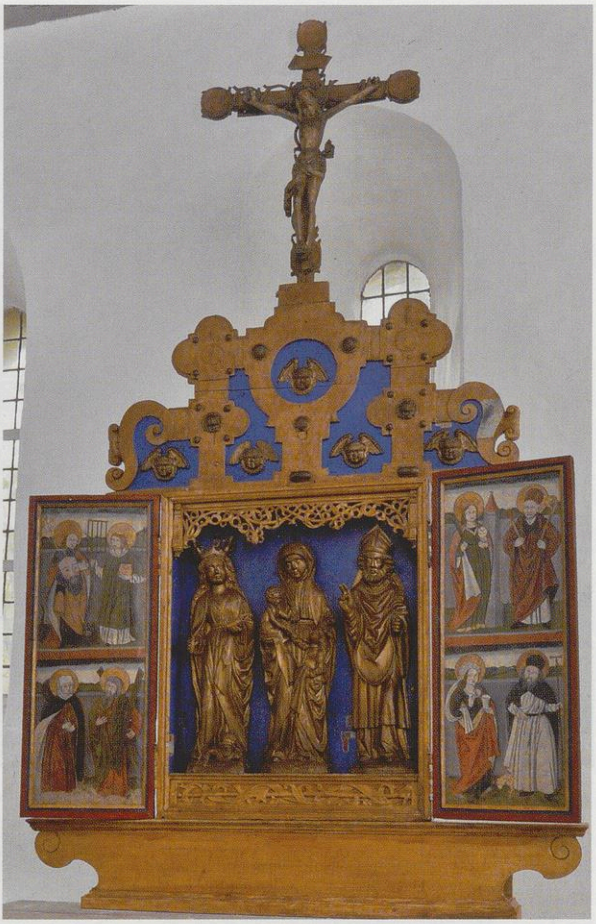


Abb. 3a: Fredersdorf, Retabel, bestehend aus mittelalterlichem Flügelschrein mit neuer Predella und neuem Aufsatz, darüber ein mittelalterliches Altarkreuz. Das Retabel wurde überfasst, aber in den letzten Jahren wieder weitgehend freigelegt. Das Foto gibt einen Zwischenzustand 2011 wieder, mittlerweile zeigen die Schreinskulpturen auch wieder die mittelalterliche Farbigkeit. Foto: Thoralf Herschel.

Abb. 3b: Linker Altarflügel des Fredersdorfer Retabels mit Heiligendarstellungen von Margaretha, Laurentius, Birgitta (?) und Andreas. Über dem Leib der Margaretha der Kopf eines später darüber gemalten Apostels. Foto: Thoralf Herschel.

verwüstete Fredersdorfer Kirche bestimmt gewesen sein. Verschiedene Patrone, die sich als Schutzheilige vor Krankheiten oder von Pilgern erweisen (Antonius und Birgitta), deuten darauf hin, dass es aus einer Hospitalkapelle in einer nahen Stadt (Angermünde?) gestammt haben kann.

Im nicht weit entfernt gelegenen Schmiedeberg ist die Situation vergleichbar. Auch hier blieb ein Retabel in seiner Substanz weitgehend erhalten – d.h. mit geschnitzter Festtagsseite und zwei äußeren malerischen Wandlungen. Es wurde ein Aufsatz hinzugefügt, der heute in zwei ovalen Fenstern eingestellte Skulpturen – ein Bischof und Anna selbdritt – zeigt. Sie wirken deplaziert und sind sicher Ergebnis einer Umgestaltung. Der Form nach zu urteilen könnten hier Bilder der Patronatsherren angeordnet gewesen sein. Bekrönt wurde das Ganze von Putten

Abb. 4: Schmiedeberg, Altarretabel.
Foto: Peter Knüvener.

Abb. 5a: Briest, Retabel, Umbau von 1600 unter Verwendung spätgotischer Teile.
Foto: Peter Knüvener.

und mit Wappen der Adelsherrschaft, so dass eine prächtige Altarwand entstand, ein Kompositkunstwerk verschiedener Zeiten. Hier wurde ein mittelalterliches Retabel Teil eines neuen Ganzen und diente auch der Repräsentation der lokalen Herrschaft.

Ähnlich, aber noch ungleich prachtvoller ist die Situation in Briest, wo ein qualitätvolles Altarretabel aus der Zeit um 1520 nebst anderen spätgotischen Skulpturen, die offensichtlich aus verschienen Zusammenhängen stammen, gemäß der Inschrift um 1600 zu einer hoch aufragenden Altarwand kompiliert wurde. Das Vorgehen war dabei durchaus erfinderisch. Einerseits blieb das Retabel mit dem Skulpturenprogramm (Maria, Heilige und Heilsgeschichte) inklusive der Predella (Apostel) nahezu unverändert erhalten, doch auch die Altarflügel sind bis zum heutigen Tage in hervorragendem Zustand und selbstredend auch nach wie vor wandelbar. Sie zeigen neben Passionsdarstellungen Michael als Seelenwäger und Christophorus. D.h., es ist sehr wahrscheinlich, dass das Retabel auch nach dem Umbau weiterhin gewandelt wurde – sonst hätte man es anders konstruiert. In den oberen „Geschossen" des Retabels finden sich eine Kreuzigungsgruppe, die von Renaissancemalereien mit Darstellungen der Evangelisten Matthäus und Marcus flankiert wird, darüber ein Hl. Georg als Drachentöter aus dem Mittelalter zwischen den beiden anderen Evangelisten – wieder von 1600.

Abb. 5b: Briest, Kreuzigungsgruppe mit Evangelisten Matthäus und Markus. Das Kruzifix ist aus dem frühen 15. Jh., die Assistenzfiguren um 1500. Foto: Peter Knüvener.

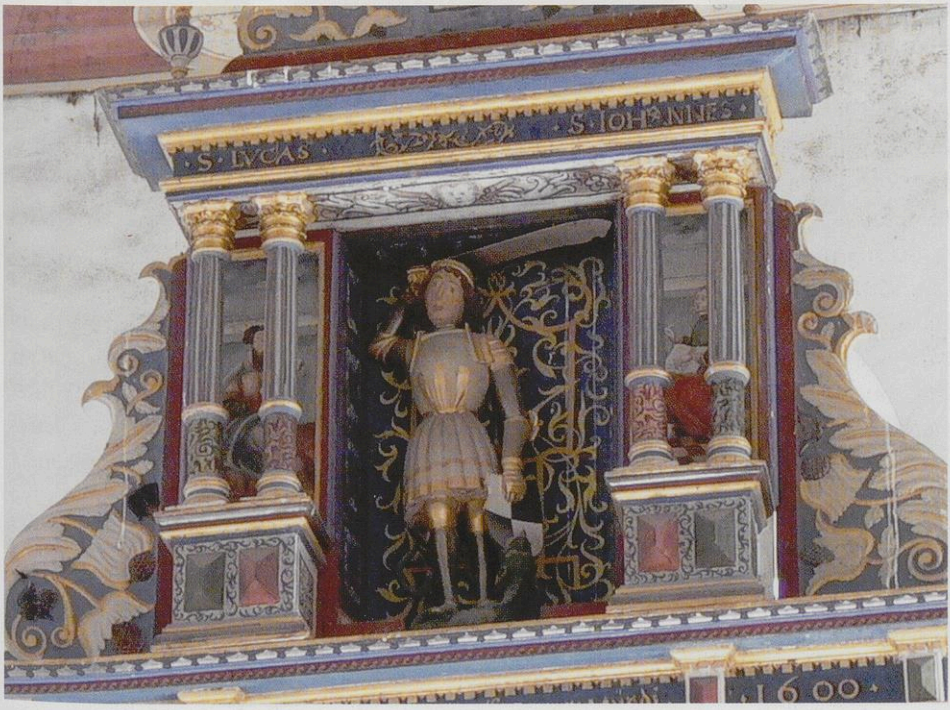


Abb. 5c: Briest, Hl. Georg zwischen Evangelisten Lukas und Johannes. Foto: Peter Knüvener.

Umbau zur Altarwand

Behielten die bisher genannten wiederverwendeten Kunstwerke ihre Funktion theoretisch bei, weil die Wandelbarkeit trotz Umbau gewahrt bliebt, zeigen die folgenden Beispiele, wie Retabel Teile von Altarwänden wurden, nicht mehr wandelbar waren und ihre einstige Nutzung somit in Vergessenheit geriet. Beim prächtigen Retabel in Dedelow wurde ein Schnitzaltar vollständig in einen barocken Aufbau integriert, doch wurden Säulen zwischen Schrein und Flügeln so vor das Retabel gesetzt, dass die Flügel nicht mehr schließbar waren. Genauso passierte es in Woddow.

In Schönwerder ging man noch einen Schritt weiter. Zwar sieht die Konstruktion auf den ersten Blick sehr ähnlich aus, doch zeigt ein genauer Blick auf den überkommenen Bestand, dass hier der mittelalterliche Schrein nicht mehr Verwendung fand: Die rückwärtigen Bretter laufen durch, hier wurde eine vollständig neue Architektur errichtet, die sich im Aufbau zwar vermutlich am mittelalterlichen Retabel orientiert, aber die Funktionalität nicht mehr gewährleistete.

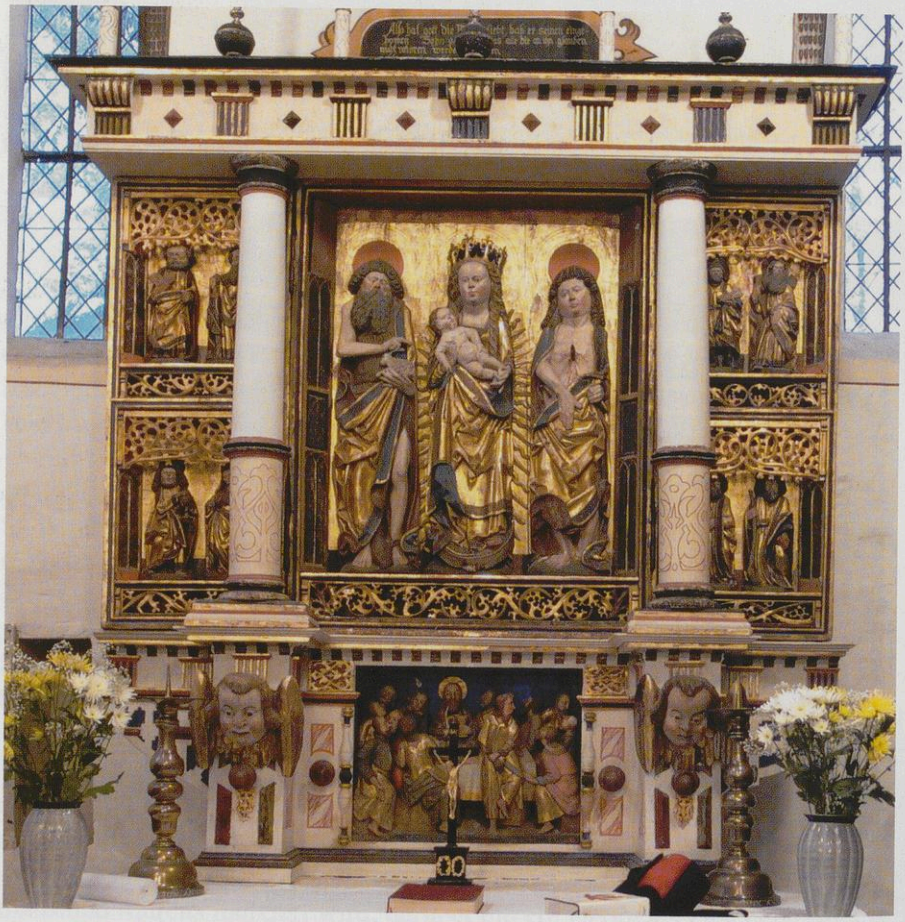


Abb. 6: Dedelow, Altarretabel. Foto: Peter Knüvener.

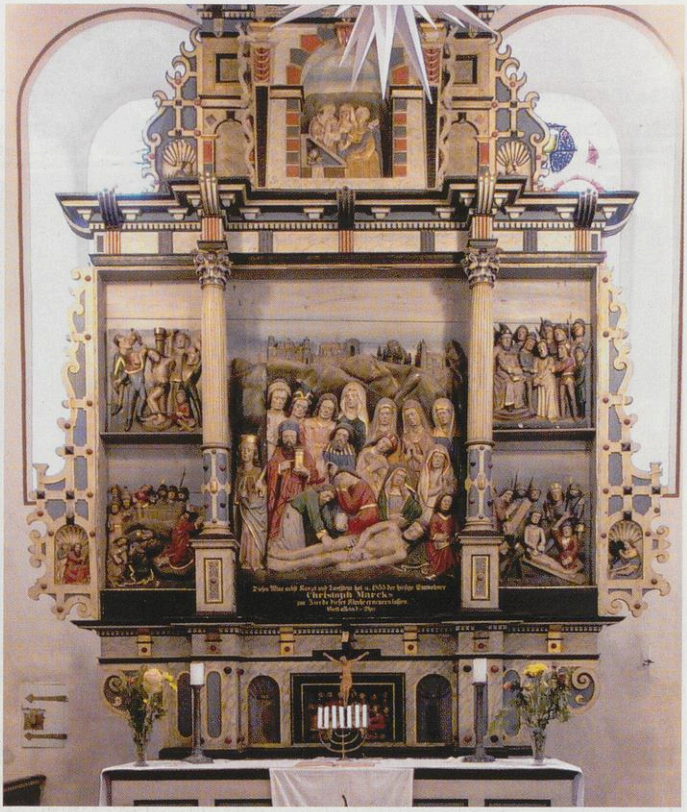


Abb. 7:
Schönwerder, Retabel.
Foto: Peter Knüvener.

Zwar gibt es noch einen großen Mittelteil, der an einen Retabelschrein erinnert und die monumentale Beweinungsgruppe aufnimmt, und es gibt die zweigeschossigen Seitenteile mit den begleitenden Reliefs, was an Flügel erinnert – aber es sind eben keine Flügel mehr. Dass in Schönwerder darüber hinaus in den mittelalterlichen Bestand eingegriffen wurde, zeigt die unmotiviert neben dem Mittelrelief eingepasste Katharina, von der die ursprüngliche Position im mittelalterlichen Retabel unklar ist. Das Retabel ist insgesamt äußerst bemerkenswert, gibt es doch in der Mark keine weiteren Beispiele für eine derart große, geschnitzte Beweinungsgruppe mit einer solchen Fülle an Assistenzfiguren. Es ist wenig wahrscheinlich, dass es für die Kirche in Schönwerder gemacht wurde, vielmehr wird man auch hier die Herkunft aus einem städtischen Sakralbau annehmen können.[14]

Neuschöpfungen

Eine bemerkenswerte Gruppe von nachreformatorischen Retabeln sind Neuschöpfungen von Flügelaltären unter Verwendung mittelalterlicher Skulpturen.

14 Knüvener: Spätmittelalterliche Skulptur und Malerei, S. 287 f.

Abb. 8: Biesenbrow, Retabel aus der Kirche in Crussow. Foto: Peter Knüvener.

Dieses Vorgehen mutet eigentlich kurios und unwahrscheinlich an, ist aber gar nicht so selten zu beobachten.[15] Ob es sich beim Retabel aus Crussow (heute in Biesenbrow aufgestellt) um einen solchen Fall handelt, ist nicht ganz klar und ohne eingehende Untersuchungen schwer zu entscheiden. Ohne Zweifel waren die umgestaltenden Maßnahmen einfühlsam und sehr geschickt. Das Retabel zeigt die Madonna zwischen einem Bischof und Jacobus d. Ä. im Schrein. In den Flügeln sind Reliefs der Verkündigung, Geburt Jesu, Epiphanie und Jesus im Tempel. Die Skulpturen sind dem Stil – fließende, weich fallende Gewänder – nach zu urteilen um 1430/40 entstanden, bis auf den Jacobus, der erst um 1500 zu datieren ist, wie der völlig andere, gebrochene Gewandfaltenstil zeigt. Das ist bereits ein Hinweis darauf, dass das Retabel so nicht ursprünglich ausgesehen haben kann. In der Tat hat man in den Bestand stark eingegriffen, wenn nicht sogar alles komplett neu ausgeführt. Maßwerke wurden durch Zierbretter mit Maskenschmuck und Beschlagwerk versehen, eine neue Bekrönung und eine Predella mit Abendmahlsdarstellung wurde geschaffen. Allerdings war das Retabel weiterhin wandelbar. Wie die Rückseiten gestaltet waren, ist leider nicht mehr feststellbar.

15 Genannt seien hier nur Landsberg/Warthe; Salzwedel, Gertraudenkirche (heute in Wolmirsleben); Rüdnitz und Schwanebeck (beides Barnim).

Fragmentierung von Retabeln

Zuletzt sei auf Fälle von Wiederverwendungen einzelner Skulpturen hingewiesen, die aus der Mark aus anderen Regionen gut bekannt sind und für die es auch in der Uckermark prägnante Beispiele gibt. Die Rede ist vom an und für sich bemerkenswerten Vorgang, dass in vollständig neu errichtete Retabelarchitekturen, die oft mit großem Anspruch verbunden sind, mittelalterliche Skulpturen eingepasst werden in Nischen, auf Sockel, zwischen Säulen und dergleichen. In Günterberg ist der architektonische Aufbau der Rahmen eines fast vollständigen Skulpturenprogramms eines mittelalterlichen Retabels. Das Retabel wurde sicher nicht lange nach 1600 errichtet, die Kanzel wurde mehr als hundert Jahre später eingebaut und verdrängte ein Altarbild oder drei weitere, heute noch in der Kirche erhaltene mittelalterliche Skulpturen, wohl die Schreinskulpturen des Retabels. Den Großteil der im Retabel verbauten Figuren machen Apostel aus, aus der evangelischen Sicht wenig anstößig. Im oberen Bereich gibt es noch einen Heiligen Bischof.

Interessant sind Fälle von wiederverwendeten mittelalterlichen Figuren in Kombination mit neu geschnitzten Skulpturen. So ist es beim interessanten Retabel in Ellingen, ein Aufbau, dessen neue Bestandteile den Ergänzungen in Dedelow auffällig ähneln und vielleicht von denselben Handwerkern ausgeführt worden sind. Das Bildprogramm umfasst in der Mittelachse übereinander barocke Reliefs von Abendmahl, Kreuzigung und Gottvater. Die Kreuzigung wird flankiert von Seitenteilen mit neuen Skulpturen, die vermutlich Tugenden darstellen. Gottvater wird von zwei architektonischen Nischen begleitet, in denen mittelalterliche Skulpturen stehen, die sicher aus dem Vorgängerretabel wiederverwendet wurden. Dargestellt ist ein bärtiger Heiliger (Johannes Baptista?) und ein Hei-

Abb. 9: Günterberg, Kanzelaltar mit integrierten mittelalterlichen Heiligenfiguren.
Foto: Peter Knüvener.

Abb. 10: Ellingen, Altarretabel mit zwei mittelalterlichen Heiligenfiguren.
Foto: Peter Knüvener.

liger Bischof. Aufgrund der prominenten Stellung kann man vermuten, dass es sich um die ehemaligen Kirchenpatrone handelt, die in der ersten Zeit nach Einführung der Reformation durchaus noch in Ehren gehalten wurden.[16]

Aus anderen Gegenden der Mark sind noch weitergehende Adaptionen mittelalterlicher Bildwerke bekannt, nämlich dergestalt, dass die Skulpturen selbst umgeformt wurden. Weibliche Heilige bekamen im Extremfall Bärte, um sie zu Aposteln zu machen.[17] Ähnliches ist bisher aus der Uckermark nicht bekannt.

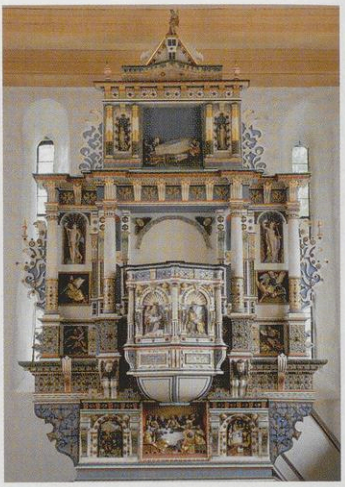


Abb. 11: Melzow, Retabel von 1610. Foto: Peter Knüvener.

Resümee

Die Varianten der Wiederverwendung mittelalterlicher Retabel und Skulpturen in nachreformatorischer Zeit sind vielgestaltig. Ein einheitliches Vorgehen gibt es nicht und es lässt sich auch keine Chronologie erstellen, denn alle hier vorgestellten Varianten kommen nebeneinander vor. Man kann nur annehmen, dass sich die lokalen Vorlieben der Auftraggeber durchsetzten. Es wäre auch zu einfach, die Wiederverwendung allein mit Kostenersparnis zu erklären, wie besonders Fälle wie Ellingen zeigen.

Es sei abschließend darauf hingewiesen, dass es in der Uckermark gleichzeitig zu den hier geschilderten Phänomenen eine Blütezeit der Retabelproduktion gab. Es entstanden qualitätvolle große Altaraufbauten mit vielfigurigen Reliefs, wie z.B. in Melzow, die gänzlich ohne mittelalterliche Wiederverwendungen auskamen und die fast alle aus einer einzigen sehr produktiven Werkstatt hervorgingen (Abb. 11).[18] Durch einen Mangel an künstlerischen Kräften und künstlerischem Vermögen kann die verbreitete Wiederverwendungspraxis also auch nicht erklärt werden. Klar ist aber, dass die Beispiele von Wiederverwendungen auf die Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg begrenzt sind. Später, als nach der Zäsur des Krieges wieder Altaraufbauten in Auftrag gegeben wurden, waren es in der Regel Kanzelaltäre ohne umfangreichen Skulpturenschmuck.

16 Ein schönes Beispiel dafür ist der Kanzelträger in der Stendaler Jacobikirche (dat. 1612) in Gestalt des Hl. Jacobus – als Pilger.

17 So z.B. in Löwenbruch südlich von Berlin (das Retabel steht heute in Sieversdorf). Zu diesem und anderen ähnlich kuriosen Fällen siehe Werner Ziems: Vorreformatorische Bildwerke in nachreformatorischen Altaraufsätzen oder von der Erhaltung durch Nutzung, in: Brandenburgische Denkmalpflege 14 (2005), Heft 1, S. 52–68.

18 Dazu siehe Bernd Janowski: Kunstproduktion nach der Reformation – Renaissanceretabel aus einer Prenzlauer Werkstatt, in: Drachenberg (Hrsg.): Das Hochaltarretabel in der Prenzlauer Marienkirche, S. 106–112.

Klaus Neitmann

Das lutherische Prenzlau zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg: Städtische „Konfessionalisierung“ und „konfessionelle Sozialdisziplinierung“ zur Sicherung „zeitlicher und ewiger Wohlfahrt“[1]

Die „Weltwirkung der Reformation“[2], die weltgeschichtliche Wirkung der religiösen Predigt Martin Luthers und seiner eigenständigen Mitstreiter und Nachfolger im Verlaufe des 16. Jahrhunderts bestand darin, daß in dem aus dem hohen und späten Mittelalter überkommenen, wiederholt erneuerten Ringen um die Reform der Kirche durch ihre neuen Lehren und deren gewaltigen Erfolg unter Geistlichen und Laien die bis dahin bewahrte Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. An die Stelle der einen, unter der Leitung des römischen Papstes stehenden katholischen Kirche traten mehrere christliche Kirchen mit jeweils eigener Theologie und Organisation, vorrangig die Katholiken, Lutheraner und Calvinisten, wobei allerdings jede von ihnen in ihrer Überzeugung von der unbedingten Heilsverbindlichkeit ihrer Glaubensrichtung ihren Anspruch auf Alleingültigkeit behauptete und in einer scharfen Konkurrenz mit den anderen durchzusetzen trachtete. Sie alle gingen, beginnend mit der protestantischen Confessio Augustana von 1530 und verstärkt seit den 1560er Jahren, dazu über, zur präziseren Festlegung ihrer jeweiligen Auffassung Bekenntnisse ihres Glaubens, sog. „Konfessionen“, schriftlich zu formulieren. Mindestens drei Generationen lebten so zwischen dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem 30jährigen Krieg ab 1618 „nicht nur religiös und geistig, sondern auch politisch im Zeitalter des Konfessionalismus.“ Denn die Konfessionen entfalteten sich mit ihrem bestimmenden Anliegen einer durchgreifenden Erneuerung der Kirche und einer umfassenden Verchristlichung des menschlichen Lebens in mehrere Richtungen: „Sie konsolidierten sich nach außen und vertieften sich nach innen, sie distanzierten sich gegen die Andersgläubigen und disziplinierten die Rechtgläubigen. [...] Gleichzeitig vollzog sich innerhalb der getrennten Kirchengemeinschaften der analoge Prozeß einer Klärung der religiösen Lehre, einer Reform der Sitten und einer Neuordnung von Kultur, Verfassung und Erziehung.“[3]

---

1 Wegen einer geplanten umfassenderen Darstellung der Geschichte Prenzlaus im konfessionellen Zeitalter konzentriert sich der nachfolgende Beitrag auf die Vorstellung und Analyse von für die ausgewählte Themenstellung besonders aussagekräftigen und bislang nur sporadisch behandelten Quellenzeugnissen unter Verzicht auf eine eingehende Auseinandersetzung mit der Literatur zur brandenburgischen und Prenzlauer Reformationsgeschichte.

2 Gerhard Ritter: Die Weltwirkung der Reformation, München 3. Aufl. 1959, Ndr. Darmstadt 1969, darin bes. der Aufsatz: Das 16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche (S. 9–31).

3 Ernst Walter Zeeden: Das Zeitalter der Glaubenskämpfe 1555–1648 (= Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 9. neu bearb. Aufl., Bd. 9), München 1973, S. 15 f. – Zur Problematik der Konfessionsbildung bleibt konzeptionell weiterhin sehr anregend Ernst Walter Zeeden:

Die mit diesen Sätzen angedeuteten Grundzüge des konfessionellen Zeitalters in Deutschland und in Europa haben auch das Dasein der Bürgerschaft in der uckermärkischen Hauptstadt Prenzlau geprägt, wobei es für den brandenburgischen Landeshistoriker eine reizvolle Herausforderung ist zu erhellen, in welcher Weise und in welchen konkreten Gestaltungen die hier maßgebliche lutherische Konfession die Bürgergemeinde im Sinne einer christlichen Existenz zu formen versuchte. Solche Fragen sollen im Folgenden nicht in einem großzügigen Überblick über die Jahrzehnte von 1543 bis 1618 ausgebreitet werden. Stattdessen wollen wir sie zu beantworten suchen, indem wir uns vornehmlich auf zwei zentrale Quellen konzentrieren, in denen sich die zeitgenössischen Bestrebungen zur Konfessionalisierung der städtischen Ordnung nachdrücklich offenbaren, geradezu mit Händen greifbar sind, nämlich auf die Statuten des Prenzlauer Rates von 1577 und auf den Abschied der kurfürstlichen Visitatoren von 1600. Ihre eingehendere Erörterung (und die ergänzender urkundlicher Quellen) möge den abstrakten Begriff der Konfessionalisierung zur Analyse der Reformation in einer der führenden Städte der Mark Brandenburg im 16. Jahrhundert ebenso verständlich wie anschaulich machen.[4]

Lutherische Prediger waren in Prenzlau schon in den 1520er und 1530er Jahren aufgetreten[5], vor allem Jakob Biggerow, der von dem pommerschen Reformator Johannes Bugenhagen für Luthers Lehren gewonnen worden war und dann, aus Stargard in Pommern nach Prenzlau kommend, hier für sie geworben hatte. Aber er hatte den Widerstand der zahlreichen katholischen Geistlichkeit nicht überwinden können und vor ihm weichen, Prenzlau wieder verlassen müssen. So wurde der Reformation in der uckermärkischen Hauptstadt nicht aus eigener Kraft der Bürgerschaft, sondern auf Grund des in der Kirchenordnung von 1540 getroffenen grundsätzlichen Beschlusses des Kurfürsten Joachims II.

Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: ders.: Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Bd. 15), Stuttgart 1985, S. 67–112 (zuerst 1958), mit der Definition von „Konfessionsbildung": „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europas; ihre Abschirmung gegen Einbrüche von außen mit den Mitteln der Diplomatie und Politik; aber auch ihre Gestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit die Staatsgewalt." (S. 69)

4 Versuch einer knappen Gesamtdarstellung Prenzlaus im konfessionellen Zeitalter bei Klaus Neitmann: Prenzlau im Zeitalter der Reformation und der Konfessionskämpfe (1500–1648), in: Klaus Neitmann / Winfried Schich (Hrsg.): Geschichte der Stadt Prenzlau (= Einzelveröffentlichungen der Brandenburgischen Historischen Kommission, Bd. 16), Horb am Neckar 2009, S. 98–139; hier ist auch die ältere Spezialliteratur angeführt.

5 Die ersten reformatorischen Ansätze in Prenzlau und ihre Gegner sowie die Einführung der Reformation 1543 behandelt ausführlich Victor Herold: Das Alte sinkt … Prenzlau in der Reformation, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 35 (1940), S. 120–162, allerdings nicht ohne gelegentlich der Gefahr allzu freier Quelleninterpretation zu erliegen.

und auf Grund von dessen Durchsetzung im Lande durch die nachfolgende Generalkirchenvisitation[6] zum Durchbruch verholfen.[7]

Der von der kurfürstlichen Kommission nach Verhandlungen vor Ort verfaßte Prenzlauer Visitationsabschied vom 15. Juli 1543[8] beinhaltete die reformatorische Umgestaltung der städtischen Kirchenordnung, indem er die Tätigkeit der Geistlichkeit, des zum obersten Pfarrer an der Marienkirche und Superintendenten bestellten Jakob Biggerow, der Kapläne an den vier Stadtkirchen – St. Marien, St. Nikolai, St. Jakobi und St. Sabini – und der sonstigen Kirchenbedienten, in theologischer wie in materieller Hinsicht auf neue Grundlage stellte. Sie alle wurden für ihre kirchlichen Predigten, Zeremonien und Sakramentsreichungen auf die Vorschriften der brandenburgischen Kirchenordnung von 1540, deren Druck ihnen ausgehändigt worden war, verpflichtet und waren aufgefordert, sich gemäß dieser Kirchenordnung und ansonsten gemäß ihrem Stand „züchtig und christlich" zu verhalten. Sie hatten in den Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen das Evangelium zu predigen und das Abendmahl auszuteilen sowie die christliche Lehre durch die Unterweisung im Katechismus unter der Bürgerschaft zu verbreiten. Die bisherigen katholischen Vikare, Altaristen und Kalandsherren wurden dazu ermahnt, an den Gottesdiensten teilzunehmen, Pfarrer und Kapläne in ihren geistlichen Handlungen zu unterstützen und dabei zu bedenken, „das Got

6 Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540–1545, Teile 1–3, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 20 (1925), S. 5–101, 21 (1926), S. 59–128, 22 (1927), S. 25–137. – Den derzeit besten Gesamtüberblick über die brandenburgische Reformation vermittelt Iselin Gundermann: Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598), in: Gerd Heinrich (Hrsg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, S. 147–241.

7 Bezeichnenderweise beschreibt der Prenzlauer Pfarrer Christoph Süring, der in den 1650er und 1660er Jahren auf sehr guter Quellengrundlage eine umfangreiche Chronik seiner Heimatstadt verfaßte, die Einführung der Reformation in Prenzlau unter dem Jahr 1543 und erwähnt erst hier die zeitlich vorangegangenen ersten reformatorischen Bestrebungen: „Nach dem Churfürst Joachimus, der II. dis Nahmens, im Jahr 1539 in seinen Landen der Marck Brandenburg, die Enderung der Religion fürgenommen, und anstat der Bäpstischen Abgötterey und Lehr, das lautere Evangelium zu predigen, und die hochwürdige Sacramente, nach Christi Befehl und Einsetzung, außzuspenden anbefohlen hatte, fieng man auch hie in der Stadt Prentzlow, das lautere Wort Gottes nun mehr auff öffentlicher Cantzel an zulehren und zupredigen, dafür wir dem ewigen Gott Lob und Danck zusagen Ursache haben." Heinrich Kaak (Hrsg.): Die Prenzlauer Chronik des Christoph Süring 1105–1670 (= Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 72), Berlin 2017, S. 318. Herrn PD Dr. Heinrich Kaak danke ich herzlich für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in sein Druckmanuskript.

8 Die im Folgenden behandelten Visitationsabschiede werden referiert und zitiert nach dem hinterlassenen, 1939 abgeschlossenen Manuskript Victor Herolds zu dem vorgesehenen dritten Band seiner großen Edition: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bd. 3: Die Uckermark, in: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [künftig zitiert: GStA PK], Berlin-Dahlem, X. HA Rep. 16, Nr. 161, Mappe: Prenzlau, hier S. 1–55 (Visitation von 1543). Dem Direktor des Geheimen Staatsarchivs, Herrn Prof. Dr. Jürgen Kloosterhuis, danke ich herzlich für liberale Benutzungsbedingungen zur Erleichterung meiner Arbeiten. – Zur Vereinfachung der Zitierweise werden hier und im Folgenden die Seitenzahlen des Heroldschen Manuskriptes dem Text an den jeweiligen Stellen in Klammern eingefügt. – Zum Visitationsabschied von 1543 vgl. auch: [Carl] Nagel: Die Einführung der Reformation in Prenzlau. Vortrag gehalten auf der Jahresversammlung des Uckermärkischen Museums- und Geschichtsvereins zu Prenzlau am 5. Januar 1934, Prenzlau o.J. [1934].

eine hohe last, des babsts langen gebets und messen von ine genommen, dorumb sie numals Gott dester liber sollen mit horung seins gotlichen worts und beisein der rechtschaffenen, christlichen ambte helfen dienen und dankbar sein." Besonders waren alle Geistlichen dazu aufgerufen, die Kranken und Armen in der Stadt und deren Hospitälern aufzusuchen und zu trösten, sie über Gottes Wort zu belehren und dazu Stellen aus der Heiligen Schrift und der Kirchenordnung vorzulesen (3). Damit die Jugend zeitig in der Religion und in den guten Künsten im Hinblick auf ihren späteren Einsatz im geistlichen und weltlichen Regiment unterrichtet wurde, sollte die Schule wohl eingerichtet und ausgestattet werden, und ihre Schüler waren vom Schulmeister und seinen beiden Gesellen im Katechismus, in der Grammatik, in den Künsten und im Kirchengesang mit Fleiß auszubilden. Jeder Knabe hatte vierteljährlich zwei Groschen Schulgeld zur Versorgung des Lehrpersonals zu entrichten, allerdings waren arme Knaben dabei nachsichtig zu behandeln, „domit keiner unvormogens halb die schule scheuen durfte" (6).

Sämtliche Geistliche sollten durch ihren christlichen Lebenswandel und durch ordnungsgemäße Wahrnehmung ihrer Aufgaben vorbildlich und beispielhaft auf die Laien wirken. Um sie dazu finanziell in die Lage zu versetzen, wurden die Vermögensverhältnisse der Kirchen neu geordnet, wurde ein (All)Gemeiner Kasten eingerichtet, in den die bislang den aufgelösten Altarstiftungen und Bruderschaften zustehenden Kapitalien und Liegenschaften eingingen, aus dem die Pfarrer und sonstigen Kirchendiener – Kapläne, Ober- und Unterküster, Organist, Schulmeister und Schulgesellen – fortan fest besoldet wurden: der Pfarrer mit 40 Gulden und 1½ Wispel Korn, die Kapläne mit 25 Gulden und 1½ Wispel Korn, der Schulmeister mit 30 Gulden und die Schulgesellen mit 24 Gulden, um ihnen den uneingeschränkten Einsatz für ihre geistlichen Aufgaben zu ermöglichen. Der Abschied konzentrierte seine Aufmerksamkeit auf die Geistlichkeit, denn von ihr sollte die Neubelebung des kirchlichen Lebens und die Unterweisung der Bürgerschaft im christlichen Lebenswandel ausgehen: Die Pfarrer und ihre Gehilfen hatten die jungen und alten, besonders die armen und kranken Prenzlauer durch ihre Predigt mit der reinen evangelischen Lehre vertraut zu machen und ihnen durch deren Verinnerlichung zu einer festen Orientierung im Diesseits und zu einer unbezweifelbaren Hoffnung auf das Jenseits zu verhelfen.

Aber der Blick der Visitatoren war nicht allein auf die Geistlichkeit beschränkt, er erfaßte darüber hinaus auch die weltliche Obrigkeit der Stadt wegen der Schlußfolgerungen, die sich aus der Umsetzung der neuen geistlichen Lehre und kirchlichen Organisation für die Gestaltung der weltlichen Ordnung und für die Verantwortung der weltlichen Organe der Stadtgemeinde ergaben. Der Rat wurde in die reformatorische Neugestaltung einbezogen, indem ihm in deren Sinne gewisse Aufsichts- und Kontrollfunktionen über die Geistlichkeit übertragen wurden. Zwar erhielt er nicht das Patronat über die vier Stadtkirchen, das die Kommission seinem bisherigen Inhaber, dem Sabinenkloster, abgenommen hatte, da es sich außerstande erklärt hatte, das Pfarramt zu besetzen und zu unterhalten, und das sie dem Kurfürsten vorbehalten, folgerichtig Biggerow in dessen Namen berufen hatte (1). Immerhin gestanden die Visitatoren dem Rat zu, die durch Ver-

zicht oder Tod eines Pfarrers erledigte Pfarrstelle dem Kurfürsten mit der Bitte um Bestellung eines Nachfolgers anzeigen und ihm dazu selbst einen geeigneten Kandidaten vorschlagen zu dürfen, „do sie [sc. die Ratsherren] einen wüßten", woraufhin sie die kurfürstliche Präsentation abzuwarten hatten (4).

Aber trotz dieser fehlenden Personalhoheit fiel für den städtischen Lebensalltag schwer ins Gewicht, daß es dem Rat oblag, das Verhalten und die Amtsführung sämtlicher Kirchendiener, vom Pfarrer und den Kaplänen über die Organisten und Küster bis hin zu den Schulmeistern und Schulgesellen, zu beaufsichtigen und Verstöße gegen die Kirchenordnung selbst zu ahnden oder dem Kurfürsten anzuzeigen. Grundsätzlich war er denselben Zielen wie die Geistlichkeit verbunden, er sollte ihr in der Förderung von Zucht und Sitte beistehen und Ehebruch, Hurerei, Gotteslästerung und alles, was dem göttlichen Wort zuwider war, gebührend bestrafen (4) – dementsprechend stellten die Visitatoren 1577[9] fest, daß der Rat lasterhafte Einwohner rüge oder über sie seine Jurisdiktion mit Verhängung von Ausweisung oder anderen Strafen ausübe (61). Zusammen mit dem Pfarrer sollte er den ordnungsgemäßen Betrieb der Schule beaufsichtigen und sie einmal im Quartal visitieren (6). Er übte die Aufsicht über das Hospital aus, sorgte für die Einsetzung tüchtiger Vorsteher, nahm deren Rechnungslegung entgegen und prüfte die gleichmäßige Austeilung der Hilfen unter den Armen. Er sollte almosenbedürftige Personen mit einem an deren Hut oder Mantel anzuheftenden Zeichen ausstatten, zwecks ihrer Abgrenzung gegenüber unbefugter Bettelei starker, arbeitsfähiger Menschen (9). Rat und Geistlichkeit setzten sich, jeder auf seine Weise, dafür ein, das Kirchenvolk zu Spenden und Schenkungen zugunsten des Gemeinen Kastens zu bewegen, Pfarrer und Kapläne in ihren Predigten mit dem Hinweis, „das uns Gott widerumb ein neu hell licht an tag gegeben", der Rat in seiner Verordnung mit der Ermahnung, daß jeder Kirchenbesucher im sonntäglichen Gottesdienst das umherlaufende „Säcklein" mit seinen Gaben füllen möge (7). Der Gemeine Kasten wiederum unterstand vier vom Rat ernannten Kastenherren, von denen zwei seinen eigenen Reihen, zwei der Gemeinde entstammten; sie mußten dem Rat und dem Pfarrer alljährlich Rechenschaft ablegen, wie umgekehrt der Rat verpflichtet war, ihnen in der Eintreibung ihrer Zinsforderungen an geistliche Lehen und Memorialstiftungen beizustehen, da „doch ein jeder vil mehr geneigt sein soll, dieselbigen [Zinsen] numals zu diesem christlichen behuf dan vorhin zum mißbrauche zu geben" (7–8).

In der Summe oblag dem Rat eine erhebliche Mitverantwortung für das Kirchenpersonal, die Kirchenorgane und die kirchliche Aufgabenerfüllung – weil er sich, was den ihm zugewiesenen Zuständigkeiten unausgesprochen zugrunde lag, als weltliche Spitze der Stadt notwendigerweise auch um deren kirchliche und geistliche Verhältnisse zu kümmern hatte, sollte der Lebenswandel ihrer Bewohner doch von christlicher Lehre nach Jesu Vorbild und Worten durchdrungen und geleitet werden. Es wäre nun ein ungerechtfertigter Kurzschluß anzunehmen, der Rat sei der große Gewinner der reformatorischen Neuordnung geworden, in-

9 GStA PK, X. HA Rep. 16, Nr. 161, Mappe Prenzlau, S. 60–70 (Visitation von 1577).

dem er seine Zuständigkeiten in der Kirche und seine Machtbefugnisse im kirchlichen Raum erheblich habe ausweiten können. Denn er wurde durch das reformatorische Grundverständnis der Obrigkeit und ihrer Aufgaben vor merklich gesteigerte Anforderungen für die Formung des öffentlichen Lebens gestellt, denen er nachzukommen hatte und an deren Erfüllung er gemessen wurde. Nach welchen Grundsätzen und Regeln die Bürgerschaft ihre Lebenswelt einzurichten gedachte, wird trefflich durch die „Statuten der Stadt Prenzlau“[10] beleuchtet, die der Rat gemeinsam mit den vier Gewerken, den geschworenen Viertelsherren und der ganzen Gemeinde, also mit allen mitspracheberechtigten Organen und Gruppen, und mit kurfürstlicher Zustimmung im Jahre 1577 unter Erneuerung und Erweiterung älterer Ordnungen aus den Jahren 1515[11] und 1555 und zugleich im Anschluß an den kurz zuvor beschlossenen Visitationsabschied und unter Bezugnahme auf ihn erließ und deren Einhaltung jeder Bürger in seinem Bürgereid beschwor (vor 1, 2, 13).

Der Geist, in dem die Statuten abgefaßt sind, wird am besten durch die Einführung in ihre Absichten und durch die Gliederung ihres Stoffes erhellt. Eingangs, schon in den ersten Zeilen, rechtfertigt der Rat ihren Erlaß damit, daß – abgesehen davon, daß „/: … die rute Gottes mitt kreige, unnd andern straffenn uber uns schwebett:/ – die gottslesterung, untzuchtt, vormessenheitt, ungedult, ungehorsam, hoffard unmessiger unnkosten in hochzeiten, kindelbiern, auch unter denn handwercksleuten inn irenn werckosten gantz sehr uberhand nimbet, zudem das auch die brawere, beckere, knochenhawere unnd andere guldenn unnd handwercke, auch die zimmerleute, meurer, tageloner, ja auch daß brodgesinde alß megde unnd knechte ann dienst unnd arbeitslon, ann essen unnd trinckenn sich zur pilligkeitt nicht wollen erfertigenn lassenn.“ (1) Die Menschen, so deuten die Statuten mit diesen Worten an, stehen unter der Rute und der Strafe Gottes wegen ihrer seinen Geboten widersprechenden Taten, sie vermögen sich zunehmender Gotteslästerung, Unzucht, Ungehorsam, Hoffart, unmäßiger Feierei nicht zu entziehen, wie sich auch die Handwerker in ihren verschiedenen Gilden und Berufen, die Tagelöhner und das Gesinde in ihrem Dienst und Lohn nicht nach Billigkeit verhalten. Mag in diesen Formulierungen auch der Topos vom moralischen Verfall der Gegenwart und von der unmäßigen Steigerung von Preisen und Löhnen angedeutet werden, so führt die legitimatorische Klage über die empfundenen Unzulänglichkeiten und das nachdrückliche Verlangen nach ihrer Eindämmung oder Beseitigung und zur Überwindung der menschlichen Schwächen doch in den vielen folgenden Paragraphen auf insgesamt 95 Seiten in Folio zu unendlich vielen allgemeineren und spezielleren, grundsätzlichen wie konkreten Regu-

10 Stadtarchiv Prenzlau, Rep. 8 Nr. 8. – Zur Entlastung des Anmerkungsapparates werden auch hier im Folgenden die Seitenzahlen der Handschrift dem obigen Text an den zitierten oder referierten Stellen in runden Klammern angefügt.

11 Adolph Friedrich Riedel (Hrsg.): Codex diplomaticus Brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Quellenschriften für die Geschichte der Mark Brandenburg und ihrer Regenten, Hauptteil I–IV [künftig zitiert: CDB], 41 Bde., Berlin 1838–1869, hier Bd. I/21, S. 383–388 Nr. 344. Vgl. dazu die Erörterung bei Neitmann: Prenzlau (wie Anm. 4), S. 98–100.

lierungen des städtischen Lebens. Die zentralen Anliegen der Statuten werden gleich zu Beginn dadurch offenbart, daß entsprechend der vorangegangenen Ordnung von 1555 ihre drei thematischen Schwerpunkte in ihren drei Hauptartikeln skizziert werden. Sie behandeln

- „zum erstenn, daß vom erbarnn rathe vor allenn dingenn Gottes ehre befurdertt, gotteslesterungenn unnd untzucht hintertreibenn unnd das gottliche seligmachende wortt unvorfelschett unnd lauter geleret (und die zugelassene ceremonien in kirchenn gehaltenn)[12], daß ministerium, kirchenn, schulenn, gemeine kastenn unnd hospitalen samptt derselbenn gebeudenn unnd einkommenn nach bestenn fleisse unnd vormugenn inn guter achtt gehabtt werde;
- zum andernn, daß unter der gemeine erbarkeitt gehorsam, friede, einigkeitt, rechtt, gerechtigkeitt unnd sonnsten durchauß eine gute unnd christliche policey ordnung angeordnett unnd derselben gehorsamen, auch waß dawider geschichtt, abgestrafft unnd die frommenn unnd unschuldigenn geschutzt werden;
- zum drittenn unnd letztenn, daß der statt unnd rathauses einnkommenn, so viel muglich, mitt ehren unnd gutenn gewissenn erweitertt, die haußhaltung inn irenn mengelen widerumb eingerichtett unnd dadurch der statt gebeude alß maurenn, demmenn, brugkenn unnd waß den mehr anhengigk unnd zugehorigk unnd durchauß der gemeinen statt nutz, frommenn unnd bestes getreulichst befordertt werde." (2/3)

Der angesprochene dritte Teil, das Finanzgebaren und die Haushaltsführung der Stadt einschließlich der Unterhaltung der öffentlichen Gebäude und Verkehrswege, ist in den Statuten nicht ausgeführt worden. Ihre Aufmerksamkeit ist größtenteils, auf den den zweiten „Hauptartikel" umfassenden Seiten 17–95, der „christliche[n] Policeyordnung" gewidmet. Ihr wesentliches Anliegen besteht darin, „unter der gemeine erbarkeit, gehorsam, friede, einigkeitt, rechtt, gerechtigkeitt" herzustellen und „die frommenn" gegen ihre strafwürdigen Übertretungen zu schützen (17). Die Ordnung handelt umfassend und detailliert zugleich etwa von den einzelnen Zünften und Berufen wie den Brauern, Bäckern, Fleischern, Fischern und Garnmeistern, von den Feuergefahren und ihrer Abwehr, von Verlöbnissen, Hochzeiten, Kindelbieren und weiteren Feierlichkeiten, vom Handel und vom Handelsverkehr und Warenverkauf, von den Liegenschaften und Hausvermietungen usw. Im Mittelpunkt stehen somit die wirtschaftlichen und sozialen Arbeits- und Lebensbedingungen der Einwohnerschaft und ihrer einzelnen Gruppen und Schichten, sie werden eingehend geregelt zu dem Zweck, daß jedermanns Existenz in seinem Stand und mit seiner Wohlfahrt gewährleistet und nicht gefährdet oder gar untergraben und insgesamt der Nutzen des Gemeinwesens befördert wird. Der Leitbegriff der christlichen Polizeiordnung ist dabei nicht bloßes Ornament, sondern die Orientierung an einer christlichen Ethik des Alltagslebens führt immer wieder zu konkreten Anweisungen und Ermahnungen. So

12 Die in Klammern gesetzten Worte sind in der wörtlichen Wiederholung des hier zitierten ersten Abschnittes (2) vor dem Beginn des ersten Hauptartikels (5) hinzugefügt worden.

sollen die Hauseigentümer nicht Wohnungen oder Häuser an fragwürdige Leute wie beispielsweise Landsknechte, Deichgräber, Diebe, Huren oder ihren adligen Herren auf dem Lande entlaufene Bauern – die „umzimliche unnd ungottliche narungenn" bzw. „unzimliche, vorbottene unnd ungotliche werbungenn" betreiben (17, 19) – vermieten, also an Personen, die nicht zur Kirche gehen, weder Gott noch Leuten dienen, sondern nur andere von der Arbeit abhalten; jeder bürgerliche Hausherr hat auf seine Mieter und ihre Berufstätigkeit zu achten und darf „gottlosem wesen oder unzüchtigem und unchristlichen leben nicht zusehen," sondern hat es dem Rat anzuzeigen (19/20).

Die zahlreichen, sehr ausgefeilten Bestimmungen über Verlöbnisse, Hochzeiten und Kindelbiere sollen ausufernde Feierlichkeiten und übermäßigen Luxus verhindern, damit sich nicht einzelne Bürger wegen der damit verbundenen erheblichen Unkosten in unerträgliche Schulden stürzen und ihrem Verderben entgegengehen; an ihrer eigenen derartigen Schädigung sollen sie zu ihrem eigenen Besten gehindert werden. Der Kreis der Gäste auf Verlobungen, die „inn Gottes namenn unnd forchte" begangen werden, wird zur Vermeidung unmäßiger Unkosten, mit denen fast eine ganze Hochzeit hätte ausgerichtet werden können, auf nahe Verwandte begrenzt (64/65). Die auf elf Seiten (66–76) ausgebreiteten Regelungen zu Hochzeiten sollen ebenfalls übermäßige Ausgaben ausschließen, sollen verhüten, daß Unvermögende infolge ihrer Schuldenlast nicht mehr ihre Nahrung und ihr Gedeihen zu bewahren und nicht mehr ihre Steuern der Herrschaft und der Stadt zu entrichten vermögen, setzen aber auch den Angehörigen höheren Standes und Inhabern größeren Vermögens Schranken im Ausmaß der Feierlichkeiten. Insbesondere wird deren Dauer eingeschränkt, wird die Zahl der Gäste auf höchstens 40 Paar Eheleute und zwölf Gesellen (einschließlich der geladenen Pfarrer, Kapläne, Schulmeister und -gesellen, Organisten und Küster) an acht Tischen begrenzt, wird die Speisung von Schulgesellen und Organisten, von Kaplänen und Küstern für ihren Gesang in der Brautmesse festgelegt, wird der Kreis der Personen, die mit der Braut auf dem Rathaus einen „ehelichen und christlichen tantz" unter Wahrung von Zucht und Maß führen dürfen, kontrolliert, werden Lohnsätze für Spielmänner, Köche und Schüsselwäscherinnen angeordnet. Schließlich werden die Kindelbiere in der Anzahl der Teilnehmer und im Umfang der Mahlzeiten für Ratsmitglieder, Bürger und Einwohner gleichermaßen reguliert (77–80). Jeder Prenzlauer hat sowohl für sich selbst als auch für seine Mitbürger darauf zu achten, daß ihr Verhalten von den Normen der christlichen Polizeiordnung geleitet wird, sofern er nicht den angedrohten Strafen verfallen will.

Eröffnet werden die Statuten im ersten Hauptartikel wie erwähnt von den unausgesetzten Bemühungen der Bürgerschaft, ihres Rates und ihrer Geistlichkeit um die „Beförderung der Ehre Gottes" – eines Themas, das in der ersten umfassenden Stadt- bzw. Polizeiordnung Prenzlaus von 1515 zwar in einem einzigen Paragraphen mit der Verantwortlichkeit des Rates für Gotteslästerung, öffentliche Sünde und Ehebruch angeklungen war[13], aber damals gegenüber den Vorschriften

13 CDB, Bd. I/21, S. 384.

zur Regelung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse völlig zurückgetreten und an nachrangiger Stelle in sie eingefügt worden war. Der Vergleich der diesbezüglichen Anweisungen von 1515 und 1577 belegt geradezu schlagend den durch die Reformation bewirkten Wandel: Die Beförderung der christlichen (Kirchen-)Gemeinde und des christlichen Lebenswandels ihrer Bürgerschaft und ihrer Einwohner war 1577 für den Rat an die erste Stelle gerückt, und Umfang und Intensität der Aufgabe war für ihn deutlich ausgeweitet worden. Die 13 Unterabschnitte des ersten Hauptartikels (5–16) erörtern vor allem den Besuch des Gottesdienstes, die Verunreinigung von Kirchen und Friedhöfen, die Gestaltung von Begräbnissen (Kleidung, Danksagung und Opfergaben der Trauergemeinde, Bestellung eines Totengräbers und Glockengeläut) – was im einzelnen zu regeln (bis hin zu einer Gebührenordnung) die Visitatoren zuvor dem Rat aufgetragen hatten –, verweisen ferner für die Schule und ihre gedruckte Schulordnung sowie für die Ordnung der Kirchenvorsteher, des gemeinen Kastens und der Jahresrechnungen auf den vorangegangenen Visitationsabschied desselben Jahres. Pfarrer, Lehrer und Prediger werden dazu ermahnt, in reiner Lehre mit Predigten, christlichen Gesängen und vom Kurfürsten angeordneten Zeremonien ihr Amt zu bestellen, Predigten zu halten oder im Falle ihrer Verhinderung halten zu lassen, überhaupt ihrer Gemeinde mit einem gottseligen christlichen Leben in Geduld und Sanftmut zum Vorbild zu dienen; ebenso sollen sich Bürgermeister und Ratmannen ihren Bürgern und Einwohnern gegenüber beispielhaft verhalten, wie es sich einer christlichen Obrigkeit gebührt. Bürger und Einwohner werden aufgefordert, fleißig zur Kirche zu gehen, die Predigt zu hören und an der Abendmahlsfeier teilzunehmen (5/6). Damit sie davon nicht abgehalten oder abgelenkt werden, trifft der Rat verschiedene Vorkehrungen. So werden die Stadttore an Sonn-, Fest- und Feiertagen während der Frühpredigt von 6 bis 7 Uhr in drei Kirchen – St. Nicolai, St. Jacobi und St. Sabini – und dann nochmals von ½ 9 bis 10 Uhr geschlossen (6/7); Alkoholika wie Brannt- und anderer Wein, Bier und Met oder Lebensmittel wie Fisch und Obst dürfen von den Händlern erst nach dem Ende des „Testaments" (Abendmahlsfeier) angeboten werden, damit die Gläubigen nicht die Predigt des göttlichen Wortes versäumen (7/8). Der Rat ermahnt alle seine Bürger und Einwohner eindringlich dazu, sich aller Gotteslästerung, des Fluchens und Schwörens zu enthalten und ihr Gesinde davor zu warnen, denn wenn man wider Gott und Gottes Willen frevelt und in seinen Sünden verharrt, wird dessen Zorn auf das Gemeinwesen heraufbeschworen, was zu verhüten, zu verhindern und zu beseitigen die christliche Obrigkeit schuldig ist (8). Ebenso hat sie nach Gottes Befehl Ehebruch, Unzucht, Hurerei und Kupplerei abzuwehren und streng zu bestrafen, erinnert ihre Bürger und Einwohner ihres christlichen Standes und weist sie an, auf ihre Mägde und Knechte zur Vermeidung häuslicher Unzucht Obacht zu geben und insbesondere dem Rat Schwangerschaftsabbrüche als „dreyfaltige sunde, alß untzuchtt, mordtt unnd zeuberey," anzuzeigen. „Öffentliche unzuchtige weiber" sind der Stadt zu verweisen (14/16).

Wie die skizzierten Anordnungen beispielhaft belegen, versteht sich der Rat als christliche Obrigkeit: Ganz selbstverständlich liegt seine erste und vorrangigste Aufgabe darin, seine Bürgerschaft zu einem christlichen Dasein anzu-

leiten, indem dafür günstige äußere Bedingungen in der Stadtgemeinde geschaffen werden und gewährleistet bleiben. Im Bewußtsein seines eigenen Vorbildes soll er sowohl Pfarrer und Schulmeister in Kirchen und Schulen in der Erfüllung ihrer Ämter, insbesondere in der christlichen Ausbildung und Unterrichtung der Bürger, begleiten und beaufsichtigen wie vornehmlich die unter seiner Jurisdiktion stehende Einwohnerschaft zu christlicher Zucht und Sitte anhalten. Eine christliche Obrigkeit ist, auch wenn sie ein weltliches Amt innehat, streng daran gehalten, mit ihren eigenen Mitteln und Befugnissen zur Vermeidung des göttlichen Zorns für eine evangelische Lebensführung einzutreten und für die Beachtung und Befolgung ihrer Grundsätze zu sorgen. Der inhaltliche Rahmen dafür wird durch die verbindlichen Kirchen- und Visitationsordnungen der Kurfürsten Joachim II. und Johann Georg vorgegeben, ihre Gültigkeit ist nicht anzuzweifeln oder in Frage zu stellen, der konfessionelle Territorialstaat verpflichtet alle seine Untertanen ausnahmslos auf sein Bekenntnis. Die Visitatoren von 1577 trugen dem Rat als Aufgabe ausdrücklich auf, daß er auf die Befolgung der Kirchen- und Visitationsordnung von 1573 durch die Geistlichen zu achten habe – über die dieser dann im Ergebnis keine Klage führte (61) – und daß er die Gertraudenkirche wieder einrichte, damit den benachbarten Bewohnern „das gottliche wort gepredigt und die hochw. Sacrament ausgeteilt werden mochten“ (69–70).

Die dem Rat seit 1543 durch die wiederholten Kirchenvisitationen eingeschärfte Verantwortung für das kirchliche Leben seiner Stadtgemeinde zog in seinen Überlegungen verständlicherweise nach sich, daß er seine Einfluß- und Gestaltungsmöglichkeiten an einem entscheidenden Punkt, an dem der Besetzung der Pfarrämter, auszuweiten trachtete, anders ausgedrückt: Er verfolgte über Jahrzehnte hinweg sein Ziel, das Patronat über die Prenzlauer Kirchen zu erhalten. Die Visitatoren von 1543 hatten es, wie erwähnt, dem Kurfürsten vorbehalten, aber er hatte es anscheinend in der Folge nicht bestimmend wahrgenommen. Jedenfalls behauptete der Rat gegenüber den Visitatoren von 1577, er habe nach dem Verzicht des Sabinenklosters die Geistlichkeit an allen Prenzlauer Kirchen ohne Eingriff des Kurfürsten bestellt, und er hoffte, dieser werde die Stadt „bei solchem ihren wolerlangten und hergebrachten gebrauch erhalten“ (61), womit er eine großzügige Auslegung des ihm 1543 eingeräumten Vorschlagsrechtes andeutete. Die Visitatoren beharrten darauf, daß das Patronat dem Kurfürsten reserviert sei, und reichten den städtischen Antrag an ihn zur Klärung weiter. Der Konflikt brach wenig später in aller Schärfe aus, als Otto von Arnim auf Schönermark und Gerswalde das ehemalige Sabinenkloster erwarb und das Patronat als dessen Zubehör für sich verlangte. Eine Einigung wurde schließlich unter Vermittlung kurfürstlicher Kommissare 1595 gefunden, indem Arnim gegen eine Geldzahlung das Patronat der Stadt zugestand, was der Kurfürst 1597 bestätigte.[14]

Der Rat achtete verständlicherweise sorgsam, geradezu eifersüchtig darauf, daß sein Patronatsrecht und seine daraus abgeleitete Aufsicht über das kirchliche Personal nicht von anderer Seite irgendwie in Frage gestellt werden konnten. Als

14 Neitmann: Prenzlau (wie Anm. 4), S. 118.

Bernd von Arnim zu Gerswalde und Grünow, Hauptmann zu Gramzow und Seehausen, den Gottesdienst in der ihm gehörenden ehemaligen Franziskanerkirche wiederzubeleben und dafür Kirchendiener städtischer Pfarren zu verwenden wünschte, erklärte sich der Rat 1597 dazu bereit unter der Voraussetzung, daß sein Patronatsrecht an seinen Stadtkirchen von Arnim ausdrücklich anerkannt wurde. Aus dem Personal der Marienkirche sollten die beiden Kapläne wöchentlich Mittwoch morgens Gottesdienst mit Predigt und Sakramentreichung halten, der Kantor mit Schülern singen und der Küster läuten, zudem der Organist der Jakobikirche die Orgel spielen. Hieraus wuchs, so wurde hinzugefügt, weder Arnim und seinen Nachfolgern ein Patronatsrecht an den anderen Stadtkirchen noch umgekehrt dem Rat ein solches an der Klosterkirche zu. Letzterer bewahrte sich das Recht, jederzeit bei Bedarf die Kapläne und Schuldiener wegen ihrer Kirchen und Schulen abzuberufen oder zu beurlauben, während Arnim sie dazu anzuhalten hatte, gegenüber dem Rat und der Gemeinde nicht aufsässig und mutwillig zu werden; wenn sie sich gegen den Rat auflehnten und von Arnim darin bestärkt wurden, war ersterer zur Kündigung der Vereinbarung befugt, wie auch Arnim seinerseits einen eigenen Prediger bestellen durfte, wenn die städtischen Kirchen- und Schuldiener ein böses, sträfliches Leben führten und sich ihm widersetzen sollten.[15]

Daß heftige Streitigkeiten einzelner Pfarrer mit dem Kirchenregiment des Rates das beiderseitige Verhältnis schwer belasteten, sprach sich so sehr herum, daß die für die Uckermark bestellten Visitatoren des Jahres 1600[16] – drei landesherrliche Vertreter, nämlich der Generalsuperintendent und Professor an der Frankfurter Universität Dr. theol. Christoph Pelargus, der Präsident des Cöllner Konsistoriums Dr. jur. Johann Köppen jun. und der Konsistorialsekretär Erhardt Heide, sowie zwei ständische, adlige Vertreter aus der Landschaft selbst, nämlich der Landvogt der Uckermark Bernd von Arnim zu Boitzenburg und der Hauptmann zu Gramzow und Chorin Bernd von Arnim zu Gerswalde, unter Hinzuziehung des Prenzlauer Pfarrers und uckermärkischen Inspektors Johann Fleck (102) – bemerkten, die bisherige beharrliche Uneinigkeit zwischen dem Rat, der gemeinen Bürgerschaft und den Geistlichen sei im ganzen Lande erschollen; sie bezogen sich dabei unausgesprochen vor allem auf die äußerst heftigen Konflikte zwischen dem Rat und einem Teil der Geistlichkeit Prenzlaus einerseits und dem Pfarrer der Marienkirche und Inspektor Jakob Schütz um die Verwaltung des Gemeinen Kastens, um Aufreizung zur Empörung und um angebliche Irrlehren in der ersten Hälfte der 1590er Jahre.[17] Die Visitatoren kritisierten die Prenzlauer Geistlichen nachdrücklich und heftig wegen ihres Gebarens gegenüber dem Rat, der, wie gerade bemerkt, kurz zuvor endgültig ihr Patron geworden war: Sie hätten sich eingebildet, dieser habe keine Jurisdiktion oder Botmäßigkeit über sie

15 Brandenburgisches Landeshauptarchiv [künftig zitiert: BLHA], Potsdam, Rep. 8 Prenzlau, U 517.

16 GStA PK, X. HA Rep. 16, Nr. 161, Mappe Prenzlau, S. 101–108 (Visitation von 1600).

17 Paul Schwartz: Beiträge zur Kirchengeschichte brandenburgischer Städte, 1. Prenzlau, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 7/8 (1911), S. 14–76, hier S. 15–35.

und erzwinge diese unbegründet – obwohl sie doch vom Rat und der gemeinen Bürgerschaft berufen sowie von der Stadt unterhalten und besoldet würden: Sie waren mithin, wie ihnen vermittelt wurde, Diener, nicht Herren der Gemeinde. Ein Teil der Pfarrer habe in seiner Opposition gegen seinen Inspektor, den Pfarrer der Marienkirche, ihre Streitigkeiten auf die Kanzel gebracht, harte Worte gegen den Rat gebraucht, „die zur sedition leicht ursach geben könten" (105), und Ratsmitgliedern die Absolution nur bedingungsweise zugestanden oder gar gänzlich versagt. Zudem hätten sie zum Schaden des städtischen Handwerks übermäßig eigene bürgerliche Nahrung mit Bierbrauen, Bierschenken, Krugverlag und Ackerbau betrieben, statt sich in ihre Bücher zu vertiefen, und sogar Märkte außerhalb der Stadt zum Kauf und Verkauf von Butter, Käse und Hering aufgesucht. Sie hatten also die städtische Wirtschaft geschädigt, indem sie sich dem Monopol des städtischen Brauereigewerbes und des städtischen Marktes entzogen hatten, was die Städte damals in den ständischen Verhandlungen und in den politischen Debatten mit dem Adel als Ursache ihres wirtschaftlichen Verfalls so heftig beklagten.[18]

Die Visitatoren ermahnten alle widerspenstigen Kirchen- und Schuldiener, den Rat als ihre Obrigkeit anzuerkennen, heimliche Zusammenkünfte gegen ihren weltlichen Rat oder ihren geistlichen Inspektor zu unterlassen, mit ihren Reden nicht den Rat zu beleidigen oder seine Auseinandersetzung mit der Bürgerschaft anzuheizen sowie ihre wirtschaftliche Betätigung wegen überflüssiger Konkurrenz zum weltlichen Gewerbe und wegen Beeinträchtigung ihrer eigentlichen Aufgaben einzuschränken; widrigenfalls könnten sie vom Rat suspendiert werden, vorbehaltlich endgültiger Entscheidung des Konsistoriums. Die Visitatoren ergriffen freilich trotz ihrer Betonung der Ratsobrigkeit nicht ganz einseitig für diese Partei, sondern erinnerten sie ebenso eindringlich daran, die Seelsorger zu respektieren, ihnen Schutz zu gewähren, nicht alle ihre Strafpredigten auf sich zu beziehen und keinen Anlaß zur Uneinigkeit zu geben (104/105). Weltliche Obrigkeit und Kirchendiener waren zugleich und untrennbar auf die Aufrichtung eines christlichen Lebens ausgerichtet, sie hatten sich gegenseitig dabei zu unterstützen, ohne daß die eine Seite die andere überwältigen durfte.

Jenseits dieser Querelen zeigten sich die Visitatoren mit der Ausbildung und der Amtsführung der Geistlichen unzufrieden, da sich manche von ihnen – damit waren wohl nicht nur die Prenzlauer Geistlichen gemeint – für „das zeitliche wolleben und die schendliche bauchsorge mehr alß ihr von Got vertrautes und anbefohlenes pfund" sorgten (104). Etliche Kirchendiener in der Stadt Prenzlau und sogar die meisten Dorfpfarrer befanden die Visitatoren ihres hohen Amtes und Dienstes für untüchtig – urteilten damit ähnlich wie schon ihre Vorgänger von 1557 (58) – und verlangten eine Besserung dadurch, daß sie an den vom Inspektor der Marienkirche anzuberaumenden vierteljährlichen Glaubensgesprächen teilzunehmen und die Dorfpfarrer im wöchentlichen Wechsel Probepredigten in

18 Helmuth Croon: Die kurmärkischen Landstände 1571–1616 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Hauptstadt Berlin, Bd. IX, 1), Berlin 1938, S. 90–104.

der Marienkirche zu halten hatten. Der Inspektor habe auf ihre Lehre und auf ihr Leben Obacht zu geben, nötigenfalls dem Konsistorium Meldung zu erstatten, denn der Kurfürst könne nicht gestatten, „daß unzuchtige personen oder die sich sonsten zeitlicher nahrung mehr alß was ihres ampts zu befleißigen des hohen werks Gottes und der Heiligen Dreifaltigkeit abwarten sollen“ (104). Um zu verhindern, daß Personen, die kaum zum Küster, geschweige denn zu einem hohen Kirchenamt ausreichend geeignet seien, ordiniert würden, sollte künftig nur der Generalsuperintendent zu Frankfurt oder das Konsistorium die Geistlichen ordinieren, und jeder Geistliche wurde zum Nachweis seiner Glaubensreinheit darauf verpflichtet, die Konkordienformel zu unterschreiben, worüber er als Beleg ein Zeugnis erhielt (104).

Wenn die Visitatoren 1600 die wirtschaftliche Betätigung der Geistlichen verurteilten, sind freilich zur Relativierung ihrer Einschätzung die Aussagen ihrer Vorgänger von 1577 über die Unterhaltung der Kirchen- und Schuldiener in die Betrachtung einzubeziehen. Sie hatten nämlich deren mangelhafte, beklagenswerte Unterhaltung festgestellt und die Berechtigung von deren Bitten um Gehaltsaufbesserung prinzipiell anerkannt. Das Einkommen des Pfarrers an St. Marien sei so gering, daß er sich in den jetzigen teuren Zeiten davon nicht halten könne, wie auch die Einkommen der Pfarrer und Kapläne in den anderen Kirchen „etwas gering“ ausfielen. Aber die finanzielle Lage des Gemeinen Kastens, die ständige Überschreibung der Einnahmen durch die Ausgaben, ließ die wünschenswerte Erhöhung der Besoldung nicht zu, so daß das Personal auf eine bessere Zukunft vertröstet und der Rat zur weiteren Verfolgung der Angelegenheit aufgefordert wurde; er kam augenblicklich den Bedürftigen wenigstens insofern entgegen, als er allen Pfarrern und den Kaplänen der Marien-, Nikolai- und Jakobi-Kirche sowie dem Schulrektor zwei Fuder Holz bis vor die Wohnung fahren lassen wollte, allen Schulgesellen ein Fuder Holz (62, 64, 67). Zu den Aufgaben der Ratsobrigkeit zählten es die Visitatoren, daß sie mit ihren weltlichen Mitteln für die Eintreibung der finanziellen Außenstände des Gemeinen Kastens sorgte, daß sie etwa unter ihrer Jurisdiktion stehende säumige Zahler pfändete oder säumige Zahler aus den Reihen des Landadels dem Konsistorium anzeigte (70). Das niedrige Einkommen des Kirchenpersonals erklärt seine Neigung zur Ausweitung seiner eigenen wirtschaftlichen Tätigkeit, sie war zur Verbesserung der eigenen ökonomischen Situation bestimmt, beeinträchtigte freilich durch den dafür erforderlichen Arbeits- und Zeiteinsatz zum Unwillen der Kontrolleure die vorrangige geistliche Aufgabenwahrnehmung.

Die mangelnde Eignung manches Geistlichen und sein Verhalten in seinem Privatleben wie in seinem Beruf beklagten die Visitatoren, weil dadurch seine Vorbildfunktion für die gesamte Gemeinde in Frage gestellt und in der Folge die christliche Unterweisung der Prenzlauer im allgemeinen und ihrer Jugend im besonderen beeinträchtigt wurde. Die Pfarrer sollten innerhalb der Stadtgemeinde ausgleichend wirken, alle aufreizenden, den Zwist zwischen Rat und Bürgerschaft befeuernden Reden vermeiden, die Lehre Christi aus Matthäus 18 (über die Ermahnung sündiger Brüder) befolgen, ohne dadurch Straf- oder Gesetzpredigt auszuschließen, „die dan bei diesen letzten zeiten, do alle bosheit und ärgerlich

leben überhand genommen, hoch von noten". Niemals sollten sie die Pfarrkinder „ohne seligen ernst" aus der Kirche lassen (105). Die gewünschte geistliche Betreuung war nur zu gewährleisten, wenn die räumliche und persönliche Nähe zwischen dem Pfarrer und den Schäflein seiner Pfarrei gewahrt blieb. So war der gemeine Mann aufgefordert, den Gottesdienst in der für seinen Wohnort zuständigen Kirche aufzusuchen; Ratspersonen war es zwar erlaubt, Trauung und Begräbnis in allen Kirchen Prenzlaus vornehmen zu lassen, aber Absolution und Kommunion waren auch ihnen nur in den Kirchen ihres Kirchspiels gestattet, „damit ein jeder prediger seiner beichtkinder gewiß sein könne" (106). Für besonders notwendig hielten die Visitatoren die Unterrichtung der Jugend, bemängelten, daß einige Geistliche die Anordnung des Inspektors, von Ostern bis Michaelis mit den Kindern den Katechismus in der Kirche zu behandeln, nicht befolgt hätten, und forderten nachdrücklich die Einhaltung dieser Anordnung, denn es sei zu beklagen, „daß die liebe kegen dem gehör göttlichen wortes bei den menschen zu diesen letzten zeiten ganz und gar erkaltet, darum hoch von noten, auf mittel und wege zu gedenken, wie die jugend in zeiten dazu angeleitet und gewohnet werde" (103/104). Schon ihre Vorgänger von 1577 hatten angemahnt, daß die Jugendlichen „zu Gottes wort erzogen" und vornehmlich durch die unablässige Unterweisung im lutherischen Katechismus so weit gebracht würden, „daß sie wüßten, wie und durch wen sie sollten selig werden".[19] 1600 stellten die Visitatoren einen Mangel an Disziplin und Fleiß in der Schule fest, ermahnten den Rektor und seiner Kollegen dazu, „der lieben jugend also vorzustehen, wie es das amt erfordert," und beauftragten den Pfarrer mit der Durchführung der jährlichen Examina (108).

Die Appelle der Visitatoren zur Beförderung der christlichen Bildung unter der Jugend verhallten unter den vermögenden Prenzlauer Bürgern nicht ungehört, einzelne von ihnen verstanden sich aus betonter christlicher Verantwortung zu Stiftungen zugunsten der schulischen und universitären Ausbildung des Nachwuchses. Der 1596 83-jährig verstorbene Joachim Farenholtz stiftete in der Regierungszeit des Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) ein Kapital von 600 Talern mit 6 %iger Verzinsung zur Unterstützung von bedürftigen Schülern und Studenten aus dem Kreise seiner Verwandtschaft und darüber hinaus, weil er „christlich erwogen" und sich „christlich entsch[l]oßen" habe, den ihm gewährten reichen Segen des Allmächtigen, „welcher mir auch die zeitt meines lebens seine hülffliche gnadenhandt gnediglich gereichet", in Dankbarkeit gegenüber der göttlichen Majestät dadurch zu erwidern, daß er die ihm gnädig verliehenen Güter für Legate ad pias causas bestimmte. 15 Taler Zinsen waren für die Unterhaltung eines studierenden Verwandten vorgesehen, sechs Taler für arme Prenzlauer Schüler zur Ausstattung mit einem Tuch Prenzlauer Gewand und 15 Taler für arme Prenzlauer Gesellen zur Unterweisung in der Prenzlauer Trivialschule in den Grundlagen der Frömmigkeit und Künste, ihr ehrbarer Wandel und ihre gute Erziehung und Geschicklichkeit vorausgesetzt, und zur späteren Unterhaltung

19 Neitmann: Prenzlau (wie Anm. 4), S. 116.

ihrer Studien auf Universitäten und hohen Schulen. Farenholtz setzte den Rat zum Exekutor seiner Legate mit der Verpflichtung zu ihrer Verwendung für tüchtige und qualifizierte Personen ein, „Gott zu ehren, der gemeinen christenheit zu nutz", und erbat die kurfürstliche Bestätigung seiner Stiftungsurkunde und ihre Einverleibung in das Konsistorialarchiv zur Gewährleistung ihrer landesherrlichen Beachtung und Bewahrung.[20] Christoph Süring schildert in seiner Chronik unter dem Jahr 1586 die Vollendung des neuen Schulbaues, zu dem nicht nur der Rat auf seine Kosten 20.000 Ziegel, Holz und Kalk bereitgestellt habe, sondern auch „viel andere fromme, Gottsfürchtige Leute und Schuelfreunde" Gelder, Materialien, Speisen und Getränke gestiftet hätten; die zehn vornehmsten unter ihnen nennt er namentlich mit ihren jeweiligen Beiträgen, verweist aber auf „andere viel mehr von der Bürgerschafft und Geistlichen", die sich „freygebig erzeiget" hätten, und schließt seinen diesbezüglichen Eintrag mit der Aufforderung zur Nachahmung seitens seiner eigenen Zeitgenossen: „Und soll man hierbey nicht allein abnehmen, wie willig und freygebig die Leute ehemalen zu Erbawung und Auffrichtung Geistlicher Gebeuden gesteuret, sondern auch solchem löblichem und Christlichem Exempel nachfolgen."[21]

Die christliche Daseinsform der Stadt hing, so darf man die verstreuten Hinweise der Visitatoren von 1600 zusammenfassen, maßgeblich davon ab, daß qualifiziertes, wohlausgebildetes kirchliches und schulisches Personal unausgesetzt und nachdrücklich seiner zentralen Aufgabe zur Verbreitung des Evangeliums unter der Bevölkerung sowohl durch Predigt des reinen göttlichen Wortes wie durch eigenes vorbildliches Verhalten nachkam, daß es von seinen geistlichen Pflichten nicht durch übermäßigen Einsatz für sein wirtschaftliches Wohlergehen abgelenkt wurde und daß es in den Konflikten zwischen Rat und Bürgerschaft unter Anerkennung der Obrigkeit ausgleichend und nicht unruhestiftend wirkte.

In einer Beziehung waren die Visitatoren sowohl mit der Geistlichkeit als auch dem Rat und der Bürgerschaft Prenzlaus uneingeschränkt zufrieden: Sie alle hingen unbestritten und vorbehaltlos dem wahren Glauben, wie er in den lutherischen Konfessionsschriften des 16. Jahrhunderts beschrieben worden war, an. Alle Geistlichen, von den obersten bis zu den untersten, seien auf die reine unverfälschte Lehre, wie sie in der Bibel, den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, der Augsburgischen Konfession, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln, dem Katechismus Luthers und dem Konkordienbuch ausgedrückt sei, ordiniert worden und hätten zur Bekräftigung ihrer Lehre die Konkordienformel unterschrieben. Ihre Prüfung habe ergeben, daß die Inspektoren, Pfarrer, Diakone, Rektoren und Konrektoren und alle anderen Schul- und Kirchendiener (einschließlich der Dorfpfarrer) ebenso wie Rat und gemeine Bürgerschaft „der reinen, bis daher erkanten und bekanten wahren lehr der Augsburgischen confession ... gleichformig und ohne ... irtumb mit herz und munde anhengig und zugetan" seien, daher sei der Religion halben „nichts zu erinnern" (102). Prenzlaus

20 BLHA, Rep. 8 Prenzlau, U 521. – Zum Todesjahr vgl. Kaak (Hrsg.): Die Prenzlauer Chronik (wie Anm. 7), S. 47.

21 Kaak (Hrsg.): Die Prenzlauer Chronik (wie Anm. 7), S. 367 f.

Geistliche wie Laien waren nach dem Eindruck der Visitatoren fest und unverbrüchlich im lutherischen Glauben und in der lutherischen Glaubenslehre, wie sie in den genannten Schriften dargelegt war, verankert, zu irgendwelchen Zweifeln wegen calvinistischer Irrlehrer sahen sie keinen Anlaß.

Die Prenzlauer stimmten damals in ihrem unverbrüchlichen Eintreten für die lutherische Lehre, wie sie in der Augsburgischen Konfession von 1530 und in der Brandenburgischen Kirchenordnung von 1572 beschrieben war, und in ihrer entschlossenen Abwehr aller anderen geistlichen Richtungen, vornehmlich des Calvinismus, aber darüber hinaus überhaupt aller anderen protestantischen Sekten, mit dem vornehmsten Adligen der Uckermark, dem uckermärkischen Landvogt Bernd von Arnim, überein. 1597 hatte der Rat wie schon erwähnt dessen Vorschlag zugestimmt, die Kirche des ehemaligen Franziskanerklosters in Prenzlau wieder instand zu setzen und gottesdienstlich nutzen zu lassen, und ihm dabei die Mitwirkung von Kirchen- und Schuldienern der städtischen Kirchen zugestanden. Er behielt sich allerdings ausdrücklich vor, deren Einsatz in der Arnim'schen Kirche zu widerrufen, sofern ihre nachfolgenden Besitzer eine Änderung in der Religion entgegen der Augsburgischen Konfession vornähmen. Umgekehrt wahrte Arnim für sich und seine Erben sein Recht, selbst eigene christliche Prediger in seiner Kirche einsetzen zu dürfen, sofern „durch straffe unserer sunden /: welches doch der barmhertzige Gott gnediglichenn vorhuetenn unnd abwendenn wolle :/ kunfftiger zeitt calvinische oder ander irrige religion unnd sectenn" entgegen der Augsburgischen Konfession von 1530, der Brandenburgischen Kirchenordnung und dem auf ihr beruhenden christlichen Gebrauch „einreißenn soltte."[22] Johannes Fincke verpflichtete sich 1602 nach seiner Berufung zum obersten Pfarrer an St. Marien gegenüber dem Rat, seinem Patron, dazu, „daß ich bey dieser kirchen lehr unt consens der prophetischen unt apostolischen schrifften, der ungeenderten Augspurgischen confession, anno 30 Carolo V übergeben, sowohl dem libro concordiae wil verharren unt in religionssachen keine irrung unt streit erregen"[23]; er band sich somit an das strenge Luthertum der damaligen märkischen Landeskirche unter unausgesprochener Abwehr aller anderen protestantischen Richtungen.

Eine reale calvinistische Gefahr bestand in Prenzlau nicht, wie die spätere Reaktion der Stadt und ihrer Geistlichkeit auf den Bekenntniswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund nach 1613 zeigen sollte: Mit aller Heftigkeit wehrten sie sich gegen die calvinistischen Bestrebungen und Prediger, so daß sich der Landesherr zu einer harschen Reaktion veranlaßt sah. Kurfürst Georg Wilhelm forderte 1624 den Rat zur Berichterstattung über den eben erwähnten Pfarrer Fincke auf, der im gemeinen Gebet geäußert haben solle: „Laßet unß bitten vor die christliche kirche, die von den unruhigen Calvinisten will angefochten werden: Gott wolle sie in ihrem furnehmen stewren undt unß bey der evangelischen freiheit erhalten."[24] Die Antwort Prenzlaus (und der gesamten Mark Brandenburg) auf

22 BLHA, Rep. 8 Prenzlau, U 517.
23 Stadtarchiv Prenzlau, Rep. 8 Nr. 414, Bl. 9.
24 BLHA, Rep. 8 Prenzlau, U 542.

den kurfürstlichen Übertritt zum Calvinismus ist nur zu erklären aus der vorstehend angedeuteten, in den Visitationsprotokollen sichtbaren Verankerung des lutherischen Glaubens: Drei Generationen lang war unter sämtlichen hohen wie niederen Bewohnern der Stadt gepredigt und von ihnen verinnerlicht worden, daß sie ein christliches Leben gemäß der lutherischen Lehre führen sollten, und sie wollten ihre lutherischen Überzeugungen nicht auf einmal auf kurfürstlichen Befehl hin ablegen und durch eine andere Konfession ersetzen, sie wollten an ihrem wahren lutherischen Glauben uneingeschränkt festhalten und nicht einer calvinistischen Irrlehre verfallen.

Faßt man die Statuten des Stadtrates und die Abschiede der kurfürstlichen Visitationskommissionen zusammen, drängt sich zur Charakterisierung ihrer Absichten der von Gerhard Oestreich in die Forschung eingebrachte Begriff der „Sozialdisziplinierung“[25] auf. Es geht darum, die städtische Bürger- und Einwohnerschaft durch Unterweisung und Vorbild der gleichgesinnten geistlichen und weltlichen Führungskräfte dazu zu bringen, daß sie sich in ihrem Alltagsdasein nach den christlichen, lutherischen Prinzipien richtet, sich dadurch ihrer Heilserwartung vergewissert und zugleich das göttliche Strafgericht abwendet. Es geht darum, christliche Zucht und Ehrbarkeit nach reformatorischem Verständnis unter hohen wie niederen Ständen wiederherzustellen und auf Dauer zu bewahren, dazu das menschliche Leben, das ständig der Sünde zu verfallen droht und der sittlichen Stärkung bedarf, strenger Ordnung und fester Disziplinierung zu unterwerfen und der städtischen Gemeinschaft insgesamt wie dem einzelnen Bürger durch tief und umfassend in ihre Existenzweisen eingreifende Vorschriften und Erziehungsanweisungen sicheren Halt zu gewähren und sie vor dem Verlust der Heilsgewißheit und dem Absturz in das ewige Verderben zu behüten. Oestreich hat zwar den Willen zur Sozialdisziplinierung vorrangig dem monarchischen Absolutismus des 17. und 18. Jahrhunderts zugeschrieben, aber auch auf ähnliche Bemühungen in Kirche und Staat des 15. und 16. Jahrhunderts hingewiesen und überhaupt den „strukturgeschichtlichen Vorgang der Fundamentaldisziplinierung in Staat und Kirche, in Wirtschaft und Kultur“ hervorgehoben. Für unser Beispiel und für unseren Zusammenhang mag man von „konfessioneller Sozialdisziplinierung“ sprechen, in dem Sinne, daß das Verhalten der kirchlichen und weltlichen lokalen Obrigkeiten und die Lebensführung all ihrer Untertanen gemäß der konfessionellen Richtschnur des märkischen Luthertums diszipliniert und gemäß seinen konfessionellen Überzeugungen von ihm geregelt werden sollte. Ob dabei im Einzelfall die Initiative mehr von kirchlicher oder weltlicher Seite ausging,

25 Gerhard Oestreich: Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, S. 179–197, bes. S. 187 f., 192 f.; das folgende Zitat ebd., S. 195. – Zu der auf Zeedens und Oestreichs Konzeptionen aufbauenden, weitergehenden Ausprägung des „Konfessionalisierungs“-Paradigmas vgl. die grundlegenden Aufsätze von Wolfgang Reinhard: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277, und Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), S. 1–45.

war eher eine nachrangige Frage, denn beide standen infolge ihres Vertrauens auf die alleinseligmachende Kraft ihres lutherischen Glaubens vor der Herausforderung, mit ihren jeweiligen Mitteln und Wegen zu einer in jeder Beziehung gottgefälligen Ordnung ihrer Stadt, überhaupt zu einer „Reinigung, Vertiefung und Steigerung christlicher Frömmigkeit“[26] beizutragen.

Der Visitationsabschied von 1600 schloß mit der Ermahnung sowohl an den Rat wie an die Pfarrer bzw. die Geistlichkeit zur festen Einhaltung aller getroffenen Festlegungen und erinnerte zugleich beide Seiten an die fortdauernde Geltung der märkischen Visitationsordnung von 1573 und der älteren Prenzlauer Visitationsabschiede (108). Nicht zufällig wurden die weltlichen und die geistlichen Spitzen der Stadt im selben Atemzug angesprochen. Denn wenn auch der Abschied vorrangig die Geistlichkeit und die kirchlichen Verhältnisse der Stadt betraf, so wurde unweigerlich der Rat davon berührt, weil ihm ebenfalls die Wahrung der aufgerichteten kirchlichen und geistlichen Ordnung aufgetragen war. Eine christliche Obrigkeit wie er war mit seinen Aufgaben und Befugnissen ebenso wie alle Kirchendiener in ihren Ämtern und Arbeiten daran gebunden, nachdrücklich für ein christliches Wesen der Bürger- und Einwohnerschaft zu wirken und unermüdlich an der Verchristlichung der Gemeinde zu arbeiten. Mochten Rat und Pfarrerschaft auch immer wieder über ihre jeweiligen Zuständigkeiten und Auffassungen in Konflikt miteinander geraten und über Über- und Unterordnung, Rechte und Pflichten miteinander streiten: Es stand nicht zur Diskussion eine Trennung und Absonderung von Kirche und Welt in zwei völlig voneinander geschiedene Bereiche, sondern beide waren aufeinander verwiesen wegen derselben Zielstellung: Die Welt, die weltliche Obrigkeit fühlte sich genauso wie die Kirche in der Verantwortung für die „zeitliche und ewige wolfahrt“ eines jeden einzelnen wie des gesamten Landes, die die Visitatoren am Eingang ihres Abschiedes als „summa“ der vom neuen Kurfürsten Joachim Friedrich angestrebten „Reformation“ beschworen (102), und leitete daraus ihre Aufgabenstellung ab.[27] So richtete sich der Schlußsatz der kurfürstlichen Visitatoren von 1600 an Rat und Pfarrer gleichermaßen zur Hervorhebung des ihnen gemeinsam vorgegebenen Maßstabs ihres Handelns: „Der almechtige Got wolle an allen teilen fried und einigkeit verleihen und geben, das diese verrrichtung zu erhaltung seines allein seligmachenden worts und besser aufnehmen [von] schuelen und kirchen gereichen muge“ (108).

26 Ritter: Die Weltwirkung (wie Anm. 2), S. 10.

27 Vgl. die knappe, aber treffliche Charakterisierung des konfessionellen Landesstaates des 16. Jahrhunderts bei Gerhard Ritter: Die Neugestaltung Deutschlands und Europas im 16. Jahrhundert. Die kirchlichen und staatlichen Wandlungen im Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe, Frankfurt a.M. / Berlin 1967 (zuerst 1950), S. 377–388, hier zu den dem Fürsten auferlegten Pflichten: „vor allem die Pflicht, für des Landes ‚gemeinen Nutz und Notdurft‘ zu sorgen, das heißt das leibliche Wohl wie das seelische Heil der Untertanen zu fördern: durch Regelung des wirtschaftlichen Lebens, durch Pflege der Justiz und der Sittenpolizei, die die äußere Ordnung und christliche Sitte aufrechterhält, vor allem durch Bewahrung der einen, unverfälschten Lehre des Gotteswortes“ (S. 380). Ferner die Schilderung bei Zeeden: Das Zeitalter der Glaubenskämpfe (wie Anm. 3), S. 148–158, 175–180.

Christiane Schuchard

Landesherr und Reformation – Visitationen in der Mittelmark

Nach den Abendmahlsfeiern vom 1. und 2. November 1539 und der Herausgabe einer gedruckten Kirchenordnung für das Kurfürstentum Brandenburg war die erste allgemeine Kirchenvisitation das Ereignis, das den religionspolitischen Kurswechsel Kurfürst Joachims II. (1535–1571) markierte.[1] Es ist aber immer wieder – und ganz zu Recht – betont worden, dass dieser Kurswechsel nicht radikal und nicht eindeutig war, beziehungsweise die Religionspolitik Joachims II. wurde als schwach und unselbstständig[2], unentschlossen[3], wankelmütig[4] oder doppelgesichtig-taktisch[5], widersprüchlich[6] oder vermittelnd[7] beurteilt oder aber als Suche nach einem eigenen Weg gesehen[8], der allerdings nicht zuletzt von der

1 Geringfügig veränderte und mit Anmerkungen versehene Fassung des am 19. März 2016 in Brandenburg an der Havel gehaltenen Vortrags. – Als Überblicksdarstellungen für das „Jahrhundert der Reformation" vgl. Johannes Schultze: Die Mark Brandenburg. Vierter Bd.: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (1535–1648), Berlin 1964 = 1989; Felix Escher: Das Kurfürstentum Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus, in: Ingo Materna / Wolfgang Ribbe (Hrsg.): Brandenburgische Geschichte, Berlin 1995, S. 231–290; Iselin Gundermann: Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598), in: Gerd Heinrich (Hrsg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, S. 147–241. Vgl. auch Anm. 6–11. – Statt einer Aufzählung (zu) vieler weiterer Titel sei auf zwei neue Bibliographien verwiesen: Uwe Czubatynski: Bibliographie zur Kirchengeschichte in Berlin-Brandenburg. Bd. 1: Allgemeines und Altmark, Nordhausen 2013; Bd. 2: Kreise und Orte im Land Brandenburg, Nordhausen 2014; Andreas Stegmann: Bibliographie zur brandenburgischen Reformationsgeschichte, in: Quellen und Literatur zur Reformation in der Mark Brandenburg. Beiträge zur Erforschung der brandenburgischen Reformationsgeschichte (= Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, Sonderband 2015), Berlin 2015, S. 9–75.

2 So Franz Meine: Die vermittelnde Stellung Joachims II. von Brandenburg zu den politischen und religiösen Parteien seiner Zeit, Lüneburg 1898 [Phil.Diss. Rostock], S. 36.

3 Anfangs „unentschlossen", wandelte er sich „zu einem der stärksten Verfechter" der lutherischen Lehre: Dieter Brozat: Der Berliner Dom und die Hohenzollerngruft, hrsg. und bearb. von Wolfgang Schulz, Berlin 1985, S. 14.

4 So Berthold Schulze: Berlin und Cölln bis zum Dreißigjährigen Kriege, in: Heimatchronik Berlin, Köln 1962, S. 69–180, hier S. 144: „schwankende persönliche religiöse Haltung". Schwanken und Inkonsequenz wirft ihm auch Meine: Die vermittelnde Stellung, S. 37, 48 und 51 vor.

5 Vgl. Josef Mörsdorf: Das erste Domkapitel und die erste Domkirche zu Berlin. Ihre Bedeutung in der landesherrlichen Kirchenpolitik des Reformationsjahrhunderts, in: Wichmann-Jahrbuch 8 (1954), S. 88–109, hier S. 97–105.

6 Eine ambivalente, „oszillierende Haltung" bescheinigt ihm Günter Christ: Das konfessionelle Zeitalter, in: Winfried Becker / Günter Christ / Andreas Gestrich / Lothar Kolmer: Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart, Schriftleitung: Peter Dinzelbacher (= Kröners Taschenausgabe, Bd. 439), Stuttgart 1996, S. 197–382 und S. 600–616 (Anmerkungen), hier S. 269.

7 Vgl. z.B. Gerd Heinrich: Brandenburg II. Reformation und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie 7, Berlin / New York 1981, S. 111–128, hier S. 112.

8 Vgl. z.B. Eike Wolgast: Die Einwirkung der Wittenberger Theologen auf die Reformation in Brandenburg, in: Herbergen der Christenheit 28/29 (2004/2005), S. 89–101.

Notwendigkeit innen- wie außenpolitischer Rücksichten geprägt war[9] und der „Bewahrung des Friedens" dienen sollte (Otto Hintze).[10] Im Laufe der langen Regierungszeit Joachims II. änderte sich seine Politik freilich auch.[11]

Vielfach standen zunächst Altes und Neues nebeneinander. „Abgesehen von der grundsätzlichen Änderung, die darin lag, daß in Zukunft nicht mehr der Papst, sondern der Landesherr die Kirchenhoheit [...] innehatte", blieben jedoch „in vielfacher Beziehung die bisherigen Verhältnisse bestehen", waren Abgaben (vor allem Pacht-Zinse und Darlehens-Zinsen an geistliche Grundherren und Kreditgeber) weiterhin zu zahlen, ließ man Patronatsrechte – und damit Präsentationsrechte – unangetastet; doch führte man eine Prüfung der präsentierten Geistlichen ein.[12] Solche Grundsatzfragen spielten natürlich auch eine Rolle bei der Kirchenvisitation. Der Kurfürst war nicht der einzige Akteur auf diesem Feld.[13] Der Erfolg (auch) der Visitationen hing entscheidend davon ab, ob Konsens, Konfliktvermeidung oder Konfrontation das Vorgehen prägten.

***

Die Pluralform im vorigen Satz wie auch in der Überschrift dieses Beitrags verweist darauf, dass im Jahrhundert der Reformation mehrere Kirchenvisitationen in der Mark Brandenburg stattfanden, die sich jeweils über einige Jahre erstreckten. Auf die erste Visitation (1540–1545) folgten unter Joachim II. noch zwei weitere (1551/1552 und 1557/1558), bei denen es sich teils um eine Wiederholung handelte, mancherorts aber auch um die erste Visitation. Die beiden Nachfolger Joachims II. (1535–1571), sein Sohn Johann Georg (1571–1598) und sein Enkel Joachim Friedrich (1598–1608), ließen jeweils kurz nach ihrem Regie-

9 Vgl. z.B. Gerd Heinrich: Neue Kirchenordnung und „stille" Reformation. Die Residenz Berlin-Cölln, der Landesfürst und die „Luthersache", in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin. Neue Folge 1 = 30./31. Jg. (1990/91), S. 49–68, hier bes. S. 58–60. In diesem Sinne auch z.B. Wolgast: Die Einwirkung.

10 Otto Hintze: Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen, in: ders.: Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, hrsg. und eingeleitet von Gerhard Oestreich, 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 1967, S. 56–96; Zitate S. 63 bzw. S. 62.

11 Ein differenziertes Bild im Sinne einer zeitlichen Entwicklung zeichnet Eike Wolgast: Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 89), Gütersloh 2014, S. 143–153: Kurbrandenburg. – Zu den Veränderungen unter den beiden Nachfolgern Joachims II. vgl. nun Albrecht Beutel: Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1608), in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 69 (2013), S. 161–180.

12 Bernhard Landmesser: Die Stände der Kurmark Brandenburg unter Joachim II. (1535–1571), Phil.Diss. Kiel 1929, S. 269. – Patronatsrechte: vgl. Wolfgang G. Krogel: Grundlinien des neuzeitlichen Kirchenpatronats in der Mark Brandenburg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 64 (2003), S. 67–85, hier S. 71–74.

13 Dieser Aspekt wurde stärker betont bei der Tagung „Reformation(en) vor Ort. Christlicher Glaube und konfessionelle Kultur in Brandenburg und Sachsen im Zeitalter der Reformation" in Brandenburg an der Havel (9.–11. Juni 2016; Tagungsband im Druck).

rungsantritt eine allgemeine Kirchenvisitation durchführen (1573–1581[14] bzw. 1600–1602[15]). Der nächste Kurfürst, Johann Sigismund (1608–1619), verzichtete darauf; er trat bekanntlich zum reformierten Bekenntnis über, was das Land aber nicht mit vollzog.

Visitation ist definiert worden als „ein institutionalisierter, rechtlich geregelter Besuch mit der Aufsicht betrauter kirchlicher Amtsinhaber oder ihrer Vertreter in Einzelgemeinden, Kirchenbezirken oder kirchlichen Einrichtungen ihres Zuständigkeitsbereiches. Die Visitation dient dem Zweck der unmittelbaren Einsichtnahme in das kirchliche Leben vor Ort", wobei der Schwerpunkt sowohl auf der Seelsorge als auch auf der „Prüfung der kirchlichen Rechts- und Besitzverhältnisse" liegen konnte.[16] Visitationen als Aufsichts- und Reforminstrument waren an sich nichts Neues; es hatte sie auch schon in der spätantiken und in der mittelalterlichen Kirche gegeben[17], und es gab sie weiterhin auch in der neuzeitlichen katholischen Kirche. Dort waren sie Aufgabe der kirchlichen Vorgesetzten; im ausgehenden Mittelalter wurden sie aber auch von weltlichen Landesherren (oder unter deren Beteiligung) kraft päpstlicher Visitationsprivilegien in Gang gesetzt.

Anlass und Ansatzpunkt spätmittelalterlicher Kirchenvisitationen waren häufig Klosterreform-Bestrebungen. Auch in der Mark Brandenburg[18] spielte dieser Gesichtspunkt eine Rolle, doch hatte sich das Problem bis zum Ende der 1530er Jahre verschärft und verschoben – von der Reformbedürftigkeit hin zur völligen Auflösung vieler Häuser. Kirchengut war abhanden gekommen, und dies betraf nicht nur den monastischen Bereich. Eine Visitation sollte weitere Verluste von kirchlichem Eigentum verhindern. Dies war die offizielle Begründung für die Visitation unter Kurfürst Joachim II.:

> „Erstlich, dieweil offentlich am tag, das die geistlichen, so in den clostern, auch ausserhalb der closter seint, zum theil sich itziger zeit heraus begeben und, was nicht mitgehen will, aus den kirchen mitnhemen, als pacem, kelch, monstrantzen, silbern bilde, erbliche und widerkauffliche hauptbrieff, auch silbern becher, loffel, rauchfesser und anders, desgleichen das bare gelth, so sie und ire vorfharen von den geistlichen stifftungen erubriget. Datzu werden vil lehen, vicarien, altar, pfarner und anderer durch absterben der besitzer in manglung der personen vorledigt, derwege die patronen sich zu den gutern solcher geistlichen lehen thun haltten. Damit nhun solchem vorgetrachtet,

14 Vgl. Schultze: Die Mark Brandenburg 4, S. 133.

15 Laut Schultze: Die Mark Brandenburg 4, S. 156 Anm. 6, „angeordnet 18. Okt. 1599" (Anm.) und durchgeführt „im Jahre 1600" (Text).

16 Christian Peters: Visitation I. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 35, Berlin / New York 2003, S. 151–163, hier S. 151. Für die evangelischen Kirchen der Frühen Neuzeit vgl. ebd., S. 154–157.

17 Legitimation der reformatorischen Visitationen unter Berufung auf biblische und altkirchliche Vorbilder: vgl. Martin Brecht: Die Visitation – Abdeckung eines Teilbereichs kirchenleitender Aufgaben, in: ders. (Hrsg.): Martin Luther und das Bischofsamt, Stuttgart 1990, S. 101–105.

18 Vgl. dazu im Einzelnen die Artikel in: Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich (Hrsg.): Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bde. (= Brandenburgische Historische Studien, Bd. 14), Berlin 2007 = 2010; als Überblick z.B.: Hans-Joachim Schmidt: Klöster, Stifte und Orden in der Mark Brandenburg, ebda., Bd. 1, S. 18–46, insbesondere S. 34–39; zuletzt Wolgast: Die Einführung.

wirt bedacht gut zu sein, das vor allen dingen ein visitation in der gantzen Chur zu Brandemburg vorgenhommen [...]".[19]

Die kurbrandenburgischen Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts wurden durch kurfürstliche *Kommissionen* ausgeführt. Es gab also keine für Visitationen zuständige *Behörde*. Der Unterschied zwischen (ordentlichem) *Amt*, versehen durch *Beamte*, und (außerordentlichem) *Auftrag*, übertragen an *Kommissare*, ist für die Verwaltungsgeschichte nicht nur der Frühen Neuzeit von grundsätzlicher Bedeutung. Die Wahrnehmung von „außerordentlichen hoheitlichen Aufgaben" durch Kommissionen war (und ist) insbesondere „in Zeiten staatlichen Systemwandels sowie zu Kommunikations-, Integrations- und Aufsichtszwecken" zu beobachten[20] – Kriterien, die zumindest auf die Kirchenvisitationen der Reformationszeit zweifellos zutreffen. Abgesehen davon, dass für das 16. Jahrhundert ohnehin noch keine festgefügte Behördenorganisation vorauszusetzen ist, handelte es sich bei den Kirchenvisitationen (noch) nicht um eine Daueraufgabe, sondern jeweils um Sonderaufträge, die in einer begrenzten Zeit zu erledigen waren. Ein geplanter Zehn-Jahres-Turnus, wie ihn die „Visitation- und Consistorial-Ordnung" Kurfürst Johann Georgs vorsah, wurde nicht realisiert.[21]

Als die erste Kirchenvisitation Joachims II. beschlossene Sache war, sollte die Visitationskommission aus drei Personen bestehen: „nemlich ein Prelat, einer

19 Vgl.: Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [künftig zitiert: GStA PK], I. Hauptabteilung Geheimer Rat [künftig: I. HA], Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten [künftig: Rep. 47] Tit. 15, Paket 15707, Bl. 128–133; Druck: Codex Diplomaticus Brandenburgensis, hrsg. von Adolf Friedrich Riedel [künftig zitiert: CDB], 3. Hauptheil, 3. Bd. [künftig: C III], Berlin 1861, S. 471–473, Nr. 331; hier der erste Artikel, Bl. 128^{r} bzw. im Druck S. 471.

20 Ilse Reiter-Zatloukal: Kommissar, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 2012, Sp. 1981–1987, Zitat Sp. 1981 f.; „klassische" Darstellung: Otto Hintze: Der Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte, in: Mario Krammer (Hrsg.): Historische Aufsätze, Karl Zeumer zum sechzigsten Geburtstag als Festgabe dargebracht von Freunden und Schülern, Frankfurt am Main 1910 = Weimar 1987, S. 493–528; wieder in: Otto Hintze: Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verwaltungsgeschichte. Mit einer Einleitung von Fritz Hartung, hrsg. von Gerhard Oestreich, 3., durchgesehene und erweiterte Aufl., Göttingen 1970, S. 242–274.

21 So auch Beutel: Die brandenburgische Landeskirche, S. 167 f. mit Anm. 20. – Visitation- und Consistorial-Ordnung (hier zitiert nach einem Druck: Cüstrin 1685, S. 5 | f.): „Wann aber die gemeine Visitation vollendet/ sol dieselbe hernach in zehen Jahren/ an Orte oder Kreyse/ wie folget/reiteriret werden/ Als ein Jahr in Unser Altenmarcken. Das ander und dritte Jahr in Unser Prignitz/ Lande zu Ruppin und Stiffte Havelberg. Im vierdten in Unser Uckermarcken. Im fünfften/ sechsten und siebenden/ in Unser Mittelmarcken/ auch beyden Stiffte Lubbuß und Brandenburg. Im achten/ neundten und zehenden Jahre in Unser Neuenmarcken/ daß also an jedem Orte in zehen Jahren einmal unnachlässig visitiret/ und jedes Jahrs die Visitation bald | nach Ostern bis auf Johannis Baptistae, Und dann von Bartholomäi bis auf Martini gehalten werde/ doch sol es bey Unsern Visitatorn stehen/ welchen Orth Sie in den zehen Jahren erstlich fürnehmen wollen." – Zu korrigieren ist in diesem Punkte Siegfried Isaacsohn: Geschichte des Preußischen Beamtenthums vom Anfang des 15. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Erster Band: Das Beamtenthum in der Mark Brandenburg 1415–1604, Berlin 1874 = Aalen 1962, S. 241 und 243. Isaacsohn spricht dort von einem „Kollegium" der Visitatoren als „einer regelmäßigen Behörde" (S. 241), nachdem die Ordnung von 1573 die Visitation „zu einer ständigen Einrichtung" (ebda.) gemacht habe.

von der Ritterschafft vnnd ein Rechtsvorstendiger".[22] Der Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow (1527–1544)[23], erinnerte daraufhin in einem Schreiben an den Kurfürsten an die Absprache, dass ein von ihm, dem Bischof, zu Beauftragender an der geplanten Visitation teilnehmen solle, damit seine bischöfliche „Gerechtigkeit und Jurisdiktion nicht geschmälert" würden.[24] Der Erfolg seiner Initiative wurde in der Forschung des 20. Jahrhunderts sehr unterschiedlich eingeschätzt, am positivsten von dem Reformationshistoriker Eike Wolgast, dem zufolge der Bischof an der Landesvisitation teilnehmen durfte, sie allerdings nicht leitete.[25] Deutlich zurückhaltender hatte jedoch Bernhard Landmesser in seiner Dissertation über die Stände der Kurmark (1929) geurteilt, nämlich, dass es „dem Bischof von Brandenburg Mühe bereitete, die Zulassung seines Vertreters zur Visitationskommission zu erreichen".[26] Überhaupt kein Hinweis auf eine Beteiligung des Bischofs, weder in eigener Person noch durch einen Vertreter, findet sich bei dem Landeshistoriker Gerd Heinrich, der den alten und kranken Bischof Matthias von Jagow als völlig macht- und einflusslos betrachtete: „Er sah sich alsbald auf die Erträgnisse seiner Tafelgüter beschränkt, ein Altpensionär [...]. Die Visitatoren wahrten die nötigsten Formen gegenüber dem vertrauten Freunde ihres Kurfürsten und ihrem theologischen Kollegen, aber sie entzogen ihm gnadenlos ein Recht nach dem anderen. Er wurde rücksichtslos expropriiert."[27] Der Herausgeber der kurbrandenburgischen Visitationsakten, Victor Herold, hat jedoch darauf hingewiesen, dass die Visitatoren sich in den Visitationsabschieden für einige Städte als Visitatoren des Kurfürsten *und* des Bischofs bezeichneten[28];

22 GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 15, Paket 15707, Bl. 128–133, hier Bl. 128[v]; Druck: CDB C III, S. 471–473, Nr. 331, hier S. 471.

23 Über ihn vgl. kurz Felix Escher: Jagow, Matthias von, in: Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb (Hrsg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996, S. 334f.

24 Vgl. GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 15, Paket 15707, Bl. 166–167; Druck: CDB C III, S. 480f., Nr. 337; Ziesar, 1540 Juli 10.

25 „[...] die Leitung der Kommission lag aber bei dem Vizekanzler Johann Weinleben und dem Generalsuperintendenten Stratner": Wolgast: Die Einwirkung, S. 99; ähnlich ders.: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 16), Stuttgart 1995, S. 222 Anm. 34: „An der Visitation in der Stadt Brandenburg nahm der Bischof teil, die Kommission leitete der Superintendent".

26 Landmesser: Die Stände, S. 271 Anm. 20.

27 Heinrich: Neue Kirchenordnung, S. 62.

28 Vgl. Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540–45. Darstellungen auf aktenmäßiger Grundlage. III. Teil, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 22 (1927), S. 25–137, hier S. 31f.: Altstadt Brandenburg, Spandau und Frankfurt (Oder) [!]. Tatsächlich jedoch waren Spandau, Potsdam und Rathenow die Adressaten; vgl. zukünftig: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Mittelmark. Hrsg. aus dem Nachlass von Victor Herold. Teilband: Westliche Mittelmark. – So auch in Konzepten Weinlebens in seinem Kopialbuch A (in: GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 14, MA 135, Paket 15706), offenbar abgestimmt auf die jeweiligen Adressaten: die abgekürzte Absenderform „des Kurfürsten und Bischofs" (zu ergänzen: „verordnete visitatores") für Schreiben an Junker und Städte im Bistum Brandenburg (vgl. z.B. CDB, 1. Hauptttheil, 9. Bd., Berlin 1849, Nr. CCCLXXXVIII, S. 293f., hier S. 294), die Form „des Kurfürsten" (ohne Nennung des Bischofs) bei Schreiben an diesen selbst, an das Domkapitel und an Empfänger außerhalb des Bistums. – Vgl. auch GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 14,

dies betrifft Spandau, Potsdam und Rathenow. Herold ging ferner davon aus, dass aus Rücksicht auf den Bischof 1541 der Brandenburger Dom und die Kapelle vor der Burg nicht visitiert wurden.[29] Aus demselben Grund (so Herold) wurde Teltow, ein ‚Städtlein' des Bischofs von Brandenburg, erst 1545 visitiert: „Wahrscheinlich hatte man den Tod des Bischofs abgewartet, um ihn nicht durch die Visitation der bischöflichen Stadt zu kränken."[30] Blumberg, ein weiteres ‚Städtlein' des Bischofs, wurde allerdings bereits 1540 zusammen mit den Dörfern bei Berlin visitiert.[31]

Wenn man die Zusammensetzung der Kommission bei der Visitation der 1540er Jahre betrachtet, wird jedenfalls deutlich, dass sie nicht dem anfänglichen Plan entsprach. Anders als zunächst vorgesehen, setzte sich die Visitationskommission nicht aus drei Personen zusammen, sondern aus fünf. Geleitet wurde sie von dem Superintendenten Jakob Stradner/Stratner.[32] Als „die eigentliche Seele der Kommission" bezeichnet Victor Herold den Vizekanzler Johann Weinleben (auch: Weinleb, Weinlöben o.ä.), denn die Konzepte der meisten Schriftstücke tragen seine Handschrift.[33] Er stammte aus Treuenbrietzen, hatte in Wittenberg studiert, war seit 1538 Rat Kurfürst Joachims II. und von 1541 bis zu seinem Tod 1558 Kanzler; zu Lebzeiten seines Vorvorgängers Kettwig führte er aber nur den Titel eines Vizekanzlers, obwohl er de facto Kanzler war, und erst seit 1551 nannte er sich Kanzler.[34] Zweifellos war Johann Weinleben der Verwaltungsexperte in

---

MA 135, Paket 15706, Kopialbuch A, Bl. 37^{v} (Schreiben der Visitatoren an den Bischof von Brandenburg): Ein um Dispens und Absolution (wegen eines Tötungsdelikts) ansuchender Pfarrer aus der Altmark (!) wird mit seinem Anliegen an den Bischof von Brandenburg (!) verwiesen, der eigentlich nicht sein Ordinarius war. Dies geschah, bevor es ein Konsistorium gab; d.h. zumindest in der kurzen Übergangszeit bis 1543 hatte der Bischof von Brandenburg noch Amtsgewalt, wenn auch in begrenztem Umfang und von des Kurfürsten Gnaden.

29 Vgl. Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation, Teil III, S. 29.

30 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation, Teil III, S. 134.

31 Vgl. zukünftig: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Mittelmark. Hrsg. aus dem Nachlass von Victor Herold. Teilband: Mittlere Mittelmark, *sub voce* Blumberg.

32 Über ihn vgl. Victor Herold: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung bis zum Bekenntniswechsel Johann Sigismunds (1539–1613), o.O. o.J. [Berlin 1940–1942] (größtenteils ungedruckt; Typoskript: GStA PK, VIII. HA, Slg. Herold, V., Nr. 1), S. 77–83. – Ein Schreiben der Domina, der Priorin und der ganzen „vorsamelinge" des Klosters Zehdenick vom 7. Mai 1541 ist adressiert an „den achtparn, wirdigen unnd wolgelartten magistro Jacobo N. [!] unnd magistro Johanno [!] Winlofhen Churf. gnad. zu Brandenborch vorordente visitatores": GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 14, MA 135, Paket 15706, Kopialbuch B, Bl. 49. Regest: vgl. Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Zweiter Band: Das Land Ruppin. Inspektionen Neuruppin, Wusterhausen, Gransee und Zehdenick. Aus dem Nachlass von Victor Herold hrsg. von Gerhard Zimmermann. Bearb. von Gerd Heinrich (= Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 6, Quellenwerke, Bd. 2), Berlin 1963, S. 356, Nr. 4. – Vgl. auch oben Anm. 22.

33 Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation, Teil II, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 21 (1926), S. 59–128, hier S. 114.

34 Vgl. Friedrich Holtze iun.: Die ältesten märkischen Kanzler und ihre Familien, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 7/2 (1894), S. 181–233, hier S. 224–233, mit Bild S. 229 (nach Seidels Bildersammlung). Holtze charakterisiert Weinleben als fleißig, bescheiden und uneigennützig; er lobt seine „treue Pflichterfüllung" (ebd., S. 228).

der Visitationskommission. Die übrigen Mitglieder[35] waren der Propst von Tangermünde, Johann Hantelmann[36], der Schlosshauptmann Christoph von Scheidingen[37] und der Jurist und kurfürstliche Rat Johann Heiler.[38] Über diese drei lässt sich kaum etwas sagen.

Nicht nur der Bischof von Brandenburg, sondern auch die Ritterschaft scheint mit der Zusammensetzung der Kommission nicht zufrieden gewesen zu sein; so Landmesser: „Die Visitationskommission sollte sich aus dem Magister Weinleb, einem hohen Geistlichen und einem Vertreter des Adels zusammensetzen, doch scheint man es mit der Zuziehung des letzteren nicht allzu genau genommen zu haben. Man berief vielmehr immer den Amtmann des Ortes, an dem man gerade tätig war. Das erregte bei der Ritterschaft Mißvergnügen […].“[39]

Auch die (Immediat-)Städte äußerten als Landstand gemeinsame Beschwerden.[40] Sie wurden von der Visitationskommission jeweils einzeln besucht, und ihre Vertreter erhielten damit Gelegenheit, die Probleme und Wünsche ‚ihrer‘ Stadt vorzutragen und zumindest zu versuchen, auf den Visitationsabschied Einfluss zu nehmen.[41]

35 Vgl. GStA PK, I. HA Rep. 99 (Ober-)Konsistorium [künftig: Rep. 99], Nr. 312, Bl. 37r; 1540 Juli 12.

36 Propst 1525–1542; vgl. Christian Popp: Tangermünde. Kollegiatstift St. Johannes, in: Brandenburgisches Klosterbuch, Bd. 2, S. 1263–1269, hier S. 1266.

37 Christoph von Scheiding, 1537 belegt; vgl. Lorenz Beck: Hofpersonal und Bürgerschaft in der Residenzstadt Berlin-Cölln im 15. und 16. Jahrhundert. Beziehungen und Verflechtungen, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 1997, S. 7–32, hier S. 21; wieder in: ders.: Landesgeschichte und Historische Hilfswissenschaften. Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von Peter Bahl […], Berlin 2016, S. 163–196, hier S. 188. – Kurfürstlicher Rat und Hofmarschall, 1530 im Gefolge Joachims I. auf dem Augsburger Reichstag; vgl. Christian August Salig: Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie […], Halle 1730, S. 369, und Karl Heinz Hammer: Kurfürst Joachim I. von Brandenburg auf dem Reichstag von Augsburg 1530, in: Wichmann-Jahrbuch des Geschichtsvereins Katholische Mark, 1. Jg. (1930), S. 116–133, hier S. 119 (Christoph von Schaidingen). Für diesen Hinweis herzlichen Dank an Wilhelm Ernst Winterhager!

38 „Der Lic. iuris Johann Heiler aus Langenschwalbach wurde, nachdem er zunächst einige Jahre in Berlin als Advokat tätig gewesen war, i.J. 1541 oder kurz vorher zum Hofrat bestellt und fand dann vorzugsweise in ‚Religions-Sachen‘ und als Assessor des neu gegründeten Konsistoriums Verwendung. (Noch 1551 im Dienst.)“ Martin Haß: Die Hofordnung Kurfürst Joachims II. von Brandenburg, Berlin 1910, S. 141.

39 Landmesser: Die Stände, S. 271. – Belegt ist die Beteiligung des Amtmanns bei den Visitationen der zweiten Jahrhunderthälfte.

40 Den Städten ging es vorrangig um die Besetzung der Pfarrer- und Schulmeisterstellen, um die Besoldung der ‚Kirchen- und Schuldiener‘ und um die Verwendung der Einkünfte der bisherigen geistlichen Lehen (Pfründen); aber auch die Befugnisse der Visitatoren und die Bestellung eines Generalsuperintendenten spielten eine Rolle. Vgl.: Regesten der Urkunden *Kurmärkische Stände* (Rep. 23 A) des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, bearb. von Friedrich Beck (= Quellen, Findbücher und Inventare des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, 16), Frankfurt am Main 2006, hier Nr. 253, S. 179f. (1540 März 14), Nr. 327, S. 214f. (1549 Oktober 4) und Nr. 334, S. 219–221, hier S. 220 (1550 Juli 1).

41 Auch der Wortlaut mancher Visitationsabschiede lässt auf einvernehmliche Regelungen schließen. Dies scheint allerdings nicht immer der Fall gewesen zu sein. Im Landesarchiv Berlin ist (in: A Rep. 004, Nr. 9) ein alter Aktendeckel eingebunden mit der Aufschrift: „Acta/ Die Kirchen=Visitationes/ betreffend/ wobey die Visit:Recesse de 1540/1574/ und 1600/ befindlich sind/ wie auch Protestatio Magistratus,/ da er zur Visitation nicht/ gezogen worden“. Das zuletzt genannte, auf dem Aktendeckel bedauerlicherweise nicht datierte Schriftstück fehlt leider.

Außerdem fungierten die Städte bei der Visitation als regionale Zentralorte. Die Visitatoren der 1540er Jahre unternahmen mehrere Reisen durch das Land. Victor Herold hat in seiner Dissertation das Itinerar dieser Kommission rekonstruiert. Die Visitationen begannen Mitte Juni 1540 „in der Residenz, vorab in Cölln" und anschließend in Berlin, wo „die Kirchenverhältnisse [...] mit ausführlicheren Bestimmungen geordnet" wurden.[42] In Cölln visitiert wurden auch Köpenick, Altlandsberg und die Dörfer der Umgebung von Cölln und Berlin. Danach gingen die Visitatoren auf Reisen. Die Ziele gab der Kurfürst vor, die Dringlichkeit der Anliegen bestimmte den Zeitplan. Die erste Reise – von Ende August bis Ende September – führte nach Frankfurt an der Oder, wo zuerst die Universität und anschließend die Stadt visitiert wurden. Auf dem Hinweg machten die Visitatoren kurz in Müncheberg Station, der Rückweg führte über Friedland, Freienwalde, Wriezen und Altlandsberg. Ende Oktober bis Anfang Dezember reisten die Visitatoren über Nauen und Rathenow in die Altmark, wo sie sich in Tangermünde und Stendal jeweils länger aufhielten und von Stendal aus einen Abstecher nach Arneburg unternahmen. Den Winter verbrachten die Visitatoren in Berlin/Cölln. Die nächste Reise, von Mitte März bis Anfang April 1541, führte nach Brandenburg an der Havel und Zehdenick. Nach den Osterfeiertagen brachen die Visitatoren Ende April wieder auf, diesmal nach Spandau, Potsdam, Lehnin, nochmals nach Brandenburg und schließlich nach Treuenbrietzen; über Beelitz kehrten sie am 1. Juni nach Berlin zurück. Von Juli bis Anfang September bereisten sie die Gegend nördlich von Berlin, das Ruppiner Land und noch einmal die Altmark: sie visitierten zunächst Gransee, Lindow, Neuruppin, Wusterhausen an der Dosse und Kyritz, bevor sie den größten Teil des Monats August in Salzwedel zubrachten. Von dort aus besuchten sie noch Seehausen, Kloster Neuendorf, Gardelegen, Osterburg und Crevesee und kehrten anschließend nach Berlin zurück. 1542 fanden zwei Visitationsreisen statt: im August über Bernau nach Eberswalde und zurück über Strausberg; Ende Oktober bis Mitte November nach Werben und Perleberg. 1543 hielt sich eine große Visitationskommission Ende März in Heiligengrabe auf. Ende Mai wurden die südlich von Berlin/Cölln gelegenen Trebbin, Zossen und Mittenwalde visitiert, im Juli die Uckermark: hier an erster Stelle Prenzlau, außerdem Lychen, Templin und Strasburg. Über Angermünde, wo auch Schwedt visitiert wurde, reiste Weinleben nach Grimnitz, um dem dort weilenden Kurfürsten über die Visitation zu berichten. Erst 1544 kam Lenzen an die Reihe, 1545 dann (Anfang März) Havelberg, Ende Mai das Städtchen Teltow, Ende September Pritzwalk.

42 Heinrich: Neue Kirchenordnung, S. 62. – Das Folgende nach Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation, Teil II und III, der ein Itinerar der Visitatoren zusammengestellt hat und ihre Tätigkeit in chronologischer Reihenfolge sehr genau referiert. Vgl. auch die Zeittafeln der Visitationen in: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Erster Band: Die Prignitz. Hrsg. von Victor Herold (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin, IV), Berlin 1928–1931, S. 842f., und in: Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register, 2. Bd.: Das Land Ruppin, S. 6.

Anhand der bis zum Zweiten Weltkrieg noch vorhandenen, seit 1945 jedoch zum großen Teil verschollenen Visitationsakten konnte Herold auch die Arbeitsweise der ersten Kommission sehr genau nachvollziehen; genauer gesagt, die Arbeitsweise des Vizekanzlers Weinleben. Er schrieb eigenhändig die Konzepte der Visitationsabschiede und -register und führte außerdem in den beiden Anfangsjahren der ersten Visitation mehrere später so genannte „Briefkopialbücher", in denen er die Konzepte seines Schriftwechsels in Visitationsangelegenheiten sammelte: vor allem Mahnschreiben an widerspenstige Patronatsherren und Zahlungsverweigerer, aber auch einzelne Berichte an den Kurfürsten. Diese Briefkopialbücher sind glücklicherweise erhalten geblieben und befinden sich heute im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin-Dahlem.[43]

Wenn Zeit genug vorhanden war, dann wurden beim Aufenthalt in einer Stadt auch die Dörfer der Umgebung visitiert. Dies geschah in Form einer sogenannten Mittelpunktvisitation: Die Verantwortlichen wurden zu einem bestimmten Termin in die jeweilige Stadt zitiert. Manchmal erwies es sich als notwendig, diesen Vorgang zu wiederholen (etwa wegen einer vergessenen Ladung, bei Nichterscheinen Geladener oder wegen des Fehlens von schriftlichen Unterlagen); in einem solchen Fall kehrte die Kommission zu einem zweiten Termin in eine Stadt zurück. Insgesamt enthalten die bisher zusammengetragenen Visitationsakten des 16. Jahrhunderts eine Bestandsaufnahme der kirchlichen Verhältnisse von rund 500 Gemeinden allein in der Mittelmark.

Allerdings gibt es dabei einige „weiße Flecken" auf der Karte der Mark Brandenburg. Dies betrifft die Herrschaftsbereiche der Bischöfe und Domkapitel. Während der Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow, die Kirchenpolitik Joachims II. mittrug, leistete das dortige Domkapitel zunächst hinhaltenden Widerstand.[44] Die kurfürstliche Visitation „und die Einziehung von kirchlichem Vermögen betrafen noch nicht das bischöfliche und das Kapitelsvermögen".[45] Victor Herold ging (wie bereits erwähnt) davon aus, dass dies vor allem aus Rücksicht gegenüber dem alten Bischof geschah, aber es ist genauso gut denkbar, dass man keinen offenen Konflikt mit dem Kapitel vom Zaun brechen wollte.[46] In den Gebieten der Bischöfe von Havelberg und Lebus wurde die evangelische Lehre

43 Vgl.: GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 14, MA 135, Paket 15706.

44 Vgl. z.B. Dietrich Kurze: Bistum Brandenburg, in: Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb und Helmut Flachenecker (Hrsg.): Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg im Breisgau 2003, S. 102–112, hier S. 110, sowie S. 847; Kartenskizze S. 881.

45 Escher: Jagow, Matthias von, S. 334.

46 Zu Brandenburg vgl. Joh[annes] H[einrich] Gebauer: Die Entstehung der Diözese Dom-Brandenburg, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 4 (1907), S. 110–126, bes. S. 116, sowie v.a. Wolfgang Schößler: Die Reformation im Domstift Brandenburg, in: Hans-Ulrich Delius / Max-Ottokar Kunzendorf / Friedrich Winter (Hrsg.): „Dem Wort nicht entgegen ...". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, S. 49–62, bes. S. 55 f., mit den Quellen(-fotos) S. 153 f. u. Abb. 26–28; Regesten der Urkunden und Aufzeichnungen im Domstiftsarchiv Brandenburg. Teil 2: 1488–1519/1545, bearb. von Wolfgang Schößler (= Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 54), Berlin 2009, Nr. 866–872, S. 301–304; sowie die Beiträge von Uwe Czubatynski und Gerlinde Strohmaier-Wiederanders im vorliegenden Band.

zunächst nicht eingeführt, und sie wurden in den 1540er Jahren noch nicht visitiert[47], mit Ausnahme der Stadt Havelberg (1545). Erst nach dem Tod des Bischofs Busso von Alvensleben (1522–1548) fand die erste lutherische Kirchenvisitation – gegen den Widerstand des Domkapitels – statt.[48] In Lebus bewirkte Bischof Georg von Blumenthal (1524–1550) durch sein Festhalten an der alten Kirche[49], dass die erste Visitation „nur in Frankfurt und Müncheberg, nicht aber in Lebus, Fürstenwalde und Seelow durchgeführt" wurde.[50]

Ebenso wie in den 1540er Jahren bestand 1574 die Berliner Visitationskommission aus fünf Personen: dem Generalsuperintendenten und Frankfurter Professor D. Andreas Musculus, seinem Frankfurter Kollegen Bartholomäus Rademann, dem Juristen D. Joachim Lindholz, dem Adligen Christoph Sparr und dem Sekretär Joachim Steinbrecher.

Vermutlich als Konsequenz daraus, dass sich sowohl die 1540 als auch die 1574 begonnene Visitation jeweils über Jahre hingezogen hatte, wurden im Jahre 1600 zwei Visitationskommissionen eingesetzt, eine für die Mittelmark, das Land Ruppin und die Uckermark, die andere für die Altmark und die Prignitz.[51] Die Mittelmark-Kommission bestand aus dem Domdekan von Brandenburg, Herrn Valentin von Pfuel, Dr. Johann Köppen d.J., Herrn D. Christoph Pelargus, dem Hauptmann eines jeden Amtes und [dem Sekretär] Erhard Heyde. Für die Uckermark kam noch der Landvogt Bernd von Arnim dazu. Die Altmark-Kommission setzte sich zusammen aus dem Domdekan von Havelberg, Herrn Matthäus Lüdicke, D. Arnold de Reiger, Herrn Simon Gödecke, Herrn Sabellus Chemnitius („soweit sich seine inspection erstreckett") und – als Vertreter des Adels – Gerhard von Alvensleben zu Calbe.

Die Visitatoren bemühten sich bei ihrer Tätigkeit um die Unterstützung durch die Hauptleute und Kastner, vor allem aber durch die Landreiter (etwa wenn es um die Zustellung von Ladungen und anderen Schriftstücken ging). Dementsprechend orientierten sich die Visitationsbezirke zunächst an den Beritten der Landreiter, wurden aber schon in den 1550er Jahren verkleinert. Die vorreformatorische kirchliche Einteilung des Landes in Propsteien spielte keine Rolle mehr. Neue Verwaltungsstrukturen mussten geschaffen werden. Auf der untersten

47 Vgl. Wolgast: Hochstift und Reformation, S. 223; ebda. die etwas unglücklich formulierte Aussage, dass „die territorialen Rechte der der Reformation widerstrebenden Bischöfe von Havelberg und Lebus bei den Visitationen 1541/42 gewahrt wurden".

48 Vgl. Felix Escher: Alvensleben, Busso von, in: Gatz: Die Bischöfe, S. 20f.; vgl. auch Dietrich Kurze: Bistum Havelberg, in: Gatz: Die Bistümer, S. 249–257, hier S. 255, sowie S. 853; Kartenskizze S. 891.

49 Vgl. z.B. Jan Kopiec: Blumenthal, Georg von, in: Gatz: Die Bischöfe, S. 60f., hier S. 61.

50 Dietrich Kurze: Bistum Lebus, in: Gatz: Die Bistümer, S. 347–356, hier S. 355, sowie S. 856; Kartenskizze S. 899. – Die Säkularisierung wurde vorbereitet 1552 (Havelberg) bzw. 1555 (Lebus) durch die vom Kurfürsten veranlasste Wahl seines Enkelsohns Joachim Friedrich; die formelle Aufhebung aller drei brandenburgischen Bistümer erfolgte 1598. Das „Schicksal" der Domkapitel verlief sehr unterschiedlich: das Domkapitel von Lebus starb noch im 16. Jahrhundert aus, das Havelberger wurde 1819 aufgelöst, nur das Domkapitel von Brandenburg existiert heute noch. Vgl. im einzelnen Wolgast: Hochstift und Reformation, S. 226f.

51 Das Folgende nach der Visitationsinstruktion vom 9. Februar 1600: GStA PK, I. HA Rep. 99, Nr. 1773, Bl. 1^{r} (Altmark/Prignitz) und 1^{v} (Mittelmark/Uckermark/Land Ruppin).

Ebene wurden die Stadtpfarrer als Inspektoren mit der Aufsicht über die Pfarrer der umliegenden Dörfer betraut. Eine für längere Zeit maßgebliche Festlegung der neuen Kirchenkreise fand bei der Visitation der Jahre 1600–1602 statt.[52]

Der große Umfang der Visitationsbezirke, die langen zeitlichen Abstände zwischen den Visitationen und die jeweils nur kurze Verweildauer der reisenden Kommissionen brachten es mit sich, dass vielerorts Probleme und Konflikte zwar angesprochen, nicht aber sogleich gelöst werden konnten. Dazu bedurfte es eben doch einer festen Struktur. Es „wurde eine landesfürstliche Parallelhierarchie aufgebaut, die den Generalsuperintendenten[53] neben den Bischof stellte und 1543 in der Errichtung des Konsistoriums nach Wittenberger Muster gipfelte“[54], dem zwar der Generalsuperintendent, nicht jedoch der Bischof angehörte.[55] Das Cöllnische Konsistorium[56], bis 1573 ein Teil des kurfürstlichen Kammergerichts[57], übernahm die Zuständigkeiten der früheren geistlichen Gerichte. Vielfach verwiesen die Visitatoren die vor ihnen erschienenen Konfliktparteien an das Konsistorium.[58] Auch die Exekution, d.h. die Durchsetzung von Entscheidungen der Visitatoren, gehörte zu den Aufgaben des Konsistoriums. Allerdings hatte es – ebenso wenig wie die Visitationskommissionen – keinen organisatorischen Unterbau. Zur Durchsetzung angeordneter Maßnahmen mussten beide, Visitatoren wie Konsistorium, auf Organe der weltlichen Obrigkeit zurückgreifen, genauso, wie kirchliche Instanzen auch schon vor der Reformation zur Vollstreckung ihrer Urteile auf die Mitwirkung des „weltlichen Arms“, des *brachium saeculare*, angewiesen waren. Strafandrohungen bei „Ungehorsam“ verwiesen auf den kurfürstlichen Fiskal als Exekutionsorgan. Dieser sollte insbesondere „der Pfarren und der Kirchen sachen wegen der entzogenen Geistlichen gütter [...] außfüren“

52 Vgl. auch Herold: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung, Teil IV, S. 230–261. „So wurden im kurmärkischen Teil Brandenburgs in vorerst 9 übergeordneten Städten Superintendenten bestimmt [1561; 1573: Inspektoren statt Superintendenten]; bis 1704 erhöhte sich die Zahl der Inspektionen auf 51.“ Heinrich: Brandenburg II, S. 113.

53 Vgl. auch Herold: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung, Teil III, S. 56–229. Dieses Amt bekleideten 1540–1542 Jacob Stradner (S. 77–83), 1542–1566 Johann Agricola von Eisleben (S. 84–100), 1566–1581 Andreas Musculus (S. 101–178), 1581–1594 Christoph Cornerus (S. 179–199) und 1595–1633 Christophorus Pelargus (S. 200–229).

54 Wolgast: Die Einwirkung, S. 99 f. So auch ders.: Hochstift und Reformation, S. 222.

55 Vgl. ebda.

56 Altmark und Prignitz hatten anfangs einen eigenen Generalsuperintendenten und ein eigenes Konsistorium, von dessen Entscheidung man aber nach Cölln appellieren konnte. Vgl. Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1889, S. 262.

57 Vgl. dazu Friedrich Holtze: Geschichte des Kammergerichts in Brandenburg-Preußen. Zweiter Theil: Das Kammergericht von 1540–1688, Berlin 1891, S. 15 f.; Victor Herold: Das Cöllnische Konsistorium im 16. Jahrhundert, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 53 (1941), S. 1–42 [= Teildruck von: ders.: Kurbrandenburgische Kirchenverwaltung (Teil II, S. 12–55)]; Karl Themel: Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums von seiner Gründung bis zum Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1543–1608, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 38 (1963), S. 65–96; kurz auch Beutel: Die brandenburgische Landeskirche, S. 168 f.

58 Vgl. auch Krogel: Grundlinien, S. 70 f. – „Während die Visitationen in erster Linie die Bestandsaufnahme und Festlegungen im Sinne des Kirchenregiments vor Ort zum Ziel hatten, behandelte das kurfürstliche Konsistorium die problematischen Konfliktfälle.“ (Ebda., S. 71.)

(1558).[59] 1573 erhielt das Konsistorium einen eigenen Fiskal, der neben den Fiskal des Kammergerichts trat und dessen bisherige Zuständigkeit für Konsistorialangelegenheiten übernahm.[60]

Hinsichtlich der Rechtsgrundlagen seiner Tätigkeit stellte sich das Konsistorium in die Nachfolge der mittelalterlichen geistlichen Gerichtsbarkeit:[61] 1598 beschwerte es sich in einem Bericht an den Kurfürsten über Eingriffe Dritter in seine Zuständigkeiten und über Gewalttaten gegen Kirchenleute; dabei zog das Konsistorium die Gerichtsstandsregelungen des kanonischen Rechts heran. Kontinuität bestand auch bei der Finanzierung der neuen kirchlichen Einrichtungen aus althergebrachten Abgaben, die weiterhin eingefordert wurden. Damit sind zwei Grundprobleme sowohl der Tätigkeit des Konsistoriums als auch der Visitationskommissionen angesprochen.

Das eine Grundproblem war die Durchsetzung ihrer Entscheidungen – in der Sprache der Zeit: die „Execution, one welche die Visitation nichtig unnd vergebens" (so Andreas Musculus 1577 in einem Schreiben an Kurfürst Johann Georg[62]). Übergeordnete Instanz war immer der Kurfürst. Eine missliebige Entscheidung musste also nicht unbedingt hingenommen werden; die betroffene Partei konnte dagegen mittels einer Supplikation an den Kurfürsten vorgehen und hoffen, damit die Exekution zu verhindern, denn der Kurfürst konnte anders entscheiden als seine geistlichen Räte.[63] In manchen Fällen musste er wohl auch auf lokale Machthaber Rücksicht nehmen, von deren Wohlwollen er wegen seiner chronisch leeren Kassen abhängig war.[64] Und schlimmer noch: gelegentlich

59 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 1. Cölln an der Spree, Montag nach Michaelis [= 3. Oktober] 1558.

60 Vgl. dazu Eberhard Schmidt: Fiskalat und Strafprozeß. Archivalische Studien zur Geschichte der Behördenorganisation und des Strafprozeßrechtes in Brandenburg-Preußen (= Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg), München/Berlin 1921, S. 15–19. Ebd., S. 16, Anm. 1: „Nachdeme den Dorfpfarrern fast alles davon sie sich auch ire arme weib und kinder erhalten sollen, entzogen wirdet, und doch solches aus forcht nicht klagen dürfen, Auch zu zeiten unvormüglichkeiten halben nicht thun können; darüber die Güter von der Pfarren und Kirchen gar alienirt werden, Seind Wir der Landesfürst zuvorkommung desselben fürstehenden Übels bewogen, einen sonderlichen Fiscal der *ex officio* wider die Verbrecher deßhalb Procedirn möge, zu verordnen." (Nach: Corpus Constitutionum Marchicarum [...] colligiret und ans Licht gegeben von Christian Otto Mylius, Berlin/Halle o.J. [ca. 1737], I. Teil, I. Abt., Nr. 7.)

61 Vgl. auch Michael Stolleis: Reformation und Verrechtlichung am Beispiel der Reichspublizistik (Vortrag bei der Tagung des Wissenschaftlichen Beirats *Reformationsjubiläum 2017* „Reformation und Recht. Zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation" am 26. Februar 2016 in Berlin): Der Wegfall der bischöflichen Leitungsfunktionen machte Neuregelungen erforderlich, jedoch wurden Teile des ius canonicum beibehalten, die mit dem neuen Glauben vereinbar waren.

62 GStA PK, I. HA Rep. 47 Tit. 5, MA 29, Paket 15568, unfoliiert; Frankfurt (Oder), 1. November 1577.

63 Vgl. auch Otto Hintze: Ratsstube und Kammergericht in Brandenburg während des 16. Jahrhunderts, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 24 (1911), S. 1–84, hier S. 54–59, zu Abschied und Urteil.

64 Vgl. z.B. Landmesser: Die Stände, bes. S. 273 f.: Widerstand der „gemeinen Landstände" gegen Veränderungen „am Bestand der Bistümer, Stifter, Klöster und Komtureien" (S. 273); zur „Abhängigkeit des Landesherrn von den Ständen [...] im Zusammenhang mit seiner ständig wach-

blockierten die „Junker" die Umsetzung von Anordnungen der Visitatoren und hinderten ihre dadurch betroffenen „Untertanen" zum Teil mit Gewalt daran, den Rechtsweg zu beschreiten.

Indizien für das Durchsetzungsproblem sind entsprechende Bemerkungen sowohl in dem erwähnten Bericht des Konsistoriums von 1598 als auch in den Visitationsakten, wenn nämlich bei einer Visitation festgestellte Mängel bei der nächsten Visitation – also viele Jahre später – immer noch nicht behoben waren oder zu einem jahrelangen, zermürbenden Schriftwechsel mit den Konfliktparteien führten. Eine Sammlung von Einblattdrucken (*Impressa*) enthält außerdem ein gedrucktes Edikt Kurfürst Johann Georgs vom 18. März 1576, mit dem dieser allen Prälaten, Grafen, Herren, Rittern „und vom Adel", Pfarrern, Kaplänen, Bürgermeistern, Stadträten, Kastenvorstehern, Hospitalvorstehern, Rektoren, Schulmeistern, Dorfschulzen, Gotteshausleuten und Gemeinden einschärfte, „ir wollet demjenigen, was unsere Visitatores jedes Orts vorordent und vorabschiedet, endtliche volge leisten"[65], was also offensichtlich bis dahin noch nicht in zufriedenstellendem Maße geschehen war.

Mehrere andere Mandate und Edikte bringen das zweite große Problem zur Sprache, nämlich die Finanzierung der neuen kirchlichen Behörden. Nachdem der (evangelische) Bischof von Brandenburg, Joachim von Münsterberg (1545–1560), seine bischöfliche Prokuration[66] an den Superintendenten und die Assessoren des Konsistoriums zu Cölln an der Spree abgetreten hatte, schärfte Kurfürst Joachim II. mit einem Mandat vom 3. Oktober 1558 den Dorfpfarrern ein, jährlich am Martinstag diese Zahlung an den Pfarrer der nächstgelegenen Stadt zu leisten (und zwar jeder dort, wo er auch visitiert worden war).[67] In das gedruckte Formular waren noch handschriftlich einzusetzen der Name des Dorfes, der Geldbetrag der Prokuration sowie der Name der Stadt, deren Pfarrer die Zahlung entgegennehmen sollte. Außer der Prokuration musste jeder Dorfpfarrer noch einen Festbetrag von vier Groschen als Beitrag zum Unterhalt des Fiskals entrichten. 1562 und 1567 ergingen kurfürstliche Edikte in derselben Sache.[68] Das Edikt von 1567 richtete sich an alle Pfarrherren, andere Geistliche, an die Räte, Vorsteher der Gemeinen Kästen und Bürger in den Städten sowie an die Schulzen und Gemeinden in den Dörfern. Es wiederholte die Mahnung von 1562, dass die Proku-

---

senden Schuldenlast": Regesten der Urkunden *Kurmärkische Stände*, Einleitung, bes. S. 14–17 (Zitat S. 14).

65 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 11. Cölln an der Spree, am Sonntag Reminiscere [= 18. März] 1576.

66 Die Prokuration war eine Zahlung an den Bischof zur Ablösung der Pflicht der Pfarrer, Klöster und anderer, „den Bischof bzw. dessen Stellvertreter auf Visitationsreisen zu beherbergen": Eugen Haberkern / Joseph Friedrich Wallach: Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit. Zweiter Teil: L–Z, München 1964, 4. Aufl. 1974, S. 496f., Zitat S. 497.

67 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 1. Cölln an der Spree, Montag nach Michaelis [= 3. Oktober] 1558.

68 Das Mandat von 1562 ist nicht überliefert, wird aber in dem Mandat von 1567 erwähnt. Vgl. GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 3. Cölln an der Spree, Montag nach Michaelis [= 6. Oktober] 1567.

ration sowie das Hufen- oder Sandgeld[69], die dem Bischof von Brandenburg zustanden, nunmehr zur Besoldung der „Consistoriales" bestimmt und weiterhin zu zahlen seien (Bischof war inzwischen Joachim Friedrich, der Enkel des Kurfürsten Joachim II.). Da fast ein Viertel der veranschlagten Zahlungen nicht eingegangen war, befahl der Kurfürst, gegen die Zahlungsunwilligen mit Zwangsmaßnahmen vorzugehen. Schon ein Jahr später wiederholte Joachim II. sein Edikt, diesmal, weil fast ein Drittel der Summe „hinderstellig" geblieben war.[70]

Auch Kurfürst Johann Georg ließ 1572 wiederum ein Mandat drucken, in dem er darauf hinwies, dass es sich bei der wiederholt angemahnten Prokuration um „ein Altherkohmen und keine newrung" handle.[71]

Die genannte Einblattdruck-Sammlung enthält übrigens auch Visitationsankündigungen von 1573[72] und von 1599.[73] Diese Drucke richteten sich an Prälaten, Grafen, Herren, Landvögte, Hauptleute, Amtleute, die von Ritterschaft und Adel, Kastner, Verwalter, „Bevehlichhaber", Bürgermeister, Ratsherren, Richter, Schultheiße, Patrone, Pfarrer, Kapläne, Kastenvorsteher, Hospitalvorsteher, Gotteshausleute und Gemeinden in Städten und Dörfern.[74] Die Angesprochenen sollten auf Anforderung jederzeit vor den Visitatoren erscheinen. Insbesondere sollten die Pfarrer sich zum „Examen" einfinden; Bürgermeister, Ratsherren, Vorsteher und Verwalter der Gotteshäuser, der Gemeinen Kästen und der Hospitäler sollten Rechnung legen und eventuelle Mängel anzeigen. Die Visitatoren trugen damit – nebenbei bemerkt – auch ein Datenmaterial zusammen, das in dieser Art und in diesem Umfang dem Landesherrn bisher nicht zur Verfügung gestanden hatte, und sie erhielten Einblick in die inneren Verhältnisse von Städten und Adelsherrschaften, was den Betroffenen sicherlich nicht immer genehm gewesen ist.[75] Andererseits bekamen diese zwar die Gelegenheit, ihre eigene Sicht der Dinge vorzutragen und ihrerseits Wünsche zu äußern; doch das Verhältnis zwischen den Kommunikationspartnern war asymmetrisch, denn die Untertanen konnten nur bitten, der Landesherr hingegen befehlen.

***

69 Das Sendgeld war eine „Abgabe der Laien einer Pfarrei zur Erhaltung usw. des Sendgerichts"; dieses war ein „aus den bischöfl[ichen] Visitationen hervorgegangenes […] ständiges, reisendes Sittengericht unter Bischofsbann", zuständig für „öffentliche Vergehen gegen kirchl[iche] Gebote"; Haberkern/Wallach, Hilfswörterbuch 2, S. 568 bzw. (letztes Zitat) S. 569.

70 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 4. Cölln an der Spree, Montag nach Michaelis [= 4. Oktober] 1568.

71 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 6. Cölln an der Spree, am Tage Michaelis [= 29. September] 1572.

72 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 10. Cölln an der Spree, Montag nach Letare [= 2. März] 1573.

73 GStA PK, I. HA Rep. 47, Nr. 5 a 1, MA 88, Paket 2 (Paket Nr. 15643), Impressa, Bl. 12. Cölln an der Spree, 18. Oktober 1599.

74 Verwalter, Richter, Schultheiße und Kapläne fehlen 1573.

75 Michael Stolleis bezeichnete in einem Diskussionsbeitrag bei der Berliner Tagung „Reformation und Recht" (26.2.2016; wie oben Anm. 61) Visitationskommissionen und Superintendenten als „Spitzelsystem".

Die „Einverleibung der Kirche in den Staat“[76] legitimierte sich durch die Notwendigkeit, die Entfremdung von Kirchengut zu verhindern und damit die Existenzgrundlage von Kirchen, Schulen und Hospitälern sowie der in diesen Einrichtungen Dienst Tuenden und ihrer Angehörigen zu sichern. Visitatoren, Inspektoren und Konsistorium sollten – mit Unterstützung weltlicher Amtsträger des Kurfürsten – entsprechende Maßnahmen einleiten, überwachen und durchsetzen. Diejenigen, zu deren Lasten diese Maßnahmen gingen, setzten sich, zuweilen sehr hartnäckig, dagegen zur Wehr, zumal ganz offensichtlich nicht zuletzt der Kurfürst selbst in mehrfacher Hinsicht der Nutznießer war: nicht nur finanziell bzw. materiell[77], sondern auch durch neue Möglichkeiten der Einflussnahme auf Entscheidungen und der Kontrolle im lokalen Bereich. Legitimations-, Durchsetzungs- und Finanzierungsprobleme hatten aber zur Folge, dass diese Vorgänge sich über Jahrzehnte hinzogen.

76 Schmidt: Fiskalat und Strafprozeß, S. 15.

77 „Kirchengut [ist] damals und fernerhin in nicht geringem Umfang herangezogen worden, um Liquiditätsprobleme zu bewältigen.“ (Heinrich: Neue Kirchenordnung, S. 62.) – „Bewegliches […] schmückte das Cöllner Schloß, das Domstift und später die Kunstkammer.“ (Ebda., S. 63.)

Uwe Czubatynski

Bistum und Domstift Brandenburg in der Reformationszeit. Mit einer Edition des Testaments des Bischofs Matthias von Jagow

Was tut ein kluger Politiker, wenn er keine Wahlfreiheit mehr hat? Er wird sich mit den Gegebenheiten arrangieren und versuchen, das Beste für sich und sein Umfeld zu erreichen. Matthias von Jagow, seit 1526 Bischof von Brandenburg, war ohne Zweifel ein solcher Mann. Von Hause aus Jurist, 1516 in Bologna zum Doktor beider Rechte promoviert, 1521 mit Kurfürst Joachim I. auf dem Reichstag zu Worms, 1522 Assessor am Reichskammergericht, muss er zu den glänzenden Gestalten seiner Zeit gehört haben. Die höheren Weihen hat er trotz einträglicher Pfründen seltsamerweise nicht empfangen und ist auch trotz seines Amtes kurioserweise nicht zum Bischof geweiht worden. Über die Entwicklung seiner theologischen Anschauungen wissen wir fast nichts. Die wahren Motive seines Handelns zu ergründen, ist daher für die Nachgeborenen nahezu unmöglich.

Als Kurfürst Joachim II. 1539 die Reformation in seinen Landen als obrigkeitlichen Akt einführt, reicht ihm Bischof Matthias das Abendmahl in beiderlei Gestalt. Nur wenige Monate zuvor hatte er sich noch geweigert, evangelische Geistliche aus dem anhaltinischen Gebiet seiner Diözese zu ordinieren.[1] Vorausgegangen waren zumindest in den größeren Städten der Altmark und Kurmark mancherlei reformatorische Bestrebungen, die freilich bis zum Tode Kurfürst Joachims I. unterdrückt wurden. 1540 veröffentlicht bezeichnenderweise nicht eine geistliche Instanz, sondern der Kurfürst die neue Kirchenordnung für die Mark Brandenburg. Matthias von Jagow stimmt dem umfangreichen Werk durch ein kurzes Nachwort zu – eine klägliche Geste, wenn man bedenkt, dass andere Theologen dieses für die Erneuerung des kirchlichen Lebens sehr wichtige Werk verfasst haben. Als etwa Sechzigjähriger heiratet Matthias von Jagow im Jahre 1541 Katharina von Rochow, nach dem Vorbild der Reformatoren gewisser-

1 A[dolf] Parisius: Matthias von Jagow, Bischof von Brandenburg, in: Deutsch-evangelische Blätter 24 (1899), S. 390–403. Joh[annes] H[einrich] Gebauer: Beiträge zur Geschichte des Matthias von Jagow, Bischofs von Brandenburg (1526–1544), in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 4 (1907), S. 87–109; Gustav Kawerau: Bischof Matthias von Jagow und die Ordination evangelischer Geistlichen [recte: Geistlicher, 1539], in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 13 (1915), S. 56–62; Hans Volz: Die Vermählung des Brandenburger Bischofs Matthias von Jagow im Jahre 1541, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 27 (1932), S. 67–82; Johannes Schultze: Matthias [von Jagow], Bischof von Brandenburg, in: Neue deutsche Biographie 10 (1974), S. 300–301. Christian Popp: Das Stift St. Nikolaus in Stendal. Berlin, New York 2007 (= Germania sacra NF 49), S. 322–323.

maßen als äußerliches Zeichen seines evangelischen Bekenntnisses. Seine Zeitgenossen mögen es als vergleichsweise normal empfunden haben, dass er aus einer früheren Beziehung mit der bürgerlichen Else Fingerlein bereits zwei uneheliche Kinder hatte.

1543 formiert der Kurfürst ein evangelisches Konsistorium, dessen Räte fortan als landesherrliche Behörde die geistliche Gerichtsbarkeit von Berlin aus wahrnehmen. Zusammen mit den fast flächendeckenden Visitationen war dies ein weiterer, konsequenter Schritt bei der Entmachtung der Bischöfe. Im Mai 1544 hat Bischof Matthias schließlich sein Testament aufgesetzt, von dem noch später die Rede sein wird. Schon im Herbst jenes Jahres ereilt ihn der Tod. Symptomatisch für diese unruhige Zeit muss es erscheinen, dass wir weder seinen genauen Todestag noch den Ort seines Begräbnisses kennen.

Mit Matthias von Jagow schließt die Reihe der Brandenburger Bischöfe in dem grundlegenden Nachschlagewerk „Germania sacra". Ganz korrekt ist diese Darstellung jedoch nicht. Bischof Matthias hat noch einen Nachfolger gehabt, nämlich Herzog Joachim von Münsterberg. Er war nicht zufällig ein entfernter Verwandter der Hohenzollern und amtierte von 1545 bis zu seinem Rücktritt im Jahre 1560 als evangelischer Bischof von Brandenburg. Seine Person, gewissermaßen die Verkörperung einer Übergangszeit, ist bisher nur ganz mangelhaft erforscht worden. So weit es die wenigen im Domstiftsarchiv und im Landeshauptarchiv befindlichen Dokumente erkennen lassen, hat er das Hochstift Brandenburg mit all seinen Besitzungen und Rechten in derselben Art und Weise als Lehnsherr verwaltet, wie es auch zu den Zeiten seiner Vorgänger geschah. Bereits vor seiner Regierung waren freilich die in Anhalt und Sachsen gelegenen Teile seiner Diözese verlorengegangen. Wie lange diese Übergangszeit anhielt und wie sehr sie auch von der Bevölkerung so empfunden worden sein muss, zeigt das langsame Absterben der beiden großen Männerklöster in der Stadt Brandenburg: Der letzte Dominikaner im Paulikloster ist für 1560 nachgewiesen, und in der Franziskanerkirche St. Johannis wurde erst seit 1561 evangelischer Gottesdienst gefeiert; die endgültige Auflösung des Konvents geschah etwa 1570.[2]

Das weitere Schicksal der Bistümer ist hinlänglich bekannt: 1560 setzte der Kurfürst seinen ältesten Sohn Johann Georg als Administrator des Bistums Brandenburg ein. Als dieser 1571 selbst zur Regierung gelangte, übernahm sein gerade erst 25-jähriger Sohn Joachim Friedrich diese Funktion. Als jener wiederum

2 Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. [Hrsg. von] Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich, Bd. 1, Berlin 2007, S. 292 bzw. S. 279–280 (= Brandenburgische historische Studien 14). Einschlägig zum Thema sind ferner J[ohannes] Gebauer: Zur Geschichte der Reformation im Bistum Brandenburg, Brandenburg a. H. 1898, 43 S. (Brandenburg, Ritterakademie, Programm); Wolfgang Schößler: Die Reformation im Domstift Brandenburg, in: „Dem Wort nicht entgegen …". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, S. 49–62; Iselin Gundermann: Die erste und die zweite Reformation in der Mark Brandenburg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Prignitz 2 (2002), S. 6–19; Gerlinde Strohmaier-Wiederanders: Der Dom während und nach der Reformation, in: Beständig neu. 850 Jahre Dom zu Brandenburg an der Havel, hrsg. von Rüdiger von Schnurbein, Berlin 2015, S. 147–155.

1598 die Regierungsgeschäfte antrat, waren alle drei Hochstifte endgültig beseitigt, indem sie in Personalunion mit der Landesherrschaft verschmolzen und keine neuen Administratoren für die Bistümer mehr ernannt wurden. Verschwunden war damit – modern gesprochen – ein Staat im Staate, der den weltlichen Landesherren von Anfang an schwer im Magen lag. 1524 hatte bereits die Grafschaft Ruppin ihren Geist aufgegeben, freilich aus ganz anderen, natürlichen Gründen. Mit ihr verschwand ein weißer Fleck auf der Landkarte des Kurfürsten, dem das Aussterben der Grafen durchaus willkommen sein musste. Nun aber bot die Reformation die unwiderstehliche Chance, die geistlichen Landesherrschaften endgültig zu beseitigen und sich darüber hinaus auch noch diverse Klöster und Stifte anzueignen. Die wesentlichen Besitzungen des Bistums, insbesondere die Residenz Ziesar, waren künftig als Domänenamt ein Teil des Staatswesens. Am Rande sei daran erinnert, dass in angrenzenden Territorien diese Prozesse weitaus komplizierter verliefen, so etwa in Halberstadt mit einem dauerhaft gemischt-konfessionellen Kapitel oder im Erzstift Magdeburg, das erst 1680 säkularisiert wurde.

Was die Zeiten in Brandenburg an der Havel überdauerte, war lediglich das Domstift mit seinem Domkapitel. Es erfüllte weiterhin seine Funktionen als Grundeigentümer und Patronatsherr. Seine Auflösung wäre im 16. Jahrhundert gegen den Willen der Stände, insbesondere des Adels, kaum vorstellbar gewesen und ist auch nicht diskutiert worden. Allerdings ist es schwierig, die Durchsetzung der Reformation innerhalb des Domkapitels auf ein bestimmtes Jahr festzulegen. Für einen gewissen Zeitraum müssen katholisch gesinnte und reformatorisch eingestellte Domherren mit- oder nebeneinander gelebt haben. Das Abtreten der älteren, konservativen Generation in der Mark Brandenburg erfolgte innerhalb weniger Jahre: Dr. Wolfgang Redorffer starb 1559 in Fürstenwalde. In Havelberg blieb der streng katholische Dechant Peter Conradi bis zu seinem Tode 1561 im Amt. In Brandenburg wurde der wohl altgläubige Domherr Joachim Cassel (1497–1563) zwar im Jahre 1554 zum Dechanten gewählt, aber sofort durch einen Kandidaten des Kurfürsten (Liborius von Bredow) verdrängt. Cassel und Conradi haben sich übrigens – im Unterschied zu den Bischöfen – durch testamentarische Stiftungen einen Namen gemacht, ersterer durch eine Stipendienstiftung in Brandenburg, letzterer durch eine viermal so große Hospitalstiftung in Havelberg.

In den anderen beiden märkischen Bistümern waren die Vorgänge ähnlich. Allerdings war der Widerstand der katholischen Partei in Havelberg und in Fürstenwalde bzw. Lebus entschlossener als in Brandenburg. Busso von Alvensleben als Bischof von Havelberg blieb bis zu seinem Tod auf seiner Residenz in Wittstock im Jahre 1548 katholisch, das Domkapitel teilweise sogar noch über diesen Zeitpunkt hinaus. Als Administrator fungierte alsbald der zweite Sohn des Kurfürsten, Markgraf Friedrich von Brandenburg (1548–1552), der praktischerweise zugleich den erzbischöflichen Stuhl in Magdeburg verwaltete. Das Bistum Havelberg übernahm nach seinem frühen Tod der Enkel des Kurfürsten, der schon genannte Joachim Friedrich im zarten Alter von 7 oder 8 Jahren. Es war der Anfang einer sagenhaften Karriere: In Lebus folgte er 1555 sofort auf den letzten Bischof

Johann Horneburg, 1566 auch seinem Onkel als Erzbischof von Magdeburg und 1571 schließlich in Brandenburg.[3]

Diese Entwicklung – um nicht zu sagen Farce – hatte eine längere Vorgeschichte. Mit großer Hartnäckigkeit haben die Hohenzollern versucht, sich die märkischen Bischöfe und Domkapitel dienstbar zu machen. In welchem Maße ihnen dieses Vorhaben wirklich gelang, ist unter dem Stichwort der Landsässigkeit der Bistümer ausführlich und kontrovers diskutiert worden. In der Mitte des 15. Jahrhunderts war es ihnen jedenfalls nicht gelungen, die Prämonstratenserstifte Havelberg und Brandenburg in weltliche Stifte umzuwandeln. Für Havelberg gab es sogar weiterreichende Pläne, das Domkloster an die Wallfahrtskirche von Wilsnack zu verlegen. In diesen Punkten ist Kurfürst Friedrich II. noch am Schwergewicht der Tradition und an der klugen Taktik der Geistlichkeit gescheitert. Erst 60 Jahre später war diesen Bemühungen dann doch Erfolg beschieden, indem die Ordensregeln aufgehoben und die Domherren noch enger in den Staatsdienst eingebunden wurden. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung muss es als geradezu folgerichtig erscheinen, dass die Kurfürsten darauf bedacht waren, die Selbständigkeit der geistlichen Einrichtungen weiter zu beschneiden. Nicht anders ist es im übrigen den Städten der Mark Brandenburg ergangen, deren Aktionsradius im Vergleich zu früheren Zeiten immer mehr zugunsten der Landesherrschaft eingeengt wurde. Die Beseitigung der Bistümer und die Einziehung ihrer Besitzungen im Verlauf des 16. Jahrhunderts bedeutete eine enorme Stärkung der Zentralgewalt. Insofern war die Reformation ein durchaus wichtiger Schritt auf dem langen Weg zu einem modernen Staatswesen.

Kommen wir noch einmal zurück zu den tatsächlich nachweisbaren und quellenmäßig fassbaren Vorgängen im Hochstift und im Domstift Brandenburg. Zunächst muss es jedem unvoreingenommenen Betrachter auffallen, wie dünn die Überlieferung zur Reformation ist. Diese Tatsache lässt sich meines Erachtens nicht mit der späteren Vernachlässigung der Archive oder durch Brände und Kriege erklären. Wir wissen zudem von keinem einzigen Domherrn, der sich in die hitzige literarische Debatte seiner Zeit eingemischt hätte. Das Bild wird noch düsterer, wenn man bedenkt, dass die Universität Wittenberg nicht weit entfernt war und ursprünglich ja den südlichsten Punkt des Bistums Brandenburg markierte. Die Universität platzte seit 1517 aus allen Nähten. Von den dortigen Geistesgrößen angestoßen, setzte eine ungeheuer umfangreiche Literaturproduktion ein. Davon blieb auch die angrenzende Mark Brandenburg nicht unberührt. Allerdings war sie durch Studenten und evangelisch gesinnte Prädikanten sehr viel mehr Rezipient als Produzent. Möglicherweise wäre die Entwicklung anders verlaufen, wenn sich Luther und der ansatzweise reformbereite Bischof Hierony-

3 Die am meisten übersichtliche Zusammenstellung bietet immer noch H[ermann] Grote: Stammtafeln, Leipzig 1877, S. 514–515 (Reprint Leipzig 1987). Unter Havelberg wird Joachim Friedrich jedoch irrtümlich als Kurfürst betitelt und der Amtsantritt auf 1553 gesetzt. Die bis heute ungedruckten Urkunden sprechen aber für 1554, vgl. Friedrich Beck: Urkundeninventar des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Teil 1, Berlin 2001, S. 287–288. Genauere Lebensdaten der Regenten bei Johannes Schultze: Die Mark Brandenburg, 2. unveränd. Aufl. Berlin 1989, Bd. 4, S. 311 (Erstdruck: 1964).

mus Schultz (Bischof von Brandenburg 1507 bis 1521) hätten verständigen können.[4]

Nun wird man einer in Italien promovierten Person wie Matthias von Jagow gewiss nicht vorwerfen können, zu dem wenig gebildeten Teil des Landadels gehört zu haben. Trotzdem bleibt es merkwürdig, dass sich die märkischen Prälaten – von ganz geringen Ausnahmen wie Wolfgang Redorffer abgesehen – nicht an den theologischen Diskussionen ihrer Zeit beteiligt haben. Noch merkwürdiger ist dies, wenn man bedenkt, dass jene Auseinandersetzungen für die alte Kirche geradezu existenzgefährdend waren und beträchtliche Konsequenzen für das öffentliche Leben hatten. Dies wird man meines Erachtens auch nicht einer politisch klugen Mäßigung der Oberhirten zuschreiben können. Vielmehr kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Generation auf so grundlegende Wandlungen und Kämpfe nicht vorbereitet war. Die geistige und geistliche Unfruchtbarkeit dieser Männer war die notwendige Folge ihrer Selbstbezogenheit, bei der Standesbewusstsein und Machterhalt an erster Stelle standen.

Erst in der nächsten Generation lassen sich Persönlichkeiten ausmachen, die durch und durch vom reformatorischen Gedankengut geprägt waren. Für Brandenburg an der Havel ist in erster Linie ein Mann wie Magister Johannes Seyfried (1502–1549) zu nennen, der seit 1541 als Pfarrer der Altstadt amtierte. Seine Büchersammlung gehört heute zu den kostbaren Beständen der Kirchenbibliothek St. Gotthardt. Er hat die Schriften Martin Luthers schon als junger Mann systematisch gesammelt, so dass noch heute 236 Schriften des Reformators in seinen Büchern wiederzufinden sind. Darüber hinaus existieren in seiner Sammlung auch handschriftliche Widmungen von Melanchthon und Bugenhagen, die seine engen Verbindungen zum Zentrum der Reformation erweisen.[5] Ein weiteres eindrückliches Beispiel hat nicht Brandenburg, sondern Havelberg zu bieten, und zwar in Gestalt des Domdechanten Matthäus Ludecus (1517–1606).[6] Er hat sich in seiner langen Amtszeit nicht nur als Vermittler und Wohltäter profiliert, sondern ist der Verfasser etlicher Werke theologischen, hymnologischen und historischen Inhalts. So ist es sicher auch kein Zufall, wenn erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts neue Statuten für die beiden verbliebenen märkischen Domkapitel verfasst wurden, und zwar für Havelberg 1581 und für Brandenburg 1588.

4 E[rnst] Wernicke: Luther und der Bischof von Brandenburg, Brandenburg 1870, 38 S.; Wilhelm Ernst Winterhager: Luthers „gnädiger Bischof": Hieronymus Schulz, Bischof von Brandenburg (1507–1521) und Havelberg (1521/22), in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 69 (2013), S. 87–117.

5 Alfred Zimmermann: Die Büchersammlung des Magisters Johannes Seyfried. Eine Reformationsbibliothek als Spiegel der Vita ihres Besitzers, in: Kirchenbibliotheken als Forschungsaufgabe, hrsg. von Uwe Czubatynski / Adolf Laminski / Konrad von Rabenau, Neustadt an der Aisch 1992, S. 35–44 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche 19) Siehe ferner den Eintrag in: Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland, Bd. 16 (1996), S. 290–291.

6 Zusammenfassend zu seiner Person siehe Uwe Czubatynski: Kirchengeschichte und Landesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, 3. ergänzte Aufl. Nordhausen 2007, S. 184f.; Mateusz Kapustka: Die wahre Hostie und die eherne Schlange. Zum Bildepitaph des Matthäus Ludecus im Havelberger Dom, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Prignitz 7 (2007), S. 121–130.

Abb. 1: Büste des Matthias von Jagow im Dommuseum Brandenburg, 1941 der Ritterakademie geschenkt. Foto: Domstiftsarchiv Brandenburg: BDS B 1282 A3.

Ich komme noch einmal auf Matthias von Jagow zurück und möchte die Aufmerksamkeit auf ein aufschlussreiches Dokument lenken, das bisher kaum gewürdigt worden ist. Ich meine damit sein bereits erwähntes Testament, das er wenige Monate vor seinem Tode hat aufsetzen lassen. Nach einer frommen Einleitung und wenigen Regelungen zu seinem Begräbnis (bei dem sein Pferd hinter dem Sarg geführt werden sollte), folgt eine lange Liste von Legaten. Bedacht werden die Kinder seiner Verwandtschaft von Jagow, seine Frau, sehr großzügig auch seine unehelichen Kinder, ferner mit kleineren Summen sein ganzer Hofstaat vom Marschall über den Schneider und den Mundkoch bis hin zum Stallknecht. Außerdem werden Regelungen getroffen, um das verpfändete Tafelsilber wieder auszulösen. Angeordnet wird die Anfertigung eines großen Kronleuchters für den Dom über seinem Grab plus 500 Gulden für die ewige Haltung eines Stationsgottesdienstes. Es schließt sich die Regulierung diverser Schuldforderungen an, denn der Bischof hatte sowohl Gelder verliehen als auch selbst Schulden. Zu seinen Gläubigern gehörten der Kurfürst, die Familie von Rochow, der Hauptmann der Altmark (Franz von Bartensleben) und Asmus von Saldern in Leitzkau. Schließlich werden die Testamentsvollstrecker bestimmt, ohne dass hier die Einzelheiten interessieren müssen. Das finanzielle Chaos, das der Bischof hinterließ, führte zu langwierigen Prozessen, die erst Jahre später zu einer gütlichen Einigung führten.[7]

Das Testament des Bischofs atmet durch und durch den Geist der alten Zeit. Im Mittelpunkt stehen die familiären Belange und die Hofhaltung. Im ganzen ist dieses Schriftstück ein krasser Gegensatz zu den betont biblisch-lehrhaften Epitaphien, die sich sowohl Bürger als auch Geistliche in jener Zeit anfertigen ließen. So verwundert es auch nicht, wenn ihn Luther nach anfänglich positiver Meinung 1542 als einen gottlosen Papisten betitelt, der nichts voranbringt (*nihil promovens*) und in erster Linie nur das Seine sucht (*tantum sua quaerens*).[8] Ob es daher ausgerechnet Matthias von Jagow verdient hat, mit einer Büste geehrt zu werden, die dem Domstift 1941 geschenkt wurde, sei dahingestellt.

7 Eine umfangreiche Prozessakte (um 1548 bis 1554) befindet sich unter der Signatur BB 43 im Domstiftsarchiv. Vgl. auch Philipp Wilhelm Gercken: Ausführliche Stifts-Historie von Brandenburg, Braunschweig, Wolffenbüttel 1766, S. 701–709.

8 D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Tischreden Bd. 4, Weimar 1916 (Nachdruck 1967), S. 528, Nr. 4808. Vgl. Volz: Die Vermählung des Matthias von Jagow (wie Anm. 1), S. 74.

Genau dasselbe Bild boten drei Jahre zuvor die Vorbereitungen zu seiner Hochzeit. Sie sollte standesgemäß auf dem Schloss in Ziesar gefeiert werden, doch hatte sich der Kurfürst erboten, diese Feierlichkeiten zu bezahlen. Erhalten ist nicht nur ein Brief des Bischofs an den Kurfürsten, dessen devote Sprache ganz gut zu den tatsächlichen Machtverhältnissen passt. Erhalten ist auch die lange Gästeliste mit fast ausschließlich adligen Namen, die der Bischof einreicht mit der Entschuldigung: „... und können es an Personen ohne Nachrede nicht geringer machen, denn dieselben sind uns beiderseits aufs Engste verwandt ...“[9]. So bleibt es summa summarum bei dem Urteil, dass Repräsentation und Äußerlichkeiten bei den hier handelnden Personen offenkundig eine entscheidende Rolle gespielt haben. Keine andere Politik hat im übrigen der Kurfürst verfolgt, der sein sogenanntes Domstift in Berlin-Cölln mit aller Macht und nötigenfalls mit fremdem Geld und Gut herausgeputzt und geschmückt hat.

All diese Vorgänge aus heutiger Sicht einigermaßen gerecht zu beurteilen, gehört zu den ausgesprochen schwierigen Aufgaben der Kirchengeschichte. Der heutigen Generation wird es wahrscheinlich fernliegen, die früher allgegenwärtige Verherrlichung der Hohenzollern fortsetzen zu wollen. Zweifellos haben sie sich Verdienste erworben, indem sie der notwendigen Reform des kirchlichen Lebens zum Durchbruch verhalfen. Auch wäre es ohne den langen Arm des Landesherrn kaum möglich gewesen, durch Visitationen das kirchliche Leben flächendeckend neu zu ordnen und den kirchlichen Besitz einigermaßen gegen fremden Zugriff zu schützen. In Brandenburg vollzog sich also ebenso wie im Kernland der Reformation mit großer Geschwindigkeit der Übergang zu einem landesherrlichen Kirchenregiment. Dies geschah unter den Augen und mit Duldung der Reformatoren, da sich angesichts der Reformunwilligkeit der geistlichen Oberen ein gefährliches Machtvakuum aufgetan hatte. Der Preis für diese Vorgehensweise war nicht nur der Verlust der bischöflichen Verfassung und damit einer sehr alten, bis in die Urkirche zurückreichenden Tradition. Der Preis war vor allem eine enge Verflechtung von Kirche und Staat, die bekanntlich bis 1918 Bestand hatte und enger war, als es jemals im Mittelalter der Fall war. Wir sind heute eher geneigt, diesen Weg als einen Irrweg denn als einen Erfolg der lutherischen Reformation zu begreifen. Aber die Frage nach der richtigen Verfassung der Kirche ist wohl mehr eine theologische als eine historische Frage.

Angesichts dessen, dass uns ein Reformationsjubiläum bevorsteht, lassen Sie mich einen Ausblick in die Gegenwart tun, wohl wissend, dass solche Nutzanwendungen von Geschichte ein gefährliches Terrain sind. Wenn wir auf die Berlin-Brandenburgische Kirche der letzten Jahrzehnte zurückblicken, so werden wir nicht gerade von einer babylonischen Gefangenschaft sprechen wollen. Gleichwohl lassen sich aber bedenkliche Formen von Unfreiheit ausmachen. Vielleicht darf man es als ein Spezifikum des ehemals westlichen Teils unserer Kirche ansehen, dass man sich mit besonderer Vorliebe auf Strömungen eingelassen hat, die wir unter dem Begriff des Zeitgeistes zusammenfassen. Der ehemals

9 Volz, ebda., S. 77 (oben sprachlich modernisiert).

östliche Teil muss sich möglicherweise vorwerfen lassen, zu einem erheblichen Teil von fremdem Geld gelebt zu haben, ohne dies jemals öffentlich zu machen. Die letzten 25 Jahre schließlich sind unsere geringen Kräfte den nicht enden wollenden Strukturdebatten und dem Fusionswahn geopfert worden. Sinn und Zweck einzelner Maßnahmen sollen an dieser Stelle nicht erörtert werden. Ich sehe darin aber ein erschreckendes Maß von Werkgerechtigkeit und Selbstbezogenheit, das den Intentionen von Reformation zuwiderläuft. Die drohende Folge ist eine geistliche Impotenz, wie wir sie in der märkischen Kirche der Reformationszeit studieren können. Insofern sollte ein Reformationsjubiläum nicht nur zurückblicken, sondern auch vorausschauen.[10]

Anhang:
Das Testament des Bischofs Matthias von Jagow vom 25. Mai 1544

Vorlage im Domstiftsarchiv Brandenburg: BDK 12/693, Bl. 17–25 (eine Xerokopie unter BDK 12a/6429). Es handelt sich um eine zeitgenössische Abschrift.

Edition als Vollregest in: Wolfgang Schößler: Regesten der Urkunden und Aufzeichnungen im Domstiftsarchiv Brandenburg, Teil 2: 1488–1519/1545, Berlin 2009, S. 304–309 (ebendort S. 313 der Protest des Domkapitels gegen dieses Testament).

Editionsgrundsätze: Normalisiert werden die Groß- und Kleinschreibung, die Getrennt- und Zusammenschreibung, die Verwendung von u und v (nicht jedoch die Verwendung doppelter Konsonanten wie „unnss") sowie die Interpunktion.

[Bl. 18r] Im Namen der heiligenn Dreifaltigkeit, des Vaters, des Sons unnd des Heiligenn Geistes, Amenn. Wir, Mathias vonn Jagow, vonn Gottes Gnadenn Bischoff zu Brandemburg [!] bekennen durch diessenn unsern beschriebenn letzten Willen unnd auffgericht Testament, das, wie wol wir mit schwerer Leibskrankheit beladenn, dennoch unsers Vorstandts durch gotlich Gnadenn unberaubt, habenn gar tieff betrachtet die Schepffung des menschlichenn Geschlechts auff denn Fall Ade [= Adams] des erstenn Menschenn, durch welchs Ubertrettung der Tott eingetrettenn, dem wir auch neben andern gewislich underworffenn, wan wir dan wissenn, das Tage unnd Zeit dieses unsers vorgencklichenn Lebens kurtz unnd doch die Stunde unsers Abscheides von dieser Weltt ungewisse, sein wir bedacht, unser letztenn Willen unnd Testament inn schriftlichenn zu vorzeichnen und auffzurichtenn, domit nach unserm thotlichenn Abgang unsere[r] gelassenn Gutter halbenn kein Zang gestifftett, besundern vil mehr domit nach unserm letztem Willenn in Friede unnd Eintracht allenthalbenn gefarns werde, wollenn wir erstlich unnd vor alle Dingkenn unsere Sele nach Ausgang unsers Korpers unsernn Seligmacher Cristo Jhesu unnd seiner gottlichenn unbegriflichenn Barmhertzigkeit gantz andechtigk bevolhenn habenn, dieselbigenn durch den Vordinst seins Leidens und Blutvorgiessens gnediglich zu befeligenn,

10 Vortrag zu der Tagung „Die Reformation in der Mittelmark" am 19. März 2016 im Domstift Brandenburg, die vom Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte ausgerichtet wurde.

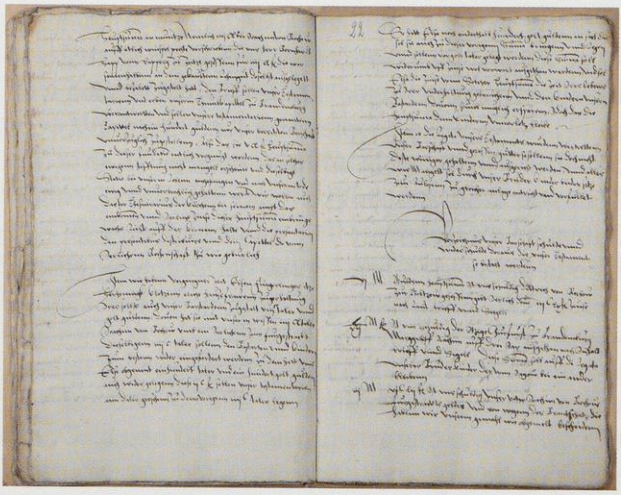


Abb. 2:
Seite aus dem Testament des Matthias von Jagow. Domstiftsarchiv Brandenburg: BDK 12/693, Bl. 22.
Foto: Hans-Uwe Salge, 2017.

unnd erwelenn darauff unsere Begrebnus in unser Thumkirchenn zu Brandemburg bei unsernn Vorfarenn zu ruehenn, und sol uns aus unsern gelassen Gutternn doselbst in der Kirchenn ein ehrlich Leichstein wol aufgenohmen, bestelt unnd auff unser Begrebnus gelegett werdenn.

[Bl. 18^{v}] Es sollen auch nebenn andernn gewonlichenn Ceremonien alsdann Almußenn armen Leuten zue Spendenn und was sunst gebreuchlich gegebenn, desgleichenn auf Begangnus der vier Wochen unnd alle Thunn ordentlich vorschaft werdenn, alles nach Recht unser Testamentarien und Erbenn. Wollenn auch, das hinder dem Sarche zum Begrebnus uns nachgezogenn wordenn ein Gaull aus unsern Marstall, der Jagower genandt mit schwartz Thuch behangenn, wie gewonlich unsern Kapittel zu uberantworttenn unnd bei inen zu bleibenn.

Unnd weil uns dann Gott der Allemechtig etzlich Barschaft unnd Gutter aus Gnadenn vorliehenn, wollen wir, domit Zangk unnd Hader nach unsern Tode vorkomenn werde nachvolgelder [!] Weisse disponiert habenn.

Darnach legirn wir Asmus vonn Jagow nachgelassenn funff Tochter itzlicher funfhundert Guldenn zur Mitgabe unnd vieren itzlicher ein gulden Ketten vonn hundert Goltguldenn, gleich wie Hipolita vonn Jagow die eldeste Schwester bereit emptpfangenn sampt etzlicher Kleidung. Unnd wen diesen funff Junckfern beradenn werdenn, sollenn unser Testamentarienn itzlicher iren bestenn Rock keuffenn und vorschaffenn.

Desgleichenn legirnn und bescheiden wir Her Gebharts vonn Jagow beidenn Töchtern itzlicher funfhundert Gulden Mitgabe, ein gulden Kettenn von hundert Gulden am Gold unnd denn bestenn Brautrock, wen sie ehelich beratenn werdenn.

[Bl. 19^{r}] Item wir bescheidenn Aßmus vonn Jagow Sonen eine Wildenn mit einem Fhollen, desgleichenn Herrn Gebhardts von Jagow Sonen auch ein Wilden unnd ein Follenn aus unser Statt Ziesar.

Item wir bescheidenn unnd legirenn unserer freuntlichenn liebenn Gemhal dreitausent sechshundert und zweiunndfunftzig Guldenn, die wir einesteils iren Vater Joachim von Rochow in seinem anliegendenn furgestrackt unnd geliehenn unnd sonst vonn dem zugesagtenn Braudtschatz hinderstellig auch hir zugerechnet, dovon er uns noch zur Zeit keine Vorwarung gethan. Dieselbige Summe soll unser Gemal vonn irem Vater abfordern unnd ferner uber ir Leibgedinge habenn, genissen und gebrauchen als ir eigenn Gutt vor idermeniglich ungehindertt.

Item wir gebenn bescheidenn unnd legirn unsernn Gemal alle unser Seitennrocke [= Seidenröcke] unnd Kleidung soviel wir der habenn sampt den silbernn vorgulden Bechern die uns allerseit in unserm elichen Beilager sein voreraht [= verehrt] wordenn.
Item wir legirnn unsernn Gemahl auß unserm Keller dreissig Fas unsers gebrauens Biers und zehen Ahmen [= Ohm] Weins zur kunftigenn Weinlese vor sich zu gebrauchenn.
Item wir ligirnn [!] unser Gemahl zwei Hengst aus unserm Marstall, nemlich denn grossenn grauenn und denn braunen Hengst aus der Kalverwisch.
[Bl. 19v] Item hundert Goltguldenn, die wir unserm Gemahl abgeliehenn zur guldenn Kettenn, die sollen ir wider entricht werdenn.
Item der neu groß Spinde im grossen Gemach, dorann unser Wappenn geschnittenn, soll auch unser Gemahl habenn.
Item unserm Bastardenn, die wir mit Else [Ilse?] Fingerlinß gehabt, gebenn unnd legirenn wir samptlich dreitausent Guldenn von der Heuptsumma, die uns Dittrich von Rochow zu Goltzow gesessenn schuldig ist, sampt den jerlichen Zinsenn von zweien tausent Guldenn, so kunftiglich fallenn werden. Domit sollen dieselbigenn unser Bastarden studirn, auch erzogen, erhalten und vorsorgt werden.
Item Elseken unser Tochter untter denn Bastard[en] sol durch unser Testamentarienn seines Anteils von den Zinsenn jerlichenn vorsorget werdenn, solchs zu ersparenn zur Kleidung unnd anderer Notturfft. Es sollen auch unser Vetternn beider Heuser Erasmus und Herr Geberhardt seligen unser Bruder Kinder vorpflicht sein, demselbigen Medelein zweihundert Guldenn Mitgabe, wen er beratenn wirtt, zuzulegenn.
Item wir legirnn Jurgenn Britzkenn unsernn alten Marschalck unnd Diener ein Gaull [aus] unsernn Marstall, denn Mogzauer [= Mötzower?] gnandt.
Mattis vonn Jagaw [!] soll habenn unser Gulichen, welchen wir selbst pflegenn zu reittenn.
Levin vonn Jagow gebenn wir den Hengst, Weichmann genant, denn wir zu Uchtenhagenn erzogenn habenn.
[Bl. 20r] Krechenn unsernn Hoffdiener gebenn unnd legirenn wir das kleine Breunickenn.
Randow unsernn Diener einen jungenn Fhollen aus der Studt [!].
Pauel dem Stalknecht geben wir ein Pferdt, das Felichen genandt, unnd was demselbigenn an Lohen hinderstellig, soll ime donebenn entricht werdenn.
Pauel, unsernn reittenden Schmide, dem soll nach Gedu[n]cken unser Testamentarienn ein Legat gegebenn werden, domit er zufriedenn sei.
Hanss Bussenn im Stalle gebenn wir funfzehen Guldenn.
Lamprecht im Marstalle geben wir x fl.
Item Hennigk Brietzkenn unsernn alten Hoffdiener gebenn wir denn grossen Blessen aus unserm Marstall sampt einen jungenn Fhollenn aus der Studt [!] vonn drei Jarenn.
Curdt unsernn Schneider sechtzigk Guldenn vordint Lohenn.
Krochernn unsernn Jungenn funff Guldenn.
Treskowenn unsernn Jungenn iiii fl.
Petro Halberstadt auff unsernn Hoff zu Berlin vier Guldenn.
Frantzenn uff unsernn Hoff zu Brandemburg iiii fl.
Heinrichenn unserm Silberknecht xl fl. und ein Wilde mit dem Fhollenn.
[Bl. 20v] Joachim Ronen unsernn Kuchemeister lx fl.
Engell Karthower unserm Schlutter langes Vordinsts halben lx fl. unnd ein Winspel Roggenn die Zeit seines Lebens auff demselbigenn Hauß zu Aulosenn und Essen unnd Trinckenn doselbst weiler lebett, sofernn er do sein will.
Petro Zitzow unsernn Kornschreiber virtzig Gulden Legat.

Kuenn unsernn Muntkoch zehenn Guldenn.
Hanss unserm altenn Muntkoch zehen Guldenn.
Agnetenn der Altenn Frauenn Tochter x fl. pro dato.
Andres dem Cammerdiener iiii fl.
Junffer Katharienn im Frauennzimmer funfzehn Gulden.
Matz Spiser zu Pritzerbe zehenn Guldenn.
Joachim Kassell zehenn Guldenn.
Her Arnold Kramptzow x fl.
Johanns Tegenn auff der Cantzlei xxx fl.
Wolter dem oberstenn Thorwerder iii fl.
Junffer Sophiehe vonn Putbuz im Kloster zur Arntsehen sollenn durch unsere Bruder Kinder zu der Junffernn Leben alle Jar sechs Guldenn entrichtenn und gebenin [!] werdenn, als nemlich drei Guldenn Asmus von Jagow Kinder unnd drei fl. Herr Gebhart Kinder.
Item die Wildenn, die unser Mutter zu Uchtenhagen gekauft, sollenn Asmus unnd Herr Gebhardts von Jagow seligenn nachgelassen Kindernn zu gleich teilenn.
Item wir habenn vorpfendet Mattis Ruddiger dem Goltschmide auff der Buerck zu Nurmberg wonhaftig unser Silberschusseln und etlich Kirchsilber vor dreizehennhundert Thaler [in] Groschenn, die sollen nach unserm [Bl. 21r] Absterbenn widerumb eingelosset werdenn, unnd sollen [zur] Widerlosung desselbigenn gebraucht werdenn erstlich siebennhundert Thaler und funffundzwantzig Kornschult, die wir bei dem vonn Wittenberg habenn. Item vierhundert Taler auch Kornschult von unserm vorkaufftenn Kornn zu Uchtenhagenn hinderstellig. Item ij c [= 150] Thaler ungeferlich, di wir vonn vorkaufftenn Pechtenn in beden unsern Flecken Ketzin unnd Teltow stehenndt habenn. Was hiran mangelt, das soll erfullet unnd gnant Silber nach Laut der Vorzeichnus unserm Stifft widerumb an [= ohne] Minderung zugestalt werdenn. Das Silber stehet zu Leiptzig bei Wolff Breutigam doselbst bis zu Widerlosung nidergesetz[t], unnd wo es stehett bis uff Michaelis, mus man funff Thaler von itzlichen hundert zu Zinse gebenn.
Item wir wollen, das unser Testamentarien sollen machenn lassenn ein ehrlich eissernn Kronen vonn Eisern ungeferlich vonn xxiii Lichten, die soll im Thumbstiffte Brandemburg mittenn in der Kirchenn uber unserm Grabe hengenn. Doran sollenn zugericht unnd gemacht werdenn unser vier Ahnenn Wapenn mit Golde unnd Silber und Farben angeleget. Dieselbige Kronn soll alle Freitage mit Wachslichten besteckt unnd gebrandt werdenn, wen man das Tenebre singen wird in der Stationn, welche Statio vonn Thumbhernn, Vicaryenn, Chorschullernn unnd Kirchenndienern sol gehaltenn werdenn mit den Gesengenn in allermasse wie im Thumbstieffte zu Berlin. Unnd domit dieselbige Statio bei unserm Lebenn angefangenn unnd furder ewiglich gehalten werdenn, habenn wir dartzu bescheidenn und legirett [Dittographie: bescheidenn und legirn darzu] gegenwertiglich v c [= 500] Guldenn [Bl. 21v] Heuptsumma an Muntze, nemlich iiii c bei Joachim von Rochow auff etlich Winspel Pechte vorschriebenn, die uns Herr Bernhardt Happ vonn Happerg zu Zcitze gesessenn für iiii c fl, die wir seinenhalbenn an dem gekauftenn Lehengut doselbst ausgelegett und bezalett zugestelt hatt. Den Brieff sollen unser Testamentarienn und Erben unsermThumbkapittel zu Brandemburg uberantwortten und sollen unsere Testamentarienn genantenn Capittel nach [recte: noch] einhundert Guldenn aus unser bereitsten Barschaft unvorzuglich zugestellenn, also das sie v c fl Heuptsumma zu dieser fundatio entlich vorgnugt werdenn, das an solcher ewigenn Stifftung nicht Mangell erscheine und dieselbige Statio bei unserm Lebenn angefangen und nach unserm Tode ewig unnd unvorbrochlich gehaltenn werde. Wir wollen auch, das der Thesaurarius der Kirchenn bei seinem Ampt das Einkommen unnd jerliche Zinse dieser Hauptsumma einbrin-

ge, Wachslichte auff der Kronenn halte unnd die Presentation den Presentibus distribuire unnd dem Capittel dovonn jerlichenn Rechenschaft thu wie geburlich.
Item wir habenn vorgangner Zeit Elsen Fingerlinges itzo Her Hennigk Klotzenn eliche Haußfrauenn zu Erhaltung ires Selbsts auch unser Barstardenn zugestalt viij [c] Taler unnd Goltguldenn, dovon hat sie mit unserm Wissen iiij c Taler Joachim von Rochow umb ein jerlichenn Zins furgestrackt. Dieselbigenn iiij c Taler sollenn den Bastarten unnd Kindern zum Bestenn wider eingefordert werdenn. Zudem hatt uns Else obgenant einhundert Taler und einhundert Goltgulden auch widergelegenn. Diese ij c fl sollen unser Testamentarien ann Dalergroschenn zu denn vorigenn iiij c Taler legenn.
[Bl. 22r] So hatt Elsa noch anderthalbhundert Goltguldenn an sich, die sol sie auch zu dieser vorigenn Summa bringenn unnd legen unnd sollenn vor Golttaler gelegt werdenn. Diese Summa soll widerumb uff Zinse wol vorwart ausgethan werdenn, und sol Elsa die Zinse vonn solcher Heuptsumma die Zeit ires Lebens zu irer Underhaltung gebrauchenn unnd den Kindern unsern Bastardenn dovonn soviel muglich ersparenn, jdoch das die Heuptsum[m]a denn Kindernn unvorletz bleibe.
Item ob die Legata unsers Testaments wurdenn ubertrettenn unser Barschaft unnd gelassen Gutter, so sollenn sie doch nicht deste winiger gehaltenn unnd ausgericht werden, unnd alles was mangelt, sol durch unser Bruder Kinder beider Setze [= Sitze?] zun Aulosenn zu gleicher Anlage entricht und vorfullet werdenn.

Vorzeichnus unser Barschaft, Schulde unnd Widerschulde doraus dis unser Testament so bestalt werdenn:
vj M [= 6.000] Guldenn Heuptsumma ist uns schuldig Dittrich von Rochow zur Goltzow gesessenn, gibt jerlich dovo[n] iij c lx fl. Zinse nach Laut Brieff unnd Siegell.
xij M fl. ist uns schuldig der itzige Churfurst zu Brandemburg Marggraff Joachim auff drei Jar ausgethan nach Inhalt Brieff unnd Sigell. Diese Summa soll auff di Legata unserer Bruder Kinder der vonn Jagow beieinander bleibenn.
iij M vj c lij [3.652] fl. ist uns schuldig unser Vater Joachim von Rochow furgestrackts Geldes und von wegenn des Brautschatz, die habenn wir unserm Gemahl wie obgemelt bescheidenn.
[Bl. 22v] iiij c fl. ist uns schuldig Joachim von Rochow vonn wegenn Herr Berhardt [!] Happenn nach Laut Brieff unnd Siegell. Dieselbig Vorschreibung soll unserm Capittell zu Brandemburgk zugestalt unnd dovonn di Stifftung des Thenebre wir obenn vormeldett dovonn gehaltenn werdenn.
i M Guldenn ist schuldig die Frau vonn Leiptzigk zu Bernnwalde gesessenn oder an ir stadt Jacob von Rochow ir Bruder. Dieser tausent Guldenn sollenn obgenant wider angelegt und wie folgett ad pias causas gebracht werdenn. Hirunder sein iiij c Goltgulden die sol man aus der Summa hir auffernemenn unnd an stadt des Goldes Muntze gelegen, also das es tausent Guldenn Muntze bleibe. Diese tausent Guldenn sollenn auff ein gewisse Rathhauß in Stedtenn durch unser Testamentarienn belegt unnd ein gewisser Zins pilliger weiß domit erkeuffenn werdenn. Und sol mitt den Zinsenn, die jerlich fallenn, also gehaldenn werden, das arme notdurfftige Megde domitt gecleidet und auch zum Ehrenn beratenn werden. Und sollenn beide Heuser als Asmus unnd Er Gebhardts vonn Jagow seligenn Kinder itzlich Teil die Zinse teilenn, arme und notdurfftige Me[g]de, die wissentlich arm sein, dovon alle Jar beratenn und zum Ehrenn bringen, und keinesweges iren eigenn Nutz hirinne suchen oder es anders domit haltenn. Unnd vor allen Dingenn soll mann treulich dobei handelenn unnd Vorsehung thun, das di Heuptsumma ewig bleibe und vorsorgt werde, das mit den Zinsenn, die jerlich fallet [!], nicht anders gehalten, den das arme

Kinder, die sonst keinenn Trost noch Hulffe habenn, domit berattten mugen werden. Solch wollen wir auff [Bl. 23r] unser Vetter itzigenn unnd kunftigenn Gewissenn hiemit gestalt unnd bevolenn habenn.
iij C fl. Heuptsumma ist uns schuldig Asmus von Salder Litzkow unnd darzu hundert xliij fl. vorsessenn Zinse vonn acht Jarenn itzlichs Jares xviij fl. Diese Summa soll mann zu Hilff habenn, das Hieronimus Borch die funfhundert Guldenn, di wir ime schuldig, wider bezalt werdenn.
xiij C unnd xxv fl. ist uns schuldig Franciscus von Bertenslebe Hauptman der Altenmargk mit Heuptsum[m]a und Zinsen nach Laut Brieff unnd Siegel. Dorauff habenn wir di Burgenn eingemanett.
Item wir legirnn Asmus vonn Jagow seligenn unsers Brudernn nachgelassen Thochternn, weil der vil sein, aus Rath unser vorstorbenn freuntlichen lieben Mutter alles leinen Gerethe, soviel wir des zu Uchtenhagenn im Casten vorschlossen haben von unser lieben Mutter seligen. Solchs soll den funff Junffernn hiemit legiret sein fur sich zu gebrauchenn. [Bl. 23v]

Was wir ungeferlich wider schuldig sein:
Erstlich sein wir vonn wegenn des Stieffts Brandemburg dem Hospitall des Heiligenn Geistes von etzlichenn vil Jarenn denn Zins zu Magdeburg schuldig blieben itzliches Jares xl fl. Muntze. Hirauff sol mit den Vorstehern aufs negst gehandelt, das Wille getroffenn und Bezalung erfolgenn moge. Desgleichenn mit dem Closter Marie Magdalene doselbst, dem gibt man jerlich zehenn Guldenn Muntze.
Item wir sein ungeferlich Baltzer vonn Beiern, itzo zu Magdeburg wonhafftig, vonn sechs Jaren itzlichs Jares lxiij fl., xxxiij mergckisch Groschenn vor idern Guldenn gerechent, [schuldig]. Mit dem soll auch gehandelt [werden] und [er] von deswegenn zufriedenn gestalt wirdt. Gleicherweise sol geschehen mit den Altaristenn S. Johannis doselbst zu Magdeburgk, denn gibt man des Jares xxx fl. Muntze.
Item hundert Guldenn sein wir auch schuldig zu Halberstadt dem Capittel Sancti Bonifacii uber das, was bezalt unnd vorweiset, alles nach Vormuge des Vort[r]ags, den Her Joachim Cassel sampt Joachim Kraut unsernthalbenn zu Magdeburg in diesem Jare vorhandelt unnd beschlossen.
Item denn von Barbi vonwege des geistlichen Lehens zu Loburg sein wir auch von etzlichenn Jarenn des Jares xxiiij fl. schuldig bliebenn. Mit denselbigenn sol auffs negst gehandelt, das sie bezalt werden.
Item wir sein schuldig xx Goltguldenn, die hat uns geliegen Herr Arnoldt Kramptzs Thumbher zu Brandemburg aus dem Testament Herr Heinrich Swickow, Pfarners zu Wusterwitz, die sollen auch bezalt werdenn. [Bl. 24r]
Item wir sein schuldig dem Thumbprabest zu Havelberge drei welsche Leintuch vor xij fl. Furstenn Muntze gekaufft, die sollenn mit Aufgelt vorgleicht, unnd in Wirderung solcher Muntze bezalt werdenn. Item dem Walenn von Florentz sein wir schuldig xxxvj fl. fur xviij Ellenn Samet vorgangen Ostermarckt zu Leiptzig ausgenohmenn auff Michaelis zukome[nd] zu bezalenn.
Item Reicharde unserm Voigte zu Ketzin sein wir auch schuldig etliche Goltguldenn, di er uns geliegen, als wir Gefatter stundenn zu Berlin, dieselbigenn sollen ime an Golde oder Muntze erstadt werdenn.
Item was wir an unserm Hofegesinde Dinst oder Arbeitlohn, das beweislich unnd kuntlich ist, schuldig sein, dasselbige sol nach Befindung auch entricht werdenn, domit wir in unser Grube von Idermann unbeschuldenn bleibenn.

Item wir setzenn unnd vorordenenn zu unserm [!] Testamentarienn und Executornn unsers letzten Willen hiemit denn durchleuchtigenn hochgebornenn Fursten Hernn Ernstenn Hertzogenn zu Braunschweig und Lunenburg unsernn lieben Herrn unnd Freunt, und neben irer Liebe die erwirdigen, hochgelartten, ernvesten und erbarn Ern Leonhardt Keller Thumbprobst zu Havelberg, Thomas Grottenn zu Briessenn, Levin von der Schulenburg, Probst zu Dampke, Hans von der Schulenburch zu Klotzenn und Levin von Bulow unserm Oheimen zu Wuningen gesessen unnd gebenn denselbigenn semptlich und sonderlich volkomen Gewalt und Macht, [Bl. 24^{v}] diesenn unsernn letztenn Willen unnd Testament zu exequirenn, anzurichtenn, die vorordentenn Legata auszuteilenn, dorauff Quitantien zu nehmenn, auch wo es vonnnottenn, zu Behuff derselbigenn Legata die vorordentenn Heuptsum[m]enn abzufordernn unnd domit die Legata zu erfullenn. Unnd wo vonn wegenn dieses Testamente Irrung einfelle, als wir nicht hoffenn, wolen wir, das genande unsere Testamentarienn semptlich und sonderlich sollenn volkomme[ne] Gewalt unnd Macht habenn, fur allerlei Obrigkeit unnd Gerichtenn durch sich oder irer Anwelde zu erscheinenn, rechtliche Forderung unnd Defensionn nach Gelegenheit thun unnd entlich solche Hendel und Sachenn rechtlich oder in Freuntschafft ausubenn unnd hinlegen in meliora [!] forma. Wollenn aber hiemit offentlich protestirt unnd bedingt habenn, wo dis unser Testamennt nicht bes[t]heenn mocht iure solemnis testamenti, das nicht deste weniger dasselbige b[e]stehe unnd heltenn muge iure codicillorum donationis causa mortis aut alterius cuiuscunque. Unnd weil wir noch zurzeit mit unserm Gemahl kein Leibeserbenn habenn, wollen wir unser Bruder Kinder beiderseites semptlich und sonderlich als Erbenn unser veterlichenn Lehenn unnd Erbgutter, auch auff diese vorgeschriebene Legata wissentlich instituirt habenn. Instituirn sie auch hiemit kekenwertiglich, wollen auch, das diese beschreibene [!] Legatarien mit den vorordentenn Legatenn durchaus sollenn zufrieden sein bei Vorlust derselbenn Legata. Und wollen euch beide Notarien euers Ampte hirauff erfordert und requeriret haben, hiruber einis, zwei oder mehr Instrumenta soviell der vonn- [Bl. 25^{r}] nottenn zu machenn, diesenn unsern letztenn Willenn domit zu bezeugenn. Unnd domit kein Vordacht in diesem unserm Testament unnd letztenn Willenn der Legata unnd Vorordnung halbenn geschafft, habenn wir dis unser Testament zu becrefftigenn mit eigner Handt underschriebenn unnd durch die Notarienn subscribirn und mit unsernn Hantsecret in unserm und vieler glaubhafftiger Gezeugenn Beiwesenn offentlich besiegeln lassen. Unnd ist geschehenn in unserm grossen Gemache des Schlosses Ziesar am Sontag Exaudi nach Cristi unsers Herenn Geburt tausentfunfhundert unnd im vierunndvirtzigstenn Jahre [= 25. Mai 1544].

Mathias episcopus testator manu [in der Vorlage: munu!] propria supscripsit.

Dis Testament wie obgesatzt ist inn einem Pappir mit pergamenen Presseln durchstachenn und dreimal mit des Bischoffs von Brandemburg seligenn Secret vorsiegelt involvirt gelegenn unnd ist auswendig dorauff geschriebenn gewesen wie folgett.

[Bl. 25^{v}, von anderer Hand geschrieben; Regest: Schößler 2009, S. 309–310] Anno domini millesimo quingentesimo quadragesimo quarto indiction[e] secunda die vero dominica vicesima quinta mensis Maii pontificatus domini nostri domini Pauli papae tertii anno decimo in nostrarum notariorum publicorum ac testium infra scriptorum ad hoc vocatorum et rogatorum presentia personal[i] in lecto egritudinis constitutus reverendus in Christo pater et dominus dominus Mathias episcopus Brandenburgensis licet corpore aliquando debilis compostum rationis ut apparuit omnibus meliori via iure et causa quib[us] melius

et efficatius potuit hoc praesens testamentum seu eius ultimam voluntatem condidit et ordinavit legata disposuit heredes instituit aliasque et alia facit prout in presenti testamento quod in suis tenebat manib[us] clausa manu eius propria ut asseruit subscripto annuloque suo signatorie nobis notariis ad sigillandum tradito plenius dixit contineri cum protestatione solita et consueta quod si non valeret iure testamenti valere tum debeat voluit iure codicillorum donationis causa mortis vel alterius cuiuscumque voluntatis aliisque protestationib[us] semper salvis super quib[us] omnibus et singulis acta sunt haec in arce episcopali Ziesar Brandenburgensis diocesis sub anno indicatione [!] de mense et pontificatu quib[us] supra presentib[us] ibidem egregio et nobilibus viris dominis Sigismundo Krul doctore, Henning Britzen capitaneo, Henningo de Luderitz, Georgio Krochern, Richardo [?] [Bl. 26^{r}] Rando, Nicolao de Bernewitz ac Luca Schultzen concionatore et parrocho Ziesar, testib[us] ad praemissa vocatis atque rogatis.

Ioannes Schele[n?] imperiali auctoritate notarius ad praemissa requisitus pro nota subscripsit et protestor de dando instrumento si opus fuerit.

Michael Premnitz apostolica auctoritate notarius ad praemissa requisitus pro nota subscripsit et protestor de dando instrumento si opus fuerit.

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders

Stadt und Reformation. Das Beispiel Altstadt Brandenburg a.d.H.

1. Einleitung

Die an beiden Ufern der Havel angesiedelten Städte Brandenburg, am westlichen die sogenannte Altstadt mit ihrer Pfarrkirche St. Gotthardt und am östlichen die sogenannte Neustadt mit ihrer Pfarrkirche St. Katharina, gingen die Einführung der Reformation mit unterschiedlichem Tempo an. Allgemein wird behauptet, die Übernahme des Predigtamtes durch den Domherrn Thomas Baytz sei als der Beginn des kirchlichen Wandels in der Neustadt anzusehen. Ich bin mir heute nicht mehr so sicher, dass man das so sagen kann.

Aber wie war es nun in der Altstadt?

Es gibt aus den zwanziger und den frühen dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts keinen Hinweis auf eine angestrebte Reformation. Dies lässt sich übrigens bei vielen märkischen Städten beobachten. Zum Teil liegt es aber auch daran, dass uns gesicherte Nachrichten aus diesem Zeitabschnitt allenfalls fragmentarisch erhalten sind. Manches kann man vermuten, wenn man allgemeine Beobachtungen versucht auf Brandenburg zu übertragen. Wir wissen z.B. wenig darüber, wie weit in beiden Städten Brandenburg humanistische Ideen rezipiert worden sind. Von den Reichsstädten ist bekannt, dass der Humanismus den Boden für die Reformation bereitet hat.[1] Besonders unter den Ratsangehörigen und den Klerikern war dort humanistische Bildung verbreitet.

2. Die religiösen Verhältnisse am Ende des Spätmittelalters

In einer durchschnittlichen Stadt des Spätmittelalters gab es in der Regel mehrere Kirchen, d.h. Pfarrkirchen, Klosterkirchen, Kapellen usw. Während große Städte, z.B. die Hansestadt Stralsund, mehrere Pfarrkirchen besaßen, gab es in den märkischen Städten und so auch in der Altstadt Brandenburg nur eine Pfarrkirche, St. Gotthardt, daneben noch die Nikolaikirche, die Kirche des ehemaligen Dorfes Luckenberg. Am Ufer der Havel, also wie üblich am Stadtrand, hatten sich die Franziskaner niedergelassen mit ihrer Klosterkirche St. Johannes.

Die Brandenburger Pfarrkirchen unterstanden dem Patronat des Domes, was vor allem hieß, das Domkapitel hatte das Pfarrstellenbesetzungsrecht und trug dafür die Kosten. Nur für die Fronleichnamskapelle hatte der Rat das Patronat. Sämtliche Pfarrer waren Domherren.

---

1 Vgl. dazu Bernd Moeller: Reichsstadt und Reformation, 2. Aufl. (Neuausgabe), Berlin 1987, S. 19.

Die Bürger der Stadt waren an ihrer Pfarrkirche aktiv durch Bruderschaften und Stiftungen beteiligt wie der 1505 gegründeten Gebetsgemeinschaft der Liebfrauenrosenkranzgilde an St. Gotthardt. Alle Bruderschaften verbanden ihre religiösen Aktivitäten mit Unterstützung für die Armen der Stadt.[2] Diese Laienaktivitäten finanzierten nicht nur die Vielzahl von Altären, sondern auch die an diesen Altären amtierenden Geistlichen. Sie organisierten Andachten, Prozessionen und Gottesdienste. Offenbar blieben die Altaristen (Priester an den Altären) zunächst auch nach der Einführung der reformatorischen Kirchenordnung 1541 in ihren Ämtern. Das lässt sich aus der Liste in Germania Sacra erschließen.[3]

In anderen Städten gab es vom Rat beauftragte Kirchenpfleger, die die Finanzen der Pfarrkirche kontrollierten. Wieweit das auch für die Alt- und Neustadt Brandenburg gelten kann, ist ungewiss. Da der Dom das Patronat hatte, wird er auch die Finanzierungen überprüft haben, vor allem die für die Pfarrer. Die privaten Anteile an der Finanzierung der Kirche waren auf jeden Fall größer als die des Rates. Das zeigte sich bei der mit der Kirche verbundenen altstädtischen Schule und dem Armenhospital. Beide finanzierten sich durch private Spenden und Stiftungen und bei der Schule noch durch Schulgeld.

3. Anzeichen eines Wandels

Alles, was wir vom Alltag in der Altstadt wissen, zeigt ein ungebrochenes religiöses Leben bis weit in die dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Erste Anregungen für einen anzustrebenden kirchlichen Wandel könnten von dem Lehrer der Schule, Andreas Bochow, ausgegangen sein. Ob die Berufung von Kaspar Michaelis 1538 als Prediger nach St. Gotthardt damit zusammenhängt, ist oft vermutet worden[4], aber es gibt dafür keinen wirklichen Beleg. Die Berufung wurde damit begründet, dass sich Michaelis „ in solchem seinem Amt getreulich mit Verkündigung des Wortes Gottes, die Sakrament zu verreichen und was ihm sonsten angehörig, will und soll gebrauchen lassen“[5]. Das Gehalt war auf 40 Gulden und ein Wispel Roggen festgesetzt, sollte aber nach einem Jahr auf 50 Gulden erhöht werden. Das nächste freiwerdende Kirchenlehen wurde ihm ebenfalls versprochen. Ob Michaelis tatsächlich schon ein „evangelischer“ Prediger war oder ob das nur aus dem zitierten Text geschlossen wurde, lässt sich nicht entscheiden. 1541 scheint er nicht mehr Amt gewesen zu sein.

2 Otto Tschirch: Geschichte der Chur- und Haupstadt Brandenburg an der Havel, Brandenburg 1928/29, Bd. 2, S. 251.

3 Germania Sacra. Bistum Brandenburg, Bd. 1,1, bearb. v. Gustav Abb und Georg Wentz, Berlin 1929, S. 172.

4 Walter Schott: Beiträge zur Geschichte der St. Gotthardtkirche und -Gemeinde zu Brandenburg a.H., Brandenburg 1906, S. 35; Johannes H. Gebauer: Die Einführung der Reformation in den Städten Alt- und Neustadt Brandenburg, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 13 (1900), S. 433–477, hier S. 448 f. Insgesamt ist der Beitrag von Gebauer für die Altstadt Brandenburg wenig ergiebig.

5 Zitiert nach Jahresbericht des Historischen Vereins zu Brandenburg 13–16 (1884), S. 101.

4. Die kurfürstliche Visitation

Durch die kurfürstliche Kirchenordnung, die 1541 mit der landesherrlichen Visitationskommission eingeführt wurde, erhielt der Rat das Patronat über seine Pfarrkirche und konnte so, wie bereits Victor Herold[6] bemerkte, seine seit langem verfolgten kommunalen Interessen weiter ausdehnen. Man folgte da Bestrebungen, die im 15. Jahrhundert eingesetzt hatten mit dem Ziel, die Kirchenhoheit in die Hände der jeweiligen Obrigkeit zu nehmen, weil diese sich dafür als von Gott berufen verstand. Das hieß aber auch, die Verantwortung für die Finanzierung der Kirche zu tragen. Die Altstadt hatte aber nur geringe Kircheneinkünfte[7] und davon sollten neben dem Pfarrer der Kirchendiener und weiteres Personal bezahlt werden. Die städtischen Verhältnisse waren so, dass der Kurfürst entgegen seiner Gewohnheit nicht das Vermögen des Kaland beanspruchte, sondern es dem Rat überließ.

Die Problematik wurde bereits an dem Fall von Thomas Baytz deutlich, der 1528 auf Wunsch des Neustädter Rates von Bischof Mathias von Jagow als Pfarrer an St. Katharina bestellt worden war. Aber der Neustädter Rat konnte ihn nicht bezahlen und der Bischof musste 1529 eingreifen. Als 1541 die beiden Städte Brandenburg das Patronat über ihre Kirchen erhielten[8], wurde ihnen aufgetragen, den jeweils gewählten Kandidaten dem Bischof zu präsentieren. Dafür bekamen sie sogar weiter eine bestimmte Summe zum Unterhalt ihrer Pfarrer vom Domkapitel. Da nach der Matrikel von St. Gotthardt 1541 täglich die Horen gebetet wurden[9] und Memorien, d.h. Totenfürbitten, an verschiedenen Altären, Kapellen und Hospitalkapellen, z.B. dem Hospital im Kiez, abgehalten wurden, gab es dafür natürlich das geistliche Personal, das auch weiterhin bezahlt werden musste[10]. Denn die Einführung der neuen Kirchenordnung bedeutete nicht die Absetzung der amtierenden Geistlichen. Das war nicht nur in der Mark so, sondern allgemeine Praxis. Sofern die amtierenden Geistlichen die neue Kirchenordnung akzeptierten, d.h. die Messe vollständig auf Deutsch feierten und das Abendmahl in beiderlei Gestalt austeilten, konnten sie bleiben. Evangelische Prediger stellte man, wie es für Prädikaturen seit Anfang des 15. Jahrhunderts üblich war, weiter mit Hilfe privater Spenden ein. So soll der Domherr Friedrich Berenfeld weiter Geistlicher an St. Gotthardt gewesen sein, aber diese Überlieferung ist nicht ganz sicher[11].

6 Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540–1545, Teil 1–3, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 20 (1925), S. 5–104, 21 (1926), S. 59–128, 22 (1927), S. 25–137, hier Teil 1 (1925), S. 89; Moeller: Reichsstadt und Reformation, S. 15.

7 Herold: Kirchenvisitation, Teil 3 (1927), S. 32.

8 Codex diplomaticus Brandenburgensis [künftig zitiert: CDB], hrsg. v. Adolph Friedrich Riedel, Abteilung 1, Bd. 9, Berlin 1863, S. 279, Nr. CCCLXXVII.

9 CDB, wie Anm. 8, S. 282, Nr. CCCLXXIX.

10 Herold: Kirchenvisitation, Teil 1 (1925), S. 87.

11 Germania Sacra 1,1, S. 14.

Für St. Gotthardt sind Altaristen nach 1541 bezeugt.[12] Im Visitationsrezess von 1541[13] werden ihre nunmehrigen Aufgaben geregelt. Es wird dann weiter festgelegt, dass an der Kirche ein erster Pfarrer im Range eines Inspektors (später Superintendent) und zwei Kapläne (später Diakone), ein Organist und ein Küster amtieren sollten.[14]

Doch nun sollte nach der Einführung der neuen Kirchenordnung wieder ein Pfarrer auf die vakante Stelle an der St. Gotthardt-Kirche kommen. Mit Hilfe der Visitatoren wandte sich der Rat nach Wittenberg an den dortigen Kaplan Johann Seyfried:

> „Unser freundliche Dienste zuvor wolgelarter, wirdiger, guther freundt, wir wollen auch freuntlicher meinung nicht vorhalten, das wir in jtziger visitation allhie zu Brandenburgk befunden, das es jn der pfarrkirchen der alten stadt zu Brandenburgk an einem pfarrer mangelt. Also hat der Erbar Rath doselbst euch zum pfarrer furgeschlagen und uns gebetten neben jne an euch zu schreiben und zubitten solche pfarre anzunehmen, weil ir dan hietzu sonderlich beruhmet und uns euer geschicklichkeit dermassen angeben worden, das ir hietzu sonderlich diss orths vor einem andern dinstlich, Bitten wir freuntlich wollet unbeschwert euch mit kegenwertiger zeiger hierhero vorfugen, die gelegenheit besichtigen und euch zu annehmung solcher [...] pfarren [...] vermogen lassen“[15].

Der also Gebetene gab durch Vermittlung Luthers und Bugenhagens seine Wittenberger Kaplansstelle vorzeitig auf und wurde Pfarrer an St. Gotthardt. Er war übrigens mit einer Verwandten von Melanchthons Frau verheiratet. Seyfried muss sehr segensreich in Brandenburg gewirkt haben, denn obwohl er zunächst nur für zwei Jahre gekommen war, bemühte sich der Rat um eine lebenslange Anstellung. Doch raffte ihn bereits 1549 die wieder einmal grassierende Pest dahin. Die Gemeinde stiftete ihm in der Kirche ein Andenken mit einem Schrift-Epitaph, dessen latinischer Text den Lebensweg Seyfrieds beschreibt, Am Schluss heißt es: „ [...] Hoc igitur maesti cives posuere sepulcro. Quod mortale fuit, spiritus astra colit. Tuque precare deum, transis quicunque viator, Ut det Doctores tempus in omne pios.“ (Übers.: „In diesem Grabmal also haben betrübte Bürger beigesetzt, was sterblich gewesen ist. Der Geist wohnt in den Sternen. Du aber, wer du auch immer als Wanderer vorbeigehst, bete zu Gott, dass er zu jeder Zeit fromme Gelehrte geben möge.“) Dieses Epitaph ist heute noch in der St. Gotthardt-Kirche zu sehen.

Man kann daraus schließen, dass die Reformation inzwischen einen großen Rückhalt in der Altstadt gewonnen hatte. Das erleichterte sicher dem Rat die Ord-

12 Germania Sacra 1,1, S. 172.

13 Abgedruckt bei: Emil Sehling (Hrsg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. 3: Die Mark Brandenburg. Die Markgrafentümer Ober-Lausitz und Nieder-Lausitz. Schlesien, Leipzig 1909, S. 178.

14 Schott: Beiträge, S. 44 f.

15 Zitiert nach Felix Curschmann in Jahresbericht des Historischen Vereins zu Brandenburg 34–35 (1904), S. 83 f. Zu Seyfried – besonders zu seiner reformatorisch-gelehrten, bis heute erhaltenen Bibliothek – siehe auch den Beitrag von Uwe Czubatynski im vorliegenden Jahrbuch.

nung der kirchlichen Finanzen. Es wurde auch hier wie in anderen Städten ein „allgemeiner Kasten" eingerichtet, aus dem die Pfarrer und die Lehrer bezahlt werden sollten.

5. Das kirchliche Leben nach der Reformation

In den „Gemeinen Kasten" wurden die Gelder der verschiedenen Stiftungen umgelenkt, die ursprünglich einem anderen Zweck gewidmet waren. Die Aufsicht darüber wurde dem jeweiligen Pfarrer, zwei Ratsmitgliedern und drei Gildenvertretern übertragen. Darunter war einer von der altstädtischen Elendsbruderschaft. Diese Zusammensetzung zeigt, dass man auf die Vertreter der einstigen Stifter Rücksicht nehmen musste, denn es war schließlich ihr Vermögen (z.B. Erträge aus Lehen), das hier eingesetzt wurde.

Aber nicht nur die Aufsicht über die Ausgaben war ihnen übertragen worden, sie sollten auch für die Einnahmen sorgen. In mittelalterlicher Zeit flossen die Spenden ohne Aufforderung, weil man auf diese Weise für sein Seelenheil sorgen konnte.[16] Jetzt mussten die Verwalter des Gemeinen Kastens bei den Besuchern des Gottesdienstes mit moralischem Druck sammeln. Sie sollten zu diesem Zweck auch Besuche in den Häusern unternehmen, ja sogar Krankenbesuche der Pfarrer und Kapläne sollten dafür genutzt werden.[17]

Und dann gab es in der Stadt noch das Franziskanerkloster. Auf dem Landtag von 1540 hatte die evangelische Ritterschaft zwar zugestimmt, dass aus den Überschüssen der Klöster landesherrliche Schulden getilgt werden sollten, aber die Klöster sollten bestehen bleiben. Was wohl auch weiter die Aufnahme neuer Mitglieder bedeutete. Denn für die Brandenburger Franziskaner sind für 1550 Novizen belegt und für 1554 ein Novizenmeister.[18] So existierten die Klöster also vorerst weiter.

Die Brandenburger Bettelordensklöster waren gut in die Bürgerschaft integriert. Das gilt gerade für die Franziskaner in der Altstadt. Da die Reformation einen Angriff auf ihre Lebensform bedeutete, nach der sie einst in das Kloster eingetreten waren und bisher gelebt hatten, wehrten sie sich natürlich. Sie feierten deshalb weiter die Messe und predigten gegen die Neuerungen, und das unter großen Zulauf aus der ganzen Stadt und auch, nachdem schon 1539 der kurfürstliche Rat Andreas Stolp sie visitiert hatte[19]. Das Kloster wurde zum Zufluchtsort für vertriebene Franziskaner, für den vertriebenen Propst der Prämonstratenser vom Harlunger Berg und sogar für den Magdeburger Rechtsgelehrten Petrus

16 Hartmut Boockmann: Bürgerkirchen im späten Mittelalter. Antrittsvorlesung 3. November 1992, Humboldt-Universität Berlin, Berlin 1994, S. 22.

17 Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 189.

18 Herold: Kirchenvisitation, Teil 1 (1925), S. 40; Petra Weigel / Thomas Ertl, in: Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Heinz-Dieter Heimann / Klaus Neitmann / Winfried Schich, Bd. 1, Berlin 2007, S. 280.

19 Herold: Kirchenvisitation, Teil 3 (1927), S. 33.

Wedego[20]. Die ständigen öffentlichen Aktivitäten der Altstädter Franziskaner riefen den Rat auf den Plan. Man bat den Kurfürsten um Hilfe, d.h. um obrigkeitliche Maßnahmen, um die Einhaltung der Kirchenordnung durchzusetzen. Denn die Kirchenordnung war Landesgesetz.[21] Deshalb konnte Joachim II. 1543 den Franziskanern die Verwaltung ihres Klosters entziehen. Er nutzte dabei Rechte aus, die sein Vorfahr, Kurfürst Friedrich II., 1447 bei Papst Nikolaus V. ausgehandelt hatte. Das betraf damals zwar nur die Stifte und die Frauenklöster, aber Joachim bezog das nun auf alle Klöster der Mark.

Trotzdem blieb der Widerstand der Franziskaner bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 weiter bestehen[22], obwohl ihr Kloster 1545 dem Rat übereignet worden war. Sie wurden finanziell vom Domkapitel unterstützt und betreuten weiter die Bevölkerung. 1542 hatte Erasmus Alberus, kurzzeitig Pfarrer an St. Katharina und Freund des Mathias Flacius, eine Schmähschrift verfasst „Der Barfuser Münche Eulenspiegel und Alcoran".

Schon 1541 sollte nach dem Willen der Visitatoren[23] der Rat den Mönchen das Predigen wegen ihrer öffentlichen Ablehnung der Kirchenordnung verbieten. Ihre Argumentation war dabei: Sie, die Visitatoren, die sie von den Minoriten angegriffen worden waren, stehen unter Gottes Wort und tun in diesem Sinne ihre Pflicht. Der Widerstand bedeute aber auch Lästerung, weil er sich gegen den Auftrag des Kurfürsten richte.

Der Pfarrer Christophorus Lybius setzte deshalb durch, dass den Mönchen immer nach der Messe aus den *Loci communes* von Melanchthon vorgelesen werden sollte zur Besserung und Belehrung. Dem versuchten sie sich nach Möglichkeit zu entziehen.[24] Sie blieben auch noch weiter in der Stadt und hielten ihre alte Messe heimlich. 1561 setzte Lybius durch, dass in der Johanneskirche an Sonn- und Festtagen evangelischer Gottesdienst gehalten werden sollte und danach eine Katechismuspredigt.[25] Dennoch erhielten die Mönche bis 1570 weiter Spenden und noch 1573 kommen solche noch einmal in den Rechnungsbüchern des Rates vor[26]. Sie hatten also immer noch einen gewissen Rückhalt in der Stadt.

Der schon erwähnte Christophorus Lybius war der Nachfolger Johann Seyfrieds. Er sorgte offenbar für die Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse in der Altstadt. Er hatte noch während seines Studiums in Wittenberg Luther kennengelernt. Vor allem aber war er mit Mathias Flacius befreundet. In dessen Fußstapfen ging er auch theologisch. Wie dieser kämpfte er in eifernder Weise für die Bewahrung der reinen lutherischen Lehre, z.B. gegen sogenannte Adiaphora, d.h. bekenntnisneutrale Mitteldinge wie bestimmte liturgische Rituale, Gewänder und Bilder. Da diese nicht nur in der Brandenburger Kirchenordnung vorhanden waren, sondern Bestandteil des sogenannten Augsburger und auch des Leipziger

20 Brandenburgisches Klosterbuch, Bd. 1, Berlin 2007, S. 279.
21 Herold: Kirchenvisitation, Teil 1 (1925), S. 19 und 27.
22 Herold: Kirchenvisitation, Teil 3 (1927), S. 34.
23 CDB, 1, 9, S. 292, Nr. CCCLXXXVI.
24 Beleg wie Anm. 20.
25 Abgedruckt in: Jahresbericht des Historischen Vereins zu Brandenburg 13–16 (1884), S. 107f.
26 Schott: Beiträge, S. 50.

Interims – dem von Melanchthon ausgehandelten religiösen Kompromiss nach der militärischen Niederlage der protestantischen Fürsten im Schmalkaldischen Krieg 1548 – hatten diese Positionen politische Dimensionen bekommen.

6. Kirche und Stadt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Lybius stand in Krisenzeiten, wozu die 1566/67 grassierende Pest gehörte, fest zu seiner Gemeinde. 1558 beantragte er beim Rat weitreichende günstige Konditionen hinsichtlich seiner materiellen Versorgung[27]. Dazu gehörte, dass, wenn Lybius die Stadt würde verlassen müssen, der Rat noch 50 Gulden für den nächsten Lebensunterhalt und die Umzugskosten zahlen würde. Der Grund für diese Rückversicherung war, dass Lybius einen Konflikt mit dem Kurfürsten fürchtete wegen der von Joachim sanktionierten Liturgie, die viele Praktiken der mittelalterlichen Zeit beinhaltete. Es ging also um die erwähnten Adiaphora. Gerade damals hatte der Kurfürst mit einer „Ordnung und Satzung [...] vom Jahr 1558"[28] neben der Regelung für Qualifizierung und Finanzierung der Pfarrer auch die Anerkennung der in der Kirchenordnung von 1540 festgelegten liturgischen Praktiken verlangt, z.B. die Elevation der Hostie. Lybius war allerdings auf der Grundlage dieser Kirchenordnung in das Brandenburger Pfarramt gekommen. Er war sich wohl auch seines Wertes bewusst, denn er deutete in dem Antrag an, dass er andere, besser dotierte Stellungen in Aussicht habe.

Lybius erreichte die Bewilligung seiner Forderungen. Daraus lässt sich schließen, dass er mit seinen Positionen die Anerkennung im Rat genoss, aber das doch auch wieder nur in Grenzen. Als es darum ging, die Kosten aufzubringen, damit er in Wittenberg den Ehrendoktor erhielt, lehnte der Rat dies ab.

Neben Lybius amtierten noch weitere Geistliche, über die wir aber kaum etwas wissen.[29] 1577 erlag er der Pest. Sein Epitaph ist heute noch in der Gotthardt-Kirche zu sehen. Es zeigt im Hauptbild die Grablegung Christi vor einem Landschaftshintergrund. Um den Leichnam Christi stehen Gestalten des Neuen Testamentes, Maria Magdalena, Johann Evangelist, Nikodemus und Joseph von Arimathia. Rechts stehen außerdem drei Männer in zeitgenössischer Tracht als gegenwärtige Zeugen des Heilsgeschehens, ein Motiv, das wir aus der Cranach-Werkstatt kennen und dem wir auch öfter in Thüringen und Sachsen begegnen. Lybius selbst kniet mit seiner Familie unter dem Hauptbild.

Nicht erst durch sein Epitaph war Lybius an der Umgestaltung der Gotthardt-Kirche zu einem evangelischen Kirchenraum beteiligt. Er hatte sich schon zu Lebzeiten dafür eingesetzt. Das gilt vor allem für den neuen Hauptaltar, der den mittelalterlichen ersetzte. Die fünf Schnitzfiguren des Gotthard, Maternus und Mathias, der Maria Magdalena und Veronika, stilistisch dem Triumphkreuz ver-

27 Abgedruckt in: Jahresbericht des Historischen Vereins zu Brandenburg 13–16 (1884), S. 104–107.

28 Bei Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 90.

29 Schott: Beiträge, S. 57.

wandt, die heute in den Nischen des nördlichen und südlichen Seitenschiffes angebracht sind, sind wahrscheinlich die Reste des mittelalterlichen Altars. 1559 wurde Wilhelm Gulden aus Leipzig von Ratsmitgliedern, darunter der Bürgermeister Joachim Damsdorf und Andreas Schuler („fratre" des Georg Sabinus, Schwiegersohn Melanchthons), und Pfarrer Christophorus Lybius beauftragt, einen neuen Altar zu malen, der [übers.:] „die wahre evangelische Lehre, wie sie ausgedrückt ist in dem Bekenntnis, welches 1530 Kaiser Karl V. in Augsburg übergeben worden ist", darstellen sollte („[...] vera Euangely doctrina qua comprehend(s)a est in Confessione Imperatorii Carolo V. Augustoe anno 1530 exhibita [...]").[30] Lybius wird in der Urkunde als Erster genannt, vielleicht weil er der Initiator für den neuen Altar war.

Im Hauptbild ist das Abendmahl Christi zu sehen, ein Thema, das in ganz besonderer Weise als ein lutherisches anzusehen ist, denn Luther hatte sich in einer Predigt 1529 gewünscht, wenn man ein Altarbild brauche, dann solle es das Abendmahl darstellen[31]. „Wer Lust hat, Tafeln auf den Altar setzen zu lassen, der soll das Abendmahl Christi malen und diese zwei Verse: Der Gnädige und barmherzige HERR hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet, dass sie fur die Augen dastehen, damit das Herz daran gedenkt, ja auch die Augen mit dem Lesen Gott loben und danken müssen. Denn weil der Altar dazu geordnet ist, dass man darauf das Sakrament spendet, so kann man kein bessere Gemälde daraus machen ...". Das Abendmahlsthema auf lutherischen Altären war deshalb so wichtig, weil es die lutherische Auffassung von der Realpräsenz Christi im Sakrament ausdrücken sollte in Abgrenzung sowohl vom katholischen Messopfer-Gedanken als auch, und in dieser Zeit noch mehr, von der durch Zwingli und Calvin bestimmten reformierten Auffassung von der mehr geistigen Bedeutung des Abendmahles.

Die Flügel des neuen Altars tragen links das Bild der Taufe Christi als Hinweis auf das zweite evangelische Sakrament. Über Jesus im Jordan ist in hebräischer Sprache zu lesen: „ Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe" (Matth. 3,17). In fast rührend historisierender Weise wird auf die Wertschätzung reformatorischen Quellenstudiums gerade in den entsprechenden Sprachen hingewiesen, vielleicht durch den eifrigen Lybius. Dass Jesus Aramäisch sprach, war damals nicht bekannt.

Die rechte Seite zeigt Christus bei der Bergpredigt. Da dabei noch ein Knabe mit zwei Broten zu sehen ist, wird wohl auch auf Joh. 6 Bezug genommen. Dies kann man als Hinweis auf die zentrale Bedeutung der Predigt verstehen. Auf der Predella ist die Anbetung der Heiligen Drei Könige dargestellt, womit die Menschwerdung des Gottessohnes thematisiert ist. Ein Kreuzigungsbild fehlt interessanterweise. Die Kreuzigung erscheint lediglich im Aufsatz in Gestalt des ikonographiegeschichtlich tradierten Trinitätsbildes, dem sogenannten Gnadenstuhl. Gottvater hat die Querbalken des vor seinem Schoß aufragenden Kreuzes mit dem Gekreuzigten gefasst, darüber erscheint die Taube des Heiligen Geistes.

30 Brandenburger Domarchiv BG 40/347, U 695.
31 Luther: WA 29, 44,41.

Bedeutet Letzteres ein bewusstes Anknüpfen an die Tradition, so wird das 1561 noch einmal unterstrichen. Denn da bekommt der Altar noch zwei Flügel. Diese Flügel tragen die Bilder der Apostel Petrus und Paulus. Damit wollte man natürlich die gesamtkirchliche Tradition betonen, in der die Reformation in der Nachfolge der Apostel steht. Doch der Brandenburger Dom ist ein Petrus- und Paulus-Patrozinium und mit diesen Außenflügeln wird eine Verbundenheit mit dem Dom demonstriert, von dessen Patronat man sich gerade freigemacht hatte.

1561 schuf ein Meister Lurch aus Brandenburg für 16 Taler das rahmende Schnitzwerk.

Im gleichen Jahr, in dem der neue Altar in die Kirche kam, 1559, wurde sie auch weiß ausgemalt, nur den Rippen und Bögen gab man dunkle Konturen. St. Gotthardt sah danach bis ins 19.Jahrhundert etwas nüchtern aus. Wir haben aus dem 16. Jahrhundert vom Aussehen der Kirche noch ein authentisches Zeugnis. Denn für den Pfarrer nach Lybius, Petrus Weitzke (1581–1585), und seine Frau Margarete Bornemann wurde ein Epitaph gestiftet, das sich heute noch am ersten nördlichen Chorpfeiler befindet. Auf dem Sockelbild kniet Weitzke, dem nur eine kurze Wirksamkeit beschieden war, in seiner Kirche. Man kann die helle Ausmalung des Innenraumes erkennen, die Anordnung der Sitze, links und rechts die Plätze für die Pfarrfamilie und den Sarg mit dem aufgebahrten Weitzke. Eine Kanzel ist nicht zu sehen. Das Hauptbild in einem reich geschmückten Rahmen zeigt vor einer bergigen Landschaft das Thema Gesetz und Evangelium wie es die Cranach-Werkstatt entwickelt hatte, nur in einer anderen Bildordnung. Im Aufsatz kehrt das Motiv des Gnadenstuhles wieder, hier aber abgeleitet aus der Notgottes-Ikonographie, d.h. Gottvater mit dem toten Sohn im Arm. Das war ein verbreitetes mittelalterliches Andachtsbild, das in der franziskanischen Theologie entwickelt worden war. Damit haben wir auch hier wieder ein Zeichen der Verbundenheit mit der kirchlichen Tradition.

Mit der Umgestaltung der städtischen Pfarrkirche war aber eine Umgestaltung des religiösen Lebens nicht selbstverständlich. Bereits mit dem Visitationsrezess von 1541[32] versuchte man die Feiertagsheiligung durchzusetzen. Man dürfe nicht „fahren und arbeiten auch sonst verunheiligen [...] derwegen ein erbar rath die thore des heiligen tages vor mittag zuhalten, niemands daraus zur arbeit gestadten [...]“ sollte. 1554[33] ordnete der Rat an, dass während der Abendmahlsfeier Bürgermeister und Ratsherren vor den Chor treten und dort bis zum Ende stehen bleiben sollten, wohl um der Gemeinde ein Beispiel zu geben. Doch wurde das durchaus nicht von allen akzeptiert. Vom Stadtschreiber heißt es. „[...] Gott wolle ihm, dem Stadtschreiber Gnade verleihen, dass er in der Kirche bleibe und nicht eher herauslaufe, bis es gar aus sei.“[34]

Überhaupt genoss die Beteiligung am Abendmahl nicht die Akzeptanz, die von Theologie und Obrigkeit erwartet wurde. Es musste immer wieder Druck ausge-

32 Bei Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 194.
33 Schott: Beiträge, S. 55.
34 Ebda.

übt werden. Die Kirchenvisitation von 1575[35] drohte deshalb allen, die zu selten zum Abendmahl gingen, mit dem Kirchenbann, d.h. einer Vermahnung von der Kanzel, dem Entzug des Patenrechtes und sogar der Verweigerung der Bestattung auf dem Friedhof.

Auch die Armenhäuser der Stadt, die in den ehemaligen Klostergebäuden untergebracht worden waren[36], wurden von der Kirchenvisitation 1575 behandelt[37]. Schon kurz nach 1544 hatte der Rat[38] gegen die Anweisung des Kurfürsten in diesem Fall Teile des Minoritenklosters als Armenhaus eingerichtet, und zwar für neun Arme aus der Stadt. 1575 wurde ihnen und den Insassen der anderen Hospitäler ein „ehrbarer Wandel" ans Herz gelegt und das Ablassen von Zauberei und „Segnerei" gefordert, womit offenbar das Besprechen von Krankheiten gemeint war. Stattdessen sollten sie in den Häusern Kranke pflegen und Tote ankleiden. Solche Dienste hatten früher die Beginen übernommen, aber mit der Reformation war auch diese religiöse Lebensform obsolet geworden und man musste nun den Bewohnern der Armenhäuser diese Arbeit verordnen.

Viel mehr lässt sich bei der Quellenlage nicht vom kirchlichen Leben in der Altstadt Brandenburg berichten. Der Visitationsabschied von 1575[39] lobt das gute Einvernehmen von altstädtischem Rat und den Pfarrern und mahnt, weiterhin fest zur Confessio Augustana zu stehen.

Es sieht also so aus, als stände man in dieser Zeit auf Seiten des orthodoxen Luthertums, blieb dabei aber von den innerprotestantischen Streitigkeiten nicht verschont. Das hat dann zu Einseitigkeiten geführt. Späteren Pfarrern an St. Gotthardt wurde ab und an schnell der Vorwurf des sogenannten Kryptocalvinismus gemacht, d.h. weniger auf dem Boden einer streng orthodoxen lutherischen Lehre zu stehen und mehr calvinistisch-theologischen Positionen zuzuneigen. Das gilt für den unmittelbaren Nachfolger des Lybius, Urbanus Pierius[40], der allerdings nur kurz in Brandenburg geblieben war und 1581 nach Bremen ging. Pierius, der den Ruf großer Gelehrsamkeit hatte, war zuerst Superintendent in Küstrin gewesen[41]. Dort hatte er sich für eine Unterstützung der niederländischen und französischen (reformierten) Protestanten durch den kurfürstlichen Hof stark gemacht, was ihm offenbar einige in der Altstadt Brandenburg verübelten. Andere hatten aber seine Berufung mit dem begeisterten Satz „Brandenburga, tua felix laetare saluti(e)" (übers.: Du glückliches Brandenburg freue dich des Heils) begleitet[42]. Pierius versuchte, den Exorzismus bei der Taufe abzuschaffen, was ihm wohl den erwähnten Vorwurf eingebracht hat. Benjamin Bonerus, ein Schlesier, der von 1585–1598 erster Pfarrer war, wurde vorgeworfen, zu milde zu sein und

35 Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 194.
36 Schott: Beiträge, S. 48.
37 Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 192.
38 Tschirch: Geschichte der Chur- und Hauptstadt Brandenburg, Bd. 2, S. 18.
39 Bei Sehling: Kirchenordnungen 3, S. 182.
40 Schott: Beiträge, S. 58.
41 Ernst Koch: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum und Calvinismus (1563–1675) = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8, Leipzig 2000, S. 267.
42 Schott: Beiträge, S. 58.

den Calvinismus nicht heftig genug abzulehnen[43]. Einzelheiten sind nicht bekannt, doch kann man aus diesen Andeutungen schließen, dass die kirchlichen Diskussionen zum Ende des Jahrhunderts weitergingen.

Es ist gut möglich, dass weder Bonerus noch Pierius wirklich calvinistische Neigungen hatten, sondern Melanchthon theologisch nahe standen. Melanchthon ist in den innerlutherischen Streitigkeiten auch Kryptocalvinismus vorgeworfen worden. Der bei Kurfürst Johann Georg hoch in Ansehen stehende Theologieprofessor Andreas Musculus kämpfte dafür, dass die Kirche der Mark Brandenburg streng lutherisch orthodox ausgerichtet würde[44] und nicht nur „Papismus" und Calvinismus nicht geduldet würden, sondern ebensowenig der „Philippismus", wie die Positionen Melanchthons genannt wurden. Hauptstreitpunkte waren dabei das Verhältnis von Gnade und menschlichem Willen und die Frage, wie Christus im Abendmahl gegenwärtig sei, leibhaftig oder geistig. Trotzdem war Melanchthon in der Mark Brandenburg hochgeachtet, weshalb es in vielen Kirchen und eben auch in St.Gotthardt bis heute parallel Bilder von Luther und Melanchthon gibt.

43 Schott: Beiträge, S. 60.

44 Albrecht Beutel: Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1508), in Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (69) 2013, S. 166.

Detlef Fechner

Petrus Zepernick – ein evangelischer Bekenner in Wittbrietzen anno 1525?

Die 1873 von dem damaligen Ortspfarrer C. L. Knopff begonnene, handschriftlich verfasste Wittbrietzener Chronik wartet bezüglich des Beginns der Reformation in dem Ort mit einer erstaunlichen Nachricht auf:

> „Hier in Wittbrietzen, soweit unsere Nachforschung sich erstreckt hat, ist Luthers Wort zuerst von allen ringsum liegenden Ortschaften an- und aufgenommen worden, denn auf Grund einer Notiz im Kirchbuch ist 1525 der hiesige katholische Pfarrer als evangelischer Bekenner aufgetreten. Er wird an der gedachten Stelle genannt Dominus Petrus Zepernick, gebürtig aus Luckenwalde."[1]

Ebenso meldet das Pfarrerverzeichnis für Brandenburg von Otto Fischer, dass Petrus Zepernick von 1525 bis 1554 als Pfarrer in Wittbrietzen tätig war.[2] Und nicht zuletzt gehen einige namhafte Verfasser von Fachartikeln zur frühen Reformation in der Mark Brandenburg davon aus, dass in Wittbrietzen bereits 1525 die Reformation eingeführt wurde, ohne diese Angabe jedoch mit Quellen zu belegen.[3]

Dies entspräche nun einer kleinen Sensation. Denn für das ganze damalige Brandenburg findet sich nur eine Parallele, wo auf einem Dorf zu so frühem Zeitpunkt sich ein Pfarrer zur Reformation bekannte. Es handelt es sich dabei um das altmärkische Altenhausen, in welchem 1524 durch den Patronatsherrn Matthias von der Schulenburg der Pfarrer Bernhard Brügner zum evangelischen Prediger berufen wurde.[4] Warum nur für zwei märkische Dörfer eine so frühe Erwähnung von evangelischen Pfarrern? Schließlich war im benachbarten Kurfürstentum Sachsen – mit Wittenberg als Residenzstadt – die reformatorische Erneuerung des kirchlichen Lebens schon in vollem Gange. Sind für andere Dörfer entsprechende urkundliche Belege lediglich verloren gegangen? Oder muss man diese Tatsache als eine große Ausnahme begreifen, da in Brandenburg der politische und religiöse Gegenwind von Seiten des Kurfürsten sowie von Teilen des Adels und des Klerus noch bis 1539 zu groß war? Auf jeden Fall lässt sich am Beispiel von Altenhausen erkennen, dass ohne die Initiative bzw. Befürwortung der zu-

1 Carl Leopold Knopff: Chronik von Wittbrietzen, Teil I, 1873 (Manuskript, Pfarrarchiv Wittbrietzen), S. 68.

2 Otto Fischer (Bearb.): Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg seit der Reformation, Bd. 1: Verzeichnis der Pfarrstellen und Pfarrer, Bd. 2/Teil 1–2: Verzeichnis der Geistlichen in alphabetischer Reihenfolge, Berlin 1941, hier Bd. 1, S. 64.

3 Walter Delius: Anfänge reformatorischer Bestrebungen in der Mark Brandenburg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 40 (1965), S. 9–23; Robert Stupperich: Zur Vorgeschichte der Reformation in der Mark Brandenburg in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 57 (1989), S. 9–25.

4 Johann Friedrich Danneil: Kirchengeschichte der Stadt Salzwedel, Halle 1842, S. 225.

meist adeligen Patronatsherren das Wirken eines offiziell berufenen evangelischen Pfarrers undenkbar war. Wie war diesbezüglich die Situation in Wittbrietzen? Denn beim „Dominus Petrus Zepernick" kann es sich nicht um einen lutherischen Wanderprediger gehandelt haben, sondern nur um den amtierenden Pfarrer. Finden sich also auch in Wittbrietzen adelige Patronatsherren mit starken Sympathien für die lutherische Erneuerung der Kirche und zugleich mit dem Mut, damit in eine riskante Opposition zum Kurfürsten zu gehen? Leider finden sich zur Beantwortung der letzten Frage keine eindeutigen Quellen, im besten Falle zarte Indizien.

Betrachten wir zunächst kritisch diejenigen Belege, auf Grund derer der damalige Pfarrer Knopff zu seiner Aussage kommt. Denn eines ist gewiss. Trotz intensiver Suche fanden sich keinerlei andere Spuren zum Beginn der Reformation in Wittbrietzen, als sie uns dank der alten Kirchenbücher und der genannten Chronik überkommen sind. Dabei stoßen wir auf das erste Problem, da die heute und zur Zeit von Knopff vorhandenen Kirchenbücher nur bis 1693 zurückreichen. Allerdings konnte Knopff auf eine Abschrift eines seiner Amtsvorgänger zurückgreifen, nämlich des Pfarrers und Magisters Andreas Neumann, welcher von 1705 bis 1731 in Wittbrietzen wirkte. Von ihm und seiner Frau finden sich noch zwei Epitaphe an der Südseite der Dorfkirche. Zur Zeit von diesem Pfarrer Neumann existierten jedoch die älteren Kirchenbücher noch, wenngleich, wie dessen Amtsvorgänger Lange bereits bemerkte, diese „nur unordentlich geschrieben, so daß Taufen, Trauungen und Leichen alles übereinandergesetzt war". Auf Grundlage dieser älteren Kirchenbücher verfasste Neumann ein Pfarrerverzeichnis, welches in der Tat Petrus Zepernick als ältesten namentlich bekannten Pfarrer von Wittbrietzen erwähnt. Da wir an anderer Stelle von Neumann erfahren, dass 1717 am 30. Oktober das 200. Reformationsjubiläum „unter Abhaltung der Communion und mit Collecte für die Armen" gefeiert wurde, ist es gut denkbar, dass Neumann genau aus diesem Anlass das Verzeichnis mit den ersten evangelischen Pastoren von Wittbrietzen verfasst hat. Die ersten beiden Einträge dieses von Knopff zitierten Verzeichnisses lauten:

> „Pastores huius loci unter deren Herren Patronis derer von Flans und Barleben, bis dieselben 1682 vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm sind ausgekauft worden:
> 1. Dominus Petrus Zepernick von Luckenwalde, der erste evangelische Prediger 1525
> 2. Dom. George Schultze, der von Langerwisch hergezogen anno 1554."[5]

Auf den ersten Blick scheint damit der Beweis erbracht, dass in Wittbrietzen seit 1525 evangelisch gepredigt wurde und wohl auch das Abendmahl in beiderlei Gestalt gereicht wurde. Doch war dem wirklich so? Ist es wirklich denkbar, dass Zepernick 1525 seinen Dienst als katholischer Priester begann und er noch im selben Jahr die Fahnen wechselte'? Dies hätte wahrscheinlich einen massiven Konflikt mit seinem Patronatsherrn zur Folge gehabt, der ja vermutlich alles andere als einen ‚lutherischen Ketzer' anstellen wollte. Leider werden wir nicht

5 Knopff: Chronik (wie Anm. 1), S. 129.

mehr in Erfahrung bringen, auf Grund welcher Angaben in den alten Kirchenbüchern Neumann zu seiner Mitteilung gelangte, dass Zepernick ab 1525 der erste evangelische Prediger war. Konnte er wirklich in den „unordentlich geschriebenen" Verzeichnissen betreffs Taufen, Trauungen und Beerdigungen weitere und genauere Informationen zum Reformationsgeschehen finden, als die bloße Angabe des jeweils amtierenden Pfarrers? Und konnte er überhaupt auf originale Dokumente aus der Reformationszeit zurückgreifen? Denn in einer Nebenbemerkung schreibt der Chronist Knopff, dass die „hiesigen Kirchenbücher von 1593" in einem Urteil des Kammergerichts am 1. März 1751 Erwähnung fanden[6].

Es gibt weitere Gründe, Neumanns Angaben mit einem gewissen Misstrauen zu betrachten. Nachdem 1535 der streng antireformatorische Kurfürst Joachim I. gestorben war, begann sein Sohn und Nachfolger Joachim II. mit einer vorsichtigen Annäherung an die lutherische Reformation. 1540 beauftragte er eine Kommission von gelehrten Männern, die einzelnen Kirchengemeinden zu besuchen bzw. zu visitieren. Treuenbrietzen und die umliegenden Dörfer wurden von dieser Kommission am 23. und 24. Mai 1541 visitiert, also in der vermeintlichen Amtszeit von Zepernick. Die Protokolle dieser Visitationen sind weitgehend erhalten geblieben. Betreffs Wittbrietzen finden sich darin zwei aufschlussreiche Bemerkungen, wenngleich der zu dieser Zeit amtierende Pfarrer namentlich leider nicht erwähnt wird. Zum einen erfahren wir, dass wenige Wochen vor der Visitation innerhalb der Fastenzeit sowohl das Pfarrhaus als auch das Küsterhaus abgebrannt sind. Da beide Häuser ca. 100 m entfernt voneinander lagen muss vermutet werden, dass es sich um einen größeren Dorfbrand gehandelt hat. Ob dabei auch die vorhandenen Kirchenbücher verbrannten? Aussagekräftiger und eindeutiger ist jedoch die zweite Bemerkung, dass der damalige Pfarrer „hat zum Inuentario nichts befunden, dieweil er auch ist vorbrandt und nicht lang uff der Pfarr gewonet".[7] Wir erfahren hier, dass der Pfarrer vom Frühjahr 1541 noch nicht lange im Pfarrhaus gewohnt hat. Wie deckt sich diese Information nun mit der Auflistung von Neumann, nach welcher Zepernick offensichtlich von 1525 bis 1554 Pfarrer in Wittbrietzen gewesen sein soll?

Wenngleich die Zweifel wachsen, so ist damit keinesfalls widerlegt, dass Petrus Zepernick nicht doch schon 1525 als evangelischer Bekenner in Wittbrietzen aufgetreten sein könnte. Dann hätte jedoch seine Amtszeit vor 1541 enden müssen. Warum schweigt aber das Neumannsche Verzeichnis von einem Amtsnachfolger von Zepernick, der etwa von 1541–1554 in Wittbrietzen amtiert haben dürfte? Waren die ihm vorliegenden Dokumente in ihrer Aussagekraft einfach viel zu dürftig und zu mager? Als relativ gesichert dürfte hingegen gelten, dass sich für das Jahr 1525 ein Pfarrer Petrus Zepernick aus Luckenwalde stammend in Wittbrietzen nachweisen läßt.

Lassen sich nun anderweitige Lebensspuren zu Zepernick finden, durch die sich Rückschlüsse auf seine Zeit in Wittbrietzen treffen lassen? Für die Zeit nach

6 Knopff: Chronik (wie Anm. 1), S. 133.
7 Adolph Friedrich Riedel u.a. (Hrsg.): Codex Diplomaticus Brandenburgensis A 9, S. 449.

1500 war es durchaus möglich, dass ein Priester bereits an einer Universität studiert hat. Doch weder in den Universitätsmatrikeln von Frankfurt (Oder), Wittenberg, Leipzig oder Rostock findet sich sein Name als eingeschriebener Student verzeichnet. Seine Herkunft aus Luckenwalde ließe ebenso an eine Laufbahn als Mönch im nahen Kloster Zinna denken. Doch auch hier Fehlanzeige, da nur sehr wenige Namen von den Mönchen aus der damaligen Zeit überliefert wurden. Allerdings ist bekannt, dass es unter den Zisterzienserbrüdern in Zinna schon frühzeitig Sympathien für die lutherische Erneuerung des Glaubens gegeben haben muss. 1520 promovierte nämlich der dortige Mönch Heinrich Greve in Wittenberg und dessen Disputation fand unter dem Vorsitz von Luther statt. Und genau dieser Heinrich Greve wurde 1536, obwohl er offen dem neuen Glauben anhing, von seinen Mitbrüdern zum Abt gewählt. Dies ist nicht anders zu erklären, als dass auch viele Mitbrüder reformationsfreundlich gesinnt waren.[8] Führen die biografischen Spuren von Zepernick vielleicht doch nach Zinna, auch wenn keine Dokumente dies mehr belegen? [9]

Wenden wir uns nun der Frage zu, mit welcher Wahrscheinlichkeit die damaligen adeligen Patronatsherren den Bekenntniswechsel von Zepernick betrieben, gefördert oder zumindest geduldet haben könnten. Denn ohne deren wohlwollende Unterstützung oder Duldung lässt sich die Einführung der Reformation in einer Kirchengemeinde überhaupt nicht vorstellen. Wittbrietzen war nach 1500 ein Dorf mit ca. 120 bis 150 Einwohnern. Seit etwa 1440 etablierte sich in diesem einst reinen Bauerndorf ein Rittergut derer von Schlieben, denen auch das Kirchenpatronat oblag. 1523 kam es jedoch zum Verkauf des Rittergutes an die Gebrüder Georg und Dietrich von Flans. Diese teilten das Rittergut, so dass es hinfort zwei Gutshäuser im Ort gab.[10] Das Kirchenpatronat wurde gemeinsam von beiden Brüdern ausgeübt. Das Visitationsprotokoll von 1541 vermerkt ihre Patronatsrechte. Da jedoch Georg Burgvogt in Köpenick und Dietrich Burgvogt in Trebbin war, werden beide Brüder nur selten in Wittbrietzen vor Ort gewesen sein. Die beiden Güter werden vorrangig ihren Kindern als Lebensmittelpunkt und zu deren Versorgung gedient haben. Ihre Funktion als kurfürstlicher Burgvogt weist beide Brüder als Beamte des Kurfürsten Joachim I. aus. Zudem dienten ihm beide Brüder als besoldete Räte in der kurfürstlichen Geheimratsstube, also dem kurfürstlichen Kabinett. Ferner ist bekannt, dass beide Brüder schon als Kinder bzw. Jugendliche am kurfürstlichen Hof in Berlin als Edelknaben bzw. Pagen dienten und so engste familiäre Kontakte zur kurfürstlichen Familie entstanden waren. Dieses besondere Vertrauensverhältnis mag mit den Ausschlag gegeben haben, dass Georg von 1505 bis 1515 am Berliner Hof unter Joachim I.

8 Oliver H. Schmidt: Kloster Zinna und der Orden der Zisterzienser, Berlin 2001, S. 55.

9 Ebenso fanden sich in einem Messbuch von 1494 (Missale Brandenburgense), welches um 1880 von der Kirchengemeinde Wittbrietzen an das Märkische Museum abgegeben wurde und welches Petrus Zepernick in seinem Pfarrdienst mit hoher Wahrscheinlichkeit genutzt haben dürfte, keine handschriftlichen Anmerkungen, die Rückschlüsse auf die Person des Zepernick zu lassen. Dieses Messbuch befindet sich heute im Bestand der Bibliothek der Stiftung Stadtmuseum Berlin und trägt die Signatur RARA 3 XIII 672.

10 Urkundliche Belege dazu in: Detlef Fechner: Wittbrietzen in alter Zeit, Jakobsdorf 2004.

das hohe Amt des Hofmarschalls bekleidete und Dietrich um 1512 das ebenso bedeutende Amt des Oberhofmeisters.[11] Ist es daher denkbar, dass diese beiden Brüder, die ihre beeindruckende Karriere nicht zuletzt dem Vertrauen des massiv gegen die ‚lutherische Ketzerei' eingestellten Joachim I. verdankten, sich zumindest in religiöser Hinsicht in Opposition zum Kurfürsten begeben haben?

Wie bereits gesagt, es finden sich keine eindeutigen Belege zur Beantwortung dieser Frage. Dennoch gibt es zwei vage Indizien, die es durchaus denkbar machen, dass Georg und vor allem Dietrich von Flans zu den frühen adeligen Sympathisanten der Reformation zu zählen sind.

So beauftragte im Herbst 1537 der noch junge Kurfürst Joachim II. Dietrich von Flans mit einer delikaten Spezialmission. Dieser sollte in das lutherische Kursachsen zur erkrankten Mutter des Kurfürsten reisen und sie zur Rückkehr nach Brandenburg bewegen. Denn bereits im Frühjahr 1528 ist jene Kurfürstin Elisabeth wegen ihres evangelischen Bekenntnisses vor den Nachstellungen ihres Mannes Joachim I. ins sichere Sachsen geflüchtet und hat seitdem brandenburgischen Boden nicht mehr betreten.[12] Warum wurde nun gerade Dietrich von Flans mit dieser Mission betraut? Gewiss, er war seit Jahrzehnten ein enger Vertrauter der kurfürstlichen Familie. Doch 1537 hatte Joachim II. seinen persönlichen Bekenntniswechsel noch nicht vollzogen. War es da nicht ratsam jemanden zur geflüchteten Mutter zu senden, von dem diese nur zu gut wusste, dass er ebenfalls seit langem Sympathien zur evangelischen Sache hegte?

Und zweitens ist von der Tochter und vom Schwiegersohn des Dietrich von Flans zu reden. Seine Tochter Anna vermählte sich 1521 mit dem aus der Niederlausitz stammenden Landadeligen Caspar von Köckritz. Bis 1520 diente dieser viele seiner Jugendjahre als Edelknabe am Hof von Friedrich dem Weisen in Wittenberg. Die Anfänge der Reformation konnte Köckritz also hautnah miterleben und in der Folge wurde er zu einem glühenden Anhänger und Vertrauten von Luther. Für Luther war Köckritz eine Art ‚Vorzeige-Junker' und nicht zuletzt deshalb widmete er ihm 1530 die Auslegung seines 111. Psalms. Mit seiner Frau Anna musste Köckritz 1521 nach dem Tode seines Vaters jedoch zunächst das väterliche Gut in Seese in der Niederlausitz übernehmen. Sogleich versuchte er dort in den Jahren 1523/24, zunächst gegen den Willen des amtierenden Pfarrers und des zuständigen Patronatsherrn Jakob von der Schulenburg, den Gottesdienst in Seese im Sinne Luthers umzugestalten. Dies ging sogar so weit, dass er auf

11 Angaben biografischer Natur zu den Gebrüdern von Flans finden sich sehr verstreut in: Riedel: Codex Diplomaticus Brandenburgensis; Knopff: Chronik (wie Anm. 1); Rudolph von Flans: Alliancen der Familie von Flans, 1883; Walter Friedensburg (Hrsg.): Kurmärkische Ständeakten aus der Regierungszeit Kurfürst Joachims II., 2 Bände, München/Leipzig 1913–1916; Max Arend: Die Brandenburgische Kanzlei, ihr Urkunden- und Registerwesen unter der Regierung des Kurfürsten Johann, Berlin 1913; Peter Michael Hahn: Struktur und Funktion des brandenburgischen Adels im 16. Jahrhundert, Berlin 1979.

12 Carl Nathanael Pischon: Urkundliche Geschichte der kurmärkischen Stadt von Treuenbrietzen, Treuenbrietzen 1871, Urkundenanhang S. 96; Rudolph von Jakobi: Die Flucht der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, in: Hohenzollernjahrbuch 13 (1909), S. 155–196. Bei Jakobi wird Dietrich Flans zwar als Leibarzt des Kurfürsten tituliert, was jedoch unwahrscheinlich ist.

eigene Kosten einen lutherisch gesinnten Prediger anstellte, in voller Konfrontation zum Pfarrer der Gemeinde[13].

Darf man an dieser Stelle nun vermuten, dass das protestantische Feuer des lutherischen Eiferers Kaspar von Köckritz auch auf seinen Schwiegervater und Onkel übergesprungen ist? Oder waren gar die beiderseitigen Sympathien für die reformatorische Sache bereits Grundlage für die Einwilligung zur Hochzeit im Jahre 1521? Dies alles sind nur Vermutungen und mit letzter Gewissheit lässt sich keine Aussage treffen. Eine rührende, wenngleich historisch nicht immer zutreffende literarische Erzählung von Arthur Jaenicke[14] basiert genau auf dieser Annahme. Darin bewegt Caspar von Köckritz die beiden Flansbrüder zur Anstellung des Petrus Zepernick als evangelischen Prediger von Wittbrietzen. In dieser Erzählung wird Zepernick als entflohener Mönch aus Zinna beschrieben.

Im Ergebnis der Abwägung aller angestellten Überlegungen kann nun weder ausgeschlossen, noch mit Sicherheit bestätigt werden, dass Petrus Zepernick 1525 in Wittbrietzen als evangelischer Bekenner in Erscheinung trat. Weil die Pfarrer Neumann zur Verfügung stehenden Kirchenbücher von sehr dürftiger Natur gewesen sein müssen, ist mit Fehlinterpretationen über den Beginn der Reformation in Wittbrietzen schon bei Neumann zu rechnen. Zepernick mag zwar ab 1525 Pfarrer von Wittbrietzen gewesen sein. Doch sein Bekenntniswechsel zu diesem frühen Zeitpunkt ist wohl eher unwahrscheinlich. Zumindest mag es nicht ausgeschlossen gewesen sein, dass er dafür in seinen Patronatsherren Georg und Dietrich von Flans fördernde Unterstützung gefunden hat.

13 Ausführlich zu Köckritz: Konrad von Rabenau: Caspar von Köckritz – ein aktiver „Laie" in der Reformationszeit, in: Hans-Ulrich Delius u.a. (Hrsg.): „Dem Wort nicht entgegen …". Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1988, S. 98–110.

14 Arthur Jaenicke: Versäume die Stunde nicht! Zwei Erzählungen aus der Reformationszeit, Berlin 1974.

Matthias Friske, Ulf Frommhagen, Karl-Uwe Heussner, Eckhard Walther

Der mittelalterliche Kirchenbau in der westlichen Altmark

Die Altmark ist bekannt für den reichhaltigen Bestand an mittelalterlichen Kirchen, die man dort in ungeheurer Dichte und mit ungewöhnlich vollständiger Ausstattung findet. Blickt man etwas genauer hin, so lässt sich dabei unschwer eine Zweiteilung der Altmark erkennen, die offenbar der geschichtlichen Entwicklung Rechnung trägt: Der Osten, also in etwa der heutige Landkreis Stendal, ist eine Region mit den für die hochmittelalterliche Kolonisationszeit typischen Angerdörfern, in denen im Regelfall eine Feldsteinkirche in der Ortsmitte zu finden ist. In der Mehrzahl handelt es sich dabei um Kirchen des vollständigen Typs, also mit einer Apsis im Osten, häufig begegnen auch gerade Chorschlüsse. Der Westen der Altmark dagegen, genauer das Gebiet des ehemaligen Kreises Salzwedel, zeigt einen ganz anderen Charakter. Hier ist das Bild der Kirchen wesentlich heterogener, gibt es doch neben den auch im Osten begegnenden Kirchen weitere Typen in nennenswerter Zahl.

Um dieses Gebiet soll es nun im Folgenden gehen. Für diese Region gestalten sich allerdings die Arbeitsgrundlagen für eine historische Betrachtung des Mittelalters und des mittelalterlichen Bestandes an Kirchen und Ausstattungen eher schwierig, da weder ein entsprechender Inventarband der Kunstdenkmäler erschienen ist, also die gegenständlichen Quellen aufgearbeitet sind, noch ein benutzbarer Band des Ortslexikons[1] bzw. eine ähnliche Arbeitsgrundlage existiert. Diese Ausgangslage bedeutet zugleich, dass an vielen Stellen zunächst einmal Grundlagenforschung betrieben werden muss, vor allem bei den Sachzeugen. Die Kirchen sind meist lediglich im „Dehio"[2] beschrieben, Ausstattungsstücke sind teilweise noch vollkommen unpubliziert, Inschriften müssen erst entziffert werden und der Bestand überhaupt inventarisiert. Nur wenige Autoren beschäftigten sich bislang mit dem Gegenstand und eigentlich nur ein einziger Artikel aus dem Jahre 1865[3] befasste sich bislang auf fundierter Grundlage näher mit der Geschichte des Kirchenbaus in der Region. Da etliche alte Kirchen in den Jahrzehnten danach grundlegend umgebaut wurden (Brunau, Rohrberg, Valfitz, Vienau) sind die dortigen Beschreibungen umso wertvoller. Wichtige historische Informa-

1 Die Region wird zur Zeit von Peter Paul Rohrlach bearbeitet.

2 Dehio. Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Sachsen Anhalt I. Der Regierungsbezirk Magdeburg, bearb. v. Ute Bednarz / Folkhard Cremer u.a., München/Berlin 2002.

3 Schmidt (ohne Vorname): Die Dorfkirchen romanischen Stils in der Altmark, vorzugsweise des Verdenschen Theils, in: 15. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins für vaterländische Geschichte, Salzwedel 1865, S. 122–136.

tionen zur Region bietet die jüngst erschienene Publikation des ältesten Stadtbuches der Stadt Salzwedel.[4]

Die Randlage hatte jedoch auch durchaus positive Folgen, blieben doch in dieser Region überdurchschnittlich viele Ausstattungsstücke, aber auch alte Holzkonstruktionen erhalten: Teilweise noch komplette bauzeitliche Dachstühle, Sperrbalken, Sturzhölzer, Fensterrahmen, Nischenauskleidungen o.ä. bieten gute Möglichkeiten, zu einer genaueren Datierung der jeweiligen Gebäude bzw. Bauphasen zu gelangen. Dabei bieten die im Folgenden genannten Ergebnisse lediglich einen Zwischenstand, denn längst konnte noch nicht alles analysiert oder ausgewertet werden.

I. Geschichtlicher Überblick

Betrachten wir zunächst die geschichtliche Entwicklung der Region: In der westlichen Altmark haben wir es mit einer wesentlich differenzierteren Siedlungsstruktur zu tun als im östlich angrenzenden Raum. Offenbar spielte die Grenzlage in unmittelbarer Nachbarschaft zum Altsiedelgebiet eine maßgebliche Rolle. Es ist sogar zu vermuten, dass Siedlungskontinuität insbesondere westlich der Jeetze zumindest in Einzelfällen seit der spätrömischen Kaiserzeit bis ins Mittelalter bestand.

Zu den Besonderheiten gehört die Überlieferung von typologisch teilweise sehr alten Ortsnamen. Orte mit der Endung -leben (vgl. Altmersleben, Dolsleben, Jeggeleben, Ritzleben) werden in anderen Regionen als völkerwanderungszeitlich oder sogar noch älter angesprochen.[5] In der Altmark lässt sich dagegen zumindest teilweise auch an eine jüngere Bildung denken. Da diese jedoch nur in Anlehnung an vorhandene ältere Formen erfolgt sein kann, lässt sich diese Erklärung keineswegs für alle Fälle annehmen. Ebenso begegnen -stedt-Namen (vgl. Bierstedt, Böddenstedt, Gerstedt, Grabenstedt, Hestedt, Kahrstedt, Ristedt, Wistedt), regelrechte und verschliffene -heim-Formen (vgl. Ahlum, Hanum, Stöckheim) oder -ingen-Endungen (vgl. Recklingen), die gemeinhin der fränkischen Periode zugerechnet werden.[6] Auch hier ist zumindest bei einigen dieser Namen eine Ortsnamenübertragung aus westlicheren Regionen denkbar (z.B. Böddenstedt und Riestedt bei Uelzen). Dennoch ist es durchaus wahrscheinlich, dass auch einige dieser Namen ein hohes Alter aufweisen. Sächsischen Einfluss verrät eine Gruppe von Ortsnamen bei Diesdorf: Bornsen, Dankensen, Hilmsen, Peckesen, Wüllmersen.

4 Vgl. Joachim Stephan: Die Vogtei Salzwedel (= Quellen, Findbücher und Inventare des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 17), Frankfurt a.M. 2006.

5 Vgl. Adolf Busch: Deutsche Namenkunde, Bd. 2, Heidelberg 1954, S. 332–336. Nach Jürgen Udolph: Namenkundliche Studien zum Germanenproblem, Berlin / New York 1994, S. 511, könnte ihre Bildung sogar noch in die Zeit um Christi Geburt zurückreichen.

6 Vgl. auch Walter Lauburg: Die Siedlungen der Altmark (Phil. Diss.), Halle 1914, passim. Hans K. Schulze: Die Besiedlung der Altmark, in: Festschrift für Walter Schlesinger, Bd. 1, Köln 1973, S. 138–158, hier S. 141 f., macht auf die Problematik des widersprüchlichen archäologischen Befundes aufmerksam.

Die Phase des hochmittelalterlichen Landesausbaus spiegelt sich in den Doppelnamen Hohen-/ Sieden- (d.h. Nieder-), Groß-/ Klein-, Deutsch-/ Wendisch-[7] wider, die auffälligerweise auch bei einigen der als alt einzustufenden Namen begegnen (Ahlum, Apenburg, Bergmoor, Bierstedt, Chüden, Dolsleben, Gerstedt, Gischau, Grabenstedt, Grieben, Horst, Langenbeck, Ristedt, Tramm, Wieblitz, Wismar, teilweise später wüst gefallen), die vorwiegend westlich der Jeetze zu finden sind. Angeknüpft wurde dabei scheinbar auch an ältere Siedlungslagen, wie die alten Namensformen nahelegen. Auffällig ist auch die Tatsache, dass sich bei Siedlungen mit nachweislich slawischer Bevölkerung oft nur deutsche Namen nachweisen lassen, zudem schon in frühester Zeit (1112). Slawische Namen begegnen – abgesehen von einer Gruppe westlich von Salzwedel (Seeben, Rockenthin, Chüttlitz, Tylsen?) – überhaupt erst an der Jeetzelinie und östlich davon.

Bei den Gewässernamen wurde zwar behauptet, dass in der westlichen Altmark ausschließlich slawische Namen begegnen würden (Jeetze, Purnitz, Ritze)[8], jedoch konnte Jürgen Udolph nachweisen, dass der Name der Dumme (ebenso wie der Name der Gartow im Wendland) noch der vorgermanischen Sprachstufe zuzurechnen ist.[9] An dieser Stelle wäre auch noch die mit einem germanischen Namen versehene Hartau zu erwähnen, die an der mutmaßlichen fränkischen Siedlungsinsel um Rohrberg fließt (s.u.).

Das Vorkommen alter Namen in solcher Dichte belegt, dass mindestens die Gewässer- und ein Teil der Ortsnamen bodenständig sein dürften. Das ist aber praktisch nur denkbar dadurch, dass Menschen diese Namen tradierten.

Dieser Befund dürfte sich am ehesten so deuten lassen, dass für die westliche Altmark eine sehr geringe (Rest-)Bevölkerung die Siedlungskontinuität in die Zeit vor der Völkerwanderungszeit gewährleistete und so ältere Ortsnamen überliefert wurden. Die prähistorische Siedelweise in Form von Weilern und Kleinstsiedlungen, die in einem bestimmten Umfeld „wanderten", dürfte dabei am ehesten die Überlieferung alter Namen erklären.[10] Dass es nur sehr wenige Personen gewesen sein können, belegt die frühe Nennung von Dörfern, die zwar alte deutsche Namen tragen, deren Einwohner aber eindeutig als Slawen gekennzeichnet wurden (zu dieser Nennung 1112 s.u.).

Im 12. Jahrhundert wurde die prähistorische Siedlung dann durch die erste planmäßige Dorfform des Rundlings abgelöst, die ja ebenfalls nur für sehr kleine Siedlungen geeignet ist (s.u.). Die Beobachtung Hans K. Schulzes, nach der das Haufendorf in der Altmark fehlt[11], dürfte in diesem Zusammenhang nicht mehr tragen, da keineswegs sicher ist, dass Haufendörfer tatsächlich ein so hohes Alter

7 Vgl. Stephan: Die Vogtei Salzwedel, S. 34 mit Karte.
8 Vgl. Schulze: Die Besiedlung der Altmark, S. 142.
9 Jürgen Udolph: Das Dravänopolabische aus namenkundlicher Sicht, in: Wendland und Altmark in historischer und sprachwissenschaftlicher Sicht, hrsg. v. Roderich Schmidt, Lüneburg 1992, S. 107–126, hier S. 109 f.
10 Vgl. Hansjörg Küster: Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa, München 1995, S. 165.
11 Vgl. Schulze: Die Besiedlung der Altmark, S. 145.

besitzen, wie lange Zeit vermutet wurde.[12] Kleinsiedlungen dürften für die westliche Altmark umso mehr zu vermuten sein, da dort nur sehr magere Bodenerträge zu erwarten waren, größere Siedlungen aber bevorzugt auf ertragreichen Böden begegneten.[13]

Erste Nennungen einzelner Orte in unmittelbarer Nachbarschaft der Region erfolgten in karolingischer Zeit: So wurden nach den Reichsannalen 808 zwei Kastelle an der Elbe erbaut, von denen eines sicher auf dem wendländischen Höbeck, gegenüber von Lenzen, lag. Dieses wurde schon 810 von den Slawen zerstört, im Folgejahr aber wieder errichtet. Auch der immer wieder geographisch zu verorten versuchte Grenzhandelsort „Schezla" wird seit jüngster Vergangenheit mit guten Gründen in Meetschow am Höbeck vermutet.[14]

Zudem wurde 822 ein Naturereignis am Arendsee erwähnt. Außerdem gibt es aufgrund von Ortsnamen und Siedlungsformen die Vermutung von fränkischer Siedlung um Rohrberg, Stöckheim und Ahlum,[15] wobei diese sicher am Weg zu den Grenzkastellen an der Elbe lag.

Aus ottonischer Zeit gibt es nur eine einzige Nennung von Dörfern in der sogenannten „Marca Lipani", als Otto I. 956 dem Quedlinburger Stift die Dörfer Klinizua, Kazina, Kribci, Liubeme, Sebene und Tulci übereignete. Nach einheitlicher Meinung sind diese Orte in der Nähe von Salzwedel zu suchen. Die genaue Identifizierung ist nicht über jeden Zweifel erhaben, aber es könnte sich um Clenze, Katzien bei Uelzen (oder Kassuhn bei Arendsee), Kriwitz im Lemgow, Lübbow oder Lübeln im Wendland sowie Seeben und Tylsen handeln,[16] mithin Orte, die in einem erheblichen Abstand voneinander zu suchen sind. Deshalb liegt es nahe anzunehmen, dass wir es hier mit einer Art Grenzmark zu tun haben.[17] Gerade die beiden Orte bei Salzwedel (Seeben und Tylsen) sind dabei ziemlich sicher zu identifizieren. Die vermutete Grenzmark hätte dann nordöstlich an den alten Gau Osterwalde angeschlossen. Dieser Gau wird lediglich in einer einzigen Urkunde[18] im Jahr 1022 unter dem Besitz des Michaelisklosters Hildesheim erwähnt und zwar mit einem einzigen genannten Ort „Latondorp", das mit Lagen-

12 Vgl. W. Rösener: Art. „Dorf. b) Sozial- und Wirtschaftsverhältnisse. b1) Wandel des Dorfes im Hochmittelalter", in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, München 2002, Sp. 1277–1280, hier Sp. 1267.

13 Vgl. H. Jäger: Art. „Dorf. g) Die wichtigsten Grundformen, Entstehungszeit und Entwicklung des Dorfes", in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, München 2002, Sp. 1270ff, hier Sp. 1272.

14 Karl-Heinz Willroth: Neue Untersuchungen zur Frühgeschichte der Slawen an der unteren Mittelelbe. Stationen der Geschichte von der Völkerwanderungszeit bis zum Hohen Mittelalter im Hannoverschen Wendland und angrenzenden Gebieten, in: Slawen an der Elbe, hrsg. v. Karl-Heinz Willroth / Jens Schneeweiß, Göttingen 2011, S. 223–246, hier S. 243.

15 Vortrag Wolfgang Meibeyer am 8.9.2013 in Diesdorf und „Historisch-siedlungskundliches bis nach der Separation 1836", in: In Ahlen ist wenig tho halen – 900 Jahre Dorf Ahlum, hrsg. von Hartmut Bock / Silke Pieper / Ilona Sens, Oschersleben 2012, S. 41–56, hier S. 45f.

16 Wilhelm Zahn: Die Wüstungen der Altmark (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, Bd. 43), Halle 1909 und Hans K. Schulze: Adelsherrschaft und Landesherrschaft (= Mitteldeutsche Forschungen, Bd. 29), Köln/Graz 1963, S. 18f.

17 Vgl. Stephan: Die Vogtei Salzwedel, S. 24.

18 Friedrich Adolph Riedel (Hrsg.): Codex diplomaticus Brandenburgensis, Reihe A, Bd. 15, Berlin 1858, S. 1–3.

dorf identifiziert wird. Der Ortsname Osterwohle wird sicher auf den Namen dieses östlichen Grenzwaldes zurückgehen.

Weitere sichere historische Informationen existieren eigentlich erst seit dem 12. Jahrhundert, als der planmäßige Ausbau der Siedlungsstruktur erfolgte, der mit Gründung des Klosters Diesdorf einsetzte. Dabei ist die quasi nebenbei erfolgte Nennung von Salzwedel 1112 in den Stader Annalen der früheste Beleg, bei dem auch gar nicht sicher ist, in welchem Verhältnis der Platz der damals erwähnten Salzwedeler Burg zum Ort Altensalzwedel steht. Ebenfalls 1112 erwarb das Kloster Hamersleben eine Reihe altmärkischer Dörfer, für die diese Urkunde zugleich die Ersterwähnung darstellt.[19]

Siedlungsgeographisch fallen die häufigen Rundlingsdörfer auf, die allerdings in der Altmark in den allermeisten Fällen im 19. Jahrhundert aufgelassen wurden. Wurden sie über lange Zeit als „urslawische" Siedlungsform angesprochen, so konnte in den letzten Jahrzehnten nachgewiesen werden, dass es sich bei den Rundlingen offenbar um die älteste planmäßige Siedlungsform der Kolonisationsepoche handelt.[20] Demnach wurde diese Dorfform in der Mitte des 12. Jahrhunderts entwickelt, als man planmäßig Slawen in der westlichen Altmark und den angrenzenden Regionen ansiedelte, deren Herkunft vielleicht aus Mecklenburg vermutet werden kann. Die dagegen vorgebrachte Meinung, diese Rundlinge gingen noch bis in das 11. Jahrhundert zurück, weil damals die ersten urkundlichen Nennungen einiger betreffender Dörfer erfolgten[21] (mit Bezug auf die Nennung von Fahrendorf, Hohenböddenstedt, Ohrdorf und Waddekath 1112), überzeugt nicht vollständig, da diese Nennungen gar nichts über die jeweilige damalige Dorfform aussagen, sondern lediglich belegen, dass eine Siedlung – welcher Art auch immer – existiert hat. Viel eher scheinen gerade die altertümlichen germanischen Namen darauf hinzuweisen, dass man immer wieder an alte Kleinstsiedlungen der prähistorischen Siedelweise anknüpfte, aber erst seit dem 12. Jahrhundert die vorhandene Siedlungsstruktur planmäßig umgestaltete. Mit anderen Worten: Der Name einer Siedlung kann viel älter als seine topographische Form sein.

Auch diese neue Siedlung dürfte insgesamt jeweils nur eine geringe Kopfzahl umfasst haben, denn die Rundlingsdörfer bestanden im Regelfall in ihrer ersten Phase nur aus wenigen Häusern. Eine Rundlingssiedlung war mit fünf Höfen ausreichend bestückt und eine größere Bebauungsdichte rührt meist erst von Erbteilungen späterer Zeit her.

Es bleibt die Frage, ob die Deutschen in den Doppeldörfern die sächsisch-fränkische Vorbevölkerung repräsentierten oder ebenfalls neu ins Land gekommen waren. Ebenso bleibt unklar, ob die Ortsnamen des niedersächsischen

19 Gustav Schmidt (Hrsg.): Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe, Bd. 1, Leipzig 1883, S. 100ff.

20 Vgl. Wolfgang Meibeyer: Rundlingsdörfer im Hannoverschen Wendland und in anderen Gebieten, in: Wendland und Altmark in historischer und sprachwissenschaftlicher Sicht, hrsg. v. Roderich Schmidt, Lüneburg 1992, S. 63–86.

21 Schulze: Die Besiedlung der Altmark, S. 156.

Typs (-wedel, -büttel, -beck) nicht zumindest ebenfalls teilweise ein relativ hohes Alter haben könnten.[22]

Jedenfalls kam es zur Mitte des 12. Jahrhunderts offenbar zum Beginn der Phase des Landesausbaus, was sich auch in der Gründung des Klosters Diesdorf 1161, als ältester Einrichtung dieser Art, niederschlägt. Arendsee und Krevese folgten gegen Ende des 12. Jahrhunderts, während die wenigen anderen Klöster (Dambeck, Kloster Neuendorf, Salzwedel) erst dem 13. Jahrhundert entstammen. Im 13. Jahrhundert expandierte die Stadt Salzwedel dann mit der Gründung der Neustadt 1247 erheblich und stieg zu überregionaler Bedeutung auf.

Der Landesausbau dieser Phase wurde im ländlichen Raum wesentlich von den Grafen von Warbke-Lüchow, Salzwedel-Dannenberg und Gardelegen betrieben und später sämtlich von den Askaniern übernommen. Gewissermaßen als Abschluss dieser Phase kann jeweils die Gründung eines Hausklosters für weibliche Familienangehörige gelten (Lüchow – Diesdorf, Dannenberg – Dambeck, Gardelegen – Neuendorf). Herrschaftsmittelpunkte der Schulenburgs gab es an den Burgen Apenburg und Beetzendorf.

Im frühen 14. Jahrhundert wurde auch die westliche Altmark vom Prozeß der Wüstungen voll erfasst, der gerade die kleinen und auf wenig ergiebigen Böden gelegenen Siedlungen mit voller Wucht traf.[23] Selbst die Stadt Salzwedel geriet um 1300 in eine Phase der Rezession, die zu einer zeitweiligen Zwangsvereinigung von Alt- und Neustadt Salzwedel durch den Markgrafen führte.[24] Während Salzwedel jedoch relativ bald wieder aufblühte, setzte auf dem Lande ein deutlicher wirtschaftlicher Aufschwung offenbar erst im 15. Jahrhundert wieder ein.

Letztlich sind die Parallelen der Altmark westlich der Jeetze zum nördlich angrenzenden Wendland im Mittelalter wesentlich ausgeprägter als zur östlich gelegenen Region zwischen Bismark und Stendal. Salzwedel war dabei – unabhängig von der politischen Zugehörigkeit – ein städtisches Zentrum sowohl für die nördlich als auch die südlich angrenzenden Landschaften. Auch war das drawänopolabische Slawisch in der westlichen Altmark praktisch identisch mit dem im Wendland gesprochenen Idiom – ein Hinweis auf den Herkunftsweg der Slawen in der westlichen Altmark?[25]

Kirchenrechtlich kann eine Grenze mitten in der Altmark festgestellt werden, denn der Osten gehörte zum Bistum Halberstadt, während der Westen zum älteren Bistum Verden zählte. Dabei bleibt die Frühgeschichte vollkommen unklar. Das Bistum Verden war im altmärkischen Bereich in vier Archidiakonate gegliedert, von denen drei als Propsteien bezeichnet wurden.[26] Die westliche Propstei Dähre, die mindestens fünf Kirchspiele umfasste, kann wohl als eine Art Urpfarre betrachtet werden. Möglicherweise weist ihr Andreas-Patrozinium auf eine bischöfliche Gründung hin.

22 Vgl. Udolph: Namenkundliche Studien zum Germanenproblem, S. 909 ff.
23 Vgl. Zahn: Die Wüstungen der Altmark, passim.
24 Stephan: Die Vogtei Salzwedel, S. 72.
25 Vgl. Udolph: Das Dravänopolabische, S. 112.
26 Vgl. Michael Scholz: Kirchliche Strukturen in der Altmark in der Reformationszeit, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 69 (2013), S. 137–160, hier S. 140.

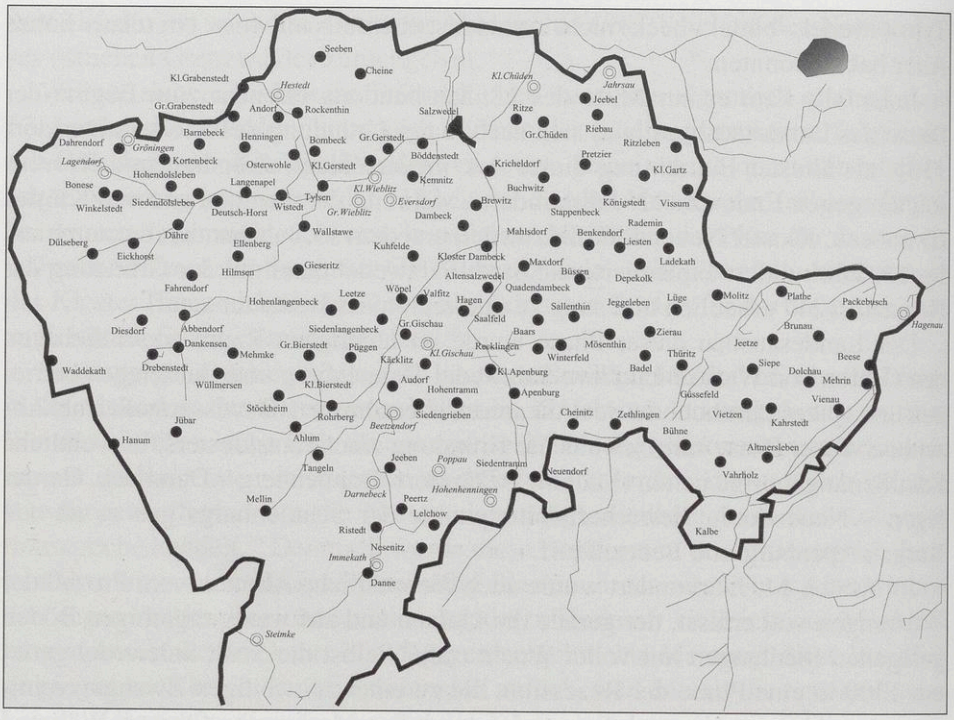


Abb. 1: Übersichtskarte des Altkreises Salzwedel mit Kirchorten (schwarze Punkte: mittelalterliche Kirche, helle Kreise: nur mittelalterliche Ausstattungsstücke). Karte: Matthias Friske.

Das größte Gebiet bildete jedoch die Propstei Salzwedel, die neben der Doppelstadt Salzwedel noch weitere 76 Pfarrorte umfasste.[27] Dazwischen platziert ist das Archidiakonat Kuhfelde, das südlich an den Salzwedeler Bereich anschließt und 1365 mit der Propstei des Stiftes Bardowick vereinigt wurde.

Das Alter der Propstei Kuhfelde wird teilweise sehr hoch angesetzt; auch in Dähre könnte ein früher kirchlicher Mittelpunkt bestanden haben. (Die ganz im Osten gelegene Propstei Seehausen interessiert an dieser Stelle nicht.)

II. Die Kirchen

Bei den Kirchen der westlichen Altmark handelt es sich in den allermeisten Fällen um Feldsteinbauten. Lediglich im monastischen und städtischen Kirchenbau begegnet Backstein, dort allerdings schon relativ früh, wie die Diesdorfer Klosterkirche belegt. Ansonsten findet sich Backstein nur an bestimmten Bauteilen, wie Fenster- oder Portalgewänden.

27 Arend Mindermann (Bearb.): Urkundenbuch der Bischöfe und des Domkapitels von Verden, Bd. 3: 1380–1426 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Bd. 260), Stade 2012, Nr.855.

Das Mauerwerk der Feldsteinkirchen zeigt dabei Charakteristika, die sich deutlich unterscheiden von klassischen Feldsteinbauten in der Mittelmark, Mecklenburg oder Pommern und Parallelen zum westlichen Fläming zeigen. Nur in Ausnahmefällen begegnen die „regelmäßigen Quaderkirchen"; fast immer handelt es sich um eher kleine, meist nur grob bearbeitete Feldsteine, die in vielen Fällen auch noch beinahe regellos versetzt wurden. Die sonst immer wieder begegnende Unterscheidung zwischen perfekt gearbeiteten frühen und nachlässig geschichteten späten Kirchen greift in dieser Region absolut nicht, weshalb nachweislich spätgotische Bauten zuweilen auch als „romanisch" angesprochen werden (z.B. Hohenlangenbeck). Diese Besonderheit erschwert natürlich eine zeitliche Einordnung bestimmter Typen.

Eine weitere Besonderheit ist die geringe Größe der allermeisten Kirchengebäude. Selbst in den Fällen, wo ein Turm existiert (z.B. Stappenbeck) erhebt dieser sich über minimalem Grundriss. Ein Zusammenhang mit der oben erwähnten geringen Siedlungsgröße ist unübersehbar.

Ebenso wie in anderen brandenburgischen Landschaften begegnen auch in der westlichen Altmark nur wenige Grundtypen, die kaum variiert wurden. Insgesamt haben wir es bei den Dorfkirchen mit fünf Grundrissformen[28] zu tun:

1. Vollständige Anlage

Dieser Typ ist der aufwändigste Bautyp, bestehend aus Apsis, Chor, Schiff und eventuell noch einem westlichen Turm. Er begegnet westlich der Jeetze praktisch gar nicht mehr, im Mittelstreifen zwischen Jeetze und Augraben nur in Dambeck (Dorfkirche), Mahlsdorf und Siedengrieben (ohne Turm), ehemals Ristedt und wahrscheinlich auch Rohrberg, östlich davon jedoch auf dem Kalbeschen Werder gleich in über einem halben Dutzend Fällen (Altmersleben, Bühne, Güssefeld, Jeetze, Kahrstedt und ehemals wohl Kalbe und Brunau).

Als Beispiel dieses Typs sei die Dorfkirche in Dambeck näher vorgestellt. Die Kirche besteht aus halbrunder, ungewölbter Apsis, die dieselbe Höhe erreicht wie der daran anschließende Chor, der einen annähernd quadratischen Grundriss zeigt. Das rechteckige Schiff springt leicht gegenüber dem Chor vor. Westlich wird das Gebäude durch einen – wie sich im Inneren zeigt, offensichtlich später angefügten – querrechteckigen Turm in Schiffsbreite abgeschlossen, der erheblich über das Schiffsdach ragt. Die Apsis besaß ursprünglich drei relativ große stumpf-spitzbogige Fenster (das südliche wurde später geschlossen und durch ein breites, stichbogiges daneben ersetzt). Der Chor verfügt noch immer über je zwei Fenster gleicher Gestalt. An der Südseite sind die Ansätze des Tonnengewölbes und der Zugang zur verlorenen Sakristei erkennbar. An der Nordseite befindet sich die ehemalige Priesterpforte hinter einem neuzeitlichen Anbau. Das Schiff

28 Terminologie nach Erich Bachmann, Art. „Dorfkirchen", in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 4, Stuttgart 1958, Sp. 245–274, unter anderen Namen auch schon 1865 bei Schmidt: Die Dorfkirchen romanischen Stils in der Altmark, S. 126 für die Region beschrieben.

Abb. 2: Dambecker Dorfkirche von Norden (vollständige Anlage mit Turm). Foto: Matthias Friske.

verfügt über je drei bauzeitliche Fenster und ein rundbogiges gestuftes Portal an der Nordseite. Das westliche Fenster der Südseite ist dabei kleiner als die übrigen, denn unmittelbar daneben sitzt eine zugesetzte Öffnung mit Backsteingewände, bei der es sich um einen hochsitzenden Zugang zur Empore zu handeln scheint. Im Innenraum befindet sich an dieser Stelle gegenwärtig eine holzausgekleidete Nische. Auch der Turm verfügte ursprünglich über einen hochsitzenden Zugang an der Südseite, der einen korbbogigen Backsteinbogen zeigt. Direkt darüber gibt es ein kleines spitzbogiges vergittertes Fenster mit Backsteingewände. Im Inneren des Turmes hat sich an dieser Stelle eine Sperrbalkenführung erhalten. Die unteren beiden Geschosse waren tonnengewölbt, das obere Gewölbe ist immer noch erhalten.

Als Baumaterial wurden durchgängig kleinteilige, fast unbearbeitete Feldsteine verwendet, die lagig versetzt wurden und anschließend mit einer Putzschlämme überzogen. Lediglich größere Feldsteine der Portalgewände wurden etwas sorgfältiger bearbeitet.

Die Dambecker Kirche besitzt in Chor und Schiff flache Balkendecken. Die Decke im Chor schließt auch die Apsis mit ein. Chor und Schiff werden durch einen runden Bogen getrennt.

Die Mauerlatte der Nordseite des Schiffes, die in direktem Verbund mit einer Art Schwellbalken im Giebel zwischen Chor und Schiff steht, datiert auf 1160 um/nach. Dieses – für sich allein genommen unsichere – Datum korrespondiert

mit der Datierung der Holzauskleidung der Nische in der Südwand des Chores von 1181 +/-10.[29]

Von den umfangreichen alten Hölzern in der Kirche (Balken, Nischenauskleidungen, Rüsthölzer, Sperrbalken) konnten bislang zudem ein Sturzholz im Glockengeschoss des Turmes auf 1217 um/nach sowie ein Sperrbalken im Untergeschoss des Turmes auf 1214 +/-10 datiert werden.[30] Die Daten aus dem Erdgeschoss und dem Glockengeschoss korrespondieren gut miteinander. Demnach wurde der Turm um 1204/1224 erbaut, am ehesten zwischen 1215 und 1220. Das impliziert zugleich, dass die übrige Kirche deutlich früher erbaut wurde. Die Bauzeit „zweite Hälfte 12.Jahrhundert"[31] konnte somit mittlerweile deutlich eingegrenzt werden.

Auffällig sind die beiden tonnengewölbten Geschosse im Turm, wobei das erste Obergeschoss von außen zugänglich war. Diese Situation wurde offenbar noch im Spätmittelalter aufgegeben, wie sich aus dem Backsteinformat ergibt, mit dem der ehemalige Zugang vermauert wurde. Die Fensterveränderung an der Apsis lässt sich besser bestimmen, denn sie dürfte eindeutig mit der Belichtung des Altares zusammenhängen und damit zur Zeit seiner Aufstellung, also zu Beginn des 16. Jahrhunderts – möglicherweise auch schon bei Anschaffung der etwas älteren Madonna im Mittelschrein gegen Ende des 15. Jahrhunderts –, erfolgt sein.

2. Chorquadratkirche

Kirchen die aus einem annähernd quadratischen Chor sowie einem breiteren rechteckigen Schiff bestehen (und evtl. noch einem Turm) sind etwas häufiger, westlich der Jeetze aber ebenfalls sehr selten, denn dort begegnen sie nur in Henningen und Dankensen. Auch Wallstawe gehörte vor Errichtung des Ostturms zu den Chorquadratkirchen.

Die meisten dieser Kirchen sind ausgesprochen winzig, selbst dann wenn ein Turm vorhanden ist. In der Region zwischen Jeetze und Augraben ballen sie sich im nordwestlichen Streifen, der an Arendsee anschließt (Ritze, Groß Chüden, Stappenbeck, Königstedt, Benkendorf, Rademin, Jeggeleben, Lüge, Zierau, ehemals Ahlum, Packebusch und Thüritz). Die beiden Kirchen in Altensalzwedel und Kuhfelde heben sich gegenüber den anderen im Mittelstreifen durch ihre größeren Dimensionen hervor.

In zwei Fällen wurde dieser Typ in der Region durch Aufstockung des Chores zur Chorturmkirche modifiziert: In Tangeln offenbar bereits bauzeitlich und – wie erwähnt – in Wallstawe in einer zweiten Bauphase, wobei strenggenommen keine Chorturmkirche entstand, sondern dem Chor nur ein Ostturm angefügt wurde. Osttürme begegnen allerdings in nichtmassiver Bauweise auch in anderen Orten (Hagen, Nesenitz).

29 C 86056 und C 86058, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 10.10.2016.
30 C 75581 f, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014.
31 Dehio Sachsen Anhalt I, S. 156.

Abb. 3: Dorfkirche von Groß Chüden von Nordosten (Chorquadratkirche mit eingezogenem Turm). Foto: Matthias Friske.

Als Beispiel dieser Kirchengruppe sei die Dorfkirche in Groß Chüden näher vorgestellt. Bei ihr handelt es sich um ein Gebäude mit rechteckigem Chor, vorspringendem rechteckigen Schiff und eingezogenem querrechteckigen Westturm, jüngeren Datums. Der ursprüngliche hochgezogene Westgiebel des Schiffes ist im Inneren des Turmes noch gut erkennbar. Die bauzeitlichen Fenster wurden offenbar im Barock vergrößert, so dass die Anordnung von je einem seitlichen Chor- und je drei seitlichen Schiffsfenstern der ersten Bauzeit entsprechen dürfte. Lediglich das einzelne Ostfenster hat mit seinem Rundbogen die alte Gestalt bewahrt. Eingänge finden sich nur an der Nordseite. Sowohl die rundbogige Pforte am Chor als auch das ebenfalls rundbogige Portal am Schiff haben Backsteingewände und scheinen in dieser Form später eingefügt worden zu sein. An der Nordseite des Chores ist zudem der Ansatz eines ehemaligen Tonnengewölbes zu erkennen, der belegt, dass sich hier ehemals ein Sakristeianbau befand. Im Glockengeschoss verfügt der Turm über je zwei Fenster an West- und Ostseite sowie je ein Fenster an den beiden anderen Seiten; sie alle haben stichbogige Backsteingewände. Der Zugang zum Turm befindet sich in Höhe der Schiffsfenster an der Nordseite und ist nur über eine Leiter zu erreichen.

Das Baumaterial besteht aus unregelmäßigen, lagig versetzten Feldsteinen kleinen Formats. Beim Turm wurden diese Feldsteine regellos versetzt und erreichen teilweise wesentlich größere Formate. Die Ostwand wird durch zwei seitliche Stützpfeiler aus Feldstein stabilisiert. Das Innere ist flachgedeckt; der Chor wird vom Schiff durch einen Rundbogen abgetrennt.

In Groß Chüden datiert der Holzsturz aus Eiche im Giebel zwischen Schiff und Chor auf 1184 +/-10. Ein Balken im Turm datiert auf 1338.[32] Die Frage, ob das Sturzholz sekundär verwendet wurde, ist leider nicht klar zu beantworten. Letztlich muss deshalb offenbleiben, ob die Groß Chüdener Kirche bereits gegen Ende des 12. Jahrhunderts erbaut wurde oder ob mit diesem Datum lediglich ein Hinweis auf einen Vorgängerbau vorliegt. In diesem Fall wäre anzunehmen, dass die gegenwärtige Feldsteinkirche erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts errichtet worden ist. Genaueres lässt sich gegenwärtig zu dieser Frage nicht sagen. Demnach wurde die Kirche in Groß Chüden frühestens um 1190 erbaut, möglicherweise aber auch erst in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts.

Auch das Turmdatum bleibt etwas unsicher, denn es ist auch in diesem Fall nicht vollkommen auszuschließen, dass der entsprechende Balken sekundär verbaut wurde. Demnach erfolgte der Bauabschluss des Turmes entweder im Jahre 1338 oder doch erst während des 15. Jahrhunderts. Zuvor verfügte die Kirche lediglich über einen westlichen Dachreiter, der an einen hochgezogenen Westgiebel anschloss.

3. Apsissaal

Eine Besonderheit der Region ist das vermehrte Vorkommen der sogenannten Apsissäle, also von Kirchen, die lediglich aus einem Saal und einer östlichen Apsis bestehen (zum Teil auch mit westlich vorgelagertem Turm).

Diese Kirchen finden sich ausschließlich östlich der Jeetze: Jeebel, Riebau, Pretzier, Buchwitz, ehemals Kricheldorf, Vissum, ehemals wohl Liesten, Depekolk, Quadendambeck, Saalfeld, Valfitz (ehemals mit nur im Inneren abgesetzten Chorbogen), Molitz, ehemals Siepe, Beese und Mehrin. Die winzige Kirche in Peertz ist dabei ein geographischer Ausreißer im Süden.

Eine typische Kirche dieser Bauform finden wir in Jeebel. Bei ihr handelt es sich um einen sehr kleinen Rechtecksaal mit eingezogener halbrunder Apsis. Das Feldsteinmauerwerk ist vollkommen regellos und vereinzelt auch durchsetzt mit Ziegelbrocken. Der Bau war ursprünglich offenbar vollkommen unter Putz, jedoch ist dieser fast vollständig verloren. Sämtliche Fenster (eins in der Apsis, je zwei seitliche am Saal) wurden nach dem Mittelalter stichbogig vergrößert. Einzig die spitzbogige Südpforte mit Backsteingewände (zugleich der einzige Zugang) dürfte bauzeitlich sein. In der Apsis gibt es ein Halbkuppelgewölbe; der Saal ist mit einer flachen Balkendecke gedeckt.

Das gesamte Gepräge der Bauausführung dieser Kirche deutet zunächst auf einen spätgotischen Bau hin. Dem steht allerdings der Grundriss entgegen. Bestätigt wird das höhere Alter durch die Datierung des bauzeitlichen Dachstuhls aus Eiche auf 1250.[33] Dieses Datum korrespondiert auf bemerkenswerte Weise mit einem Sturzholz aus dem benachbarten wendländischen Lübbow. Dort steht

32 C 81541 f Sommerwaldkante, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 20.10.2015.
33 C 75569 Sommerwaldkante, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014.

ein vollkommen fensterloser Feldsteinsaal, der augenscheinlich seinen ursprünglichen Ostschluss verloren hat. An Stelle der mutmaßlichen Apsis befindet sich nun eine nachmittelalterliche Fachwerkwand. Der Sturz aus Eiche über dem Westeingang datiert auf 1258[34] und dürfte damit auch das Baudatum dieser Kapelle anzeigen. In Saalfeld und Buchwitz harren die – wohl ebenfalls bauzeitlichen – Dachstühle noch einer Beprobung. An diesen Kirchen ist teilweise noch der für das 13. Jahrhundert typische Fugennetzputz erhalten.

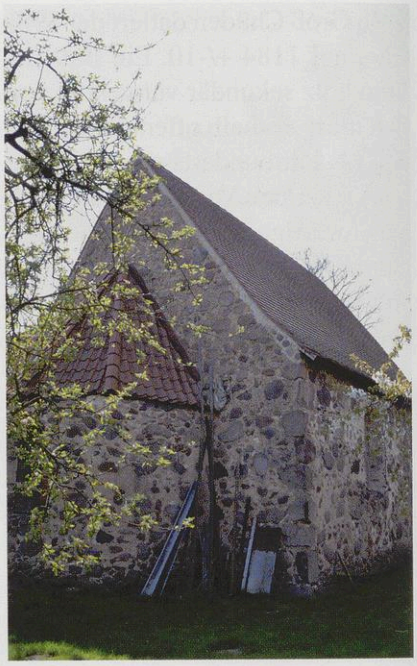


Abb. 4: Dorfkirche in Jeebel von Nordosten (Apsissaal). Foto: Matthias Friske.

Eine Abwandlung dieses Typs findet sich in Hagen, Recklingen und ehemals auch im benachbarten Sallenthin.[35] Dort umfasst die Breite der Apsisrundung die gesamte Kirchenbreite, die Apsis ist also nicht eingezogen. Letztlich entspricht diese Grundrissform damit der der sogenannten Chorkirche (siehe Typ 5), dürfte jedoch in den genannten Fällen ebenfalls noch aus dem 13. Jahrhundert stammen, wie die regelmäßigen Feldsteinquader und umfangreiche Reste des typischen Fugennetzputzes belegen.

Die eben beschriebenen drei Grundrisstypen sind demnach eindeutig die ältesten und stammen ausnahmslos aus der Phase des hochmittelalterlichen Landesausbaus.

Dieser Epoche hinzurechnen lassen sich zudem die beiden Sonderformen der ehemaligen Basiliken in Dähre und Jeeben sowie die Klosterkirche in Diesdorf. In Dähre gab es in der frühesten Bauphase (also wohl noch im 12. Jahrhundert) auch einen runden Feldsteinturm. In der Marienkirche in Salzwedel hat sich solch eine Turm sogar in Resten bis heute erhalten. Seine Datierung durch Wilhelm Zahn[36] in das Ende des 11. Jahrhunderts dürfte allerdings mittlerweile obsolet sein, eher scheint dieser Turm aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zu stammen. Derartige Rundtürme begegnen im östlichen Niedersachsen häufiger (Barskamp, Betzendorf, Salzhausen, Suderburg) und werden meist in das 12. Jahrhundert datiert.

In der Stadt Salzwedel, dem urbanen Mittelpunkt der Region, existieren zudem noch etliche mittelalterliche Sakralbauten, deren früheste Architekturformen

34 C 75565 Waldkante, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014.

35 Schmidt: Die Dorfkirchen romanischen Stils in der Altmark, S. 134.

36 Wilhelm Zahn: Die romanischen Bau- und Kunstdenkmäler der Altmark, in: 28. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins für Vaterländische Geschichte und Industrie zu Salzwedel, Magdeburg 1901, S. 1–23, hier S. 6.

in das 13. Jahrhundert zurückreichen und die an dieser Stelle nicht behandelt werden können.

Die bislang erfolgten Datierungen für die genannten drei Typen zeigen an, dass von ihnen lediglich der Apsissaal als etwas jünger einzustufen ist und wohl erst gegen Mitte des 13. Jahrhunderts aufkam. Eine zeitliche Priorität eines der beiden anderen Typen gegenüber dem anderen lässt sich dagegen nicht zwingend annehmen.

4. Rechtecksaal

Der am weitaus häufigsten begegnende Grundriss in der Region ist der eines einfachen Rechtecksaales. Dabei bilden fünf Kirchen zwischen Jeetze und Augraben in (Groß-)Apenburg, Ritzleben, Ladekath, Plathe und Zethlingen offenbar eine Art Untergruppe zum Typ der Chorquadratkirche der älteren Zeit. Sie sind zwar ebenfalls noch vor 1300 erbaut worden, bestehen aber nur aus einem Rechtecksaal und einem schiffsbreiten Turm. Ihnen hinzurechnen lässt sich die Kirche in Stöckheim sowie der Rechtecksaal ohne Turm in Vahrholz auf dem Kalbeschen Werder. Kirchen des Typs wie die in Ritzleben oder Ladekath begegnen auch häufig im Raum um Arendsee, also östlich an das Untersuchungsgebiet anschließend.

Die anderen Rechtecksäle gehören dagegen wahrscheinlich fast ausnahmslos der spätgotischen Zeit an. Eine genauere Datierung ist dabei im Einzelfall nur schlecht möglich, da dieser – denkbar einfache – Bautyp praktisch zu jeder Zeit errichtet wurde. In Mellin könnte der rechteckige Kirchensaal dementsprechend sogar erst aus dem Barock stammen. Eine Kartierung ergibt auch für diesen Bautyp jedoch ein deutliches Bild, denn gerade die eindeutig spätgotischen Rechtecksäle ballen sich westlich der Jeetze und begegnen ansonsten nur noch im Süden des Mittelstreifens.

An dieser Stelle sei der Rechtecksaal von Groß Bierstedt näher vorgestellt. Die Mauern des schlichten Saales wurden aus unregelmäßigen Feldsteinen geschichtet, wobei auch einzelne Ziegelbrocken zu finden sind. An der Ostseite sitzen zwei schmale stumpf-spitzbogige Fenster; sämtliche anderen Fenster (drei an der Nord- und zwei an der Südseite) wurden im Barock erheblich vergrößert, so dass keine Aussagen mehr möglich sind zu den ursprünglichen Öffnungen. Die Westseite ist komplett fensterlos und das rundbogige Südportal mit Backsteingewände könnte noch bauzeitlich sein. An der Ostseite sitzt zwischen den beiden Fenstern eine korbbogige Nische mit Backsteingewände, deren ursprüngliche Funktion unklar ist.

Für diese Kirche gibt es eine historische Nachricht, die eine Kirchweihe gemeinsam mit der Kirche im Nachbardorf Klein Bierstedt im Jahre 1304 bezeugt.[37]

37 Vgl. Schmidt: Die Dorfkirchen romanischen Stils in der Altmark, S. 135.

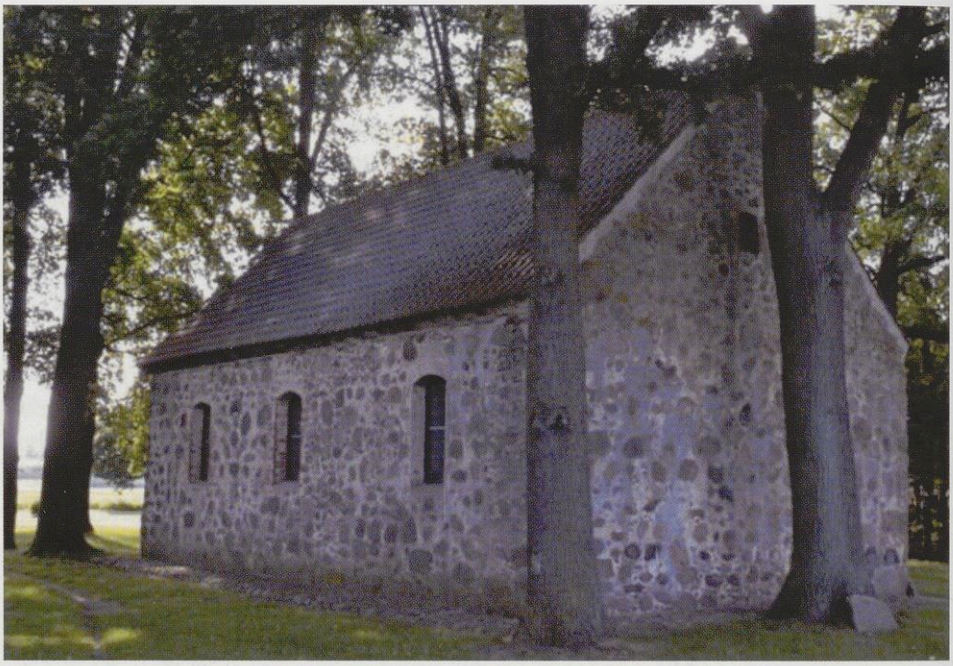


Abb. 5: Dorfkirche von Groß Bierstedt von Nordwesten (Rechtecksaal). Foto: Matthias Friske.

Sollte sich diese Nachricht auf die gegenwärtig erhaltene Kirche beziehen – was durchaus plausibel erscheint – dann würde dieser Rechtecksaal zu den frühesten westlich der Jeetze gehören.

5. Chorkirche

Die zweite spätgotische Bauform ist die der sogenannten Chorkirche. Bei diesen Kirchen endet die Kirche im Osten nicht mit einer geraden Wand, sondern entweder mit einem halbrunden oder – in wenigen Ausnahmefällen – mit einem polygonal gebrochenen Schluss (Abbendorf, Dähre, Hilmsen, Wüllmersen). Dieser Bautyp, dem ja noch eine kleine ältere Gruppe in Hagen, Recklingen, und vielleicht auch Sallenthin hinzurechnen ist, besitzt praktisch dasselbe Verbreitungsgebiet wie der spätgotische Rechtecksaal. Allerdings gibt es nur 18 der etwas anspruchsvolleren, spätgotischen Chorkirchen, gegenüber ca. drei Dutzend Rechtecksälen, mit Schwerpunkten westlich von Salzwedel und östlich von Diesdorf.

Zu den datierten Vertretern dieser Gruppe gehört die Dorfkirche von Hohenlangenbeck.

Diese, beinahe winzig zu nennende, Kirche erhebt sich über dem beschriebenen Grundriss und wurde aus unregelmäßigen Feldsteinen erbaut. Von den ursprünglich wohl insgesamt vier Fenstern, haben drei ihre alte schmale, rundbogige Form bewahrt. Hiervon sitzt eines am Westende der Nordseite und je eines

Abb. 6: Dorfkirche von Hohenlangenbeck von Süden (Chorkirche mit halbrundem Ostschluss). Foto: Matthias Friske.

am seitlichen Ansatz des östlichen Halbrundes. Das vierte, am Westende der Südseite, wurde im Barock korbbogig vergrößert. Das spitzbogige Backsteinportal am östlichen Ende der Südseite ist dagegen bauzeitlich. Die Westseite ist ohne Öffnungen und hat einen Dachreiter, der sich über der westlichen Giebelwand erhebt.

Der bauzeitliche Dachstuhl der Hohenlangenbecker Dorfkirche datiert auf 1441 und markiert damit den Bauabschluss der kleinen Kirche.[38]

An dieser Stelle muss auch noch auf eine ganze Reihe von Orten hingewiesen werden, in denen schriftliche oder gegenständliche Quellen nahelegen, dass es bereits im Mittelalter Kirchen gab, in denen aber keine Gebäude aus dieser Epoche mehr existieren. Orte wie Klein und Groß Wieblitz, Eversdorf oder Klein Gischau besaßen oder besitzen nachmittelalterliche Fachwerkkirchen, die offensichtlich älteren nichtmassiven Vorgängern folgten.

Dies ist ein Beleg dafür, dass auch die vorhandenen Feldsteinkirchen keineswegs immer als erste Kirchengebäude des jeweiligen Ortes anzusehen sind. Schon die historische Einleitung hat gezeigt, dass man offenbar mit einem zeitlichen Abstand zwischen der Ortsgründung und einem ersten Kirchengebäude und der Errichtung einer massiven Kirche rechnen muss. Die Hauptfrage dürfte vor allem die sein, ob auch die „Nachzüglerkirchen" westlich der Jeetze schon

38 C 75611 Waldkante, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014.

nichtmassive Vorgänger besaßen oder ob es sich bei ihnen um die ersten Kirchengebäude handelt.

III. Zusammenfassung[39]

In der historischen Überlieferung wird Kirchenbau in der nordwestlichen Altmark erstmals in der Mitte des 12. Jahrhunderts im Umfeld des Klosters Diesdorf greifbar. Glücklicherweise kennen wir das Gründungsdatum des Diesdorfer Klosters 1161. Allerdings bleibt unklar, wann genau die gegenwärtige Backsteinkirche errichtet wurde. Vermutlich dürfte dies im Abstand von wenigen Jahrzehnten, am ehesten gegen 1180/90, der Fall gewesen sein. Im vergleichbaren Fall von Arendsee wurde das Kloster 1183 gegründet und die gegenwärtige Kirche zwischen 1208 und 1220 erbaut, wie Dendrodaten belegen. Zuvor dürfte man sich jeweils mit einem hölzernen Provisorium begnügt haben.

Damit sind wir in der zweiten Hälfte bzw. dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts als der Epoche, in der der Beginn des massiven Kirchenbaus in der Region anzusetzen wäre. Diese zeitliche Annahme kristallisiert sich gegenwärtig auch anhand der ermittelten Dendrodaten als die Periode des ältesten nachweisbaren massiven Kirchenbaus heraus.

Vollkommen unbekannt bleibt dagegen die Epoche des zu vermutenden Kirchenbaus aus Holz. Wir wissen auch nicht, ob bereits in der allerersten Phase christlicher Herrschaftsdurchdringung der Region während des 9. Jahrhunderts Kirchen errichtet worden sind. Sollte dies der Fall gewesen sein, dann könnte es jedenfalls zu einem Abbruch der Traditionen – entweder schon nach dem Zerfall des Karolingerreiches oder später infolge des Slawenaufstandes von 983 – gekommen sein, wie es für das am Südrand gelegene Kloster in Kalbe an der Milde nachgewiesen ist. Jedenfalls waren die Slawen, die man westlich der Jeetze im 12. Jahrhundert als Siedler heranzog, höchstwahrscheinlich noch Heiden.

Die nachweisbaren Rundtürme von Dähre (nur archäologisch belegt) und St. Marien in Salzwedel (Rest erhalten) dürften die ältesten Gebäude in der westlichen Altmark sein, die mit Sakralarchitektur im Zusammenhang stehen. Sie datieren mindestens noch in das 12. Jahrhundert. In Dähre wurden zudem archäologische Spuren christlicher Bestattungen aus der Mitte des 8. Jahrhunderts entdeckt. Bauaktivitäten erfolgten an dieser Stelle bereits spätestens seit dem 10. Jahrhundert. Der Rundturm wurde schon bald durch einen rechteckigen Nachfolger abgelöst. In diesem Bereich ließen sich zwei Zerstörungshorizonte nachweisen, die in das letzte Viertel des 12. und das erste Viertel des 13. Jahrhunderts datierten. Demnach müsste der Rundturm in jedem Fall vor ca. 1175 erbaut wor-

39 Dendrodaten im Folgenden nur dann belegt, wenn sie oben noch nicht behandelt wurden. Sie werden mit einem kleinen „d" hinter der jeweiligen Jahreszahl notiert, wenn ein jahrgenaues Datum (Waldkante oder Sommerwaldkante) vorliegt.

Abb. 7: Fundamente des abgebrochenen Westturmes in Dähre. Deutlich erkennbar die älteren Mauern eines Rundturmes: Foto: Archiv Matthias Friske.

den sein. Von den Ausgräbern wurde sogar ein Vorgängerbau des 11. Jahrhunderts als Kirche angesprochen.[40]

Wie auch immer man diese Befunde interpretiert: Deutlich wird jedenfalls, dass es zumindest an dieser Stelle durchaus schon eine kontinuierliche christliche Entwicklung seit dem 8. Jahrhundert gegeben haben könnte. Dementsprechend dürfte auch der erhaltene Teil der ehemaligen Feldsteinbasilika mindestens noch bis in das ausgehende 12. Jahrhundert zurückreichen. Rundtürme, wie die in Dähre oder St. Marien Salzwedel, gehören zu einem Typ der im Lüneburger Raum und bis nach Holstein hinein begegnet und schließen damit das Salzwedeler Gebiet architekturhistorisch an den Westen an. Unter Berücksichtigung der eingangs gemachten historischen Beobachtungen könnte man durchaus auch für Rohrberg und eventuell noch einige andere Orte eine ähnliche Entwicklung vermuten; dort allerdings ohne sichtbare architektonische Relikte.

Der Beginn einer bis heute andauernden christlichen Architektur ist dann zweifellos mit der Gründung des Diesdorfer Klosters erfolgt. Dendrodaten aus dieser Phase liegen für Sturzhölzer des Rohrberger Turmes (um/nach 1160/70)[41], für den Altmerslebener Chor (1174)[42] und den Giebel zwischen Schiff und Chor in Groß Chüden (1174/94) vor. In diese Zeit (1170/90) lässt sich auch die noch turmlose Dorfkirche in Dambeck datieren. Auch in der Audorfer Kirche gibt es Stürze aus dem 12. Jahrhundert (um/nach 1139), bei denen aber nicht klar ist, ob sie sekundär verbaut wurden. Der Dachstuhl dort ist erst spätmittelalterlich (1445/46d).[43]

In Altmersleben handelt es sich um den kompletten Dachstuhl, wodurch gesichert zu sein scheint, dass wir es hier mit einem Baudatum zu tun haben. Doch wären dann Chor und Turm in deutlichem Abstand (1174d) zum dazwischen liegenden Schiff (1223d) erbaut worden – ein sehr merkwürdiger Bauverlauf.

40 Die Funde sind bislang noch unpubliziert. Veröffentlichungen beschränken sich auf Teilaspekte bzw. allgemeine Befunde, vgl. Volksstimme vom 4.6.2010 und „Funde des Monats" vom Landesmuseum für Vorgeschichte, Mai 2005 zu einer Wikingerfibel.

41 C 75571, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014 und C 77156, Gutachten vom 28.8.2014.

42 Vgl. Ulf Frommhagen: Dendrochronologische Untersuchungen an romanischen Dorfkirchen in der Altmark, in: Dorfkirchen. Beiträge zu Architektur, Ausstattung und Denkmalpflege, hrsg. v. Bernd Janowski / Dirk Schumann (= Dorfkirchen im ländlichen Raum, Bd. 3), Berlin 2004, S. 153–236, hier S. 176–179.

43 Zu Audorf: Frommhagen: Dendrochronologische Untersuchungen, S. 209 f.

Abb. 8: Dorfkirche von Altmersleben von Süden. Feldsteinkirche in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts unter Verwendung umfangreicher Teile eines Holzvorgängers erbaut. Foto: Matthias Friske.

Zudem datieren eindeutig wiederwendete Sturzhölzer genau in den Zeitraum des Chordachs, so das eigentlich nur die Möglichkeit bleibt, dass dieses komplette Chordach offenbar von einem Holzvorgänger übernommen wurde, als man die Holzkirche „versteinerte". Dann würde das jüngere Schiffsdach (eines der ältesten Kehlbalkendächer mit Kreuzstrebe in Deutschland) den Bauzeitraum der kompletten Feldsteinkirche markieren.

In Zierau zeigt ein Sturzholz aus dem Durchgang zwischen Chor und Schiff eine Nut, die auf eine Verwendung in einer Holzkirche hinweist (ein fast identisches Stück findet sich wiederwendet im Chordachstuhl von Dedelow in der Uckermark). Dieses Eichenholz stammt aus dem 12. Jahrhundert (um/nach 1123).[44]

In den anderen Fällen ist nicht ganz sicher, ob es sich um wiederverwendete Hölzer handelt oder ob damit regelrechte Baudaten gegeben sind. Bei sekundär verbauten Hölzern würde es dennoch immerhin einen Hinweis auf Bautätigkeit in dieser Zeit geben.

Letztlich repräsentieren die datierten Kirchen die älteren Grundrisstypen der Vollständigen Anlage (Altmersleben, Rohrberg) und der Chorquadratkirche (Groß Chüden, Audorf).

44 C 86053, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 10.10.2016.

Zusammengenommen scheint es damit so, als ob die Kirchen mit einem geraden Chorschluss nicht unbedingt jünger sein müssen als die des vollständigen Typs. Auffällig bleibt die Tatsache, dass die ältesten Kirchen westlich der Jeetze, bei denen es sich höchstwahrscheinlich um Zentralkirchen gehandelt hat, sämtlich gerade Chorschlüsse aufwiesen.

Eine Gruppe von weiteren Daten fällt in den Beginn des 13. Jahrhunderts: Winterfeld 1204/10[45], Dambeck Westteile 1204/1224, Stappenbeck um/nach 1209[46], Ristedt Turm 1227/29[47]. Ihnen lässt sich das überlieferte Weihedatum der Kuhfelder Kirche (um 1223 bzw. 1205/31)[48] hinzurechnen. In der zweiten Jahrhunderthälfte, nämlich um 1273d[49], dürfte die Chorquadratkirche in Ritze erbaut worden sein, wie der Dachstuhl über dem Chor belegt. In etwa dem gleichen Zeitraum scheint auch die Chorquadratkirche in Solpke bei Gardelegen erbaut worden zu sein (um/nach 1250).[50] Auch diese Baudaten belegen die Gleichzeitigkeit der Errichtung von Kirchen des vollständigen Typs und Kirchen mit geradem Chorschluss.

Für den dritten Typ des Apsissaales haben sich nun in jüngster Vergangenheit interessante Datierungsfixpunkte ergeben. So stammt der Dachstuhl der Kirche in Jeebel von 1250d und im benachbarten wendländischen Lübbow datiert die wahrscheinlich ehemals ebenfalls mit einer Apsis versehene Kirche höchstwahrscheinlich auf 1258d. Damit ergeben sich deutliche Anhaltspunkte dafür, dass dieser Kirchentyp in der Altmark erst in das 13. Jahrhundert zu setzen ist. Der an etlichen dieser Kirchen begegnende Fugennetzputz hatte eine solche Annahme im übrigen auch schon zuvor nahegelegt. Eindeutiger Verbreitungsschwerpunkt dieser sehr kleinen Kirchen ist die Region östlich und südöstlich von Salzwedel.

Schmidt sah in diesem Typ 1865 eine Fortführung der – wahrscheinlich in den zwanziger und dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts erbauten – Dambecker Klosterkirche, die ebenfalls diesen Grundriss zeigt.[51] Auch wenn der zeitliche Zusammenhang durchaus passen würde, so ist diese Annahme dennoch keineswegs zwingend, wie das Vorkommen dieses Typs auch anderweitig belegt.

Kartiert man sämtliche Kirchentypen unter Berücksichtigung ihres Alters, dann ergibt sich ein sehr deutliches Bild: Westlich der Jeetze dominieren die beiden spätgotischen Typen des Rechtecksaales und der Chorkirche absolut. Die wenigen Ausnahmen (Diesdorf, Dähre, Hennigen, Dankensen und Wallstawe) zeigen an, dass in dieser Region anfangs offenbar das System von Zentralkirchen vorgeherrscht hat. Diese Annahme wird bestätigt durch die historische Überlieferung, die belegt, dass die vielen kleinen Rundlingsdörfer, die zudem zum großen Teil mit Slawen besetzt waren, in der Regel erst seit Mitte des 15. Jahrhunderts Kirchen erhielten.

45 Frommhagen: Dendrochronologische Untersuchungen, S. 192 f.
46 C 75573, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 5.5.2014.
47 1228 +/–1 Waldkante, C 41711, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 8.8.2005.
48 Dehio Sachsen-Anhalt I, S. 505.
49 C 77153 Waldkante, Gutachten Karl-Uwe Heußner, DAI vom 28.8.2014.
50 Frommhagen: Dendrochronologische Untersuchungen, S. 213 f.
51 Schmidt: Die Dorfkirchen romanischen Stils in der Altmark, S. 133.

Selbst für die Doppeldörfer des Westens (Hohen- und Siedendolsleben; Groß und Klein Grabenstedt; Groß und Klein Wieblitz; Deutsch- und Wendischhorst; Hohen- und Siedenlangenbeck; Groß und Klein Bierstedt), bei denen man ja wenigstens in einem der jeweiligen Orte eher eine deutsche Bevölkerung vermuten kann, trifft dieser Befund zu. Auch in ihnen gibt es keine Kirchen aus der Zeit vor 1300. Die bislang ermittelten Daten belegen, dass der Typ der Chorkirche wohl erst gegen Mitte des 15. Jahrhunderts aufkam: Hohenlangenbeck repräsentiert dabei mit einem Datum von 1441d den ältesten Nachweis. Es folgen Hohendolsleben mit 1470d[52], Maxdorf mit 1495d[53] und der Turm von Cheine mit 1522d.[54] Im letzteren Fall könnte ein geringer zeitlicher Abstand zur übrigen Kirche vorhanden sein. Die Kortenbecker Kirche dürfte, dem Datum der Glocke von 1513 nach zu urteilen, in den Jahren davor erbaut worden sein. Kurioserweise gibt es bislang noch von keinem einzigen spätgotischen Rechtecksaal ein aussagekräftiges Datum, sieht man von der Weihenachricht für die beiden Bierstedts ab. Lediglich in Eickhorst gibt es die Möglichkeit einer relativen Datierung, denn der dortige Holzturm, der eindeutig jüngeren Datums als die Kirche ist, wurde 1515d erbaut.[55]

Aufgrund der Tatsache, dass dieser Grundriss der denkbar einfachste ist, muss aber sowieso mit einer großen Bandbreite bei den Datierungen dieser Kirchen gerechnet werden. Im Fall von Tylsen (und vielleicht auch Osterwohle) könnte der Rechtecksaal sogar noch bis in das 13. Jahrhundert zurückreichen, wie man aus dem an entsprechender geschützter Stelle erhaltenen Fugennetzputz dieser Epoche folgern kann. In Vahrholz im Osten ist diese Annahme noch sicherer.

Erwiesenermaßen muss es im Gebiet westlich der Jeetze auch eine Anzahl von nichtmassiven Kirchen gegeben haben. Noch heute zeugen davon jüngere Fachwerkkirchen mit entsprechenden älteren Ausstattungsstücken. So hat sich westlich der Jeetze eine stattliche Anzahl von Glocken aus dem 13. oder 14. Jahrhundert erhalten bzw. lässt sich nachweisen (Böddenstedt, Bonese, Groß und Klein Gerstedt, Rockenthin, Groß Grabenstedt, Dahrendorf-Gröningen, Hilmsen, Hohen- und Siedendolsleben, Winkelstedt, Dülseberg, Eickhorst, Mehmke, Wüllmersen, Klein Bierstedt), die in dieser großen Anzahl belegen, dass wir es nicht mit sekundär in diese Orte gelangten Stücken zu tun haben. Da die Mehrzahl dieser Glocken aber älter als die gegenwärtigen Kirchengebäude sind, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, dass es Vorgängerkirchen gegeben hat. Aufgrund der winzigen Dimensionen der gegenwärtigen Feldsteinkirchen dürfte es sich hier jedoch um nichtmassive Gebäude gehandelt haben. Besonders aussagekräftig sind hierzu die beiden Orte Groß Wieblitz und Eversdorf, denn dort

52 Dehio Sachsen-Anhalt I, S. 418.

53 Ulf Frommhagen / Manfred Heiser / Karl-Uwe Heußner: Dendrochronologische Untersuchungen an fünf niederdeutschen Hallenhäusern und der spätgotischen Kirche Maxdorf in der nordwestlichen Altmark, in: Maxdorf in der Altmark. Lebensbild eines Rundlingsdorfes von den Anfängen bis in die Neuzeit, Oschersleben 2006, S. 98–115, hier S. 113.

54 Dehio Sachsen-Anhalt I, S. 150.

55 Dehio Sachsen-Anhalt I, S. 193.

Abb. 9: Neuzeitliche Dorfkirche von Klein-Wieblitz mit mittelalterlicher Glocke. Foto: Matthias Friske.

gibt es Glocken aus der Zeit um 1300, aber nur sehr junge Fachwerkkirchen. In Klein Wieblitz findet sich eine neuzeitliche Fachwerkkirche und eine Glocke von 1482. Versucht man diese Situation zu deuten, so wird man davon ausgehen dürfen, dass die wenigen alten Kirchen Zentralkirchen mit Pfarrsitzen darstellten, während man in den kleinen Dörfern zugeordnete Kapellen unterhielt. In diese Richtung weisen auch historische Überlieferungen für einige Orte hin (z.B. Dahrendorf-Gröningen).

Es fällt auch auf, dass die Region westlich der Jeetze zwar der Raum ist, für den die mit Abstand ältesten Ortsnennungen überliefert sind, in dem es aber beinahe ausschließlich spätgotische Kirchen gibt. Dort fand sich aber auch die größte Dichte an Rundlingssiedlungen in der Altmark und dort sind gerade für die frühen Siedlungen Slawen als Einwohner bezeugt. Wenn nun gerade in dieser Region Kirchen erst spät entstanden, so liegt es natürlich nahe daran zu denken, dass die Dorfbewohner erst spät christianisiert wurden. Andererseits sagt das Alter einer massiven Kirche nichts aus über eventuelle nichtmassive Vorgängerbauten.

Östlich der Jeetze begann flächendeckender Bau von Feldsteinkirchen dagegen schon im 12. und 13. Jahrhundert. Die zeitliche Nachordnung des Apsissaales gegenüber der Vollständigen Anlage resultiert dabei u.a. auch daraus, dass es sich hier um kleinere und damit auch billigere Bauten handelte. Wirtschaftlich weniger potente Dorfgründungen scheinen demnach später kleinere Kirchen gebaut zu haben. Letztlich spiegelt sich hier der von Ulrich Waack herausgearbei-

Abb. 10: Dorfkirche von Wallstawe. Chorquadratkirche des 13. Jahrhunderts, der später ein Ostturm angefügt wurde. Foto: Matthias Friske.

tete „wirtschaftliche Faktor" beim Kirchenbau[56] wider. Das würde aber zugleich bedeuten, dass die Dörfer, in denen sich solche Kirchen befinden, etwa zeitgleich mit den anderen Orten älterer Kirchentypen gegründet wurden.

Überhaupt weisen fast alle betrachteten Kirchen sehr geringe Maße auf, was sehr gut korrespondiert mit dem geringen Umfang der Gemarkungen der Orte, in denen sie sich befanden. So spiegelt sich in den kleinen und späten Feldsteinkirchen auch der frühere Beginn des Landesausbaus wider, der vorwiegend sehr kleine und damit wenig leistungsfähige Siedlungen schuf.

Diese organisierte man kirchlich im Westen offenbar in wenigen Großpfarreien, deren älteste Sitze – allein anhand der Gestalt der Kirchen – in Diesdorf, Dähre, Henningen, Dankensen und Wallstawe vermutet werden können. Möglicherweise gab es auch in Tylsen und Osterwohle schon relativ früh eigene Pfarrer.

Im Südosten schließt eine Kleinregion an, für die schon in fränkischer Zeit Siedlungen vermutet werden (Rohrberg, Ahlum, Stöckheim). Diese Orte, denen man noch Tangeln hinzurechnen kann, besitzen auffälligerweise sämtlich Kirchen, die mindestens bis in das 13. Jahrhundert, vielleicht sogar noch in das davor liegende, zurückreichen.

56 Vgl. Ulrich Waack: Kirchenbau und Ökonomie. Zur Beziehung von baulichen Merkmalen mittelalterlicher Dorfkirchen auf dem Barnim und dessen Wirtschafts- und Siedlungsgeschichte, Berlin 2009.

In der östlich anschließenden Region zwischen Jeetze und Augraben zeigt sich dann ein ausgesprochen heterogenes Bild, das bei genauer Betrachtung jedoch ein deutliches Nord-Süd-Gefälle aufweist: Im Nordosten dominieren sehr kleine Chorquadratkirchen, durchsetzt mit Apsissälen. Die wenigen Vollständigen Typen verteilen sich dabei in einem ähnlichen Muster über die Region wie die wenigen Chorquadratkirchen westlich der Jeetze.

Bei den relativ wenigen Kirchen auf dem Kalbeschen Werder östlich des Augrabens dominieren dann die Vollständigen Typen mit sieben Kirchen (was mehr als im gesamten übrigen Gebiet des Altkreises ist). Auch die anderen Kirchen dort entstammen der Phase des Landesausbaus, während spätgotische vollkommen fehlen. Dieser Befund entspricht im wesentlichen auch dem, den wir im Raum um Stendal finden. Dort (und im Nordosten des Mittelstreifens) fehlen spätgotische Kirchen fast vollkommen.

Im Südwesten und der Mitte dagegen begegnen auch etliche spätgotische Kirchen, die vorwiegend dem Chorkirchentyp zuzurechnen sind. Der Ausnahmefall der ehemaligen Basilika Jeeben am südwestlichen Rand dürfte einem Marktflecken des 13. Jahrhunderts zu verdanken sein. Der ausgesprochen große Apenburger Saal weist auf einen Herrschaftsmittelpunkt hin.

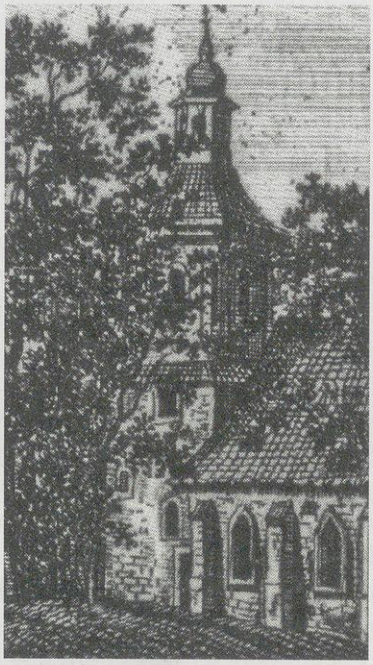
Demnach lassen sich drei Gebiete voneinander abgrenzen: Der Streifen westlich der Jeetze, der zahlreiche Parallelen zum Wendland und dem niedersächsischen Raum besitzt, das Mittelgebiet zwischen Jeetze und Augraben und das Gebiet des Kalbischen Werders östlich davon, das dann überleitet in den Stendaler Raum. Hier spiegelt sich der Charakter der Region als Grenzraum zwischen dem westlich gelegenen altsächsischen Siedlungsgebiet und dem östlichen Gebiet der mittelalterlichen Ostsiedlung wider.

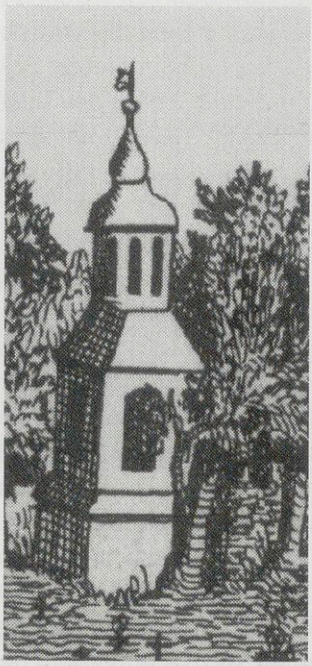
Während im Westen im Verlauf des 12. Jahrhunderts Zentralorte mit der kirchlichen Versorgung der kleinen Rundlingsdörfer betraut waren, gab es östlich der Jeetze offenbar von Beginn an Kirchen in jedem Dorf. Dabei gingen die wirtschaftlich potenteren Orte mit der Errichtung massiver Kirchen voran, während die weniger leistungsfähigen Orte etwas später kleinere Kirchen erhielten. Eine zeitliche Priorität von Kirchen mit Apsiden gegenüber geraden Chorschlüssen lässt sich dagegen nicht nachweisen. Im Gegenteil erweisen sich die Apsissäle sogar als etwas jünger als die beiden anderen Typen der Epoche.

Im Spätmittelalter wurden dann auch westlich der Jeetze und im Südteil des Mittelstreifens Feldsteinkirchen erbaut: die repräsentativeren mit gerundeten Chorschlüssen, die einfachen als schlichte Saalkirchen. Genauere zeitliche Eingrenzungen sind nur im Einzelfall möglich, denn obwohl die sogenannten Chorkirchen offenbar meist erst nach 1450 erbaut wurden, gibt es wenige Ausnahmen, die sogar noch in das 13. Jahrhundert datieren (Hagen, Recklingen). Hier ist der genaue Blick auf Verzierungen, Bauplastik o.ä. nötig, um zu exakteren Aussagen zu gelangen. Auch die Rechtecksäle stellen einen Typ dar, der praktisch zu jeder Zeit erbaut wurde und dementsprechend nur im Einzelfall genauer zu datieren ist.

Uwe Nübel

Der Appendix von Berlin: Kleine Chronik des Pfarramtes Stralau





(v.l.n.r.) Abb. 1: F.A. Calau: Kirche von Südosten, im Hintergrund die Stadt Berlin Berlin, 1795 (Ausschnitt). Abb. 2: J.A. Monod: Kirche von Westen, Blick nach Treptow, wohl 1793 (Ausschnitt). Aus: Iris Berndt: Märkische Ansichten, Die Provinz Brandenburg im Bild der Druckgrafik 1550–1850, Berlin 2007, S. 397.

Von den Anfängen bis zum Mittelalter

Aus der Spree wuchs vor tausenden von Jahren eine Insel, die bereits in der Steinzeit Heimstatt für erste Bewohner wurde. Die träg dahinfließende Spree lagerte auf ihrem Grund Sinkstoffe ab. Diese erhöhten gemeinsam mit dem sich aus verfaulten Wasserpflanzen auf dem Grunde bildenden Faulschlamm beständig das Flussbett, bis sich schließlich die Halbinsel Stralau bildete. Wendische und vorwendische Urnenreste sind östlich des Friedhofs, an der Inselspitze, gefunden worden.[1]

1 Ernst Friedel: Vorgeschichtliche Funde aus Berlin und Umgebung (= Schriften des Vereins für die Geschichte der Stadt Berlin, Heft XVII), Berlin 1880, S. 44.

Andere archäologische Funde weisen darauf hin, dass in dieser Zeit eine Furt durch die Spree zwischen der Halbinsel Stralau und der Insel Kratzbruch von Lichtenberg nach Treptow führte. Damit erhielt Stralau eine strategische Bedeutung. An anderen Stellen wird ebenfalls beschrieben, dass schon alte Handelsstraßen zwischen Lichtenberg und Rixdorf bzw. Britz über Stralau führten.

Etwa auf dem Gebiet der heutigen Tunnelstraße 45–49 befand sich eine Siedlung der Spreewanen, die zum Einzugsbereich des Fürsten von Köpenick gehörte. Die Spree führte in den Jahren 900 n.Chr. bis 1200 n.Chr. wenig Wasser.[2] Als Anfang des 13. Jahrhunderts der Mühlendamm als Verbindung zwischen den entstehenden Städten Berlin und Cölln sowie zum Stau des Wassers für die Betreibung der Wassermühlen gebaut wurde, stieg der Wasserstand der Spree erheblich. Die Bewohner mussten sich infolgedessen in die höhere Inselmitte zurückziehen. Das Dorf mit seinen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts elf Fischerhöfen befand sich etwa auf den Grundstücken der heutigen Adressen Alt-Stralau 13–24.

Im Jahre 1358 erwarb der Rat der Doppelstadt Berlin-Cölln Stralau von den Brüdern Karsten und Nikolaus von Bartolsdorp. In der ersten Berliner Chronik heißt es:

> „Eod. anno den Sonntag nach Kreuzerfindung[3] haben E. Rath von Carstiano und Nicolao Gebrüdern die Barolsdorpe genannt, das Dörflein oder Curiam Strahlow erhandelt, und die Barolsdorpe sich verpflichtet, zu jederzeit dem Rath solch Curiam Strahlow zum vero et legali feudo zu besitzen, coram Marchione Ludovico zu übergeben, wie dessen ihr Revers unter ihrem Siegel vorhanden."[4]

Das Dorf lag etwa eine halbe Stunde Fußweg von Berlin entfernt auf einer Halbinsel. Im Landbuch Kaiser Karls IV. aus dem Jahr 1375 ist Stralau nicht verzeichnet, da es kein Lehnsbesitz war, sondern direkt zu Berlin-Cölln gehörte. Erst 1459 wird Stralau erstmalig als Kirchdorf in der Matrikel des Bischofs von Brandenburg genannt.[5]

Durch das 4. Lateranische Konzil 1215 war festgelegt worden, dass jeder Christ einmal im Jahr zur Beichte und zur Kommunion gehen musste. Wohin gingen damals die Einwohner von Stralau, um diesen Verpflichtungen nachzukommen, die ihnen das Konzil auferlegt hatte? Im 14. Jahrhundert gab es in Berlin die St. Nikolaikirche und in Cölln die St. Petrikirche. Das Heilig-Geist-Hospital besaß ebenfalls bereits eine Kapelle. Und in Rosenfelde – dem heutigen Friedrichsfelde –, das 1319 an Berlin-Cölln ging, ist der Pfarrer „Ludewicus de Rosen-

2 Hansjürgen Vahldiek: Projektion mittelalterlicher Befunde aus Köpenick auf die Berlin-Cöllner Spree, Berlin 2013.

3 Tag der Kreuzauffindung, katholisches Fest zum Andenken an die Auffindung des angeblichen Kreuzes Jesu in Jerusalem durch Helena, die Mutter Konstantins des Großen, von der römischen Kirche seit Gregor I. am 3. Mai, in der griechischen Kirche von jeher mit dem Fest der Kreuzerhöhung am 14. Sept. gefeiert.

4 CHRONICON BEROLINENSE, continens res Berolini actas ab a.1307 usque ad a. 1699, Accedit Series consulum Berolinensium (= Schriften des Vereins für die Geschichte der Stadt Berlin, Heft IV), Berlin 1870, S. 8.

5 Adolph Friedrich Riedel: Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg, Bd. 8, Berlin 1847, S. 420.

velde" bereits in einer Urkunde von 1265 erwähnt. Die dortige – 1859 abgerissene – Dorfkirche stammte aus dem 13. Jahrhundert. Es gab Vermutungen, dass Stralau bis Mitte des 17. Jahrhunderts zu Rosenfelde eingepfarrt war, unter anderem, weil Rosenfelde näher an Stralau lag als die Kirchen von Berlin-Cölln.[6] Auch Otto Hellmann bezog sich auf eine Verbindung zu Friedrichsfelde, wenn er schreibt: „Die Prediger kamen bis auf eine Ausnahme (1639–1668 von Friedrichsfelde) aus Berlin".[7] Leider sind weitere und genauere Quellen dazu nicht bekannt.

Friedrich Nicolai schrieb, dass in Stralau, dem Dorf wendischen Ursprungs, noch „verschiedene wendische Gebräuche übriggeblieben"[8] seien. Leider ist nicht überliefert, welche er meinte. Der Friedhof, auf dem die Dorfkirche steht, muss schon mindestens seit dem 14. Jahrhundert vorhanden sein, denn er wird 1412 im Stadtbuch Berlin bereits als solcher erwähnt.[9] Im Mittelalter waren fast alle Begräbnisstätten eigentlich Kirchhöfe, das heißt, sie umgaben eine Kirche. So kann also angenommen werden, dass auch hier mindestens eine Kapelle stand. In der o.g. Chronik steht:

> „Anno 1464 ist die Kirche zu Strahlo gebauet, und der Thurm gefertiget worden sub Pontifice Pio II., anno eius VI."[10]

Die Kirche wurde aus Feld- und Backsteinen errichtet. Das dreijochige Kreuzrippengewölbe besteht aus Birnstabrippen und der fünfseitige Ostschluss ist mit einer verkürzten Strebe zum Kirchenschiff versehen. Beide Gestaltungselemente finden sich auch in der Nikolaikirche Berlin, die 1460 saniert und erweitert wurde. Es scheint daher wahrscheinlich, dass die Dorfkirche Stralau aus Restbeständen der für die Nikolaikirche gefertigten Backsteine und vom gleichen Baumeister erbaut wurde. Eine derartig gestaltete Dorfkirche, mit einem Kreuzgewölbe und einem Turm, kann auch als Überlagerung ehemaliger wendischer Glaubensstätten angesehen werden und entsprach zugleich dem Willen der erstarkten Stadt, zu zeigen, dass hier Berlin beginnt.[11]

Es ist eine Erzählung überliefert, dass Prediger in Stralau den Menschen dort den Glauben in slawischer Sprache überbringen sollten und erst mühsam den Be-

6 So bei Karl Friedrich von Klöden: Über Stralow, seine Gegend und sein Volksfest, in historischer Betrachtung, in: George Gropius (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte Berlins, Berlin 1840, S. 9–17; Richard Béringuier: Der Stralauer Fischzug, in: Der Bär. Illustrierte Wochenschrift zur Geschichte Berlins und der Mark, 1876.

7 Otto Hellmann: Stralau und seine Geschichte, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 46 (1929), S. 95.

8 Friedrich Nicolai: Beschreibung der königlichen Residenzstadt Berlin [1786]. Eine Auswahl, hrsg. von Karlheinz Gerlach, Leipzig 1987, S. 335.

9 Berliner Stadtbuch. Neue Ausgabe veranstaltet bei der Feier des fünfundzwanzigjährigen Hochzeitsjubiläums Ihrer kaiserlichen und königlichen Hoheiten des Kronprinzen Friedrich Wilhelm und der Kronprinzessin Victoria, Berlin 1883, S. 262.

10 CHRONICON BEROLINENSE, S. 14.

11 Herr Bobrowski aus Alt-Stralau 32 meint sogar in der Mauer der Ostseite der Dorfkirche, Steine aus einer wendischen Kultstätte gefunden zu haben.

wohnern die deutsche Sprache nahegebracht haben.[12] Die Entstehung der Kalksteintaufe, die heute noch in der Dorfkirche steht, wird von Friske[13] und Pomplun[14] bereits in das 13./14. Jahrhundert datiert. Sie könnte also aus einem hölzernen Vorgängerbau der Dorfkirche stammen.

Jacob Schmid[15], Prediger in Stralau von 1702 bis 1732 und erster Berliner Geschichtsschreiber, schrieb über die Stralauer Dorfkirche im Jahre 1727:

> „Die Kirche daselbst hat ein schönes Gewölbe, der Thurm ist vor dem sehr hoch gewesen wie die Mauer den Augenschein giebet, hat aber von Ungewitter viel erlitten, also daß Er klein geworden, und die helffte mit Brettern ausgeschlagen. In dem Pabstuhm soll es ein Emmaus bedeutet haben; daß Wallfahrten und Proceßiones daselbst gehalten worden, ist bereits daraus abzunehmen, weil die Kirche vom Dorffe weit abgelegen, und da die Kirche renoviret worden, man einige Fahnen daselbst unter das Kirch-Dach gefunden."[16]

Andere Quellen bezüglich der Stralauer Dorfkirche als Wallfahrtskirche sind bisher allerdings nicht nachgewiesen.

Die ersten Hinweise auf die seelsorgerliche Betreuung der Stralauer sind erst nach der Reformation in Brandenburg konkret überliefert. Ob bereits die Mitglieder der Kalandsbruderschaft in Berlin, denen von 1381 bis 1419 der Stralauer (heute Rummelsburger) See verpachtet war, eine seelsorgerliche Betreuung ausübten, ist nicht bekannt.

Im Berliner Stadtbuch heißt es im Jahr 1397:

> „Der Stralowsche See gibt der Stadt am Martinstag 2 Pfund Pfennige. Am Walpurgistag 2 Pfund und am Tag Johannis des Täufers 2 Pfund. Die sechs Pfund haben die Kalandsherren von der Stadt zu eigen. Auch geben sie ein Pfund vom selben Wasser zu einem Altar zu Cölln."[17]

12 Folgende Geschichte wird von der Frau von Pfarrer Klein (1950 ff.) überliefert: „In der Zeit, wo auf Stralau noch wendisch bzw. sorbisch gesprochen wurde, musste der Pfarrer, der in Stralau predigen sollte, eine wendische Predigt lernen und vortragen. Die Pfarrer kamen aus Berlin, z.B. aus dem Waisenhaus oder vom Dom. Es soll auch ein sorbischer Kirchenchor und eine sorbische Bibliothek vorhanden gewesen sein. Die Einwohner Stralaus hatten wegen der geringen Deutschkenntnisse auch Schwierigkeiten in Berlin Arbeit zu finden. Einer der Pfarrer wollte aber nicht mehr eine sorbische Predigt halten, da er der Sprache selbst nicht mächtig war und die Predigt deshalb selbst nicht verstand (sie wurde vom Konsistorium herausgegeben für die sorbischen Landsleute). Deshalb begann er deutsche Kirchenlieder einzustudieren, die Kinder in Deutsch zu unterweisen, bis er dann auch deutsch predigen konnte. Die sorbisch-wendischen Gebräuche ließ er den Dorfbewohnern. Lange Zeit sollen auf dem Kirchendach noch Bücher in sorbischer Sprache gelagert worden sein."(Mündlich erzählt von Monika Preisler, 2014).

13 Matthias Friske: Die mittelalterlichen Kirchen auf dem Barnim: Geschichte – Architektur – Ausstattung, Berlin 2011, S. 305.

14 Kurt Pomplun: Berlins alte Dorfkirchen, Berlin 1962, S. 92.

15 Die Schreibweise des Namens orientiert sich an seiner Unterschrift im Kirchenbuch von 1723.

16 Jacob Schmid: Berlinische und Cöllnische Merk- und Denkwürdigkeiten. Eingeleitet und mit einem Personenregister versehen von Peter P. Rohrlach, Berlin 1992, S. 31.

17 Berliner Stadtbuch. Neue Ausgabe 1883, S. 25.

Für die Kirchengemeinde St. Petri/Propstei steht für die Jahre 1830–1872: „Lehnzins von 1 Reichstaler jährlich welche auf Ostern von der Gemeinde zu Stralau für das Treptower Fischwehr zu entrichten ist“[18].

Das Visitationsprotokoll von 1541 beschrieb Stralau als Pfarramt mit 40 „Communicanten“, das von Berlin „curirt“ wird. Bisher versah ein Kaplan aus Cölln seinen Dienst hier.[19] Bei Ribbe/Themel ist zu lesen, dass Stralau ab 1558 von St. Petri, also der Cöllner Stadtkirche, betreut wurde.[20] Sie werden sich möglicherweise auf die Kirchenrechnungen der Jahre 1558–1604 von St. Petri bezogen haben. Da diese Kirchenrechnungen leider verschollen sind, ist eine Nachprüfung nicht möglich.

Um 1545 ist die älteste Glocke, die noch heute vom Turm her die Stunden verkündet, von Andreas Kepffel aus Lothringen gegossen worden. Er hat auch das Geläut des Glockenturms an der 1536 von Joachim II. zur Domkirche umgewandelten Dominikanerklosterkirche gegossen.[21]

Die ersten Prediger

Die nächste Visitation 1574 präzisiert, dass Kapläne der Nikolaikirche Berlin den Dienst in Stralau versahen.[22] Im Jahr 1543 war bei einer Teilung der Besitzungen der Doppelstadt Berlin-Cölln Stralau ganz an Berlin gegangen. Damit lag das „jus patronatus“ also allein bei Berlin. Dies wird so bleiben bis in die Zeit der Deutschen Demokratischen Republik. Noch bei der Bestellung von Pfarrer Hellmut Klein im November 1950 erfolgte diese unter dem Vorbehalt des „städtischen Patronats“.[23]

Insgesamt lassen sich für die Zeit 1574 bis 1668 22 Diakone der St.Nikolaikirche mit ihren Lebensdaten im Pfarrerbuch von Otto Fischer[24] finden. Es ist anzunehmen, dass alle auch irgendwann in Stralau gepredigt haben. Also auch Paul Gerhardt (1607–1676), der von 1657–1666 an der Nikolaikirche als Diakon tätig war und mit seiner Frau in der Stralauer Straße 38 gewohnt hat.

Wie schön sich vorzustellen, dass Paul Gerhardt bei seinem Dienst in Stralau das Kirchenlied „Die güldne Sonne“ (EG 449) geschrieben hat, das dann vom Kantor der Nikolaikirche Johann Georg Ebeling (1637–1676) vertont wurde.

18 Evangelisches Landeskirchliches Archiv Berlin [künftig zitiert: ELAB]; Kirchengemeinde [künftig: Kg] St. Petri/Propstei, Signatur [künftig: Sign.] 173.

19 Adolph Friedrich Riedel u.a. (Hrsg.): Codex diplomaticus Brandenburgensis, Bd. I/12, Berlin 1857, S. 38.

20 Karl Themel / Wolfgang Ribbe: Die Evangelischen Kirchenbücher Berlins, Berlin1984, S. 54.

21 Hans-Jürgen Vahldiek / Harald Zimmermann: Das Geläut des einstigen Berliner Glockenturms, Berlin 2015.

22 Emil Sehling (Hrsg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Leipzig 1909, S. 162.

23 ELAB, Kg Stralau, Sign. 302 zum Datum 4.November 1950.

24 Otto Fischer: Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg, Berlin 1941.

Wie wurden die Prediger ausgewählt?

Otto Fischer schrieb, dass in der Zeit nach der Reformation eine schwierige Aufgabe darin bestand, geeignete Prediger auszuwählen, weil nur wenige der bisherigen Geistlichen den neuen Glauben annehmen wollten. Die Lehrer verfügten damals durch ihre akademische und theologische Ausbildung über theoretische Voraussetzungen für dieses Amt. Daher war zu dieser Zeit der typische Weg ins Pfarramt: der Besuch einer Lateinschule und einer Universität sowie zunächst die Aufnahme einer Tätigkeit als Lehrer, entweder als Hauslehrer begüterter Familien oder in einer Lehranstalt. Der Schuldienst dauerte so lange, bis die „Vocation" (Berufung) auf eine Pfarrstelle erfolgte. Dann war eine Prüfung vor einer Prüfungskommission (dem Konsistorium) erforderlich und die Bestätigung durch den Patron (Landesherr oder Magistrat, je nach Unterstellung der Kirche). Die anschließende Ordination nahm der Generalsuperintendent vor und die Einsetzung in die Pfarrstelle der Superintendent, der bis 1806 den Titel Inspektor führte. Wenig einträgliche Pfarrstellen wurden möglichst schnell gewechselt. „Wurde ein Pfarrer dienstunfähig, dann nahm er sich einen Adjunkten [einen bereits ordinierten Pfarrer – der Verf.] zur Hilfe, der ihm ein Drittel des Gehaltes als Pension zahlen und freie Wohnung gewähren mußte."[25]So war es bis ins 19. Jahrhundert üblich.

Die ersten Dokumente

Die erste Beschreibung des Pfarramtes in Stralau mit sauberer Kanzleischrift – möglicherweise erst im 18. Jahrhundert aufgeschrieben – lautet:

„Matricula
de Anno 1600
in Stralow
Collatores ein E. Rath zu Berlin
Possessor Ehr. Magister Petrus Schade
Dieses Pfarramt wird durch einen Priester aus Berlin
curiert, weil es wegen
des wenigen Einkommens allhier
keinen Pfarrer halten kann."[26]

25 Otto Fischer, Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg,, Berlin 1941 S. VII
26 ELAB, Kg. Stralau, Sign. 144, S. 1.

In der Aufzeichnung heißt es weiter zu den Abgaben für Pfarrer, Küster und Kirche:

Für den Pfarrer
„Hat einzukommen
Erstlich den Vierzeiten[27] Pfennig oder Opffer aus jedem Hause ein dreyer halb.
Darzu bekommt er jährlich zehn märkische Gulden, als alle Quartal aus jedem Hause 4 Pfennig Gulden [Silbergroschen?].
Es hat auch der Pfarrer jährlich vier gute Fischzüge, vierzehn Tage nach Michaelis[28].
Die bestellen die Einwohner sämtlich, und soll hinführo der Pfarrer ihnen nicht mehr dann eine halbe Tonne Bier und ein paar Essen Fisch und Brot dazugeben.
Item hat 3 Gulden vom Alten und 18 Pfennig vom jungen Leiche
3 Gulden aufzubieten und zu vertrauen und die Mahlzeiten in Hochzeiten und Kindtaufen
1 Gulden einzuleiten einer Kind Bettnerin[29]
Und alle vier hohe Feiertage eine Mahlzeit
Item alle Sonntage wann er daselbst predigt eine Mahlzeit.

Küster
Hat aus jedem Hause 1 Gulden und alle Quartal 1 neuen Pfennig aus jedem Hause.
6 neue Pfennig von jeder Leiche zu begraben.
Die Mahlzeiten von Hochzeiten und Kindt Taufen, und Introduction einer Kind Bettnerin ein Dreyer

Gottes Hauss
Hat 2 Gulden von einer Pachtwiese sollen die mit vermissen der Patronen so hoch sie können austhun.
Item hat noch 1 Wiese giebt jetzo 18 Groschen. Sollen die gleichfals hoch austhun.
Hat ein Stücken Landes giebt jetzo 30 Pfennig Groschen(?)
Hat auch ein eigene Els-Kafel an der Kirchen gelegen
Item das Kavel-Geld
Item Weiden und Elsen Holtz an dem See von dem Dorf an bis an die Kirche
Hat 1 Kelch 1 Paten[30]
Eine grünen Sammet Rock
Eine blaue Stolam
Ein Missal (Messbuch)
Augsburgischer Confession
Kirchenordnung in quarto
Evangelium und Gesangbuch
Drey Thaler baar Geldt und etliche Schulden, anhalts des Kirchen-Registers.
Sollen hinfüher besser Register halten als bisher geschehen.
Da aber Mangel erfunden würde sollen die Gottes Hauß Leute solches von den Ihren erstatten.“[31]

27 Vierzeiten- oder Quartalopfer, in der Regel zu zahlen zu den drei hohen Festen (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) und Michaelis: vgl. Deutsches Rechtswörterbuch: „Quartalopfer“.
28 29. September.
29 Besonderer Schutz oder Segnung von Frauen im Wochenbett.
30 Patene: Schale, Gefäß zur Eucharistie.
31 ELAB, Kg Stralau, Sign. 144, S. 3–6.

Als nächste Eintragung wird der Bau eines Kanzelaltars im Jahr 1751 beschrieben, was die Vermutung, dass diese Aufzeichnungen erst Anfang des 18. Jahrhunderts begonnen wurden, erhärtet.

Die vom Magistrat festgelegten Abgaben konnten jedoch einen Prediger nicht ernähren. Die in Stralau ansässigen elf Fischerfamilien waren auch nicht in der Lage, mehr aufzubringen.

> „Woran mag es gelegen haben, daß sich Stralow Jahrhunderte hindurch in der bestimmten Größe von 11 Höfen erhalten hat und auch erhalten musste?" Diese Frage stellt Otto Hellmann in seiner Geschichte Stralaus von 1929 und gibt dazu folgende Antwort: „Ein Grund dafür wird sicher die abgeschiedene Lage des Dorfes gewesen sein. Der Hauptgrund ist aber darin zu suchen, daß die Fischerei des Ortes von alters her aus 11 Anteilen bestand. Die Fischer haben es nie zugelassen, daß sich neben ihnen noch andere Fischer ansiedelten. Durch eine Vermehrung der Anteile wären sie in ihrer Verdienstmöglichkeit, die ohnehin schon dürftig genug war, noch mehr beschränkt worden. Eine Ansiedlung durch Angehörige anderer Berufe kam nicht in Frage. Der Ort war zu klein dazu."[32]

Diese Armut wird das Dorf noch weiter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verfolgen. Stralau hat erst 1909 eine eigene Pfarrstelle erhalten.

Wie das Kirchenbuch bestätigt, war Stralau bis 1850 eine eigene Parochie. Durch das Pfarramt Stralau wurden auch Treptow, Boxhagen und Rummelsburg betreut. Erst 1850 erfolgte die Zusammenlegung mit Lichtenberg, das von Friedrichsfelde abgezweigt wurde, unter Einbeziehung von Treptow, Boxhagen und Rummelsburg.

Das 17. und 18. Jahrhundert in Stralau

Bis zum Jahr 1766 mussten die Einwohner Stralaus die Prediger vom „großen Stein" (etwa in Höhe der heutigen Mühlenstraße 65 in Berlin-Friedrichshain) mit dem Wagen oder dem Kahn abholen und nach dem Gottesdienst bzw. der Taufe, Trauung oder Beerdigung wieder dorthin zurückbringen. Der „große Stein" war die Fischereigrenze zwischen Stralau und Berlin-Cölln. Wenn bis 1750 die Predigten alle zwei Wochen stattfanden, geschah dies danach jeden Sonntag. Nach 1766 wurde das Abholen und Bringen durch ein „Stiefelgeld" ersetzt. Jährlich einen Taler mussten die Einwohner an den Prediger zahlen. Die immer wieder erzählte Geschichte vom Stiefel des Pfarrers von Stralau hat hier sicher ihren Ursprung:

> „Zwischen dem Pfarrhaus [ein Pfarrhaus gab es nie, auch dies also reine Legende – der Verf.] und der Kirche floß damals ein Wassergraben, den der Pfarrer überqueren mußte, wenn er in das Gotteshaus wollte. Eine Brücke oder einen Steg gab es nicht, denn der Graben war nicht breit. Überspringen konnte ihn der Pfarrer jedoch auch nicht, denn dazu war der Gottesmann zu alt. So hatte ihm die Gemeinde einen Wasserstiefel

32 Hellmann: Stralau und seine Geschichte, S. 82.

pro Jahr zugebilligt. Dieser mußte reichen, denn der Pfarrer brauchte immer nur einen Fuß in das Wasser zu setzen, um an das andere Ufer zu gelangen."[33]

Ein Paar Stiefel kostete zu dieser Zeit etwa zwei Taler. In jedem Jahr konnte also nur ein Stiefel angeschafft werden, so ist diese Erzählung zu interpretieren. Zusätzlich zu allen Abgaben war jeweils eine Familie nach dem Gottesdienst für die Beköstigung des Predigers verantwortlich. Das gleiche galt auch für Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen. Der umfangreichen Beschreibung des „Alten und Neuen Berlin" von Johann Christoph Müller und Georg Gottfried Küster aus dem Jahre 1757 sind ebenfalls Informationen über die Seelsorge in Stralau zu entnehmen. Das Hospital zum Heiligen Geist hatte wohl bereits seit dem 15. Jahrhundert einen eigenen Geistlichen, der allerdings – wie sie beschreiben – nur im Hospital und in dem Dorfe Stralau zu predigen hatte.[34] Welche Prediger tatsächlich in Stralau tätig waren, wird nicht benannt. Erst 1668 wird ein Prediger für Stralau namentlich aufgeführt:

„Anno 1668 erhielt Samuel Haber die Vocation als Pestilentiarius[35] und Prediger an Heil. Geist und in Strahlo."[36]

Mit dem „Stralauischen Kirchenbuch zweiter Teil"[37], das von Jacob Schmid 1723 begonnen wurde, werden die Informationen konkreter. Schmid nennt Samuel Haber als seinen Vorgänger. Bis 1818 sind hier Prediger in Stralau durch deren eigene Eintragungen verzeichnet. Dieses Kirchenbuch beginnt mit einem ersten Einwohnerverzeichnis von Stralau und berichtet u.a. auch von Überschwemmungen und anderen Ereignissen rund um Dorf und Dorfkirche. Schmid schrieb auch in der Einleitung, dass vom Konsistorium die Einführung eines Kirchenbuches nachdrücklich gefordert wurde und sein Vorgänger dieses kurz nach seinem Amtsantritt begonnen hatte. Dieses Kirchenbuch bis 1722 ist verschollen. In die Zeit seines Dienstes fällt auch der Bau eines Chores – an der Westseite der Kirche und wahrscheinlich als Orgelempore – deren Täfelungen noch vorhanden sind. Eine Tafel erläutert:

Dieser Chor
ist gebauet Ao 1709
gemahlet Ao 1721
H. Jacobus Schmid pastor
Michael Pöebst
Christian Märtin
Kirchenväter
Gottfried Masche
Schultze

33 Stephanie und Joachim Marzahn (Hrsg.): Der Stralauer Fischzug. Sagen, Geschichte und Bräuche aus dem alten Berlin, Berlin 1987, S. 221.
34 Johann Christoph Müller / Georg Gottfried Küster: Fortgesetztes Altes und Neues Berlin, Berlin 1757, S. 679.
35 Pestilentiarius: ein in Pestzeiten mit dem Besuch der Pestkranken eigens beauftragter Prediger.
36 Müller/Küster: Fortgesetztes Altes und Neues Berlin, S. 682.
37 ELAB, Kg Stralau, Sign. 151.

Abb. 3: Chortafeln mit den Namen der Hofbesitzer J. Georg Kröger, Christian Kaumann, Gottfried Masche. Foto: Förderverein Stralauer Dorfkirche e.V.

Die anderen Tafeln enthalten neben den Namen der elf Hofbesitzer jeweils einen Bibelspruch oder überhaupt nur einen Bibelspruch.

Die Prediger in Stralau wurden vom Magistrat von Berlin eingesetzt und wohnten bis 1756 als Prediger des Heilig Geist Hospitals auf dem Heilig Geist Kirchhof im Predigerhaus. Von 1668 bis 1757 sind Samuel Haber, Jacob Schmid, Matthias Deilicke, Johann Friedrich Ebersbach, Johann Gottfried Freyer, D. Johann Gustav Reinbeck, Johann Lucas Woltersdorf und Magister Johan Nikolaus Kirchhoff namentlich bekannt und haben ihren Dienst im Kirchenbuch dokumentiert. Die letzten drei Jahre seines Dienstes in Stralau war Magister Kirchhoff allerdings bereits als dritter Diakon an St. Marien in Berlin berufen.

Ab Ende des 17. Jahrhunderts zog es auch vermögende Berliner nach Stralau, die sich hier Sommerhäuser bauten. Die Täfelungen des Chores nennen denn auch zwei wichtige Persönlichkeiten, den Geheimrat von Cocceji (späterer Justizminister Friedrichs II.) und den Geheimrat von Borck, als Besitzer in Stralau.

Jacob Schmid hat als erster Geschichten Berlins und Cöllns aufgeschrieben und als „Berlinische und Cöllnische Merk- und Denkwürdigkeiten“[38] herausgegeben. Dadurch war er sicher dem gebildeten Bürgertum bekannt. Und so ist es nicht verwunderlich, dass während seiner Zeit als Prediger ein Kronleuchter, ein Taufengel und zwei Messingtaufschüsseln der Dorfkirche geschenkt wurden. Es soll zu seiner Zeit auch die erste Orgel in der Kirche aufgestellt worden sein.

Auch andere bedeutende Menschen hatten eine Verbindung nach Stralau. So wurden im 18.und 19.Jahrhundert Taufpaten in der Stralauer Dorfkirche: der Markgraf Christian Ludwig zu Brandenburg-Schwedt (1677–1734, ein Sohn des Großen Kurfürsten, der offensichtlich häufig bei seinem Bruder in Friedrichsfelde zu Gast war), der Bankier Splitgerber (1683–1764, später Bankier Fried-

38 Schmidt: Berlinische und Cöllnische Merk- und Denkwürdigkeiten: s.o. Anm. 16.

richs II.) und sogar der König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), der sich allerdings vertreten ließ. Und so erklärt sich auch, dass viele Zuwendungen an die Stralauer Dorfkirche kamen, u.a.1683 ein neuer Klingelbeutel und 1787 auch die „Mater Dolorosa", ein Gemälde des Direktors der Kunstakademie Berlin, Christian Bernhard Rode (1725–1797).

Aus der Matrikel von 1600 geht hervor, dass 1751 zur Erweiterung des Platzangebotes in der Dorfkirche ein Kanzelaltar eingebaut wurde. Ein solcher stand bis zum großen Umbau 1936/39 in der Kirche. Auf dem Kirchenschiff ist heute die ehemals auf der Turmspitze wehende Wetterfahne – mit einem Bären, einem Seeungeheuer und der Jahreszahl 1733 – zu sehen.

Die Verbindungen von Berlinern mit Sommerhäusern in Stralau hatten auf die Einwohnerentwicklung jedoch keinen Einfluss. Noch im Jahr 1801 waren lediglich 75 Einwohner für Stralau verzeichnet. Die Sommersitze und Gartenhäuser der Berliner wurden von den Stralauern betreut. Es gab keinen Zuzug, denn die Erwerbsverhältnisse der Fischer boten – wie oben erwähnt – keine Ernährungsgrundlage für mehr Menschen. Und damit war auch bezüglich der Einkommensverhältnisse der Prediger wenig Besserung möglich.

Aus den Aufzeichnungen im Kirchenbuch von 1723 bis 1879[39] ist die Teilnahme der Stralauer am gottesdienstlichen Leben zu erkennen. So nehmen Ende des 18. Jahrhunderts von den 75 Einwohnern 10–17 am Abendmahl (das zwischen drei und fünf Mal im Jahr gereicht wurde) teil. Anfang des 19. Jahrhunderts nehmen von den etwa 140 Einwohnern zwischen 25 und 31 am Abendmahl teil. Es ist wie heute: eine kleine aber gleichbleibende Anzahl von Einwohnern nimmt am Gemeindeleben teil. Zwischen 1733 und 1848 sind 52 Konfirmationen dokumentiert. Offensichtlich wurde nicht in jedem Jahr konfirmiert, sodass es bei Konfirmationen fast immer mehrere Einsegnungen gab. Nach der Zusammenlegung mit Lichtenberg im Jahr 1850 wurden Gottesdienste und Konfirmationen sowohl in Lichtenberg, bzw. ab 1892 in der Erlöserkirche Rummelsburg, als auch in Stralau durchgeführt. Damit beendete Stralau vorerst seine Singularität.

Zwischen Stralau, Boxhagen, Rummelsburg und Treptow gab es im Laufe der Jahre verschiedene pfarramtliche Verbindungen. So wurden im Stralauer Kirchenbuch Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen aus Treptow und Boxhagen dokumentiert. Ende des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts gab es immer wieder Streit über die Zugehörigkeit von Boxhagen und Rummelsburg entweder zu Stralau oder zu Friedrichsfelde. Das war für die Einkünfte der Pfarrer nicht unerheblich.

Berlin wächst im 18. Jahrhundert rasant. 1710 verfügt König Friedrich I. (1657–1713) den Zusammenschluss von Berlin und Cölln unter Einbeziehung der entstandenen Neustädte Friedrichswerder, Dorotheen- und Friedrichstadt unter einen einheitlichen Magistrat. Bis zum Jahr 1800 wächst die Zahl der Einwohner auf 147.000 und etwa 30.000 Militärangehörige. In Stralau leben weiterhin nur 75 Seelen.

39 ELAB, Kg Stralau, Sign. 151–153.

Mit dem Aufsetzen der Turmspitze am 21. März 1727 wird die Kirche des Großen Friedrichs-Waisenhauses am Stralauer Tor fertig. Friedrich II. (1712–1786) lässt 1756/58 in der Nähe des heutigen Alexanderplatzes „ein großes dreigeschossiges Arbeitshaus bauen, in dem die Insassen in Spinnstuben durch Arbeit gebessert werden sollen“[40]. Diese beiden Anstalten erhalten eigene Pfarrstellen.

Ab 1757 betraute der Magistrat von Berlin die Pfarrer im Arbeitshaus auch mit der Pfarrstelle von Stralau. Gleichzeitig am Arbeitshaus, das im Jahr 1758 in die Alexanderstraße 3/4 zog, und in Stralau waren bis 1781 Johann Friedrich Kirschner, Friedrich Ludwig Kahle, Johann August Eberhard und August Jacob Wippel tätig.

Diese Verbindung war jedoch nicht zwangsläufig. So war z. B. August Jacob Wippel bei seiner Berufung an die Kirche in der Luisenstadt 1775 weiterhin bis in das Jahr 1781 Prediger in Stralau.

Von 1781 bis1786 war der Magister Ulrich Johannes Hermes, der Prorektor am Gymnasium zum Grauen Kloster, zugleich Prediger in Stralau. „Nachdem von 1775–1783 die Prediger am Friedrichs-Waisenhause als Nebenamt die Stelle am Arbeitshause verwaltet hatten, erhielt dies wieder eigene Prediger.“[41] Johann Gottfried Krüger, der Prediger am Arbeitshaus, war 1786–1792 dann auch in Stralau tätig.

Das 19. Jahrhundert

Und auch im 19. Jahrhundert konnte die Pfarrstelle in Stralau keinen Pfarrer ernähren. So war es weiterhin eine zweite Stelle, in der die Prediger in Stralau tätig waren. Oft amtierten sie deshalb nur wenige Jahre. Von 1792 bis 1844 waren die Prediger Magister Erdius Julius Koch, Johann Gottfried Stahn, Friedrich Erdmann Bülow, Paul Christian Nicolai, Dr. Friedrich Theodor Mann, Ernst Karl Leopold Goldmann, Gottlieb Rötscher und Joachim Wilhelm Theodor Blanck in Stralau tätig. Von den Predigern Koch, Stahn und Nicolai ist bekannt, dass sie als Lehrer gearbeitet haben. Dr. Mann war gleichzeitig Brigadeprediger und nahm wie E.K.L. Goldmann an den Befreiungskriegen gegen Napoleon teil. Gottlieb Rötscher, seit 1814 Prediger am Großen Friedrichs-Waisenhaus, wurde 1818, nachdem Goldmann eine Stelle in Nauen angetreten hatte, zusätzlich mit dem Pfarramt Stralau betraut. Ein bedeutsames Ereignis in dieser Zeit war der Neubau des Kirchturms 1823/24. Zwar stand der stabile Unterbau bis zum Gurtgesims, aber der aus Holz errichtete Turmaufbau war immer wieder Ziel von Blitzen und Stürmen. König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) kam der Bitte der Stralauer nach und beauftragte seinen Hofbaumeister Schinkel mit einem Entwurf, der war dem König aber zu teuer. Schließlich wurde der Stadtbaurat Friedrich Wilhelm Langerhans (1780–1851) mit der Ausführung beauftragt. Und so ist mit den wunderbaren Eckbekrönungen und dem Kreuz auf der Spitze, welches Querbalken

40 Roland Bauer: Berlin. Illustrierte Geschichte bis 1879, Berlin 1988, S. 177.
41 Friedrich Gustav Lisco: Zur Kirchengeschichte Berlins, Berlin 1857, S. 76.

sowohl in Ost-West- als auch in Nord-Süd-Richtung hat, weithin das Gotteshaus zu sehen.

Leider sind Informationen über die Stellung der Prediger zum „Stralauer Fischzug", dem bedeutendsten Berliner Fest des 17. bis 19. Jahrhunderts, nicht bekannt. Aus welchem Anlass und seit wann das Fest gefeiert wurde, ist nicht eindeutig belegbar. Am 24. August jeden Jahres wurde gefeiert.[42] Hier feierte nicht nur das einfache Volk recht ausgelassen, sondern auch die königliche Familie nahm ab 1780 bis etwa 1840 zeitweise daran teil. Nur als das lose Treiben auf dem Kirchhof zu wüst wurde, wird man darauf hingewirkt haben, dass das Fest im Jahr 1873 vom Dorfschulzen verboten wurde.

Der Doktor der Philosophie Friedrich Alexander Bornitz wurde 1844 auf die Pfarrstelle Stralau berufen. Ihm wurde 1851 auch die von Friedrichsfelde abgezweigte Gemeinde Lichtenberg übertragen und die Gemeinden wurden zusammengelegt. Ihm folgte für die zusammengeführte Gemeinde Ernst Eduard Karl August Kuntze von 1877 bis 1890 als Pfarrer dieser Gemeinde. Mit dem Bau und der Einweihung der Erlöserkirche in Rummelsburg wurde die an Bevölkerung stark zugenommene Gemeinde von Lichtenberg abgezweigt. Damit war Stralau bis 1909 Teil der Erlösergemeinde, die Rummelsburg, Boxhagen, Treptow und Stralau umfasste. Dort war bis zu seiner Emeritierung 1909 Karl Schlaeger als Pfarrer tätig.

Die erste eigene Pfarrstelle

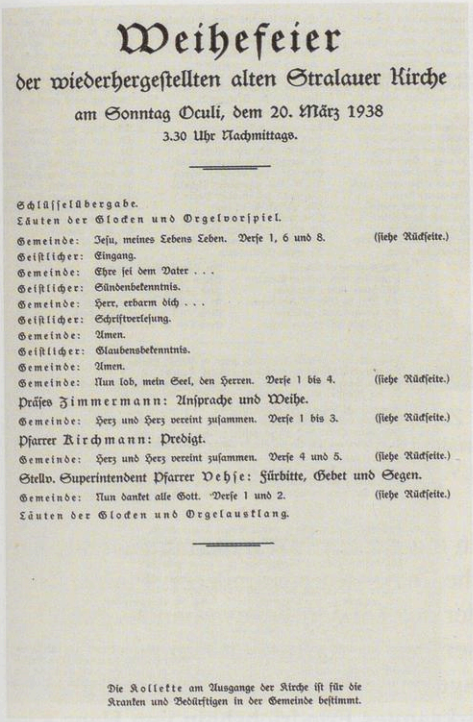
Die Bevölkerung in Stralau ist zum Ende des 19. Jahrhunderts auf 1.684 Einwohnern stark gewachsen. Mit der Übernahme der Berliner Bauordnung 1887 und der zunehmenden Industrialisierung[43] entstanden vierstöckige Mietshäuser. Die Bevölkerung wuchs bis 1910 auf 4.127 Einwohner. Zur Gemeinde Stralau gehörte auch der Markgrafendamm, der jedoch postalisch zu Berlin zählte.

Die erstarkende Gemeinde erhielt im Jahr 1909 die erste eigene Pfarrstelle. Möglich war dies, wie aus einem Brief des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg hervorgeht[44], durch den Verkauf eines Kirchengrundstückes zum Preis von 214.000 M. Damit verfügte die Gemeinde über genügend Mittel, eine eigene Pfarrstelle zu unterhalten. Die Stelle erhielt Robert Zastrow, der schon seit 1907 als Hilfsprediger (in der Erlöserkirche Lichtenberg angestellt) in Stralau tätig war. Der Pfarrer wohnte nun zum ersten Mal in der Geschichte in seiner Gemeinde, in der Tunnelstraße 34. Ein Gemeindehaus war nie vorhanden. Es gab seit dieser Zeit lediglich in der Krachtstraße das Gemeindebüro, eine Gemeindeschwesternstation und einen Gemeinderaum.

42 Hellmann: Stralau und seine Geschichte, S. 90–93.

43 Sehr gut beschrieben in: Kurt Laser: Die Halbinsel Stralau. Vom Fischerdorf zum Industriestandort, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 2009, S. 7–53.

44 ELAB, Kg Stralau, Sign. 391.



Weihefeier

der wiederhergestellten alten Stralauer Kirche

am Sonntag Oculi, dem 20. März 1938

3.30 Uhr Nachmittags.

Schlüsselübergabe.
Läuten der Glocken und Orgelvorspiel.
Gemeinde: Jesu, meines Lebens Leben. Verse 1, 6 und 8. (siehe Rückseite.)
Geistlicher: Eingang.
Gemeinde: Ehre sei dem Vater . . .
Geistlicher: Sündenbekenntnis.
Gemeinde: Herr, erbarm dich . . .
Geistlicher: Schriftverlesung.
Gemeinde: Amen.
Geistlicher: Glaubensbekenntnis.
Gemeinde: Amen.
Gemeinde: Nun lob, mein Seel, den Herren. Verse 1 bis 4. (siehe Rückseite.)
Präses Zimmermann: Ansprache und Weihe.
Gemeinde: Herz und Herz vereint zusammen. Verse 1 bis 3. (siehe Rückseite.)
Pfarrer Kirchmann: Predigt.
Gemeinde: Herz und Herz vereint zusammen. Verse 4 und 5. (siehe Rückseite.)
Stellv. Superintendent Pfarrer Vehse: Fürbitte, Gebet und Segen.
Gemeinde: Nun danket alle Gott. Verse 1 und 2. (siehe Rückseite.)
Läuten der Glocken und Orgelausklang.

Die Kollekte am Ausgange der Kirche ist für die Kranken und Bedürftigen in der Gemeinde bestimmt.

Abb. 4: Einladung zur Weihefeier der wiederhergestellten alten Stralauer Kirche am Sonntag Oculi, 20. März 1938. Aus: ELAB, Kg Stralau, Sign. 195.

Nach dem Tod des Pfarrers Robert Zastrow wurde am 1. Mai 1933 Franz Kirchmann in die Gemeinde berufen. Er wohnte auch in der Gemeinde, im Markgrafendamm 4. Während seiner Amtszeit ist ein Schreiben überliefert, in dem gegenüber dem Superintendenten erklärt wird, dass eine Beflaggung anlässlich der Olympischen Spiele 1936 wegen Baufälligkeit des Turmes nicht erfolgen kann. Vielleicht war das ein Auslöser, die stark renovierungsbedürftige Kirche zu sanieren. Es wurde eine Vorhalle im Westen, ein Durchgang vom Turm zum Kirchenschiff geschaffen, eine Sakristei vor dem ehemaligen Eingang im Süden errichtet und die Sitzplatzanzahl erweitert. Der Kanzelaltar wurde durch einen einfachen Altartisch ersetzt und eine neue Kanzel, in Anlehnung an die Gestaltung der Chortäfelungen, von Felix Wilde entworfen und gebaut. Der Turm wurde völlig abgetragen und ebenfalls vom Architekten Felix Wilde unter Beibehaltung der überlieferten Formen neu aufgebaut. Am 20. März 1938 fand die Wiedereröffnung der Kirche als Weihefeier statt:

Die Mitgliedschaft Pfarrer Kirchmanns in der „Bekennenden Kirche" und sein Eintreten gegen die nationalsozialistischen Bestrebungen führten zu mehreren Predigtverboten und schließlich 1943 zu seiner Einberufung zur Wehrmacht. Er ist 1945 in sowjetischer Gefangenschaft gestorben.

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Dorfkirche wurde im Februar 1945 durch einen Bombentreffer stark zerstört. Die Gemeinde entschloss sich, die vorhandene Vakanz bis zur Wiedererrichtung der Dorfkirche beizubehalten. Sie verwendete die freigewordenen finanziellen Mittel für den Wiederaufbau. Bereits am 4. Advent, dem 18. Dezember 1949, konnte die Dorfkirche wieder eingeweiht werden. Das besondere Engagement der Gemeinde war auch daran zu erkennen, dass die ersten Butzenfenster aus von Gemeindegliedern bearbeiteten Flaschenböden, die in den Trümmern des Stralauer Glaswerkes gefunden wurden, bestanden. Auf Grund des 1936/38 erfolgten Turmdurchbruchs zum Kirchenschiff, denn durch den Anbau einer Sakristei vor

dem ehemaligen Priestereingang im Süden war der Eingang in die Kirche nach Westen verlegt worden, und wegen der mangelhaften Verdichtung des Bombenkraters neigte sich der Turm nach Nordosten. Nach der Unterfangung des Turmes 1961 steht er nun zwar fest, aber immer noch schiefer, als der schiefe Turm zu Pisa, nämlich 5 Grad.

Abb. 5: Zerstörte Dorfkirche nach dem Bombenangriff im Februar 1945. Foto: Förderverein Stralauer Dorfkirche e.V.

Auch viele Wohnhäuser wurden während des Krieges zerstört und so kam es, dass der 1950 berufene Pfarrer Hellmuth Klein nicht mehr im Gemeindegebiet wohnte, sondern in der Nähe der Zwingli-Kirche, in der Rotherstraße 27. Pfarrer Klein war außerdem hauptamtlicher Vorsitzender des Kinderpflegeverbandes Berlin.

Die Stralauer Gemeinde besaß in dieser Zeit als Gemeinderaum das „Albert-Schweitzer-Heim", eine umgebaute Garage auf dem Grundstück Alt-Stralau 19. Im Jahr 1964 wurde im Auftrag des Bezirksamtes Friedrichshain von Hans Kies (1910–1984) auf diesem Grundstück die Karl-Marx-Erinnerungsstätte errichtet. Der Gemeinde wurde als Ausgleich eine kleine Wohnung im Erdgeschoß des Wohnhauses Alt-Stralau 7 zur Verfügung gestellt.

Durch Pfarrer Klein wurden nach der Wiederherstellung der Orgel im Jahr 1952 die „Stralauer Kirchenmusiken" ins Leben gerufen. Noch heute finden sie an jedem vierten Sonntag im Monat um 17 Uhr statt. Nach einer notwendigen Sanierung der Dorfkirche Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts setzte Pfarrer Klein sich dafür ein, dass ein Altaraufsatz, von dem der Mittelteil aus einer Kirche in Massen, Kreis Finsterwalde, und die Seitenteile von einem Peter-und-Paul-Altar aus dem Brandenburger Dom stammen, in die Dorfkirche kam. Gegenwärtig befindet sich diese Altarretabel zur öffentlichen Restaurierung in der Marienkirche Berlin.

Im August 1961 wurde die Spaltung Deutschlands mit der Mauer durch Berlin zementiert. Nun konnten Menschen aus dem Ostteil der Stadt nicht mehr zu den Trauerfeiern für ihre verstorbenen Verwandten im Westen fahren. Der Initiative von Pfarrer Klein ist es zu verdanken, dass der Bildhauer Günther Tigge (* 1934) im Vorbau der Kirche eine Totengedenkstätte errichtete.[45] Dort versammelte Pfarrer Klein die Trauernden zu einer Andacht, während im Westteil der Stadt die Beerdigung stattfand.

Im Zuge einer Gemeindereform vereinigten sich nach der Emeritierung von Pfarrer Klein 1977 die Gemeinden Stralau und Zwingli zur evangelischen Kir-

45 ELAB: Kg Stralau, Sign. 125, S. 175, (Protokollbuch des Gemeindekirchenrates).

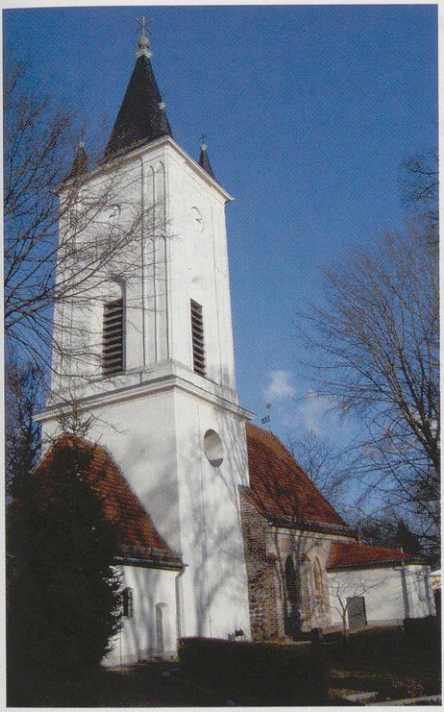


Abb. 6: Dorfkirche Stralau nach der Sanierung 2012/14. Foto: Förderverein Stralauer Dorfkirche e.V.

chengemeinde Zwingli-Stralau. Das Pfarramt war nun im Gemeindehaus in der Rudolfstr. 13, in dem sich auch ein Kindergarten und ein großer Gemeindesaal befanden.

In der Kirchengemeinde Zwingli-Stralau waren zwischen 1977 und 1998 Hans-Joachim Schöning, Lothar Klose und Stephanie Waetzold als Pfarrer bzw. Pfarrerin tätig.

In den 1980er Jahren konnte die Stralauer Dorfkirche (wieder?) von Arbeiten an der Nikolaikirche in Berlin profitieren. Die bei der Neueindeckung des Kirchendaches der Nikolaikirche übrig gebliebenen Klosterbibersteine wurden auf dem Dach des Kirchenschiffes der Dorfkirche verlegt.

Im Jahr 1998 wurden dann die Gemeinden Offenbarung, Verheißung und Zwingli-Stralau zur evangelischen Kirchengemeinde Boxhagen-Stralau zusammengeführt. Das Zentrum dieser neuen größeren Gemeinde, mit Gemeinderäumen und Kindergarten, ist die Offenbarungskirche in der Simplonstraße 31. Der Name der Gemeinde erinnert daran, dass sie sich örtlich auf dem Gebiet des ehemaligen Gutes Boxhagen, des Dorfes Stralau und Teilen der Stralauer Vorstadt befindet. Dank des großen Einsatzes der seit 1998 amtierenden Pfarrer Dr. Christoph Schuppan, dem 2013 Malte Stets folgte, konnte die grundlegende Sanierung der Dorfkirche vorbereitet und durchgeführt werden. Außerdem waren von 1998 bis 2016 in dieser Gemeinde u.a. tätig: Ruth Küstner, Petra Schenck, Margareta Trende, Dr. Elisabeth Roth, M. Ulrich Hutter-Wohlandt, und Veronika Krötke.

Von 2012 bis 2014 wurde die Dorfkirche umfassend saniert und erstrahlt nun in neuem Glanz. Vom bürgerschaftlichen Engagement zeugen jetzt die 35 durch Sponsoren gestifteten Stühle im Kirchenschiff und die finanzielle Beteiligung des „Fördervereins Stralauer Dorfkirche e.V." an den Kosten der Sanierung.[46]

46 Der Verfasser des vorliegenden Beitrags ist Vorsitzender des Fördervereins.

Anhang

Berufungsjahre der namentlich bekannten Prediger und Predigerinnen in Stralau (in Klammern Geburts- und Sterbejahr, wenn bekannt Rufname kursiv)

1599	M. Peter Schade (? – 1608)
???	
1668	Samuel Haber (1627–1702)
1702	Jacob Schmid (1674–1732)
1732	Matthias Deilicke (1694–1736)
1737	Johann Friedrich Ebersbach (~1710–1738)
1739	Johann Gottfried Freyer (1710–1778)
1742	D. Johann Gustav Reinbeck (1716–1782)
1748	Joh. Lucas Woltersdorf (1721–1771)
1753	Johann Nikolaus Kirchhoff (1720–1782)
1757	Johann Friedrich Kirschner (1729–1766)
1760	Friedrich Ludwig Kahle (1737–1805)
1768	Johann August Eberhard (1738–1809)
1774	August Jakob Wippel (1751–1786)
1781	M. Ulrich Johann Hermes (?–1786)
1786	Johann Gottfried Krüger (1765–1827)
1791	M. Erdius Julius Koch (1764–1834)
1794	Johann Gottfried Stahn (1764–1849)
1798	Friedrich Erdmann Bülow (1762–1849)
1803	Paul Christian Nicolai (1772–1843)
1808	Dr. Friedrich Theodor Mann (1780–1853)
1816	Ernst Karl Leopold Goldmann (1790–1857)
1818	Gottlieb Rötscher (1771–1847)
1843	Joachim Wilhelm Theodor Blanck (1814–1856)
1844	Dr. Friedrich Alexander Bornitz (1809–1876)
1877	Ernst Eduard Karl August Kuntze (1846–1931)
1890	Johann *Karl* Friedrich Wilhelm Schlaeger (1842–1912)
1907	*Robert* Julius Zastrow (1877–1932), bis 1909 Hilfsprediger in der Erlöser-Kirche, ab 1909 erster Pfarrer in Stralau
1933	*Franz* Karl Kirchmann (1898–1945, in sowjetischer Kriegsgefangenschaft gestorben)
1945–1950	Vakanz
1950	Hellmuth Klein (1907–1981)
1981	Hans-Joachim Schöning (1934–1981)
1982	Vakanz
1983	*Lothar* Georg Jürgen Klose (1938–2008)
1995	Stephanie Waetzoldt (* 1963)
1998	Dr. Christoph Schuppan (* 1947)
außerdem:	
2000	Ruth Küstner (* 1951)
2007	*Ulrich* Rudolph Rainer Hutter-Wohlandt (* 1955)
2013	*Malte* Christian Stets (* 1977)
außerdem:	
2014	Veronika Krötke (* 1972)

Zu dieser „Kleinen Chronik des Pfarramtes Stralau" gehören noch die folgenden Zusammenstellungen, die auf der Internetseite des Evangelischen Landeskirchlichen Archivs Berlin zur Verfügung stehen:

Pfarrerverzeichnis Stralau
der namentlich bekannten Pfarrer und Pfarrerinnen. Bis 1941 auf der Grundlage von: Otto Fischer: Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg, Berlin 1941 mit eigenen Ergänzungen; danach eigenen Recherchen; ohne Vakanzvertretungen; Wohnungsangaben aus den Adressbüchern Berlins zur Zeit des Dienstes in Stralau

Selbstzeugnisse von Predigern aus dem Kirchenbuch 1723 bis 1815
(Für die Transkriptionen von Mann und Goldmann ist Clemens Krause zu danken. Die Schreibweise und Zeichensetzung wurde jeweils beibehalten, nicht entzifferbare Teile sind durch Punkte gekennzeichnet. Das Kirchenbuch ist im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv Berlin unter der Signatur: Kirchengemeinde Stralau, Sign. 150–152 einzusehen.)

Diakone der Nikolaikirche in Berlin (1560 – 1668),
die aufgrund der Betreuung von St. Nikolai in Stralau tätig gewesen sein können
(Die Bestellung als Diakon begann meist als 3. oder 4. Diakon, oft erfolgte eine Entwicklung bis zum Archidiakon. Welcher von den Diakonen, wann und wie oft in Stralau tätig wurde, ist nicht ersichtlich. Informationen aus: Otto Fischer: Pfarrerbuch, Berlin 1941

Torsten Dressler

Die St. Georgenkirche mit Kirchhof (1331–1950) am Alexanderplatz in Berlin-Mitte im Spiegel archäologisch-historischer Dokumentation

Einleitung

Im Zuge der in den Jahren 2008 bis 2009 erfolgten Medienumverlegung und Straßenneugestaltung an der Ecke Alexanderstraße/Otto-Braun-Straße in Berlin-Mitte fand eine umfangreiche archäologische Ausgrabung und Dokumentation in Bodendenkmalbereichen durch das vom Autor geleitete Archäologiebüro ABD-Dressler[1] statt.

Das Untersuchungsareal berührte die aktenkundige archäologische Fundstelle Nr. 1476 *„Georgenkirche samt Friedhof und Hospital"*[2]. Im Zweiten Weltkrieg wurde die mehrfach bombardierte Georgenkirche bis auf den Turm zerstört und 1950 abgetragen. Im Jahre 1964 verschwanden beim Neubau der Straßen und des Tunnels am Alexanderplatz ihre letzten oberirdischen Reste. Ältere Ausstattungsstücke kamen danach in anderen Kirchen Berlins unter. Der Georgenkirchplatz und die Georgenkirche bildeten bis zu ihrer Auslöschung einen separaten Stadtplatz nordöstlich vom Alexanderplatz. Die wenigen noch erhaltenen Häuser am Georgenkirchplatz mussten Ende der 1960er Jahre ebenfalls der rigorosen Umgestaltung des Alexanderplatzes weichen.

Trotz der modernen Nachfolgebebauung und teils radikalen Erdeingriffen konnten ab etwa 0,30 m unter der Geländeoberkante noch großflächig Fundamentreste der mehrphasigen Georgenkirche freigelegt und dokumentiert werden. Anschließend folgte eine archäologische Untersuchung im Bereich eines etwa 60 m langen, 3 m breiten und bis zu 2,50 m tiefen, neuverlegten Mediengrabens der Berliner Wasserbetriebe. Innerhalb dieses Grabens wurden etliche Bestattungen mitsamt Sarg- und Skelettresten des Georgenfriedhofes vom Spätmittelalter bis in die frühe Neuzeit erfasst. Aufgrund der äußerst dichten Belegung mit Bestattungen in bis zu sieben Bestattungshorizonte übereinander sowie der vorge-

1 Archäologiebüro ABD-Dressler (Archäologie-Bauforschung-Denkmalpflege), ansässig in 16548 Glienicke/Nordbahn bei Berlin. Torsten Dressler / Manuel Escobedo: Wiederentdeckt. Die Georgenkirche in Berlin-Mitte, in: Archäologie in Berlin und Brandenburg 2007 (2009), S. 113–116; Torsten Dressler: Georgenkirche und Schützenkirchhof – verschollene Friedhöfe an der Alexanderstraße, in: Jörg Haspel / Jasper von Richthofen (Hrsg.): Berlin. Ausflüge im Spree-Havel-Gebiet (= Ausflüge zu Archäologie, Geschichte und Kultur in Deutschland Bd. 58), Darmstadt 2014, S. 162–165.

2 Siehe Landesdenkmalamt Berlin, Ortsakten 1476: ehem. Georgenkirchplatz, heute Otto-Braun-Straße, nordöstliche Ausfahrtrampe des Straßentunnels. Fundmeldung zu einer Notbergung bei Ausschachtungsarbeiten mit Fundamenten der Georgenkirche, Skelettresten, Frühe Neuzeit/Neuzeit-Keramik, Profilzeichnung und Übersichtskarte durch den Fundmelder und Leiter des Märkischen Museums Dr. Heinz Seyer am 30.3.1965.

gebenen schmalen Breite des untersuchten Kanals gestaltete sich das Erkennen und Freilegen der tiefer liegenden Gräber mitunter schwierig: ein Großteil der Gräber war durch Überschneidungen und Überlagerungen bereits gestört, so dass vielfach die Grabgruben nur unzureichend erfasst werden konnten. Dennoch konnten alle freigelegten Gräber vollständig geborgen werden. Massive ältere Störungen kamen durch Leitungsverlegungen, die teils mitten durch die Fundamentreste der Georgenkirche hindurch führten, sowie durch die Baugrube für das Hochhaus (ehemals DDR-Haus des Reisens) zustande[3]. Das Grabungsareal von etwa 750 qm wurde im Norden durch den vorhandenen breiten Gehweg vor dem Hochhaus, im Osten durch die stark frequentierte Otto-Braun-Straße und den Gruner-Tunnel, im Süden durch die Alexanderstraße sowie im Westen durch die Straßenbahnlinie und Alexanderstraße stark begrenzt.

Ziel der Ausgrabung und Dokumentation war die Lokalisierung der unterirdisch verbliebenen Fundamentreste der St. Georgenkirche, die Bestimmung der Ausdehnung des umliegenden Georgenfriedhofs, die Bergung und anthropologische Bestimmung der Bestattungen sowie die Rekonstruktion der städtebaulichen Entwicklung im Bereich der vorstädtischen Königsstadt östlich des Alexanderplatzes. Letzteres ist durch die Überbauung des 18./19. Jahrhunderts, Kriegszerstörungen sowie die nicht auf die historische Topographie achtende DDR-Bebauung in den 1960er Jahren und derzeitige Bauten nicht mehr nachvollziehbar.

In unmittelbarer Nähe westlich vom Untersuchungsaral der Georgenkirche lief parallel die archäologische Baubegleitung und Dokumentation sowohl beim Bau der Tiefgarage an der Alexanderstraße als auch anschließend beim Neubau eines Büro- und Geschäftshauses in der Keibelstraße[4]. Hierbei wurde die archäologische Fundstelle Nr. 1884 mit dem Baudenkmal *„Exerzierhaus der Regimenter von Kunheim und von Winnig, errichtet von David Gilly (1799/1800)"* sowie der ehemalige Friedhof der St. Marien- und St. Nikolaigemeinde bzw. der sog. Schützenkirchhof (1708–1802) berührt. Knapp eintausend Bestattungen dieses Friedhofes wurden in diesem Zusammenhang dokumentiert. David Gilly (1748–1808), preußischer Architekt mit hugenottischen Wurzeln, war zusammen mit Carl Gotthard Langhans einer der ersten klassizistischen Architekten in Preußen[5] (Abb. 1).

Ein Großteil der im Zuge der Ausgrabungen geborgenen und anthropologisch ausgewerteten Individuen des Georgenkirchhofes und des St. Marien- und St. Nikolaifriedhofes wurde zusammen mit den freigegebenen Bestattungen der St. Petri-Gemeinde dem Ev. Georgen-Parochial-Friedhof II in der Landsberger

3 Das sog. Haus des Reisens an der Alexanderstr. Nr.7 wurde von 1969 bis 1971 auf dem Gelände des zuvor abgerissenen Minolhauses erbaut. Es misst 65 m in der Höhe und weist 17 Geschosse auf.

4 Torsten Dressler / Manuel Escobedo: Verstorben und vergessen. Der St. Marien- und St. Nikolai-Friedhof in Berlin-Mitte, in: Archäologie in Berlin und Brandenburg 2007 (2009), S. 128–131.

5 Gilly wirkte ab 1782 in Stettin und plante hier u.a. die Hafenanlagen von Swinemünde und Kolberg. Ab 1788 war er in Berlin tätig. 1793 gründete er eine private Bauschule, aus der 1798 die Berliner Bauakademie hervorging. Er ist zudem Herausgeber der ersten Architekturzeitschrift. Weitere von ihm bekannte Bauten sind die Schlösser in Paretz und in Bad Freienwalde. Er verstarb 1808 verarmt in Berlin.

Abb. 1: Lageplan der Ausgrabungsflächen St. Georgenkirche (LDA 1476) und Friedhof der St. Marien-/St. Nikolaigemeinde bzw. Schützenkirchhof (LDA 1884) (orange) mit eingetragenen Standorten der Georgenkirche(n) (1331–1950; blau/grün), des Schützenkirchhofes (1708–1802; rot) und des Exerzierhauses von Gilly (1799/1800; gelb) auf der Grundlage des Straube-Plans von 1910. Quelle: T. Dressler u. D. Harstorff-Drüen/ABD-Dressler.

Allee, Berlin-Friedrichshain überführt und in einer großen Gemeinschaftsgrabanlage im November 2012 feierlich wieder beigesetzt. Ein Gedenkstein erinnert an die dort nun endgültig Beigesetzten der innerstädtischen Gemeinden St. Petri, St. Georgen, St. Marien und St. Nikolai. Die übrigen Bestattungen wurden dem Archiv des Landesdenkmalamtes Berlin für weiterführende naturwissenschaftliche Untersuchungen übergeben.

Historische Karten und Akten zu den Friedhöfen St. Georgen und St. Marien / St. Nikolai

Die ältesten überlieferten Belege zur Geschichte der mittelalterlichen Georgenkirche bzw. des Georgenhospitals finden sich in historischen Karten Berlins ab dem 17. Jahrhundert, die des frühneuzeitlichen Friedhofes der St. Marien-/St. Nikolaigemeinde in entsprechenden Karten Berlins ab der Mitte des 18. Jahrhunderts[6]. Die Existenz dieser Friedhöfe war bereits in der Mitte des 19. Jahrhun-

6 Siehe Bruno Aust: Die städtebauliche Entwicklung Berlins seit 1650 in Karten, Berlin 1992, Karte 3: Berlin um 1750, Karte 4: Berlin um 1800; Historische Karten Berlin um 1650, um 1690, um 1750 und um 1800, in: http://fbinter.stadt-berlin.de/fb/index.jsp. Zugriff am 19.3.2017.

derts wieder in Vergessenheit geraten, da sowohl mit dem aufgelassenen Friedhof kein Kirchenbau verbunden war[7] als auch die Stadterweiterung bereits zu jener Zeit rasant voranschritt.

Die bekannte Memhardt-Karte von 1652 als ältester Plan Berlin-Cöllns verzeichnet im Bereich der heutigen Alexanderstraße vor dem St. Georgen-Tor keinerlei Bebauung. Die Schultz-Karte von 1688 zeigt Berlin nach der Anlage des sternförmigen Befestigungsgürtels mit der neuen Spandauer, Georgen- und Stralauer Vorstadt. Innerhalb der Georgenvorstadt ist die Georgenkirche samt Georgenkirchhof eingezeichnet. Nordwestlich davon ist eine Bebauung bzw. das ursprüngliche Gelände im Bereich des zukünftigen Schützenkirchhofs dargestellt. In der Schleuen-Karte von 1740 ist die Georgenkirche mit einem umliegenden, gekennzeichneten Friedhof als *„Georgen Kirche"* dargestellt. Vor dem Königstor liegt die Königsvorstadt mit bereits angelegtem Straßennetz und bebauten Grundstücken. Etwas westlich von dem die Georgenkirche umgebenden Friedhof liegt eine weitere, von Gebäuden umrahmte trapezoide Fläche: der sogenannte Schützenkirchhof. Die Walthern-Karte von 1738 zeigt die Georgenkirche mit Friedhof und den eingezäunten Schützenkirchhof. In dem Plan de la Ville von 1750 sind die Georgenkirche mit Friedhof und der Schützenkirchhof als Umriss bzw. Freifläche erkennbar, jedoch nicht beschriftet oder durch Symbole gekennzeichnet. Auf Befehl Friedrichs II. führte Graf von Schmettau eine Vermessung der Stadt bis 1747 durch, die zehn Jahre später veröffentlicht wurde. Deutlich ablesbar sind die Georgenkirche mit ihrem Kirchhof und der Schützenkirchhof. (Abb. 2). Im Geometrischen Plan von 1772 ist neben der Georgenkirche samt Kirchhof im Südteil des Schützenkirchhofs erstmals ein Gebäude Nr. 91 *„das Exercierhaus"* dargestellt. Es handelt sich um die 1769 erbaute alte Exerzierhalle, für die ein Teil des Friedhofs aufgegeben wurde und Umbettungen erfolgten. Anhand der Selter-Karte von 1804 sind im Bereich des Alexanderplatzes einige Veränderungen zu beobachten: Der Paradeplatz bzw. spätere Alexanderplatz vor dem Königstor verdichtet sich und der Schützenkirchhof ist komplett verschwunden. 1802 wurde er aufgegeben und ein neuer Friedhof vor dem Prenzlauer Tor angelegt. Auf dem Friedhofsgelände wurde die alte Exerzierhalle durch einen Neubau *„Exercirhaus"* von David Gilly 1799/1800 ersetzt und nördlich davon die neue Anstalt des Gassenreinigungs-Fuhrwesens 1801 erbaut. Die Georgenkirche und ihr Friedhof blieben von Veränderungen vorerst unberührt (Abb. 3).

In der aktualisierten Fassung der Selter-Karte von 1811 wird die Fläche des Schützenkirchhofs noch als *„Schützen Kirchhof"* bezeichnet. Hierauf befinden sich das *„Exercirhaus"* und weitere Gebäude wie der *„Karren-Stall"* und das *„Spr[itzen]h[aus]"* der Feuerwehr (1792). Die Straße vor dem Exerzierhaus wird als *„Alte Schützen Str[aße]"* bezeichnet. Der Kleine Schützenfriedhof als

7 Siehe Ferdinand Meyer: Ein verschollener Kirchhof in Berlin, in: Der Bär von Berlin. Berlinische Blätter für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Nr.44 (1885), S. 623–626; Wilhelm Wegener: Geschichte der St.-Georgen-Kirche und Gemeinde zu Berlin. Zur Feier des zweihundertjährigen Bestehens der St. Georgen-Gemeinde, Berlin 1889; Klaus Hammer: Historische Friedhöfe in Berlin, Berlin 1994; Wolfgang Gottschalk: Alt-Berliner Begräbnisstätten. Ein Wegweiser zu ehemaligen Berliner Kirch- und Friedhöfen, Berlin 2010, S. 76–78.

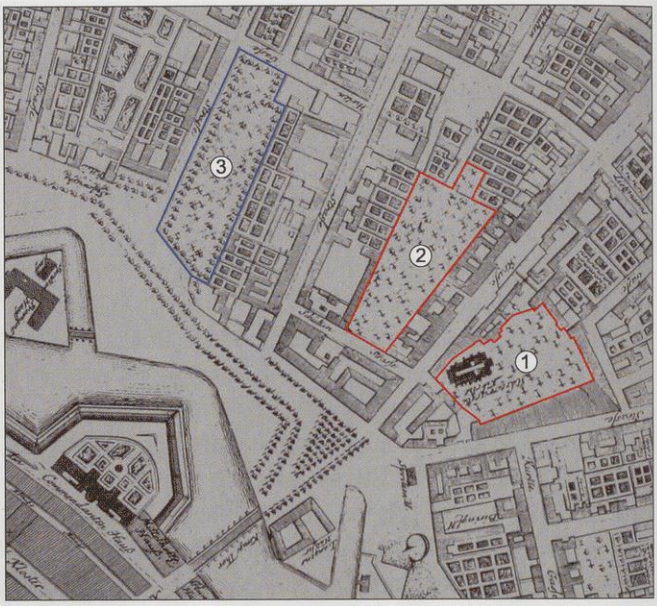


Abb. 2: Schmettau-Plan von 1748 mit den teils ausgegrabenen (rot) bzw. nicht ausgegrabenen (blau) Friedhöfen: St. Georgenkirchhof (1), St. Marien-/St. Nikolaikirchhof bzw. Schützenkirchhof (2) und II. Georgenkirchhof (3). Quelle: Bibliothèque nationale de France - Gallica (btv1b 53 039318c), https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Schmettau_Plan_de_la_ville_de_Berlin_reduit_1748-1757.jpg

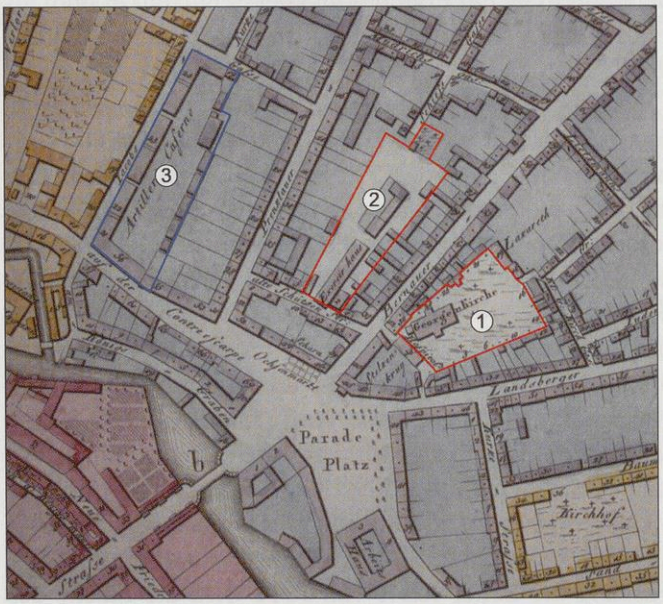


Abb. 3: Selter-Plan von 1804 mit dem St. Georgenkirchhof (1), dem weitestgehend aufgelassenen und überbauten St. Marien-/St. Nikolaikirchhof bzw. Schützenkirchhof (2) sowie dem ebenfalls vollständig aufgelassenen II. Georgenkirchhof (3). Quelle: ZLB, B 54/1811/1a https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Selter_Grundriss_von_Berlin_1811.jpg

Appendix ist weiterhin in Nutzung. Im Laufe des 19. Jahrhunderts sorgt das enorme Wachstum Berlins während der Industrialisierung für gravierende Veränderungen im Stadtbild: weite Teile des Umlandes sind bereits eingemeindet oder bebaut. Im Bereich der Alexanderstraße wurde die Schießgasse bereits 1828 bis zur Schützenstraße verlängert und 1858 in Keibelstraße umbenannt. Der Kleine Schützenfriedhof wurde ebenfalls aufgegeben. Die Georgenkirche ist nun vom *„Georgn. Kirch Pl[atz]"* umgeben. Der alte Georgenkirchhof wurde 1876

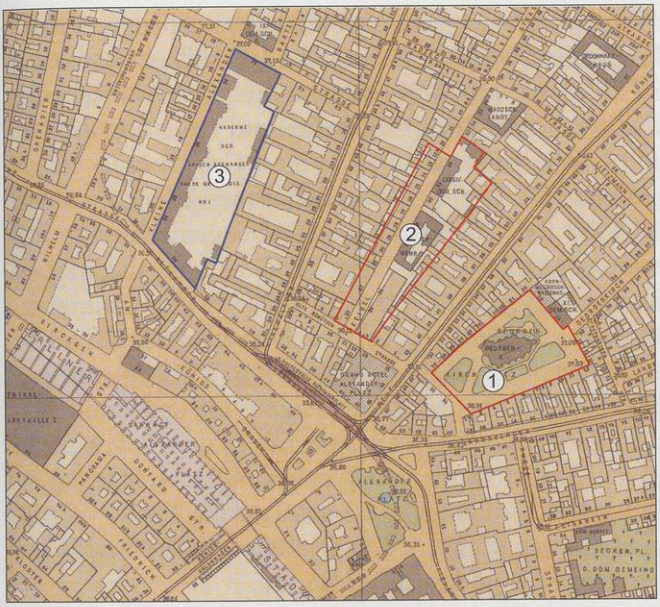


Abb. 4: Straube-Plan von 1910 mit dem St. Georgenkirchplatz (1), dem vollständig überbauten St. Marien-/St. Nikolaikirchhof bzw. Schützenkirchhof (2) sowie dem verschwundenen II. Georgenkirchhof (3). Quelle: Landesarchiv Berlin https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Straube-Plan_Berlin_1910.jpg

durch die Städtische Gartendirektion umpflastert und bepflanzt. Bestattungen der Georgengemeinde fanden hier schon lange nicht mehr statt: der II. Georgenfriedhof an der Kleinen Alexanderstraße nahm die Verstorbenen von 1693 bis 1763 auf, der III. Georgenfriedhof im Winkel zwischen Großer Frankfurter Straße und Weberstraße (Nähe Strausberger Platz) von 1787 bis 1814, der IV. Georgenfriedhof am Königstor an der Greifswalder Straße von 1814 bis 1878 sowie der V. Georgenfriedhof an der Landsberger Allee seit 1878. Auf dem Straube-Plan von 1910 mit detaillierten Gebäudeumrissen und Grundstücksgrenzen ist der Schützenkirchhof komplett verschwunden. Um die 1899 neu erbaute Georgenkirche befindet sich ein öffentlich gestalteter Platz und vom westlich gelegenen Vorgängerbau sind keine Spuren mehr zu entdecken[8] (Abb. 4).

Archivbestand der Kirchengemeinden St. Marien / St. Nikolai und St. Georgen

Das Evangelische Landeskirchliche Archiv in Berlin (ELAB) führt zum Archivbestand der St. Marien- / St. Nikolai-Kirchengemeinde ein eigenes Findbuch[9].

8 Historische Karten Berlin um 1900 (AISBer) und um 1910, in: http://fbinter.stadt-berlin.de/fb/index.jsp. Abgerufen am 19.3.2017.

9 Katharina Dube / Max-O. Kunzendorf / Jürgen Stenzel (Bearb.): Findbuch der St. Marien-St. Nikolai-Kirchengemeinde. Repositur I, 1423–1945 mit Klosterkirche, Propstei Berlin, Berliner Stadt-Inspektions-Register, Berliner Inspektions-General-Register und Kuratorium des Schindlerschen Waisenhauses. Repositur II, 1945–1991 = Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Archivbericht/Beiheft Nr. 64, Berlin 2008. In der Repositur I sind sowohl die Unterlagen des Berliner Stadt-Inspektions-Registers (Superintendentur) für die

Berlin stellte mit der St. Nikolaikirche als ältester Pfarrkirche neben St. Petri in Cölln die Hauptkirche. Ein großer Teil des Akten- und Urkundenbestandes ab dem 15. Jahrhundert ist allerdings sowohl im Kirchen- als auch im Propsteiarchiv durch Kriegsschäden sowie durch nachlässige Ordnung und Lagerung verloren gegangen. Die Marien- und Nikolaigemeinde sind in ihrer Geschichte stets eng miteinander verbunden gewesen. Sie setzten ihre gemeinsame Arbeit auch nach Aufgabe der Nikolaikirche 1938 fort. Die vereinigte Kirchengemeinde trug den Namen *„Ev. Kirchengemeinde Marien"*. Im Jahre 2006 wurden die Marien-Kirchengemeinde und die Kirchengemeinde St. Petri-Luisenstadt vereinigt zur *„Ev. Kirchengemeinde St. Petri – St. Marien"*. Im Archivbestand des ELAB befinden sich zur St. Georgengemeinde relevante Unterlagen zur Kirchengemeinde, zum Pfarrsprengel, zur Finanzverwaltung, zum Kirchengebäude und zum Kirchhof[10]. Das Pfarrhaus mit der „Kirchenbuchstelle Alt-Berlin" in der Kurzen Straße 19/20 brannte 1945 völlig aus. Dabei wurden auch nahezu alle Archivalien aus dem 17. bis zum 19. Jahrhundert vernichtet. 2003 erfolgte die Fusion der Ev. Georgen-Parochialgemeinde mit der St. Mariengemeinde und die Überführung des Archivs der St. Georgengemeinde in das ELAB Berlin.

Auswertung der Totenbücher Alt-Berliner Kirchengemeinden bzw. Sozialeinrichtungen bezüglich der Bevölkerungsstruktur im Zeitraum von 1757 bis 1767

Anhand der statistischen Auswertung der Totenbücher der St. Nikolai- und der St. Marien-Kirchengemeinden[11], der beiden vorstädtischen Kirchengemeinden

Zeit 1606–1903 als auch des Berliner Inspektions-General-Registers (Generalsuperintendentur) für die Zeit 1650 bis Mitte des 19. Jahrhunderts enthalten. Siehe auch Kurt Aland: Spener Studien, darin u.a.: Das Archiv der Nikolai-Kirche, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 36–37 (1941/42), S. 87–105; Gaby Huch: Urkundliche Regesten zur Geschichte der Stadt Berlin 1500 bis 1815 – ein Zwischenstand, in: Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Archivbericht Nr. 16, Berlin 2006, S. 83–89; Adolf Laminski, Das Katalogwerk der St. Marien- und St. Nikolai-Bibliothek (= Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Archivbericht/Beiheft Nr. 101), Berlin 2005.

10 ELAB 1 (Kirchengemeinde und Pfarrsprengel)/Sign.10 (Bestand und Verfassung der Kirchengemeinde), Sign.11 (Geschichte der Kirchengemeinde und Statistiken), Sign.102 (Umfang der Kirchengemeinde), Sign.122 (Registratur, Bestandsaufnahmen, Findbuch etc.), Sign. 1101 (Chroniken), Sign. 1102 (Sammlung von Notizen, Veröffentlichungen, Aufsätzen etc. zur Geschichte der Kirchengemeinde), Sign. 1316 (Rechtstreitigkeiten); ELAB 4 (Finanzverwaltung)/ Sign. 41 (Grundvermögen, Liegenschaften), Sign. 46 (Schenkungen, Stiftungen, Legate etc.), Sign. 401 (Verzeichnis der Vermögensteile), Sign.411 (Grundstücke, Einzelnes, Kauf etc.), Sign. 412 (Verpachtung der Grundstücke, auch Baupachtverträge), Sign. 421 (Kapitalien, Einzelnes); ELAB 5 (Gebäude und Kirchhof)/Sign. 51 (Kirche), Sign. 53 (Pfarrhaus), Sign. 59 (Kirchhof), Sign.512 (Unterhaltung und Ausbesserung, Baubericht), Sign. 514 (BEWAG), Sign. 521 (Gemeindehaus) und Sign. 591a–c (Kirchhof I–III).

11 Siehe ELAB 33/99 (Chronik der St. Georgenkirche, Bestattungen, Totenbücher) von 1757 bis 1767.

St. Georgen und Sophien[12] sowie einiger sozialer Einrichtungen, wie die 1710 gegründete Charité[13], das 1727 vollendete Große Friedrichshospital[14] und das 1758 errichtete Neue Arbeitshaus[15] in Alt-Berlin lässt sich beispielhaft für die Dekade von 1757 bis 1767 folgende Statistik ableiten.

Tab. 1: Auswertung der Totenbücher in Alt-Berlin von 12.450 Personen (1757–1767)

	St. Nikolai-Gemeinde	St. Marien-Gemeinde	Georgen-Gemeinde	Sophien-Kirch-Gem.	Großes Friedrich-Hospital	Charité	Neues Arbeits-haus	alle Gemein-den
Grün-dung	SMA*	SMA	SMA	1713	1727	1710	1758	
Männer	392	290	646	322	26	861	239	2776
Frauen	427	344	736	405	4	881	482	3279
Söhne	715	421	1176	818	67	112	47	3356
Töchter	599	342	1106	713	54	182	43	3039
Σ	**2133**	**1397**	**3664**	**2258**	**151**	**2036**	**811**	**12450**

*SMA = spätes Mittelalter

Während die beiden seit dem Mittelalter bestehenden Gemeinden St. Nikolai und St. Marien ein ausgewogenes Bevölkerungswachstum aufweisen, vermelden die Totenbücher im Zeitraum von 1757 bis 1767 für die St. Georgenkirche so viele Verstorbene wie die beiden zuerst genannten Kirchengemeinden zusammen. Die *extra muros* gelegene Georgenkirche samt Hospital war sowohl die Hauptkirche für die Armen, Mittellosen und Auswärtigen, die hier ihre letzte Aufnahme und

12 Die Sophienkirche in der Großen Hamburger Straße 29–30 wurde 1713 zunächst als Spandauische Kirche geweiht, später nach Sophie Luise umbenannt. Das Kirchhofareal wurde 1714 durch Schenkung erweitert.

13 Die Charité wurde 1710 als Pesthaus und Vorsorgeeinrichtung vor dem Spandauer Tor außerhalb der Stadtmauern gegründet und ergänzte nach der Gründung der Humboldt-Universität 1810 das Universitätsklinikum. In der Folgezeit entwickelte sich die Charité zu einer bedeutenden Lehr- und Forschungsstätte.

14 Das unter Kurfürst Friedrich III. bzw. König Friedrich I. begonnene, zwischen Spree und Stralauer Straße in der Littenstraße 109 gelegene Armenhaus wurde erst 1727 als Großes Friedrichshospital vollendet. Ursprünglich als Verwahrungs- und Arbeitshaus genutzt, war es Ende des 18. Jahrhunderts ausschließlich als Waisenhaus bestimmt.

15 An der Südostseite des Paradeplatzes/Alexanderplatz wurde 1758 das Neue Arbeitshaus – auch *„Ochsenkopf"* genannt – als Obdachlosenasyl sowie als Strafanstalt für Bettler und Prostituierte durch die Stadtverwaltung errichtet, das bis zum Neubau des Polizeipräsidiums bestehen blieb. Vgl. auch Gernot Jochheim: Der Berliner Alexanderplatz, Berlin 2006, S. 47.

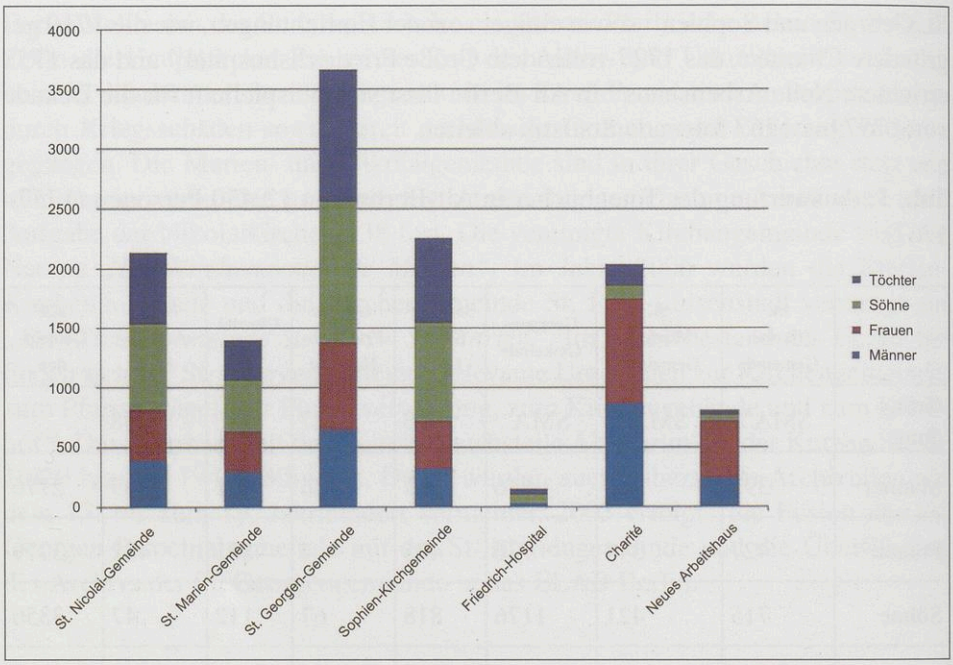


Abb. 5: Verhältnis der geschlechterspezifischen Anzahl der Verstorbenen im Zeitraum von 1757–1767 sowohl nach Kirchengemeinden (St. Nikolai, St. Marien, St. Georgen und Sophienkirche) als auch nach Sozialeinrichtungen (Friedrichshospital, Charité und Neues Arbeitshaus). Quelle: T. Dressler/ABD-Dressler.

Ruhestätte fanden, als auch ab dem 18. Jahrhundert überwiegend für die rasant anwachsende Bevölkerung der östlichen Berliner Vorstädte. Ebenso spiegelt die jüngere Sophienkirchgemeinde aufgrund der Bevölkerungszunahme eine ähnliche Entwicklung in der nördlichen Berliner Vorstadt wider und weist eine Größenordnung wie die St. Nikolaigemeinde auf (Abb. 5).

Neben den gewachsenen Kirchengemeinden sowie weiteren Spitälern, wie z.B. dem 1674 eingerichteten Dorotheenhospital und etlichen kleineren Waisenhäusern, etablieren sich im 18. Jahrhundert auch neue, größere Sozialeinrichtungen. Dazu zählen die 1710 gegründete, ursprünglich als Pesthaus geplante Charité, die zunächst als Armen- bzw. Arbeitshaus und Garnisonslazarett genutzt und ab 1727 in ein Bürgerhospital umgewandelt wurde. Zudem kam einerseits das in der Neuen Friedrichstraße (der heutigen Littenstraße) gelegene Große Friedrichshospital ab 1727 als Verwahrungs- und Arbeitshaus, später als Waisenhaus hinzu, das aber aufgrund der knappen Mittelbewilligung nur in eng begrenzter Anzahl bedürftige Personen aufnahm. Andererseits wurde das Neue Arbeitshaus am Paradeplatz bzw. am Alexanderplatz ab 1758 von der Stadtverwaltung als zentrales Obdachlosenasyl und Strafanstalt geschaffen, um die mittellosen, bettelnden und sich prostituierenden Personen zu verhaften und zur Arbeit zu zwingen. Entsprechend hoch ist hier der Anteil der weiblichen Bevölkerung.

Das St. Georgenhospital und die St. Georgenkirche(n) im historischen Kontext

Hospitäler widmeten sich neben ihren Standorten an Pilgerwegen von Anfang an den Alten, Kranken und Armen als Pflegestätten, deren Träger ursprünglich die Kirche war.[16] Zu jedem Kloster gehörte selbstverständlich die Spitalpflege. Im Laufe des 12. Jahrhunderts entwickelten sich hieraus zunehmend Spitalverbrüderungen, die zu einer Trennung von Hospitälern und Klöstern führten. Durch die Entwicklung der Städte im ausgehenden Mittelalter veränderte sich auch grundlegend das Hospitalwesen. Die Kirchenanstalten als ursprüngliche Pflegestätten für arme und kranke Leute genügten den veränderten Erfordernissen und Bedingungen in den Städten nicht mehr, weshalb zunehmend die Bürgerschaften selbst die Gründung von Hospitälern in die Hände nahmen. Neben Stadtmauer, Rathaus, Marktplatz, Selbstverwaltung und eigener Gerichtsbarkeit, Markthoheit sowie Bürgerrechtsprivileg gehörten ebenso Kirche(n) und Hospitäler zum Charakteristikum einer voll ausgebildeten mittelalterlichen Stadt samt gewachsenem Gemeinwesen. Die Hospitäler wandelten sich im Laufe der Jahrhunderte vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit von den ursprünglich unentgeltlichen kirchlichen Pflegestätten zu städtischen Versorgungsanstalten.

Spätestens ab 1272 gab es in Berlin und Cölln neben den drei Hauptkirchen auch das Heilig-Geist-Hospital innerhalb[17] und das St.-Georgen-Hospital außerhalb der Stadt. Als drittes Hospital kam Anfang des 15. Jahrhunderts noch das innerstädtische St.-Gertrauden-Hospital auf dem Spittelmarkt dazu.

Während die wohlhabenden Bürger Berlins und Cöllns sich eher den innerstädtischen Hospitälern Heilig-Geist und St. Gertrauden verbunden fühlten, blieb den meisten der ärmeren Bewohnern nur das St. Georgen-Hospital für Hilfeleistungen. Kranke, Aussätzige und Opfer der immer wieder einsetzenden epidemischen Wellen fanden hier Aufnahme in einem gezielt vor der Stadt angelegten Hospital. Es galt zudem als Siechen- und Leprahaus (*domus infirmorum* bzw. *domus leprosorum*). Die Verstorbenen wurden jeweils auf dem die Hospitäler umgebenden Friedhof begraben.

Wie das Heilig-Geist-Hospital wurde auch das St. Georgen-Hospital erstmals in einem Gildebrief des Berliner Rates an die Bäcker vom 18. Juni 1272[18] erwähnt. Bischof Ludorf von Halberstadt sicherte sechs Jahre später am 14. August 1278[19] denen, *„die im Kranken-Haus des Heiligen Georgs in Berlin zur Er-*

16 Siehe Paul Torge: Das Heiliggeist- und St. Georgs-Hospital zu Berlin in vorreformatorischer Zeit, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 50 (1933), S. 67–71; Adriaan von Müller: Edelmann…Bürger, Bauer, Bettelmann. Berlin im Mittelalter, Berlin 1979, S. 209; Hans-Joachim von Beeskow: Brot für die Hospitäler, in: Geschichte und Geschichten, Heft 9/1997 (Pflegestätten im Mittelalter), S. 93–95, hier S. 93 f.

17 Das Hospital zum Heiligen Geist am Spandauer Tor wurde 1272 erstmals urkundlich erwähnt. Als 1905/06 neben der Kapelle eine Handelshochschule erbaut wurde, bezog man sie in jenen Bau mit ein.

18 Richard Borrmann: Die Bau- und Kunstdenkmäler von Berlin, Berlin 1893, S. 180; Beeskow: Brot für die Hospitäler, S. 94.

19 Borrmann: Bau- und Kunstdenkmäler; S. 180.

quickung der Gebrechlichen Hand anlegen", 60 Tage Ablass zu.[20] Weitere schriftliche Erwähnungen finden sich in einer Ratsverordnung an die Schneider vom 10. April 1288[21] sowie in einer Urkunde vom 14. August 1283[22]. Unklar ist, ob die Kapelle zusammen mit dem Siechenhaus oder erst später errichtet wurde. Ihre früheste Erwähnung findet sich in einem Ablassbrief des Papstes Johannes XXII. vom 12. Mai 1331[23].

Das kleine Gebiet um die Georgenkirche – *„domus St. Georgi extra muros"* – entwickelte sich am Ende des 17., besonders im 18. und schließlich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem (vor-)städtischen Zentrum intensiver Kranken- und Altenpflege. 1887 wurde das Georgenhospital als Institution zusammen mit dem Spital zum Heiligen Geist in die Reinickendorfer Straße verlegt. Das baufällige, im Kern fast 200 Jahre alte Gebäude des Hospitals wurde 1904 niedergerissen.

Zum Georgenhospital kamen mit der Zeit ähnliche Einrichtungen hinzu: so das 1672 kurfürstlich gegründete Dorotheen-Hospital am Georgenkirchplatz 16, kurz nach 1700 das privat gegründete Splett'sche Hospital[24] am Georgenkirchplatz 17–18 sowie das von der Witwe des Bürgermeisters Kornmesser 1719 gestiftete Kornmesser'sche Waisenhaus[25] am Georgenkirchplatz 19. Sie waren in ihrer Entstehung und in ihrer Unterstellung keine kirchlichen Pflegestätten. Wichtig für die Anlage der weiteren Häuser war sicher die konkrete Situation im Stadtraum. Hierbei spielte die Nähe zu den Überlandverbindungen Berlins, deren östliche und nordöstliche hier begannen, eine wichtige Rolle. Hinzu kamen der noch lange bestehende Status *„vor der Stadt"*, die Nähe zur Georgenkirche mit Bestattungsmöglichkeiten sowie die potentielle Partnerschaft durch ein bewährtes Institut der Kranken- und Altenpflege. Die übte hier in bewährter Weise das Georgen-Hospital aus.

Die erste St. Georgenkirche (1331–1779)

Zum Georgenhospital gehörte eine Kapelle, die zunächst aber keinen eigenen Geistlichen hatte. Der Gottesdienst wurde nach der Reformation von den Geistlichen der Nikolaikirche abgehalten. Mit dem Ausbau der Vorstädte wurde 1689 die St.-Georgs-Kapelle durch kurfürstliches Reskript zur Pfarrkirche für die Berliner Vorstädte vor dem Spandauer, dem Stralauer und dem Oderberger Tor – der späteren Königsstadt – erklärt und das Hospital von der Georgenkirche abge-

20 Jürgen Boeckh: Alt-Berliner Stadtkirchen, Bd. 1 (= Berlinische Reminiszenzen 57), Berlin 1986, S. 47.

21 Borrmann: Bau- und Kunstdenkmäler, S. 180; Beeskow: Brot für die Hospitäler, S. 94.

22 Wolfgang Gottschalk: Alt-Berliner Kirchen in historischen Ansichten, Leipzig 1985, S. 168–170.

23 Borrmann: Bau- und Kunstdenkmäler, S. 180.

24 Hermann Wollheim: Versuch einer medicinischen Topographie und Statistik von Berlin, Berlin 1844, S. 172.

25 Ernst Fidicin: Berlin, historisch und topographisch dargestellt, Berlin 1843; ders., Historisch-diplomatische Beiträge zur Geschichte der Stadt Berlin, 5 Bde., Berlin 1837–1842, Nachdruck Berlin 1990, hier Bd. 5 (Geschichte der Stadt), S. 103.

trennt[26]. 1693–1695 und 1703–1704 erhielt die kleinere mittelalterliche Kapelle im Osten eine Sakristei und ein Grabgewölbe unterhalb des Kirchenschiffes[27].

Im Westen wurde 1712–1714 ein mehrstöckiger massiver Turm mit Barockhelm statt des bisherigen Dachreiters errichtet; das Pesthaus wurde 1713 abgebrochen. Anstelle der alten Orgel von 1690 trat 1727 eine größere als Werk von Joachim Wagner. 1720 wurde das alte Spitalgebäude vor der Kirchenwestfront wegen Baufälligkeit abgerissen. An seiner Stelle entstand ein einstöckiger Neubau von etwa 39 m Länge und 12 m Breite.

Die zweite St. Georgenkirche (1780–1898)

Das baufällige alte Kirchenschiff wurde 1779/80 abgetragen und durch eine barocke, etwa 45,20 m lange und 20 m breite Saalkirche mit doppelten Holzemporen unter Beibehaltung des alten Turmes ersetzt. Architekt und Baumeister war der Oberbaudirektor Naumann jun. Finanziert wurde der Neubau durch königliche Unterstützung und Beisteuern der Gemeinde. 1826/27 erfolgte eine umfangreiche Restaurierung der Kirche inklusive des Turmes. Der Spital-Neubau erfuhr noch 1832 eine Erweiterung: das Hospital wurde um ein neues zweites Stockwerk erhöht. Im Jahre 1887 wurde es mit dem Hospital zum Heiligen Geist vereinigt und, wie erwähnt, nach Berlin-Wedding, Reinickendorfer Straße, verlegt.

Die dritte St. Georgenkirche (1898–1950)

Im Zeitraum von 1894–1898 wurde die zweite Kirche durch einen repräsentativen Neubau von Johannes Otzen ersetzt[28]. Die dritte, 47 m lange und 19,50 m breite Georgenkirche von 1898/99 war ein repräsentativer Backsteinbau: ein dreijochiges Langhaus mit nördlichem Seitenschiff in einer Mischung aus neoromanischen und neogotischen Stilelementen (Abb. 6). An den Chor im Osten fügte man die Sakristei und einen Nebensaal an, im Westen lagen eine Vorhalle und der immerhin 106 m hohe, spitze Hauptturm mit dem Haupteingang im Untergeschoss. Die Fenster des Langhauses waren lang gestreckt und tief herabgezogen; das Innere besaß eher zweckgebunden eine bescheidene Ausstattung. Hier befanden sich u.a. der Grabstein des Predigers Johann Lysius († 1716), das Sandsteinepitaph des Predigers Julius Kinderling († 1719), das Epitaph des Predigers Gottlieb Gedicke († 1729), das Sandsteinepitaph des Apothekers und Kirchenvorstehers Caspar Köhler sowie das des Kriegskommissars Daniel Wersich († 1759). Bis

26 Borrmann: Bau- und Kunstdenkmäler, S. 180.

27 Maße: 40,75 m Länge / 17,00–18,00 m Breite.

28 Wolfgang Krogel: Der Abbruch der „Narrenhäuser" oder das Verschwinden historischer Kirchengebäude durch funktionale Neubeplanung Berlins nach 1945, in: Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 63–64 (2014/15) (= Festschrift zum 150. Jubiläum des Vereins), hier S. 209.

1911 wurden von der St.-Georgen-Gemeinde infolge der Bevölkerungszunahme elf neue Kirchengemeinden abgezweigt.

Im Zweiten Weltkrieg wurde die mehrfach bombardierte Kirche bis auf den Turm zerstört und bis 1950 weitgehend abgetragen. Laut ELAB-Akten aus dieser Zeit finden sich jedoch mehrfach Fragebögen des Konsistoriums zum Zustand der Kirche und Verfügungen zum Bauvorhaben zwecks Turm- und Kirchenerhalts[29]. Zur Ruine St. Georgen lagen ein baupolizeiliches Gutachten vom 18. November 1949 und eine entsprechende Stellungnahme vom damaligen Baudirektor Peschke vor[30]. Noch im Dezember 1949 wurden durch den Turmbauspezialisten Linde die Instandsetzungsarbeiten am Turm begonnen. Während einer Ortsbesichtigung am 28. Februar 1950 prallten die unterschiedlichen Interessen von Kirche (Turm und Kirche wieder aufzubauen) und Stadt bzw. Ost-Berliner Magistrat (Kirche passt nicht in sozialistische städtebauliche Planung) aufeinander. Schon im März 1950 wurde mit der Demontage der Glocken begonnen[31]. Obwohl das Konsistorium immer wieder Berichte zur Unterhaltung und Ausbesserung, Gutachten über den Bauzustand und schließlich einen (abgelehnten) Antrag auf Erlass einer einstweiligen Verfügung zur Verhinderung des beabsichtigten Kirchenabrisses lieferte, konnte die Sprengung am 18. Juni 1950 letztendlich nicht verhindert werden.[32] Die vergoldete Kugel des Turmhelmes wurde hierbei laut Aktennotiz durch ein Mitglied der Vereinigung der Verfolgten des

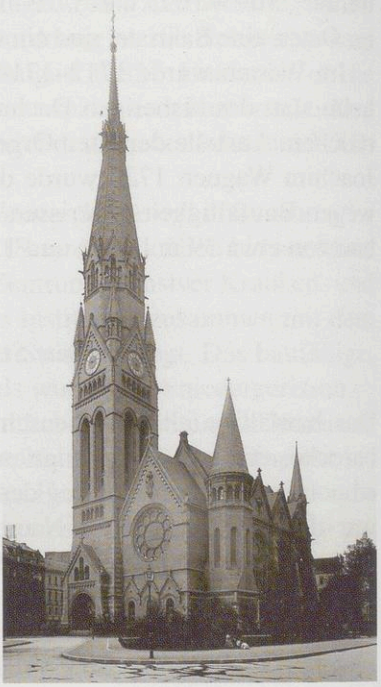


Abb. 6: Der Georgenkirchplatz und 3. St. Georgenkirche. Fotografie von Max Missmann 1904. Quelle: Berliner Plätze. Photographien von Max Missmann, hrsg. von Hans-Werner Klünner, Berlin 1998, S. 41 (Bildvorlage Max Missmann aus dem Bestand der Stiftung Stadtmuseum Berlin).

29 ELAB, Kirchengemeinde St. Georgen [künftig zitiert: KG St. Georgen] Sign. 118, Laufzeit von 1946 bis 1968; ELAB, KG St. Georgen Sign. 121 mit Angaben für bauliche Maßnahmen von 1946 bis 1950; Krogel: Der Abbruch der „Narrenhäuser", S. 209 f.

30 ELAB, KG St. Georgen Sign. 19. Laut Fragebogen zu Größe und Ausmaß der Kriegsbeschädigungen bescheinigt der Bürgermeister Gohr am 23. September 1949, dass der Turm baufällig sei und abgerissen werden soll. Das kirchliche Bauamt kontert hingegen im Schreiben vom 18. Oktober 1949, dass der Turm erhalten und die Kirche bis zur Höhe von 5,00–6,00 m abgebrochen werden soll. Zudem sollten das Mosaik in der Apsis der Kirche und erhaltene Bildnisse gesichert werden.

31 ELAB, KG St. Georgen Sign. 19: Zeitungsausschnitte in der B[erliner] Z[eitung] vom 1. April 1950.

32 ELAB, KG St. Georgen Sign. 19, 20 und 106. Gutachten über den Bauzustand von Prof. Bickenbach vom 17. April 1950. Der Antrag auf Erlass einer einstweiligen Verfügung zur Verhinderung des beabsichtigten Kirchenabrisses von Rechtsanwalt Maeder vom 14. Juni 1950 wurde durch Beschluss des Ersten Zivilsenats des Kammergerichts vom 17. Juni 1950 unter Be-

Naziregimes (VVN) – eventuell Stadtrat Munter – weggeschafft[33]. Die Kirche erstellte am 15. Dezember 1950 eine Werteermittlung für die gesprengten Teile sowie weitere Gutachten über die entstandenen Verluste[34]. Ferner finden sich Hinweise über die Abnahme der drei Kirchenglocken, wobei die Kirchengemeinde vergeblich Klage beim Ost-Berliner Magistrat und bei der Berliner Handelszentrale wegen der Verschrottung der großen Glocke einreichte. Die dritte Glocke musste an St. Marien in Frankfurt/Oder abgegeben werden. Die Orgel wurde an die Samaritergemeinde verkauft bzw. abgegeben[35].

Zehn Jahre später erfolgte die Räumung des Gemeindehauses bis zum 31. März 1960. Immerhin besaß die Gemeinde laut Schreiben an den Bischof Dibelius im Jahre 1951 noch etwa 7 000 Mitglieder, wobei jährlich etwa 150 Konfirmanden, dazu 90 Mütter im Mütterkreis und 100 Personen im Altfrauenkreis zusammenkamen. Nach Ablehnung des Einspruchs wurde laut Schreiben des Stadtbezirksbauamtes Mitte vom 26. April 1960 der Abrisstermin des Gemeindehauses auf den 16. Mai 1960 festgelegt. Laut Protokoll des Referats für Kirchenfragen vom 21.Januar 1961 war ein Neubau nicht in Sicht und daher eine Inanspruchnahme des Gemeindehauses der Bartholomäus-Gemeinde bzw. eine Zusammenlegung mit der Parochial-Gemeinde geplant[36]. Im Jahr 1964 dann verschwanden, wie eingangs geschildert, beim Straßen- und Tunnelbau am Alexanderplatz die letzten oberirdischen Reste der Georgenkirche.

Die St. Georgenkirche(n) im archäologischen Kontext

Die während der Ausgrabung 2008/09 dokumentierten Befunde lassen sich zu zwei Komplexen zusammenfassen (Abb. 7): Baubefunde der Georgenkirche mit drei verschiedenen Kirchenbauten vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit sowie spätmittelalterliche bis frühneuzeitliche Bestattungen des Georgenkirchhofs.

Baubefunde der ersten St. Georgenkirche (1331–1779)

Von der ab 1331 erwähnten Georgenkapelle sowie von älteren Bauphasen des ersten Kirchenbaus konnten archäologisch keine Fundamentreste nachgewiesen

gründung des unzulässigen Rechtsweges abgelehnt; Krogel: Der Abriss der „Narrenhäuser", S. 210f.

33 ELAB, KG St. Georgen Sign. 19: Aussagen von Rechtsanwalt Vogel vom 20. Juni 1950. Nach einer weiteren Aktennotiz vom 13. Juli 1950 war die Kugel nicht vergoldet und leer; Krogel: Der Abriss der „Narrenhäuser", S. 211.

34 ELAB, KG St. Georgen Sign. 19: Gutachten über die Möglichkeiten eines Schadensersatzprozesses von Dr. Start vom 9. Juni 1953; Gutachten über den Bauzustand der Kirche/Turm von Juni 1950 mit Bildern von Prof. W. Roth; Aufstellung über die der St. Georgengemeinde durch Maßnahmen des Ost-Berliner Magistrats entstandenen Verluste vom 22. Juni 1961 durch Kirchenmeister Koch.

35 ELAB, KG St. Georgen Sign. 3 (Glocken) und 21 bzw. 89 (Orgel).

36 ELAB, KG St. Georgen Sign. 4 und 5 (Gemeindehaus).

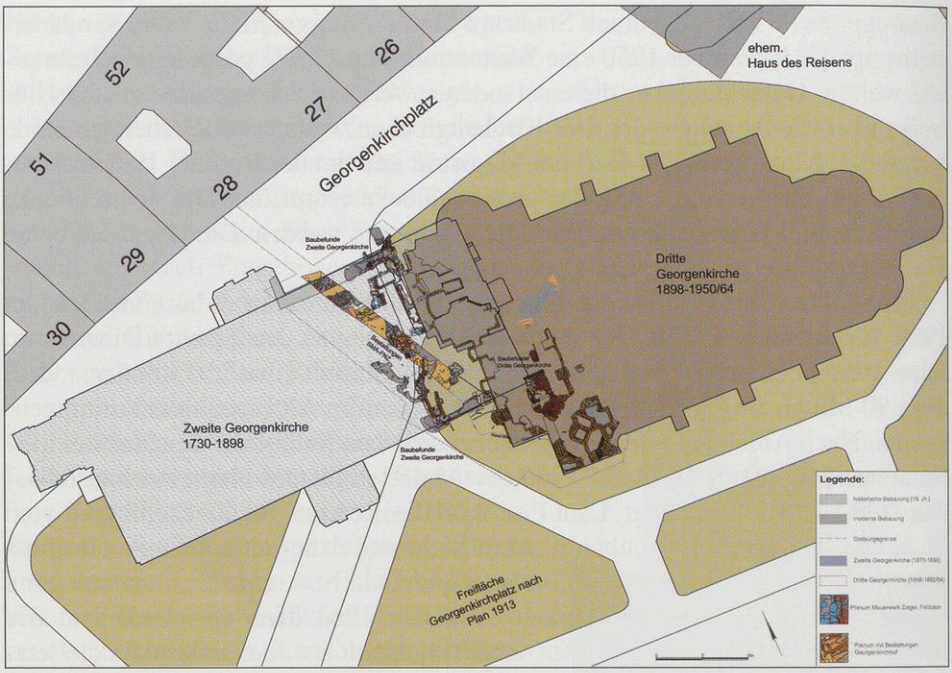


Abb. 7: Archäologischer Lageplan der St. Georgenkirche(n) (LDA 1476) auf dem ehemaligen Georgenkirchplatz mit Standort der 2.St.Georgenkirche (1780–1898; hellgrau) und der 3. St. Georgenkirche (1898–1950/64; braun) auf Grundlage des Straube-Plans von 1910 mit freigelegten Fundamentresten, Grabgrüften und Bestattungen (mehrfarbig). Quelle: T. Dressler u. C. Sietz/ ABD-Dressler.

werden. Indes wurden einige Mauerstrukturen dokumentiert, die einer der o.g. jüngeren Bauphasen der ersten Kirche Ende des 17. Jahrhunderts zugeordnet werden können (Abb. 8).

Ein gekappter Gewölbeansatz in Klosterformatziegeln, der der ersten Kirche (1331–1779, A) zugewiesen werden kann, wurde nordöstlich eines massiven Mauerfundamentes der zweiten Kirche erfasst (1780–1889, B). Dieser Befund hängt mit den Erweiterungen der Kirche im Osten in den Jahren 1693–95 bzw. 1703/04 zusammen, als man eine Sakristei und ein Grabgewölbe unterhalb des Kirchenschiffes errichtete. Ein West-Ost verlaufendes Ziegelmauerfundament aus gemörtelten Kalk- und Ziegelsteinen entspricht vermutlich der Südfront der ersten Kirche (C). Diese wird wiederum durch eine zweischalige Ziegelmauer geschnitten (Datierung unklar, G), die sich aufgrund der Grabungsgrenzen bauhistorisch nicht genau einordnen lässt. Innerhalb dieses Kontextes ließen sich zwei Bauphasen anhand von Baugruben identifizieren. Die bauzeitlich jüngere Baugrube schneidet die beiden oberen Bestattungshorizonte des Friedhofes. Das hier geborgene spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Fundmaterial unterstreicht die These, dass diese Bauaktivität in Zusammenhang mit dem 1779/80 erfolgten Neubau der baufälligen und abgebrochenen ersten Kirche steht.

Stratigrafisch zwischen der jüngeren und der älteren Baugrube lagen noch intakte Gräber. Die ältere Baugrube schneidet den ältesten Bestattungshorizont des

Abb. 8: Überblick über die Ausgrabungsfläche (LDA1476) St. Georgenkirche(n) mit freigelegten Fundamentresten und Mauern der 1. St. Georgenkirche (1331–1779; A, C, D – rot markiert), der 2. St. Georgenkirche (1780–1889; B, E, F – grün) und der 3. St. Georgenkirche (1898–1950; H-L – gelb), Datierung unklar (G – grau). Quelle: T. Dressler/ABD-Dressler mit Überarbeitung durch P. Woidt/BLDAM Wünsdorf.

Friedhofes. Die gleiche stratigrafische Abfolge wiederholt sich im Bereich der Nordseite des Fundaments. Die hier erfassten Bestattungen, teils sekundär gestört und als Sammelgräber wieder beigesetzt, spiegeln die Zerstörung aufgrund der Bauaktivität wider. Das Fundament erlaubt eine Datierung in das ausgehende 15. Jahrhundert. Als weitere Baubefunde sind die Fundamentreste des Westturmpaares sowie eine Reihe von vier Pfeilerfundamenten des West-Ost ausgerichteten Langhauses der ersten Kirche zu nennen (D). Eine später gesetzte, Nord-Süd verlaufende Quermauer (B) entspricht der Fundamentierung der zweiten Kirche, da diese die Ausrichtung der Pfeilerreihen unterbricht. Anschließend wurden hier barockzeitliche Grüfte eingelassen (E).

Zwei Baubefunde lassen sich nicht eindeutig bestimmten Bauphasen der ersten Kirche zuweisen: einerseits zwei halbrundförmige, parallel verlaufende Mauern aus einlagigen rötlichen Ziegelsteinen nördlich und südlich der Außenfundamente, andererseits eine weitere halbrundförmige Mauer nordöstlich der Außenmauerfundamente. Beide Befunde schneiden jeweils die älteren Baubefunde der ersten Kirche. Daher können diese Mauerzüge eher den jüngsten Umbaumaßnahmen der ersten Kirche zugeordnet werden.

Baubefunde der zweiten St. Georgenkirche (1780–1898)

Die archäologisch festgestellten Baubefunde der zweiten Kirche von 1780 stammen von der Westseite: Fundamentreste der ehemaligen Saalkirche (B, F) und mehrere, bereits geleerte barocke Grüfte (E) im westlichen Portalbereich. Diese berühren z.T. die Bestattungen des ersten Bestattungshorizonts, darunter lagen zwei unberührte Gräber des zweiten Bestattungshorizonts. Die zweite Kirche unterscheidet sich von der jüngsten Kirche durch ihre Machart als ein roter Ziegelsteinbau mit doppelten Emporen.

Das o.g. Nord-Süd ausgerichtete Mauerfundament aus Sand- und roten Ziegelsteinen mit Doppelemporen war im Blockverband (B) gemauert. Beidseitig dieses Fundamentes reihten sich mehrere Grabgrüfte (E) auf. Die Mauerinnenseite im Westen hatte eine Putzschicht und bildet zusammen mit einem weiteren West-Ost-ausgerichteten Mauerfundament aus Feld- und Ziegelsteinen eine Ecksituation (F).

Baubefunde der dritten St. Georgenkirche (1898–1950)

Die freigelegten Baubefunde der dritten Kirche von 1898 stammen ebenfalls von der Westseite und von der ehemaligen Vorhalle: Fundamentreste des südwestlichen Treppenturmes (H) einschließlich Ecksituation (D–G), Substruktionen der dreiflügeligen Vorhalle (J) einschließlich der darunter befindlichen Kellerräume (H), ein massives Pfeilerfundament (K) im Bereich der Haupthalle nahe der Orgel sowie die Fundamentreste des einst 106 m hohen Hauptturmes (I) im Nordwesten mit dem im Untergeschoss gelegenen Haupteingang. Im Gegensatz zur zweiten Kirche, die als roter Ziegelsteinbau ausgeführt wurde, zeigt sich dieser jüngste Kirchenbau als ein gelber Backsteinbau mit Ziegelsteinen im Reichsformat und zahlreichen Mosaiken.

Als festgestelltes technisches Denkmal ist eine Fußbodenheizungsanlage mit Lüftungskanal (L) unterhalb der Vorhalle aus der Zeit nach 1900 zu nennen.

Bestattungen des Georgenkirchhofs

Die Belegungszeit des Georgenfriedhofs lässt sich anhand der historischen Überlieferung und der erzielten Grabungsergebnisse vom ausgehenden 13. Jahrhundert bis etwa um 1800 eingrenzen. Die insgesamt 387 dokumentierten und geborgenen Bestattungen der zur St. Georgengemeinde und zum Georgenhospital gehörenden Bevölkerung verteilen sich in einer relativ planmäßigen Anordnung über acht Bestattungshorizonte. Sie befanden sich innerhalb des Grabungsfensters vorrangig südwestlich außerhalb bzw. unter- und innerhalb des ersten bzw. zweiten Kirchenbaus. Die Verstorbenen wurden meist in Rückenlage in West-Ost-Ausrichtung beigesetzt. Teilweise waren die Grabstellen stark durch neuzeitliche bis moderne Bauaktivitäten gestört. In den beiden ältesten Bestattungshorizonten bettete man die Verstorbenen meist ohne Sarg, vermutlich nur mit Leichentuch bzw. -hemd zur Ruhe, ohne weitere Beigaben oder Besonderheiten. Ferner handelt es sich bei den Begräbnissen der ersten Bestattungshorizonte oftmals um sekundär beräumte Grabgruben mit gesammelten Skelettteilen von mehreren Individuen neben vereinzelten spätmittelalterlichen Grauwarefragmenten. Zum zweiten Bestattungshorizont gehören acht Bestattungen. Sie zeigen ähnliche Charakteristika wie die der ältesten Phase, stören diese aber teilweise. Unklar bleibt, ob das Skelettmaterial der beiden ältesten Bestattungshorizonte während der verschiedenen Bautätigkeiten an der ersten bzw. zweiten Kirche beräumt

bzw. umgebettet wurde oder ob es andere Gründe für eine Umbettung gab; wie z.B. das Sargverbot und Massensterben während der großen Seuchenepidemien im 14. Jahrhundert. Ab dem dritten Bestattungshorizont wurden die Bestatteten in Holzsärgen, betuchte Gemeindemitglieder in gemauerten Grüften beigesetzt. Die meisten Grüfte waren jedoch schon systematisch beräumt worden. Folgende Bestattungshorizonte enthalten jeweils eindeutig zuweisbare Bestattungen (insgesamt 114 von 387): 1. (älteste) Belegungsphase – eine Bestattung, 2. Phase – acht Bestattungen, 3. Phase – elf Bestattungen, 4. Phase – acht Bestattungen, 5. Phase – achtzehn Bestattungen, 6. Phase – dreiundzwanzig Bestattungen, 7. Phase – achtundzwanzig Bestattungen und 8. (jüngste) Phase – siebzehn Bestattungen.

Anthropologische Auswertung der Bestattungen des St. Georgenkirchhofes

Die anthropologische Untersuchung der Skelette umfasst die Anzahl- und Geschlechtsbestimmung, die relative Präzisierung des Sterbealters (Altersstruktur unterteilt nach männlichen und weiblichen Individuen sowie bei Kindern nach den Altersstufen Infans I und II), die Rekonstruktion der anatomischen Größe und die Identifizierung von pathologischen Merkmalen. Diese Faktoren implizieren die Feststellung der Lebensbedingungen, der Ernährung und der Krankheitsbelastung der Bevölkerung jener Zeit[37].

Insgesamt wurden 387 Individuen anthropologisch bestimmt. Davon erwiesen sich 89 als männlich (23%) und 80 als weiblich (21%). Bei 67 Individuen (17%) war keine Geschlechtsbestimmung mehr möglich, da entweder zu wenig Skelettmaterial zur Bestimmung vorhanden war bzw. geschlechtsspezifische Skelettelemente fehlten. Bei weiteren 151 Individuen handelt es sich um Kinder bzw. Jugendliche, bei denen eine Geschlechtsbestimmung nicht möglich war.

Die höchste Sterberate lag in der adulten Altersstufe (20–40 Jahre), womit die durchschnittliche Lebenserwartung damals etwa 35 Jahre unterhalb der heutigen im westlichen Europa (75–78 Jahre) lag. Unterteilt man diese Altersstufe nach Geschlechtern, fällt die Sterberate der Frauen etwas höher als die der Männer aus. In der maturen Altersstufe (40–60 Jahre) hingegen war die Sterberate der Männer höher. Die senile Altersstufe (ab 60 Jahre) ist mit vier Individuen (je zwei weiblich und männlich) nur äußerst gering vertreten: wiederum ein Indiz für eine nur geringe durchschnittliche Lebenserwartung im 18. Jahrhundert.

Von den 387 Individuen konnten 117 (30%) als Kinder (0–13 Jahre) und 34 (9%) als Jugendliche (14–20 Jahre) identifiziert werden, womit eine hohe Mortalität vorliegt. Dieser Wert der Kinder- bzw. Jugendsterblichkeit liegt zum Beispiel leicht über dem der ländlichen Bevölkerung von Diepensee (33%), Treskow (38%) oder Tasdorf (33%) und resultiert mit hoher Wahrscheinlichkeit aus einer Vielzahl an Infektions- und Mangelkrankheiten (z.B. Eisenmangelanämie) sowie

37 Die anthropologische Bestimmung der geborgenen Skelette vom Georgenkirchhof erfolgte durch Dr. Bärbel Heußner aus Petershagen/Eggersdorf, Landkreis Märkisch-Oderland.

aus mangelnden Hygieneverhältnissen. In der Kindersterbeverteilung nach Jahresstufen zeigt sich ein hohes Sterberisiko besonders in den Altersstufen 4–7 Jahre, 7–10 Jahre und 10–13 Jahre. Die hohe Kindersterblichkeit bei älteren Kindern ist eigentlich ungewöhnlich, steht aber wahrscheinlich einerseits im Zusammenhang mit den auftretenden Kinderinfektionskrankheiten und andererseits mit dem Standort als Armen- und Siechenhaus.

Abb. 9: Geborgenes Fundmaterial aus der Mitte des 18. Jahrhundert vom St. Georgenkirchhof: 3x Glasmarken der Glashütten aus Globsow, Grimnitz und Chorin, 5x Münzen, 1x Tonpfeifen-kopf, 1x Austernschale sowie 3x Haartracht-Nadeln, 1x Ring und 1x Gewandschließe aus Buntmetall (LDA 1476). Foto: G. Bethmann/ABD-Dressler.

Wie anhand eines Diagramms sichtbar wird, waren die männlichen Individuen im Durchschnitt ca. 10 cm größer als die weiblichen. Die Größe der Männer schwankt zwischen 160 cm bis 181 cm Körpergröße bei einer Durchschnittsgröße von ca. 171 cm. Die Größe der Frauen liegt zwischen 145 cm bis 165 cm Körpergröße bei einer Durchschnittsgröße von ca. 158,3 cm. Somit lag die Durchschnittsgröße der hier untersuchten Individuen etwa 10 cm unter der der heutigen in Mitteleuropa.

Als hauptsächliche Erkrankungen traten neben Zahnausfall und hoher Kariesbelastung typische Mangelkrankheiten wie etwa Anämie und Gelenkkrankheiten wie Arthrose auf. Dreißig Individuen hatten Karies, davon allein sieben mit starkem bis komplettem Zahnausfall. In fünf Fällen traten Wurzelabszesse bis hin zum schmerzhaften Kieferdurchbruch auf. Einmal war dies auch die Todesursache infolge eines einhergehenden Abszesswundbrandes. Eine weitere Gruppe der Erkrankungen sind die Entzündungen der Knochen (7 Fälle), Arthrosen (9 Fälle) und Sehnenverknöcherungen (12 Fälle), welche vor allem in der maturen Altersgruppe auftraten. Bei sechs Individuen konnten als Todesursache sehr schwere Erkrankungen bzw. Tumore festgestellt werden.

Grabbeigaben und Fundmaterial der St. Georgenkirche(n)

Aufwendige Beigaben, Bekleidungsstücke oder Trachtbestandteile ließen sich anhand der freigelegten und geborgenen Bestattungen des Georgenkirchhofes nicht nachweisen. Allerdings wurden einige Ringe, Gürtelschnallen, Haar- und Gewandnadeln, Münzen sowie etliche eiserne Griffe, Nägel und Beschläge von Särgen des dritten bis zum achten Bestattungshorizont geborgen (Abb. 9). Neben spätmittelalterlicher harter Grauware und Steinzeug aus den untersten Lagen überwiegt im inventarisierten Fundmaterial frühneuzeitliche Keramik, gemischt mit Glas- und Tonpfeifenfragmenten sowie Austernschalen als typisches Fundspektrum des 17./18. Jahrhunderts. Vom jüngsten Kirchenbau 1898 wurden

einige repräsentative Teile der durchaus dekorativen Bauornamentik geborgen: u.a. bunte Akanthus-Blätter des Kirchenportals sowie farbige Mosaikfliesen vom Kirchenfußboden.

Metallfunde

Mehrere eiserne Sargbeschläge, Griffe und Nägel stammen von Gräbern ab des dritten Bestattungshorizonts. Dazu kamen wenige Bestandteile der Totenkleidung wie Ösen, Knöpfe, Gewandhaken und Schnallen. Letztere bestanden vor allem aus Kupferlegierungen wie Bronze oder Messing. Aus wenigen Gräbern konnten auch Schmuck- oder Trachtbestandteile (Ringe, Ketten, Nadeln) meist auch als Kupferlegierungen geborgen werden. Eine einzelne bronzene Haarspange befand sich noch bei einer weiblichen Bestattung im geflochtenen Zopf. In zwei Fällen konnte zudem ein feines Gewebe aus Eisen bzw. Bronze im Kopfbereich als Überreste von metalldurchwirkten Hauben, Tüchern oder sonstigen Kopfbedeckungen beobachtet werden. Aufwendige Totenkronen konnten hingegen nicht festgestellt werden. Sieben Münzen bestehen zum großen Teil aus Kupferlegierungen, eine undatierte Münze besteht aus Silber sowie eine weitere, auf 1743 datierte Münze („*FRIEDERICUS REX*") weist einen höheren Silberanteil auf. Zwei Münzen enthielten die Jahreszahlen 1705 bzw. 1735; alle anderen Münzen stammen ebenso aus der frühen Neuzeit. Aus den Bau- und Grabgruben stammen ferner noch einige stark korrodierte Eisenobjekte, darunter etliche Nägel sowie Schlackebrocken.

Keramikfunde

Das keramische Fundmaterial umfasst vielfach Fragmente typischer Gefäße an Haushaltsware vom Spätmittelalter bis zur frühen Neuzeit: Die spätmittelalterliche Keramik besteht mehrheitlich aus harter Grauware und zum geringen Teil aus einfach glasierter Irdenware. Das frühneuzeitliche Material umfasst vor allem glasierte Irdenware (Malhornware) sowie Tonpfeifenfragmente. In der Neuzeit kommt noch hauptsächlich Porzellan hinzu. Des Weiteren wurden während der archäologischen Ausgrabung und Dokumentation Baukeramiken, Fliesen und weitere Dekorteile des jüngsten Kirchenbaus von 1898 geborgen (Abb. 10).

Abb. 10: Geborgene Bauornamentik der 3. St. Georgenkirche (1898–1950): u.a. Akanthusblätter (Abb. 20), Dekorteil (Abb. 21) und Mosaikfliesen (Abb. 22). Foto: T. Dressler/ABD-Dressler.

Glasfunde

Innerhalb dieser Fundgattung dominieren viele Fragmente an einfachem Fenster- und Flaschenglas, darunter auch Teile von kleinen Apothekerflaschen. Dieses Material stammt aus der frühen Neuzeit bis zur Moderne. Für die Datierung besonders wichtig sind zwei Glasmarken: eine aus der Königlich Preußischen Glashütte Chorin („*KÖN: PR: GLASHÜTTE AM CHORIN*") ab 1705 bis etwa 1735 und eine aus der Glashütte Globsow („GLOBSOW NR. 7") nach 1752.[38]

Ergebnisse der archäologisch-historischen Dokumentation der St. Georgenkirche(n)

Der Bau einer Tiefgarage und die Neugestaltung der Straßenführung einschließlich Medienumverlegung in der Alexanderstraße / Ecke Otto-Braun-Straße in den Jahren 2008/09 bzw. 2012 führten zu umfangreichen archäologischen Untersuchungen. Der Standort der vor der Stadt gelegenen Georgenkirche von 1331 mit Georgenhospital, Kapelle und Kirchhof von 1272 sowie der verschollene Friedhof der St. Marien- / St. Nikolaigemeinde bzw. der sogenannte Schützenkirchhof (1708–1802) gaben Anlass zur archäologischen Baubegleitung und Dokumentation. Bis dato waren weder die einstige Ausdehnung der Friedhöfe noch der genaue Standort der Georgenkirche(n) in der vor dem Georgentor gelegenen Königsstadt bekannt. Dieses Quartier ist aufgrund der Schäden im Zweiten Weltkrieg, des nachfolgenden neuen Straßenzuschnittes und der nicht den traditionellen Häuserblockstrukturen folgenden DDR-Bebauung kaum mehr erkennbar.

Die archäologischen Untersuchungen im Bereich des Kirchenschiffes und die Auswertung der historischen Quellen ergaben drei verschiedene Kirchenbauten: die erste Georgenkirche von 1331 bis 1779, die zweite barocke Georgenkirche von 1779/80 bis 1898 und die dritte wilhelminische Georgenkirche mit neoromanischen und neogotischen Stilelementen und einem 106 m hohen spitzen Hauptturm von 1898/99 bis 1950. Von der ursprünglichen Georgenkapelle sowie von älteren Bauphasen des ersten Kirchenbaus konnten archäologisch keine Fundamentreste mehr nachgewiesen werden. Zu den erfassten Baustrukturen zählen u.a. gekappte Gewölbeansätze in Klosterformatziegeln, massive Pfeiler- und Stützmauerfundamente aus Kalk- und Ziegelsteinen im Zuge der Erweiterungen der Kirche im Osten um 1700 sowie diverse Grabgewölbe und einige wenige intakte Körperbestattungen der ersten Kirche. Allerdings sind die meisten der hier erfassten Gräber teils sekundär gestört und die Skelettteile in Sammelgräbern wieder beigesetzt worden, sie spiegeln somit die Zerstörung aufgrund der Bauaktivitäten für den zweiten und dritten Kirchenbau wider. Das geborgene Fundmaterial reicht vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit.

38 Gerrit Friese / Karin Friese: Glashütten in Brandenburg. Die Geschichte der Glashütten vom 16. bis zum 20. Jahrhundert mit einem Katalog ihrer Marken (= Heimatkundliche Beiträge 1), Eberswalde-Finow 1992.

Zu den Baubefunden der zweiten Georgenkirche zählen Fundamentreste aus roten Ziegelsteinen der ehemaligen Saalkirche und mehrere, bereits beräumte Grüfte im westlichen Portalbereich. Die Baubefunde der dritten Kirche konzentrieren sich auf die Westfront und den Bereich der Vorhalle: hier kamen die aus gelben Ziegelsteinen im Reichsformat errichteten Fundamentreste des Treppenturmes und des Haupteinganges sowie die Reste der Substruktionen der dreiflügigen Vorhalle samt Kellerräume zutage. Als technisches Denkmal ist eine noch teils vorhandene Fußbodenheizungsanlage mit Lüftungskanal zu nennen.

Vom ehemaligen Georgenfriedhof, auf dem vom ausgehenden 13. Jahrhundert bis etwa um 1800 bestattet wurde, konnten insgesamt 387 Individuen erfasst und anthropologisch bestimmt werden. Diese verteilen sich auf acht Bestattungshorizonte. Während der ersten beiden Bestattungshorizonte wurden die Verstorbenen meist nur mit einem Leichentuch bzw. Leichenhemd ohne weitere Beigaben beigesetzt. Durch die nachfolgenden Bestattungen wurden die ältesten Beigesetzten oftmals gestört oder umgebettet. Ab des dritten Bestattungshorizonts wurden die Bestatteten überwiegend in Holzsärgen bzw. mehrfach auch in gemauerten Grüften beigesetzt, die in der Folgezeit jedoch systematisch geräumt worden sind.

Der festgestellte hohe Wert an Kindersterblichkeit resultiert aus einer Vielzahl an Infektions- und Mangelkrankheiten sowie aufgrund mangelnder Hygiene. Bei den Erwachsenen lag die mittlere Lebenserwartung bei nur 25–30 Jahren, was insbesondere auf typische Mangelkrankheiten wie etwa Anämie, Arthrose, Karies und Zahnausfall infolge der damals vorherrschenden schlechten Arbeits- und Lebensbedingungen zurückzuführen ist[39]. Dem entsprechend ließen sich auch nur sehr selten Beigaben, aufwendige Bekleidung oder Trachtbestandteile nachweisen. Erst ab dem dritten Bestattungshorizont treten einige wenige Beigaben wie etwa Ringe, Gürtelschnallen, Nadeln und Münzen sowie Sargutensilien auf. Während spätmittelalterliche Keramik ausschließlich aus dem Umfeld der beiden ältesten Bestattungshorizonte stammt, überwiegt die frühneuzeitliche Keramik, gemischt mit Glas- und Tonpfeifenfragmenten, ab des dritten bis zum achten Bestattungshorizont. Vom dritten Kirchenbau wurden Teile der dekorativen Bauornamentik geborgen.

Der durch die archäologische Baubegleitung wieder entdeckte und dokumentierte Friedhof der St. Marien- und Nikolaigemeinde bzw. der sogenannte Schützenkirchhof in unmittelbarer Nähe zur Georgenkirche wurde von 1708 bis 1802 belegt (Abb. 11). Etwa 1 000 Bestattungen konnten von diesem Friedhof anthropologisch bestimmt werden. Der Friedhof verdankt seine teilweise Erhaltung sowohl den hier errichteten, nicht unterkellerten Exerzierhallen von 1769 und 1799/1800, deren Fundamentsockel erfasst wurden, als auch der hier nach 1802

39 Siehe auch Ines Beilke-Voigt: Kinderdefizite und Kinderfriedhöfe – Zur Sonderstellung des Kindes im Bestattungsritual anhand archäologischer und ethnologischer Quellen, in: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 45 (2004), S. 271–295; Claudia Melisch / Felix Escher / Bettina Jungklaus: Der erste katholische Friedhof Berlins (= Beiträge zur Denkmalpflege in Berlin, Bd. 36), Berlin 2011, S. 36–43; Matthias Wemhoff (Hrsg.): Von den letzten Dingen. Tod und Begräbnis in der Mark Brandenburg 1500–1800, Berlin 2012.

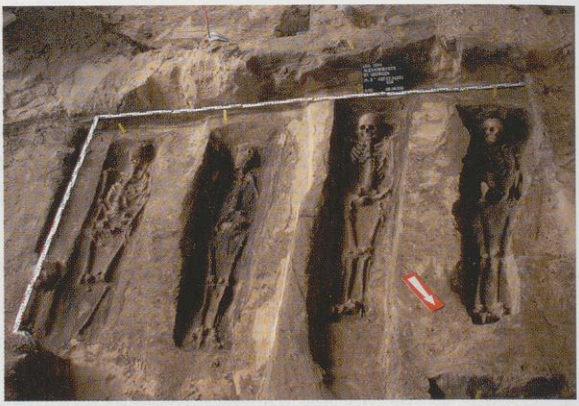


Abb. 11: Freigelegte Bestattungsreihe mit vier erwachsenen Individuen des St. Marien-/St. Nikolai-kirchhofes bzw. des sogenannten Schützenfriedhofes (1708–1802). Foto: T. Dressler/ABD-Dressler.

ohne Tiefeingriffe angelegten Keibelstraße. Per Kabinettsorder vom 25. Juli 1708 wurde der „Alte Schützenkirchhof" als Begräbnisstätte für Arme und *„Freileichen"* sowie als neue, vereinte Begräbnisstätte der St. Marien- / St. Nikolaigemeinde auf dem Schützenplatz außerhalb der Stadt angelegt. Dieser erstreckte sich ursprünglich von der Alten Schützenstraße aus in einer keilförmig sich ausdehnenden Breite von 150 Fuß[40] (~47,00 m) bis zu 270 Fuß (~85,00 m) und einer Länge von 630 Fuß (~198 m) zwischen der Bernauer / Neue Königsstraße und der Prenzlauer Straße. Mit dem Bau des ersten Exerzierhauses 1769 mit 249 1/3 Fuß Länge (~78,25 m) und 53 1/3 Fuß Breite (~16,74 m) in unmittelbarer Nähe des Schützenkirchhofes vollzog sich eine rasche Entweihung des Kirchhofes. Den wichtigsten baulichen und räumlichen Einschnitt auf dem Friedhofsterrain stellte die 1800 im Auftrag der Preußischen Krone errichtete Exerzierhalle von David Gilly (1748–1808) dar, die die alte Halle von 1769 komplett überspannte. Mit der Einweihung des neuen Kirchhofes 1802 am Prenzlauer Tor in der Kleinen Alexanderstraße endet die Belegung des alten Kirchhofes. Der zeitlich eng begrenzte Belegungshorizont von 1708–1802 vermittelt einen unverfälschten und singulären Einblick in die Gesellschaftsstruktur Berlins im 18. Jahrhundert.

Die Überlagerung historischer Karten mit der tachymetrischen Einmessung der aufgedeckten Baustrukturen und Bestattungen sowohl der Georgenkirche einschließlich des Georgenkirchhofes als auch des Friedhofes der St. Marien-/ St. Nikolaigemeinde mit den später hierauf errichteten Exerzierhallen ergab ein genaues Einhängen des alten Schmettau-Plans von 1748 und des Selters-Plans von 1804 in die heutige Situation.

Die Lokalisierung der drei Georgenkirche(n) und des vergessenen Friedhofes der St. Nikolai- und Mariengemeinde bzw. des Schützenfriedhofs (1708–1802), die Bergung und anthropologische Bestimmung von knapp 1 000 Bestattungen dieses Friedhofes sowie die von knapp 400 Bestattungen des Georgenkirchhofs sowie die Rekonstruktion der städtebaulichen Entwicklung im Bereich der Königsstadt ab 1701 sind als wichtigste Ergebnisse dieser archäologischen Untersuchungen hervorzuheben.

40 Ein preußischer Fuß entspricht 31,385 cm.

Wolfgang Gottschalk

Auf der Suche nach Jakobsfriedhof und Waldeckpark. Eine Anmerkung zur Denkmaltopographie von Berlin-Kreuzberg

Das Berliner Landesdenkmalamt hat im Sommer 2016 – mit über einjähriger Verzögerung – den Kreuzberg-Band der Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland vorgelegt.[1] Mit dieser in jeder Hinsicht gewichtigen Veröffentlichung – 480 Seiten, 563 Abbildungen – ist nun erstmalig der Denkmalsbestand des historischen Berliner Stadtkerns – bis auf Prenzlauer Berg – vollständig erfasst und publiziert, während es bei entsprechenden Teilbänden der Reihe zu den Berliner Außenbezirken noch etliche Lücken gibt.

Nun kann man auch bei einem Band dieses Umfangs keine wie auch immer angestrebte Vollständigkeit erwarten – aber die öffentlichen Standbilder sollten in eine Denkmaltopographie doch wohl vollständig aufgenommen werden, und das unabhängig von ihrem künstlerischen Wert. So erfährt der Leser zwar, dass an der Kommandantenstraße eine 1700 eingeweihte französisch-reformierte Kirche gestanden hat. Dass zu dieser Kirche im 18. Jahrhundert aber auch ein Gottesacker gehörte, erfährt man nicht – ebenso wenig, dass in direkter Nachbarschaft an der Kommandantenstraße von 1726 bis 1823 ein Friedhof der Friedrichswerderschen Gemeinde existierte.[2] Wenn man jedoch etwas über den durch seine Lage an der verkehrsreichen Oranienstraße im Stadtbild unübersehbaren Waldeckpark und das Waldeck-Denkmal oder gar über den einst hier gelegenen Begräbnisplatz erfahren möchte, ist es merkwürdigerweise in diesem Denkmalinventar-Band eine vergebliche Suche. Möglicherweise hat sich das Berliner Landesdenkmalamt als Herausgeber am Berlin-Dehio[3] orientiert, in dem Denkmal und Park in den ersten drei Auflagen bislang ebenfalls übergangen wurden. Das Gebäude der ehemaligen Reichsschuldenverwaltung auf der gegenüberliegenden Straßenseite wird dagegen – seiner Bedeutung entsprechend – eingehend gewürdigt. Dabei hat gerade das genannte Areal eine recht bewegte, bis ins 17. Jahrhundert als Pestfriedhof zurückreichende Geschichte hinter sich.[4]

---

1 Landesdenkmalamt Berlin (Hrsg.): Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland. Denkmale in Berlin. Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg – Ortsteil Kreuzberg, Petersberg 2016.

2 Siehe u.a. Wolfgang Gottschalk: Alt-Berliner Begräbnisstätten. Ein Wegweiser zu ehemaligen Berliner Kirch- und Friedhöfen, Berlin 2010, S. 46–48, 85 f.; Hans-Jürgen Mende / Kurt Wernicke (Hrsg.): Berliner Bezirkslexikon Friedrichshain-Kreuzberg, Berlin 2003, S. 385 f.; Hans-Jürgen Mende: Lexikon Berliner Grabstätten, Berlin 2006, S. 129; Folkwin Wendland: Berlins Gärten und Parke, Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1979, S. 215 f.

3 Vgl. Dehio. Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Berlin, 3. ergänzte Aufl., bearb. v. Michael Bollé, Berlin 2006.

4 Siehe u.a. Stefan Löffler: Der Waldeckpark, in: Berlinische Monatsschrift Luisenstadt, Jg. 1, Heft 3, Juni 1992, S. 47 f.

Nachdem König Friedrich Wilhelm I. 1717 die Einebnung des seit dem Mittelalter belegten Petri-Kirchhofes befahl, nutzte die Petri-Gemeinde den bereits um 1604 vor dem damaligen Teltower Tor im Winkel zwischen der späteren Alten Jakobstraße, der Oranien- und der Kürassierstraße angelegten Armenfriedhof für Beerdigungen; die Kürassierstraße führte deshalb bis zum Jahre 1836 den Namen „Todtengasse" – so 1843 der Berliner Stadtchronist Ernst Fidicin[5].

Der Totenacker, auf dem noch bis in die 1840er Jahre beerdigt wurde, hatte seit dem 17. Jahrhundert zunächst als Pest- und Armenfriedhof gedient; Nachfolger wurde der 1838 eröffnete Petri-Friedhof an der Friedenstraße. Der Name „Jakobsfriedhof" weist wohl auf das benachbarte Jakobs-Hospital hin – es stand etwa dort, wo sich heute das Waldeck-Denkmal erhebt. Der Begräbnisplatz hatte auch noch andere Namen – so Hospital- oder Apostelfriedhof, auch „Hinterer Friedhof vor den Toren Berlins". Das Gotteshaus der 1843 von der Luisenstadt-Gemeinde abgetrennten Jacobi-Gemeinde sollte ursprünglich auf dem Friedhofsareal errichtet werden, was die Petri-Gemeinde als Eigentümer jedoch ablehnte. So erwarb der Bauverein mit Mitteln des Königs eine damals noch auf freiem Feld liegende Fläche, auf der gegenüberliegenden nördlichen Seite der Oranienstraße. 1845 konnte dann die von Friedrich August Stüler entworfene Jacobi-Kirche im Stil einer altchristlichen Basilika nach nur 15-monatiger Bauzeit eingeweiht werden.

Die ursprüngliche Friedhofsfläche wurde schon 1686 für Bebauungszwecke reduziert, als an der Oranienstraße ein Schneidergewerks-Spital sowie Häuser des Schlächter-, Bäcker- und Schustergewerks entstanden. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts erwarb die Stadt Berlin einen Teil des Geländes, um es der drohenden Bebauung zu entziehen, zwanzig Jahre später den Rest und ließ den einstigen Begräbnisplatz – unter Einbeziehung noch vorhandener Grabdenkmäler – vermutlich nach Plänen von Stadtgartendirektor Hermann Mächtig in den etwa 1,5 Hektar großen Oranienpark umgestalten, der ab 1870 teilweise von den umliegenden Bewohnern der Luisenstadt kostenfrei zur Erholung genutzt werden konnte. Seit der Aufstellung des Waldeck-Denkmals 1890 trug er bis 1936 den Namen „Waldeckpark".

5 Ernst Fidicin: Berlin, historisch und topographisch dargestellt, Berlin 1843, S. 185: „Die Kürassierstraße, welche bis 1836 den Namen Todtengasse führte. Sie ist eine der ältesten Straßen und bestand schon im 17. Jahrhundert, indem bereits im Jahre 1604 ein Armenkirchhof mit zwei Krankengebäuden in ihr vorhanden waren, wovon sie auch ihren früheren Namen erhalten hatte. Von diesem Kirchhofe wurden seit 1686 mehrere Baustellen abgezweigt. Es sind dies die Häuser Nr. 21, ein ehemaliges Schneidergewerks-Krankenhaus, Nr. 22 u. 23 ehemals Häuser des Schlächter- und Bäckergewerkes und Nr. 24 ein ehemaliges Schustergewerkshaus. – Der alte Armen- oder Pestkirchhof, Nr. 25, ward später zum Begräbnisplatze für die Petrigemeinde umgeschaffen. Früher befanden sich bei demselben zwei Hospitalgebäude für 18 alte Frauen, welche gegenwärtig vermiethet sind, indem für diese Anstalt ein neues Gebäude in der Orangenstraße errichtet worden ist." Die Orangenstraße: „Der ältere Theil dieser Straße war schon um 1700 vorhanden und ist wahrscheinlich zuerst von französischen Flüchtlingen bebaut worden. Sie reichte bis 1740 nur bis zum Kirchhofe und ward um diese Zeit erst nach dem Felde durchgelegt und mehr bebaut. In ihr ist das neue Jakobs-Hospital, welches seit 1828, in Stelle des älteren in der Kürassierstraße, erbaut wurde."

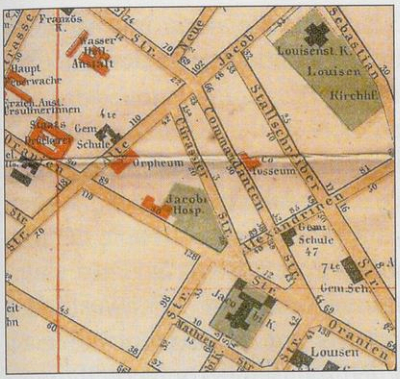


Abb. 1: Lage des Jakobsfriedhofs und späteren Waldeckparks. Ausschnitt aus: Neuester Plan von Berlin und Charlottenburg von C. Delius, 1869.

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts waren dort noch etliche Grabdenkmäler zu finden, wie einer Schilderung von 1927 zu entnehmen ist: „Der kleine Armenfriedhof wurde vergrößert und zum Begräbnisplatz für die ganze Petrigemeinde gemacht, auf dem nun auch reiche und vornehme Leute ihre Ruhestätte fanden. Noch heute liegen im Park verstreut, halb versunken und vergessen, die vom Grün überwucherten Grabstätten und verwitterten Erinnerungstafeln bekannter Familien, so des Kattunfabrikanten Mann, der Teppichfabrikanten Schwendy und Protzen und des Buchdruckereibesitzers Büxenstein. Aber auch das Leben hielt mehr oder weniger Einzug in diese Gegend; Fabriken und Kasernen wurden erbaut, und weil die schmucken Kürassiere, die ihre Kasernen in der Feldstraße [seit 1847 Alexandrinenstraße] unten an der Stadtmauer hatten, auf ihren Gängen zwischen Stadt und Kaserne immer hier durch die Totengasse eilten, so wurde diese dann die Kürassierstraße genannt. Man wohnt doch viel lieber in einer lebensfrohen Kürassierstraße als in einer gruseligen Totengasse!“[6] (Abb. 1).

Auch Willi Wohlberedt berichtete 1934 von einigen noch erhaltenen Grabmälern – darunter für den Druckereibesitzer Friedrich Wilhelm Büxenstein (gest. 1836), die Familie F. Gropius, den Bürger und Brauer Christian Heist (gest. 1828), den Kattunfabrikanten Benjamin Gottlieb Mann (gest. 1838), die Teppichfabrikanten Joachim Christian Protzen (gest. 1836) und Karl Friedrich Schwendy (1783–1853). Der dort bestattete Hofbaumeister und Bildhauer Christian Friedrich Wolff (1772–1820) war der Vater des weitaus bedeutenderen klassizistischen Bildhauers Albert Wolff.[7] An Johann Siegmund Bormann (1752–1833) erinnerte eine „eiserne Säule“[8]. Die Grabplatte vom gitterumgebenen Grabhügel für Marie Friederike Lessing, geb. Voss, Witwe des Münzdirektors Karl Gotthelf Lessing und Schwägerin Gotthold Ephraim Lessings (1752–1828), befindet sich heute in der Obhut des Südwestfriedhofes Stahnsdorf.[9] Nur das zuletzt 1961 restaurierte Denkmal – ein mit acht Bronzekränzen geschmückter Marmor-Grabstein auf Granitsockel – für Ernst Ferdinand Ayrer, Königlich Preußischer Stallmeister

6 Alfred Daleit: Was der Waldeckpark erzählt, in: Die Luisenstadt – Ein Heimatbuch, Berlin/Leipzig/Wien 1927, S. 96.

7 Willi Wohlberedt: Grabstätten bekannter und berühmter Persönlichkeiten in Groß-Berlin und Potsdam mit Umgebung, Teil II, Berlin 1932, S. 110.

8 Willi Wohlberedt: Grabstätten bekannter und berühmter Persönlichkeiten, Teil IV, Berlin 1952, S. 343.

9 Jörg Kuhn: „Frau Münzdirektor“ Marie Friederike Lessing, geb. Voß (1752–1828) und die „Vossische Zeitung“. Eine Grabplatte auf dem Südwestkirchhof Stahnsdorf und ihre Geschichte, in: Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 55 (2006), S. 55–67.

Abb. 2: Grabdenkmal Ernst Ferdinand Ayrer von 1832. Foto: Wolfgang Gottschalk (2016).

(1774–1832), ist heute noch im Waldeckpark als einzige Erinnerung an den Friedhof zu finden (Abb. 2).

Während sich an der Kürassierstraße in der Köpenicker Vorstadt seit 1670 bzw. 1758 zwei Hospitalgebäude der Armenfürsorge widmeten, die der Aufsicht der Magistrats und des Propstes von St. Petri unterstanden, hatten sich auf der westlichen Grundstücksseite zur Alten Jakobstraße im Laufe des 19. Jahrhunderts Vergnügungsstätten und Theater mit mehrfach wechselnden Namen und oft zweifelhaftem Ruf etabliert. 1878 warben Meyer's Reisebücher für das 1861 eröffnete „Reunion-Theater, Alte Jakobstr. 30 (Schauspiele, Operetten, Possen); dieses Theater ist mit dem ‚Orpheum', dem bekannten Rendezvous der Berliner Demimonde, verbunden, wo der Verkehr jedoch erst nach Schluss der Theater beginnt"[10]. Das 1854 Alte Jakobstraße 32 eröffnete „Orpheum" galt etwa vier Jahrzehnte lang als das eleganteste und vornehmste Ballhaus der Stadt, weit über Berlin hinaus bekannt. Bereits 1861 konstatierte Robert Springer in seinem Berlin-Führer, dass die meisten Bälle und Tanzvergnügungen für „Berlins lebenslustige Jugend, besonders die des Mittelstandes" nicht sehr empfehlenswert seien. „Die anständigen Lokale werden zahlreich bankrott, und unter den übrigen, von geschlossenen Gesellschaften abgesehen, gibt es beinahe kein Lokal, in welches man anständige Frauen oder Mädchen mitnehmen könnte", so u.a. auch in das Orpheum.[11] Durch einen Umbau 1866 erhielten die Räume eine neue üppige Rokoko-Dekoration, ein „phantasievoll ausgebildeter offener Prachthof" wurde angebaut, das ganze „mit raffinirtem Luxus, feenhafter Beleuchtung durch 5 000 farbige Gasflammen", wie viele zeitgenössische Reiseführer hervorheben. Im Baedeker von 1869 fand man den Hinweis, das Orpheum verdiene „einen Besuch, doch wie alle derartigen Lokale nur für Herren, wenn schon die Polizei streng auf den äusseren Anstand wacht […]."[12] In Meyer's Reiseführer 1878 wird zum Orpheum ziemlich ernüchternd konstatiert: „Je eleganter diese Lokale, desto mehr tritt das kleinbürgerlich-anständige Element zurück und die Demimonde in den Vordergrund. […] Das Damenpublikum dieser Lokale ist, was die Unterhaltung betrifft, ziemlich unge-

10 Meyer's Reisebücher Nord-Deutschland. Östlicher Theil, 3. umgearbeitete Aufl., Leipzig 1878, Sp. 39 f.

11 Robert Springer: Berlin. Ein Führer durch die Stadt und ihre Umgebungen, Leipzig 1861, S. 373.

12 Karl Baedeker: Mittel- und Nord-Deutschland. Handbuch für Reisende, 14. umgearbeitete Aufl., Koblenz 1869, S. 5.

niessbar und unglaublich taktlos [...]. Der Fremde hüte sich, naive Verwunderung über das, was ihm vorkommt, zu zeigen; er designirt sich dadurch selber als ein der Ausbeutung würdiges Objekt."[13] Griebens Reiseführer von 1882 warnte, dass in derartigen Lokalen „die leichtere Damenwelt heimisch" sei, diese „aber durch eine geschmackvolle Prachtentfaltung vielseitiges Interesse mit Recht in Anspruch nehmen. Unter diesen Lokalen nimmt das Orpheum [...] den ersten Rang ein. [...] Der Garten in seiner tageshellen, herrlichen Beleuchtung gewährt ein Bild, wie es in dieser Beziehung grossartiger selbst in Paris und London nicht geboten wird."[14] Im Pharus-Fremdenführer Berlin liest man unmissverständlich über Balllokale, die von „Damen der besseren Gesellschaft" nicht besucht würden: „Hierunter versteht man nicht Lokale, in denen die Bürgerschaft der Freude des Tanzes huldigt. Vielmehr herrscht hier die Halbwelt. Herren, die diese mit großer Pracht ausgestatteten Lokale besuchen wollen, mögen Vorsicht anwenden, da hier auch Taschendiebe und Bauernfänger ihr Wesen treiben."[15] Nach 1872 sucht man in den Baedeker-Ausgaben für Berlin, wohl aus Gründen der „Wohlanständigkeit", Hinweise zum Orpheum oder zu anderen Balllokalen vergeblich. Für den Reiseführer „Berlin bei Nacht" von 1896 ist dieses Etablissement sogar ein Ort „elegant drapierter Prostitution". Der Publizist Hans Ostwald, Autor wichtiger Werke zur Berliner Kultur- und Sittengeschichte, widmete 1928 in seinem Buch „Das galante Berlin" dem Orpheum sogar ein eigenes Kapitel, weil es von den Zeitgenossen so wichtig genommen worden sei: Der Wirt musste sogar einen besonderen Eingang für Familien einrichten, die sich die „prunkende Lasterhöhle" ansehen wollten.[16]

Ab 1880 präsentierte als Nachfolger des Reunion-Theaters das Central-Theater mit rund 1 000 Plätzen und Sommergarten „spezifisch Berliner Volksstücke und Berliner Possen", laut Baedeker „sehr beliebt"[17]. Paul Lincke feierte in dem noch bis 1933 unter verschiedenen Namen und mit unterschiedlichem Repertoire bestehenden und mehrfach umgebauten Theater seine ersten Erfolge. Das Gebäude, das zuletzt als Kino und Saal für Schallplattenaufnahmen diente, wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört, die Ruine 1952 gesprengt.

Anfang des 20. Jahrhunderts fand man an der Kürassierstraße 21–23 ein „Asyl für verlassene und hilflos aufgefundene Kinder" und an der Alten Jakobstraße 33–35 ein Waisenhaus, beide mit ihren Rückfronten zur Sonnenseite am Waldeckpark gelegen. Für das neue städtische Waisenhaus musste das an gleicher Stelle 1875 errichtete kleinere ‚Waisendepôt' weichen. Die beiden, für ihre Zeit vorbildlichen, nach Entwürfen von Stadtbaurat Ludwig Hoffmann 1896–1901 bzw. 1908–1910 errichteten Sozialeinrichtungen wurden im Zweiten Weltkrieg zerstört. Gewissermaßen als Ersatz für die kriegszerstörten Kindereinrichtungen war

13 Meyer's Reisebücher Nord-Deutschland. Östlicher Theil, 3. umgearb. Auflage, Leipzig 1878, Sp. 42.
14 Ernst Friedel (Bearb.): Berlin, Potsdam und Umgebungen. Grieben's Reise-Bibliothek, Band 6, 28. Aufl., Berlin 1882, S. 45.
15 Pharus-Fremdenführer durch Berlin und Umgebung, Berlin 1907, S. 86.
16 Hans Ostwald: Das galante Berlin. Im Orpheum, Berlin o.J. [1928], S. 248f.
17 Karl Baedeker: Berlin und Umgebungen. Handbuch für Reisende, 5. Aufl., Leipzig 1887, S. 33.

Abb. 3: Parkwächterhaus am Waldeckpark 1904, aus: Ludwig Hoffmann: Neubauten der Stadt Berlin, Bd. III, Berlin 1904.

1964–1968 an der Alten Jakobstraße 10–13 ein nur kurzzeitig genutztes Hauptkinderheim erbaut worden. Auch ein 1902/03 nach Entwurf von Ludwig Hoffmann errichtetes, stattliches Parkwächterhaus im Waldeckpark existiert nicht mehr. In dem Gebäude befand sich neben Geräteschuppen und Aufenthaltsraum der Parkverwaltung auch eine Bedürfnisanstalt. Ludwig Hoffmann zur Bauaufgabe: „Es mag wohl selten vorkommen, dass inmitten einer Großstadt wie Berlin, vor einer alten hohen Mauer mit herabgefallenem Putz, unter prächtigen alten Bäumen und zwischen schönen alten Grabstätten ein neues Gebäude aufzuführen ist. Diese ungewöhnlich malerische Situation gab der Aufgabe einen besonderen Reiz. Es wurde versucht, sie mit allereinfachsten Mitteln zu lösen, nur die der Benutzungsweise entsprechende, eigenartige Gruppierung der einzelnen Bäume sollte das Gebäude in seiner malerischen Umgebung nicht fremd erscheinen lassen.“[18] (Abb. 3).

Der Park war 1890 nach dem liberalen Juristen, 1848 Mitglied der preußischen Nationalversammlung und Präsident des Verfassungsausschusses sowie preußischen Reichstagsabgeordneten Benedikt Franz Leo Waldeck (1802–1870) benannt worden. 1848 vertrat er in der preußischen Nationalversammlung die Linke. Als Vorsitzender des Verfassungsausschusses setzte er einen demokratischen

18 In: Ludwig Hoffmann: Die Neubauten der Stadt Berlin. 1902–1912. Zitiert nach: Dörte Döhl: Ludwig Hoffmann – Bauten für Berlin 1896–1924, Berlin 2004, S. 281.

Abb. 4: Denkmal Benedikt Waldeck von 1890, 1902. Landesarchiv Berlin, F Rep. 290 (02) Nr. II4732 / Fotograf: Waldemar Titzenthaler.

Verfassungsentwurf durch. 1861 bis 1869 war Waldeck einer der Führer der Fortschrittspartei und entschiedener Bismarck-Gegner im preußischen Landtag, 1867–1869 außerdem Mitglied des Reichstages des Norddeutschen Bundes.

Nach Waldecks Tod 1870 beschloss die Fortschrittspartei, das Andenken des Verstorbenen, der als Vater und Führer der preußischen Demokratie galt, durch die Aufstellung eines Denkmals zu ehren – die Auseinandersetzungen darüber zogen sich dann fast zwei Jahrzehnte hin. Dazu 1919 rückblickend der Publizist Isidor Kastan: „Als dann endlich die landesherrliche Erlaubnis abgerungen war, durfte auch dann noch nicht die Bildsäule des von der ‚Kreuzzeitung' und ihrer Gefolgschaft so bitter gehassten Volksmannes an einem wirklich öffentlichen Platz aufgestellt werden. Man musste sich zufriedengeben, das Waldeck-Standbild **innerhalb** des ehemaligen, an der Oranienstraße gelegenen Friedhofes aufgestellt zu sehen. Und so ist es bis zum heutigen Tage geblieben. Wann wird endlich diese Schranke um das Waldeck-Denkmal fallen?"[19] Auf Weisung von Kaiser Wilhelm II. fand das Denkmal nicht auf einem öffentlichen Platz seinen Standort, sondern in einer eingezäunten Parkanlage mit Eingangstor (Abb. 4).

Das schließlich am 21. Mai 1890 enthüllte, 1889 von dem Bildhauer Heinrich Walger (1829–1909) geschaffene Marmor-Standbild auf grauem Granitsockel zeigt Waldeck überlebensgroß als Parlamentsredner, der eine Schriftrolle in der linken Hand hält. Es stand bis 1937 im Waldeckpark an der Ecke Oranien-/Alexandrinenstraße, dann bis 1979 auf dem Reinickendorfer Neuen Hedwigs-Friedhof. Seitdem ist es wieder am ursprünglichen Aufstellungsort zu finden, allerdings weiter westlich in der Parkmitte zur Oranienstraße und ohne die ursprüngliche niedrige Umzäunung. Waldecks Grab auf dem Alten Domfriedhof von St. Hedwig an der Liesenstraße, das nach dem Mauerbau von 1961 eingeebnet worden war, schmückte ein heute nicht mehr existierendes Marmor-Denkmal, ebenfalls ein Werk Walgers[20].

19 Isidor Kastan: Berlin wie es war, Berlin o.J. [1919], S. 33.

20 Zu Heinrich Walger siehe: Peter Bloch (Hrsg.): Rheinland-Westfalen und die Berliner Bildhauerschule des 19. Jahrhunderts, Berlin 1984, S. 211 f.

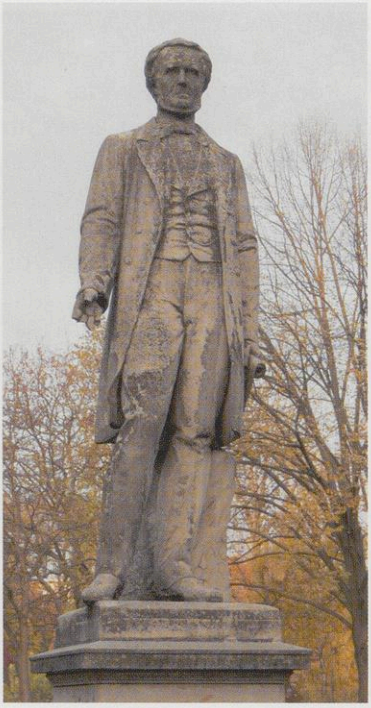


Abb. 5: Waldeck-Denkmal 2016.
Foto: Horst Joessel.

Im Jahre 1936 spendete die Berlinische Lebensversicherungsgesellschaft aus Anlass ihres 100-jährigen Bestehens dem Bezirk Kreuzberg 25 000 Mark. Der Betrag wurde zur Umgestaltung der Grünanlage an der Oranienstraße im Zuge der Olympischen Sommerspiele verwendet, wobei der Park nun Lobeckpark hieß – nach Ludwig Heinrich Lobeck (1787–1855), dem Gründer der Lebensversicherung –, weil der Demokrat Waldeck den NS-Machthabern suspekt war. Damals wurden auch fast alle noch vorhandenen Gräber beseitigt.

Nach den Verwüstungen des Zweiten Weltkrieges erfolgte eine erneute Umgestaltung des kleinen Parks und nach Abräumung der Ruinen eine Erweiterung nach Westen bis zur Alten Jakobstraße. Seit 1947 heißt die nun fast zwei Hektar große Anlage an der Kreuzberger Oranienstraße wieder Waldeckpark. Neben dem Waldeckpark-Sportplatz mit Zugang von der Alten Jakobstraße 40 entstand auch ein Kinderspielplatz. Der Park hat einen gemischten Laubbaumbestand, Rasenflächen und Rosenbeete, leidet aber in den Sommermonaten zunehmend an einer „Übernutzung" durch Kreuzberger Anwohner und hohem Müllaufkommen. Nachbar im Nordwesten ist die Bundesdruckerei, deren Vorgänger bis 1852 zurückreichen, angrenzend im Nordosten sind die 1956–1963 errichteten Wohnbauten der Otto-Suhr-Siedlung. An die ursprüngliche Bestimmung des etwa 250 x 220 Meter großen Areals in annähernder Dreiecksform erinnert heute jedoch nur noch das Ayer-Grabdenkmal. Es ist derzeit (November 2016) durch Graffiti erheblich verschandelt, ebenso wie das Waldeck-Standbild, das zudem stark beschädigt und dringend restaurierungsbedürftig ist. (Abb. 5) Der wenig ansprechende Gesamteindruck der Oranienstraße lässt heute kaum noch etwas vom einstigen Leben einer repräsentativen Geschäftsstraße erahnen, wie es etwa der Publizist Franz Lederer vor 90 Jahren schilderte: „Durch große, vornehme Geschäftshäuser zeichnet sich die Oranienstraße aus. Vor den glänzend erleuchteten Schaufenstern brandet die schaulustige Menge."[21]

Also eigentlich genug „Geschichte": zwar keine Weltgeschichte, aber doch Berliner Stadtgeschichte, die in einer Denkmaltopographie – was den Waldeckpark, das Standbild seines Namensträgers wie auch die Ursprünge als Friedhof betrifft – zumindest der Erwähnung wert sein sollte.

21 Franz Lederer: Berlin und Umgebung, Berlin o.J. [1925], S. 118.

Matthias A. Deuschle

Ernst Wilhelm Hengstenberg und die konservative Kirchlichkeit in Preußen[1]

In seiner „Deutschen Geschichte", die den Zeitraum von 1866 bis 1918 umgreift, bezeichnet Thomas Nipperdey die „Normalkonservativen" als die dominierende Größe im deutschen Protestantismus: „Sie bestimmten Klima und Stil der Mehrheit der Kerngemeinden."[2] Was Nipperdey ganz allgemein für Deutschland feststellt, gilt in besonderem Maße für die preußische Kirche, und dies nicht nur in der Zeit des Kaiserreiches, sondern im Grunde bis zum Zweiten Weltkrieg. Wenn man die einschlägigen Bände der vor wenigen Jahren erschienenen Reihe „Protestantismus in Preußen" zur Hand nimmt und die Porträts der dort vorgestellten kirchlichen Wortführer studiert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren: Im preußischen Protestantismus hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Personen das Sagen, die ganz offensichtlich dem konservativen Milieu zuzuordnen sind: Carl Büchsel (1803–1889) wird dort zum Beispiel behandelt, den Theodor Fontane als Musterbeispiel eines preußischen Kirchenmannes in seinen Romanen verewigt hat[3], oder Adolf Stoecker (1835–1909), der mit seiner Stadtmission und als begnadeter Redner die christlichen Scharen zu aktivieren verstand; Friedrich von Bodelschwingh der Ältere (1831–1910)[4] oder der ebenfalls in Bethel wirkende Posaunengeneral Johannes Kuhlo (1856–1941), Wilhelm Zoellner (1860–1937), der westfälische Generalsuperintendent und spätere Vorsitzende des Reichskirchenausschusses, und nicht zuletzt Otto Dibelius (1880–1967)[5]. Man könnte die Reihe der „Normalkonservativen", um Nipperdeys Bezeichnung aufzunehmen, fortsetzen, doch die Bezeichnung weist zugleich auf ein Problem hin: Was bedeutet eigentlich „normal" konservativ? Und was zeichnet die „Normalkonservativen" aus?

Geht man vom 20. Jahrhundert aus zurück, dann stößt man zunächst auf die Gruppe der „Positiven Union", in der sich ab 1875 die konservativen kirchlichen Kräfte sammelten.[6] Auch die konfessionellen Lutheraner sind hier zu nennen, die

1 Die Ausführungen wurden in der Vortragsreihe des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte am 21. Mai 2015 vorgetragen. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten.

2 Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, Sonderausgabe, München 1998, S. 476.

3 Vgl. Eckart Beutel: Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation (= Praktische Theologie und Kultur, Bd. 13), Gütersloh 2003, S. 82.

4 Michael Häusler (Hrsg.): Protestantismus in Preußen, Bd. 3: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, Frankfurt 2013.

5 Jürgen Kampmann (Hrsg.): Protestantismus in Preußen, Bd. 4: Vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung, Frankfurt 2011.

6 Vgl. Rudolf Mau: Die Formation der kirchlichen Parteien. Die Dominanz der „Positiven Union", in: J.F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hrsg.): Die Geschichte der Evangelischen

sich freilich Ende des Jahrhunderts immer mehr den Positiven annäherten. Geht man noch weiter zurück, dann wird es schwieriger, die Gruppe der Konservativen zu fassen. Man stößt auf ein Netzwerk ganz unterschiedlicher Charaktere, die durch gemeinsame Interessen und Ideale verbunden waren. Kristallisationspunkt dieses Netzwerkes war für viele Jahrzehnte die „Evangelische Kirchen-Zeitung", die seit ihrer Gründung im Jahr 1827 von Ernst Wilhelm Hengstenberg herausgegeben wurde. Als Herausgeber der Kirchenzeitung wurde Hengstenberg selbst zum Sinnbild konservativer Kirchlichkeit in Preußen. Als „Hengstenberger" bezeichnete Heine in seinem „Wintermärchen" gar all jene Kräfte, die per se dem Geist der Aufklärung feindlich gegenüber standen.[7] Und so wurde Hengstenberg – wie es der Leipziger Dogmatiker Kahnis ausdrückte – zu dem Blatt, „auf welches man Alles schrieb, worüber man sich ärgerte": „Pietismus, todte Orthodoxie, Obscurantismus, Fanatismus, Jesuitismus, Bund mit allen Mächten des Rückschritts".[8]

An dieser Stelle soll es nun nicht um die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen gehen, die zu jenen Etikettierungen geführt haben. Es geht vielmehr um die Frage, welchen Typus von Kirchlichkeit Hengstenberg repräsentierte und inwiefern dieser Typus als konservativ bezeichnet werden kann. Ich werde in einem ersten Abschnitt einen groben Überblick über den Werdegang Hengstenbergs geben, anschließend gehe ich auf drei Merkmale des konservativen Milieus ein: seine Verbindung zur Erweckungsbewegung, auf den Offenbarungspositivismus und auf seine Bemühungen um die Mündigkeit der Laien.

I. Hengstenbergs Werdegang

Hengstenbergs Lebenslauf ist schnell erzählt: 1824 kam er mit 22 Jahren nach Berlin, wurde zunächst Privatdozent und dann ordentlicher Professor für das Fach der „Exegese des Alten und Neuen Testaments" auf De Wettes Lehrstuhl und blieb dies ebendort bis zu seinem Lebensende im Jahr 1869.[9]

Von besonderem Interesse sind allerdings die Jahre bis 1824: 1802 geboren in einem Pfarrhaus in Fröndenberg an der Ruhr und aufgewachsen in Freiheit Wetter, zeigte Hengstenberg schon früh großes Interessen für Sprachen und antike Bildung. Mit 17 Jahren nahm er das Studium der evangelischen Theologie an der erst ein Jahr zuvor gegründeten Universität Bonn auf, wo er die Auseinandersetzungen um Ernst Moritz Arndts Amtsenthebung miterlebte. Die Theologie be-

Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), Leipzig 1994, S. 233–247.

7 Heinrich Heine: Atta Troll. Ein Sommernachtstraum. Deutschland. Ein Wintermärchen, bearb. von Winfried Woesler, in: ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hrsg. von Manfred Windfuhr, Bd. 4, Düsseldorf 1985, S. 101.

8 Karl Friedrich August Kahnis: Zum Gedächtniß Hengstenberg's, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1869, Sp. 417–425, hier: Sp. 423 und 417.

9 Hierzu und zum Folgenden: Matthias A. Deuschle: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Ein Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Konservatismus im Preußen des 19. Jahrhunderts (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 169), Tübingen 2013.

geisterte ihn in Bonn nur mäßig, vielmehr wandte er sich immer mehr der Philologie und der Orientalistik zu. So schloss er sein Studium 1823 mit einer Promotion über ein orientalistisches Thema ab. Sein Ziel war, eine Universitätslaufbahn einzuschlagen und dazu nach Berlin zu wechseln. Doch trotz Empfehlungen des außerordentlichen Regierungsbevollmächtigen an der Universität und des Kultusministers verweigerte ihm Friedrich Wilhelm III. die finanzielle Unterstützung, ohne die eine Fortführung der Studien in Berlin nicht denkbar war.

So verbrachte er zunächst ein Jahr als Hauslehrer in Basel. Er nutzte die Zeit, um sich die theologische Bildung anzueignen, die er in den zurückliegenden Jahren vernachlässigt hatte. Dabei behielt er seinen Blick stets nach Berlin gerichtet und studierte vor allem die Werke der in Berlin lehrenden Theologen. Doch nicht Schleiermacher oder Marheinke weckten in ihm die Lust an der Theologie, sondern die beiden Erweckungstheologen August Neander und August Tholuck, die damals noch beide in Berlin lehrten. Es war die Verbindung von wissenschaftlicher Bildung und gelebter Frömmigkeit, die Hengstenberg in ihren Bann zog. Einem Bonner Studienfreund empfahl er mit Inbrust Neanders Schriften: „Ich kann Dir gar nicht sagen, welchen Genuß sie mir gewährt, wie oft sie mich aus meiner traurigen Stimmung gerissen haben, mir der ich Viel zu kämpfen habe […]", so schreibt er im Herbst 1823. „In jeder Zeit des Christentums hat es einzelne Männer gegeben, die über ihrer Zeit standen und von ihren Gegensätzen nicht berührt wurden. Ein solcher Mann ist Neander."[10]

Hengstenberg, der in einer gemäßigt rationalistisch denkenden Umgebung aufgewachsen war und im Studium nur selten Kontakt zu Gemeinde und Gottesdienst gesucht hatte, erlebte in seiner Baseler Zeit eine innere Veränderung, die in ihm den Wunsch weckte, Anschluss an die Berliner Erweckungsbewegung zu suchen. Als er schließlich im Oktober 1824 in Berlin eintraf, nahm er sogleich Kontakt zu dem Kirchenhistoriker Neander und zu August Tholuck auf und wurde durch sie in die Kreise der Berliner Erweckten eingeführt. Allerdings blieb für Hengstenberg charakteristisch, dass er nicht durch die Erfahrung der Gemeinschaft in diese Kreise hineingekommen war, sondern dass er über die Lektüre theologischer Werke Zugang zu ihnen gefunden hatte. Für ihn, durch sein Studium im Umgang mit Texten und Sprache geschult, war von Anfang an der Stellenwert der Bibel in den Kreisen der Erweckungsbewegung von Bedeutung. Darüber hinaus bewertete er die Betonung der Erfahrung von Sünde und Gnade, wie er sie bei Tholuck, Neander, aber auch bei den erweckten Predigern fand, als authentische Aufnahme der reformatorischen Anthropologie.

Nicht nur die Erweckten begrüßten den jungen Hengstenberg in Berlin mit offenen Armen, auch von Minister Altenstein wurde er als hoffnungsvoller junger Wissenschaftler empfangen. Allerdings änderte sich das Verhältnis zum Minister, einem begeisterten Hegelianer, schnell, sobald dieser wahrnahm, in welchen Kreisen Hengstenberg verkehrte. Als dieser zu allem Überfluß auch noch die Redaktion der Evangelischen Kirchenzeitung übernahm, sah es eine Zeit lang so

10 Johannes Bachmann: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. 1, Gütersloh 1876, S. 160.

aus, als wäre seine wissenschaftliche Laufbahn damit durchkreuzt. Nur durch die Fürsprache seiner Kollegen August Neander und Gerhard Friedrich Abraham Strauß sowie einige glückliche Umstände wurde er schließlich als ordentlicher Nachfolger De Wettes berufen. Sein Leben lang blieb er in dieser Doppelrolle: Professor für Exegese und Herausgeber der Kirchenzeitung, wobei er sich bemühte, die eine Rolle von der anderen klar zu trennen.

Von den wissenschaftlichen Werken Hengstenbergs sind heute nur noch wenige bekannt. Sein Haupt- und Jugendwerk „Die Christologie des Alten Testaments“[11] findet nach wie vor Beachtung, allerdings nur im angelsächsischen Sprachraum. Fast noch bedeutender sind jedoch seine Kommentare, die sich bei der Pfarrerschaft großer Beliebtheit erfreuten, worauf später zurückzukommen sein wird. An erster Stelle steht sein vierbändiger Psalmenkommentar.[12]

Schon zu Hengstenbergs Lebzeiten wurde das Gros seiner Werke ins Englische übersetzt. Ein zeitgenössischer Beobachter berichtete aus den USA, Hengstenberg sei „better understood and more generally appreciated in England and America, than almost any other German theologian“[13]. Was die Wirkungen in Preußen angeht, drängt sich einem allerdings der Eindruck auf, dass Hengstenberg nicht in erster Linie literarisch wirkte, sondern durch seine Vorlesungen und Seminare. Insgesamt 43 Jahre lehrte Hengstenberg an der Berliner Universität. In einem Nachruf ist von „Tausenden“ die Rede, „die im Laufe der Jahre das Glück hatten, in Haus und Hörsaal zu den Füßen des geliebten Meisters zu sitzen.“[14]

Deutschlandweit bekannt war Hengstenberg wiederum nicht in erster Linie als Exeget oder als akademischer Lehrer, sondern als Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, in der er sich zu Beginn jedes Jahrganges mit einer ausführlichen Stellungnahme zur Lage von Kirche und Gesellschaft zu Wort meldete, die von Beobachtern im Scherz als „Thronrede“ (E. L. von Gerlach) bezeichnet wurde. Doch nicht nur seine Beiträge machten die Kirchenzeitung zu einem viel beachteten, geliebten und gehassten Blatt, sondern Hengstenberg gelang es auch, der Zeitung ein klares Profil zu geben, das nach seinem Tod sehr schnell verloren ging. Einer ihrer entschiedensten Gegner, der Leipziger Kirchenhistoriker Karl von Hase, stellte fast: „solange Hengstenberg lebte, ist die Zeitung doch eine mit Verstande redigirte Urkunde dieses Parteichristenthums gewesen, seitdem wurde

11 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten, 1. Theil, 1. Abtheilung enthaltend die Allgemeine Einleitung, Berlin 1829; 1. Theil, 2. Abtheilung enthaltend die Messianischen Weissagungen des Jesaja, Berlin 1829; 2. Theil, 1. und 2. Abtheilung enthaltend Sacharjah und Daniel, Berlin 1832; 3. Theil, Berlin 1835.

12 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Commentar über die Psalmen, 4 Bde., Berlin 1842–1847.

13 Philipp Schaff: Germany. Its Universities, Theology, and Religion; with Sketches of Neander, Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Twesten, Nitzsch, Muller, Ullmann, Rothe, Dorner, Lange, Ebrard, Wichern and other Distinguished German Divines of the Age, Philadelphia / New York 1857, S. 306.

14 H. Müller: Hengstenberg unter „seinen lieben Studenten“, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 86 (1870), Sp. 57–67, hier: Sp. 60.

sie unbedeutend, langweilig“[15]. Die Evangelische Kirchenzeitung war – wie bereits erwähnt – Kristallisationspunkt für ein kirchlich-konservativ ausgerichtetes Christentum, häufig sprach man von dieser Richtung auch – wie es Hase hier tut – von einer bestimmten Partei. Was aber kennzeichnete diese Partei?

Zunächst ihre Herkunft aus der Erweckungsbewegung.

II. „Das neu erwachte Leben“ – die Erweckungsbewegung in Berlin

Die Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist als ein gesamteuropäisches Phänomen zu betrachten, dessen Ausprägungen jedoch regional sehr unterschiedlich aussahen.[16] In Deutschland spielten pietistische Traditionen ebenso eine Rolle wie Einflüsse aus den *religious societies* in England und die Wiederentdeckung reformatorischen Gedankengutes. Speziell in Preußen wurden, wie Karl Holl zu Recht betont hat, die historischen Ereignisse zu einem Katalysator der Bewegung. Holl wies nämlich darauf hin, dass es die großen Kriege Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen seien, die den Glauben der damals jungen Männer geprägt hätten: In den erlebten Wirren und der Kriegsnot, aber auch in der Erfahrung der Befreiung zeigte sich ihnen kein rational begreifbares höchstes Wesen, sondern der äußerst wirksame, in die Zeitläufte eingreifende Gott der Geschichte. Die eher „beschaulich geartet[e], [...] auf das Glück des einzelnen, der still und genügsam dahinlebte“[17], gerichtete Art der Frömmigkeit der Aufklärungszeit wurde dadurch stark erschüttert. Die theologische Wahrnehmung der historischen Ereignisse war auch dafür verantwortlich, dass die erweckten Christen von Anfang an ihre Aufmerksamkeit nicht ausschließlich auf das persönliche Seelenheil, sondern ebenfalls auf die Vorgänge in Politik und Staat richteten und an der Mitgestaltung der äußeren Verhältnisse interessiert waren.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen der erweckten Kreise war das Bewusstsein der Verbundenheit untereinander über die Grenzen von Staaten und Konfessionen hinweg. Ulrich Gäbler hat dies als das „universalistische Motiv“[18] der Erweckungsbewegung bezeichnet. Das Bewusstsein der Verbundenheit schwand allerdings im Laufe des 19. Jahrhunderts. Am Baum der Erweckungsbewegung wuchsen sehr unterschiedliche Zweige: charismatische Konventikel in Pommern, die separierten Lutheraner um Johann Gottfried Scheibel, das konfessionelle

15 Karl von Hase: Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Dritter Theil, Zweite Abtheilung, Zweite Hälfte, I, hrsg. von G. Krüger, Leipzig 1892, S. 400.

16 Vgl. Ulrich Gäbler: Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus, in: Pietismus und Neuzeit 15 (1989), S. 24–39; Gustav Adolf Benrath: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888. Ein Überblick, in: Ulrich Gäbler (Hrsg.): Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen 2000, S. 150–271.

17 Karl Holl: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, 3. Aufl., Tübingen 1928, S. 302–384, hier: S. 348.

18 Gäbler: Erweckung, S. 32.

Luthertum eines Wilhelm Löhe, konservative Staatsmänner wie Ernst Ludwig von Gerlach oder auch Promotoren der Evangelischen Allianz wie Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher. Gemeinsam blieb diesen unterschiedlichen und sich teilweise bekämpfenden Richtungen ihr Ursprung in und ihre Verbindung zu Kreisen der Erweckungsbewegung.

Auch Hengstenberg erhielt seine frühe Prägung in den erweckten Kreisen Berlins. Über Tholuck und Neander kam er mit Baron Ernst von Kottwitz und dem rührigen Organisator Samuel Elsner in Kontakt.[19] Allerdings sah er früher als andere die wunden Punkte des Erweckungschristentums. Bald nach seiner Ankunft schrieb er an seinen Vater: „Mit Schmerzen sehe ich, daß sich gerade unter Denen, von welchen die Kirche Christi das Meiste zu erwarten berechtigt war, unter Denen, an welche ich mich mit ganzem Herzen anschloß und deren Streben ich theile, eine Neigung zum Separatismus zu entwickeln droht, die, wenn sie nicht kräftig unterdrückt werden sollte, mich und gewiß viele Andere von den innig Verbundenen gänzlich scheiden könnte. Daß doch alles Gute und Schöne so bald getrübt werden muß! Doch ich hoffe noch immer das Beste."[20]

Doch der Separatismus war nur die eine Gefahr, die Hengstenberg wahrnahm. Sorge bereitete ihm auch der Subjektivismus, der sich nicht nur bei einzelnen Angehörigen der Bewegung, sondern auch in deren theologischem Denken breit machte. Tholucks Jugendschrift, „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner"[21], die ihn anfänglich stark anzog, betrachtete er unter diesem Gesichtspunkt mit immer größer werdender Skepsis. Im Gegensatz zu Tholucks erfahrungstheologischem Ansatz betonte er die Objektivität der Offenbarung und forderte eine Überordnung der Schrift über die Erfahrung.[22]

Trotz inhaltlicher Differenzen betrachtete Hengstenberg die Entstehung der Erweckungsbewegung oder – wie er es regelmäßig ausdrückte – das neu erwachte Leben in der Kirche als das Grunddatum der kirchlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert. Deshalb setzt er sich dafür ein, die erweckten Kreise innerhalb der Kirche zu verwurzeln und die Errungenschaften der Erweckungsbewegung in der verfassten Kirche zur Geltung zu bringen. An oberster Stelle stand für ihn hier das Vertrauen zur Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde und Richtschnur allen kirchlichen Handelns.

Wie bereits erwähnt, hatte die Erweckungsbewegung nicht nur Auswirkungen im religiösen Bereich, auch die politische Bühne wurde durch sie neu besetzt. Denn auch der politische Konservatismus in Preußen erwuchs auf diesem Nährboden. Zu nennen sind hier in erster Linie die Kreise um die Brüder von Gerlach oder die sich auf dem Gut Adolf von Thaddens in Trieglaff versammelnden pommerschen Adligen, denen auch der junge Bismarck verbunden war. Es waren ge-

19 Vgl. Peter Maser: Hans Ernst von Kottwitz. Studien zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin (= Kirche im Osten: Monographienreihe, Bd. 21), Göttingen 1990.

20 Bachmann: Hengstenberg, S. 226f.

21 August Tholuck: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg 1823.

22 Vgl. Deuschle: Hengstenberg, S. 60–81.

nau jene politisch denkenden konservativen Kreise, die den Plan einer Evangelischen Kirchenzeitung ins Leben riefen. Ursprünglich war ihr Interesse, politische Positionen und Fragestellungen in der Evangelischen Kirchenzeitung theologisch zu untermauern und zu durchleuchten. Doch Hengstenberg sorgte dafür, dass vor allem theologische und kirchliche Themen dominierten. Darüber entspann sich sowohl um die Zeit der Julirevolution 1830 als auch während der Märzrevolution von 1848 eine muntere Debatte über den Zusammenhang von Politik und Theologie.[23] Hengstenberg war stets der Meinung, dass sich die Kirchenzeitung nur insofern politisch äußern sollte, als es sich unzweideutig aus der Heiligen Schrift ergebe. „Nie darf sich eine kirchliche Zeitschrift anmaßen, über dasjenige hinauszugehen, was die Schrift in dieser Beziehung ausdrücklich aussagt, oder was eine nothwendige, für jeden Unbefangenen unverkennbare Folge ihrer Aussagen ist. Nie darf sie sich zur Verfechterin von Theorien aufwerfen, die, auch wenn sie sonst durch die stärksten Gründe wahrscheinlich gemacht werden sollten, doch in der Schrift keinen sicheren und festen Grund haben."[24] Trotz aller Nähe zu den mit ihm befreundeten konservativen Politikern bemühte sich Hengstenberg um klare Abgrenzung gegenüber einem vor allem den eigenen Interessen und dem eigenen Besitz verpflichteten Junkertum. In den fünfziger Jahren betonte er immer deutlicher die tiefe Kluft zwischen denjenigen, „welche die Ordnungen des lebendigen Gottes und denjenigen, welche ihren Besitz, ihre Standesvorrechte, die Bureaukratie u. dergl. conserviren wollen. Das unter Umständen nothwendige Zusammengehen beider hat leider in der öffentlichen Meinung eine unheilvolle Vermengung veranlaßt. Auch die Kirche sollte dieser Vermengung kräftig entgegentreten, sollte jede Gelegenheit benutzen um zu zeigen, daß sie die Dienerin des lebendigen Gottes ist, die sein Schwert, wenn es seyn muß, auch gegen die Bevorrechteten führt, nicht ein Werkzeug zur Beförderung der Interessen der letzteren."[25] Oder – in einem geharnischten Artikel gegen die unter Konservativen immer noch übliche Praxis des Duells –: „Wir Conservative wollen nicht allen alten Unrath conserviren, sondern die ewigen Ordnungen Gottes. In allem, was diesen widerstreitet, huldigen wir einem entschiedenen und thatkräftigen Fortschritt. Wer diesem wahren Fortschritt widersteht, arbeitet dem falschen in die Hände."[26]

Hengstenbergs Konservatismus hatte also dieselben Wurzeln wie große Teile des politischen Konservatismus, gleichwohl verschloss er sich den politischen Ideen und betrachtete stattdessen allein die Schrift als verbindlichen Maßstab für das Leben in Kirche und Gesellschaft.

23 Vgl. Deuschle: Hengstenberg, S. 476–511.

24 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Vorwort, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 8 (1831), Sp. 1–36, hier: Sp. 35.

25 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Vorwort, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 62 (1858), Sp. 1–75, hier: Sp. 64.

26 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Vorwort, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 76 (1865), Sp. 1–85, hier: Sp. 74.

III. „Nichts über die Schrift hinaus wissen" – Offenbarungspositivismus

„Die Wonne seines armen Lebens ist die Vertiefung in die heilige Schrift, und er segnet jede Stunde, die er über seinen Psalmen sitzen kann", schreibt Hengstenberg 1845 über sich selbst auf dem Höhepunkt innerkirchlicher Auseinandersetzungen.[27] Die Heilige Schrift nahm für Hengstenberg die zentrale Stellung im persönlichen Glaubensleben sowie im Leben und in der Lehre der Kirche ein.

Auch hierin zeigt er sich von der Erweckungsbewegung geprägt. Die Hochschätzung und Verbreitung der Heiligen Schrift war von Anfang an ein Kennzeichen erwecklicher Kreise. In England war die „British and Foreign Bible Society" ein Kind der Erweckungsbewegung. Ihre Agenten waren auch auf dem Festland aktiv und hatten maßgeblich Anteil an der Gründung der „Preußischen Haupt-Bibelgesellschaft" im Jahr 1814, unterstützt von Protagonisten der Berliner Erweckungsbewegung. Charakteristisch für diese Kreise war, dass man von Gottes unmittelbarem Reden durch die Heilige Schrift ausging. In Erbauungsstunden und Konventikeln wurde die Bibel gemeinsam gelesen und auch von Laien ausgelegt. Die Bibel wurde fraglos als Maßstab und Richtschnur des Glaubens betrachtet.

In der Welt der theologischen Wissenschaft war dies aber keinesfalls so fraglos der Fall. Nicht nur war der Glaube an die Inspiration der Schrift nach mehreren Jahrzehnten Schriftkritik nachhaltig erschüttert worden und führte die Trennung von Wort Gottes und Heiliger Schrift zur Infragestellung ihrer Autorität, auch in der theologischen Systembildung hatte die Bibel ihre Stellung als *principium cognoscendi* eingebüßt. So machte die spekulative Theologie die Denkbewegung zum Ausgangspunkt theologischer Erkenntnisse und in Schleiermachers Glaubenslehre trat die Wesensbestimmung des christlichen Glaubens an die Stelle der Heiligen Schrift.

Es ist nicht genau rekonstruierbar, wie es dazu kam, aber mit seiner Wende zur Erweckungsbewegung wurde für Hengstenberg die Bibel zu der Instanz, an der sich alle Äußerungen von Theologie und Kirche messen lassen müssen. Der Wunsch eines Christen sei, „nicht über sie hinaus etwas zu wissen, sondern ihren Sinn immer tiefer zu ergründen"[28]. In Hengstenbergs Denken wird die Heilige Schrift wieder zum Prinzip erhoben, wie es auch bei den Theologen der altprotestantischen Orthodoxie der Fall war. Insbesondere lehnte Hengstenberg die seit Semler übliche Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes ab: „Die Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes führt practisch zu demselben Resultat, wie die völlige Verwerfung der canonischen Autorität der Schrift. Denn wie soll die Scheidung des Canonischen und Nichtcanonischen vollzogen werden? Will man die Professoren der Theologie zu christlichen Rabbis erheben, die

27 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Die Erklärung vom 15. August, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 37 (1845), Sp. 761–804, hier: Sp. 787.

28 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Die Königl. Preußische Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus mit einigen erläuternden Bemerkungen und einer authentischen Erklärung versehen, in: Bachmann: Hengstenberg, S. 354–376, hier: S. 362.

beim Anfange jedes Jahres zu bestimmen haben, was während desselben als Wort Gottes gelten soll?“[29]

Die Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift führte bei Hengstenberg auf der einen Seite zu einer Neuformulierung der Inspirationslehre und auf der anderen Seite zur Betonung des Grundsatzes „tota scriptura“. Allerdings kehrte Hengstenberg nicht einfach zu den Auslegungsgrundsätzen und -ergebnissen des 17. Jahrhunderts zurück. Was er entschieden bejahte und forderte, war der geschichtliche Umgang mit der Schrift. Denn gerade die Tatsache, dass die biblischen Schriften einem konkreten historischen Kontext entstammten und in unterschiedliche Lebenssituationen hineinsprachen, mache es möglich, dass sie auch in spätere Zeiten in ganz konkrete Lebenssituationen hineinsprechen: „Die heilige Schrift ist nicht, wie das Buch des Lügenpropheten Mohammed, auf einmal in's Leben getreten. Ihre Abfassung geht durch eine Zeit von fünfzehn Jahrhunderten hindurch. Alle Bücher der heiligen Schrift tragen mehr oder weniger den Charakter von Gelegenheitsschriften. Die göttliche Wahrheit quillt in ihnen in der lebendigsten Weise hervor, sie wird stets in Beziehung auf die Fragen ausgespendet, welche die Gegenwart darbot.“[30] Darum sind es gerade die historischen Fragen, die die Werke des Alttestamentlers Hengstenberg durchziehen. In stetiger Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der historischen Kritik bemühte er sich, die Glaubwürdigkeit der Bibel – auch in historischer Hinsicht – zu untermauern. So entstanden umfangreiche Werke zu Einleitungsfragen, wie die Untersuchung zur „Authentie des Pentateuches“ oder „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah“.[31] Besondere Aufmerksamkeit verdient der kleine Band „Die Bücher Mose's und Ägypten“[32], in dem Hengstenberg versuchte, aktuelle Erkenntnisse der Ägyptologie für die Auslegung des Pentateuchs fruchtbar zu machen.

Diese, den historischen Fragen gewidmeten Bücher sind schwere Kost. Sie sind apologetisch ausgerichtet und nehmen jedes Argument der Gegner unter die Lupe. Nur wenige Studenten und Pfarrer dürften die historisch-apologetischen Werke Hengstenbergs ausführlich studiert und rezipiert haben. Wirkungsgeschichtlich bedeutender sind, wie bereits angemerkt, seine Kommentare – nicht nur zu Büchern des Alten Testaments, sondern auch zur Offenbarung und zum Johannesevangelium. Sie vereinen philologische Detailarbeit und eine theologische – auf Erbauung ausgerichtete – Auslegung, die den Pfarrern bei ihrer Predigtarbeit gute Dienste tun konnten gefördert dadurch, dass Hengstenberg seine exegetischen Einsichten nicht nur in den Kommentaren veröffentlichte, sondern

29 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Der Apokryphenstreit, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 53 (1853), Sp. 533–546.553–580, hier: Sp. 543.

30 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Der Prediger Salomo, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 62 (1858), Sp. 193–199.209–214.217–223.233–240, hier: Sp. 197.

31 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Die Authentie des Pentateuches, 2 Bde., Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament Bd. 2 und 3, Berlin 1836 und 1839; ders.: Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament Bd. 1, Berlin 1831.

32 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos, Berlin 1841.

in der Evangelischen Kirchenzeitung ebenfalls einem breiten Publikum präsentierte. Nicht selten erschienen Vorarbeiten der späteren Werke in der Kirchenzeitung, häufig mit aktuellen Bezügen zum Tagesgeschehen. Hengstenberg war überzeugt, dass die Bibel in jede Zeit sprach und darum griff er bei seinen Zeitanalysen regelmäßig auf biblische Einsichten zurück.

Einen Einschnitt bedeutet in jener Hinsicht das Jahr 1848. Den Aufstand gegen die gekrönten Häupter betrachtete Hengstenberg im Licht der in der Johannesapokalypse beschriebenen Ereignisse. Die Revolution war für ihn ein Vorzeichen für das Ende des christlichen Europas, und er schwor daher die christliche Gemeinde auf eine Minderheitensituation ein, wie sie zur Zeit der Abfassung der Johannesapokalypse gegeben war. Diese Art der Gegenwartsdeutung wurde ab dem Revolutionsjahr ein Kennzeichen für die Vorworte, die Hengstenberg jedem Jahrgang der Kirchenzeitung voranstellte. War er bisher in seinen Vorworten von den Ereignissen des vergangenen Jahres ausgegangen, so legte er nun zunächst einen Bibelabschnitt aus und bezog diesen anschließend auf die aktuellen Geschehnisse. Damit leitete er seine Leser an, die jeweilige Gegenwart im Licht der Heiligen Schrift zu deuten und zu verstehen.

Auch als Herausgeber der Kirchenzeitung verstand sich Hengstenberg somit als Bibelausleger und theologischer Lehrer. In der akademischen Welt konnte er damit freilich keine Punkte sammeln. Wegen ihrer Erbaulichkeit wurden seine Kommentare dort nur wenig beachtet. Seine Arbeiten zur Einleitungswissenschaft wurden aufgrund ihrer apologetischen Grundausrichtung meistens pauschal abgelehnt. Dennoch blieben sie nicht ohne Wirkung. Schüler im eigentlichen Sinne brachte er zwar nur wenige hervor. Jedoch hat sein Umgang mit dem Alten Testament, sein Insistieren auf theologischer Auslegung und seine Mahnung, bei der exegetischen Arbeit die kirchliche Bedeutung der Schrift nicht aus den Augen zu verlieren, eine neue – ich nenne sie: kirchlich-konservative – Richtung entstehen lassen.

Johann Heinrich Kurtz, Professor für Altes Testament in Dorpat und Verfasser mehrerer einflussreicher Lehrbücher, formulierte dies, obgleich im Streit mit Hengstenberg stehend, folgendermaßen: „Dr. Hengstenberg hat [...] ausserordentliche, ja wahrhaft epochemachende Verdienste sich um die gläubige, kirchliche Theologie, zumal des alten Testamentes erworben, er hat zuerst wieder Sinn, Eifer und Interesse für die wissenschaftlich-gläubige Behandlung des alten Testaments geweckt, mächtig genährt, kräftig gefördert; ja er hat die ganze wissenschaftlich-gläubige Bewegung auf dem Gebiete des alten Testamentes in unsern Tagen erst flüssig gemacht, hat selbst die Bahn gebrochen, ist selbst vorangeeilt, hat manche strebsame und tüchtige Kräfte nach sich gezogen, und Alle, die heut zu Tage in gläubig-kirchlichem Sinne auf diesem Gebiete arbeiten, sind, wenn sie auch jetzt in manchen Stücken als seine principiellen Gegner dastehen, doch von ihm angeregt, und gewissermassen, direct oder indirect, seine Schüler zu nennen."[33]

33 Johann Heinrich Kurtz: Die Söhne Gottes in 1 Mos. 6,1–4 und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2,4.5 und Jud. Vs. 6.7. Eine Streitschrift gegen Herrn Dr. Hengstenberg, Mitau 1858, S. Xf.

Charakteristisch für diese Art der kirchlich-konservativen Exegese war vor allem zweierlei: zum einen die unhinterfragte Anerkennung der Heiligen Schrift als *norma normans* für Theologie und Kirche und zum anderen eine Auslegung, die mit den Mitteln der historischen Forschung traditionelle Lehrinhalte neu zu befestigen suchte. Das führte nicht selten zu Aporien. Doch selbst wenn man Hengstenbergs umfangreiches bibelwissenschaftliches Werk mit Emanuel Hirsch als „Episode" betrachtet, „über welche die Forschung hinweggekommen zu sein sich freut"[34], muss man doch konstatieren, dass es auf ein Defizit der von der Aufklärung herkommenden alttestamentlichen Wissenschaft aufmerksam machte, der ein Bezug zum kirchlichen Gebrauch des Alten Testaments weitgehend abhanden gekommen war. Zum kirchlichen Konservatismus gehörte seither die Hochschätzung der Bibel als ganzer, auch die des Alten Testaments. Dadurch dass sich der Konservatismus um die Popularisierung dieser Auffassungen mühte, konnte er kirchenprägende Wirkung erzielen.

Damit stehen wir beim nächsten Punkt:

IV. Theologie in Bäckerläden und Trödlerbuden? – Bildung für die Laien

Hengstenberg betrachtete es als eine Aufgabe der Theologie, auf wissenschaftlicher Ebene den Kampf gegen den Unglauben stellvertretend für alle Gläubigen zu führen. Gleichzeitig sollte die Theologie die Gläubigen rüsten, angesichts moderner Infragestellungen am Glauben festzuhalten. Die Gründung der Evangelischen Kirchenzeitung diente genau diesem Ziel. Laut ihrem Programm sollte sie denen, welche die Wahrheit suchten, die evangelische Wahrheit klar vor Augen führen, sie darin bestärken und vor Abirrungen warnen. Für Hengstenberg und seine Mitstreiter war es daher selbstverständlich, dass auch theologische Debatten und akademische Kontroversen dem breiten Kirchenvolk zugänglich gemacht werden sollten.

Doch darüber geriet er in eine handfeste Auseinandersetzung mit keinem anderen als Neander, seinem Unterstützer, Förderer und Freund.[35] Anlass war der Streit um die Professoren Gesenius und Wegscheider an der Theologischen Fakultät in Halle. Ernst Ludwig von Gerlach hatte in der Evangelischen Kirchenzeitung einen Artikel über die beiden Aufklärungstheologen verfasst, für die er auf Vorlesungsmitschriebe von Kollegh örern zurückgriff. Der sich daraus entwickelnde Streit, der selbst Kultusminister und König in Atem hielt und die Frage der Bekenntnisbindung an den theologischen Fakultäten aufwarf, muss uns hier nicht näher beschäftigen. Er ist als der „Hallische Kirchenstreit" in die Geschichtsbücher eingegangen.

Während Hengstenberg es für durchaus legitim und geboten hielt, die Position einzelner Theologen dem Kirchenvolk vor Augen zu führen, hielt es Neander für

34 Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, 5. Aufl., Gütersloh 1975, S. 126.

35 Vgl. dazu Deuschle: Hengstenberg, S. 110–122.

ganz und gar unangebracht, „[d]ie zwischen den wissenschaftlichen Theologen obwaltenden Differenzen [...] vor den Richterstuhl der Laien, welche einer theologisch-wissenschaftlichen Bildung ermangeln", zu ziehen. Für die Laien komme es nicht darauf an, „was dieser oder jener Theologe lehrt, sondern was Christus und die Apostel lehren". „Wir können ja nicht wünschen", so schrieb er in einer gegen Hengstenberg gerichteten Erklärung, „daß eine solche Zeit wiederkehre, da man, wie einst im 4. Jahrh. zu Constantinopel, in den vornehmen Gesellschaften, in den Bäckerläden und den Buden der Trödler von den arianischen Streitigkeiten mitsprach, und den Forderungen des practischen Christenthums nachzustreben sich desto weniger angelegen sein ließ."[36] Für Neander musste die theologische Arbeit streng geschieden vom Leben der Kirche und der persönlichen Frömmigkeit stattfinden.

Hengstenberg hingegen betonte die Wechselbeziehung zwischen akademischer Lehre und kirchlichem Leben. Da die theologischen Fakultäten die Verantwortung für die Ausbildung der Geistlichen trügen, hätten die kirchlichen Laien auch ein Recht, über die Zustände an den theologischen Fakultäten informiert zu sein und theologische Lehrer an den Grundüberzeugungen der Kirche zu messen. Zwar unterschied auch Hengstenberg die wissenschaftliche Reflexionsgestalt des Glaubens vom Glauben, doch betonte er, dass jeder halbwegs gebildete Christ nicht nur auf Autorität hin glauben, sondern auch verstehen wolle. Insofern sei jeder Christ „bis zu einem gewissen Grade auch Theologe".[37]

Aus diesem Grund schrieb sich Hengstenberg die theologische Bildung der Laien auf die Fahnen. Die Evangelische Kirchenzeitung war dann auch nicht die einzige Initiative, die zur Mündigkeit der Gläubigen beitragen sollte. Mehrere seiner Kommentare tragen im Titel den Zusatz „für solche, die in der Schrift forschen"[38]. Damit war einerseits an Pfarrer gedacht, die sich im Rahmen ihres Dienstes mit der Schrift befassten und gleichzeitig persönliche Erbauung suchten, andererseits richtete sich Hengstenberg mit diesen Kommentaren ausdrücklich an gebildete Nichttheologen.

Doch nicht nur bei seinen eigenen Werken hatte er die Laien im Auge. Am Herzen lag ihm darüber hinaus der Nachdruck und die Verbreitung von Klassikern der Erbauungsliteratur, angefangen von Johann Arndts „Wahrem Christenthum" über Scrivers „Seelenschatz" und Heinrich Müllers „Erquickstunden" bis hin zu Predigten des an der Berliner Bethlehemkirche wirkenden Johannes Goßner. Außerdem wollte er Schriften der Reformatoren und Schriften Speners unter das Volk bringen. Um dies leichter verwirklichen zu können, setzte er sich für die

36 August Neander: Dr. Neander's Erklärung über seine Theilnahme an der evangelischen Kirchenzeitung nebst rechtfertigender Erörterung der ersteren. Zum Besten und zur Unterstützung armer Studiosen der Theologie, 2., mit Bemerkungen und einem Anhang versehene Auflage, Berlin 1830, S. 17.

37 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Gegen Dr. Neander's rechtfertigende Erörterung der Erklärung über seine Theilnahme an der Ev. K.Z. (Berlin, bei Haude und Spener.), in: Evangelische Kirchen-Zeitung 6 (1830), Sp. 209–216.217–224, hier: Sp. 211.

38 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Die Offenbarung des heiligen Johannes für solche die in der Schrift forschen, 2 Bde., Berlin 1849–1851; ders.: Die Weissagungen des Propheten Ezechiel für solche die in der Schrift forschen, 2 Bde., Berlin 1867 und 1868.

Gründung eines „Evangelischen Büchervereins" ein, der schließlich 1846 seine Arbeit aufnahm.[39] Er wechselte mehrmals sein Quartier, bis er in den sechziger Jahren im Haus des „Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke" in der Oranienstraße 106 seine Bleibe fand. Ungefähr zwei Jahrzehnte florierte die Arbeit des Vereins, dann stagnierte der Absatz und 1890 wurde der Verein dem „Hauptverein für christliche Erbauungsschriften" eingegliedert, der ebenfalls ein frühes Kind der Berliner Erweckungsbewegung war. Hengstenberg verfolgte mit dem Druck und der Verbreitung von theologischen und erwecklichen Schriften den Zweck, dass „wo durch die kräftige Predigt des Wortes Leben bereits erweckt worden ist, dies erhalten werde, auch wenn diese Predigt wieder verstummt".[40] Das Schriftgut bewegte sich demgemäß auf der Grenze zwischen Populartheologie und Erbauungsliteratur.

Noch deutlicher der theologischen Bildung war ein weiterer Bereich verpflichtet, den Hengstenberg nach Kräften unterstützte: Das war die Vortragsarbeit des „Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke".[41] Der Verein hatte sich im Revolutionsjahr 1848 als Abspaltung vom Berliner Zweig des Gustav-Adolph-Vereins gegründet und verfolgte eine ähnliche Zielsetzung wie die spätere Stadtmission. Ein Bereich der Vereinsarbeit bestand in der Organisation von wissenschaftlichen Vorträgen im Winterhalbjahr, zu denen regelmäßig ins Vereinshaus eingeladen wurde. Hengstenberg zählte hier zu den Hauptrednern. Viele seiner Vorträge wurden anschließend in der Evangelischen Kirchenzeitung publiziert.

Hengstenberg bezeichnete es in seiner Auseinandersetzung mit Neander als Charakteristikum der Evangelischen Kirchenzeitung, dass sie „von Anfang an die bisherige Kampfesweise verlassen" habe; sie habe „den Kampf aus der Schule in die Kirche, aus der Wissenschaft in's Leben eingeführt"[42]. Diese Bewegung ist kennzeichnend für Hengstenbergs Wirken. Die faktische Loslösung der theologischen Fakultäten vom Leben der Kirche war ihm ein Dorn im Auge, und so belebte er den Austausch in zweierlei Weise: einmal, indem er in der Kirchenzeitung über aktuelle theologische Auseinandersetzungen berichtete, und zum anderen, indem er mit seinen eigenen Arbeiten die Brücke zu einem breiten kirchlichen Publikum zu schlagen versuchte. Mit seinem Einsatz für das Kirchenvolk verfolgte er eine Blickrichtung, die typisch ist für die Konservativen, denn auch der politische Konservatismus sah sich gerne als Sachwalter des einfachen Volkes an, während der Liberalismus als ein Produkt des gebildeten Bürgertums hingestellt wurde.[43] Ob das breite Kirchenvolk mit den genannten Medien tatsächlich erreicht wurde, ist eine andere Frage. Nach meinem Eindruck waren es vor allem

39 Vgl. hierzu Deuschle: Hengstenberg, S. 92–96.

40 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Vorwort, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 36 (1845), Sp. 1–61, hier: Sp. 60.

41 Vgl. Ernst Hülle: Der Ev. Verein für kirchl. Zwecke in Berlin, in seiner geschichtlichen Entwickelung und seinem gegenwärtigen Bestande. Eine Festschrift zum 25. Jahresfeste des Vereins am 31. October 1873, hrsg. im Auftrage des Ev. Vereins, Berlin 1873.

42 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Vorwort, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 8 (1831), Sp. 1–36, hier: Sp. 3.

43 Vgl. Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, Sonderausgabe, München 1998, S. 316.

die Pfarrer, die darauf zurückgriffen und auf diese Weise konservatives Gedankengut weitertrugen.

V. Schluss

Mit einigen groben Strichen sollte in diesen Ausführungen Hengstenberg als Vertreter eines kirchlichen Konservatismus geschildert werden, welcher seit der Mitte des 19. Jahrhundert eine bedeutende Breitenwirkung in der preußischen Kirche erlangte. Von wem dabei gar nicht die Rede war, ist Hengstenberg als Vertreter des lutherischen Konfessionalismus. Als solcher wird er meist in theologiegeschichtlichen Darstellungen oder Lexikonartikeln behandelt. Dazu sei angemerkt: Ja, Hengstenberg war ein Lutheraner, auch wenn er seine reformierte Herkunft und seine Vorliebe für Calvins Schriftauslegung nicht ganz verbergen konnte. Ja, Hengstenberg engagierte sich je länger je mehr für die lutherische Richtung innerhalb der preußischen Union und unterstrich das Lebensrecht des bekenntnisgebundenen Luthertums innerhalb der Union. Ja, Hengstenberg trat auch gegenüber einer von der Erweckungsbewegung herkommenden konfessionsübergreifenden christlichen Allianz für das klare Profil der Konfessionskirchen ein. Aber: Ein konfessioneller Lutheraner im strengen Sinne war er dennoch nicht. Im Unterschied zu einem Wilhelm Löhe sah er nicht in der Konkordienformel den Höhepunkt der lutherischen Bekenntnisbildung, sondern berief sich mit Vorliebe auf Katechismus und Confessio Augustana. Im Unterschied zu den Vereinslutheranern war für ihn die äußere Bekenntnisbindung kein hinreichendes Merkmal echter Christlichkeit. Immer wieder betonte er: „Die Bekenntnißschriften bilden nicht etwa eine Autorität *neben* der heiligen Schrift, wie in der Katholischen Kirche die Tradition, die Schlüsse der Concilien, sondern ihre ganze Autorität ist eine abgeleitete, beruht, darauf, daß sie Ausdruck des Schriftinhaltes sind.“[44] Zweifellos war er überzeugt davon, dass das lutherische Bekenntnis den Schriftinhalt am besten zum Ausdruck brachte. Doch war er durchaus bereit, auch von anderen Konfessionen zu lernen. Und kam es zum Streit um Bekenntnisfragen, so gab er sich nicht mit der Auslegung der Bekenntnisse zufrieden, sondern ging zur Lösung der Fragen immer auf die Heilige Schrift selbst zurück. Hengstenberg war von seinen Anfängen in der Erweckungsbewegung bis zu seinem Tod in erster Linie Bibeltheologe. Das unerschütterliche Vertrauen in die Heilige Schrift und in ihr gegenwärtiges Reden kennzeichnete ihn, und dies war das Erbe, das er der Kirche in Preußen vermachte.

44 Ernst Wilhelm Hengstenberg: Herr Dr. Schulz in Breslau und die Evangelische Kirchen-Zeitung, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 25 (1839), Sp. 645–651.653–671, hier: Sp. 657.

Rajah Scheepers

Zwischen Politik und Kirche. Anmerkungen zu Leben und Werk von Heinrich Albertz (1915–1993)[1]

1. Vorbemerkungen

Dieser Beitrag behandelt zum einen die Biographie und Bedeutung des einzigen Pfarrers, der je Regierender Bürgermeister von Berlin gewesen ist, zum anderen das Verhältnis von Politik und Kirche im Allgemeinen aus kirchenhistorischer Sicht. Erörtert werden soll die Frage, welche Bedeutung es hat, wenn ein Theologe Politiker ist – bleibt er als Theologe erkennbar und wenn ja, inwiefern spielt das für sein Denken, Handeln und Selbstverständnis eine Rolle? Welche Bedeutung hat dies auch für seine Wahrnehmung durch Andere – haben sie andere Erwartungen an ihn, weil er Theologe ist, als an einen Nicht-Theologen? Es geht also, allgemein gesprochen, um die Frage, inwiefern und ob sich Politik durch die Theologie bestimmen lässt oder ob in einem solchen Fall viel eher die Theologie durch die Politik determiniert wird. Werden politisch notwendige Entscheidungen gleichsam theologisch hypostasiert, fallen die politischen Entscheidungen als Folge theologischer Einsichten? Dies berührt nicht weniger als die Frage nach den zwei Reichen, also die Unterscheidung eines weltlichen und eines kirchlichen Bereiches – über die, der theologischen Erklärung von Barmen folgend, aber dennoch ein Herr herrscht, nämlich Jesus Christus. Beide Bereiche sind untrennbar, aber unterscheidbar miteinander verbunden, folgen eigenen Gesetzmäßigkeiten und Binnenlogiken, und fallen in jedem Menschen, verstanden als *homo politicus*, in eins. Explizit wird dies in einer Person, die sich als Pfarrer und als Politiker gleichzeitig versteht, wie es bei Henrich Albertz der Fall war. Er wollte als Pfarrer Politiker sein.

Ich möchte diese Fragestellungen im Folgenden anhand der zwei Wendepunkte in Albertz' Leben erörtern: Der erste Wendepunkt war der 2. Juni 1967, der Tag der Erschießung von Benno Ohnesorg, für die Albertz als Regierender Bürgermeister die Letztverantwortung trug; dem Wendepunkt folgte eine Wandlung, die seinen Rücktritt und das Sich-Einfinden-Müssen als Pfarrer beinhaltete. Der zweite Wendepunkt war das Jahr 1975, als er in ein Flugzeug stieg, um gemeinsam mit vier verurteilten Terroristen an ein unbekanntes Ziel ausgeflogen zu

1 Zugleich Antrittsvorlesung am 22.4.2015 als Privatdozentin an der Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, für das Fachgebiet Kirchengeschichte. An dieser Stelle gilt mein Dank Herrn Professor Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Marburg, der mich auf dieses Thema hinwies, sowie meinem Kollegen Dr. Andrew Rosen für inspirierende Diskussionen. Und schließlich und nicht zuletzt danke ich Altbischof Professor Dr. Wolfgang Huber, bei dem ich bereits als Studentin viel über das Verhältnis von Politik und Kirche lernen durfte.

werden. Albertz und seine Umwelt deuteten diese Wendepunkte nicht nur menschlich, sondern immer auch *coram Deo*, also theologisch. Der zweite Wendepunkt, so sah es Albertz, versöhnte mit dem ersten.

Im Folgenden wird unter dem „Werk" von Heinrich Albertz nicht ein theologisches, schriftliches Werk verstanden, wie es andere Theologen geschaffen haben, sondern sein Leben und Handeln, das er und andere theologisch deuteten, als Aufstieg, Fall und Rückbesinnung. Die wissenschaftliche Theologie war ihm immer fremd – wie nicht zuletzt Helmut Gollwitzer in seinem Grußwort zu Albertz' 70. Geburtstag betonte.[2] Heinrich Albertz schrieb Geschichte – Kirchengeschichte –, vor allem mit Blick auf die sogenannte „Dreierbande",[3] zu der neben ihm noch Bischof Kurt Scharf und Gollwitzer gehörten, und Zeitgeschichte, verantwortete er doch den Höhepunkt in der Eskalation der Studentenproteste und war als „Faustpfand" an der einzigen Erpressung der Bundesrepublik durch Terroristen, der nachgegeben wurde, aktiv beteiligt. Handelte er damals als Theologe oder als Politiker? Er selbst sagte, „Christ sein, heißt immer Sozialist sein." Ihn einzuordnen, ist schwierig: „War er Missionar oder Politiker? War er konservativ oder linksliberal? War er Anwalt unbequemer Minderheiten oder der eisenharte Studentenschreck von 1967?"[4] Er war Pfarrer *und* Politiker, konservativ *und* SPD-Mitglied, Kritiker der Demonstranten *und* selber Demonstrant. Was ihn ausmachen dürfte, waren seine Wandlungen. Diese Wandlungen waren stets auch theologisch qualifiziert, so bedeutete 1967 für ihn auch eine Glaubenskrise, in der er in langen Nachtsitzungen mit seinem Bischof Kurt Scharf den Glauben erst wieder neu finden musste.

2. Prägungen auf dem Weg zum Amt des Regierenden Bürgermeisters

2.1 Frühe Prägungen

Albertz wurde in Jugend-, Kriegs- und Nachkriegszeit geprägt durch, grob gesagt, Preußentum, Protestantismus, Patriotismus. Geboren wurde er am 22. Januar 1915 in Breslau als Sohn des Hofpredigers und Konsistorialrates Hugo Albertz und seiner zweiten Frau Elisabeth, geb. Meinhof[5]. Sein Vater war zu die-

2 Dazu Heinrich Albertz: „Ich halte nicht viel von der gelehrten Theologie." Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: Lutherische Monatshefte 27 (1985), Heft 5, S. 11.

3 Vgl. Evangelisches Landeskirchliches Archiv in Berlin (künftig zitiert: ELAB): epd-Meldung v. 2.1.1985. Folgende Bestände wurden für den Beitrag im ELAB ausgewertet: Kirchenleitungs-Protokolle 1975–1976; Kirchenleitungsprotokolle-Region Ost: Tagesordnungen, Niederschriften 1978/1979; Pressearchiv: Albertz 1947–1976, Albertz 1977–1980, Albertz 1981–1985; Personalakte: ELAB 15/42.

4 Jacques Schuster, Heinrich Albertz. Der Mann, der mehrere Leben lebte. Eine Biographie, Berlin 1999, hier: S. 7.

5 Seine Mutter war Lehrerin und entstammte einer pommerschen Pastorenfamilie, vgl. ELAB: Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 3.

sem Zeitpunkt bereits 70 Jahre alt[6], Heinrich wuchs auf in einer „Welt frommer, konservativer Kirchlichkeit“[7]. Er studierte drei Semester[8] Theologie in Breslau, Halle und Berlin[9], war für zwei Monate Mitglied der Studenten-SA[10], und folgte mit der Studienwahl[11] den Fußstapfen seines Vaters und seines Halbbruders, des 32 Jahre älteren Martin Albertz (1883–1956), Superintendent in Berlin-Spandau und einer der Gründungsväter des Pfarrernotbundes.[12] Mit ihm hatte Heinrich 1933 eine Auseinandersetzung, da er von Hitler geschwärmt hatte. Martin ohrfeigte daraufhin seinen jüngeren Bruder und sagte: „Ein Albertz kann niemals Nazi sein.“[13] Von diesem Moment an bezeichnete sich Heinrich Albertz als „immun gegen die nationalsozialistische Verführung“.[14] Heinrich wurde Vikar, reformierter Pfarrer[15] und heiratete 1939 Ilse Schall. Aus dieser Ehe gingen zwei Töchter und ein Sohn hervor.[16] Wie sein Halbbruder wurde auch er Mitglied der Bekennenden Kirche und war infolgedessen von 1939 bis 1941 oftmals Repressalien ausgesetzt, bis hin zur Verhaftung 1941. Daraufhin meldete er sich freiwillig zur Wehrmacht, da er wegen Verstoßes gegen den Kanzelparagraphen zu einer mehrmonatigen Zuchthausstrafe verurteilt worden war. Er selbst rechtfertigte seine Meldung zur Wehrmacht so: „1941 nach einem viel zu milden Urteil des

6 Der Vater war königlich-preußischer Geheimer Oberkonsistorialrat, im Dienst an den Hofkirchen der Könige von Preußen, vgl. Heinrich Albertz, Dagegen gelebt – von den Schwierigkeiten, ein politischer Christ zu sein. Gespräche mit Gerhard Rein, Reinbek 1977.

7 Vgl. Heinrich Albertz, Warum ich Christ bin, in: Die Zeit v. 13.4.1979. Durch den Tod seines Vaters fiel ein Schatten auf seine Kindheit: Als dieser 1923 starb, ging es der Familie schlecht. Nach dem Tod des Mannes hatte damals nur die erste Ehefrau Anspruch auf die Pension, nicht aber die zweite. So lebten sie und ihr Sohn Heinrich, der damals acht Jahre alt war, von der Hand in den Mund. Albertz erzählte immer wieder, wie er zu Monatsende zu Freundinnen der Mutter geschickt wurde, um Geld zu borgen. Das war ihm ungeheuer peinlich. (So Ilse Albertz, nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 307).

8 Zur Kürze seines Studiums reflektierte Albertz kurz nach Eintritt in den Ruhestand: „Ich bin wohl nicht wegen, sondern eher gegen theologische Richtigkeiten ein Christ geworden. Das mag an einem oberflächlichen Studium gelegen haben – ich war ja mehr Drucker, Flugblattverteiler, Kurier der Bekennenden Kirche als Student.“ (Albertz, Warum ich Christ bin).

9 Dazu Albertz: „Mein Theologiestudium ist äußerst dürftig gewesen, ich habe nur zwei Semester richtig studiert. Und dann war ich eigentlich immer nur Kurier für die Bekennende Kirche.“ (Albertz, Dagegen gelebt).

10 Vgl. ELAB: Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 4.

11 Zu seiner Studienwahl sagte Albertz kurz nach Eintritt in den Ruhestand: „Ich hatte auch keineswegs die Absicht, Theologie zu studieren. Dass ich mich 1933 schließlich doch bei den Theologen immatrikulieren ließ, lag nur an den traurigen Augen meiner Mutter – der Vater war längst gestorben – und an der wirtschaftlichen Bequemlichkeit in Aussicht stehender Stipendien und also doch wohl eher am Beharrungsvermögen der Vorgeschichte so vieler Generationen als an einem überzeugten Beschluss.“ (Albertz, Warum ich Christ bin).

12 Martin Albertz war einer der führenden Männer der BK; zuständig für die Ausbildung der Theologiestudenten an der illegalen Kirchlichen Hochschule in Berlin-Brandenburg. Er wurde mehrmals verhaftet, zuletzt im Juni 1944 wegen Wehrkraftzersetzung. Vgl. Personalakte Martin Albertz, ELAB.

13 Albertz erzählte diese Geschichte des Öfteren. Zusammengefasst findet sie sich bei: Dettmar Cramer, Der neue Herr im Rathaus Schöneberg. Heinrich Albertz hat in Berlin die Nachfolge von Willy Brandt angetreten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 15.12.1966.

14 Vgl. ELAB: Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 4.

15 Zu seiner reformierten Prägung vgl. Der Spiegel v. 31.8.1981.

16 Namentlich waren das Ilse-Sybille 1940, Rainer 1943 und Regine 1946.

Sondergerichts Breslau auf den Rat des Anwalts und der Kirche freiwillig zur Truppe gemeldet … Es war ja – von allem idiotischen Dienst abgesehen – eben auch eine Befreiung, Soldat zu sein, zum Beispiel im Konfliktfall der Gestapo entzogen zu werden. … mit dem großen Glück gesegnet, nie einen Schuss abgeben zu müssen."[17] Nach einem Fürbitte-Feldgottesdienst für Martin Niemöller wurde Heinrich Albertz 1943 erneut verhaftet und im Wehrmachtgefängnis der Festung Glatz für mehrere Monate inhaftiert. Bis zum Kriegsende blieb Heinrich Albertz Soldat, zum Schluss mit dem Dienstgrad eines Obergefreiten.[18]

2.2 Als Pfarrer Politiker – auf dem Weg zum Amt des Regierenden Bürgermeisters

Nach dem Krieg wollte Albertz am Aufbau eines neuen Staates teilhaben, er glaubte an die Stunde Null und träumte von einer freiheitlichen, sozial gerechten Demokratie in einem vereinten Deutschland. Dies stellte für ihn eine christliche Verpflichtung dar: „Christ sein bedeutet die am wenigsten private Sache von der Welt, die strengste Bindung an die öffentliche Verantwortung, das intensivste Mit-Dabeisein bei allen wichtigen Entscheidungen im Leben eines Volkes und der Völker miteinander."[19] Das Jahr 1945 verstand er als Ende seines bisherigen Lebensweges und damit als grundlegenden Neuanfang: Als er am 27. Mai 1945 zu Frau und Kindern in Celle zurückkehrte, sagte er, als er seine Frau umarmte: „Jetzt fängt unser Leben erst an." Er war zu diesem Zeitpunkt dreißig Jahre alt.[20] Von 1945 bis 1949 war Heinrich Albertz Evangelischer Flüchtlingspastor in Celle, zunächst bei der Superintendentur des Kirchenkreises Celle, nach kurzer Zeit auch für die Stadt Celle im Flüchtlingsamt der Stadt als Leiter kirchlicher und staatlicher Flüchtlingsfürsorgestellen.[21] 1946 trat er in die SPD ein:[22] „Er ging zur Sozialdemokratie, überzeugt, dass Sozialisten sich um leidende und be-

17 Heinrich Albertz, Am Ende des Weges: Nachdenken über das Alter, München 1989.

18 Er bezeichnete Niemöller als den, durch den er seine „entscheidenden Anstöße als Student und Vikar der Bekennenden Kirche erhalten" hat, in seinen Gottesdiensten und Gemeindeabenden in Berlin-Dahlem. „Da konnte man lernen, was die Freiheit eines Christenmenschen bedeutet. Aber ich verehrte ihn eben sehr von weitem und war nur froh, dass mich dann die Nazis wenigstens seinetwegen einsperrten. Weil ich ihn öffentlich einen großen Deutschen genannt habe." (Albertz, Am Ende des Weges, S. 82).

19 ELAB: Heinrich Albertz, Christentum und Öffentlichkeit, Vortrag für den SFB, 15.4.1956.

20 Albertz, Am Ende des Weges, S. 125 f.

21 In der 1. bis 3. Wahlperiode als erster Flüchtlingsabgeordneter Mitglied des Niedersächsischen Landtages vom 20. April 1947 bis 14. September 1955, Mitglied des Flüchtlingsrates der Britischen Zone und 1948 in den Flüchtlings-Beirat beim SPD-Parteivorstand berufen.

22 Archiv der sozialen Demokratie in der Friedrich-Ebert-Stiftung (künftig zitiert: AdsD), Nachlass Schumacher: Albertz an Schumacher, 19.7.1946: Das C hindere ihn daran, sich der Union anzuschließen, da es seiner Meinung nach keine christlichen Parteien geben dürfe. Im Bestand des AdsD befindet sich der Nachlass Heinrich Albertz' mit der Gesamtlaufzeit 1946 bis 1993. Der Nachlass Heinrich Albertz' ist in zwei Abschnitten in das AdsD der Friedrich-Ebert-Stiftung gekommen: Der erste, größere und bis 1993 als Depositum geführte Teil 1986 im Zuge des Umzugs Heinrich Albertz' und seiner Frau von Berlin nach Bremen, der zweite Teil nach seinem Tod 1993. Im April 2003 wurde dem Bestand ein Nachtrag hinzugefügt.

dürftige Menschen kümmerten und dadurch Gottesdienst betrieben wie die Kirche selbst."[23] Doch interessierte er sich nicht für Parteiarbeit, sondern seine Mitgliedschaft diente ihm dazu, ein Staatsamt zu erlangen und von dort aus für die Bürger tätig zu werden.[24] Diese Einstellung sollte ihm später zum Verhängnis werden. Am 9. Juni 1948 wurde Heinrich Albertz Flüchtlingsminister des Landes Niedersachsen in der Regierung Kopf (SPD)[25], ab Juni 1951 kam das Sozialressort hinzu, von 1951 bis 1955 war er niedersächsischer Sozialminister.[26] Er versah diese politischen Funktionen – seinem Selbstverständnis nach – als Pfarrer: „Ich bin Pfarrer und werde niemals vergessen, welches mein eigentliches Amt ist. Ich fasse Ihren [Kopfs] Auftrag so auf, dass Gerechtigkeit geschaffen wird, um Liebe üben zu können."[27]

Nach dem Rücktritt der Regierung Kopf im Mai 1955 erhielt Heinrich Albertz einen Ruf Willy Brandts nach Berlin.[28] Brandt schätzte an Albertz, dass dieser ein „inneres Geländer" habe, auf das er und andere sich verlassen könnten.[29] Zum Verhältnis zu Brandt sagte eine Vertraute: „Albertz, obwohl jünger, war immer der überlegenere, besonnenere von beiden. Albertz war eher die Vaterfigur. Brandt war spontaner, auch phantasievoller."[30] Er folgte diesem Ruf und wurde am 1. August 1955 zunächst Senatsdirektor beim Berliner Senator für Volksbildung. Ilse Albertz erinnert sich: „Mein Mann ist gerne nach Berlin gegangen. Er fühlte sich dort heimisch. Im Gegensatz zu mir war er als Kind oft in Berlin gewesen. Ich fühlte mich dort unwohl. Später sagte mein Mann immer, es sei das Dümmste gewesen, nach Berlin zu gehen. Hätte er in Hannover ausgeharrt, wäre er sicherlich Ministerpräsident geworden."[31] Ab 1959 war Heinrich Albertz Bevollmächtigter des SPD-Parteivorstandes in Berlin und wurde kurz darauf vom Regierenden Bürgermeister Brandt zum Chef der Berliner Senatskanzlei ernannt. Dort bildete er mit Egon Bahr, der 1960 zum Leiter des Informationsamtes berufen worden war, Klaus Schütz und Willy Brandt die „Heilige Familie": Gemeinsam gestalteten sie die Entspannungspolitik, etwa indem sie das Passierscheinabkommen für

23 Schuster, Heinrich Albertz, S. 35.

24 Im Mai 1950 wurde Heinrich Albertz in den SPD-Parteivorstand gewählt, in dem er bis zum März 1968 ununterbrochen Mitglied war. Außerdem war er 1949 bis 1965 Bundesvorsitzender der „Arbeiterwohlfahrt".

25 „Dieser Minister hatte ja an sich überhaupt keine eigenen Zuständigkeiten, außer dass er die Verteilung der immer noch einlaufenden Flüchtlinge über die großen Sammellager vorzunehmen hatte." (Albertz, Dagegen gelebt) Im Nachhinein hielt er seine Tätigkeit als Flüchtlingspfarrer und -minister für die bedeutendste seines Lebens, vgl. das Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 13 (ELAB).

26 Zu seiner Tätigkeit als Flüchtlingsminister vgl. Rheinische Zeitung v. 15.4.1950.

27 Albertz an Kopf, 13.11.1946, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv, Nachlass Hinrich Wilhelm Kopf, Nr. 38.

28 „Brandt schätzte es, wenn seine Mitarbeiter nicht nur ihren Dienst taten, sondern auch Sinn für andere Belange besaßen. Es war ihm wichtig, wenn nicht alles tierisch ernst ablief. Man musste intelligent und humorvoll sein. Ein Gespräch musste sich für ihn lohnen, und es lohnte sich, sich mit Albertz zu unterhalten." Klaus Schütz, nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 314.

29 Vgl. auch die Würdigung von Brandt zu Albertz' 65. Geburtstag, in: Vorwärts v. 24.1.1980.

30 Gisela Spangenberg, nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 314.

31 Ilse Albertz, nach Schuster, Heinrich Albertz, 311.

West-Berliner Weihnachten 1963 initiierten.[32] Ende 1961 wurde Albertz zum Berliner Innensenator berufen, 1963 wurde er als Bürgermeister Stellvertreter Brandts und vereinigte dieses Amt mit dem Ressort für Innere Sicherheit und das Polizeiwesen. Seit 1963 war er zudem Mitglied des Berliner Abgeordnetenhauses. Egon Bahr beschreibt Albertz als einen, der, einmal an die Macht gelangt, dieser gegenüber anfällig gewesen sei, der es genossen habe, Chef der Polizei zu sein und voller Stolz auf „seine Truppe" geschaut habe.[33]

3. Der erste Wendepunkt – der 2. Juni 1967

3.1 Der Schah-Besuch

Albertz wurde Regierender Bürgermeister, nachdem Willy Brandt am 1. Dezember 1966 als Bundesaußenminister in das Kabinett Kiesinger eingetreten war. Albertz war vom 1. Dezember 1966 bis zum 19. Oktober 1967 Regierender Bürgermeister von Berlin. Er fühlte sich von Gott ins Amt berufen, um den Menschen zu dienen.[34] Obwohl er bereits seit 1950 Mitglied des SPD-Parteivorstandes war, verfügte Albertz, anders als sein Vorgänger Brandt, keineswegs über den uneingeschränkten Rückhalt seiner Partei. Dennoch wurde er in den Abgeordnetenhauswahlen vom April 1967 in seinem Amt vom Wähler bestätigt, mit einem Ergebnis von 56,9 Prozent der Stimmen für die SPD, was einen Verlust von 5 Prozentpunkten bedeutete, aber dennoch die absolute Mehrheit war. Albertz setzte die Koalition mit der FDP fort und wurde selbst als Regierungschef wiedergewählt.

Von Anfang an lag ein Schatten über seiner Tätigkeit als Regierender Bürgermeister: Es gelang ihm zum einen nicht, die Partei hinter sich zu einen,[35] zum anderen trat er in große, vermutlich zu große Fußstapfen – ein Umstand, dessen er sich selbst durchaus bewusst war. So schrieb Albertz im Mai 1967 an Brandt: „Ich will also damit beginnen, dass ich mich sehr gefürchtet habe, Dein Nachfolger zu sein. Du bist, wie Du weißt, hier eine Legende geworden, und ich glaubte, es würde überhaupt kaum möglich sein, mit den Berlinern in ein unmittelbares Verhältnis zu kommen. Das ist dann besser gegangen, als ich dachte. Aber ich gestehe gerne, dass ich mit diesem Schatten zu kämpfen hatte und dass ich von da aus vielleicht auch das eine oder andere nicht richtig angelegt oder ausgesprochen habe."[36] Fatal war seine Sicht auf die Studentenunruhen: „In falscher Einschätzung habe ich mit anderen geglaubt, das wäre mit ein paar ziemlich deutlichen

32 Vgl. zur Bedeutung dieses politischen Erfolgs für Albertz: Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: Lutherische Monatshefte 27 (1985), Heft 5, S. 11.

33 Egon Bahr im Gespräch mit der Verfasserin am 13.4.2014. Aufzeichnungen bei der Verfasserin.

34 Ebd.

35 „Albertz erlag seiner eigenen Selbstherrlichkeit, scheiterte an der SPD, die eher einem Rudel Hyänen glich als einer großstädtischen Volkspartei, und schließlich an Berlin selbst, der krisengeschüttelten, tief verunsicherten Gemeinde. Dieses dreifache Unheil zeichnete sich früh ab und nahm dann zügig seinen Lauf." (Schuster, Heinrich Albertz, S. 158).

36 Albertz an Brandt, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv, Nachlass Albertz.

und drastischen polizeilichen Gegenmaßnahmen auf der Straße zumindest einzudämmen oder zu beenden."[37] So verfügte er den Ausbau der Polizeigewalt, getragen von einer Mentalität des Kampfes zwischen Gut und Böse.[38] In seinen ostpolitischen Vorstellungen hingegen war er seiner Zeit voraus – gegenüber den Studierenden plädierte er jedoch wie die Kollegen in Partei und Parlament für Härte, seine Starrheit verhieß nichts Gutes.[39] Und tatsächlich: Während des Besuchs des Schahs von Persien am 2. Juni 1967 kam es in Berlin zu Zusammenstößen von „Jubelpersern" und der von Polizeipräsident Erich Duensing geführten Polizei mit Schah-Gegnern, bei denen der Polizeibeamte Karl-Heinz Kurras den Studenten Benno Ohnesorg erschoss.[40]

3.2 Die Folgen des Schah-Besuchs

Im Abgeordnetenhaus räumte Albertz am 15. September 1967 ein, „objektiv das Falsche" getan zu haben, „in der Nacht, als ich am härtesten war, war ich am schwächsten".[41] Er versuchte noch, die Krise der Stadt durch entspannungspolitische Initiativen zu überwinden, doch die Genossen versagten ihm die Unterstützung, Brandt ließ sich verleugnen. So übernahm Albertz die Verantwortung für die Vorgänge und trat am 26. September 1967 zurück.[42] Offiziell räumte er Fehler bei der von ihm zu verantwortenden Vorgehensweise der Berliner Polizei gegen die Studentenproteste während des Schah-Besuches am 2./3. Juni 1967 und danach ein.[43] In seiner Rücktrittserklärung heißt es: „Meine Versuche, einen arbeitsfähigen Senat zu erhalten, sind gescheitert.[44] Im Interesse der Stadt und ihrer Bürger habe ich darum mein Amt als Regierender Bürgermeister zur Verfügung gestellt. Damit ist der Senat von Berlin zurückgetreten."[45] Fragen der an-

37 Albertz in: Ulrich Chaussy, Die drei Leben des Rudi Dutschke: Eine Biographie, Berlin 1989, S. 137.

38 „In Berlin lebte man in einer Frontstadtatmosphäre, in der es nur gut oder böse, demokratisch oder autoritär zu geben schien. Für Besonnenheit und Kompromissbereitschaft war offenbar kein Platz." (Schuster, Heinrich Albertz, S. 198).

39 Zur Erklärung seiner Fehleinschätzung äußerte Albertz 1981: „Man ist als Politiker, als Ressortmensch, wie ein Pferd, das immer in seiner Bahn, immer im Kreis herumläuft." (Der Spiegel, 31.8.1981).

40 Vgl. zu der Aufarbeitung der Erschießung Ohnesorgs nach 2009 zahlreiche Diskussionen im Internet sowie folgende Publikation: Marc Tschernitschek, Der Todesschütze Benno Ohnesorgs: Karl-Heinz Kurras, die Westberliner Polizei und die Stasi, Marburg 2013.

41 So Albertz in seiner Rede vor dem Abgeordnetenhaus. Dort heißt es vorher: „Ich glaube, ich bin hart geworden in diesen Monaten, zuerst gegen mich selbst, um durchzuhalten, was in dieser Stadt und in dieser Lage auf den Regierenden Bürgermeister zukommt." (Stenographischer Bericht des Abgeordnetenhauses von Berlin, V. Wahlperiode, Bd. 1, 1967).

42 Vgl. Überschrift in der „Zeit": Heinrich Albertz trat zurück. Nach neun Monaten Amtszeit ließ ihm die Berliner SPD keine andere Wahl, 29. September 1967 (Die Zeit, 29.9.1967 Nr. 39).

43 Vgl. auch seine Abschiedsansprache in der Sendung „Wo uns der Schuh drückt" an die Berliner Bevölkerung v. 16.10.1967, in: Pressedienst des Landes Berlin, Nr. 203 v. 17.10.1967.

44 Zur Frage, ob das Grundmuster seines politischen Lebens das Scheitern gewesen sei, antwortete Albertz: „im Einzelnen zufriedenstellend, im Ganzen gescheitert" (ELAB: Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 1 f.)

45 Mitteilung Bundespresseamt v. 26.9.1967, ELAB.

wesenden Journalisten wurden nicht zugelassen. Die kürzeste Pressekonferenz in der Geschichte West-Berlins beendete zugleich die kürzeste Amtszeit eines Berliner Regierenden Bürgermeisters.[46] Jedoch nicht allein die Studentenunruhen mit dem Tod Benno Ohnesorgs am 2. Juni als unrühmlichem Höhepunkt waren der Grund für seinen Rücktritt, sondern vor allem – wie Albertz in diversen Briefwechseln mit ihm nahestehenden Persönlichkeiten später sagte – die Verfilzung der Berliner Politik und der nach Meinung von Albertz zu stark aufgeblähte Verwaltungs- und Beamtenapparat auf Bezirksebene hatten zu unüberbrückbaren Meinungsverschiedenheiten geführt. Dabei standen sich Albertz als Regierender Bürgermeister und seine Fraktion zunehmend voneinander entfremdet und unversöhnlich gegenüber.[47] Rückblickend schrieb er über seinen Rücktritt und den Tag danach: „Die Leute, die den Rücktritt betrieben, wissen, was sie taten. Aber es war eine seltsame Leere in mir am nächsten Morgen in dem viel zu großen Haus, das wir als Dienstwohnung bezogen hatten. [...] Der Mann war ein Bürger wie jeder andere. Das war eine Befreiung. Aber er würde lügen, wenn er die radikale, eben auch schmerzende Umstellung verschwiege."[48]

Die Presse brach den Stab über ihn – so hieß es in der auf den Rücktritt folgenden Ausgabe der Wochenzeitschrift „Der Spiegel": „Sowenig es Heinrich Albertz gelungen war, der Stadt Spielraum nach außen zu verschaffen, sowenig vermochte er die inneren Spannungen unter Kontrolle zu bringen. Der Pastor, Pfeifenraucher und dreifache Vater (zwei Töchter, ein Sohn) sehnt sich nach einer heilen Welt, die er nur in den eigenen vier Wänden vorfindet. Er liebt es, abends bei einem Glas Wein zu meditieren, geht gern früh zu Bett und liest dann vor dem Einschlafen in der Bibel oder dem Kursbuch – im ‚einzigen Buch, das außer der Bibel wahr ist' (Albertz). Der Unordnung, die er draußen vor der eigenen Tür vorfand, war mit dieser engen Lebensordnung nicht beizukommen."[49] Albertz empfand den 2. Juni 1967 rückblickend als „Tag des Zornes Gottes über seinem Haupt"[50] – und vollzog daraufhin eine Wende um 180 Grad.[51] Nach eigener Aussage besann er sich wieder auf das Erste Gebot: „Das erste Gebot hat immer seine schneidende Rolle gespielt, schneidend und heilend zugleich, und war schließlich auch der tiefste Grund für mein Ausscheiden aus der Versuchung der Macht im Jahre 1967 in Berlin."[52]

46 Vgl. Uwe Soukup, Heinrich Albertz. Abgeschossen von den eigenen Genossen, in: Der Tagesspiegel v. 26.9.2007.

47 Vgl. exemplarisch für Albertz' Blick auf seinen Rücktritt: Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: Lutherische Monatshefte 27 (1985), Heft 5, S. 9f.

48 Albertz, Am Ende des Weges, S. 127.

49 Vgl. Bericht, Der Spiegel v. 2.10.1967 (Nr. 41): Berlin/Regierungskrise: Cher ami. Es wird das Ende sein, und ich werde mich fragen, durch was es wohl herbeigeführt wurde. Samuel Beckett: „Endspiel".

50 Heinrich Albertz, Blumen für Stukenbrock. Biographisches, Reinbek 1989, S. 244. Vgl. die Rezension zu diesem Buch von Walter Jens: Der Spiegel v. 25.1.1982.

51 Dazu sagte er später: „Die berühmte Kehrtwendung in meinen Verhaltensweisen, über die so viel geschrieben worden ist, hat sich ja noch im Amte, nicht, wie immer wieder behauptet wird, nach dem Rücktritt vollzogen." (Albertz, Blumen für Stukenbrock, S. 236).

52 Albertz, Warum ich Christ bin, in: Die Zeit v. 13.4.1979.

Das war der erste Wendepunkt in Albertz' Leben. Bis dahin war er davon überzeugt gewesen, dass die Rollen von Pfarrer und Politiker sich vereinen ließen, ja, möglicherweise sogar deckungsgleich wären. Der christliche Glaube, wie ihn Heinrich Albertz verstand, akzeptierte keinen Lebensbereich, in dem Jesus Christus nicht präsent gewesen wäre – doch hatte er den Glauben verloren, dies als Politiker realisieren zu können.[53] Der Tod Ohnesorgs hatte bei ihm eine Identitätskrise ausgelöst, in der er „Angst bekam, endgültig das Gesicht zu verlieren"[54]. Nach seiner Wende stand Albertz neben denen, die er vorher als „FU-Chinesen" von der Polizei mit Knüppeleinsätzen auseinandertreiben ließ. Immer wieder sprach er danach vom Tod Benno Ohnesorgs als von seinem „Weg durch die Wüste", dem Hin- und Hergerissensein, von Bischof Kurt Scharf als seinem Retter, der ihn befreite und in den Schoß der Kirche zurückführte. Der Abschied vom politischen Amt fiel ihm schwer, nicht zuletzt, da „Albertz stets geglaubt hatte, von Gott ins politische Amt hineingestellt worden zu sein, damit er den Menschen helfe und auf diese Weise ein Zeichen christlichen Bekenntnisses setze"[55].

3.3 Die Konsequenzen

So suchte Albertz eine neue Rolle für sich. Monate später erfolgte ein Anruf der Kirchenleitung, er solle zwischen den jungen Rebellen und dem Staat vermitteln: „Am Abend dieses Tages saßen Kurt Scharf und ich Rudi Dutschke[56] gegenüber. Das war der neue Anfang am zweiten Ende des Weges. Da war der Mann zweiundfünfzig Jahre."[57] Albertz wurde zum Vermittler zwischen den Seiten, die Studierenden hörten ihm zu bei einer Rede am Ostermontag 1968 nach dem Attentat auf Rudi Dutschke,[58] in der er von Schuld und Verantwortung, von Leid und Verzweiflung sprach. Dies war der „Übertritt in ein neues Leben"[59] – doch die SPD strafte ihn für seine Handlungen und Worte ab.[60] Albertz sah die wesentliche Aufgabe eines Christen darin, „in diesem Staat zu irritieren und ein rebellierender Partner zu sein"[61]. Die Dreierbande entstand – die „zornigen alten Männer", die sich aus christlichem Verständnis heraus an Demonstrationen beteiligten und sich

53 Vgl. Schuster, Albertz, S. 216.
54 ELAB: Interview mit Günter Gaus v. 29.12.1985 im WDR, Manuskript, S. 10.
55 Schuster, Albertz, S. 219.
56 Zu Albertz' Fürsprache 1970 für Dutschke, als dieser aus England ausgewiesen und nach Deutschland zurückgeschickt werden sollte, vgl. Süddeutsche Zeitung v. 19.12.1970: Albertz sagte demnach vor dem Untersuchungsausschuss: „Ich stimme mit seinen Auffassungen zwar nur teilweise überein, halte ihn aber für einen der engagiertesten und redlichsten Leute."
57 Albertz, Am Ende des Weges, S. 127.
58 Ausschnitte zitiert bei Reinhard Henkys (Hrsg.): Und niemandem untertan. Heinrich Albertz zum 70. Geburtstag, Reinbek 1985, S. 15ff.
59 Ilse Albertz, nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 265.
60 Die SPD stellte im April 1969 Albertz nicht mehr als Kandidaten in seinem Wahlkreis in Berlin auf, den er seit 1963 vertrat. Einstimmig wurde eine Resolution beschlossen, die ihm den Zugang zu Parteiämtern verwehren sollte, vgl. Die Welt v. 17.4.1969, S. 3.
61 Albertz, Dagegen gelebt, S. 62.

lautstark auf die Seite der Schwächeren stellten:[62] Gollwitzer als christlicher Sozialist, Kurt Scharf und Albertz. Heinrich Albertz zog sich in den Folgejahren nach und nach aus der Berliner Politik zurück, legte nach andauernden Querelen mit dem Berliner SPD-Parteivorstand ein Amt nach dem anderen nieder, schließlich aus Protest gegen das West-Berliner „Handgranatengesetz", demzufolge die Polizei mit Handgranaten und Maschinengewehren ausgerüstet sein sollte, im Juni 1970 auch sein Abgeordnetenhaus-Mandat.[63] Noch im selben Jahre 1970 verließ er die Berliner SPD und schloss sich pro forma dem SPD-Bezirk Rheinland/Hessen-Nassau an. Er hatte die Wandlung vom Politiker zum Pfarrer vollzogen: „Seine Persönlichkeit hatte seit frühester Kindheit zwei Seelen, die zusammengehörten und sich dennoch widersprachen, manchmal auch bekämpften, zuweilen sogar unterdrückten: den Preußen und den Protestanten, den Politiker und den Pastor. Lange Jahre bestanden sie nebeneinander. Doch in Berlin, Anfang der sechziger Jahre, wich der Pfarrer dem preußisch gesinnten Politiker, bis sich der Pastor nach dem Tod Benno Ohnesorgs im Sommer 1967 wieder besann und seinerseits den Preußen verdrängte."[64]

3.4 Als Politiker Pfarrer

So war es nur folgerichtig, dass er seine berufliche Tätigkeit als Politiker aufgab, und wieder Pfarrer wurde. Aber was heißt wieder? Tatsächlich war er 54 Jahre alt, als er das erste Mal in seinem Leben eine gewöhnliche Pfarrstelle übernehmen wollte.[65] In einem Bittschreiben an Kurt Scharf vom 21. Juni 1970 schrieb er, er wolle wieder ein kirchliches Amt innehaben: „Es ist ziemlich anmaßend, dass ich Ihnen das schreibe. Aber 20 Jahre *opus alienum* waren eine lange Zeit. Und: Ich möchte Sie fragen dürfen, ob ich nicht mit einer gewissen Regelmäßigkeit nun auch diesen wichtigsten Dienst tun dürfte. Es ist ganz gleichgültig wo."[66] Fortan war Heinrich Albertz im Hauptberuf „nur" noch Gemeindepfarrer: zunächst ab August 1970 als kommissarischer Pfarrer in der Evangelischen Fürbitt-Gemeinde in Berlin-Britz.[67] Von August 1971 an übernahm er eine Kreispfarrstelle in der Gropiusstadt, im neu eröffneten „Haus der Mitte", ab Januar 1973 war er Mitglied

62 Vgl. Axel Eggebrecht (Hrsg.), Die zornigen alten Männer. Gedanken über Deutschland seit 1945, Reinbek 1982.

63 Albertz sagte dazu: „Das Verhältnis zwischen der Fraktion und mir ist unerträglich geworden, das Vertrauen zu ihrer Politik immer brüchiger. Ich kann ihr auch bloß formal nicht mehr angehören." (Zitiert nach Henkys, Und niemandem untertan, S. 17).

64 Schuster, Heinrich Albertz, S. 27.

65 Tatsächlich hatte er in all den Jahren als Politiker nie eine geistliche Handlung vollzogen, abgesehen von der Taufe seiner Enkel, vgl. Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: Lutherische Monatshefte 27 (1985), Heft 5, S. 10.

66 Das Schreiben findet sich in der Personalakte Heinrich Albertz, ELAB.

67 Vgl. zu seinem Auftrag dort: Berliner Sonntagsblatt v. 9.8.1970 unter der Überschrift „Streit schlichten. Heinrich Albertz kommissarischer Pfarrer in Britz". Der dortige Gemeindekirchenrat hatte zunächst der Jungen Gemeinde verboten, Räume zu nutzen. Daraufhin hatte die Junge Gemeinde in einer Resolution den Rücktritt des Gemeindekirchenrates und dessen Neuwahl gefordert.

der West-Berliner Kirchenleitung und am 1.4.1974 wurde er Pfarrer in Schlachtensee.[68] Der damalige Ausbildungsreferent der Berliner Landeskirche und spätere Propst Dr. Karl-Heinrich Lütcke, der Albertz in den Sitzungen der Kirchenleitung erlebte, beschreibt ihn als einen frommen, gelassenen, freien Menschen im Sinne der Freiheit eines Christenmenschen, als einen, den es nicht mehr kümmerte, was andere von ihm dachten, da er sich seiner Bedeutung bewusst gewesen sei.[69]

4. Der zweite Wendepunkt – der 28. Februar 1975

Doch dieses Leben als „normaler" Gemeindepfarrer genügte Albertz nicht.[70] Immer wieder versuchte er, in eine Art Vermittlerrolle zwischen Politik und Jugend zu gelangen, setzte sich für eine sensible Behandlung der politischen Straftäter von links ein und trat mit provokanten Äußerungen hervor,[71] wie beispielsweise derjenigen, die Mörder der terroristischen RAF-Szene würden „von der Gesellschaft produziert". Das führte soweit, dass er, so beschrieb es seine Frau zum 60. Geburtstag, „zur Unperson geworden"[72] sei, die gemieden würde.[73]

Kurz darauf geschah dann das, was Albertz später als großen Glücksfall, als Gottes gnädige Führung interpretieren sollte. Es katapultierte ihn vom beschaulichen Schlachtensee mitten hinein in die bundesrepublikanische Öffentlichkeit: Am 3. März 1975 flog Heinrich Albertz im Zuge der Entführung des Berliner CDU-Vorsitzenden Peter Lorenz als Gewährsmann mit den damals freigepressten Terroristen nach Aden in der „Demokratischen Volksrepublik Jemen" (geläufiger Name war Südjemen). Beim Gefangenenaustausch, der mit Zustimmung der Bundesregierung und des Berliner Senats vorgenommen wurde, wirkte er als Geisel der Entführer mit. Zwölf Jahre vorher war es ausgerechnet Peter Lorenz gewesen, der gegen Albertz einen Misstrauensantrag im Abgeordnetenhaus gestellt hatte: Lorenz hatte zunächst Albertz aufgefordert, zur „überparteilichen Zusammenarbeit" zurückzukehren, die SPD aufgerufen, sich von Albertz' deutschlandpolitischen Äußerungen zu distanzieren und hatte am 14. August 1963 einen Misstrauensantrag gegen Albertz gestellt, um ihn bloßzustellen und seinen weiteren Aufstieg zu verhindern. Lorenz geißelte in der Sitzung der Ab-

68 Zu seiner Tätigkeit in Schlachtensee vgl. die zum Abschied gehaltene Ansprache von Reinhard Henkys, in: ELAB, Pressearchiv, handschriftlich überarbeitetes Manuskript v. 31.3.1979.

69 Gespräch der Verfasserin mit Propst i. R. Dr. Karl-Heinrich Lütcke am 27.3.2015, Aufzeichnungen zum Gespräch bei ihr.

70 Gleichzeitig bezeichnete er es auch als ein Geschenk, „wie in einem Netz aufgefangen", wieder in die Kirche zurückkehren zu dürfen: „Das ist mir geschenkt worden: Dass ich mit vollem Rucksack von zwanzig Jahren staatlichen Dienstes plötzlich wieder auf der Kanzel stand." (Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: *Lutherische Monatshefte* 27 (1985), Heft 5, S. 10).

71 Z.B.: „In diesem Land ist nicht die Revolution die Gefahr, sondern die Konterrevolution." (Zitiert nach Henkys, Und niemandem untertan, S. 19).

72 Zitiert nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 276.

73 So erwähnte sein Nachfolger Klaus Schütz in seinen Glückwünschen nicht einmal, dass es sich bei Albertz um seinen Vorgänger handele, vgl. Henkys, Und niemandem untertan, S. 20.

geordneten die Entspannungspolitik und die faktische Anerkennung der DDR. Da ein solcher Mann nicht für das Amt des Bürgermeisters geeignet sei, forderte er Albertz' Rücktritt.[74] Dieser überstand den Angriff, zog allerdings den Unmut seiner Genossen auf sich. Für die Abgeordnetenhauswahl 1975 war Peter Lorenz als Spitzenkandidat der Berliner CDU für das Amt des Regierenden Bürgermeisters nominiert. Am 27. Februar 1975, drei Tage vor der Wahl, entführten Terroristen der „Bewegung 2. Juni" Lorenz. Am nächsten Tag erhielt die Deutsche Presse-Agentur ein Polaroid-Foto, das Lorenz mit einem Plakat zeigt: „Gefangener der Bewegung 2. Juni". Zum ersten Mal seit dem Krieg war Berlin mit einer Politikerentführung konfrontiert. Die Entführer verlangten die Freilassung und Ausreise der sechs inhaftierten Gesinnungsgenossen Horst Mahler, Verena Becker, Gabriele Kröcher-Tiedemann, Ingrid Siepmann, Rolf Heißler und Rolf Pohle in ein Land ihrer Wahl.[75] Diese sollten, so der Wunsch der Entführer, auf ihrem Flug zu einem unbekannten Ziel von Albertz als „Garantieperson" für die Erfüllung ihrer an den Senat gerichteten Forderungen begleitet werden: „die späte Rache für den Tod von Benno Ohnesorg", dachte Albertz, als er davon erfuhr.[76] Er rief Scharf an, dieser riet ihm zu. Der Regierende Bürgermeister Klaus Schütz musste zunächst den Krisenstab in Bonn überzeugen, die Unversehrtheit von Lorenz vor die Staatsräson zu stellen.

Am 1. März verlas Albertz in der „Abendschau" des Senders Freies Berlin seine Erklärung, wonach er sich für den Schutz menschlichen Lebens einsetzen werde, und bat darum, Lorenz am Leben zu lassen.[77] Am darauf folgenden Tag, dem 2. März, stand Albertz auf dem Predigtplan in Schlachtensee und hielt eine der eindringlichsten Predigten seines Lebens, er predigte über Genesis 22. Albertz begann damit, dass er überlegt habe, diesen Gottesdienst abzugeben. „Aber", so sagte er, „es war nur ein Augenblick, denn indem ich versuche, Euch zu predigen, predige ich zuerst ja auch mir selber, spreche Gottes Wort Satz für Satz nach, halte mich fest, Euch und mich in diesen schrecklichen Stunden an dieser furchtbaren, an dieser eigentlich unzumutbaren, an dieser herrlichen

74 Vgl. Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin, IV. Wahlperiode, Band I, von der 1. Sitzung am 8. März 1963 bis zur 23. Sitzung am 20. Dezember 1963, Berlin 1963, S. 254.

75 Zu der Frage, nach einer Mitverantwortung der Gesellschaft für das Entstehen von Terrorismus, vgl. Albertz in: Hermann Vinke, Die zornigen alten Männer, Konkret, Heft 2/1977, S. 17: „... dass wir eine Mitverantwortung dafür haben, dass es diese jungen Leute [die Terroristen, R.S.] gibt. Dass es, um auf Pohle zurückzukommen, überhaupt möglich war, dass der Sohn eines ordentlichen Professors für Strafrecht in München mit einer humanistischen Ausbildung, ein intelligenter, höflicher und liebenswerter Mensch, auf einen solchen Weg geriet. Dass wir es nicht geschafft haben, solche Leute festzuhalten oder ihnen so nachzugehen, dass sie eben nun nicht in neue Gewalttaten hineinmarschieren. Wobei mir völlig klar war, dass die fünf Leute, mit denen ich es da zu tun hatte, schon nicht mehr zurückzuholen waren. Aber dass es sich dabei um Menschen handelt, die zu der Gesellschaft gehören, in der wir leben, auch wenn sie sie umzubringen wünschen."

76 Nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 278.

77 Zitiert nach Henkys, Und niemandem untertan, S. 20. Albertz erinnerte in diesem Zusammenhang an die Ereignisse in Fürstenfeldbruck.

Geschichte."[78] Die Reaktion darauf war entsprechend: „Dieses Thema, zu dieser Stunde, erklärt und erzählt von diesem Mann – es war niemand im Saal, ob gläubig oder ungläubig, den nicht ergriff, wie da einer nicht nur seiner Gemeinde, sondern zugleich auch sich selbst predigte. Abraham, der auf Gottes Anruf antwortet ‚Hier bin ich', der selbst zum Schwersten bereit ist – das war an diesem sonnigen und scheinbar friedlichen Morgen Heinrich Albertz."[79] Diese Predigt gehört zu den bedeutenden Reden seines Lebens:[80] Selten zuvor hatte der wortgewaltige Pastor sein Verhältnis zu Gott deutlicher dargelegt als an jenem Sonntag kurz vor seinem Abflug nach Frankfurt.[81] Er glaubte, dass Gott ihn in die Pflicht nehme, damit er seine Wandlung durch Taten bezeuge, nachdem er drei Monate vorher der Gesellschaft Mitschuld am Terrorismus gegeben und die Anarchisten als Söhne und Töchter Aller bezeichnet hatte.[82] Albertz war davon überzeugt: „Der Ewige hat diese Geschichte eingefädelt."[83]

Bis auf Horst Mahler, der einen Austausch abgelehnt hatte, wurden die Gefangenen Verena Becker,[84] Ingrid Siepmann,[85] Gabriele Kröcher-Tiedemann,[86] Rolf

78 Manuskript in: ELAB, Pressearchiv.

79 Nach Schuster, Heinrich Albertz, S. 287.

80 Er wurde damals gleichsam aus dem Gottesdienst heraus von einem Polizeiauto abgeholt und nahm die Gemeinde mit auf seinen Flug, vgl. die zum Abschied gehaltene Ansprache von Reinhard Henkys: ELAB, Pressearchiv, handschriftlich überarbeitetes Manuskript v. 31.3.1979, S. 3.

81 Die Predigt findet sich im ELAB.

82 Vgl. auch die beeindruckende Predigt nach seiner Rückkehr, am 9.3.1975, in der er den Fortgang der Abraham-Isaak-Geschichte mit seinen Erlebnissen in den zurückliegenden Tagen verknüpft, vgl. ELAB, Pressearchiv. Dazu ausgewählte Presseberichte, z.B. Bild v. 10.3.1975; Frankfurter Rundschau v. 10.3.1975; Berliner Sonntagsblatt v. 9.3.1975.

83 Heinrich Albertz, Wir dürfen nicht schweigen: ein politisches Gespräch mit Wolfgang Herles, München 1993, S. 52.

84 Verena Christiane Becker (geb. 1952) wurde 1977 in Stuttgart-Stammheim wegen Mordversuchs an zwei Polizisten zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt. Während ihrer Haft war sie zeitweise Informantin des Verfassungsschutzes. 1989 wurde sie begnadigt. Wegen Beihilfe zum Mord an Generalbundesanwalt Siegfried Buback wurde sie 2012 zu weiteren vier Jahren Freiheitsstrafe verurteilt, vgl. Ulf G. Stuberger, Die Causa Becker Buback, Stuttgart 2012.

85 Ingrid (Ina) Siepmann, (1944–1982, vermutlich im Libanon) wurde wegen Banküberfällen 1974 zu 13 Jahren Haft verurteilt. Nach ihrer „Befreiung" 1975 lebte Siepmann in einem Ausbildungslager der Volksfront zur Befreiung Palästinas (PFLP). Sie soll jedoch an der Entführung des österreichischen Textilindustriellen Walter Michael Palmers im November 1977 beteiligt gewesen sein, mit der die Bewegung 2. Juni mehrere Millionen DM erbeutete, die sie mit der PFLP und der RAF teilte. 1981 war sie eine der meistgesuchten Terroristinnen in der Bundesrepublik. Sie kam vermutlich 1982 im Libanon-Krieg ums Leben, der Haftbefehl wurde aufgehoben.

86 Gabriele Kröcher-Tiedemann (1951–1995) gehörte in Berlin zum Umfeld der Bewegung 2. Juni. Nach ihrem Aufenthalt im Südjemen im Anschluss an die Lorenz-Entführung soll sie Kontakte zur Rote Armee Fraktion gehabt haben. Sie wird oft zur „zweiten Generation" der RAF gezählt. Kröcher-Tiedemann wird vorgeworfen, am 21. Dezember 1975 gemeinsam mit Hans-Joachim Klein und Ilich Ramírez Sánchez, Codename Carlos, an der OPEC-Geiselnahme in Wien beteiligt gewesen zu sein. Laut Zeugenaussagen erschoss sie den Polizisten Anton Tichler sowie den irakischen OPEC-Angestellten Alaa Hassan Khafali. Zu einer Verurteilung kam es jedoch nicht. Am 20. Dezember 1977 wurde Kröcher-Tiedemann nach einem Schusswechsel in Fahy an der Schweizer Grenze zusammen mit Christian Möller verhaftet; dabei wurden zwei Zollbeamte durch Schüsse schwer verletzt. Die Polizei stellte einen Teil des Lösegeldes aus der Entführung des österreichischen Industriellen Walter Michael Palmers sicher. Da es

Heißler[87] und Rolf Pohle[88] am 3. März 1975 mit einer Boeing 707 nach Aden im damaligen Südjemen ausgeflogen.[89] „Ach, Kinder, was macht ihr denn für

in der Schweiz damals keine Hochsicherheitsgefängnisse für Frauen gab, baute der Kanton Bern in der Anstalt von Hindelbank einen Sondertrakt mit zwei Zellen speziell für Kröcher-Tiedemann. 1986 plante sie die Heirat mit dem Zürcher Journalisten und Autor Jan Morgenthaler, die ihr nach damaliger Rechtslage automatisch die Schweizer Staatsbürgerschaft beschert und damit auch die geplante Abschiebung nach Deutschland verunmöglicht hätte. Der Zürcher Stadtrat verhinderte die Ehe jedoch mit der Begründung, im Gefängnis sei eine Partnerschaft und damit auch eine Ehe gar nicht möglich. Nach der Verbüßung von zwei Dritteln einer fünfzehnjährigen Haftstrafe wurde sie im Dezember 1987 an Deutschland ausgeliefert. 1990 kam sie in Köln vor Gericht, musste jedoch am 22. Mai mangels Beweisen von der Mordanklage freigesprochen werden. Kröcher-Tiedemann verbüßte den Rest ihrer Strafe, aus der sie 1975 freigepresst worden war, und wurde nach einem Jahr 1991 aus der Haft entlassen. Schon in der Haft hatte sie sich vom Terrorismus losgesagt und die Scheidung von Norbert Kröcher betrieben. 1992 erkrankte sie an Krebs, musste sich mehreren Operationen unterziehen und starb am 7. Oktober 1995 mit 44 Jahren.

87 Rolf Gerhard Heißler (geboren 1948) kehrte nach seiner „Befreiung" im Oktober 1976 unerkannt in die Bundesrepublik zurück, obwohl er steckbrieflich gesucht wurde, und wandte sich erneut der RAF zu. Am 1. November 1978 erschoss er zusammen mit Adelheid Schulz zwei niederländische Zollbeamte bei einer Passkontrolle und verletzte zwei weitere Zöllner schwer. Bei seiner Festnahme am 9. Juni 1979 in Frankfurt am Main wurde Rolf Heißler durch einen Kopfschuss schwer verletzt. Gefunden wurde er mittels Rasterfahndung. Am 10. November 1982 wurde er wegen der Ermordung der niederländischen Zollbeamten zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe verurteilt. Am 25. Oktober 2001 wurde Rolf Heißler mit Beschluss des Oberlandesgerichts Düsseldorf aus der JVA Frankenthal auf Bewährung entlassen.

88 Rolf Ludwig Pohle (1942–2004) wurde als Sohn eines Münchener Juraprofessors geboren. Während seines Studiums gehörte er der Außerparlamentarischen Opposition an und war 1967 AStA-Vorsitzender der Ludwig-Maximilians-Universität München. Nach dem Attentat auf den Studentenführer Rudi Dutschke im April 1968 und Teilnahme an diversen Demonstrationen gründete er als Rechtsreferendar angesichts der anlaufenden Prozesswelle gegen Demonstrationsteilnehmer eine „Rechtshilfe der APO". 1969 wurde Pohle selbst in einem umstrittenen Prozess wegen der Beteiligung am Barrikadenbau während der Osterunruhen 1968 zu einer Freiheitsstrafe von 15 Monaten ohne Bewährung verurteilt. 1974 wurde er wegen Mitgliedschaft in einer kriminellen Vereinigung, Waffenbesitzes und Unterstützertätigkeit für die Rote Armee Fraktion zu sechseinhalb Jahren Haft verurteilt. Die Unterstützertätigkeit hat er stets bestritten. Als er vom Richter aufgefordert wurde, Angaben zu seiner Person zu machen, verlas er den Text des Liedes „Mein Name ist Mensch" von Rio Reiser. Pohle reiste nach seiner „Befreiung" weiter nach Griechenland, wo er im Juli 1976 erneut verhaftet wurde. Das höchste griechische Gericht Areopag stimmte dem Auslieferungsersuchen der deutschen Bundesregierung zu, der Terrorist wurde nach Deutschland geflogen und in die Justizvollzugsanstalt Straubing eingeliefert. 1982 wurde er nach sechsjähriger Haft entlassen. Zwei Jahre später ließ er sich endgültig in Griechenland nieder. Dort arbeitete er bis zum Ausbruch einer Krebserkrankung als Deutschlehrer und Übersetzer. Auch nach seiner Haftentlassung stand er unter der ständigen Überwachung verschiedener Geheimdienste. 2002 erschien die deutsche Fassung seines Buches „Mein Name ist Mensch". Darin bestritt Pohle, tiefgreifende Beziehungen zur RAF gehabt zu haben. Er sei kein Terrorist gewesen, da er keine „offensive Gewalt" angewendet habe. In dem Buch schilderte Pohle auch seine und die allgemeinen Haftbedingungen in deutschen Gefängnissen. Er warf der Justiz „Isolationsfolter" vor. Pohle starb am 7. Februar 2004 im Alter von 62 Jahren nach einer langwierigen Krebserkrankung in Athen.

89 Dazu Albertz später: „Als am Morgen des 4. März über dem Flugplatz von Aden die Sonne aufging, sah ich den großartigen Kommandanten unserer Maschine blass werden. ‚Sehen Sie, Herr Albertz, dort vor uns die Berge?' Ich verstand nicht gleich. ‚Da wären wir gestern in der Dunkelheit beinahe zerschellt.' Wir hatten keine Karten an Bord gehabt von diesem, ausgerechnet von diesem Flugplatz. Ich stand ganz still. Die Furcht griff wie eine kalte Hand nach mir. Aber wir lebten. In Ängsten und siehe wir lebten." (Berliner Sonntagsblatt v. 30.3.1975).

Sachen?" – fragte Albertz die Terroristen. Auf dem Rückflug war er selig: „Wenn ich je völlig glücklich war in meinem Leben, dann auf dem Rückflug nach Hause an diesem Dienstag, dem 4. März 1975."[90] Auf die Frage nach seiner Rückkehr, wie er die Terroristen erlebt habe, antwortete er: „Es hätten meine eigenen Kinder sein können."[91]

Nachdem Heinrich Albertz die festgelegte Losung im Fernsehen bekanntgegeben hatte, wurde Peter Lorenz am 4. März freigelassen. Die Entführung von Peter Lorenz war der einzige erfolgreiche Versuch der Bewegung 2. Juni, Strafgefangene für eine Geisel auszutauschen. Die Tatsache, dass einige der freigelassenen Gefangenen später wieder terroristisch aktiv waren und Menschen ermordeten, bestärkte die Bundesregierungen, nicht noch einmal den Forderungen von Entführern bedingungslos nachzugeben. Für Peter Lorenz selbst wurde die Entführung zu einer erschütternden Erfahrung.

Und Albertz? Der 28. Februar wurde für ihn, so schrieb er am Ende seines Lebens, zum „‚Aden-Tag' – einmal im Jahr erinnere ich mich an den 28. Februar 1975, als mich die Nachricht erreichte, ich solle mich als Gewährsmann für die erpresserische Operation zur Rettung des entführten Peter Lorenz zur Verfügung stellen. Einmal, bei Tage und bei wachem Verstand, das genügt im Jahr. Nachts, in den Träumen, verfolgt mich der abenteuerliche Flug häufig genug. […] Aber was hat man bewirkt? […] Die Entscheidungen, die wir fällen, wo fallen sie? Im Kopf, im Herzen? Sind es die Menschen, die dich treiben, oder die vielberedeten Sachzwänge? Wenn ich es genau überlege, doch wohl immer Menschen. Hinrich Kopf, der sagt, ich soll Minister werden. Otto Suhr, der mich nach Berlin holt. Ulbricht, der die Mauer baut. Benno Ohnesorg, der erschossen wird. Unbekannte Entführer, die dich nach Aden treiben. […] Wen kannst du nennen als Vorbild? Kurt Schumacher, Gustav Heinemann, Kurt Scharf, Heinrich Böll. Nur vier? Und der Eine. Er immer. Aber er war Gottes Sohn."[92] Für Albertz war dieser Tag die große Chance seines Lebens. Das Pfarramt in Schlachtensee hatte ihn nicht völlig erfüllen können,[93] er wollte Vermittler, Fürsprecher der Jugend sein, in die Gesellschaft hineinwirken, um dadurch Zeichen der eigenen Umkehr und Besinnung zu setzen. Aus der durch Partei, Medien und Senat erzwungenen inneren Emigration konnte er sich durch die Lorenz-Entführung befreien, plötzlich stand er wieder im Kameralicht und betrachtete mit Genugtuung sein Comeback. Diese nationale Bedeutung habe seiner Seele gut getan, so Egon Bahr.[94] Indem er sich als Geisel zur Verfügung stellte, habe er nunmehr eine späte Anerkennung für seinen „Fall" erhalten. Nun war er endlich Vermittler, „Klagemauer der Nation", Briefe junger Menschen aus ganz Deutschland erreichten ihn: „Gott hatte die Aden-Geschichte arrangiert, ihn zum Vermittler gemacht und ihm damit die Chance geboten, sich vom 2. Juni zu befreien."[95]

90 Albertz, Blumen für Stukenbrock, S. 196.
91 Zitiert nach: Der Spiegel v. 31.8.1981.
92 Albertz, Am Ende des Weges, S. 114f.
93 Vgl. Albertz, Am Ende des Weges, S. 112.
94 Vgl. Egon Bahr im Gespräch mit der Verfasserin am 13.4.2015.
95 Albertz, Wir dürfen nicht schweigen, S. 52.

Endlich hatte er seine gewünschte Position gefunden. Albertz war kein Politiker mehr, sondern ein politischer Geistlicher, der immer dann seine Stimme erhob, wenn er Unrecht zu erkennen glaubte. Nach acht Jahren innerer Emigration, Einsamkeit, Stille und Schuldbewusstsein war Albertz mit seinem Gott im Reinen.[96]

5. Resümee: Werk und Theologie von Heinrich Albertz

In den endsiebziger und achtziger Jahren engagierte sich Heinrich Albertz sehr intensiv in der Friedensbewegung und bei Abrüstungs- bzw. Anti-Nachrüstungsinitiativen.[97] In bzw. an die Öffentlichkeit trat Heinrich Albertz in der Zeit zwischen 1968 und 1993 ferner als Unterstützer zahlreicher Menschenrechtsgruppen, Unterzeichner und Repräsentant vieler Bürgerinitiativen und -aktionen,[98] als regelmäßiger Sprecher des „Wortes zum Sonntag",[99] als Referent, Mahner und Diskutant bei den Evangelischen Kirchentagen[100] in der Bundesrepublik und in eingeschränktem Maße auch in der DDR sowie als Verfasser mehrerer Bücher. Er verfasste etliche Aufsätze, gab zahllose Interviews in Presse, Funk und Fernsehen und hinterließ ungezählte Manuskripte und Mitschriften von Predigten, Reden und Vorträgen.[101] Nach der Publikation von „Blumen für Stukenbrock" 1981 wurde Heinrich Albertz in das P.E.N.-Zentrum der Bundesrepublik Deutschland

96 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, S. 302.

97 So unterstützte er am 10. Oktober 1981 in Bonn die Demonstrationen gegen den NATO-Doppelbeschluss. Am 1. September 1983, dem Antikriegstag, versperrte Albertz zusammen mit dem späteren saarländischen Ministerpräsidenten und damaligen Saarbrücker Oberbürgermeister Oskar Lafontaine, dem Schriftsteller Heinrich Böll und mehreren tausend Demonstranten im Rahmen einer dreitägigen Sitzblockade die Zugänge des US-Militärdepots auf der Mutlanger Heide, das als Stationierungsort von Pershing-II-Mittelstreckenraketen vorgesehen war. 1988 wurde er mit dem Kultur- und Friedenspreis der Villa Ichon in Bremen ausgezeichnet. 1986 zogen Heinrich Albertz und seine Frau Ilse in ein Altenheim nach Bremen, wo eine Tochter wohnte. Heinrich Albertz schätzte die, wie er einmal sagte, „in jeder Beziehung frischere Luft" in diesem Stadtstaat.

98 Vgl. exemplarisch seine vieldiskutierte Rede bei der „Bürgerversammlung zur Verteidigung unserer Verfassung" am 10.10.1978, wo es um den Lehrer Hans Apel, SEW-Mitglied, ging, vgl. ELAB 55.6/611. Dazu: Henkys, Und niemandem untertan, S. 26f. Zur Diskussion um Albertz' Position zum Radikalenerlass vgl. die Interviews mit ihm in: Berliner Kirchenreport Nr. B 12 v. 17.8.1978; Der Spiegel v. 16.10.1978. Ob Albertz damit die durch das Pfarrerdienstgesetz gebotene politische Zurückhaltung verletzt habe, war Gegenstand von äußerst kontroversen Diskussionen in Kirchenleitung und Synode, vgl. epd-Landesdienst Berlin Nr. 172 v. 15.11.1978.

99 Vgl. Henkys, Und niemandem untertan, S. 25ff. Eine Auswahl seiner Ansprachen findet sich im ELAB, Pressearchiv.

100 Die Kirchentage waren für Albertz „der letzte große Freiraum, den es in unserer Gesellschaft noch gibt, einziges Forum des Gesprächs zwischen den Generationen." (Interview mit Hans-Volker Hentrich, in: Lutherische Monatshefte 25 (1985), Heft 5, S. 10).

101 Zusätzlich zu den bereits erwähnten seien von Albertz' Schriften genannt: (Hrsg.), Christen in der Demokratie. Zum 65. Geburtstag von Joachim Ziegenrücker, Wuppertal 1978; (Hrsg.), Die Zehn Gebote. Eine Reihe mit Gedanken und Texten, Stuttgart 1985; Miserere nobis: eine politische Messe, München 1989; Der Wind hat sich gedreht: Gedanken über uns Deutsche, München 1993; Die Reise: Vier Tage und siebzig Jahre, München 1987.

als Mitglied aufgenommen, 1985 erhielt er für dieses Buch den Buchpreis des Deutschen Verbandes Evangelischer Büchereien.[102] Heinrich Albertz erfuhr daneben weitere zahlreiche Ehrungen. So erhielt er u.a. die Carl-von-Ossietzky-Medaille[103] (1975) und den Gustav-Heinemann-Bürgerpreis[104] (1980).[105] Albertz verstarb am 18. Mai 1993 in Bremen in einem Altenheim und hinterließ seine Witwe.

Was können wir lernen aus der Geschichte von Heinrich Albertz? Drei Punkte möchte ich abschließend andeuten:

Erstens spiegelt sich in diesem Leben die Geschichte der Evangelischen Kirche und der Bundesrepublik wider. Wie durch ein Brennglas erfahren wir etwas über die innerkirchlichen Auseinandersetzungen im Dritten Reich, die Gewissenskonflikte und listigen Lösungen eines Theologen in jener Zeit. Der Flüchtlingsminister lehrt uns, nicht zuletzt durch seinen couragierten Umgang mit den Besatzungsmächten, was es im Nachkriegsdeutschland hieß, auf Gedeih und Verderb auf Andere angewiesen zu sein – nach dem Verlust der Heimat. Albertz steht auch für die neue Ostpolitik im Sinne einer Akzeptanz der Teilung Deutschlands um der Menschen willen, die von dieser Teilung schmerzlich betroffen waren. Dank seiner List, nämlich der salvatorischen Klausel, wonach die Frage der Amts-, Behörden- und Ortsbezeichnungen aus den Verhandlungen mit der sog. DDR ausgeklammert werden sollte, war es möglich, das Passierscheinabkommen zu schließen – „das kann nur einem evangelischen Pastor einfallen", so Egon Bahr.[106] Wir können an seiner Person weiterhin die widersprüchlichen Umgangsweisen der übrigen Bevölkerung mit der eigenen Jugend, die Ressentiments ihr gegenüber und die durch die Krawalle bis zum Hass gegen sie gesteigerte Stimmung erahnen. Wie sonst könnte es denkbar sein, dass ein Theologe im Bürgermeisteramt einer Polizeitaktik zustimmt, bei der Menschen mit einer Leberwurst oder Füchsen verglichen werden, die es zu zerquetschen respektive zu verjagen gilt? Wir sehen an Albertz den langsamen Umschwung, das Umdenken der Vorkriegsgeneration mit Blick auf die Generation der 1968er, ein langsames Einschwenken und Ernstnehmen. Und schließlich steht Albertz für die erstarkende Friedens- und Abrüstungsbewegung der 1980er Jahre, deren Höhepunkt 1981 die Demonstration mit Hunderttausenden im Bonner Hofgarten bildete. An Albertz sehen wir die Irrungen und Wirrungen Deutschlands im „kurzen 20. Jahrhundert" auf dem Weg zur vereinigten Bundesrepublik.

102 Vgl. die Laudatio, abgedruckt in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt v. 2.6.1985.

103 Vgl. die Meldung epd-Landesdienst Berlin v. 4.1.1975. Die Laudatio hielt Heinrich Böll.

104 Vgl. dazu Henkys, Und niemandem untertan, S. 29. Die Laudatio hielt Willy Brandt, vgl. ELAB, Pressearchiv. Der CSU-Bundestagsabgeordnete Carl-Dieter Spranger bezeichnete die Verleihung dieses Preises an Albertz als „Hohn", vgl. epd-Landesdienst Berlin Nr. 91 v. 13.5.1980. Die Entgegnung des Bremer Bürgermeisters, Mitglied des SPD-Präsidiums, Hans Koschnick findet sich in der SPD-Pressemitteilung vom 14.5.1980.

105 Sowie das Große Bundesverdienstkreuz mit Stern und Schulterband (1967) und die Marie-Juchacz-Plakette der Arbeiterwohlfahrt (1969).

106 Egon Bahr im Gespräch mit der Verfasserin am 31.3.2015.

Zweitens sehen wir an Albertz die Irrungen und Wirrungen eines Mannes, der als Pfarrer in politischen Ämtern seinen Willen, das politisch Gebotene und Gottes Willen manchmal nicht trennscharf genau zu unterscheiden wusste. Der das, was er wollte und für politisch opportun hielt, als Gottes Willen deklarierte. Der sich zwar immer wieder auf die Bibel und insbesondere das Erste Gebot bezog, aber es, so darf vermutet werden, teilweise an Demut und kritischer Selbstdistanz fehlen ließ. Ich möchte dafür zwei Beispiele nennen: Zum einen ging Albertz davon aus, dass Gott ihn in das Amt des Regierenden Bürgermeisters quasi gewählt hatte. Dementsprechend sah er sich mit fast schon göttlicher Vollmacht ausgestattet, mit der Macht zu herrschen und zu richten über Leben und Tod.

Dieser Glauben an die eigene, göttlich legitimierte Autorität endete mit der Erschießung von Benno Ohnesorg. Noch zweifelhafter erscheint es, die Begleitung von verurteilten und inhaftierten Terroristen in die Freiheit, als Folge der Erpressung der Bundesrepublik, als Gottes Handeln und Willen zu qualifizieren. Selbst wenn dadurch ein Menschenleben gerettet werden konnte. Albertz hat sich immer wieder darauf bezogen, dass er zwischen den Menschen und ihren terroristischen Taten unterschieden habe. Doch lässt sich beides nicht voneinander trennen, oder anders ausgedrückt: Das, was politisch in diesem Augenblick notwendig erschien, der Forderung der Terroristen nachzugeben, sollte nicht im Nachhinein theologisch überhöht und hypostasiert werden. Albertz hat diesen Vorgang später gleichsam zum Heilsereignis stilisiert und dem Flug nach Aden soteriologische Kräfte zugeschrieben. Dies verdeutlicht folgendes Zitat aus einer Predigt an Heiligabend 1978: „Was ist Licht? Ich habe einmal als Strafgefangener in den Kasematten der Festung Glatz in einem Keller gesessen, mehr gestanden als gesessen – er war für 20 Leute gebaut und hundert waren in ihm eingesperrt, acht Tage. Acht Tage gab es kein Licht. Sie wollten uns damit mürbe machen. Aber wenn man genau hinsah, konnte man tagsüber durch die Ritzen der schweren Tür einen blassen Schein sehen. Und wenn wir zum Essenfassen herausgeführt wurden, waren wir wie geblendet. Seitdem – und noch einmal seit dem Tage, als über dem Flugplatz von Aden 1975 die Sonne aufging – weiß ich, was Licht ist. Licht erkennt man immer erst, wenn man tiefste Finsternis erfahren hat. Licht ist dann Befreiung, ist dann das Leben."[107]

Protestanten handeln, lutherisch gesprochen, in dem *einen* Reich nach menschlichen Gesichtspunkten, in der Gewissheit und Hoffnung, dass Christus auch dort regiert. Aber heil und geheiligt werden sie dort nicht. Erst recht nicht durch ihr Tun und Lassen. Von daher war die kirchliche Beurteilung von Albertz' Engagement äußerst zwiespältig und traf nicht immer auf Zustimmung, sondern polarisierte: So diskutierte die West-Berliner Synode am 31. März 1979 einen Antrag, Albertz' Verhalten in der Deutschlandhalle zu missbilligen. Inkriminiert wurde dabei eine Rede, die Albertz im Oktober 1978 auf einer Protestkundgebung zur Solidarisierung mit dem ehemaligen Lehrer Hans Apel, der wegen seiner Mitgliedschaft in der kommunistischen SEW als erster Beamter auf Lebenszeit „aus

107 Albertz, Diesseits von Eden, Stuttgart 1979, S. 17.

dem Dienst entfernt" worden war, gehalten hatte.[108] Infolgedessen trat Albertz im März 1979 von seinem Pfarramt in Berlin-Schlachtensee vorzeitig in den Ruhestand.[109]

Drittens lehrt uns Albertz' Beispiel somit etwas über das Verhältnis von Kirche und Politik, etwas, das er selber erst nach seinem Machtverzicht und seiner *metanoia* verstanden hat: ein Protestant müsse „ein rebellierender Partner sein, der Widerstand leistet, falls die Regierung Befehle erteilt, die den Geboten und Weisungen Gottes widersprechen".[110] Es gilt, die Unterscheidung von Politik und Kirche zu wahren. Die Bedeutung, die ein Theologe als Politiker haben kann, sollte sich, im besten Falle, daraus speisen, dass er an das Wort Gottes gebunden bleibt – jenseits und über jeglicher Parteiräson. Ein Theologe kann als Politiker m.E. eine besondere Bedeutung haben, wenn er das, was er im Glauben für wahr und richtig erkannt hat, für höher erachtet als Zeitgeist und politische Notwendigkeiten. Kirche und Politik sollen voneinander unterscheidbar bleiben, aber die Kirche existiert nicht im luftleeren Raum, sondern in einer bestimmten politischen Situation. Ebenso braucht die Politik, mithin der Staat, die Kirche, da er, um das berühmte Votum des Staatsrechtlers Böckenförde aufzunehmen,[111] auf Voraussetzungen beruht, die er selber nicht garantieren kann. Beide brauchen einander – die Kirche die Politik und die Politik die Kirche. Es gilt, sie exakt voneinander zu unterscheiden und nicht miteinander zu vermischen. Denn dann kann jeder Bereich für den anderen erkennbar bleiben – in den jeweiligen Begründungen und Aufgaben sowie in den Bereicherungen des menschlichen Miteinanders.

108 Vgl. den Bericht „Wo hat es begonnen, wo endet es?", in dem aus Albertz' Rede zitiert wird: Spiegel 42/1978, v. 16.10.1978, S. 34. Siehe auch oben Anm. 98.

109 Vgl. auch die Erinnerungen von Prof. Dr. Helmut Reihlen, von 1979 bis 1997 Präses der Landessynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, und Dr. Erika Reihlen, 1991 bis 1993 Präsidentin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, beim Gespräch mit der Verfasserin am 10.3.2014, Aufzeichnungen bei der Verfasserin.

110 Heinrich Albertz, Wort zum Sonntag, 9.10.1976, S. 1, in: ELAB, Pressearchiv.

111 „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat." (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/Main 1976, S. 60).

Karl-Heinrich Lütcke

„Die Rolle der Christen in dem Prozess der Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft"

Dokumentation einer Studie aus dem Jahre 1970

Mit der Dokumentation von Ausschnitten aus einer in der Ostregion der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg erarbeiteten Studie aus dem Jahr 1970[1] *wollen wir an einem Einzelbeispiel zeigen, wie kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen in der DDR erarbeitet wurden und auf welche Schwierigkeiten sie stießen. Dabei greifen wir in diesem Jahrbuch ein Thema auf, dass in der zeitgeschichtlichen Forschung zur Kirche in der DDR kaum behandelt worden ist, anders als die klassischen Themen Menschenrechte und Schulsituation. Es geht um die Studie „Die Rolle der Christen in dem Prozess der Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft". Erarbeitet wurde sie von einer Arbeitsgruppe, der fachkundige Laien und Theologen angehörten.*[2]

Im September 1969 fand unter Leitung des Missionarischen Dienstes[3]*, der damals von Pfarrer Gerhard Linn geleitet wurde, eine Arbeitsbesprechung statt, an der Vertreter anderer kirchlicher Werke wie auch einige ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter teilnahmen. Bei dieser Besprechung machte Ernst-Frieder Kratochwil, Diplom-Theologe und damals Meisterschüler am Deutschen Theater, die Anwesenden darauf aufmerksam, dass die zuständigen staatlichen Stellen offensichtlich angefangen hätten, eine weitere Stufe der Veränderungen in der Landwirtschaft einzuleiten, eine Stufe, die „Industrialisierung der Produktionsmethoden in der Landwirtschaft" genannt wurde. Auf seinen Vorschlag hin kam es zu der Bildung der erwähnten Arbeitsgruppe, die für die Kirche die Kon-*

---

1 Die Rolle der Christen in dem Prozess der Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft, Anlage zu Drucksache 12 der Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Ostregion, 6. Synode, 3. Tagung vom 8.–10. März 1970), Ev. Landeskirchl. Archiv Berlin (ELAB) 22.10a (Drucksachenverzeichnis). Das Verhandlungsprotokoll der Synodaltagung: ELAB 22.10 I.

2 Es waren u. a.: Siegfried Arndt, Bartikow, Pfarrer; Barthold Geserick, Schlalach, Landwirt; Horst Hauschke, Krohnhorst, Lehrer; Ernst-Frieder Kratochwil, Berlin, Meisterschüler; Gerhard Linn, Berlin, Pfarrer (Missionarischer Dienst); Helma Petermann, Hohenbruch, staatl. gepr. Landwirt; Elisabeth Rahmel, Möbiskruge, Pastorin; Wolfgang Reiher, Müncheberg, Diplom-Wirtschaftsmathematiker; Margot Rosenberg, Rüthnick, Genossenschaftsbäuerin; Hans-Werner Schulz, Krammen, Pfarrer; Werner Seidel, Liedekahle, Landwirt (Diakon); Evamaria Stachat, Sachsenhausen, Pastorin (Arbeit auf dem Lande); Hans-Jochen Welk, Ferdinandshof, Diplomlandwirt; Siegfried Wille, Hohennauen, staatl. gepr. Landwirt.

3 Akten ELAB bmw 1/9036.

sequenzen dieses Prozesses beschreiben sollte. Denn man ahnte, dass die geplante Entwicklung noch einschneidendere Folgen für die Menschen auf dem Lande mit sich bringen würde als die den Bauern aufgenötigte Kollektivierung im Jahre 1960. In seiner Eigenschaft als Schriftführer des ständigen Synodalausschusses „Erneuerung des Dienstes der Kirche" erreichte Gerhard Linn, dass die Studie der Synode vorgelegt werden konnte.
Zum Anliegen der Studie schreibt Gerhard Linn[4]*: „Da es sich hier offensichtlich um einen langfristig angelegten Prozess zur Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden handelte, hatten wir den Eindruck, dass es sinnvoll wäre, sich dafür einzusetzen, dass die betroffenen Menschen auf dem Lande auf die zu erwartenden Veränderungen vorbereitet werden, bzw. dass kirchliche Mitarbeiter rechtzeitig in Stand gesetzt werden, Menschen auf dem Lande in diesen Veränderungen zu begleiten. Mit Schmerzen erinnerten wir uns daran, wie die Kirche 1960 die Menschen auf dem Lande bei den für viele schmerzhaften Veränderungen allein ließ und sich nicht darum bemühte, angesichts der unter Druck betriebenen Kollektivierung der Landwirtschaft mit der erzwungenen Bildung von Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPG) wenigstens die fällige Seelsorge anzubieten. Es konnte ja nicht verborgen bleiben, wie heftig manche Bauern auf die aufgenötigte Kollektivierung reagierten – von der Flucht nach Westdeutschland bis hin zum Suizid in großer Zahl. Wir sagten uns: So etwas sollte nicht noch einmal passieren. Es war offenkundig, dass die zuständigen staatlichen Stellen dieses Mal bemüht waren, die Menschen auf dem Lande langsam, d.h. nur in kleinen Schritten auf die neuen geplanten Veränderungen einzustellen."*

Bevor die Studie vorgestellt wird, will ich berichten, wie die Vorlage dieses Papiers in der Synode im März 1970 zu Irritationen auf staatlicher Seite führte. Auch hier zitiere ich Gerhard Linn[5]*: „In der Sitzungspause vor der angesetzten Präsentation und Diskussion der Studie im Plenum der Synode sah ich die zwei staatlichen Beobachter, die regelmäßig zu den Synoden kamen, allein in der ersten Reihe sitzen. Mir fiel ein, dass sie ja unser Papier nicht kennen konnten, da dieses auf dem innerkirchlichen Dienstweg an die Synoden verteilt worden war. Um zu verhindern, dass die staatlichen Gäste in der folgenden Sitzung von der Behandlung der Studie überrumpelt würden, gab ich den beiden zwei Exemplare mit dem Hinweis, dass dies der Text sei, der gleich behandelt werden sollte. Ich beobachtete, wie die Gäste flüchtig das Inhaltsverzeichnis des Papiers zur Kenntnis nahmen, dann zu einer Telefonzelle eilten (offensichtlich, um sich Weisung zu holen) und schließlich den Präses vor Sitzungsbeginn ansprachen, um ihm den staatlichen Protest gegen die Behandlung dieser Materie zu übermitteln. Sie drohten ernste Konsequenzen gegen diese Einmischung in die staatliche Landwirtschaftspolitik an, wenn sich die Synode über diesen Protest hinwegsetzen*

4 Handschriftliche „Anmerkungen zur Studie über die Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft" (Manuskript bei Karl-Heinrich Lütcke).
5 Ebda.

sollte." Der Präses informierte darauf die zuständigen Ausschüsse und setzte das Papier vorläufig von der Tagesordnung ab. Die Ausschüsse waren sich einig, dass eine Absetzung von der Tagesordnung nicht in Frage käme, hielten aber auch eine öffentliche Diskussion im Plenum nicht für sinnvoll. Gerhard Linn solle in der Synode vorschlagen, das Papier an die Ausschüsse zu überweisen. „Ich warb", so schreibt Linn, „in einer kleinen Rede, an die Adresse der Gäste gerichtet, um Verständnis, dass wir dem verbreiteten Vorwurf begegnen wollten, wir kirchliche Mitarbeiter lebten wie auf einer Insel und interessierten uns nicht für die Entwicklung unserer Gesellschaft". Am Ende beschloss die Synode: „Der Dienst der Kirche auf dem Lande muss den Veränderungen der Lebensbedingungen der Menschen Rechnung tragen. Nur so können Christen auf dem Lande zu Zeugnis und Dienst befähigt und ermutigt werden." Die staatlichen Vertreter reagierten nicht weiter auf das Papier und den Synodalbeschluss, aber auf Umwegen erfuhr Gerhard Linn, dass in den folgenden Monaten die ersten drei Kapitel der Studie im Ministerium für Landwirtschaft für interne Zwecke vervielfältigt wurden – mit dem Hinweis, dass sie eine zutreffende Analyse enthalten.

Im ersten von vier Kapiteln antizipieren die Autoren die künftige Entwicklung der staatlichen Landwirtschaftspolitik: die Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft und damit eine weitere Zentralisierung durch die Bildung von Kooperationsgemeinschaften. Das (von den Autoren geteilte) Ziel der staatlichen Vorhaben sieht die Studie in der Angleichung der Lebensverhältnisse und des Lebensstandards zwischen Stadt und Land.[6]

(1.1) Als Folge der ersten industriellen Revolution entstand eine tiefe Kluft zwischen Industrie und Landwirtschaft. Die Landwirtschaft ist trotz zunehmend verbesserter technischer Ausrüstungen und Organisationsmethoden der Produktionsweise des handwerklichen Gewerbes mit hohem Anteil an manueller Arbeit und dadurch niedriger Produktivität ähnlich geblieben. Dagegen konnte die Industrie durch Bildung großer Produktionseinheiten die Effektivität der Produktion laufend erhöhen … Dieser Unterschied der Produktionsmethoden in Verbindung mit der unterschiedlichen Siedlungsweise und den unterschiedlichen

6 Die von den Autoren der Studie vorausgesagte Entwicklung ist dann auch tatsächlich eingetreten. Vgl. zur fortschreitenden Industrialisierung der Landwirtschaft in der DDR durch Kooperation und Spezialisierung: Michael Heinz: Von Mähdreschern und Musterdörfern. Industrialisierung der DDR-Landwirtschaft und die Umwandlung des ländlichen Lebens am Beispiel der Nordbezirke, Berlin 2011, bes. S. 97–194. „Trotz Ulbrichts 1969 geäußerter Kritik an den ‚Überspitzungen' sollte die Konzentration und Spezialisierung über den Weg der Kooperation weiter gefördert werden, wie das Politbüro am 13. Januar 1970 festlegte." (S. 117) Ferner: Jens Schöne: Frühling auf dem Lande? Die Kollektivierung der DDR-Landwirtschaft, Berlin 2005, bes. S. 51–68, der auch die problematischen Aspekte der Entwicklung benennt. Vgl. auch den Beitrag von Peter Frantz: Die LPG, die Kirche und der Pfarrer, in: Klaus Schmidt (Hrsg.): Landwirtschaft in der DDR. VEG, LPG und Kooperationen – wie sie wurden, was sie waren, was aus ihnen geworden ist, Clenze 2009. Die unter dem Aspekt von Fortschritt und Rationalisierung vorangetriebene Entwicklung ist inzwischen in Deutschland Realität geworden, aber die problematischen Aspekte werden heute stärker wahrgenommen und kritisiert.

Bildungsanforderungen bedingt das starke Gefälle des Lebensstandards zwischen Stadt und Land (Industrie und Landwirtschaft), und zwar in allen Industrieländern ungeachtet der Gesellschaftsformen. Die Überwindung des Unterschiedes wird in den einzelnen Ländern je nach gesellschaftspolitischen und ideologischen Grundsätzen verschieden betrieben.

(1.2) ... Durch die Bodenreform konnte zwar eine gewisse Chancengleichheit innerhalb der Landbevölkerung erreicht werden, aber noch nicht die zwischen Stadt und Land. Der nächste und zugleich entscheidende, wenn auch von vielen Bauern als ungerecht empfundene, Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel war die Bildung der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften – die Sozialisierung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu genossenschaftlichem Eigentum. Die dabei geschaffenen größeren Produktionseinheiten machen zwar den Einsatz von Maschinen rentabler, ermöglichen aber aufs Ganze gesehen noch nicht die Übertragung von in der Industrie entwickelten Produktionsmethoden auf die Landwirtschaft. Diese Übertragung ist heute zumindest teilweise schon möglich – wie es die in verschiedenen Gebieten der DDR arbeitenden Musterversuchsanlagen für die Tierproduktion zeigen. Um der erstrebten Chancengleichheit mit allen Bevölkerungsschichten willen liegt es deshalb im Interesse der Landbevölkerung, durch Einsatz für die weitere Vergesellschaftung ihrer Produktionsmittel in größeren Produktionseinheiten diese Übertragung zu ermöglichen.

(1.4) Die Annäherung der Landwirtschaft an Struktur und Effektivität der Industrie erzwingt jedoch einschneidende Änderungen der bisherigen Struktur der landwirtschaftlichen Produktion: Industriemäßige Produktionsmethoden lassen sich nur in entsprechenden großen Produktionseinheiten anwenden, in denen nur einige Erzeugnisse in großer Menge mit einheitlicher Qualität von spezialisierten Fachkräften unter Anwendung arbeitszeit- und arbeitskräftesparender automatisierter bzw. teilautomatisierter Maschinensysteme mit wirtschaftlicher Rechnungsführung produziert wird. Deshalb ist die Bildung von Kooperationsgemeinschaften landwirtschaftlicher Betriebe der jetzt nötige nächste Schritt bei der Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft. So entstehen Produktionseinheiten, die in ihrer Größe eine Spezialisierung, Konzentration und Erhöhung der Produktivität und eine kontinuierliche Gestaltung des Arbeitsprozesses zulassen ...

In einem zweiten Kapitel fragt die Studie, welche Folgen die geplante Umstrukturierung der Landwirtschaft für die Lebensbedingungen auf dem Lande haben wird.

(2.1) Es ändert sich der Charakter der Arbeit
... Die durch die industriemäßigen Produktionsmethoden erzwungene Spezialisierung kann zwar Arbeitserleichterung bedeuten, führt aber oft zu einer gewissen Einförmigkeit der Arbeit, so dass ein Ausgleich durch Beschäftigungen anderen Charakters in der Freizeit besonders nötig wird.

Während die in der Landwirtschaft Arbeitenden bisher je nach Wetter und Jahreszeit zeitlich und kräftemäßig unterschiedlich ausgelastet waren, müssen sie sich nun auf eine gleichmäßige Arbeitszeit einstellen, die gleichbleibend intensive Arbeit erfordert, und auf eine gleichmäßige Arbeitsbelastung im ganzen Jahr, besonders in der Viehzucht. Für manche wird gerade diese Umstellung nicht leicht sein. Durch die bisher übliche Verrichtung fast aller Arbeitsvorgänge in der Landwirtschaft durch die gleichen Personen hatte der Einzelne einen Überblick über den gesamten Produktionsprozess. Als Spezialist für einen besonderen Arbeitsvorgang hat er diesen Überblick nicht mehr automatisch, braucht ihn aber, um die neue Qualität seiner Verantwortlichkeit überhaupt erkennen und dann auch wahrnehmen zu können ... Der Spezialist ist von all seinen Kollegen abhängig, wie andererseits sie von ihm allein abhängig sind. Um seiner neuen Verantwortlichkeit gerecht werden zu können, braucht er eine Spezialqualifikation, die ihn dazu befähigt. Eine neue Qualität der Zusammenarbeit ist nötig und kann eine neue Qualität des Gemeinschaftsbewusstseins ermöglichen.

(2.2) Es ändert sich die Weise des Wohnens

Auf dem Hof des Einzelbauern lagen Wohn- und Wirtschaftsgebäude nebeneinander. Mit dem Eintritt in die LPG arbeitet der Genossenschaftsbauer in der Regel nicht mehr auf „seinem" Hof. Mit der Errichtung zentraler Wirtschaftsgebäude der Genossenschaft hat der Wirtschaftsteil des Hofes nur noch für die individuelle Hauswirtschaft Bedeutung. Dieser sich *[sic!]* bei der Kooperationsbildung fortschreitende Prozess der Trennung von Arbeits- und Wohnbereich schafft sowohl bisher ungeahnte Möglichkeiten als auch ungekannte Schwierigkeiten.

Für Zuziehende und Wohnungssuchende aus dem betreffenden Ort selbst werden in vielen Dörfern schon jetzt mehrstöckige Typenbauten – Wohnblocks – errichtet. Ein junges Paar, das eine Wohnung in einem solchen Block bezieht, verlässt im Allgemeinen ein Einfamilienhaus mit einer Atmosphäre von Geborgenheit und des eigenen Bereichs innerhalb der eigenen Hofumfriedung. Nun muss es mit vielen anderen Familien gemeinsam den gleichen Hauseingang benutzen, um zur eigenen Wohnung zu kommen. Es ist wesentlich schwerer, in dieser Umgebung einen Bereich für sich zu finden. ...

Die manchmal auf dem Lande noch funktionierende „Großfamilie" wird durch die kleinen Wohnungen der Neubauten endgültig unmöglich gemacht. Nur wenige der Jungen werden darüber traurig sein. Allerdings müssen nun auch auf dem Land für die durch das Absterben der Großfamilie frei gewordenen Funktionen (besonders Altenpflege und Kindererziehung) Träger gefunden werden. Da schon in den Städten Altersheime, Kinderkrippen, Kindergärten und Schulhorte fehlen, verschärft die Entwicklung auf dem Lande dieses gesamtgesellschaftliche Problem. Es wird notwendig sein, sich verstärkt dafür einzusetzen, dass Geldgeber, Erbauer und Helfer für die notwendigen sozialen Einrichtungen gefunden und eingesetzt werden.

Mit der geplanten Vergrößerung der Siedlungseinheiten, die die Voraussetzung für die Rentabilität der Versorgungseinrichtungen ist, wächst die Zahl der Men-

schen, die am gleichen Ort wohnen ... Damit ist aber zugleich die durch die geschlossene Gemeinschaft des Dorfes bedingte „soziale Kontrolle" aufgehoben. Den Verkehr der Nachbarn miteinander wird die Sachlichkeit einer höflichen, Abstand wahrenden Anonymität bestimmen, während persönliche Beziehungen in der Regel nur durch gemeinsames Arbeiten bzw. gemeinsame Interessen zustande kommen.

Diese Entwicklung bietet die Möglichkeit zu individueller Lebensgestaltung, eigener Wahl einer zusagenden Umgebung und größerer Mobilität, was schließlich zur Entwicklung eines persönlichen Lebensstils führen kann ... Aber gerade auf dem Traditionshintergrund der geschlossenen Dorfgemeinschaft wächst auch die Gefahr der Fehlanpassung. Das beginnt bei der Notwendigkeit, selbst die Initiative zur Kommunikation ergreifen zu müssen, da die isolierte Kleinfamilie die nötige Einübung in neue soziale Verhaltensweisen nicht leisten kann. Dabei können die besonders für Alleinstehende gefährlichen Kommunikationsschwierigkeiten auftreten, von denen der Schritt zur Neurose nicht weit ist. Es kann aber auch – wie bei allen größeren gesellschaftlichen Umwälzungen – auf Grund von Fehlanpassung zu regelrechter Asozialität kommen, die sich u.a. in häufigem Arbeitswechsel, Trunksucht, übermäßigem Kinderreichtum, Labilität und Missbildungen bei Kindern äußert ...

(2.3) Es ändern sich Art und Umfang der Freizeit

Bei der herkömmlichen Arbeitsweise der Landwirtschaft waren bzw. sind die in ihr Beschäftigten immer „im Dienst". Es gab und gibt zwar Zeiten größerer Ruhe, Feiertage und Arbeitspausen – doch keine grundsätzliche Trennung von der Arbeit, die das ganze Leben (Einheit von Wohn-, Familien- und Betriebsgemeinschaft) bestimmt. Ein Bauer, der eine Urlaubsreise macht, war früher nicht denkbar. Eine Seite der Übertragung industriemäßiger Produktionsmethoden auf die Landwirtschaft ist die klare Begrenzung der Arbeitszeit und – wo es nötig ist – die Arbeit in Schichten. Auch räumlich wird durch die Trennung von Arbeits- und Wohnbereich die Freizeit deutlich zu etwas Besonderem, zu einer Zeit mit anderen Ansprüchen, Problemen und Möglichkeiten als die Arbeitszeit. Die veränderte Art der Arbeit macht zugleich diese neue Art der Freizeit nötig ... Deshalb wird die Freizeit gebraucht zur Erholung von ermüdender konzentrierter Arbeit, als Zeit für zwischenmenschliche Kontakte und als Zeit für eine ausgleichende Betätigung eigener Wahl, bei der eigene Fantasie und Gestaltungskraft zur Entfaltung kommen können. Sie wird aber auch gebraucht für die laufend nötige Weiterbildung (Qualifizierung und Spezialisierung) und für die gesellschaftliche Mitarbeit bei der Weiterentwicklung der laufenden Umstrukturierung.

Neu ist für jeden die Aufgabe, diese Freizeit selbst gestalten zu müssen. Bei der gemeinsamen Arbeitsruhe des ganzen Dorfes war es einfach, sich der allgemeinen Art der Freizeitgestaltung anzuschließen. Jetzt ist das nur noch teilweise möglich. Stattdessen ergibt sich nun die große Chance einer eigenständigen Gestaltung des Lebens. Viele, die darauf nicht vorbereitet sind, sind aber dadurch von Leerlauf und Langeweile bedroht.

(2.4) Es ändern sich Stil und Quantität von Schul-, Aus- und Weiterbildung
Als vor ca. 20 Jahren die Ausbildung der ersten landwirtschaftlichen Facharbeiter begann, war es selbst für manche gute Bauern wenig einsichtig, dass ein Bauer einen Facharbeiterbrief haben müsse. Galt es vor gar nicht langer Zeit als überflüssig, Landwirtschaft zu studieren, so haben noch heute Agronomen oder Diplom-Landwirte Schwierigkeiten, wenn sie bei den Bauern neue Produktionsmethoden durchsetzen wollen …

Die landwirtschaftliche Fachausbildung wird durch die größeren Produktionseinheiten aus einem Luxus zur Notwendigkeit. Da ein Hauptcharakteristikum der Industrieproduktion ständige Ablösung veralteter Produktionsmethoden durch neuere, rentablere ist, bedeutet die Einführung industriemäßiger Produktionsmethoden in der Landwirtschaft auch hier die ständige Modernisierung der Produktionsmethoden. Daraus ergibt sich für die Menschen die ständige Notwendigkeit zu Weiterbildung und Zusatzqualifikation. Auf dem Hintergrund der noch lebendigen Tradition eines geruhsamen, gemütlichen und bildungsarmen Bauernlebens sind die Belastungen, die durch Qualifikationen entstehen, aber in der Landwirtschaft von besonderem Gewicht.

(2.5) Zusammenfassend kann gesagt werden: Es steigen die Anforderungen an die Menschen in der Landwirtschaft, die Anforderungen an ihre Lernbereitschaft und Beweglichkeit des Einstellens auf neue Menschen und neue Umweltbedingungen. Die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Gestaltung der Freizeit ergeben sich nicht mehr von selbst, – sie erfordern die Initiative jedes Einzelnen. Die großen, in dieser Entwicklung liegenden Chancen zu vielseitiger Entwicklung aller können aber nur dann Realität werden, wenn an jedem Ort und bei jedem Betroffenen dafür gesorgt wird, dass die Bewusstseinsentwicklung parallel zur Veränderung der objektiven Bedingungen erfolgt und Fehlanpassungen vermieden werden. Neben den notwendig werdenden materiellen Anstrengungen kommt es daher vor allem darauf an, die Menschen in ländlichen Gebieten sachgemäß zu begleiten, damit sie die neuen Möglichkeiten des Menschseins nutzen können.

Im dritten Kapitel werden aus den vorhergehenden Analysen die Aufgaben abgeleitet, die sich für die Begleitung der Menschen in dem erwarteten Umgestaltungsprozess ergeben. Diese Aufgaben werden dabei zunächst als Aufgabe aller Beteiligter (Einzelner, gesellschaftliche Gruppen und Staat) gesehen. Erkennbar versucht die Studie dabei, den Staat mit seinen allgemeinen Erklärungen zur Vermenschlichung der ländlichen Arbeits- und Lebensverhältnisse beim Wort zu nehmen.

(3) … Sollen aber die nötigen Veränderungen durch die davon betroffenen Menschen selbst – und d. h. für sie – gestaltet werden, geht es nicht nur um die Frage des Tempos der Entwicklung, sondern auch darum, dass durch vorbereitende Maßnahmen und Organisation der Arbeit die aktive Rolle der Menschen gefördert wird, indem ihre Fähigkeit zu Entscheidungen und kritischen Urteilen

beansprucht und entwickelt wird. Entscheidend wird es dabei sein, die Kommunikationsfähigkeit der Menschen zu fördern, ihr Selbstwertgefühl auf das zu orientieren, was sie für andere tun – statt auf Besitz und Verdienst, kurz: ihnen zu helfen, bewusst weitere Schritte vom Ich zum Wir zu tun.

(3.1.1) Mitverantwortung
Die Betriebsorganisation der LPG gibt jedem die Möglichkeit, seine Meinung und Einsicht geltend zu machen, aktiv Mitverantwortung zu üben. Nicht alle machen Gebrauch von dieser Möglichkeit. Manche sind über ihre Mitbestimmungsmöglichkeiten nicht ausreichend unterrichtet. Das kann geändert werden. Andere sind entmutigt, weil sie schlechte Erfahrungen gemacht haben. Ihnen wäre zu zeigen, dass ihr Mut zu aktiver Mitverantwortung gebraucht wird. Nur durch die aktive Mitverantwortung aller auf allen Entscheidungsebenen, d.h. auch auf den staatlichen, wird es möglich sein, die Lösungen zu finden, die jeweils für die Bewohner eines Ortes oder eines Gebietes die besten sind.

(3.1.2) Qualifizierung
Wer aktiv Mitverantwortung wahrnehmen will, braucht Qualifizierung. Wenn diese Qualifizierung aber den Einsatz für die Vermenschlichung der Verhältnisse fördern soll, umfasst sie drei Aspekte, von denen keiner entbehrlich ist.

- Vermittlung von Fachkenntnissen,
  die befähigen, sich für sachgemäße Entscheidungen einzusetzen. Deshalb haben die u.a. durch Kreislandwirtschaftsschulen, Kooperationsakademien und Volkshochschulen angebotenen Qualifizierungen ihre Bedeutung nicht nur für die Umstellung des Produktionsprozesses, für die sie in erster Linie durchgeführt werden. Die breite Beteiligung der Landbevölkerung an ihnen wird zudem dazu beitragen, eine größere geistige Beweglichkeit zu fördern, die die Menschen brauchen, um sich auf neue Lebensbedingungen umzustellen.

- Vermittlung von Überblicksinformationen,
  damit die Menschen ihre Situation mit der anderer in ähnlicher Lage vergleichen können, um Schlüsse für den eigenen Einsatz in dem Umgestaltungsprozess zu ziehen. Es geht darum, den eigenen Standort im Rahmen der Gesamtentwicklung bestimmen zu können. Diese Aufgabe erfüllen die vorwiegend auf veränderte Produktionsaufgaben gerichteten Qualifizierungskurse notwendigerweise nur unzureichend. Deshalb sind zusätzliche – am besten in Gruppenarbeit durchzuführende – Formen der Qualifizierung, bei denen z.B. das Studium von Standardwerken, Dokumenten und Artikeln sowie Eigenanalysen begrenzter Bereiche gemeinsam praktiziert werden, dringend erforderlich.

- Gewährleistung eines zügigen und stetigen Informationsflusses:
  Viele Bauern sind verbittert, weil sie das Gefühl haben, sie würden immer vor vollendete Tatsachen gestellt und diese vollendeten Tatsachen änderten sich willkürlich oft. Dieses Gefühl hindert sie, zu Aktivisten der Veränderung auf

dem Land zu werden, d.h. die mögliche Mitverantwortung wahrzunehmen. Die Gründe für dieses Gefühl liegen ... auch in der Unfähigkeit vieler staatlicher und genossenschaftlicher Leitungen und Leiter, Informationen über geplante Veränderungen rechtzeitig und kontinuierlich weiterzugeben. Dieser Unfähigkeit kann nur durch eine Informationspflicht der Leiter bei gleichzeitiger Sorge für ihre Qualifizierung in dieser Richtung gegengesteuert werden. Ziel dieser Qualifizierung der Leiter muss es sein, die Leitungstätigkeit vom Administrieren Untergebener weg und hin auf das Koordinieren der schöpferischen Produktivitäten der Menschen zu orientieren.

(3.1.3) Hilfe für nicht im Produktionsprozess Stehende

Unter diese Überschrift fallen Rentner, Kinder, physisch oder psychisch Geschädigte (Debile) und Fehlangepasste (Asoziale). Schon die Aufzählung macht deutlich, dass jede dieser Gruppen auf ihre Weise hilfsbedürftig ist. Die nötige Hilfe steht unter dem Dilemma, dass es nicht genügend soziale Einrichtungen für diese Gruppen gibt und dass das Niveau dieser Einrichtungen längst nicht immer befriedigt. Scheinbar ist aus diesem Teufelskreis kein Herauskommen möglich. Aber auch hier ist die Tatsache, dass unsere Gesellschaft noch nicht reich genug ist, um dieses Dilemma zu beheben, kein Entschuldigungsgrund dafür, nichts zu tun. Sie muss vielmehr zum Antrieb dafür werden, auf lokaler und regionaler Ebene finanzielle und arbeitskräftemäßige Hilfsquellen aufzuspüren, um die fehlenden Einrichtungen zu erstellen. Nur dann nämlich wird der allerdings nötige Appell an den Gesetzgeber sinnvoll sein, das Niveau dieser Einrichtungen zu heben, indem durch Lohnerhöhungen für Pfleger, Schwestern, Erzieher, Lehrer und Fürsorger das Sozialprestige – und damit die Attraktivität – dieser wichtigen Berufe gehoben wird ...

(3.1.4) Freizeitgestaltung

Eine sinnvolle Nutzung der größer werdenden Freizeit ist wichtig, weil davon nicht nur die Leistungsfähigkeit bei der Arbeit, sondern auch das Gefühl, ein sinnvolles Leben zu leben, abhängen. ...

Angesichts des Umstrukturierungsprozesses in der Landwirtschaft ist es von besonderer Bedeutung, dass dabei neue Gemeinschaftsformen praktiziert und entwickelt werden. Bei der Kleinheit der Wohnungen ist das in der Regel im privaten Bereich nicht möglich. Deshalb ist bei der Planung neuer Siedlungen vor allem darauf zu achten, dass mehr und attraktivere gesellschaftsfördernde Einrichtungen gebaut werden, als das in einigen neuen Wohnstädten der Fall ist. ...

(3.1.5) Jugendarbeit

Die besondere Bedeutung der Jugend bei dem Umgestaltungsprozess in der Landwirtschaft besteht darin, dass vor allem sie erstmals ein neues, nicht überkommenes Verhalten praktizieren muss. Auf diese Aufgabe muss sie vorbereitet und bei ihr muss sie begleitet werden. Das können aber weder Schule noch Elternhaus in genügendem Maße leisten. Hier wächst der FDJ, aber auch den Lern- und

Arbeitskollektiven, Arbeitsgemeinschaften, Sport- und Kulturgruppen eine Aufgabe zu, die nicht ernst genug genommen werden kann …

(3.2) Die Rolle des Staates bei der Erfüllung dieser Aufgaben
… Bei der Umgestaltung der Landwirtschaft fallen der zentralen Ebene vor allem zwei Aufgaben zu: Zuerst die Initiative zu neuen Schritten der Umgestaltung (ZK-Beschlüsse), die in der Regel in der Schaffung von Modellen sowie ihrer Propagierung mit allen zur Verfügung stehenden publizistischen Mitteln besteht (gegenwärtig: Kooperation). Die andere Aufgabe ist die Stützung der gewünschten Entwicklung durch gesetzliche Regelungen. …

Im vierten Kapitel werden aus den im dritten Kapitel dargestellten Aufgaben Konsequenzen für das kirchliche Handeln gezogen. Deswegen tauchen in diesem Kapitel dieselben Gliederungspunkte wie im Kapitel 3 auf. Starkes Gewicht liegt auf der Mitverantwortung der Christen – bis hin zu einer erstaunlich harten Kritik an einer Haltung bloßer Opposition[7]*. Ebenfalls fällt auf, wie stark der Aspekt von Gruppen- und Teamarbeit einerseits und Spezialisierung andererseits hervorgehoben wird. Abgeleitet wird dieser Aspekt aus dem gesellschaftlichen Kontext der DDR und ihrer Landwirtschaftspolitik, in der es explizit um den Ausbau der Kooperation geht. Man kann freilich im Rückblick feststellen, dass in der Zeit der Entstehung dieser Studie auch in den westdeutschen Kirchen in einer ganz anderen gesellschaftlichen Situation Gruppen- und Teamarbeit ein Standardthema in den Reformdebatten war – wie überhaupt die in der Studie enthaltenen Vorstellungen zur Kirchenreform (z.B. die Zusammenarbeit von Pfarrern in der Region, die stärkere Einbeziehung der Laien, die Bildung von Aktionsgruppen, die Spezialisierung und die Berücksichtigung von Psychologie und Soziologie) sich weitgehend mit dem decken, was damals auch in Westdeutschland diskutiert wurde.*

(4) Die Entstehung des Christentums in der vorindustriellen Gesellschaft – also in einer Agrargesellschaft – bot die Möglichkeit, eine „Bauerntums"-Ideologie zu schaffen und zu verteidigen. Da diese Möglichkeit angesichts der sozialistischen Umgestaltung der Landwirtschaft genutzt wurde und wird, liegt das kirchliche Normalverhalten zwischen deutlichem Widerstand gegen die Veränderungen und knurrendem Stillhalten. Wo aber die Veränderungen trotzdem geschehen, setzt – wie auch bei der Industrialisierung vor gut 100 Jahren – die Säkularisierung ein und die dörflichen Reservate der Frömmigkeit schmelzen dahin wie Schnee in der Sonne. Die Menschen, die gewohnt waren, von der Kirche und dem Pfarrer

7 Zur Frage von Mitverantwortung, Anpassung und Opposition vgl. Rudolf Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990) (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. IV/3), Leipzig 2014³,S. 108–115. Dort wird deutlich gemacht, dass die SED den Gedanken der Mitverantwortung und der kritischen Solidarität sehr ängstlich wahrnahm. Selbst da, wo solche Mitverantwortung beinahe schon als Anpassung an das erschien, was dem Staat genehm sein müsste, argwöhnte er den „Sozialdemokratismus". Dazu passt, dass, wie eingangs berichtet, der Vertreter des Staats auch das hier vorgestellte Papier als Einmischung betrachtete.

autoritative Weisungen zu bekommen, sehen plötzlich, dass er Unrecht hat oder selbst unsicher ist, und wenden sich von der Kirche ab.

Waren im Frühjahr 1960 unter den Christen die wenigen, die die verstärkte Bildung von Genossenschaften wenigstens als historische Notwendigkeit einsahen, noch hoffnungslos isoliert, so hat seitdem doch bei vielen, zaghaft zwar, ein Prozess des Umdenkens eingesetzt. Heute nun ist es an der Zeit, deutlich auszusprechen, dass auch angesichts der weiteren sozialistischen Umgestaltung der Landwirtschaft entschlossen der Weg von der Opposition zur Mitverantwortung zu gehen ist. Da Kennzeichen des Glaubens die Hoffnung auf die alle Menschen umfassende Herrschaft Christi (Reich Gottes) ist, ist die ängstliche Sorge um den eigenen Bestand und die eigene Zukunft, die die Wurzel der oppositionellen Haltung der Christen ist, praktizierter Unglaube.

... Wenn wir in dieser Situation entschlossen den Weg von der Opposition zur Mitverantwortung gehen wollen, können aber unsere Kirchen und Gemeinden nicht mehr bleiben, wie sie sind ...

(4.1.1) Mitverantwortung

Wenn Christen sich für das Wahrnehmen von Mitverantwortung in Betrieb und Staat einsetzen, bedeutet das zugleich, für verstärkte Möglichkeiten zu situationsgemäßer Mitverantwortung in Gemeinde und Kirche einzutreten.

Zur Situationsgemäßheit gehört die Bildung von Gemeindebereichen oder Regionalgemeinden analog zu den sich bildenden Kooperationen, wie das in einigen Kirchenkreisen schon versucht wird. In solchen Gemeindebereichen werden die Landpfarrer aus ihrer Isolierung befreit, weil nun die Zusammenarbeit mehrerer Pfarrer unerlässlich ist ... Im Rahmen der bestehenden Leitungsorgane in Gemeinden und Kirchenkreisen kommt es darauf an, die Möglichkeiten zur Mitverantwortung auszubauen ...

Darüber hinaus ist es nötig, Arbeitsformen zu schaffen, in denen beruflich stark belastete Laien eine ihnen gemäße Form der Beteiligung an Planung und Leitung der Gemeinden, Gemeindebereiche und Kirchenkreise finden. Das können befristete und gezielte Aktionsgruppen für eine klar umrissene Aufgabe sein oder Arbeitsgruppen, in denen Gemeindeglieder auf Grund ihrer beruflichen Qualifikation einen besonderen Beitrag leisten können ...

Die Praktizierung der nötigen Kooperation mehrerer Gemeinden und der Partnerschaft von kirchlichen Mitarbeitern und Gemeindegliedern hängt weitgehend von der Teamfähigkeit der Mitarbeiter ab, die oft nicht gegeben ist. Sie kann bis zu einem gewissen Grade eingeübt werden. Deshalb halten wir eine Korrektur der jetzt auf Einzelleistungen orientierten Ausbildung (Studium) zugunsten von Arbeit in Gruppen für erforderlich ...

(4.1.2) Qualifizierung

... Unerlässlich ist die Qualifizierung aller hauptamtlichen Mitarbeiter. Nur wenn diese sich selbst auf ihrem Arbeitsgebiet qualifizieren lassen, wird ihre Ermutigung anderer Gemeindeglieder, Qualifizierungen auf sich zu nehmen, glaubwürdig sein ... Wegen der bis heute üblichen Allroundausbildung ist eine gezielte

Spezialisierung, mit der zugleich auf kollektive Arbeit orientiert wird, eine Hauptaufgabe der notwendigen Weiterbildung, die zur Voraussetzung der weiteren Anstellung gemacht werden sollte. ...

Die Spezialisierung kirchlicher Mitarbeiter wird auch bei umfangreichen Anstrengungen in dieser Hinsicht nicht ausreichen, um das Fehlen von wirklichen Spezialisten für Analyse und Beratungsaufgaben (z. B. Soziologen und pädagogische Psychologen) wettmachen zu können. Deshalb sollten einige vorhandene Planpfarrstellen für die Anstellung solcher nicht kirchlich ausgebildeter Fachleute genutzt werden. In der Regel müssten sich für eine solche Anstellung eines Spezialisten mehrere benachbarte Kirchenkreise zusammentun.

Das Bedürfnis nach Überblicksinformationen können die Kirchen befriedigen helfen, indem sie mit solchen Überblicken zuerst durchsichtig machen, was unter den Christen der Welt geschieht, dann aber auch – nach Möglichkeit in Kooperation mit den Gleiches betreibenden gesellschaftlichen Einrichtungen – die große Informationslücke in den anderen Bereichen schließen helfen. Wenn im Rahmen der Kirche diese Aufgabe wahrgenommen werden soll, ist eine Versachlichung des kirchlichen Arbeitsstils nötig, in dem eine genaue und konzentrierte Information und ihre gemeinsame Verarbeitung im Gespräch Vorrang haben ...

Auch innerhalb der Kirchen ist die Gewährleistung eines zügigen und stetigen Informationsflusses ein noch zu lösendes Problem. Insbesondere wirken hier die Pfarrer, obgleich viele subjektiv das Gegenteil wollen, als Informationsbremse. Durch sie wurde der Mehrheit der Christen die theologische Entwicklung der letzten 150 Jahre bis heute vorenthalten und damit auch alle entscheidenden Impulse zur kirchlichen Erneuerung. Es geht nicht an, dass die Gemeindeglieder länger wie Säuglinge behandelt werden, denen man nur flüssige Nahrung, d.h. gefilterte Informationen geben darf ...

(4.1.3) Hilfe für nicht im Produktionsprozess Stehende

Wenn Christen sich in der Gesellschaft dafür einsetzen, dass den nicht im Produktionsprozess Stehenden geholfen wird, bedeutet das, sich für verstärkte kirchliche Anstrengungen auf diesem Gebiet einzusetzen. Dass ein solcher gesellschaftsdiakonischer Einsatz nicht an den Rand, sondern ins Zentrum des christlichen Auftrags gehört, ist bereits während der industriellen Revolution des vorigen Jahrhunderts von den Vätern der Inneren Mission erkannt worden. Die von ihnen neu gestiftete Tradition ist auch heute noch wirksam und wichtig. Allerdings stellt die wissenschaftlich-technische Revolution andere gesellschaftsdiakonische Aufgaben als die industrielle Revolution. Das Gesundheitswesen ist, nicht zuletzt auf Grund der Anstrengungen der Inneren Mission, auch und besonders in unserer Gesellschaft so hervorragend aufgebaut worden, dass kirchliche Anstrengungen hier nicht mehr nötig sind. Umso nötiger aber sind unsere Anstrengungen für Alte, Kinder und – dies ganz besonders – alle Arten von Fehlangepassten ...

(4.1.4) Freizeitgestaltung

Weit über die Hälfte der kirchlichen Arbeit ist für das durchschnittliche Gemeindeglied Freizeitgestaltung, d.h. es hat auch hier nicht vorrangig darum zu gehen,

zu entspannen, sondern umzuspannen ... Dabei ist in erster Linie das Bedürfnis der Menschen auf dem Lande zu berücksichtigen, neue Gemeinschaftsformen kennen zu lernen und einzuüben. Diesem Bedürfnis widerspricht der gängige kirchliche Arbeitsstil sowohl durch seinen monologischen Charakter als auch dadurch, dass bei uns vorwiegend theoretisiert wird ...

(4.1.5) Jugendarbeit
Die Aufgabe der Gesellschaft im Blick auf die Jugend – mit der Jugend vorhandene Verhaltensmuster kritisch zu prüfen und brauchbare Formen einzuüben – ist ebenso Aufgabe der kirchlichen Jugendarbeit ... Auch die Kinder- und Jugendarbeit wird mehr und mehr aus der Ortsgemeinde auf die regionale Ebene (Gemeindebereiche) übergehen. Dabei werden Rüstzeiten ein stärkeres Gewicht erhalten als die regelmäßigen Wochenveranstaltungen in dem gegenwärtigen Arbeitsstil haben.

(4.2) Die Rolle der Kirchen bei der Erfüllung dieser Aufgaben
... Damit die richtigen Leute an die richtigen Stellen kommen, ist mit Rücksicht auf den raschen Wandel der Situation eine Änderung des Anstellungsrechts vor allem der Pfarrer nötig: Sie sollten grundsätzlich nur befristet (mit Veränderungsmöglichkeit) angestellt werden ...

Die Rolle der Kirchen ist nun aber auf dem Hintergrund zu sehen, dass wir in einer säkularisierten Gesellschaft leben, in der die Christenheit als Ganze zu einer Minderheit geworden ist, die keinerlei Anspruch realisieren oder auch nur erheben kann, in dieser Gesellschaft eine bestimmende oder gar führende Kraft zu sein. Dies – eine führende Kraft einer Gesellschaft zu sein – ist allerdings auch nicht ihr Auftrag. Ihr Auftrag ist, allen Menschen die Hoffnung auf die Herrschaft Christi anzubieten, durch die ER die Menschen erneuern und die Welt heilen will. Auftrag der Christen ist es, zu bezeugen, dass im Glauben diese Herrschaft schon jetzt angebrochen ist. Im Glauben erlangen deshalb Kriterien eines sinnvollen Lebens Gültigkeit, die oft genug unseren Wünschen entgegengestellt sind ...

Wir haben gelernt, Kirche und Kirchen nicht länger als Wert an sich zu sehen, für dessen Weiterbestehen in erster Linie Sorge zu tragen wäre – sondern als Werkzeug Christi in SEINEM Tun an Menschen und Welt – ein Werkzeug, das entweder für dieses Tun Christi brauchbar oder aber ohne jedes Interesse ist.

Daher ist es nötig, die Gestalt der Kirche und ihre Arbeit zu verändern, damit ihr Zeugnis glaubhaft wird und von allen Menschen gehört werden kann. Neben den bereits genannten Einzelveranstaltungen geht es dabei allgemein um zwei Dinge – um die Einheit aller Christen im Dienst an den Menschen und um einen neuen Arbeitsstil. Auf allen Ebenen käme es darauf an, dass Christen verschiedener Tradition und Konfession alles gemeinsam tun, was sie nicht aus zwingenden Gründen der Lehre getrennt tun zu müssen meinen. Der nötige neue Arbeitsstil ist gekennzeichnet durch Offenheit für heutige gesellschaftliche Probleme und Flexibilität. Beides gehört aufs engste zusammen ...

Wer im Glauben versucht, das für die Menschen heute Nötige zu tun, wird die Wirklichkeit der Zusage Christi erfahren, die er denen gibt, die er sendet: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende".

Nach dem schon erwähnten Synodalbeschluss wurde die Studie in sieben ländlichen Kirchenkreisen weiter erörtert. Dafür wurden wiederum regionale Arbeitsgruppen mit kirchlichen Mitarbeitern und Fachleuten aus der Landwirtschaft gebildet. Damit war zumindest ein Ziel erreicht: sich durch frühzeitige Beschäftigung mit der Thematik auf die kommenden Entwicklungen vorzubereiten.

Bemerkenswert bleibt die eingangs dargestellte Reaktion des Staates. Die ganze Studie atmet einen Geist des Bemühens um Verständnis für die vom Staat beabsichtigten Entwicklungen und um konstruktive Mitgestaltung bei den mit jeder Veränderung anstehenden Problemen. Aber der von Eigenmächtigkeit geprägte Staat konnte solche Kooperationsangebote nicht wahrnehmen, geschweige denn aufnehmen, weil er darin in der Angst vor der Gefährdung seiner unbeschränkten Macht nur unzulässige Einmischung sah.

Hartmut Ludwig

Hoffnungsträger in bewegter Zeit: Bischof Dr. Gottfried Forck (1923–1996)

Als Bischof Gottfried Forck ein Jahr nach dem Ausscheiden aus dem Amt gebeten wurde, über sein Leben und Wirken zu erzählen, wehrte er – verhalten lächelnd – ab: Für Memoiren sei er noch zu jung: „Ans Erinnern kann man denken, wenn man nichts anderes mehr zu erledigen hat!“[1] Er war dennoch zu Gesprächen bereit. Daraus entstand das Anfang 1996 erschienene Buch „Glauben ist Ermutigung zum Handeln“. Neben dem Bericht über sein Denken und Handeln enthält es Predigten und Vorträge. Fast 15 Jahre später legte Christian Sachse eine Teilbiographie vor: „Den Menschen eine Stimme geben. Bischof Gottfried Forck und die Opposition in der DDR“. Sachse wertete Forcks Handakten sowie kirchliche und staatliche Archive aus.[2] Und 2015 gab Martin-Michael Passauer einen Band mit Erinnerungen der Weggefährten Forcks heraus.[3] Eine Reihe autobiographischer[4] und zeitgeschichtlicher Texte ergänzen das Bild.

Lebensweg 1923 bis 1981

Gottfried Forck wurde am 6. Oktober 1923 in der thüringischen Kleinstadt Ilmenau als zweiter Sohn des Pfarrers Bernhard-Heinrich Forck[5] und seiner Ehefrau

1 Manfred Kliem / Klaus Roeber / Malte Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung zum Handeln. Altbischof Gottfried Forck im Gespräch (= Ernst Lange-Institut für Ökumenische Studien. Außer der Reihe, Bd. 4), Rothenburg o.T. 1996, S. 13.

2 Christian Sachse: Den Menschen eine Stimme geben. Bischof Gottfried Forck und die Opposition in der DDR, Berlin 2009. Besprechung durch Ulrich Schröter, in: JBBKG 67 (2009), S. 479 f.

3 Begegnungen mit Gottfried Forck. Weggefährten berichten. Hrsg. von Martin-Michael Passauer in Zusammenarbeit mit Karl-Heinrich Lütcke und Ulrich Schröter, Berlin 2015.

4 Forck, Gottfried: Das Evangelium ist wichtiger als alle Politik (Gespräch mit Manfred Richter 12.7.1990), in: Mit Pflugscharen gegen Schwerter. Erfahrungen in der Evangelischen Kirche in der DDR 1949–1990. Protokolle. Hrsg. von Manfred Richter / Elsbeth Zylla, Bremen 1991, S. 22–34; ders.: Rückblick auf eine Bischofszeit, in: JBBKG 60 (1995), S. 219–229; ders.: „Sich durch die politischen Verhältnisse nicht kleinkriegen lassen“ (Interview vom 2.2.1995), in: Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben. 17 Interviews. Hrsg. von Hagen Findeis / Detlef Pollack, Berlin 1999, S. 286–321; ders.: Offene Jugendarbeit der evangelischen Kirche und Jugendopposition im letzten Jahrzehnt der DDR, in: Protestierende Jugend. Jugendopposition und politischer Protest in der deutschen Nachkriegsgeschichte. Hrsg. von Ulrich Herrmann (= Materialien zur Historischen Jugendforschung), Weinheim/München 2002, S. 231–235.

5 B.-H. Forck (1893–1963) gehörte am 10.11.1934 zu den 54 Hamburger BK-Pastoren, die – nach der Dahlemer Bekenntnissynode – sowohl die DC-Reichskirchenregierung als auch die Hamburger Kirchenleitung nicht mehr als kirchlich legitime geistliche Leitung anerkannten. Seit 1936 war er Mitglied der zweiten Vorläufigen Leitung der BK. 1949 legte er im Auftrag des Bruderrates der EKD das erste „Gedenkbuch für die Blutzeugen der BK“ mit dem Titel „… und

Käthe, geb. Riesch, geboren. 1924 zog die Familie nach Hamburg, weil Gottfrieds Vater Bundeswart des Nordbundes des Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM) geworden war. Seit 1926 war er Pfarrer in Hamburg-Hamm. Gottfried besuchte von 1930 bis 1937 Volksschule und Gymnasium in Hamburg und von 1938 bis 1942 das Zinzendorf-Pädagogium in Niesky (Oberlausitz). Das Internat der Herrnhuter Brüdergemeine war eine politische und gesellschaftliche Enklave und bot Nazigegnern Unterschlupf. Gottfried Forck wollte Deutsch- und Geschichtslehrer werden. Als er 1942 zur Wehrmacht einberufen wurde, meldete er sich freiwillig zur Ausbildung als Seeoffizier. Nach Erlangung des Kapitänspatents 1944 fuhr er als Leutnant auf einem U-Boot an der Ostküste der USA.

Am Kriegsende 1945 geriet Forck in Gefangenschaft in den USA. In einem Lager im Staat Mississippi musste er als Holzfäller und Baumwollpflücker arbeiten. Erst in dieser Zeit setzte er sich mit der Schuld des deutschen Volkes während des Krieges auseinander. Wichtig waren für ihn dabei erste Erklärungen von Martin Niemöller, der die Kollektivschuld des deutschen Volkes ablehnte, von der Schuld des einzelnen sprach und das an seiner Person festmachte. Unter Einfluss des Lagerpfarrers reifte Forcks Wunsch, Theologie zu studieren. Nach der Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft 1946 holte er das Abitur nach und studierte von 1947 bis 1952 Theologie in Bethel, Heidelberg und West-Berlin.

Von einem Seminar des Heidelberger Dogmatikers Edmund Schlink über Luthers Zwei-Reiche-Lehre 1950 berichtete Gottfried Forck: Ich habe „immer wieder die Meinung vertreten – und dafür entsprechende Stellen herausgesucht –, es könne doch wohl kaum angehen, dass Luther davon ausgehe, einen Politiker brauche man für seine politischen Entscheidungen nicht nach seinem Glauben zu fragen. Ich habe Stellen zitiert, in denen Luther davon gesprochen hat, dass ein Christ sein ganzes Leben lang in allen seinen Lebensbereichen in der Nachfolge Christi steht, und immer quergeschossen, wenn der Lehrer weiterreden wollte". Am Ende des Semesters habe Schlink ihn gefragt: „Wollen Sie nicht bei mir eine Doktorarbeit schreiben? Schreiben Sie doch über das Thema ‚Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Martin Luther'".[6]

Wegen des akuten Pfarrermangels rief Bischof Otto Dibelius westdeutsche Pfarrer, vor allem solche, die Verbindung zu Berlin-Brandenburg hatten, auf, in die DDR zu kommen.[7] Wegen der schwierigen vakanten Superintendentur in Luckenwalde wandte sich Dibelius 1950 direkt an BK-Pfarrer Bernhard-Heinrich Forck in Hamburg und lud ihn ein, nach Berlin-Brandenburg zu kommen.[8] Gott-

folget ihrem Glauben nach" vor. Damals galten als Blutzeugen nur diejenigen, die ihr Leben wegen ihres Glaubens lassen mussten, nicht wegen ihres politischen Widerstandes gegen das NS-Regime. Forck hielt sich jedoch nicht völlig an dieses Kriterium.

6 Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung zum Handeln, S. 27 f.

7 Karl-Heinrich Lütcke: „… sobald der Notruf der ostzonalen Landeskirchen nach Brüdern an sein Ohr kam…" – Theologen aus Westdeutschland werden Pfarrer in der Ostregion Berlin-Brandenburgs (1949–1956), in: JBBKG 70 (2015), S. 262–290.

8 Lütcke: Sobald der Notruf, S. 275 f. Superintendent in Luckenwalde war 1910–1933 Johannes Lesser (vgl. Evangelisch getauft – als ‚Juden' verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch hrsg. von Hartmut Ludwig / Eberhard Röhm, Stuttgart 2014, S. 212 f.). Nachdem Lesser 1933 das Amt niedergelegt hatte, lehnten die Pfarrer

fried Forck schloss sich 1950 seinem Vater an und siedelte ebenfalls in die DDR über. Seine theologische Position war: „Dort, wo Gott mich hingestellt hat, ist der Ort meines Wirkens. [...] Deshalb ist unser Ort immer da, wo wir geboren sind oder wo wir hingerufen werden."[9] Er setzte sein Studium an der Kirchlichen Hochschule in Berlin-Zehlendorf fort. Da er zwischen Zehlendorf und Luckenwalde pendelte, erlebte er die unterschiedliche Entwicklung in West und Ost hautnah.

Nach dem Ersten Theologischen Examen 1952 war Forck bis 1954 Assistent bei dem Systematiker Heinrich Vogel an der Kirchlichen Hochschule in Berlin-Zehlendorf. Jeden Sonntag predigte er in einer der Kirchen des väterlichen Kirchenkreises. 1952/53 verfolgten SED und FDJ junge Christen in der DDR, die sich in der Jungen Gemeinde bzw. Studentengemeinde kirchlich engagierten. Als die Regierung der UdSSR die SED aufforderte, die Verfolgung sofort zu beenden, begann nach dem 10. Juni 1953 eine Zeit relativer Entspannung. Von Mai bis August 1954 besuchte Forck das Predigerseminar in Brandenburg/Havel, das Domprediger Albrecht Schönherr leitete. Nach dem Zweiten Theologischen Examen und der Ordination 1954 wurde er bis 1959 Studentenpfarrer an der Humboldt-Universität in Berlin.[10] Am 24. März 1956 heiratete er die Fürsorgerin Renate Falkenroth aus Mülheim an der Ruhr, die er in der Studentengemeinde kennengelernt hatte.

1957 setzte eine neue Phase der Verfolgung von Christen in der DDR ein. In einem Kleinkreis „Aktuelle Glaubensfragen" besprach Forck mit den Studenten das Buch von Otto Dibelius „Die Grenzen des Staates" (1949). Dibelius ging der Frage nach, ob der moderne Staat noch Obrigkeit nach Römer 13 sei. In Referaten behandelten sie die aktuelle politische Situation in totalitären Staaten. Als sich Dibelius zu einem Besuch in der Studentengemeinde im Grüberhaus neben der Marienkirche angemeldet hatte, bat er um Fragen, die er den Studenten beantworten sollte. In einem Brief schilderte Forck dem Bischof die schwierige Lage der Studenten, die sich als Christen vor Vertretern der Universität verantworten müssten.

„Neben allerlei Verleumdungen, die die Ostpresse [...] veröffentlicht hat, wurden den Studenten bei dieser Gelegenheit auch Äußerungen vorgehalten, die Sie in Ihren Predigten in der Marien-Kirche tatsächlich gemacht haben. Die Studenten, die Ihnen gern die Treue halten wollen, sehen sich dabei oft nicht in der Lage,

---

des Kirchenkreises mehrheitlich alle vom Konsistorium präsentierten Deutschen Christen als Nachfolger ab, bis im November 1940 Andreas Wackwitz gegen den Widerstand der Pfarrer Superintendent wurde. Da Wackwitz auch 1945 nicht bereit war zurückzutreten, wurde ihm auf Antrag der Kirchenleitung das Amt durch die Spruchkammer entzogen. Um die schwierige Personal-Situation zu klären, wandte sich Bischof Dibelius an den BK-Pfarrer Forck in Hamburg und bat ihn, nach Luckenwalde zu kommen. Am 1. August 1950 trat Forck das Amt an.

9 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 220. Ohne es zu ahnen, mutete er damit nach 1961 auch seiner Frau und Familie alle Härten der Trennung zu. Forck lehnte das Verlassen der DDR in Richtung Westen grundsätzlich ab.

10 Hansjörg Ehrke: Einer der Unseren. Gottfried Forck als Studentenpfarrer an der Humboldt-Universität zu Berlin, in: Passauer, Begegnungen, S. 29–38; Werner Braune: Anbeten gegen die Kälte, in: ebda., S. 54–61.

Ihre Aussagen vom Evangelium her zu rechtfertigen [...]." Forck teilte Dibelius sechs Fragen mit, von denen hier zwei zitiert seien:

> „1. Warum geben Sie Ihren Predigten oft schon durch die Textwahl, dann aber auch durch Ihre Ausführungen eine so starke politische Tendenz, die meist einseitig gegen die Ideologie und die politischen Maßnahmen der DDR gerichtet ist? Müßte nicht – wenn Sie schon so politisch reden – zu bestimmten Maßnahmen der Bundesrepublik ebenso deutlich und kritisch Stellung genommen werden (zum Beispiel zur atomaren Bewaffnung der Bundeswehr)?
> 2. Warum behandeln Sie die Probleme des dialektischen Materialismus nicht mit größerer Ernsthaftigkeit? Das Evangelium wird doch erst dann als befreiende Botschaft gehört, wenn es mit den besten und stärksten Argumenten des Atheismus konfrontiert wird. Ihre Aussagen haben aber bisher die Marxisten nur verletzt und uns in der Auseinandersetzung mit ihnen nicht geholfen [...]."[11]

Nach der Verhaftung des Leipziger Studentenpfarrers Siegfried Schmutzler wollte Forck im Anschluss an eine Fürbittenandacht zu einem Schweigemarsch aufrufen. Davon wurde ihm aber abgeraten.[12]

Am 5. Mai 1956 promovierte die Theologische Fakultät in Heidelberg Gottfried Forck auf Grund der Dissertation „Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther"[13] zum Doktor der Theologie. Da das konfessionelle Luthertum nach 1933 unfähig war, dem Totalitätsanspruch des NS-Staates zu widerstehen, weil es dem Bereich der Welt Eigengesetzlichkeit zuerkannte, entbrannte nach 1945 eine heftige Kontroverse um das Verständnis der sogenannten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Im Kreis der reformierten Theologie um Karl Barth kam man zu anderen Positionen, weil man theologisch die „Königsherrschaft Christi" akzeptierte. Forck war sich bewusst, dass er in seiner Arbeit Luthers Theologie unter eine ungewohnte Frage stellte, indem er die Königsherrschaft Jesu Christi neu zur Geltung brachte: Jesus Christus ist Herr über alle Bereiche unseres Lebens, wie es bereits in der Barmer Theologischen Erklärung hieß.[14] Für Forcks Denken und Handeln im politischen Raum wurde seine Dissertation grundlegend. Er hat sich auf sie immer wieder bezogen.[15]

---

11 Text: Kliem/Roeber/Wiedemeyer, S. 259–260. Eine Antwort von Dibelius ist nicht bekannt. Ehrke in Passauer: Begegnungen, S. 32.

12 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 29. Vgl. Georg-Siegfried Schmutzler: Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi, Göttingen 1992.

13 Gottfried Forck: Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther, Berlin 1959, 2. erw. Auflage 1988 mit einem Anhang von Bernhard Lohse: Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, S. 155–165.

14 Gottfried Forck: Die Verwerfungsformel der Zweiten These von Barmen und die Lutherische Lehre vom regnum Christi und regnum mundi, in: Aus Glauben gerecht. Beiträge zur Diskussion um die Rechtfertigungslehre (= Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 58), Berlin 1973, S. 58–65.

15 Heino Falcke beschrieb Forck als „Theologe[n] der Kirche und für die Kirche. [...] Diese Übereinstimmung von Theologie und Existenz hat eine Leuchtkraft, derer ich mich sehr gern erinnere", in: Passauer: Begegnungen, S. 40, 45. Auch Wolfgang Huber wies auf die Bedeutung von Forcks Dissertation für die Diskussion des Themas hin: ebda., S. 62–66. Forck gehörte zur 2. Lehrgesprächskommission von EKU und VELK in der DDR (1976–1978): Kirchengemein-

Von 1959 bis 1963 war Forck Gemeindepfarrer in der Kleinstadt Lautawerk (Lausitz). Der Wechsel von Berlin nach Lautawerk fiel ihm schwer, denn er wurde mit einer völlig anderen Welt konfrontiert. Der Ort war durch die Industrie starken Umweltbelastungen ausgesetzt: „Als wir dorthin kamen, war elendes Wetter und der Dreck fiel förmlich vom Himmel." Die Säkularisierung schritt rasant voran. Nur etwa 0,4% der 12.000 Einwohner beteiligten sich noch am kirchlichen Leben. Enttäuscht nahm Forck zur Kenntnis, wenn Glieder der Gemeinde aus der Kirche austraten, weil sie fürchteten, ihr berufliches Fortkommen werde sonst behindert.[16] Forck versuchte, Menschen zu gewinnen und organisierte Gesprächskreise und bot Bibelarbeiten an. In einem Gemeindeseminar 1960 zum Thema „Ist Jesus Christus noch der Herr der Welt?" nahm er die These seiner Dissertation auf und setzte sich mit den Kritikern auseinander:

> „Man kommt sehr viel besser durch das Leben, wenn man sich nicht an Jesus Christus und seine Weisungen hält. Wir sehen das an den meisten unserer Nachbarn und Bekannten. [...] Wenn Jesus Christus der Herr unserer Welt ist, dann dürften doch nicht so viele gottlose Taten geschehen. Denken wir bitte noch einmal an die Juden. Wie viele sind vergast worden. Sicher waren darunter auch manche Christen. ‚Wie kann Gott das zulassen?', werden sie vielleicht gefragt haben. Wie konnte Gott es zulassen – und wir alle haben ja irgendwie darum gewusst –, dass unser Volk ein solches Verbrechen begangen hat? Wenn Jesus Christus der Herr der Welt ist, hätte das doch nicht passieren dürfen. [...] Gerade darin ist nun seine Herrschaft allmächtig, dass sie entgegen allen anderen Herrschaften in der Welt nicht darauf angewiesen ist, dass die Menschen, die unter seiner Herrschaft leben, alle unmittelbar seinen Willen tun. [...] Jesus selbst hat einmal [...] seine Herrschaft so gekennzeichnet: Es sei eine Herrschaft, die sich im Dienen auswirkt. [...] Das Zeugnis von seiner Herrschaft können wir nur so glaubhaft weitergeben, dass wir uns in unserer Umwelt als die furchtlosen Zeugen Jesus Christi für die Wahrheit einsetzen."[17]

Im November 1963 wurde Forck Direktor des Predigerseminars in Brandenburg (Havel) und Domprediger. Das Predigerseminar war seit dem 19. Jahrhundert der Ort, an dem die Vikare ihr im Studium erworbenes Wissen in die Praxis umsetzen lernten. Albrecht Schönherr, der bisherige Direktor, hatte es in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer zu einem Ort der geistlichen Reifung und christlichen Gemeinschaft erweitert. Diese Form behielt Forck bei. Er war bemüht, die neuesten Entwicklungen in der systematischen Theologie den Vikaren zu vermitteln.[18]

---

schaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. Hrsg. von Joachim Rogge / Helmut Zeddies, Berlin 1980.

16 Werner Braune: Anbeten gegen die Kälte, in: Passauer: Begegnungen, S. 54–61.

17 Text in: Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung, S. 127–131, Zitate: S. 128, 129, 130, 131.

18 Sachse weist darauf hin, dass Forck 1961–1970 etwa 40 Rezensionen und Aufsätze in der Zeitschrift „Zeichen der Zeit" veröffentlichte, an denen man die Themenbereiche erkenne, die er im Predigerseminar anbot, in: Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 38. Forck verfasste über 30 Jahre lang Predigtmeditationen für „Zeichen der Zeit" und berichtete 1961–1963 über Ratssitzungen der EKD, VELKD und EKU. Vgl. Anneliese Kaminski: Einer der „Zeichen-Deuter". Redakteur der kirchlichen Presse, in: Passauer: Begegnungen, S. 51–53.

Auch die Diskussion zur Leben-Jesu-Forschung, zur existentialen Interpretation des Neuen Testaments und deren Folgen für die Rede von Gott thematisierte Forck.[19] „Dorothee Sölle mit der ganzen Gott-ist-tot-Theologie spielte eine Rolle bis hin zu der Frage, ob man dann überhaupt noch Pfarrer werden könne".[20] Sein Lehrstil war dialogisch. Er las mit den Vikaren Bücher von Sören Kierkegaard, Helmut Gollwitzer, Herbert Braun, Jürgen Moltmann u.a. Er versuchte, aus den traditionellen kirchlichen Wegen auszubrechen und Anschluss an die zeitgenössische Entwicklung zu erhalten. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi hatte formuliert: „Es ist wichtig, dass die Kirche dem Menschen dazu verhilft, in einer sich wandelnden und dynamischen Gesellschaft verantwortlich zu denken und zu handeln."[21] Forck erinnerte sich später: „In den rund neun Jahren, in denen ich Direktor des Predigerseminars war, fand ich sehr anregend, dass jeder Kurs andere Fragen mitbrachte, die dann wieder von mir ein ganz neues Einsteigen in die Situation und die Ausgangslage erforderten."[22]

Von 1973 bis 1981 war Gottfried Forck als Nachfolger von Günter Jacob Generalsuperintendent des Sprengels Cottbus. Der Kirchenleitung in Berlin-Brandenburg gehörte er seit 1971 und der Bundessynode seit 1973 an. 1977 wählte ihn die Synode des Kirchenbundes zu ihrem Vizepräses. Im Verhältnis zum DDR-Staat vermied er es, sich politisch vereinnahmen zu lassen. Wenn er in Gesprächen Kritik an der Volksbildung, dem Wehrdienst oder der Benachteiligung von Christen übte, wurde das von den Staatsvertretern als Angriff gewertet. Nach der Selbstverbrennung von Pfarrer Oskar Brüsewitz im August 1976, mit der er gegen die Lebensbedingungen in der DDR protestieren wollte, kritisierte Forck die zynischen Berichte darüber in der Presse. Die KSZE-Schlussakte von Helsinki nahm Forck 1976 zum Anlass, für die Kirche das Recht zu fordern, sich zu allen Lebensfragen des Volkes äußern zu können, was ihr nach der Verfassung der DDR von 1968 nicht zustand. Als Generalsuperintendent hielt er viele Vorträge, in denen er zum Christsein in der DDR Stellung bezog. Vor dem Konvent der Superintendenten referierte er über das Thema „Zur politischen Existenz des Pfarrers"[23], in dem er sich von staatsloyalen Positionen abgrenzte.

Bischof in Berlin-Brandenburg (Ostregion) 1981–1991

Da Bischof Albrecht Schönherr zum 1. Oktober 1981 in den Ruhestand treten wollte, suchte die Synode Berlin-Brandenburg seit Herbst 1980 einen Nach-

19 Jürgen Henkys: Strenger Lehrer und Muster an Dienstbereitschaft. Predigerseminar und Pfarramt in Brandenburg/Havel, in: Passauer: Begegnungen, S. 46–50, hier S. 48.
20 Forck: Sich durch die politischen Verhältnisse nicht kleinkriegen lassen, S. 314.
21 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 40.
22 Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung, S. 40.
23 Text in „Glauben ist Ermutigung", S. 166–176. Das Referat wird auf das Jahr 1979 datiert; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 44, datiert den Text auf April 1980.

folger.[24] Das Bischofswahlkollegium trat am 30. September 1980 erstmals und unter konspirativen Bedingungen zusammen. Präses Manfred Becker hoffte, die Informanten des Staatssicherheitsdienstes fernzuhalten, indem er den Ort der Tagung erst im letzten Augenblick bekannt gab. Trotzdem waren noch drei „Informelle Mitarbeiter" anwesend. Von den 18 Kandidaten, die sich um das Amt bewarben, blieben nach Probeabstimmungen nur vier, zuletzt nur zwei übrig: Christoph Demke und Gottfried Forck. Am 25. April 1981 wählte die Synode im zweiten Wahlgang Gottfried Forck mit 83 aus 124 Stimmen zum neuen Bischof für Berlin-Brandenburg (Ostregion). Für die staatliche Seite war Forck alles andere als ihr Wunschkandidat. Der Evangelische Pressedienst (epd) kommentierte die Wahl: „Kein bequemer Zeitgenosse". Nach dem Kirchenpolitiker Schönherr sei Forck der „unpolitische Seelsorger", der „Hirte", der „gemeindebezogen denkt und handelt".[25] Diese Erwartung, sollte sie bestanden haben, erfüllte sich nicht. Am 1. Oktober 1981 trat Gottfried Forck das neue Amt an. Am 14. November 1981 wurde er in der Marienkirche in Berlin öffentlich eingeführt.

Für Hans-Otto Furian, Mitglied der Kirchenleitung, war Gottfried Forck „ein offener, unverkrampfter, auf Menschen zugehender Bischof, der auch im dienstlichen Bereich Wärme und Güte ausstrahlte".[26] Für Manfred Becker war Forck „immer ein Mann klarer Sprache". Er sagte „immer das, was er dachte. Man wusste immer, woran man bei ihm war."[27] Für den sächsischen Landesbischof Johannes Hempel war Forck „der Diakon unter den Bischöfen in der DDR". Manfred Stolpe erinnerte sich: „Gottfried Forck war zuallererst Mensch, dem seine Mitmenschen, Schwestern und Brüder, wichtiger waren als die Würde des Amtes. [...] Mit Gottfried Forck bekam die evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg in schwierigen Jahren einen Bischof, der geistlicher Vorarbeiter, verstehbarer Verkündiger des Wortes und nahe bei den Sorgen der Menschen war. Ein Bischof aus der Mitte der Gemeinde".[28]

I. Friedensinitiativen

1. Sozialer Friedensdienst[29]

Zwei Wochen nach Gottfried Forcks Wahl zum Bischof veröffentlichte der Kreis um Pfarrer Christoph Wonneberger (Dresden) am 9. Mai 1981 einen Aufruf, sich

24 Manfred Becker: Nachfolger gesucht. Bischof der Wende, in: Passauer: Begegnungen, S. 78–82. Sachse teilte geringfügig abweichende Zahlen mit, S. 45f.

25 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 48, 53.

26 Ebda., S. 54.

27 Ebda., S. 55.

28 Manfred Stolpe: Ohne Seitenweg und Rückversicherung. Ein Jahrzehnt Seite an Seite mit dem anderen Bischof, in: Passauer: Begegnungen, S. 130f.

29 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 67–71; Rudolf Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990) (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3), Leipzig 2005, S. 145–147 (Abschnitt: Friedensdekade und Sozialer Friedensdienst); Ehrhart Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, Bonn 1997, S. 389–395 (Abschnitt: Sozialer Friedensdienst).

für einen „sozialen Friedensdienst" als Zivildienst einzusetzen, an Stelle der Bausoldaten in der Nationalen Volksarmee (NVA).[30] Der Berliner Generalsuperintendent Hartmut Grünbaum verteidigte das Projekt als innerkirchliche Initiative, durch die keine staatlichen Gesetze verletzt worden wären. Dagegen lehnte Staatssekretär Klaus Gysi die Initiative grundsätzlich ab und bestritt den Kirchen das Recht, Gesetzesvorhaben in Gang zu setzen.[31] Unmittelbar nach Forcks Einführung in sein Amt trat am 15./16. November 1981 die Berlin-Brandenburgische Synode (Ost) zu einer außerordentlichen Tagung zusammen. Sie beschloss, die Initiative eines „Sozialen Friedensdienstes" zu unterstützen und beauftragte die Kirchenleitung, beim Staat vorstellig zu werden. Sie setzte einen Ausschuss ein, der auf Regionaltreffen die Vernetzung der Unterstützer förderte. Bei einem Gespräch mit Gysi am 27. Januar 1982 bat Forck, ob der Staat nicht doch einen Zivildienst einführen könne. Gysi reagierte schroff ablehnend und drohte mit strafrechtlichen Folgen. Forck machte den „Sozialen Friedensdienst" in den folgenden Jahren immer wieder zum Thema. Für den 10. Jahrestag des Gespräches zwischen Kirchenbund und Honecker vom 6. März 1978 setzte Forck das Thema „Sozialer Friedensdienst" auf die Gesprächs-Agenda. Nach der Wende beschloss die Volkskammer der DDR am 20. Februar 1990 die Verordnung über den Zivildienst.

2. „Schwerter zu Pflugscharen"

Das Symbol „Schwerter zu Pflugscharen" der zweiten Friedensdekade der EKD vom 8. bis 18. November 1981 fand überwältigende Zustimmung vor allem bei jungen Christen und schroffe Zurückweisung bei den Vertretern des SED-Staates.[32] Das Symbol zeigt in einem kreisrunden Rahmen die stilisierte Abbildung des sowjetischen Denkmals vor der UNO in New York, auf dem ein Mann ein Schwert zu einer Pflugschar umschmiedet, und als Unterschrift das Wort des Propheten Micha 4,3[33], womit die Losung der ersten Friedensdekade 1980 „Frieden schaffen ohne Waffen" aufgenommen und verstärkt werden sollte. Das Symbol stieß zunächst auf Zurückhaltung, weil es auch in dem Buch abgebildet war, das die Teilnehmer zur Jugendweihe bekamen. Erst die Umdeutung in ein Zeichen

30 Text: Sprich mit deinen Freunden darüber! In: Friedensbewegung in der DDR. Texte 1978–1982. Hrsg. von Wolfgang Büscher / Peter Wensierski / Klaus Wolschner unter Mitarbeit von Reinhard Henkys, Hattingen 1982, S. 169–171.

31 Im Anschluss an sein Referat vor der Sektion Theologie der Humboldt-Universität in Berlin am 12.9.1981 antwortete Gysi auf die Anfrage eines Theologiestudenten: „Wer nicht einverstanden ist, will die Konfrontation", in: ebda., S. 174f.

32 Forck: Offene Jugendarbeit, S. 231–235 (Abschnitt: „Schwerter zu Pflugscharen" 1981); Anke Silomon: „Schwerter zu Pflugscharen" und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982 (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 33), Göttingen 1999, S. 49–55, 104–190; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 71–82; Mau: Der Protestantismus im Osten, S. 148–151; Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR, S. 398–404 (Abschnitt Schwerter zu Pflugscharen).

33 Micha 4,3: „Er wird unter großen Völkern richten… Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen."

des Protestes gegen das „System DDR" bewirkte den Stimmungsumschwung. Auf Vliesstoff gedruckt wurde es als Lesezeichen oder Aufnäher zu Tausenden schnell verbreitet. Die Jugendlichen hefteten es sich an Jacken und Taschen. Die SED bekämpfte den Aufnäher als Protestsymbol. Polizisten und Lehrer drohten Jugendlichen, die den Aufnäher trugen, mit beruflichen Konsequenzen und forderten die Entfernung des Symbols.

Am 16. März 1982 empfing Staatssekretär Klaus Gysi Bischof Werner Krusche, den Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen, zu einer längeren Unterredung über die Initiative „Sozialer Friedensdienst" und „Schwerter zu Pflugscharen". Krusche machte für das Vorgehen der Polizei gegen die Jugendlichen allein die staatlichen Organe verantwortlich. Gysi widersprach ihm aufs schärfste. Krusche kündigte an, sich im Falle einer strafrechtlichen Verfolgung der Jugendlichen aus Solidarität mit ihnen selbst einen Aufnäher anzuheften. Er halte es für unmöglich, die jungen Leute mit dem Argument drohender strafrechtlicher Verfolgung davon abzubringen, das Symbol „Schwerter zu Pflugscharen" zu tragen. Im März wurden der Druckerei in Herrnhut die weitere Produktion der Aufnäher untersagt und die Druckstöcke eingezogen. Am 26. März 1982 teilte die Kirchenleitung Berlin-Brandenburg den Superintendenten mit, dass der Staat den Aufnäher in der Öffentlichkeit nicht mehr dulde.

Am 7. April 1982 fand ein Gespräch zwischen Gysi, den Präsidenten aller Landeskirchenämter und fast allen Bischöfen statt. Gysi warf den Kirchenleitungen vor, dass das Symbol „zur Schwächung der Wehrbereitschaft in der DDR" missbraucht werde, es könne daher „in der Öffentlichkeit nicht mehr geduldet werden."[34] Die Vertreter der Kirchen protestierten gegen das Vorgehen des Staates. Die staatlichen Maßnahmen schränkten das öffentliche Zeugnis der Kirchen ein, beeinträchtigten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Werner Krusche erinnerte es an die Situation 1953, als Mitglieder der Jungen Gemeinde verfolgt wurden. Am weitesten ging Bischof Forck: Er verlangte, dass der Staat sich im ‚Neuen Deutschland' von dem ungerechtfertigten Vorgehen distanzieren müsse. Krusche informierte die Gliedkirchen über das Gespräch vom 7. April.[35] In einem Begleitschreiben dankte Forck am 8. April denjenigen, „die das Symbol der Friedensdekade 1981 ‚Schwerter zu Pflugscharen' getragen und sich trotz aller entstandenen Schwierigkeiten dabei eine friedliche Gesinnung bewahrt" hatten.[36]

Bischof Forck solidarisierte sich mit den Jugendlichen, die wegen des Tragens des Protestsymbols verfolgt wurden, und befestigte den Aufnäher demonstrativ an seiner Aktentasche. Als er zur Feier des 80. Geburtstages von Heinrich Vogel im Senatssaal der Humboldt-Universität in Berlin einen Vortrag[37] halten sollte,

34 Silomon: Schwerter zu Pflugscharen, S. 142 ff, 159 ff. Stolpe soll nach dem kirchlichen Protokoll daraufhin gefragt haben: „Wird hier nicht mit Kanonen auf Spatzen geschossen, mit Haubitzen auf Schmetterlinge? … Bitte helfen Sie mit, dass im Staatsapparat respektiert wird, dass es verschiedene Auffassungen gibt" (ebda., S. 160).

35 Silomon: Schwerter zu Pflugscharen, S. 317 f.

36 Ebda., S. 163.

37 Vgl. Gottfried Forck: Heinrich Vogel als Prediger, in: Zeichen der Zeit 36 (1982), S. 293–297. Die Festveranstaltung fand am 14.4.1982 statt.

durfte er die Tasche nicht mit ins Gebäude nehmen. Als er umkehren wollte, wurde er doch durchgelassen, um einen Eklat zu vermeiden. Vom 16. bis 20. April 1982 fand die Synode der Berlin-Brandenburger Kirche (Ostregion) statt. Forck äußerte die Hoffnung, dass die SED die Repressionen gegen die Träger des Symbols „Schwerter zu Pflugscharen" nicht fortsetzen werde und stellte sich so hinter die Träger.

Im September 1982 beschloss die Konferenz der Kirchenleitungen nach harten internen Auseinandersetzungen, den Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen" nicht erneut herstellen zu lassen. „Damit fühlten sich Hunderte von Jugendlichen, die mit dem Bekenntnis zu diesem Abzeichen ihren gesamten Lebensweg aufs Spiel gesetzt hatten, zu Recht hintergangen."[38] Die SED sah den Verzicht der Kirchen auf das Symbol als beachtlichen Erfolg ihrer Politik. Die Kirche war damit zum Erfüllungsgehilfen staatlicher Repression geworden. Gysi tat alles, um Forck „auf Linie zu bringen" und seinen Einfluss zu begrenzen. Er ließ sich aber nicht zum Handlanger des Staates machen. Als zum Auftakt der Friedensdekade 1982 eine Podiumsdiskussion mit Forck stattfand, wurden nur solche Personen ausgewählt, die Forcks kritische Auffassung als Minderheitenposition erscheinen ließen.[39]

3. Deutsch-deutsche Initiative[40]

Im Herbst 1983 planten Friedensaktivisten aus Ost-Berlin und der Bundesrepublik eine gemeinsame Aktion. Am 1. September, dem Weltfriedenstag, wollten sie zwischen den Botschaften der UdSSR und der USA eine Lichterkette organisieren und am 4. November planten Vertreter der westdeutschen Grünen und der Ost-Berliner Opposition in beiden Botschaften[41] Briefe mit der Bitte um Abrüstung abzugeben. Die Sicherheitskräfte der DDR lehnten die deutsch-deutsche Aktion ab und verhinderten sie beide Male durch Verhaftung der Aktivisten. Als Bischof Forck sich im November anbot, die Briefe zu überbringen, wurde das Konsistorium in Ostberlin polizeilich abgeriegelt, um Forck zu hindern. In einer Predigt am 6. November sprach Forck von einem schweren Fehler der DDR-Führung, die das Friedensengagement ihrer Bürger kriminalisiere. Auf die Mitteilung, die Haltung der SED öffentlich zu machen, erhielt er am 11. November 1983 die Genehmigung, zwar nicht die Briefe, aber eine „Erklärung des Bischofs der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg" in den Botschaften abzugeben. Darin heißt es: „Viele Christen in Berlin [...] sind voller Sorge um den Frieden.

38 Sachse, Den Menschen eine Stimme geben, S. 80.

39 Ebda., S. 80 f.

40 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 100–104; Neubert, Geschichte der Opposition, S. 495 f.

41 Propst Friedrich Winter, der die Aktion im Konsistorium miterlebte, teilte mit, dass nach seiner Erinnerung die Briefe allen vier Mächten in Berlin übergeben werden sollten. In: Friedrich Winter: „Weg hast du allerwegen". Mein Leben als Theologe im Osten Deutschlands, Berlin 2015, S. 235–237.

[...] Sie haben mich dringend gebeten, diese Sorge den Botschaften der Sowjetunion und der USA vorzutragen."

Mitte der achtziger Jahre kam Bewegung in das Verhältnis von Kirchenleitung und den „Gruppen", die sich zu den Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in der Kirche und an ihrem Rande gebildet hatten. Die Stärkung der Gruppen soll im Wesentlichen auf Forcks Initiative zurückgegangen sein. Weil Generalsuperintendent Krusche versuchte, die Gruppen weiter zu disziplinieren, verlor er weitgehend seinen Einfluss auf die Gruppen und in der Kirchenleitung. Forck unterstützte die Emanzipation der Gruppen von der Kirchenleitung. Die Friedensbewegung weitete ihren Themenkatalog aus auf die innere Demokratisierung der DDR und die Verwirklichung der individuellen Menschenrechte.[42]

4. Friedenswerkstatt[43]

In den achtziger Jahren suchten verschiedene Friedens- und Umweltgruppen unter dem Dach der Kirche Schutz, weil sie in der Gesellschaft der DDR ihre Themen aus ideologischen Gründen nicht bearbeiten und diskutieren konnten. Von 1982 bis 1987 fand auf dem Gelände der Erlöserkirche in Berlin-Lichtenberg jährlich eine Friedenswerkstatt statt, bei der die Gruppen einer größeren Öffentlichkeit ihre Arbeit vorstellen konnten. Die Friedenswerkstatt war hart umkämpft: Der SED-Staat wollte sie verbieten, in den Gemeinden gab es erhebliche Widerstände, weil einige Mitwirkende keiner Kirche angehörten, und in der Kirchenleitung war man sich nicht einig, wie weit man den Erwartungen des Staates entgegenkommen sollte.[44]

Für die Friedenswerkstatt erhielten Generalsuperintendent Günter Krusche und Stadtjugendpfarrer Martin-Michael Passauer das Hausrecht. Sie sollten die Einhaltung der Vorgaben überwachen. Nachdem bei der 2. Friedenswerkstatt am 3. Juli 1983 einiges aus dem Ruder gelaufen war[45] und nachdem der Staat *nach* dem Lutherjahr 1983 wieder Härte zeigte, forderte Günter Krusche brieflich von den Gruppen, dass sie ihre Materialien für die 3. Friedenswerkstatt am 6. Juli 1984 vorher vorlegten.[46] Die Vertreter der Gruppen lehnten den Versuch der Disziplinierung ab.

Nach Problemen bei der 5. Friedenswerkstatt 1986 beschloss die Kirchenleitung eine „Denkpause" und setzte die Friedenswerkstatt 1987 aus, ohne die Grup-

42 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 119–120. Nach Sachse stellte Günter Krusche die Gruppen vor die Alternative, sich disziplinieren zu lassen oder den kirchlichen Schutz zu verlieren.

43 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 90–99.

44 Am Beispiel der 1. Friedenswerkstatt am 27.6.1982 belegt Sachse, wie Manfred Stolpe in Abwesenheit von Gottfried Forck das ursprüngliche Konzept entsprechend den staatlichen Erwartungen erheblich veränderte (S. 92).

45 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 96.

46 Günter Krusche: „Spannende Zeiten". Erlebnisse und Erfahrungen als Generalsuperintendent des Sprengels Berlin von 1983–1993, in: JBBKG 66 (2007), S. 354–397 (Abschnitt: Kirche und Gruppen, S. 367 ff).

pen darüber zu informieren. Es kam der Verdacht auf, sie sei geopfert worden, um vom Staat die Genehmigung für die Abschlussveranstaltung des Berliner Kirchentages 1987 zu erhalten. Am 29. September 1986 begründete Günter Krusche den Beschluss in einem „Offenen Brief". Ihm antwortete Pfarrer Rudi Pahnke, der zum Sprecherkreis der Friedenswerkstatt gehörte: Trotz einiger Kritik werde die Friedenswerkstatt als Ort der Zusammenarbeit so unterschiedlicher Gruppen gebraucht.[47] Als die Kirchenleitung ihre Entscheidung überdenken wollte, drohte Günter Krusche mit Rücktritt, falls die Friedenswerkstatt 1987 doch noch durchgeführt werde.

Im Mai 1987 beschloss die Kirchenleitung, die Friedenswerkstatt *nach* dem Berliner Kirchentag stattfinden zu lassen.[48] Die vom Kirchentag ausgeschlossenen Vertreter der Friedenswerkstatt traten bei der Abschlussveranstaltung am 28. Juni unangekündigt mit Protestplakaten als „Kirche von Unten" auf.[49] Von den Besuchern wurde die Demonstration „eher als Bereicherung denn als Störung empfunden." Bischof Forck sah „in der Existenz der ‚Kirche von Unten' eine berechtigte Anfrage an die Inhalte und Strukturen der Kirche"[50] und bemühte sich deshalb um bessere Arbeitsbedingungen für sie.

II. Die Zeit der großen Konflikte

1. Nacht-und-Nebel-Aktion gegen die Umwelt-Bibliothek[51]

Im September 1986 wurde die Umweltbibliothek in der Berliner Zionsgemeinde eröffnet. Sie entwickelte sich rasch zu einem Treffpunkt der Berliner Opposition. In der Nacht vom 24. zum 25. November 1987 drangen überfallartig etwa 20 Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit in die Umweltbibliothek ein, beschlagnahmten ziemlich wahllos, was sie gerade fanden, und verhafteten die Anwesenden. Das war bei einer kirchlich anerkannten Einrichtung seit 1953 nicht mehr erfolgt. Umso wichtiger war die Solidarisierung anderer Netzwerke mit der Umweltbibliothek. Mahnwachen und Fürbittandachten stärkten die Betroffenen. Bei einem Gespräch im Staatssekretariat für Kirchenfragen am 26. November protestierte Bischof Forck in scharfer Form: Er sprach von einem „Missbrauch staatlicher Machtausübung" und einem „Willkürakt gegenüber Andersdenken-

47 Texte in „Kirche im Sozialismus" 12 (1986), Heft 6, S. 238–240.

48 Der Kirchentag fand aus Anlass der 750-Jahrfeier der Stadt Berlin vom 27.–28. Juni 1987 statt. Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 142–157.

49 Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung, S. 93.

50 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 184, 176. Dagegen sah Günter Krusche, der auch bei anderer Gelegenheit „übereifrig auf staatliche Forderungen" reagierte (Sachse, ebda., S. 156), die „Kirche von Unten" als Ergebnis der Entfremdung zwischen Kirchenleitung und Gruppen und Eingeständnis des kirchlichen Scheiterns: Krusche: Spannende Zeiten, S. 372.

51 Forck: Offene Jugendarbeit, S. 232f.; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 184–197; Neubert: Geschichte der Opposition, S. 629f.; Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands, S. 178f.; Wolfgang Rüddenklau (Hrsg.): Störenfried. DDR-Opposition 1986–1989. Mit Texten aus den „Umweltblättern", Berlin 1992, S. 68–72, 114–122.

den". Er könne keine politisch brisanten Aktivitäten entdecken und forderte die Freilassung der noch Verhafteten. Nicht eindeutig war, auf wessen Seite das Konsistorium stand. Die Vertreter des Staates kamen in Erklärungsnot, weil sie nicht fanden, was sie suchten. Sie ruderten zurück und präsentierten offensichtlich gefälschte Belege („Hetzblatt"). Die Verhafteten mussten sie wieder freilassen. Bischof Forck war in diesen Tagen einer inneren Zerreißprobe ausgesetzt, da seine Anwesenheit an zwei Orten zur gleichen Zeit nötig war. Seine Frau Renate war seit längerer Zeit schwer erkrankt. Am 1. Dezember 1987, auf dem Höhepunkt des politischen Konflikts, starb sie.

Anfang Dezember waren Staat und Kirche bereit, die Differenzen beizulegen und den Fortbestand der Umweltbibliothek nicht mehr infrage zu stellen. Gysi machte Forck für die Eskalation des Konflikts verantwortlich, obwohl er gar nicht anwesend war. In der Kirchenleitung sprach sich Generalsuperintendent Krusche für eine baldige Trennung der Kirche von politisch aktiven Oppositionsgruppen aus. Dagegen stellte sich Bischof Forck auf die Seite der Gruppen und unterstützte politische Aktionen wie Mahnwachen.

2. Die Freiheit Andersdenkender: Die Rosa-Luxemburg-Demonstration[52]

Am 17. Januar 1988 erinnerte die SED – wie jedes Jahr – an die 1919 ermordeten Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg mit einem Marsch zur Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde. Einige Mitglieder der Oppositionsgruppen wollten sich den Demonstranten anschließen und auf eigenen Transparenten die SED mit Gedanken konfrontieren, die diese in ihrem Geschichtsbild tabuisiert hatte. Zum Beispiel den Satz von Rosa Luxemburg: „Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden" (1918). Durch ihren Spitzelapparat hatte die SED schon vorher Kenntnis und wollte die Aktion zu einem Schlag gegen die Opposition nutzen. Etwa 70–100 Personen wurden bereits vorher verhaftet. Diejenigen, die die DDR verlassen wollten, wurden zügig in den Westen abgeschoben. Wer aber von den Oppositionellen bleiben wollte, wurde mit schweren Strafen bedroht oder zur Ausreise gezwungen. Es kam zur Solidarisierung zwischen den Gruppen. Der Funke sprang aufs ganze Land über.

Bischof Forck kehrte am 20. Januar vorzeitig aus seinem Urlaub nach Berlin zurück. In einer Erklärung forderte er die Freilassung *aller* am 17. Januar Inhaftierten. Besonders setzte er sich für diejenigen Häftlinge ein, die in der DDR bleiben wollten. Die Evangelische Kirche bat die Staatsorgane, „das Gespräch um den Streit verschiedener Meinungen in der Gesellschaft" fortzusetzen. Forck bemühte sich um eine Besuchserlaubnis bei den Inhaftierten. Am 27. und 28. Januar wurden Vera Wollenberger u.a. in Geheimprozessen zu sechs Monaten Gefängnis ohne Bewährung verurteilt. Forck bat Honecker um ein gerechtes und humanes

52 Forck: Offene Jugendarbeit, S. 233f.; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 208–220; Neubert: Geschichte der Opposition, S. 696f.; Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands, S. 180f.

Verfahren, die Strafen nachträglich zur Bewährung auszusetzen. Der Staat sollte den Konflikt öffentlich und nicht in Geheimprozessen austragen.

Honecker beauftragte Rechtsanwalt Wolfgang Vogel, die Inhaftierten vor die Alternative zu stellen: Ausbürgerung oder straffreie Entlassung in die DDR. Im Beisein Forcks wählten fast alle die zweite Variante. Plötzlich wurde Vogel ans Telefon gerufen. Der Generalstaatsanwalt teilte ihm mit: Er habe Honecker falsch verstanden. Wer sich in die DDR entlassen lasse, müsse die volle Strafe verbüßen. Wollte Honecker Gnade vor Recht walten lassen und hatte das Politbüro ihn überstimmt? Vogel war bestürzt, noch nie habe er Honecker falsch verstanden. Er legte sein Mandat nieder. Forck fühlte sich hintergangen. Ihm wurde – zu Unrecht – vorgeworfen, „Komplize des Staates" gewesen zu sein. Unangemeldet protestierte Bischof Forck bei Gysi – erfolglos. Nach dem Scheitern der Freilassung bemühte sich Manfred Stolpe um eine humanitäre Lösung.

3. Der Wahlbetrug im Mai 1989 und seine Folgen

Im Oktober 1988 erreichte Bischof Gottfried Forck das 65. Lebensjahr. Er war eine bekannte und allseits geachtete Persönlichkeit in Ost und West. Es war nicht leicht, einen Nachfolger für ihn zu finden. Das Bischofswahlkollegium verzichtete auf die Nominierung eines Nachfolgers und bat im März 1988, die Amtszeit Forcks um drei Jahre bis 1991 zu verlängern – nicht ahnend, dass sich inzwischen vieles verändern sollte. Gottfried Forck war dazu bereit.[53]

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen im Jahr 1988 stand die Frage derjenigen, die die DDR verlassen wollten.[54] Ein weiterer Schwerpunkt war die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR zwischen Februar 1988 und April 1989.[55] Forck hat hier intensiv mitgearbeitet. Seit Frühjahr 1988 gab es immer wieder Eingriffe und Verbote bei den Veröffentlichungen der Kirchenzeitungen.

Im Mai und Juni 1989 kam es zu einem neuen Konflikt: Wahlen waren in der DDR bisher eher Propagandaspektakel mit fast 100 Prozent Zustimmung zu den Einheitslisten. Die Kommunalwahl am 7. Mai 1989 war anders. Zwischen der Auszählung der Stimmen in den Wahllokalen und den amtlichen Berichten darüber gab es erhebliche Differenzen.[56] Schweriner Pastoren erzwangen die sofortige Wiederholung der Auszählung, da die Wahlkommission die Neinstimmen – versehentlich – „übersehen" hatte. Forck schrieb Briefe an staatliche Stellen, erhielt aber keine Aufklärung. Die Proteste gegen den Wahlbetrug rissen nicht ab. Die Polizei löste entsprechende Aktionen auf. Für den 7. Juni wurde zu einem Schweigemarsch vom Berliner Konsistorium zum Staatsratsgebäude aufgerufen. Ein

53 Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung zum Handeln, S. 94; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 234–242.
54 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 220–234.
55 Ebda., S. 272–274.
56 Forck: Offene Jugendarbeit, S. 234 f.; Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 274–284; Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands, S. 192–197.

zweiter Demonstrationszug wurde von der Polizei gestoppt. Als Teilnehmer die Straße blockierten, wurden sie mit Gewalt in bereitstehende Busse gezerrt. Etwa fünfhundert Menschen kamen in die Sophienkirche und sprachen über die Eingabe wegen des Wahlbetrugs. Über hundert Personen wurden verhaftet, kamen aber gegen hohe Geldstrafen nach einer Nacht wieder frei. Am folgenden Tag besuchten etwa 1.500 Personen die Gethsemanekirche. Bischof Forck kündigte an, den Beleg für den Wahlbetrug mit etwa tausend Unterschriften an den Staatsrat weiterzuleiten.

Am 11. Juni 1989 wurde der Greifswalder Dom St. Nikolai nach längerer Renovierung wieder eingeweiht. Bischof Horst Gienke lud, ohne mit den anderen Kirchenleitungen darüber zu sprechen, Honecker zum Festgottesdienst ein. Da die Akzeptanz der SED in der Bevölkerung schlecht war, erschien die Einladung wie eine Kollaboration mit dem Staat. Forck wollte die Gelegenheit nutzen, Honecker die Petition gegen Wahlbetrug zu übergeben. Deshalb erging von Seiten der SED die Weisung, Forck nicht einzuladen. Forck befand sich trotzdem unter den Gottesdienstbesuchern, hatte aber das Protestschreiben nicht dabei, weil er erst in der Nacht vom Kirchentag in West-Berlin zurückgekehrt war. Deshalb bat Forck am 13. Juni Honecker schriftlich, die Vorwürfe wegen des Wahlbetrugs aufzuklären.

In der „Jungen Welt" wurde Bischof Gienke als Garant des Friedens zwischen Staat und Kirche gefeiert, wie vor Jahrzehnten der Thüringer Bischof Moritz Mitzenheim. Als am 19. Juli im „Neuen Deutschland" ein Dankbrief Gienkes an Honecker erschien, war der Bogen endgültig überspannt. Ein Kreiskirchenrat der Greifswalder Kirche bat Forck: „Bitte setzen Sie Bruder Gienke nicht mit der Landeskirche gleich!" Gienkes Alleingang hat der Greifswalder Kirche insgesamt sehr geschadet. Im November 1989 zwang die Synode Gienke zum Rücktritt. Christian Sachse kommentierte den Eklat: „Dem Symbol von Thron und Altar, das in Greifswald zelebriert wurde, setzte Forck das Symbol der Kirche für die Bürger entgegen."[57]

4. Friedliche Revolution und der Weg in die Einheit[58]

Nach 1989 wurden die Vorgänge, die zum Ende der DDR führten, lange Zeit als „protestantische Revolution" bezeichnet. Der Begriff war jedoch problematisch. Nach dem Beitrag der Kirchen gefragt, schätzte Gottfried Forck ihn gering ein: Eigentlich habe die Kirche den oppositionellen Gruppen nur einen Raum und damit Schutz gegeben. Das sei allerdings für den friedlichen Verlauf von großer Bedeutung gewesen. Aber ausschlaggebend waren die Massenflucht, die Montagsdemonstrationen in Leipzig und der demokratische Aufbruch im ganzen Land. Die Gesellschaft begann sich zu polarisieren.

57 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 283 f.

58 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 286–321; Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands, S. 202–218.

Auch die Kirche war tief gespalten. Bischof Forck sprach sich zum Beispiel gegen die Teilnahme am Festakt zum 40. Jahrestag der DDR aus. Andere hatten die Sorge, es könne der Eindruck entstehen, die Kirche sei gegen den Staat. Ein Beschluss der Konferenz der Kirchenleitungen, sich mehrheitlich nicht zu beteiligen, wurde wieder aufgehoben. In Berlin wurden trotz einer zum großen Teil friedlichen Demonstration am 7./8. Oktober 1989 mehr als tausend Personen festgenommen und brutal behandelt. In Leipzig, wo für den Abend des 9. Oktober Schlimmstes befürchtet wurde, gelang eine Einigung von historischer Tragweite. In der Gethsemanekirche in Berlin fanden Informationsandachten statt, an denen Forck regelmäßig teilnahm.[59] Er forderte ein Ende des Boykotts des Staates gegenüber den neuen Kräften und einen glaubwürdigen Dialog mit den neuen Parteien und Bürgerinitiativen.

Am 18. Oktober war Honecker zum Rücktritt gezwungen und Egon Krenz am 24. Oktober zum Staatsratsvorsitzenden von der DDR-Volkskammer gewählt worden. An diesem Tag stellte Forck – in einem Interview mit dem ARD-Magazin „Monitor" – den Führungsanspruch der SED infrage. Jeder sollte angstfrei seine Meinung vertreten können. Forck hielt Krenz als Staatschef für wenig tauglich, da er den Wahlbetrug am 7. Mai zu verantworten und sich nicht wenigstens entschuldigt habe. Am 4. November erreichte mit der Großdemonstration auf dem Alexanderplatz die Forderung nach Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit eine neue Phase. Am 7. November trat Ministerpräsident Stoph mit der Regierung der DDR zurück.

Am 9. November 1989 misslang die kontrollierte Öffnung der Grenzen in der DDR. Die Berliner Mauer fiel. Bis dahin hatten 200.000 Bürger die DDR verlassen. Am 26. November legte Bundeskanzler Helmut Kohl dem Deutschen Bundestag ein 10-Punkte-Programm zur Wiedervereinigung vor. Und 31 namhafte Bürger der DDR reagierten mit dem Aufruf „Für unser Land", in dem sie nur eine Konföderation befürworteten.

Am 27. November 1989 tagten erstmalig die Kirchenleitungen von Berlin-Brandenburg (Ost- und Westregion) gemeinsam. Am 13. Januar 1990 votierte die von den Kirchenleitungen eingesetzte Arbeitsgruppe, die Notverordnung von 1959 aufzuheben und die organisatorische Einheit und Rechtsordnung der Lan-

59 Sachse: Den Menschen eine Stimme geben, S. 292–306: Am 9.10. verlas Forck „Vier dringende Bitten" der Protestierenden an den Staat, am 11.10. trafen sich Forck, Stolpe und G. Krusche mit Oberbürgermeister Erhard Krack, am 12.10. forderte Forck, der die Mahnwachen regelmäßig aufsuchte, die Freilassung aller inhaftierten Demonstranten. Am 13.10. schrieb Forck an Ministerpräsident Willi Stoph sechs Forderungen: Der Staat soll öffentlich erklären, dass sich die brutalen Übergriffe vom 7./8.10. in Berlin nicht wiederholen und die Schuldigen zur Verantwortung gezogen werden. Die Inhaftierten sollten sofort freigelassen werden. Am 23.10. schrieb Forck an Egon Krenz, Honeckers Nachfolger, und schickte ihm Gedächtnisprotokolle von Verhafteten. In einem Interview mit der „Welt" am 31.10. äußerte Forck die Vermutung, dass die Gespräche mit Bürgern vor dem Roten Rathaus in Berlin nur Alibiveranstaltungen wären. Am 6.11. benannte Forck die drei kirchlichen Mitglieder für die unabhängige Kommission zur Untersuchung der Vorfälle vom 7.–9.10.1989: Marianne Birthler, Martin-Michael Passauer und Ingemar Pettelkau. Am 17.11. verhandelte Forck mit Wolfgang Ullmann über die Einrichtung eines Zentralen Runden Tisches, der die politische und gesellschaftliche Erneuerung beraten sollte und am 7.12. erstmals tagte.

deskirche wieder herzustellen.[60] Am 16. März 1990 tagten erstmalig die beiden Regionalsynoden gemeinsam. Bei der Entwicklung beider Regionen hatte es erhebliche Unterschiede gegeben. Die Wiederherstellung der Einheit war nicht selbstverständlich. Bischof Forck mahnte in einer Predigt, „alles behutsam und sorgfältig" anzupacken. Die Regionalsynode Ost verzichtete im April 1990 auf die Nominierung eines Nachfolgers für Bischof Forck, wenn er im Herbst 1991 endgültig in den Ruhestand treten werde. Am 7. Dezember 1990 sprach Bischof Forck vor der vereinigten Synode über das Thema „Zum Weg der Berlin-Brandenburgischen Kirche in der Ostregion":

> Wir haben zunächst die sozialistische Regierung mit dem nationalsozialistischen Regime gleichgesetzt. „Erst die Besinnung auf das sogenannte Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes vom 8. August 1947 hat ganz allmählich ein Umdenken besonders unter den damals jüngeren Mitarbeitern der Kirche eingeleitet. [...] In der ganzen Zeit des ‚real existierenden Sozialismus' haben wir uns als Kirche eigentlich nie als Opposition verstanden. Aber wir haben von unserem Standpunkt aus kritisch zu Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung auf unseren Synoden Stellung genommen. Das hat Menschen angezogen, die in Opposition zum sozialistischen Staat standen. Durch sie sind wir in die Vorbereitung und Durchführung der Veränderungen mit hineingezogen worden, die dann zu unser aller Überraschung im Jahre 1989 möglich wurden. Diese Stellungnahmen waren dadurch für uns leichter, weil wir keine Rücksicht nehmen mussten auf Christen in Regierungs- und Wirtschaftsverantwortung. So haben wir in der Friedensfrage klar für die Wehrdienstverweigerung und einen alternativen Friedensdienst als das deutlichere Zeichen für den Frieden votiert. So konnten wir freier und unabhängiger für einen Schuldenerlass und eine neue Wirtschaftsordnung eintreten. Und so konnten wir auch die Umweltfrage ohne Rücksichtnahme auf christliche Unternehmer ansprechen. [...]

Wir stehen nun heute beim Zusammenwachsen unserer beiden Kirchenregionen vor einer nicht ganz leichten Aufgabe. Wir möchten uns gern für unsere Eigenständigkeit die kritische Nähe und Distanz zum Staat erhalten. Die zum Teil enge Verbindung von Staat und Kirche, wie sie sich im Religionsunterricht und besonders im Militärseelsorgevertrag der EKD bemerkbar macht, der ja nun auch auf die Ostregion neu zukommt, erschreckt uns ein wenig. [...] In dem Vereinigungsprozess bitten wir die Schwestern und Brüder der Westregion um Geduld, dass wir nicht sofort in allen Punkten auf die Wege einschwenken, die sie bisher gegangen sind. Lassen Sie uns alles sorgfältig prüfen und das Beste behalten."[61]

Am 30. September 1991 trat Bischof Dr. Gottfried Forck in den Ruhestand. Mit seiner zweiten Frau, der Pfarrerin Beatrix Forck zog er nach Rheinsberg, wo er am 24. Dezember 1996 schwer erkrankt starb.

60 Vom 15.–17.1.1990 kamen Vertreter der EKD und des DDR-Kirchenbundes im Kloster Loccum zusammen und beschlossen, die Kirchen beider deutschen Staaten wieder zu vereinigen, jedoch unter Berücksichtigung der „während der Zeit der Trennung gewachsenen Erfahrungen und Unterschiede" wolle man „sorgsam umgehen". Neben viel Zustimmung fand die „Loccumer Erklärung" in der „Berliner Erklärung" von Christen beider deutscher Staaten auch vehementen Widerspruch.

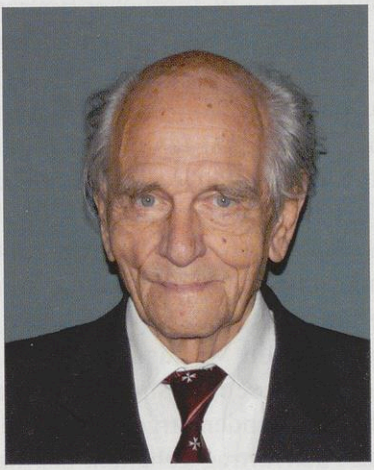
61 Kliem/Roeber/Wiedemeyer: Glauben ist Ermutigung, S. 221, 223–225.

Nachrufe

Karl-Heinrich Lütcke

Ein vorzüglicher Kenner der mittelalterlichen Kirche in Berlin-Brandenburg

Zum Tod von Professor Dr. Dietrich Kurze (* 1. Januar 1928, † 15. Juni 2016)



Dietrich Kurze, 2014.
Foto: Friederike Niemeyer.

Prof. Dr. Dietrich Kurze ist am 15. Juni 2016 im Alter von 88 Jahren in seiner Heimatstadt Berlin verstorben. Seine aufrechte und stattliche Erscheinung steht allen vor Augen, die ihn privat, an der Hochschule, im Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte oder bei anderen Gelegenheiten erlebt haben. Und diese Erscheinung war ein Bild seines Charakters: freundlich und zugewandt, aber auch entschieden standhaft.

Wenn man Dietrich Kurze in den Jahren nach seiner Emeritierung tagsüber zu erreichen suchte, dann musste man im Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität anrufen. Mit großer Regelmäßigkeit arbeitete er in dem kleinen Zimmerchen, das ihm die Universität für seine wissenschaftliche Arbeit zur Verfügung gestellt hatte. Noch wenige Monate vor seinem Tod war er dort zu finden. Das lässt erkennen, wie sehr er seiner Disziplin, der Geschichtswissenschaft, verbunden war, und wie intensiv auch die Verbindung zum Friedrich-Meinecke-

Institut war. Dort hat er nach einer Ausbildung zum Diplom-Bibliothekar und nach Studiensemestern in Kiel, Tübingen, Freiburg und Berlin 1955 promoviert, dort wurde der Schüler von Wilhelm Berges mit einer Arbeit über Pfarrerwahlen im Mittelalter habilitiert, und dorthin ist er 1976 als Ordinarius zurückgekehrt, obwohl er erst wenige Jahre zuvor die ehrenvolle Berufung als ordentlicher Professor nach Tübingen erhalten und angenommen hatte. Dort, an der Freien Universität, hat er auch seine Frau Gisela, Historikerin wie er, kennengelernt und 1960 geheiratet. In den vielen Jahren seines Wirkens am Friedrich-Meinecke-Institut war er mehrfach Institutsvorsitzender, Dekan des Fachbereichs und Mitglied des Akademischen Senats. Seine Klarheit und Standfestigkeit hat ihm geholfen, sich auch in den schwierigen Zeiten an der Hochschule zu behaupten.

„Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte im Mittelalter" heißt ein 2003 erschienener Aufsatzband, der zentrale kirchengeschichtliche Beiträge von Dietrich Kurze enthält. Darunter ist ein ausführlicher Beitrag über die Ermordung des Bernauer Propstes 1324 in Berlin, an den das am Eingang der Marienkirche stehende Sühnekreuz erinnert. Am Anfang des Bandes ist noch einmal der umfangreiche und Maßstäbe setzende Text abgedruckt, den er für das große, von Gert Heinrich herausgegebene Werk „1000 Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg" geschrieben hat: „Das Mittelalter: Anfänge und Ausbau der christlichen Kirche in der Mark Brandenburg (bis 1535)".

Dass Dietrich Kurze sich so intensiv mit der regionalen Kirchengeschichte beschäftigt hat, ist alles andere als selbstverständlich. Wenn die Kirche wegen seiner profunden Kenntnisse der mittelalterlichen Kirchengeschichte Brandenburgs seinen Rat suchte, war er zur Stelle. Vorträge und Beiträge zu Fest- oder Gedenkschriften zeugen davon, wie z.B. seine historische Einleitung zu dem Band über die liturgischen Gewänder im Brandenburger Dom. Zuletzt hat er 2010 bei einer Gedenkveranstaltung den Fachvortrag gehalten, als die evangelische Kirche an die Ermordung von 39 brandenburgischen Juden in Berlin erinnerte, die nach einem Ritualmordprozess mit falscher Anklage und erfolterten Geständnissen zum Tode verurteilt worden waren.

Auch für den Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte ist sein Tod ein großer Verlust. Er war mit seinem Wissen und seiner liebenswürdigen Art ein wichtiges Mitglied des Vereins, arbeitete engagiert im Vorstand mit und war 30 Jahre lang einer der Herausgeber des Jahrbuchs für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. Für dieses Jahrbuch hat er mehrfach Beiträge geschrieben (vier davon sind in seinem Sammelband „Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte im Mittelalter" enthalten) und regelmäßig Rezensionen neuer Literatur zur Kirchengeschichte Brandenburgs beigesteuert

Wer sich mit dem Mittelalter beschäftigt, begegnet immer auch der Kirche und der Theologie. Dietrich Kurze hatte dazu auch eine innere Haltung, eine nüchterne, volkskirchlich geprägte Frömmigkeit, die er wohl schon aus seiner Jugendzeit in Berlin-Lichterfelde mitgebracht hat. Für seine kirchliche Verankerung besonders wichtig war dann die Zeit in der Evangelischen Studentengemeinde in Kiel, wo er 1960 als Vertrauensstudent dem Studentenpfarrer Heinz Zahrnt begegnete, der in den 1960er Jahren mit seinen viel gelesenen Büchern den Kirchenfernen

den christlichen Glauben nahezubringen suchte. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist Dietrich Kurze dann in den 1960er Jahren auch Vorsitzender der Evangelischen Akademikerschaft in Berlin gewesen.

Die in solchen Ämtern zum Ausdruck kommende Bereitschaft, sich sozial zu engagieren und Verantwortung wahrzunehmen, zieht sich durch sein ganzes Leben. So war er z.B. zeitweilig Vorsitzender der Nachwuchsfördergesellschaft der FU und hat im Ruhestand Aufgaben in der Beratung von Langzeitstudenten und als Beauftragter zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis wahrgenommen.

In den letzten Wochen vor seinem Tod konnte er dankbar auf sein Leben zurückblicken. Nach einem Krankenhausaufenthalt im März war er nicht wieder richtig auf die Beine gekommen. Er war körperlich schwach, aber ganz wach im Geist, und er konnte zu Hause gepflegt werden. In der Schmargendorfer Dorfkirche, in der er vor 56 Jahren geheiratet hatte, fand die Trauerfeier statt.

Ulrich Hollop

Kommunikationstalent und Motivator

Zum Tod von Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche (* 25. Februar 1931, † 5. Juli 2016)

Günter Krusche 2011.
Foto: Privatarchiv Günter Krusche.

Sie kamen aus der ganzen Republik. Es waren „Ausreiser", die „rüber" wollten in den Westen. Die Kirchenleitung hatte kurzerhand beschlossen, in der Generalsuperintendentur des Sprengels Berlin (Ost) eine Beratungsstelle für Ausreisewillige einzurichten. Das sprach sich schnell herum. Auch bei der Polizei. Sie kontrollierten jeden, der ins Haus wollte, und notierten Namen und Adressen. Und drinnen? In allen Zimmern saßen eilig herbeigerufene Seelsorger und hörten sich die Anliegen der Leute an. Es gab auch Tränen. Aber was konnte man schon machen? Man konnte wohl Anträge stellen, die Genehmigungen aber, die wurden andernorts erteilt. Und mitten drin im ganzen Trubel Günter Krusche, aufmerksam und freundlich zugewandt, die Ruhe selbst, ein Seelsorger auch für die Seelsorger, die helfen wollten und doch nicht helfen konnten.

Das hätte er sich nicht träumen lassen, als er 1974 von Sachsen nach Berlin gerufen wurde, vom Rand der Republik direkt ins Zentrum, aus dem Predigerseminar im kleinen Lückendorf, wo er rund 13 Jahre lang heranwachsende Theologen auf ihren Dienst in den Gemeinden vorbereitete, zunächst als Studieninspektor, dann als Studiendirektor, ins Sprachenkonvikt in der Berliner Borsigstraße, die kircheneigene Theologische Hochschule, als Dozent für Praktische Theologie.

Natürlich hatte es auch in Lückendorf schon Auseinandersetzungen gegeben mit staatlichen Instanzen, wenn etwa die Teilnahme an einer Wahl verweigert worden war. Aber das war ein Kinderspiel im Vergleich zu dem, was ihn in Berlin erwarten sollte. Vor allem dann, als er in das Amt des (Ost-)Berliner Generalsuperintendenten berufen wurde. Das war 1983, sechs Jahre vor dem Mauerfall. Es war, wenn man so will, bereits der Todeskampf der DDR. Und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche spitzte sich entsprechend zu.

Dabei war er verhältnismäßig privilegiert. Er durfte reisen. Seine ökumenischen Aktivitäten, die schon in Lückendorf begonnen hatten, seine von Jahr zu Jahr zunehmende Tätigkeit im Zentralausschuss des Weltkirchenrates und in der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes, als Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft Soziologie" in der DDR und Mitglied der „Arbeitsgruppe Menschenrechte" des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR sowie als Vorsitzender des Kuratoriums der Goßner Mission und des Ökumenischen Rates Berlin – das alles brachte eine Fülle von Kontakten und Freundschaften in aller Welt. Das weitete den Blick und schärfte das Bewusstsein für Probleme und Aufgaben, denen er sich nicht verschließen konnte. Er war ein Kommunikationstalent. Es fiel ihm leicht, auf Menschen zuzugehen und Freundschaften zu schließen. Denn erst durch persönliche Begegnungen, davon war er überzeugt, gewinnt die ökumenische Bewegung ihre motivierende Kraft. Und er war ein Motivator. Er konnte andere begeistern und gewinnen für eine Wahrheit, die er erkannt hatte, für eine Sache, die ihm wichtig war.

Berlin wurde die letzte, große, vielleicht die wichtigste Etappe seines Lebens. Mehr als 40 Jahre sollten es am Ende werden. Wer konnte ahnen, welche Auseinandersetzungen, welche Erschütterungen, welche Bewährungen er hier würde bestehen müssen? Und Margret, die geliebte Frau an seiner Seite, sie hat das alles mit getragen, mit durchlitten und mit ihm durchgestanden. Von den fünf Kindern, die ihnen geschenkt wurden, haben sie zwei überleben müssen. Aus seiner kirchenleitenden Verantwortung erwuchsen ihm Probleme, die ihn zutiefst erschütterten. Gespräche mit der Staatssicherheit, die schon aus seiner Zeit in Sachsen herrührten und sich in den Berliner Turbulenzen als durchaus nützlich zu erweisen schienen, wurden ihm später als Zusammenarbeit angelastet. Auch als er dann durch eine offizielle kirchenleitende Erklärung von diesem Vorwurf freigesprochen wurde, blieb diese Wunde offen und schmerzte ihn bis an sein Lebensende.

Die Zeit des Ruhestandes hat Günter Krusche genutzt für vielfältige theologische und zeitgeschichtliche Veröffentlichungen, nicht zuletzt zur Aufarbeitung der eigenen Rolle im kirchenleitenden Amt. Darunter war ein ausführlicher autobiographischer Beitrag im Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Jg. 66/2007, S. 354–397) unter dem Titel „‚Spannende Zeiten': Erlebnisse und Erfahrungen als Generalsuperintendent des Sprengels Berlin von 1983–1993" – ein Rückblick, in dem Krusche selbstkritisch eigene Fehler eingestand.

Am 5. Juli 2016 wurde er nach langer, schwerer Krankheit heimgerufen – im Alter von 85 Jahren. Unsere Kirche hat ihm viel zu danken.

Ulrich Schröter

Er blieb Pfarrer und Seelsorger

Zum Tod von Reinhard Becker (* 7. September 1921, † 11. April 2017)

Reinhard Becker an seinem 90. Geburtstag.
Foto: Familienbesitz Becker.

Friedrich Reinhard Becker war und blieb in den verschiedenen Aufgaben in erster Linie Pfarrer und Seelsorger. Kaum war ich 1983 in das Konsistorium Berlin-Brandenburg als Ausbildungsdezernent gekommen, besuchte mich Kollege Becker in meinem Büro, um sich nach dem Ergehen in der neuen Umgebung zu erkundigen. Nicht zufällig gehörte Reinhard Becker auch 1995 dem Vorprüfungsausschuss der Evangelischen Kirche in Deutschland an, der die Kontakte Manfred Stolpes zu Angehörigen des MfS der DDR untersuchte.

Reinhard Becker war Berliner. Er wurde am 7.9.1921 geboren und am 21.11. getauft. Das Elternhaus in der Gemeinschaft von vier Geschwistern prägte ihn. Sein Vater Alexander Becker war Volksschullehrer, ab 1935 Rektor. Seine Mutter Adelheid, geb. Leonhardi, stammte aus einem traditionsreichen sächsischen Pfarrhaus. Den Eltern stellt er in seinem Lebenslauf vom 9.7.1949 ein vorzügliches Zeugnis aus: „Beide waren … lebendige Christen, und dazu besaßen sie viel Natürlichkeit und Herzensbildung, ein offenes Haus und Herz für andere – abhold aller bloßen Konvention." Hier „gab es weder Frömmelei noch Gesetzlichkeit".

Nach der Volksschule (1927–1931) besuchte Reinhard Becker acht Jahre lang das humanistische Leibniz-Gymnasium in Berlin-Kreuzberg, legte 1939 dort sein

Abitur ab. Gemeindemäßig schloss sich die Familie 1931 der Stadtmissionskirche an. 1932–34 gehörte Reinhard Becker zur evangelischen Jungschar – bis zu ihrer offiziellen Auflösung. In seinem Lebenslauf schreibt er dazu: „Wegen des Ressentiments, das dieser Gewaltakt erzeugte, wurde ich nur mit halbem Herzen Mai 1936 Mitglied der H.-J. und blieb es bis zu meiner Einziehung zum RAD [Reichsarbeitsdienst] 1939". Interessant ist dabei, dass Reinhard Becker im gleichen Jahr 1936 auch als Konfirmand eingesegnet wurde.

Bis zu seinem 16. Lebensjahr hatte Becker die Absicht, Geschichte oder Kunstgeschichte zu studieren. In seiner Jugend verschlang er Bücher über Bücher, insbesondere aus Dichtung und bildender Kunst, Geschichte und Erdkunde, dann auch Architektur.

Kein Wunder, dass seine Studienüberlegungen dem breiten Interesse entsprachen: Architektur, Geschichte, aber auch Theologie. Doch zunächst meldet er sich 1939 für 4 Monate zum Reichsarbeitsdienst, dann prägt der Krieg die weiteren Geschicke. Zum Kriegsbeginn ist er bei der Luftwaffe, nimmt am Frankreich- und Russlandfeldzug teil, bis er am 31.7.41 mehrfach verwundet wird. Er wird Schreiber. Ende Januar 1945 wurde er mit seinem Truppenteil erneut in Kämpfe verwickelt und am 10.2. nochmals verwundet und ins Lazarett gebracht.

Nun galt es, einen Beruf zu erlernen. Ihm wird deutlich: „Ich hatte meine Berufswahl ganz unter dem Gesichtspunkt getroffen, wie ich am besten meine Neigungen und Anlagen verwirklichen könnte – und dieses erschien mir jetzt als unzureichend." Unter dem Eindruck des erlebten Kriegselends wollte er nun als Theologe die befreiende Botschaft Gottes an die Mühseligen und Beladenen weitergeben.

Sein Theologiestudium nimmt er zunächst an der Kirchlichen Hochschule Berlin-Zehlendorf auf, danach an der Universität Göttingen und dazwischen im Wintersemester 1947/48 an der Theologischen Schule Bethel. Und hier stand er vor der herausfordernden Aufgabe, das vielfach selbst erlebte und gelebte pietistische Erbe mit wissenschaftlichen Theologieansätzen in Verbindung zu bringen. Er prüfte, durchlitt und suchte seinen eigenen Weg zu bahnen.

Bereits im November 1949 legt er das 1. Theologische Examen ab, kommt für ein halbes Jahr in ein Berliner Stadtvikariat, ist dann aber schon vom 1.6.1950 an Prädikant in Sieversdorf, Kirchenkreis Seelow, wo er nach dem 2. Examen und der Ordination als Pfarrer bis 1958 bleiben wird. Längst ist er seit 1948 mit der medizinisch-technischen Assistentin Anneliese, geb. Wendt, verheiratet. Neben einem Gönner ist sie es vor allem, die die Studienzeit mitfinanziert. Dass Anneliese Becker aus dem Westen Deutschlands mit ihm auf ein kleines Dorf zieht, war schon eine große Umstellung – wenngleich damals nicht ungewöhnlich. Aber Sieversdorf hatte noch mehr Tücken. Der Vorgänger hatte die Pfarrstelle heruntergewirtschaftet – das Pfarrhaus war verwahrlost, die Gemeinde hatte sich verlaufen. Hier war Reinhard Becker mit seinen Gaben der richtige. Er gewann schnell einen natürlichen Kontakt zu den Leuten, baute – die Leute bauten mit.

Anfang Oktober 1958 übernimmt er die Pfarrstelle an St. Georg in Frankfurt/Oder und das Dorf Kliestow. Besonders widmet er sich den Jüngeren. Als Jugendpfarrer ist er in seinem Element, organisiert Rüstzeiten, prägt. Als Wahlver-

weigerer wird die Beziehung zu den Behörden nicht leichter, 1968 kommen zwei seiner fünf Töchter im Zusammenhang mit dem Protest gegen die Invasion des Warschauer Paktes in die ČSSR in Haft, eine für ein viertel Jahr. Und auch das ist ein DDR-Fall: In der Schule war Nijkolai Ostrowskis „Wie der Stahl gehärtet wurde" Pflichtlektüre. Auch ein körperbehinderter 15jähriger Schüler liest es – doch nur bis zu der Stelle, wo der Buchheld, der ebenfalls körperbehinderte Pawel Kortschagin, erwägt, sich das Leben zu nehmen. Der Vater des Schülers, ein Ersatzältester der Gemeinde, kann den Sohn nicht dazu bewegen, weiterzulesen. Und dann begeht der Sohn 1971 Selbstmord. In der Gemeinde wird das Gerücht gestreut, es habe mit den Eltern Streit gegeben. Bei der Beerdigungsansprache fragt Becker, ob sich der Schüler wirklich gesellschaftlich aufgenommen fühlte, und ob die Redeweise, dass unsere Gesellschaft kluge, gesunde, leistungsfähige junge Menschen brauche auch Behinderten die nötige Aufmerksamkeit schenke. Kurz, seine Ansprache wird staatlicherseits als Herausforderung angesehen, er wird beim Oberbürgermeister Frankfurt vorgeladen. Die Lehrer seien durch seine Worte zu stark angegriffen worden, es liege Verleumdung des Staates vor … Der Fall wird schließlich still beigelegt.

Im Konsistorium, in das er am 1.7.1972 berufen wird, ist er auch hier für Jugendarbeit verantwortlich, setzt sich für die Verbesserung der Ausbildung von Jugendmitarbeitern ein, begleitet die Potsdamer Ausbildungsstätte für Gemeindepädagogik, versieht aber vor allem das Ortsdezernat des Sprengels Cottbus. Er kennt ja schon die Kirchenkreise Seelow und Frankfurt und baut jetzt seine Kenntnis auf den gesamten Sprengel aus: vom Personalbereich in den Kirchengemeinden bis hin zur Bausubstanz von Kirche und Pfarrhaus. Er fährt in die Gemeinden, glättet Wogen, leistet Beistand. Und wie es meist immer so ist: für seine Leidenschaft zur Geschichte finden sich zusätzliche Betätigungsfelder. Er widmet sich dem Archivwesen. Er wird Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, leitet sie 27 Jahre lang bis 2000, leitet die Exkursionen vor Ort, befördert nach 1990 die Zusammenführung der Arbeitsgemeinschaft West und Ost der Landeskirche Berlin-Brandenburg. Auch gehört er am 3. Mai 1990 zu den Gründungsmitgliedern des Förderkreises Alte Kirchen Berlin-Brandenburg e.V.

Im Konsistorium zählt Reinhard Becker zu den besonders angenehmen Menschen, die bei höheren Aufgaben nicht abheben, sondern die Verbindung zu den Menschen in den Gemeinden behalten. Vielleicht lag das auch daran, dass er bei seinem Wechsel ins Konsistorium den Zuzug nach Berlin durch die staatlichen Behörden nicht gestattet bekam. So wohnte er als Pendler bis weit nach seiner Pensionierung in Börnicke bei Bernau – und versah auch dort zusammen mit seiner Frau, die 2006 starb, manche Gemeindetätigkeit, hielt wie schon in Sieversdorf und Frankfurt das Haus gastfreundlich offen.

Nach der Pensionierung 1986 leitete er nicht nur die Arbeitsgemeinschaft bis 2000 weiter, er nahm bis ins hohe Alter an Vorträgen und Exkursionen teil. Unsere Kirche und die Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte verdanken Reinhard Becker viel.

Rezensionen

Zisterzienserkloster und Schlossanlage Dobrilugk/Doberlug. Geschichte – Forschung – Denkmalpflege. Hrsg. von Thomas Drachenberg (= Arbeitshefte des brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums 35), Lukas Verlag, Berlin 2016, 248 Seiten, 330 Abbildungen.

Die erste brandenburgische Landesausstellung „Preußen und Sachsen – Szenen einer Nachbarschaft" 2014 in Schloss Doberlug bedeutete Abschluss und Höhepunkt der Sanierungsarbeiten, die 1992 mit der Klosterkirche begonnen hatten und 2002 bis 2014 mit dem Schloss fortgesetzt wurden. Darauf bezieht sich das 2016 herausgekommene, im Folgenden zu besprechende Buch.

Es handelt sich dabei um eine facettenreiche, interessante und sorgfältige Publikation mehrerer Autoren. Diese behandeln verschiedene Themen: Klostergeschichte, Herrschaftsgeschichte, kunstgeschichtliche Zusammenhänge, den Schlossbau, seine Innengestaltung, die Außenanlagen, Restaurierung und Historismus, den Forschungsstand, denkmalpflegerische Entscheidungen etwa zur Fassadengestaltung, neue Raumkonzepte, archäologische Untersuchungen und Ergebnisse, Gestaltungsprinzipien. All das bietet interessante Informationen und bedient unterschiedliche Fachinteressen. Da nicht alle Aufsätze an dieser Stelle behandelt werden können, sollen im Folgenden nur die Themen vorgestellt werden, die aus der Sicht des Jahrbuchs für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte besonders relevant erscheinen.

Doberlug ist heute die älteste Niederlassung von Zisterziensern auf brandenburgischem Boden. Hinter diesem Satz steht ein ganzer Komplex historischer Wandlungen, was bereits der Titel der Landesausstellung aussagt. Denn Doberlug gehört erst seit 1815 zu Brandenburg-Preußen. Bis dahin war es sächsisch, und das Zisterzienserkloster wurde 1165 von Markgraf Dietrich von Wettin gegründet, dessen Hauptburg Landsberg bei Halle liegt. Auch der heutige Ortsname ist nicht ursprünglich. Dieser war „Dobrilugk". 1937 deutschten die Nationalsozialisten den slawischen Namen in „Doberlug" ein.

Die Baugeschichte der Klosterkirche (Marcus Cante), die als ältestes Zeugnis norddeutscher Backsteinarchitektur gilt, durchlief drei Entwicklungsphasen bis zur jetzigen Basilika. Stilistische Parallelen zu oberitalienischen Bauten, vor allem erkennbar bei den Fensternischen, weisen auf den mittelalterlichen Kulturtransfer hin, der vielleicht im Falle Doberlugs über die Stifter ging (S. 21). Aber auch Zusammenhänge mit den Zisterzienserbauten der Provence lassen sich ausmachen.

Über die materielle Situation wissen wir Einiges. Es gab z.B. einen Stadthof in Luckau, mehrere Klosterdörfer, darunter Lindena. Doch über das geistige Leben gibt es wenig Belege. Überliefert ist aber auf jeden Fall eine Bibliothek. Die Reformation brachte – wie nicht anders zu erwarten – einen grundlegenden Wandel. Den wirtschaftlichen Niedergang verursachten jedoch 1534 die Geldforderungen

des Landesherrn, des Habsburger Königs Ferdinand I., dem in dieser Zeit die Lausitz gehörte. 1541 besetzte dann Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen Doberlug und beendete die Selbständigkeit des Klosters.

Aus der Klosteranlage wurde eine landesherrliche Dependance. Ein erster Umbau erfolge bereits 1551 von Abtshaus und Infirmarium zu einem Amts- und Jagdsitz. Im 17. Jahrhundert gehörte Doberlug zu einer sächsischen Sekundogenitur (Sachsen-Merseburg). Ein Schlossbau in Spätrenaissance-Formen und die Gründung einer barocken Stadt 1664 waren das Ergebnis, wofür Stefanie Leibetseder Zusammenhänge mit anderen wettinischen Residenzbauten nachweist. Ab 1738 gab es dann keine dauerhafte Nutzung des Schlosses mehr und ab 1814/15 wurde es für preußische Verwaltungseinrichtungen genutzt. Das brachte schon manche Eingriffe in die Bausubstanz mit sich. Besonders gravierend waren diese aber durch die Nationale Volksarmee der DDR 1945 bzw. 1950 bis 1988. Die Garten- und Außenanlagen des jetzigen Schlossbezirkes, die nach einem speziellen Konzept wieder eingerichtet wurden, haben ebenfalls eine lange Geschichte hinter sich. Sie beginnt in der mittelalterlichen Klosterzeit (Alexander Niemann). Ein für den Kirchen- und Kunsthistoriker wichtiges Kapitel ist das von Stefanie Fink verfasste über die Restaurierungsarbeiten der Kirche im 20. Jahrhundert. Den Anfang machte Regierungsbaumeister Carl Weber mit seinem Konzept, nach dem Brand von 1852 die Fiktion „eines gewachsenen Konglomerates" zu schaffen (S. 77).Dazu wurden noch die Reste der Klausur abgerissen und nach dem Vorbild der erhaltenen Reste der Ausstattung von 1661–71 (Fürstenloge) Kanzel, Taufe und Altarretabel neu geschaffen, ein interessantes Beispiel für späten Historismus. Beteiligt war an diesem Projekt auch Georg Büttner als Provinzialkonservator, der selbst eine Reihe bemerkenswerter Kirchenbauten in Brandenburg geschaffen hat. Dass trotz der militärischen Nutzung seit 1945 durch die Rote Armee und dann die NVA so viel erhalten blieb, wodurch die Restaurierungsarbeiten ab 1988 erfolgreich werden konnten, ist auch dem Einsatz vieler Ehrenamtlichen und dem Zusammenwirken der Stadt mit der evangelischen Kirchengemeinde zu danken, wie Dietmar Krausser in seinem Aufsatz ausführt (S. 96 und S. 104/105). Manche unpassenden Eingriffe aus der NVA- Zeit konnten beseitigt werden, andere wie die Umgestaltung des ehemaligen Refektoriums wurden dagegen in die Neugestaltung einbezogen (Wera Groß, S. 117–126).

Dirk Schumann hat sich mit den bauarchäologischen Befunden von Infirmarium und Abtshaus beschäftigt, die bei der Fassadensanierung des Schlosses entdeckt worden waren. Es ist erstaunlich, nicht nur, was vom mittelalterlichen Bestand im späteren Bau noch vorhanden ist, sondern auch welche Rückschlüsse auf die Vorgängerbauten dadurch möglich sind. Eine „der größten Überraschungen" – wie Schumann formuliert – war dabei die Freilegung der Reste der Infirmariumskapelle.

Die folgenden Aufsätze beschäftigen sich dann noch mit Arbeitsberichten, praktischer Denkmalspflege, mit den Raumkonzepten, neuesten Maßnahmen zum Innenausbau sowie weiteren Planungen und der Frage einer Nutzungsentwicklung.

Berlin, *Gerlinde Strohmaier-Wiederanders*

Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts. Hrsg. von der Sächsischen Franziskanerprovinz, *Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation.* Hrsg. von Volker Honemann, Redaktion und Register: Gunhild Roth, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015, 978 Seiten, zahlreiche Karten und Abbildungen.

Kaum eine andere Gestalt der Kirchengeschichte – die großen Kirchenväter und Reformatoren eingeschlossen – hat sich bis heute eine so ungebrochen leuchtende Strahlkraft bewahrt wie der Einsiedler und Ordensgründer Franz von Assisi, der konsequenter, radikaler als all die anderen das Armutsideal des Neuen Testaments verkörperte. Dass der gegenwärtige, im März 2013 gewählte Bergoglio-Papst aus Argentinien – von seiner Herkunft selbst Jesuit – sich als Franziskus (I.) den Namen des großen Heiligen gab, ist als Beleg dafür zu sehen, wie sehr die katholische Kirche sich gerade heute bemüht, dem Ideal einer „armen Kirche für die Armen" nahezukommen und damit eine Umkehr zu vollziehen zu den Werten, die Franz von Assisi im frühen 13. Jahrhundert ins Zentrum christlichen Lebens stellte. Als sichtbarer, institutionalisierter Träger dieser Werte gilt seit acht Jahrhunderten in besonderer Weise der nach Franz benannte Orden der Minderen Brüder: einer der vier großen Bettelorden, die die Frömmigkeit des späten Mittelalters prägten.

Im deutschsprachigen Raum war der aufstrebende Franziskanerorden seit 1230 organisiert in zwei Provinzen, die im Wesentlichen durch den Lauf der Weser voneinander geschieden waren: die Provincia Rheni und Provincia Saxoniae. Von der letzteren handelt die hier für ihren ersten Band – für den mittelalterlichen Teil – zu besprechende, insgesamt auf fünf Bände angelegte Ordensgeschichte. Da die Saxonia im Juli 2010 mit den übrigen (nach wiederholten Neugliederungen und Gebietsverschiebungen entstandenen) deutschen Franziskanerprovinzen zur gesamtdeutschen Provinz Germania zusammengelegt wurde, kann die Geschichte der Saxonia heute als ein institutionell abgeschlossener, fast acht Jahrhunderte währender Prozess der Kirchen-, Sozial und Geistesgeschichte betrachtet werden.

Nachdem das Geleitwort zum Gesamtwerk schon im September 2009 geschrieben wurde und Band 3 („Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts") 2010 erschien, folgte der vorliegende erste Band erst fünf Jahre später, während Band 2 („Von der Reformation bis zum Kulturkampf") noch aussteht. Band 4 und 5 – publiziert 2013 bzw. 2012 – behandeln die Spezialgebiete „Missionen" und „Kunst". Die zeitlichen Differenzen deuten auf eine z.T. schwierige Entstehungsgeschichte des Werkes, die speziell für den ersten Band in Volker Honemanns Vorwort erläutert wird (S. 19f.): Bedingt durch den Wechsel in der Herausgeberschaft des Gesamtwerkes mussten teilweise neue Bearbeiter für die einzelnen Themenbereiche gefunden werden – mit dem Ergebnis, dass weit über die Hälfte der Textbeiträge in diesem Band, dazu über 100 Seiten Tabellen und Verzeichnisse, von Honemann als Herausgeber selbst übernommen wurden. Der Geschlossenheit der Darstellung hat dieser Umstand indes wohl eher genutzt als geschadet.

Im Unterschied zu anderen Ordensgeschichten ist die Bearbeitung der mittelalterlichen Saxonia nicht konzipiert als eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Kustodien und Konvente, sondern auf breitere Zusammenhänge und Schwerpunkte hin ausgerichtet. Der Preis dieses Ansatzes freilich besteht darin, dass sich die Geschichte einzelner Klöster vielfach nur marginal aus dem Werk erschließt. Für die Mark Brandenburg etwa gilt, dass von den gut ein Dutzend hier gelegenen Klöstern die Hälfte laut Register nur sporadisch (zwei- bis sechsmal) im Text erwähnt wird. Der an regionalen und lokalen Spezifika interessierte Brandenburg-Historiker bleibt mithin für die Geschichte der jeweiligen Konvente in ihrer örtlichen Verankerung auf das 2007 erschienene Brandenburgische Klosterbuch angewiesen. Allein die märkischen Franziskanerklöster in Brandenburg a.d.H., Berlin-Cölln und Frankfurt/Oder werden deutlich häufiger aufgeführt. Eine Hauptrolle in dem ganzen Band spielt aufgrund seiner besonderen Bedeutung für die innere Entwicklung der Saxonia das Kloster in der Stadt Brandenburg. Die Reform des Brandenburger Franziskanerklosters 1428/29 markierte den ersten Höhepunkt im Vordringen der Observanzbewegung in Auseinandersetzung mit den weniger strengen, konventualen Kräften in der Ordensprovinz, bevor dann die unter Papst Martin V. 1430 initiierte „martianische" Reformströmung die Lage im Orden weiter komplizierte und gerade auch in der Saxonia zu neuen, vertieften Konflikten führte. Die daraus resultierende Aufsplitterung der Franziskaner in drei verschiedene Richtungen (Konventuale, Observanten und Martianer als Mittelweg) sollte bis zur Neuordnung und faktischen Aufteilung des Ordens unter Papst Leo X. 1517 anhalten.

Die Entfaltung der verschiedenen Reformbewegungen steht im Zentrum der beiden ersten, chronologisch-überblicksartigen Großkapitel zu Grundzügen und Entwicklungslinien der Saxonia. Weitere Kapitel behandeln die Ökonomie der Konvente, die Beziehung zur Bevölkerung, das Termineisystem, das Verhältnis des Ordens zu Klarissen und Tertiarinnen, Liturgie und Theologie der Saxonia, das Bildungswesen in der Ordensprovinz – Schrifttum, Bücher, Bibliotheken – und schließlich insbesondere die ordenseigene Geschichtsschreibung. Einige der Beiträge haben als profunde Forscherleistungen fast monographischen Charakter, andere sind kürzer gehalten, was indes der Qualität keinen Abbruch tut. Das Verhältnis der Saxonia-Franziskaner zur beginnenden Reformation wird in dem Band nicht fokussiert; es ist offenkundig dem noch zu erwartenden zweiten Band vorbehalten.

Insgesamt liegt der Akzent eher auf den geistesgeschichtlichen Aspekten des spätmittelalterlichen Mendikantentums, während die alltagsbezogene, soziale Existenz der Bettelmönche weniger stark im Blickfeld steht. Der Quellenmangel für die Einzelklöster auf der jeweils örtlichen Ebene macht sich hier bemerkbar. Besser belegt dagegen sind die Verbindungen des Ordens zur politischen Herrschaft. Wie in anderen Regionen des Reiches lässt sich zeigen, dass auch im Bereich der Saxonia die weltlichen Obrigkeiten sich verbündeten mit reformorientierten Kräften im Orden selbst, um ein Vordringen der Observanz zu ermöglichen. Für Brandenburg ist die Förderung der observanten Bewegung durch die Landesherren deutlich belegbar am Beispiel der Kurfürst-Markgrafen Friedrich I. und

Albrecht Achilles. Für observante Kloster-Neugründungen gilt laut Honemann, dass sie „fast ausnahmslos durch die Initiative von Landesherren entstehen, während die zuständigen Bischöfe allenfalls unterstützend zur Seite stehen und Städte hier nur ausnahmsweise eine Rolle spielen" (S. 117). Dieser Befund sagt viel aus über den Charakter des vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments und bietet mancherlei Anregung zu vertiefender Analyse der sozio-religiösen Zustände im ausgehenden Mittelalter.

Ein Postscriptum sei erlaubt: Diese Buchbesprechung sollte eigentlich vom langjährigen Mit-Herausgeber unseres Jahrbuchs Dietrich Kurze als Spezialisten für das spätmittelalterliche Kirchenwesen erstellt werden, bevor er im Frühjahr 2016 schwer erkrankte und Mitte Juni verstarb. Nur gut ein halbes Jahr später folgte ihm der Herausgeber des hier gewürdigten Bandes, Volker Honemann. Die Nachricht seines frühen Todes im Januar 2017 war für alle, die ihn kannten, ein schmerzlicher, bestürzender Einschnitt. Mit dem vorgelegten Opus magnum hat er sich selbst ein bleibendes Denkmal gesetzt.

Berlin, *Wilhelm Ernst Winterhager*

Berliner Jungs singen – seit 550 Jahren. Von den fünf Singeknaben in der „Dhumkerke" zum Staats- und Domchor Berlin 1465–2015. Hrsg. von Kai-Uwe Jirka und Dietmar Schenk, Ortus Musikverlag, Berlin 2015, 174 Seiten, zahlreiche Abbildungen.

Das vorliegende 174 Seiten starke Buch wirft in acht Aufsätzen und einem Interview ganz unterschiedliche Schlaglichter auf die Geschichte des Staats- und Domchors (SDC) Berlin. Anlass der Veröffentlichung ist ein Jubiläum: vom 7. April 1465 datiert die Urkunde zur Errichtung des Kanonikerstifts an der Schlosskapelle St. Erasmus zu Berlin durch Kurfürst Friedrich II. Johannes Helmrath und Zhenia Lichten zeigen in ihrem Aufsatz *Die Anfänge der Chormusik am Residenzstift Berlin/Cölln: Die Urkunden von 1465 und 1469* die historischen Kontexte auf. Zusammen mit dem eröffnenden Aufsatz von Ingeborg Allihn, die den Weg *Von den singenden Knaben in der „Dhumkerke" zur Hofkapelle, 1465–1688* nachzeichnet, ergibt sich ein farbiges Bild der Anforderungen an die Chorknaben am Dom und von deren Lebensumständen. Zunächst waren es die zahlreichen liturgischen Aufgaben, die den Aufbau der aus Chorknaben, Sängern und Instrumentalisten bestehenden Hofkapelle steuerten. Um 1600 schob sich allmählich die repräsentative weltliche Instrumentalmusik in den Vordergrund. Die Konversion des Kurfürsten Johann Sigismund zum reformierten Bekenntnis 1613 veränderte noch einmal die Aufgaben für die Hofkapelle, die sich jetzt dem Singen der Psalmen zuwandte.

Die Geschichte des SDC beginnt im 19. Jahrhundert mit der Gründung des Königlichen Hof- und Domchors, als deren Datum eine Ordre von Friedrich

Wilhelm IV. vom 21. März 1843 gilt. Wolfgang Dinglinger schildert in seinem Beitrag *„... den bisherigen Gesangchor von heute an sich auflösen lassen". Chöre am Berliner Dom vor der Gründung des Königlichen Hof- und Domchors* die langjährigen Bemühungen um die Reorganisation des Chorgesangs am Dom, die eng mit der liturgischen Neuordnung unter Friedrich Wilhelm III. verbunden sind. Verwirklicht wurde diese zuerst an den Garnisonkirchen und daher wurden nun Militärsänger und Zöglinge des Militärwaisenhauses zum Singen herangezogen. Als Vorbild galt der Kaiserliche Hof-Kirchenchor in St. Petersburg. Die Verhältnisse in Berlin verschlechterten sich indes, so dass der bestehende Chor schließlich aufgelöst und unter der Leitung von Felix Mendelssohn-Bartholdy 1843 ein neuer Anfang gemacht wurde. Die Entwicklung des nun auf eine feste organisatorische Basis gestellten Chors lässt sich gut an seinem Repertoire ablesen, das wiederum eng mit den musikalischen Prägungen der jeweiligen Chorleiter verbunden ist. Dies stellt Klaus Rettinghaus in seinem Beitrag *Zum Repertoire des Berliner Domchors im 19. und 20. Jahrhundert* dar. Als Quellen dienen ihm dabei die Buchführung über das Notenmaterial des Chors, Programmzettel von Konzerten, Pressemitteilungen und für die Jahre 1843–1845 Aufzeichnungen über die Gottesdienste. Der Chor hatte einerseits gottesdienstliche Aufgaben im Dom wahrzunehmen und andererseits Pflichten bei Hofgottesdiensten zu erfüllen und gewann sein Profil darüber hinaus immer stärker auch als Konzertchor. Dabei war er überaus erfolgreich und galt in der Jahrhundertmitte als stilbildend für Kirchenchöre in ganz Deutschland.

Dietmar Schenk skizziert in seinem Beitrag *Chor ohne Kaiser. Der Staats- und Domchor in der Weimarer Republik* den zwar schwierigen, aber letztlich geglückten Übergang des Chors in die Strukturen der Staatlichen akademischen Hochschule für Musik in Berlin. 1923 wurde der ehemalige Hof- und Domchor unter der Bezeichnung Staats- und Domchor der Hochschule angegliedert – ein Schritt, der bereits 1875 diskutiert worden ist. Damit ist sein Fortbestehen finanziell und organisatorisch gesichert. Aus dem *Hof*chor ist nun ein *Staats*chor geworden, der seine Arbeit im Wesentlichen kontinuierlich weiterführen konnte. An der konzeptionellen Ausrichtung des Chors änderte sich nichts, denn die Leitung hatte nach wie vor Hugo Rüdel inne, der schon zur Kaiserzeit damit beauftragt wurde und erst 1933 in den Ruhestand ging. Die folgende Periode zeichnet Patrick Holschuh nach: *„... daß wir doch hoffentlich bald wieder zu offiziellen Feiern herangeholt werden". Die Zeit des Nationalsozialismus.* Sie beginnt mit der Mitwirkung des Chors beim „Tag von Potsdam", wobei ihm die Rolle zufällt, Tradition und Verlässlichkeit unter dem neuen Regime wirkungsvoll zu unterstreichen. Der neue Leiter des Chors Alfred Sittard verweigerte die Eingliederung des Chors in die HJ, was eine Nichtanerkennung der Probenarbeit zur Folge hatte und zu großen Schwierigkeiten führte. Er versuchte, Zugeständnisse beim Repertoire zu machen, indem nun die bei den Nazis beliebten Volkslieder einstudiert wurden. Dies führte jedoch nicht zu der erhofften Erleichterung. Nachfolger Sittards wurde im Frühjahr 1942 Hugo Distler, was sofort zu einer Zunahme von Anmeldungen im Knabenchor führte. Distler war bereit, Zugeständnisse in der Frage der HJ zu machen, um die Chorarbeit weiterführen zu können. Als Vertreter der kirchen-

musikalischen Erneuerung betonte er wieder mehr die gottesdienstlichen Aufgaben des Chors. Der Suizid Distlers im November 1942 beendete diese kurze Periode und der Chor wurde interimistisch und kriegsbedingt auf einem sehr niedrigen Niveau weitergeführt.

Zwischen Trümmern und Hausbesetzern. Der Staats- und Domchor in der Nachkriegszeit ist das Thema von Matthias Pasdzierny. Er schaut kritisch auf gängige Narrative zur Einordnung der Aktivitäten und Einstellungen der Verantwortlichen des Chors während der NS-Zeit und gewinnt so ein differenzierteres Bild als bisherige Darstellungen. Während andernorts die Knabenchöre erblühten, stand der SDC vor großen Problemen. Er befand sich mehrfach zwischen den Stühlen – Knaben aus Ost und West, Probenräume in Westberlin, gottesdienstliche Verpflichtungen nun in der Ostberliner St. Marienkirche, das Ringen um die Bedeutung als Staatschor. Christoph Richter beschließt den Band mit einem Aufsatz über *Die Ära Christian Grube, 1973–1999.* Grube führte den Chor auf der vorhandenen organisatorischen Basis als Abteilung der Hochschule für Musik und darstellende Kunst weiter. Zugleich gab es Mitspracherechte der Evangelischen Kirche und des Staates, weil der Chor auch dort Aufgaben zu erfüllen hatte. In der Arbeit mit dem Chor setzte Grube neue Akzente, die die stimmlichen und musikalischen Qualitäten erheblich steigerten. Dies zeigte sich in vielen Konzertreisen. Einblicke in die Gegenwart des SDC gibt der heutige Leiter Kai-Uwe Jirka in einem Gespräch mit Peter Uehling: *„Man fängt immer wieder von vorne an." Gespräch über Gegenwart und Zukunft des Staats- und Domchores Berlin.* Unterstützt durch viele Fotos gewinnt die Leserin hier einen lebendigen Eindruck von der Arbeit mit den Knaben und Männern des Chors heute, der durch manche interessante historische Detailinformation ergänzt wird.

Zwischen der alten Hofkapelle der Kurfürsten und dem 1843 gegründeten Chor gibt es keine Kontinuität. Das einzig Verbindende ist der Dom als Ort und die Aufgabe, die dortigen Gottesdienste musikalisch mitzugestalten. Gerade zu liturgischen Fragen gibt es sowohl für die alte Zeit als auch für das 19. Jahrhundert viele interessante Auskünfte. Dem Band ist ein Personenregister beigegeben, das sich als sehr hilfreich erweist. Vermisst habe ich eine Übersicht über die wichtigen Daten des SDC, die besonders die Namen und Amtszeiten seiner Direktoren enthält. Das hätte die Orientierung in manchen Texten erleichtert. Insgesamt bietet der Band ein überaus spannendes Kapitel Berliner Regionalgeschichte, das sich zu lesen lohnt.

Berlin, *Ilsabe Alpermann*

Die Kirchen und Kapellen der Prignitz. Wege in eine brandenburgische Kulturlandschaft. Hrsg. von Wolf-Dietrich Meyer-Rath, Lukas-Verlag, Berlin 2016, 224 Seiten, ca. 300 farbige Abbildungen.

Dieses Buch ist eine erweiterte und zugleich neu gestaltete Auflage der ersten von 2013. Herausgeber ist Wolf-Dietrich Meyer-Rath, der seit 2006 Mitglied im „Förderkreis Alte Kirchen Berlin-Brandenburg" ist und darin für die Prignitz zuständig. Von ihm ging auch die Anregung zur Neubearbeitung aus, die von lokalen Fördervereinen, dem Landrat und dem Kirchenkreis unterstützt wurde. Gestaltung, Ordnung, Aufmachung, Druck entspricht bereits äußerlich höchsten Ansprüchen. Noch mehr kann das für den Inhalt gelten.

Präsentiert wird ein Katalogteil, dem eine Zeittafel und mehrere Aufsätze vorangestellt sind, und nachgestellt folgen Glossare zu den Attributen der Heiligen und zu Fachausdrücken sowie das Literaturverzeichnis, eine Adressenliste und mehrere Landkartenausschnitte.

Die Aufsätze führen alle sehr instruktiv in die Kirchenkultur der Prignitz ein, weshalb es sich lohnt, sie im Einzelnen vorzustellen.

Es beginnt mit der Sozial- und Kulturgeschichte von Antje Reichel, die die ganz frühen Zeugnisse behandelt, dann Wirtschaft, Städte, Klöster, aber auch die Industrialisierung schildert und auch nicht die jüdischen Ansiedlungen und deren Schicksal übergeht. Interessant ist der Hinweis auf die unterschiedliche Herkunft der Siedler im Mittelalter, deren Einflüsse heute noch erkennbar seien. Dazu hätte man sich ein paar konkrete Beispiele gewünscht. – Bestandteil der kirchlichen Verhältnisse war das Patronat, eine bis in das Mittelalter zurückreichende Rechtsform, über die Torsten Foelsch das Spezielle für die Prignitz erläutert. Es geht dabei u.a. um Rechte und Pflichten der Patrone, vor allem hinsichtlich der Kirchenausstattung, die zum Teil auch durch die Dorfzusammensetzung bestimmt wurden. Durch die Reformation erfuhr das Kirchenpatronat eine obrigkeitliche Erweiterung. Auch das Allgemeine Preußische Landrecht von 1789 änderte daran wenig. Sogar nach 1918 blieben die Fürsorgepflicht und einige Ehrenrechte bestehen. Erst nach 1945 in Zeiten der DDR kam es zu einem Bruch der Tradition und die Landeskirche musste bei Reparaturen und notwendigen Baumaßnahmen einspringen. 1996 kam es dann zu einem Vertrag zwischen dem Land Brandenburg und der Landeskirche, der die Pflege und Erhaltung der kirchlichen Kulturdenkmäler regelt.

Dass die Baugeschichte der Prignitz-Kirchen eine große Vielfalt aufweist, verwundert den nicht, der diese Brandenburger Landschaft etwas kennt. Wie sehr die Baugeschichte aber auch Widerspiegelung der politischen und kirchlichen Geschichte ist, zeigt der Aufsatz von Gordon Thalmann. Vielleicht hätte man sich an dieser Stelle ein paar Sätze mehr zu den zeitlichen Unterschieden der mittelalterlichen Bearbeitungstechnik des Feldsteinmauerwerks gewünscht (S. 19). Doch neben den berühmten Feldsteinkirchen gibt es auch interessante Beispiele in Fachwerk aus der Renaissance und ebenso Bauten des Klassizismus und Historismus. Mit anderen Worten: Die ganze Palette der Kirchbaugeschichte ist in der Prignitz eindrucksvoll vertreten. Sogar das 20. Jahrhundert hat seine Spuren hin-

terlassen, erwähnt werden sollen hier nur die bemerkenswerten Bauten von Georg Büttner in Lennewitz und Helle, die weniger bekannt sind. – Ähnlich instruktiv behandelt Peter Knüvener die mittelalterlichen Kunstwerke in den Kirchen. Neben Wand- und Tafelmalerei und Schnitzaltären geht der Autor auf Glocken ein. Bei diesen zeigen sich Verbindungen nach Norddeutschland, bei anderen Objekten deuten sich Vermittlungen über die Hanse an, z.B. bei dem Alabasteraltar in Mödlich. – Beiden Themen schließt sich Hans Burger mit der Darstellung zur Architekturfarbigkeit an. Feldsteinfarben, Backstein, Putzton, Fugenbandsystem sind alles Elemente, die den Gesamteindruck von Architektur mitbestimmen. Auch hierfür bieten die Prignitz-Kirchen eine bemerkenswerte Vielfalt. Wandmalerei ist nur in bescheidenen Resten überliefert. Das einstige Zisterzienserinnenkloster Heiligengrabe bietet aber noch Teile der typischen Grisaille-Malerei (S. 31).

Das kirchliche Leben im Mittelalter ist heute für uns am besten greifbar im Pilgerwesen. Am wichtigsten und inzwischen bestens erforscht ist die Wallfahrt nach Wilsnack. Hartmut Kühne zeigt in seinem Aufsatz, dass dafür nicht nur die große Kirche in Wilsnack selbst das eindrucksvolle Zeugnis ist, sondern dass es dazu auch Kirchen und Kapellen auf dem Weg dorthin gibt, die ebenfalls Zeugnisse bewahrt haben. Neben Wilsnack spielte die Annen-Wallfahrt nach Alt-Krüssow eine nicht unwesentliche Rolle. Die Erforschung des Pilgerwesens überhaupt und darum auch in der Prignitz hat inzwischen die enorme kulturelle Bedeutung der Wallfahrten gezeigt, weshalb man – wie Kühne zu Recht betont – sich bei diesem Thema von einer konfessionell bestimmten Sicht trennen sollte.

Nachreformatorische Ausstattungsstücke (Werner Ziems) kamen erst allmählich in die Kirchen, das meiste davon im 17. Jahrhundert. Das lässt sich auch in anderen Gebieten beobachten. Man sah zuerst keinen Grund für eine neue Ausstattung. Taufsteine und Kanzeln waren in der Regel seit dem Spätmittelalter in den Kirchen schließlich bereits vorhanden. Frühestes nachreformatorische Zeugnis ist das Kirchengestühl (z.B. in Groß Warnow). Für die nun sehr langen Predigten wollte und sollte man sitzen. Mitte des 17. Jahrhunderts kommen dann auch neue Altarretabeln auf, die die neue evangelische Lehre darstellen sollen, z.B. in Wutike. Verbreitet waren ebenfalls Taufengel, besonders nach 1700. Als etwas Besonderes kann die bemalte Kirchendecke von Zernitz gelten. Ende des 18. Jahrhunderts gibt es auch Beziehungen zur Residenzstadt. So hat der Berliner Maler Christian Bernhard Rode in Wusterhausen das Altargemälde geschaffen und in der Gutskapelle von Horst befindet sich ein Werk von Johann Gottfried Schadow. Natürlich haben Historismus und Heimatstil wie in der Architektur so auch bei der Ausstattung Beispiele gegeben.

Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens ist die Musik, weshalb zur Ausstattung auch Orgeln gehören (Johannes Wauer). Doch gibt es aus der Blütezeit des barocken Orgelbaus nur vergleichsweise wenig Zeugnisse, die sich überwiegend in Stadtkirchen befinden. Sicher waren die Kosten für neue Orgeln vielen Gemeinden zu hoch, außerdem hatten schon im 16. Jahrhundert die meisten Kirchen Orgeln. Die früheste Orgel wird bereits 1411 für den Havelberger Dom erwähnt. In die Dorfkirchen kommen Orgeln aber erst im 19. Jahrhundert. Sehr viele von

ihnen baute Friedrich Hermann Lütkemüller, die Rühstädter Kirche besitzt dagegen eine Wagner-Orgel.

Weil zur kulturellen Hinterlassenschaft auch die Pfarrarchive gehören, widmet sich der letzte Aufsatz von Uwe Czubatynski diesen wichtigen Quellen für unser historisches Wissen. Die Archive enthalten Kirchenbücher, Protokollbücher, Urkunden, Rechnungen, aber auch historische Fotografien. All das muss verwaltet und gepflegt werden, was durch die verschiedenen Gemeindefusionen zu neuen Herausforderungen führt. Diesen muss man sich stellen, denn wie der Autor zu Recht bemerkt, sind die Archive „Teil der regionalen Identität".

Den Aufsätzen folgt nun der Katalogteil, der alle Gotteshäuser alphabetisch auflistet. Das geht nach einem sehr informativen Schema: Ortsname mit Untertitel der Ersterwähnungs-Schreibweise, dann beschreibender Text, oft mit je nach Notwendigkeit Hinweisen zur Dorflage, wichtigen Persönlichkeiten, ursprünglicher Rechtssituation wie Patronatsfamilie u.ä. Dazu werden immer Kontaktmöglichkeiten angegeben und manchmal noch kleine ergänzende Texte zur Geschichte. Der Ortsname wie die Hinweise sind mit braunen Typen gesetzt, der Text mit schwarzen: eine graphisch sehr gelungene Gestaltung. Natürlich wird jede Kirche mit mindestens einer farbigen Abbildung vorgestellt, manchmal ergänzt um Bilder von der Ausstattung.

Berlin, *Gerlinde Strohmaier-Wiederanders*

Philipp Jakob Spener: *Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689–1704.* Hrsg. von Johannes Wallmann und Udo Sträter in Zusammenarbeit mit Veronika Albrecht-Birkner, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

Innerhalb der Pietismusforschung ist die Edition der Briefe Philipp Jakob Speners (1635–1705) ein Leuchtturmprojekt. Die von Johannes Wallmann initiierte, konzipierte und 1985 in Bochum begonnene kritische Edition der ca. 3 500 Briefe wird seit 2011 als Projekt der Sächsischen Akademie der Wissenschaft durch eine Arbeitsstelle in den Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale unter der Leitung von Klaus vom Orde und unter der Verantwortung von Udo Sträter fortgeführt. Mit der Übernahme der Edition durch die Akademie konnte die Zahl der Mitarbeiter vergrößert und die Publikationsfrequenz der in vier Abteilungen gegliederten Ausgabe[1] deutlich erhöht werden. Der hier vorzustellende Band der Korrespondenz zwischen Spener und seinem bedeutendsten Schüler August Hermann Franke (1663–1727) erschien als Sonderband dieser Edition, bei dem die

1 1. Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686, bisher fünf von sieben geplanten Bänden; 2. Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691, bisher drei von vier Bänden; 3. Briefe aus der Berliner Zeit, 1691–1705, fünf geplante Bände; 4. Briefwechsel mit Adam Rechenberg, Speners Schwiegersohn, 1686–1704, sechs geplante Bände.

Hauptlast der Transkription und Kommentierung durch Veronika Albrecht-Birkner getragen wurde.

Der allergrößte Teil der hier erfassten 140 Briefe Speners und 115 Briefe Franckes war bereits in den älteren Ausgaben vor allem durch Gustav Kramer[2] und Karl Weiske[3] in gedruckter Form zugänglich. Der Gewinn dieser Edition liegt daher weniger in der Zahl der neu erfassten Briefe, sondern in der hohen Qualität der Transkription (insbesondere Daten und Personennamen wurden korrigiert) und vor allem der sorgfältigen Kommentierung. Dafür wurde umfangreiches handschriftliches Material aus dem Archiv der Franckeschen Stiftungen, dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin sowie weiteren kleineren Beständen herangezogen. Sie wird den hohen Maßstäben, welche die Edition der Frankfurter Briefe Speners gesetzt hat, in vollem Umfang gerecht und bietet damit wichtige Aufschlüsse auch für die Kirchengeschichte Brandenburg-Preußens.

Auch wenn der Briefwechsel bereits 1689 einsetzt, gewinnt der Austausch erst mit der Berufung Speners zum Propst an die Berliner Nikolaikirche Anfang Juni 1691 und der Franckes auf eine Professur an die in Gründung befindliche Fridericiana in Halle und an die Georgskirche im Vorort Glaucha Ende 1691 an Dichte und Bedeutung. Schon an der Berufung Franckes nach Halle und Glaucha hatte Spener mitgewirkt. Gewichtiger für die Entwicklung der pietistischen Reformbewegung in Brandenburg-Preußen wurde aber sein Eingreifen zugunsten Franckes, als dieser wegen seines rigiden Vorgehens in seiner Gemeinde[4] und wegen seiner Sympathie für nonkonforme Lehrpositionen und Frömmigkeitspraktiken wiederholt vor seiner Abberufung stand. Diese Konflikte um Francke erreichten bereits 1692 einen ersten Höhepunkt, als Briefe Franckes durch Gegner publiziert wurden, die dessen Sympathie für die ekstatischen Erscheinungen um die sog. „begeisterten Mägde“[5] dokumentierten (Briefe Nr. 38–42, 46, 48 u.ö.). Noch gefährlicher wurde Francke, dass er in seiner Glauchaer Gemeinde mit seiner rigiden Abendmahlszucht auch vor angesehenen Personen nicht Halt machte. Spener vermochte diese Konflikte durch Einflussnahme bei Vertretern der Berliner Regierung und durch die Lancierung einer günstig zusammengesetzten Untersuchungskommission zu entschärfen; die Versetzung Franckes nach Calbe konnte auf diese Weise abgewendet werden (Briefe 44, 56 f., 62–66, 70, 73 u.ö.). Auch der zweite große Konflikt Franckes in Halle konnte dank der Einsetzung einer Untersuchungskommission 1699/1700, auf deren günstige Zusammensetzung Spener einwirkte, zugunsten der Hallenser Pietisten entschieden werden. Umgekehrt unterrichtet Spener seinen „geliebten Bruder“ in Halle über Berliner Vor-

2 Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's enthaltend den Briefwechsel Francke's und Spener's, Halle 1861.

3 31 bisher unveröffentlichte Briefe August Hermann Franckes an Philipp Jakob Spener, Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 26 (1930), S. 109–131, 27 (1931), S. 31–46.

4 Veronika Albrecht-Birkner: Francke in Glaucha. Kehrseite eines Klischees (1692–1704) (= Hallesche Forschungen 15), Tübingen 2004.

5 Ryoko Mori: Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmung im ausgehenden 17. Jahrhundert (= Hallesche Forschungen 14), Tübingen 2005.

gänge wie den Beichtstuhlstreit um Johann Caspar Schade (1666–1697). Dank der umfangreichen Heranziehung bisher nicht oder nur selten benutzter archivalischer Materialien zur Kommentierung erlaubt die Edition detaillierte Einblicke in diese und eine Fülle weiterer Vorgänge.

August Hermann Francke hat insbesondere in der ersten Dekade seines Wirkens in Halle in engem Kontakt mit seinem väterlichen Berater und Förderer in Berlin gestanden. „In der Kommentierung des Briefwechsels wird deutlich, dass schon die frühen Hallenser Aktivitäten Franckes nicht denkbar waren ohne den (kirchen-)politischen Einfluss des Berliner Kreises, den sich Francke zunutze machte" (Vorwort, S. VI.). Der Austausch war gleichwohl nicht frei von Konflikten. Dass sich Francke 1699 über die geringe Besoldung der Hallenser Professoren und insbesondere seiner selbst beklagte (S. 640), gehört noch zu den geringeren Misshelligkeiten, da sie in Überlegungen zu deren Verbesserung eingebunden waren. Gravierender war eine Auseinandersetzung über die für den Pietismus wichtige Frage der Eschatologie[6]. Franckes enges Verhältnis zum Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen (geb. von Merlau), den Vorreitern einer die dogmatischen Grenzen lutherischer Theologie beherzt überschreitenden Lehre von den letzten Dingen, machte den in dieser Frage vorsichtigeren Spener misstrauisch. „Daß im übrigen geliebter Bruder von dem Chiliasmo nunmehr erkantnus habe, hat mir bereits Herr D. Petersen, als er hier war, nachricht gegeben", schrieb er am 19. Oktober 1695 aus Berlin und bat um Auskunft, „ob aber geliebter Bruder es in allem mit Herrn D. Petersen halte, oder nur zum theil". Gott möge Francke die Weisheit verleihen, „zuerkennen sowol die wahrheit, als wem, wann und auff was weise diese stück … bey andern vorzutragen seye" (S. 408, 107 f.110–112.113 f.). Spener zielte vor allem auf „Frau D. Petersin meinung wegen des loci tertii" (S. 409, 125 f.), der Vorstellung eines Zwischenzustands der Seele nach dem Tod, der fatal an katholische Fegefeuervorstellungen erinnerte. Als Spener am 29. Februar 1696 seine Mahnung verschärfte mit der Drohung, dass es „ bey hoff … gewiß gantz auß" (S. 430, 19) sein werde, wenn Franckes Auffassungen bekannt würden, reagierte Francke am 7. März mit einem in Ton und Inhalt ausgesprochen scharfen Schreiben: „Was der Hoff vertragen könne oder nicht, dienet nicht zu meinem reglement, noch wird sich irgend ein wahrer Knecht Gottes darnach richten. Hätte ich mich bißdahero wollen darnach richten, ich wäre offt im Glauben schwach worden, in dingen, da mir doch der Herr manchen herrlichen durchbruch gegeben. Es hat unser gnädigster Landes Herr [Kurfürst Friedrich III.] und seine Gewaltigen mehr Segen von mir, als ich von ihnen habe" (S. 434, 26–31). Speners ängstliche Briefe hätten seine Glaubenskraft beeinträchtigt (vgl. S. 435, 60 – 436, 76). In der Sache selbst sei sein Standpunkt „immota" (S. 434, 15). Spener reagierte postwendend mit einem beschwichtigenden Schreiben, indem er sich der wechselseitigen Zuneigung versicherte: „also werden wirs nicht miteinander verderben" (S. 443, 34).

6 Udo Sträter: Spener und August Hermann Francke, in: Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung, hrsg. von Dorothea Wendebourg (= Hallesche Forschungen 23), Tübingen 2007, S. 89–104.

In der Tat blieb das Verhältnis ohne dauerhafte Beeinträchtigungen. Der Austausch über Publikationen, Personen, Schulen und Waisenhaus in Glaucha war bis zum Jahr 1701 intensiv. Trotz des heftigen Konflikts und Franckes Beharren auf seinen radikalen Positionen moderierte Francke seine kirchen- und hofkritische Haltung in den nachfolgenden Jahren. Dazu dürfte neben Speners beharrlich mäßigendem Einfluss auch das Aufblühen der „Anstalten" in Glaucha seit 1696 beigetragen haben, die strittigen chiliastischen Erwartungen Franckes wichen zumindest teilweise einem Programm, das auf eine weit über Halle hinausreichende „Generalreformation" zielte[7]. An den Anfängen von Franckes „project" konnte Spener noch teilnehmen, doch ab 1702 wurden die Briefe des alternden Speners und seines Schülers in Halle selten.

Der mit zahlreichen Details und einer vorzüglichen Kommentierung ausgestattete Briefwechsel bildet eine zentrale Quelle für die Kirchengeschichte Brandenburg-Preußens um 1700, deren Bedeutung deutlich über die Geschichte der beiden Protagonisten hinausragt. Sie erlaubt Einblicke in die Religions- und Bildungspolitik des Landes und bietet zugleich eine Fülle an Material für die Entwicklung der pietistischen Reform in diesem Zeitraum.

Mainz, *Wolfgang Breul*

Harald Kunowski: *Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck.* Deutscher Wissenschaftsverlag, Baden-Baden 2015, 575 Seiten.

Mehrere Berliner Pröpste an St. Nikolai und an St. Petri haben im 18. Jahrhundert als Theologen weit über den Berliner Raum hinaus gewirkt: in der Zeit des Pietismus erst Philipp Jakob Spener (1635–1705, Propst an St. Nikolai 1691–1705), dann Johann Porst (1668–1728, Propst 1713–1728), der Herausgeber des berühmten pietistischen Gesangbuchs; in der Zeit der Aufklärung der führende Theologe der Aufklärung Johann Joachim Spalding (1714–1804, Propst an St. Nikolai 1764–1788) und der Neologe Wilhelm Abraham Teller (1734–1804, Propst an St. Petri 1767–1788). In diese Reihe gehört auch der Propst an St. Petri Johann Gustav Reinbeck (1683–1741, Propst 1717–1741). In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts bildete er als „Wegbereiter der Aufklärung" die Brücke zwischen dem Pietismus, dem er als Schüler Franckes zuerst anhing, und der Aufklärung, deren Wegbereiter in der Kirche er wurde. Deshalb ist es sehr verdienstvoll, dass sich Harald Kunowski intensiv mit Johann Gustav Reinbeck beschäftigt hat. Der Autor ist, das ist wichtig zu wissen, weder Historiker noch

7 Vgl. Briefwechsel, S. 744 f.; Wolfgang Breul: August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform, in: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, hg. von dems./Jan Carsten Schnurr (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59), Göttingen 2013, S. 69–83.

Theologe, sondern Wirtschaftswissenschaftler und war beruflich in Wirtschaftsunternehmen tätig. Sein Interesse an dem Berliner Propst hat einen persönlichen Hintergrund: Er ist ein Nachfahre Reinbecks.

Dabei hebt er schon im Titel dessen Beziehungen zu den preußischen Königen Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II. hervor. Friedrich Wilhelm I. steht im Vordergrund, weil hier der Kontakt fast die gesamte Regierungszeit des Soldatenkönigs umfasste, während der Kontakt mit Friedrich dem Großen durch Reinbecks Tod im Jahre 1741 nur kurz währte. Reinbeck stand zwar schon durch sein Amt als Propst und als Mitglied des Konsistoriums in einer dienstlichen Verbindung zum König als dem *summus episcopus;* aber es fällt doch auf, dass Reinbeck in einer besonders intensiven Weise in die kirchenpolitischen Aktivitäten des Königs eingebunden war. Friedrich Wilhelm hatte, wie Kunowski deutlich herausarbeitet, großes Vertrauen zu ihm und nutzte ihn auch als Mittelsmann. Er besuchte gerne seine Gottesdienste und schätzte seine Predigten; er machte sich für Reinbecks Hauptwerk stark, eine Dogmatik als Auslegung der *Confessio Augustana*, und ordnete an, dass dieses Buch von allen Pfarrämtern angeschafft werden sollte. Er beriet sich mit dem Propst in der Angelegenheit des Streits um Christian Wolff, ließ ihn Gutachten zu Wolffs Schriften verfassen und machte ihn so zu einem zentralen Akteur in der Causa Wolff. Reinbeck sorgte dafür, dass August Friedrich Wilhelm Sack als Hofprediger nach Berlin kam, und er war beteiligt an dem (am Ende gescheiterten) Versuch, Gottsched an die Frankfurter Universität zu holen. Auch im Fall Zinzendorf konnte der Propst durch ein Gutachten dazu beitragen, dass die Vorbehalte gegen ihn und seine Brüdergemeine überwunden wurden, und in der Angelegenheit der Salzburger Lutheraner brachte Reinbeck die Sache mit einem Gutachten voran und konnte dann in einem Gottesdienst die in Berlin eingetroffenen Salzburger begrüßen.

Der Autor hebt mit Recht die verbindliche Art Reinbecks hervor, der in jener Zeit der *rabies theologorum* um Vermittlung und sachliche Auseinandersetzung bemüht war. Sicher spielt dabei die theologische Entwicklung Reinbecks eine Rolle, der im Streit zwischen Pietisten und Aufklärern beide Seiten kannte: In Halle war er pietistisch geprägt und von Francke gefördert worden, Porst holte ihn nach Berlin. Später wurde ihm das Thema Glaube und Vernunft wichtig. Er nahm Gedanken von Christian Wolff auf, ohne – das war ihm wichtig – Wolffianer zu werden, und er war führender Kopf der „Alethophilen Gesellschaft", die sich u.a. darum bemühte, Friedrich den Großen durch Übersetzungen ins Französische mit christlich geprägter Aufklärungsliteratur zu versorgen. Dass er trotzdem ein so gutes Verhältnis zu dem pietistisch geprägten Friedrich Wilhelm I. haben konnte, ist bemerkenswert und macht auch eine Offenheit des Königs für neue Strömungen deutlich.

Ausführlich geht Kunowski auf die konfessionellen Hintergründe ein: der reformierte König und der lutherische Propst. Der König hält den Reformierten die lutherische Art zu predigen als Vorbild vor, fordert aber von den Lutheranern die Abschaffung der als katholisch empfundenen Bräuche (Kreuzschlagen, Messgewand u.a.) und fördert zum Ärger der Lutheraner den Bau von Simultankirchen. Und der Propst ist ein Gegner der Unionsbemühungen, hinter denen er vorwie-

gend ein reformiertes Interesse wittert. Schon zu Zeiten Friedrichs I. und des „Collegium charitativum" hatte sich Reinbeck 1714 öffentlich kritisch zu den Unionstendenzen geäußert, weil er eine Nivellierung bzw. Eliminierung wichtiger lutherischer Einsichten befürchtete. Auch als Vertrauter des Königs blieb er seiner Linie treu und protestierte als Propst zusammen mit anderen gegen eine königliche Order, die konfessionellen Streitfragen nicht auf die Kanzel zu tragen. Dem guten Verhältnis zwischen König und Propst tat das keinen Abbruch, sicher auch, so Kunowski, dank Reinbecks vermittelndem Charakter.

Der Verfasser hat die (gedruckten) Quellen aus dem 18. und 19. Jahrhundert gründlich gelesen und umfassend exzerpiert. Zu Reinbeck hat er neben dessen Werken vor allem die Biografien von Anton Friedrich Büsching (Ehemann einer Enkeltochter Reinbecks) und von Reinbecks Enkel Georg von Reinbeck benutzt. Aus Büschings Werk stammen auch die vielen in dem Buch abgedruckten Zitate der Briefe Friedrich Wilhelms I. Kunowski bringt dabei nicht nur Leben und Werke von Reinbeck in vielen Einzelheiten zu Tage, sondern schildert auch viele interessante Details im Umfeld. So erfährt man, wie Friedrich Wilhelm I. als Landesherr sein Kirchenregiment ausübt: wie er „seine" Reformierten wegen ihrer Predigtweise rüffelt, dazu selber ein durchaus vernünftiges „Predigtregelwerk" in zehn Punkten verfasst und dann als Befehl an das reformierte Konsistorium verschickt. Als Predigtvorbild stellt er vor allem Propst Reinbeck hin, aber auch seinen reformierten Hofprediger Jablonski.

Dagegen vermisst man eine intensivere geistes- und theologiegeschichtliche Einordnung. Eine solche erwartet der Leser im vorletzten Kapitel, das laut Überschrift Reinbeck als einen Wegbereiter der Aufklärung vorstellen will. Man findet aber in diesem Kapitel nur die schon früher behandelte Aufforderung Friedrich Wilhelms, das Buch über die *Confessio Augustana* ins Französische übersetzen zu lassen (mit Wiederholung des schon auf S. 90 f. arg ausführlich zitierten königlichen Befehls), und eine ausführliche Zusammenstellung und Vorstellung der verschiedenen französischen Übersetzungen durch Ernst von Manteuffel. Es fällt auf, dass der Autor heutige theologiegeschichtliche Arbeiten zur Theologie im 18. Jahrhundert nur wenig heranzieht. Martin Brecht (über Francke) und Wolfgang Gericke (Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung) werden zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, aber die neueren Arbeiten von Beutel (z.B.: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung) scheint er nicht zu kennen – wie überhaupt kaum aktuelle historische oder theologische Literatur herangezogen wird. Bei der Behandlung der Frage, ob und inwieweit man Reinbeck als einen „Wolffianer" bezeichnen kann, ist der aktuellste Bezug (neben einem nicht weiter belegten Hinweis auf „neuere Literatur") ein Artikel zu Reinbeck in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie von 1868!

Der Autor hat sich so intensiv und gründlich in die Schriften Reinbecks und die Berichte über sein Wirken hineingelesen, dass es ihm bisweilen schwerfällt, Abstand zu den Quellen zu finden. Manchmal rutscht er selber in die Sprache seiner Quellen, so wenn er immer wieder von der „Weltweisheit" Wolffs spricht. Vor allem aber zitiert er oft zu viel und zu ausführlich. Das erschwert die Lesbarkeit des Buches außerordentlich. Bei den Schriften Reinbecks sind es vor allem die

Vorworte, die mit der Darlegung der Entstehungsgeschichte der Schrift ausgiebig zitiert werden; die inhaltlichen Teile werden sehr summarisch referiert, oft besteht die Wiedergabe aus dem Zitat der Kapitel-Titel. Manches ist durchaus interessant, aber dass z.B. so viele Briefe des Königs in vollem Umfang wiedergegeben werden, auch wenn sie für die Thematik des Buches nichts Relevantes bringen, ist problematisch (z.B. S. 219: ein Brief an den Bauaufseher beim Bau des Gertraudenhospitals). Einen Teil der Zitate hätte der Autor in Anmerkungen unterbringen sollen, einen anderen schlicht streichen oder nur kurz referieren können (z.B. S. 101 f.). Dass die Causa Wolff sehr ausführlich behandelt wird, ist verständlich, sofern es um die keineswegs geringe Involvierung Reinbecks in diesen Streit geht (Reinbeck als vom König beauftragter Gutachter, als Streitschlichter, als von den Gegnern Wolffs auch selber Angegriffener). Aber viele Einzelheiten hätten gestrichen werden können, zumal die Wolffsche Angelegenheit in der heutigen Forschung gut aufgearbeitet ist.

Das Buch ist in einer Dezimalordnung gegliedert. Ein erstes Kapitel schildert die Jugendjahre und die ersten Schriften Reinbecks. Das zweite und längste Kapitel ist dem Wirken Reinbecks zur Zeit des Soldatenkönigs gewidmet; in diesem 260 Seiten umfassenden Kapitel werden auch Reinbecks Betrachtungen zur *Confessio Augustana* vorgestellt und eine erste Standortbestimmung zwischen Pietismus und Aufklärung versucht; es folgen kürzere Kapitel über das Wirken unter Friedrich II. und über Reinbeck als Wegbereiter der Aufklärung in der Theologie, sowie zwei Kapitel über „Reinbeck-Gedächtnis" (erst hier gibt es einen Abschnitt über seinen Tod) und über den literarischen Nachlass. Die Gliederung führt bisweilen zu Doppelungen. Wichtige Personen (wie z.B. Manteuffel, der im Hintergrund agierende und Reinbecks Schriften ins Französische übersetzende kursächsische Gesandte und Minister, sowie die Gesellschaft der Alethophilen) werden in den vorderen Kapiteln mehrfach erwähnt, obwohl sie erst gegen Ende des Buchs (S. 366 ff.) näher vorgestellt werden. Umso sinnvoller wäre ein Namens-Register am Ende des Buches gewesen, das leider fehlt.

Am Schluss des Buches folgen noch ein Anhang mit „Lobschriften und Gedichten" über Reinbeck, ein „Genealogischer Anhang", ein Literaturverzeichnis und insgesamt 1435 Anmerkungen.

Leider enthält das Buch nicht nur sprachliche Missgriffe (z.B. „die Lutheraner Kirche") und zahlreiche Druckfehler („Vereinigungswesen" auf S. 293 ist richtig, „Bereinigungswesen" auf S. 499 und 557 falsch), sondern auch sachliche Fehler: S. 178 wird Trinitatis und Epiphanias verwechselt; Psalm 93,5 findet sich im Alten, nicht im Neuen Testament (S. 182); der Predigttext bei der Reformationsfeier 1739 stammt aus 2. Petr., nicht 2. Part. (S. 297); Cicero ist, als er *De senectute* schreibt (S. 144) nicht 86, sondern 63.

Dass sich der Autor so intensiv in die Materie hineingearbeitet hat und Reinbeck wieder ins öffentliche Bewusstsein rückt, bleibt trotz der genannten Einwände ein Verdienst. Das Buch kann auch als eine reichhaltige Fundgrube für weitere Studien dienen.

Berlin, *Karl-Heinrich Lütcke*

Christoph von Wolzogen: *Karl Friedrich Schinkel. Unter dem bestirnten Himmel,* 2 Bände im Schuber, Edition Fichter, Frankfurt a.M. 2016, insgesamt 880 Seiten, 120 Abbildungen.

Karl Friedrich Schinkel hat mit seinen Bauten und künstlerischen Ideen in Berlin und Preußen Maßstäbe geliefert, mit denen sich auch heutige Architekten auseinandersetzen müssen. Entsprechend groß ist die Literatur zu Leben und Werk dieses Baumeisters.

Christoph von Wolzogen hat trotzdem eine weitere, ausführliche und – wie er sagt – kritische Biographie vorgelegt. Band 1 befasst sich mit dem Lebensweg Schinkels, wobei allerdings die letzten Jahre etwas summarisch zur Geltung kommen. Band 2 bringt Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Abbildungen.

Wie alle Biographen Schinkels und wie schon Heinz Ohff mit seiner verdienstvollen Lebensbeschreibung von 1997 steht auch Wolzogen vor der Schwierigkeit, dass Schinkel von sich selbst in seinen persönlichen Zeugnissen (Briefe, Tagebücher, Autobiographie u.ä.) wenig preisgibt. Deshalb bleiben Schinkel-Biographen oft nur Vermutungen, wovon Wolzogen reichlichen Gebrauch macht. Vor allem aber versucht er Werdegang, künstlerische Entwicklungen, Prinzipien und Werke herauszuarbeiten, indem er mit großer Ausführlichkeit alle Personen, die Schinkel irgendwie begleiteten, ihm begegneten, mit ihm zusammenarbeiteten oder ihn kritisierten, gründlich und mit vielen Zitaten darzustellen sucht. Eine Fülle von wirklich interessantem Material wird vor dem Leser ausgebreitet. Da gibt es Einzelheiten zum Vater Schinkels, zum Lehrer Gedike, zu Friedrich Gilly natürlich, zu Peter Beuth, zu Aloys Hirt oder zu dem weniger bekannten Baron von Eckardstein u.a. Aber die Fülle erschlägt zuweilen, zumal die Chronologie für den Leser nicht immer erkennbar bleibt. Der Stil ist der des Feuilletons, aber mit wissenschaftlichem Anspruch (darum die vielen Anmerkungen). Das macht die Lektüre assoziativ, wirkt aber auf die Dauer auch etwas ermüdend. Vor allem bekommt gerade Schinkel auf diese Weise nicht richtig Konturen. Das gilt für seine Person wie auch für seine künstlerischen Ambitionen. Es ist zwar alles da und wird auch diskutiert, aber zugleich geht manches in den vielen Details unter.

Schinkels Werk wird schwerpunktmäßig ausgewertet. Die Kirchenbauten, die gerade in Berlin und noch mehr in Brandenburg auch im heutigen Bestand noch sehr zahlreich anzutreffen sind, werden überhaupt nicht behandelt. Da folgt Wolzogen dem alten Klischee, wonach bei den Kirchenbauten angeblich eine geringe Innovation sich findet, was durch neue Forschung längst überwunden ist.

Vielleicht liegt es daran, dass bei der so umfangreich aufgezählten Literatur einige wichtige Namen fehlen, z.B. Sibylle Badstübner-Gröger oder Gottfried Riemann, der langjährige Leiter des Schinkel-Archivs in Berlin.

Berlin, *Gerlinde Strohmaier-Wiederanders*

Thomas Wieke: *Alles kann anders kommen jederzeit. 175 Jahre Evangelisches Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin.* Hrsg. vom Evangelischen Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016, 176 Seiten, 61 Abbildungen.

Hans-Jürgen Röder: *Im Angesicht der Mauer. Diakonisches Leben im DDR-Sozialismus.* Hrsg. vom Evangelischen Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016, 152 Seiten, 66 Abbildungen.

Das erste Diakonissenmutterhaus in Berlin-Brandenburg war das 1847 mit maßgeblicher Unterstützung von Theodor Fliedner gegründete Central-Diakonissenhaus Bethanien am heutigen Mariannenplatz in Kreuzberg. Wenn dennoch das Diakonissenhaus Berlin-Teltow-Lehnin im Jahr 2016 sein 175jähriges Bestehen feierte, so hat das seine Ursache darin, dass es aus dem seit 1841 in Berlin bestehende Magdalenenstift hervorging. Seit 1876 bildete der Kern der Mitarbeiterinnen des Stifts eine eigene Schwesternschaft, und 1912/13 wurde die Einrichtung auch formal als Diakonissenhaus bezeichnet. Bis zur Jahrhundertwende stand der ursprüngliche Vereinszweck, die „Besserung weiblicher Gefangener und in grobe Sünde gefallener Mädchen", im Vordergrund, dann wurden allmählich weitere Arbeitszweige der Inneren Mission erschlossen und ausgebildete Schwestern in andere Tätigkeitsfelder entsandt. Zum Jubiläum legte das Teltower Diakonissenhaus, das seit der Inkorporation des Luise-Henrietten-Stifts Lehnin 2004 und anderer zuvor selbständiger Einrichtungen zu den größten diakonischen Unternehmen in der Region zählt, zwei Publikationen zu seiner Geschichte vor.

Das handliche Büchlein des freien Journalisten und Autors Thomas Wieke umreißt die gesamte Entwicklung der Kernanstalt von 175 Jahren und umfasst dabei gerade so viele Seiten, wie es Jahre zu beschreiben gilt. Dabei widmet sich der Verfasser etwas ausführlicher den Motiven sowie den sozialen und gesellschaftspolitischen Hintergründen der Entstehung des Frauenvereins für die Besserung weiblicher Gefangener, um danach wichtige Etappen der Organisationsgeschichte schlaglichtartig zu beschreiben. Als wichtigste Quelle, aus der auch einzelne Passagen wörtlich übernommen werden, dient ihm ein noch unveröffentlichtes Manuskript des ehemaligen Vorstehers Rainer Bookhagen von 2014. Die Leser erhalten kurze Einblicke in das Prostitutionsgewerbe in Berlin Mitte des 19. Jahrhunderts und die fürsorgerischen Maßnahmen, die auf eine moralische Besserung der haftentlassenen Prostituierten zielten. Dabei wird die enge Verbindung zum preußischen Königshaus, insbesondere zu den Damen am Hof, deutlich, die wesentlich zu Entstehung und Unterhalt des Magdalenenstifts beitrug.

Dieses befand sich bis 1867 an den Pulvermühlen in Moabit, sodann am Spandauer Schifffahrtskanal in Plötzensee in direkter Nachbarschaft zum Evangelischen Johannesstift. Beide Einrichtungen mussten später dem Bau des Westhafens weichen, woraufhin 1901 die noch heute bestehenden Bauten am Rande von Teltow errichtet wurden. In Berlin verblieb die Zweigstelle Siloah, die 1881 in Pankow als Erziehungsanstalt für noch schulpflichtige verwahrloste Mädchen gegründet worden war. Durch das preußische Fürsorgeerziehungsgesetz von 1900

wurde die staatliche Refinanzierung der Arbeit sichergestellt, und spätestens jetzt wandelte sich auch der Charakter des Magdalenium von einem ursprünglich auf Freiwilligkeit beruhendem Zufluchtshaus in eine geschlossene Erziehungsanstalt um. Im 20. Jahrhundert war die Arbeit des Diakonissenhauses mehrfach durch staatliche Eingriffe in Frage gestellt, insbesondere durch die eugenischen Maßnahmen (Zwangssterilisierungen und Krankenmorde) im NS-Staat und das staatliche Monopol der pädagogischen Arbeit an „bildungsfähigen" Kindern und Jugendlichen in der DDR. Nach 1945 vereinigte sich die Schwesternschaft mit der aus dem oberschlesischen Kreuzburg vertriebenen Diakonissenschwesternschaft Bethanien. Seit 1961 lag das Anstaltsgelände in unmittelbarer Nachbarschaft der Grenzanlagen, was für die Einrichtung, die ihre Arbeit nun auf die Fürsorge für alte und behinderte Menschen ausrichtete, zusätzliche Probleme mit sich brachte.

Die vielfältige und wechselvolle Geschichte des Teltower Diakonissenhauses kann in einer solchen Veröffentlichung naturgemäß nur skizzenhaft beleuchtet werden. Auch der historisch-wissenschaftliche Ertrag ist eher gering zu werten. Das Buch erhebt allerdings auch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit oder Wissenschaftlichkeit, sondern will eine gut lesbare Überblicksdarstellung bieten, was zweifellos gelungen ist. Dabei ist es mehr als eine bloße Chronik, denn der Verfasser scheut keine Wertungen, die zum Teil auch pointiert ausfallen. Gelegentlich Einschübe bieten allgemeine historische Hintergrundinformationen und sollen dazu dienen, die Ereignisgeschichte der Anstalt in die deutsche Sozialgeschichte einzuordnen; direkte Bezüge wären hier ertragreicher gewesen. Insgesamt dominiert, wie bei den meisten Einrichtungs-Festschriften, die Organisationsgeschichte – die Vielzahl illustrer Namen aus dem preußischen Adel verlockt zusätzlich dazu, die leitenden Personen in den Fokus zu rücken. Die platzbedingte Notwendigkeit einer Auswahl der beschriebenen Ereignisse und der beabsichtigte journalistische Stil führen dazu, dass manche historische Episode ins Anekdotenhafte abzugleiten droht.

Ein ausführlich dargestellter Konflikt ist allerdings besonders interessant und geeignet, ein Kernproblem diakonischen Hilfehandelns zu konkretisieren: Unter der Überschrift „Erziehung oder Erweckung" schildert Wieke die Übernahme der Leitungsverantwortung durch Pfarrer Johannes Hahn und Oberin Cäcilie Petersen, die beide eine strenge, der Heiligungsbewegung nahestehende Frömmigkeit praktizierten und seit 1898 im Mutterhaus durchsetzten und damit einen theologischen und pädagogischen Richtungsstreit auslösten. Dies erstreckte sich nicht nur auf die Schwestern, sondern auch auf den Umgang mit den Zöglingen, die statt äußerer Einwirkung und körperlichen Strafen nun Gewissensprüfungen zur inneren Umkehr ausgesetzt waren, was nach Wilke auf die Alternative „Züchtigen oder Beten" hinauslief. Der Konflikt endete mit dem Auszug von Petersen und der Hälfte der Diakonissen, die daraufhin 1906 in Berlin-Lichtenrade das Gemeinschafts-Diakonissenmutterhaus Salem gründeten. Anhand dieser kritischen Phase der Einrichtungsgeschichte eröffnet sich dem Leser der Blick auf das Spannungsfeld zwischen der Durchsetzung bürgerlicher Moralvorstellungen und einer Erziehung aus dem Geist erwecklicher Frömmigkeit, über das ein intensiveres Reflektieren lohnt.

„Im Angesicht der Mauer", der etwa 150 Seiten umfassende Band von Hans-Jürgen Röder, dem früheren DDR-Korrespondenten des Evangelischen Pressedienstes (epd) und späteren Chefredakteur des epd-Landesdienstes Ost, zeichnet ein Bild des diakonischen Lebens in der DDR auf der Grundlage von Zeitzeugenerinnerungen. Dazu betont der Verfasser, dass die Schrift „bewusst ein Lesebuch sein will, kein Geschichtsband und auch keine wissenschaftliche Darstellung" (S. 7). Röder befragte ehemalige Oberinnen und andere Schwestern in früheren Schlüsselpositionen sowie frühere Kuratoriumsmitglieder und Generalsuperintendenten, daneben wertete er die schriftlichen Erinnerungen des von 1963 bis 1992 amtierenden Vorstehers Ulrich Scheel aus. Die Berichte sind nicht in Interviewform nacheinander wiedergegeben, sondern zu einzelnen thematischen Kapiteln in lockerer chronologischer Reihenfolge arrangiert. So entsteht ein lebendiges, in sich stimmiges Gesamtbild, wobei allerdings nur bei persönlichen Erlebnissen und wörtlichen Zitaten der jeweilige Urheber der Aussagen angegeben ist. Deutlich werden das jahrzehntelange zähe Ringen der Verantwortlichen mit den Repräsentanten von Staat und Partei, die Verwaltung des Mangels und die Möglichkeiten zum Beschaffen und Bauen mit Hilfe von Kirche und Diakonie im Westen. Trotz der ideologisch motivierten Beschränkungen in der Arbeit war das Diakonissenhaus ein „Schutzraum ... für Menschen in Not". Schließlich werden die Erfahrungen der Wendezeit und beim Übergang in die sozialpolitische Realität der Bundesrepublik umrissen („Aufbruch in die Freiheit").

„Man mag darüber streiten, ob Zeitzeugen in der Lage sind, über ihre Zeit verlässlich zu berichten", schreibt der Verfasser in seinem Vorwort. „Diesen Streit überlasse ich gern Fachleuten, die darüber sicherlich mit gutem Grund streiten." Für ihn hingegen „steht außer Frage, dass Zeitzeugen zum Verständnis ihrer Zeit viel beitragen können" (S. 7). Einen solchen authentischen Beitrag will das Buch leisten und löst seinen Anspruch zweifellos auch ein. Damit stellt dieser Band das dar, was sich der frühere Vorsteher Ulrich Scheel in seinem 1998 abgeschlossenen Bericht wünschte: „dass ‚die Erinnerung, das Verinnerlichen dieser Zeit und Situation', durch ein kleines, angemessenes Denkmal wachgehalten wird" (S. 140). Jenen Lesern, die das Diakonissenhaus während der DDR-Zeit kannten, wird das selbst und von anderen Erlebte plastisch vor Augen geführt, wobei die Reflexionen der ausgewählten Zeitzeugen, darunter auch Manfred Stolpe als früherer Kuratoriumsvorsitzender, durchweg gewinnbringend sind.

Weil die Perspektivität der Erlebnisberichte jederzeit deutlich wird, relativiert sich die Frage, wie „verlässlich" diese das Zeitgeschehen wiedergeben. Allerdings sind dem historischen Erkenntniswert des Buches damit auch Grenzen gesetzt. Die Dokumentation der Erinnerung der meist hoch betagten Zeitzeugen ist sehr wertvoll; für ein umfassendes Bild bedarf es aber einer Zusammenschau mit den überlieferten schriftlichen Quellen. Für beide Bände gilt somit, dass sie nur einen Anfang darstellen. Um nachprüfbare und wissenschaftlich zitierfähige Aussagen zur Geschichte des Diakonissenhauses zu erhalten, werden zusätzliche Darstellungen benötigt. Insofern ist zu hoffen, dass die auf archivischen Quellen basierende Arbeit von Rainer Bookhagen allgemein verfügbar publiziert wird. Auch auf die Ergebnisse der laufenden Forschungen von Uwe Kaminsky zu

Eugenik und Zwangssterilisation im Diakonissenhaus Berlin Teltow, auf die sich Wieke bezieht, kann man gespannt sein. Die wechselvolle Geschichte der diakonischen Einrichtung bietet noch reichlich Stoff für weitergehende Untersuchungen. Bis dahin liegen mit den besprochenen Publikationen zwei interessante, schön ausgestattete und gut lesbare Darstellungen zum Evangelischen Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin vor.

Berlin, *Michael Häusler*

Claudia Lepp: *Wege in die DDR. West-Ost-Übersiedlungen im kirchlichen Bereich vor dem Mauerbau,* Wallstein Verlag, Göttingen 2015, 224 Seiten.

Unter einem eher nüchternen Titel beschreibt Claudia Lepp, Leiterin der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte und Professorin in München, in vielen Facetten die spannende Geschichte, wie die Kirchen in der DDR in den Jahren bis zum Mauerbau dem Pfarrermangel zu wehren suchten, indem sie ihre in Westdeutschland tätigen oder dort studierenden Theologen zurückriefen und zugleich unter den westdeutschen Pfarrern und vor allem Theologiestudenten für den Dienst in der DDR warben. Sie greift damit ein wichtiges Detail der kirchlichen Nachkriegsgeschichte auf, das heute nur noch den Älteren bekannt ist. Für den Bereich Berlin-Brandenburg habe ich dieses Thema im Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015) behandelt, konnte aber leider das Buch von Claudia Lepp noch nicht benutzen, da es im gleichen Jahr wie das Jahrbuch erschien.

Mit dem Stichwort West-Ost-Übersiedlungen reiht die Autorin diese Entwicklungen ein in das – im Vergleich zur Flüchtlingswelle aus der DDR ebenfalls wenig bekannte – Phänomen der Einwanderung aus der Bundesrepublik in die DDR. Es überrascht nicht, wenn sie dabei zu dem Ergebnis kommt, dass die Übersiedlung von Pfarrern in allen Aspekten (Bedingungen, Hindernisse, Motive) ein Sonderfall ist.

Claudia Lepp ist bereits mehrfach mit Publikationen zur deutsch-deutschen Geschichte hervorgetreten und kennt daher den politischen und kirchlichen Rahmen sehr gut, in dem sich diese kirchliche West-Ost-Migration bewegt. In ihrem neuen Buch schöpft sie aus gründlicher Kenntnis der in den staatlichen und kirchlichen Archiven vorhandenen Quellen, aber auch aus einer schriftlichen Befragung von Theologen, die seinerzeit bereit waren, aus dem Westen in den kirchlichen Dienst im Osten zu wechseln. Diese Befragung hat wertvolles Material insbesondere zur Motivation der Übersiedler erbracht. Sie hat gerade noch rechtzeitig stattgefunden, denn die Befragten sind in hohem Alter; einige von ihnen leben inzwischen nicht mehr.

In einem einleitenden Kapitel beschreibt die Autorin Ausmaß und Hintergründe des Pfarrermangels in der DDR in jener Zeit, um sich dann dem Thema der

Zuwanderung von kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den kirchlichen Dienst der ostdeutschen Landeskirchen zu widmen. Im Wesentlichen geht es dabei um Pfarrer, aber die Autorin erwähnt auch Zuzüge von Kindergärtnerinnen, Diakonissen und Diakonen. Dieser Hauptteil des Buches ist in drei große Abschnitte gegliedert, in denen die für das Gelingen eines solchen Pfarrerzuzugs aus dem Westen notwendigen Partner behandelt werden: die Staatsorgane der DDR, die Kirchenleitungen in Ost und West und die in den Osten übergesiedelten oder zurückgekehrten Theologen.

Etwas überraschend beginnt die Autorin mit dem Faktor, der diese Zuwanderung eher verhindern wollte und vielfach auch behindert hat: die staatlichen Stellen. Danach wendet sie sich den Kirchenleitungen zu: denen im Osten, die ihre Landeskinder zur Rückkehr aufforderten und bei den westlichen Kirchen und den dortigen Pfarrern und Studierenden um die Bereitschaft zum Zuzug in die DDR warben; und denen im Westen, die sich um die erbetene Unterstützung des Vorhabens bemühten – in Grenzen, die mit dem eigenen Pfarrermangel zu tun hatten. Man muss sich dabei klarmachen, dass es in jener Zeit noch gesamtdeutsche kirchliche Organe gab, die den Prozess begleiteten und moderierten.

Das letzte und längste Kapitel wendet sich dann den Hauptakteuren zu: den Theologen, die sich zurückrufen ließen oder als Westdeutsche bereit waren, eine gesicherte Perspektive im Westen aufzugeben und Pfarrer im Osten zu werden. In diesem Kapitel werden, auch an Hand einzelner Beispiele, die unterschiedlichen Profile und Motive der Zuziehenden vorgestellt. Die schriftliche Befragung von Betroffenen hat erbracht, dass es besonders theologische Lehrer aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche waren, die zur Motivation für den Weg in den Osten beigetragen haben (S. 175). In diesem Zusammenhang ist die Autorin auf ein interessantes Detail gestoßen: die Vorgeschichte des viel diskutierten Offenen Briefes von Karl Barth „an einen Pfarrer in der DDR" (S. 176–178). Denn dieser Brief antwortet auf Barth brieflich mitgeteilte Fragen zweier Pfarrer, die beide zu dem Kreis der in den Osten übergesiedelten Theologen gehören und bei Barth in Basel studiert hatten: Friedemann Goßlau und Reinhard Carstens.

Dass es beim Rückruf der Landeskinder in die Heimatkirche manchmal Druck und Gruppendruck gab, wird an mehreren Stellen deutlich. Einer der Zurückgerufenen sah sich in einer zugespitzten Formulierung als „Leibeigener" der Landeskirche.

Ein kleines Zwischenkapitel nimmt Sondersituationen in den Blick: die kleinen Exklaven westlicher Landeskirchen (Hannover, Braunschweig, Kurhessen) in der DDR (Sachsen-Anhalt, Thüringen), für die sich die westdeutschen Landeskirchen besonders verantwortlich wussten. Eigentlich hätte auch die Situation in Berlin-Brandenburg mit ihrer gleichermaßen für Berlin-West wie Berlin-Ost und Brandenburg zuständigen Kirchenleitung als Sondersituation ein eigenes Kapitel erfordert. Der Autorin ist diese Sondersituation allerdings bewusst; sie geht auch auf die politischen Probleme ein, die entstanden, wenn Theologen mit West-Berliner Wohnsitz im Osten Dienst tun sollten.

Details, die für die Kirchengeschichte Berlin-Brandenburgs wichtig sind, will ich hervorheben: die Rolle, die die Kirchliche Hochschule Berlin in dieser Zeit

auch für den Osten gespielt hat, und besonders das starke Engagement, mit dem Martin Fischer als Dozent an der Kirchlichen Hochschule die Theologen zum Weg in den Osten aufgerufen hat. Auch die Entwicklung des Ost-Berliner Sprachenkonvikts vom Ort des Sprachenlernens zur Hochschule gehört in diesen Zusammenhang. Am Beispiel der Stasi-Akte des brandenburgischen Pfarrers Klaus Zebe (Pfarrer in Gorgast und Superintendent in Spremberg) wird deutlich, dass die DDR bei den übergesiedelten Pfarrern schnell den Verdacht hatte, sie könnten Handlanger oder gar Agenten des Westens sein (S. 146–147). Mit dem Hochschullehrer-Ehepaar Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand (S. 141–144) erwähnt die Autorin auch den Ausnahmefall einer Übersiedlung aus politisch-ideologischen Gründen.

Dem Buch sind außer einem Literatur- und einem Personenverzeichnis auch mehrere Diagramme und Tabellen beigefügt: Statistiken zur Zahl der Theologiestudenten, zum Pfarrerbedarf und zu den Übersiedlungen. Bei allen Tabellen, die auf die Übersiedlungen und die Rückkehrer bezogen sind, sind allerdings verständlicherweise die Fälle und Zahlen nicht vollständig erfasst. Die vollständige Zahl derer, die in diese Prozesse von Rückkehr und Übersiedlung gehören, dürfte schwerlich zu ermitteln sein.

Berlin, *Karl-Heinrich Lütcke*

Manfred Stolpe: *beraten und gestalten. Weggefährten erinnern sich.* Hrsg. von Ulrich Schröter in Zusammenarbeit mit Hans Otto Bräutigam, Karl-Heinrich Lütcke und Gerburg Thunig-Nittner, Wichern-Verlag, Berlin 2016, 264 Seiten.

54 Weggefährten, Frauen und Männer erinnern sich auf anderthalb Seiten oder auch mal auf sieben: enge Mitarbeiter/innen, von einzelnen Begegnungen Beeindruckte und Menschen, die konkrete Hilfe erfahren haben. Sie kommen aus der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg / Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, aus dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR/EKD, aus der Diakonie. Es sind westdeutsche Politiker, Politiker nach 1990 und Brandenburger. Ein Drittel der Beiträge gilt dem Landesvater und Bundespolitiker. Geschrieben haben so Unterschiedliche wie der Botschafter der Republik Polen, die im Pankower Friedenskreis von Jura- und Kriminalistikstudenten schikanierte und in ihrer Gemeinde der Verleumdung durch die Staatssicherheit ausgesetzte Pfarrerin und der Büroleiter des Konsistorialpräsidenten im Evangelischen Konsistorium. Gegensätze und Konflikte der Vergangenheit werden nicht verschwiegen. Es fehlen, wie könnte es anders sein, Stolpes Gesprächspartner von der anderen Seite.

So entsteht ein vielfältiges Bild von Dank und Anerkennung für Manfred Stolpe und ein Stück Kirchen- und deutsche, europäische und brandenburgische Geschichte seit 1961. Es lohnt sich zu blättern und zu lesen.

Manfred Stolpe studierte Jura in Jena und war Gasthörer an der Freien Universität in Berlin, Rechts- und Staatswissenschaften nach der alten Definition. 1959–1962 wurde er als Referendar der EKU im Evangelischen Konsistorium von Berlin Brandenburg eingesetzt und erlebte Sitzungen mit Bischof Dibelius. 1962 trat er als Assessor ins Konsistorium in der Neuen Grünstraße ein: „Der kennt auch die andere Seite, das Recht und die Rechtsentwicklung und Personen." Als es dem von seinem Arbeitsplatz als Propst in der Neuen Grünstraße ausgeschlossenen Präses Scharf berichtet wurde, nickte er. „Den kenne ich."

Manfred Stolpe wurde Büroleiter des Verwalters im Bischofsamt Günter Jacob und knüpfte inoffizielle Kontakte zu staatlichen Stellen der DDR. Sie verweigerten offizielle Kontakte.

Zur einen Hälfte arbeitete er in der Neuen Grünstraße, zur anderen als Sekretär der Konferenz der Kirchenleitungen zunächst im Grüberhaus an der Marienkirche und dann in der Auguststraße. Am gleichen Ort befand sich das gesamtkirchliche Büro und befanden sich die Dienststellen der EKU und der lutherischen Kirchen. Ab 1969 leitete er das Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und wurde 1982 Konsistorialpräsident. Er begleitete die Bischöfe Albrecht Schönherr und Gottfried Forck und war Gesprächspartner für Martin Kruse; Kruses späterer Nachfolger, Wolfgang Huber, und er begegneten sich in Bossey bei einer Tagung zu den Menschenrechten, als Oskar Brüsewitz sich verbrannte, 1976. In den Beiträgen lässt sich ein Stück Menschenrechtsgeschichte, der individuellen Menschenrechte, West, und der sozialen Menschenrechte, Ost, und der notwenigen Ergänzung beider nachlesen.

Fleißig, einsatzbereit, pflichtbewusst, fromm; ein begabter Jurist, Behörden-, Arbeitsgruppen- und Sitzungsleiter, aufmerksam und zugewandt, Freiraum und Entfaltungsmöglichkeiten gebend und doch leitend; Mut machend und immer wieder Freiräume schaffend: Von Geheimnis umgeben, in „herzlicher Distanz." Die einen schreiben vom verschwiegenen Stolpe, „der kaum jemand in sein eigenes Erleben Einblicke gewährte und schon gar nicht in seine politischen Planungen." Ein anderer: „Er hatte das Format eines Diplomaten und dazu gehört notwendiger Weise auch die Fähigkeit zur Verschwiegenheit." Er pflegte ja nicht nur Verbindungen zu den staatlichen Stellen der DDR, zu den Botschaften in der Hauptstadt der DDR, sondern auch zu westdeutschen Politikern und Regierungen. Er genoss Vertrauen. Seine Telefon-Nummer steckte in der Tasche von manchem, der sich von der Stasi gefährdet sah.

Die westlichen Beiträge zu der Zeit gehen von einem notwendigen Kontakt Stolpes auch zur Stasi aus, eben zu allen Ebenen des DDR-Staates. Die östlichen sind zurückhaltend. Die unterschiedliche Sicht ist im Nachhinein verständlich. Zu den späteren Verdächtigungen hat die Kirchenleitung der EKiBB 1991 und 1994 das Notwendige gesagt: Ein Mann der Kirche, nicht der Stasi!

Kirchengeschichte: Es war die Zeit des Kalten Krieges zwischen West und Ost. Im Ostblock drohten der 17. Juni 1953, Ungarn 1956 und Prag 1968. Spätestens nach dem Bau der Mauer musste sich die Evangelische Kirche auf Dauer auf ein Leben in der DDR einstellen, auf das Leben in der von der Staatspartei bestimmten Gesellschaft, die Kirche und Glauben prinzipiell ablehnte und konkret

der Kirche vorwarf, fünfte Kolonne des Westens zu sein. Die einzelnen Christen und die Gemeinden lebten in dieser Wirklichkeit. Die Landeskirchen und ihre Leitungen mussten neue Strukturen schaffen, die gemeinsames Handeln und gemeinsames Auftreten gegenüber dem Staat ermöglichten. Die Finanzverwaltung musste neu geordnet werden, überhaupt die Finanzen!

Es war ein mühsamer innerkirchlicher Prozess, besonders in der EKiBB und zwischen den Landeskirchen in der DDR. Arbeitsgruppen und Synoden erarbeiteten die theologischen Voraussetzungen. In diese Zeit fallen die „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche" von 1963 und die Beteiligung am Leuenbergprozess, der 1973 einen ersten Abschluss fand.

1969 wurde der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR gegründet, er wurde schließlich von der Regierung der DDR als Verhandlungspartner akzeptiert. Am 6. März 1978 kam es zu einem Spitzengespräch des Vorstands des BEK am Amtssitz des Staatsrates, bei dem Verbesserungsmöglichkeiten gesucht und gefunden wurden: 1. Kirchliche Bauvorhaben (mit dem Berliner Dombauprogramm als „Lokomotive"); 2. Funk und Fernsehen; 3. Lutherjubiläum 1983; 4. Seelsorge im Strafvollzug; 5. Altersversorgung für Mitarbeiter; 6. Einfuhr kirchlicher Literatur; 7. kirchliche Kindergärten; 8. kirchliche Landwirtschaft; 9. kirchliche Friedhöfe; 10. Feierabend- und Pflegeheime (Diakonie) – mit der Akzeptanz und Nutzung der Westbindungen durch die DDR.

1975 unterzeichnete auch Erich Honecker die Schlussakte von Helsinki, die der DDR Sicherheit der Grenzen und außenpolitische Anerkennung brachte. Korb 3 enthielt die Menschenrechte, Gewissens-, Meinungs- und Reisefreiheit. Die Menschenrechte wurden Thema der evangelischen Kirche; dann der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung; dann die Gruppen; dann 1989. Auf diese Entwicklungen wird in den Beiträgen persönlich und in Überblicken Bezug genommen.

Zwischen diesen und den folgenden Beiträgen zu Brandenburg, zu Manfred Stolpe als Bundesminister und im Ruhestand gibt es Überschneidungen: Wie er vor 1990 auf die verschiedensten Menschen zuging, Mutmacher und Brückenbauer war, so auch nachher.

Ein paar Schlaglichter: Die erste Landesregierung war eine erste Ampelkoalition mit Ministern aus Ost und West und der Ministerpräsident hielt Kontakt zur Opposition. Das Land war neu, ein Rest Preußens, und im radikalen Umbruch. Eine Verfassung wurde erarbeitet und verabschiedet – mit einer Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit dem polnischen Nachbarn. Manfred Stolpe nahm Verbindungen zur abziehenden Roten Armee auf – ca. 270.000 Soldaten und Angehörige und das Hauptquartier der Westgruppe waren in Brandenburg stationiert – und hielt diese Kontakte auch in der kritischen Phase 1991 beim Putsch in Moskau. Er wurde Teilnehmer am Petersburger Dialog.

Er hatte einheimischen und ausländischen Gästen Brandenburg gezeigt, Landschaft und Gärten und Schlösser; er betrieb die Gründung der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg. Er ist Domherr am Brandenburger Dom. 1998 brachte er das Regierungsprogramm „Tolerantes Brandenburg" auf den Weg.

Hatte der Landesvater Brandenburg 1996 schon so stark gemacht, er und Regine Hildebrandt, dass das Land mehrheitlich seinem Plan einer Vereinigung der Länder Berlin und Brandenburg widersprach?

Es lohnt sich, in diesen Beiträgen zu blättern und sie zu lesen.

Berlin, *Klaus-Heinrich Kanstein*

Andreas Stegmann

Rückblick auf die Vorbereitungen des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte für das Reformationsjahr 2017

Die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) versteht sich ihrer Grundordnung zufolge als „evangelische Kirche der lutherischen Reformation“[1]. Der märkische Protestantismus hat das Wissen um seine Herkunft aus der kirchlichen Erneuerung des 16. Jahrhunderts bis ins 20. Jahrhundert immer wachgehalten, und er hat es genutzt, um wechselnde Herausforderungen zu bewältigen. Dabei galt das Erinnerungsinteresse nicht nur dem Jahr 1539, in dem Kurfürst Joachim II. die Reformation im Kurfürstentum Brandenburg einführte,[2] sondern immer auch dem Jahr 1517, in dem die zur Reformation in Deutschland und schließlich auch zur reformatorischen Erneuerung der Kirche in der Mark Brandenburg führende Entwicklung begann. Mit Blick auf das Jubiläumsjahr 2017 wurde darum auch im Bereich der EKBO der Blick auf die Anfänge der Reformation gerichtet, die zugleich die Anfänge des märkischen Protestantismus waren. Der der EKBO eng verbundene Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (VBBKG) hat sich im Zuge der Vorbereitungen auf 2017 die Erinnerung an die Reformation in der Mark Brandenburg zur besonderen Aufgabe gemacht. 2010 legte der Vereinsvorstand die Konzeption für das „Forschungsvorhaben ‚Brandenburgische Reformation‘“ vor und begann mit der Planung von Vorträgen, Veranstaltungen und Publikationen. Eine vom Vorstand berufene Arbeitsgruppe (Karl-Heinrich Lütcke, Dorothea Wendebourg, Klaus

1 Grundordnung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Art. 6.1 (http://www.kirchenrecht-ekbo.de/document/361, Abruf: 22.1.2017). Die kuriose Doppelung der Näherbestimmung zu ‚Kirche‘ durch ein vorangehendes Adjektiv und eine folgende Genitiv-Ergänzung ist eine Veränderung der ursprünglichen Formulierung. Im „Vorspruch von Schrift und Bekenntnis“ über die „Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg“ heißt es 1948: „Sie ist eine Kirche der lutherischen Reformation, in der weit überwiegend die lutherischen Bekenntnisschriften in Geltung stehen […]. Sie hat ihren besonderen Charakter in der Gemeinschaft kirchlichen Lebens mit den zu ihr gehörigen reformierten Gemeinden, in denen die reformierten Bekenntnisschriften gelten […]. Im Verständnis des von den Reformatoren gemeinsam bezeugten Evangeliums weiß sie sich verpflichtet, das Bekenntnis ihrer Gemeinden zu schützen und zugleich dahin zu wirken, daß ihre Gemeinden in der Einheit des Bekenntnisses beharren und wachsen“ (Grundordnung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin o.J. [1949], S. 11 f.).

2 Dass die Reformation in der Neumark bereits 1537/38 eingeführt wurde, wird in der Regel unterschlagen, so wie überhaupt die Erinnerung an diesen bis 1945 zu Brandenburg gehörenden Landesteil geschwunden ist. Auch die Frage, ob die traditionelle Fixierung auf 1539 angesichts der in der Mark seit den 1520er Jahren aktiven reformatorischen Basisbewegung überhaupt angemessen ist, wurde im Zusammenhang der märkischen Reformationsjubiläen bislang nicht ausreichend thematisiert.

Neitmann, Wolfgang Krogel, Andreas Stegmann) übernahm die Organisation der geplanten Aktivitäten. Von Anfang an setzte der VBBKG auf eine enge Kooperation mit unterschiedlichen Partnern in Berlin und Brandenburg und darüber hinaus: mit der Landeskirche und den Kirchengemeinden, mit den historischen Vereinen und Museen, mit den historischen Kommissionen und Archiven. Besonders hervorzuheben ist das Engagement von Prof. Dr. Klaus Neitmann, der in seiner Funktion als Direktor des Brandenburgischen Landeshauptarchivs und Vorstandsmitglied in der Brandenburgischen Historischen Kommission das Reformationsprojekt des Vereins unterstützte. Dank gilt auch Prof. Dr. Dorothea Wendebourg als Inhaberin des Lehrstuhls für mittlere und neuere Kirchengeschichte/Reformationsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und ihren Mitarbeitern, die sich in bemerkenswerter Weise für die Vereinsarbeit engagierten.

Ausgangspunkt der Jubiläumsaktivitäten des VBBKG war ein am 16. Februar **2010** dem Vereinsvorstand vorgelegtes Diskussionspapier, das Geschichte und Stand der Forschung zur brandenburgischen Reformation zusammenfasste und eine Konzeption für die Vereinsaktivitäten der kommenden Jahre entwickelte. Die Reihe der Vereinsveranstaltungen zum Reformationsjubiläum[3] eröffnete *Wilhelm Ernst Winterhager* am 10. Dezember 2010 mit seinem Vortrag über den Brandenburger Bischof Hieronymus Schulz[4]. Am 11. Mai **2011** folgte ein Studientag zur brandenburgischen Reformationsgeschichte in Berlin, der auf lebhaftes Interesse stieß. Unter anderem war auch Gerd Heinrich anwesend, der in den 1980er und 1990er Jahren die Arbeit der Vorgängerorganisation des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte – der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte – wesentlich mitbestimmt und auch Beiträge zur Reformationsgeschichte geliefert hat. *Andreas Stegmann* stellte die Geschichte und den Stand der Forschung zur brandenburgischen Reformation vor, *Wolfgang G. Krogel* die Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte in kirchlichen Archiven und *Klaus Neitmann* die Quellen in staatlichen Archiven. Diese drei Beiträge wurden zusammen mit einer umfangreichen Bibliographie und Archivübersichten in einem handlichen Sonderband zum Jahrbuch des Vereins für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte veröffentlicht.[5] In

3 Vgl. dazu mit genaueren Titelangaben die tabellarischen Überblicke über die Arbeit des VBBKG von Wolfgang Krogel in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte [künftig zitiert: JBBKG] 68 (2011), S. 289–291, 69 (2013), S. 263–265, 70 (2015), S. 365–369 sowie im vorliegenden Jahrbuch.

4 Wilhelm Ernst Winterhager: Luthers „gnädiger Bischof": Hieronymus Schulz, Bischof von Brandenburg (1507–1521) und Havelberg (1521/22), in: JBBKG 69 (2013), S. 87–117.

5 Andreas Stegmann: Bibliographie zur Brandenburgischen Reformationsgeschichte, in: Karl-Heinrich Lütcke (Hrsg.), Quellen und Literatur zur Reformation in der Mark Brandenburg. Beiträge zur Erforschung der brandenburgischen Reformationsgeschichte, Berlin 2015, S. 9–75; Wolfgang G. Krogel: Forschungsvorhaben „Brandenburgische Reformation". Quellen zur Reformation in der Mark Brandenburg in kirchlichen Archiven 1517 bis 1613, in: a.a.O., S. 114–147; Klaus Neitmann: Quellen zur brandenburgischen Reformationsgeschichte in Staats- und Kommunalarchiven Berlin-Brandenburgs. Annäherungen an die archivalische Überlieferungslage, in: a.a.O. S. 77–114.

zwei weiteren Vorträgen des Studientags beschäftigten sich *Christiane Schuchard* mit den brandenburgischen Visitationsakten der Reformationszeit[6] und *Matthias Deuschle* mit dem brandenburgischen Reformationsgedenken im 19. Jahrhundert[7]. Den Blick in die Region östlich der Oder richtete am 8. Dezember *Christian Gahlbeck*, der über das Schicksal der Klöster in der Neumark in der Zeit vor und nach der Einführung der Reformation durch Markgraf Johann von Küstrin sprach.[8]

Im Jahr **2012** setzte der Verein seine Veranstaltungsreihe mit mehreren Vorträgen und einer Exkursion fort. So behandelte *Albrecht Beutel* am 26. Januar die Kirchenpolitik der beiden brandenburgischen Kurfürsten Johann Georg und Joachim Friedrich,[9] *Michael Höhle* stellte am 23. Februar die in den 1520er und 1530er Jahren der Papstkirche treuen Theologen in der Mark vor[10], *Michael Scholz* referierte am 19. April über die altmärkische Kirchenorganisation im Übergang vom späten Mittelalter zur Reformationszeit[11] und *Hartmut Kühne* gab am 21. Juni Einblick in seine Forschungsarbeiten zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte. Die jährliche Vereinsexkursion führte am 16. Juni in die Altmark, wo es unter der Leitung von *Reinhard Creutzburg* um die Reformation in der Stadt Stendal ging.

Am 20. April **2013** fand die erste von fünf Tagungen zur regionalen Reformationsgeschichte statt. Von Anfang an war es die Absicht gewesen, gerade auch die regionale und lokale Reformationsgeschichte in den Blick zu nehmen und aktuelle Forschungen dazu vor Ort zu präsentieren. Die erste dieser Regionaltagungen galt der Prignitz. Gemeinsam luden auf Initiative von *Uwe Czubatynski* der Verein für Geschichte der Prignitz, die Arbeitsgemeinschaft für die Kirchengeschichte der Prignitz, der Förderverein Wunderblutkirche und der VBBKG nach Bad Wilsnack ein. *Klaus Neitmann* referierte über das evangelische Kirchenregiment in den Städten der Prignitz und wertete dabei die Visitationsakten aus, *Antje Reichel* behandelte die Reformation in Havelberg und *Maria Deiters* stellte das Projekt der Erfassung des kirchlichen Kunst- und Kulturguts in Brandenburg vor. Im Laufe des Jahres folgten im Rahmen der Vortragsreihe des VBBKG drei einschlägige Abendvorträge: Mit Blick auf das vierhundertjährige Jubiläum des Konfessionswechsels der brandenburgischen Hohenzollern beschäftigte sich *Eike Wolgast* am 16. Mai mit der Person und der Kirchenpolitik von Kurfürst Johann

6 Vgl. Christiane Schuchard: Entstehung, Überlieferung und Inhalt der brandenburgischen Visitationsakten, in: Dagmar Blaha / Christopher Spehr (Hrsg.), Reformation vor Ort. Zum Quellenwert von Visitationsprotokollen, Leipzig 2016, S. 250–261.

7 Matthias Deuschle: Vergegenwärtigung der brandenburgischen Reformation im 19. Jahrhundert, in: JBBKG 69 (2013), S. 181–204.

8 Siehe den Beitrag von Christian Gahlbeck in diesem Jahrbuch.

9 Albrecht Beutel: Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1608), in: JBBKG 69 (2013), 161–180.

10 Michael Höhle: Literarische Gegner Martin Luthers in der Mark Brandenburg, in: JBBKG 69 (2013), S. 119–136.

11 Michael Scholz: Kirchliche Strukturen in der Altmark in der Reformationszeit, in: JBBKG 69 (2013), S. 137–159.

Sigismund[12]; am 13. Juni stellte *Alkmar von Alvensleben* seine Forschungen zum Verhältnis von Reformation und Adel in der Altmark vor; und am 5. Dezember referierte *Andreas Stegmann* über die Kirchenpolitik Joachims II.[13]

Das Jahr **2014** begann am 13. Februar mit einem Vortrag von *Matthias Asche* über den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und die Territorien und Städte in Norddeutschland. Am 5. April fand dann in Kooperation mit dem Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen im Kapitelsaal des Stendaler Domstifts die nächste, der Reformation in der Altmark gewidmete Regionaltagung statt. Etwa hundert interessierte Zuhörer verfolgten die Referate: *Andreas Stegmann* bettete die altmärkische Reformationsgeschichte in die kirchliche Entwicklung in der Mark Brandenburg ein, *Reinhard Creutzburg* sprach über die Reformation in Stendal,[14] *Alkmar von Alvensleben* über den altmärkischen Adel als Trägergruppe der Reformation, *Michael Scholz* über die Reformation in den kleineren Städten und Landgemeinden der Altmark[15] und *Peter Lippelt* über die kurbrandenburgische Kirchenordnung von 1540 und die Visitationen in der Altmark. Am 12. Juni folgte im Rahmen der Vortragsreihe des VBBKG ein Vortrag von Hartmut Kühne über die Frömmigkeit in der Vorreformationszeit in der Mark Brandenburg.

Die Veranstaltungen des Jahrs **2015** begannen mit einem Vortrag von *Frank Göse* am 19. Februar über die Städtereformation in Brandenburg und einem Vortrag von *Uwe Folwarczny* über die Personalpolitik der Kurfürsten Johann Georg und Joachim Friedrich am 12. März. Am 18. April luden dann der VBBKG, die Arbeitsgemeinschaft für uckermärkische Kirchengeschichte und der Uckermärkische Geschichtsverein in das Prenzlauer Dominikanerkloster zu einer Regionaltagung zur Reformation in der Uckermark ein. Hier gab *Andreas Stegmann* einen Überblick über die Reformation in der Mark Brandenburg und in der Uckermark, *Klaus Neitmann* sprach über das Prenzlauer Luthertum zwischen Einführung der Reformation und Dreißigjährigem Krieg[16], *Heinrich Kaak* wies auf die kirchengeschichtliche Bedeutung der Prenzlau-Chronik des Pfarrers Christoph Süring hin, *Wolfgang Blaschke* stellte den Verlauf der Reformation in der Sedes Angemünde dar,[17] *Peter Knüvener* referierte über den Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Uckermark nach der Einführung der Reformation[18] und *Jürgen Theil* berichtete über die Uckermark im Dreißigjährigen Krieg.

12 Eike Wolgast: Der Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zum Calvinismus im Jahre 1613 und seine innenpolitischen Folgen, in: JBBKG 70 (2015), S. 69–96. Eine kürzere Fassung ist unter anderen Titel erschienen: ders.: Heidelberger Einflüsse auf Brandenburg, in: Johannes Ehmann (Hrsg.), Der Heidelberger Katechismus und seine Verbreitung in den Territorien des Reiches. Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte, Stuttgart 2015, S. 119–130.

13 Siehe den Beitrag von Andreas Stegmann im vorliegenden Jahrbuch.

14 Reinhard Creutzburg: Martin Luthers Lieder und Justus Jonas' Predigt als Anstöße zur Reformation in Stendal, in: JBBKG 70 (2015), S. 30–50.

15 Michael Scholz: Die Reformation in den kleineren Städten und Flecken der Altmark, in: JBBKG 70 (2015), S. 51–68.

16 Siehe den Beitrag von Klaus Neitmann im vorliegenden Jahrbuch.

17 Siehe den Beitrag von Wolfgang Blaschke im vorliegenden Jahrbuch.

18 Siehe den Beitrag von Peter Knüvener im vorliegenden Jahrbuch.

Die Regionaltagung im Frühjahr **2016** fand in Brandenburg an der Havel statt. In Zusammenarbeit mit dem Domstift Brandenburg und dem Historischen Verein Brandenburg (Havel) ging es am 19. März um die Reformation in der Mittelmark: *Andreas Stegmann* gab einen Überblick über die mittelmärkische Reformationsgeschichte im Zusammenhang der brandenburgischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, *Uwe Czubatynski* stellte das Verhältnis von Brandenburger Bischof und Brandenburger Domstift zur Reformation dar,[19] *Christiane Schuchard* untersuchte das Verhältnis von Landesherr und Reformation am Beispiel der mittelmärkischen Visitationen[20], *Gerlinde Strohmaier-Wiederanders* gab Einblick in die Reformation in der Altstadt Brandenburg[21], *Felix Engel* stellte Teltow als Beispiel der städtischen Reformation einer kleineren Stadt vor und *Andreas Stegmann* sprach über die städtische Reformation am Beispiel Berlin-Cölln[22]. Als Mitveranstalter war der VBBKG an der Tagung „Vom ein- zum mehrkonfessionellen Landesstaat: Die Religionsfrage in den brandenburgisch-preußischen Territorien vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert" beteiligt, die vom 3. bis 5. November in den Räumen des Geheimen Staatsarchivs Berlin stattfand und bei der *Klaus Neitmann* über die Reaktion der kurbrandenburgischen Stände auf den Konfessionswechsel Johann Sigismunds 1613 und *Andreas Stegmann* über das Problem konfessioneller Homogenität in der Regierungszeit Kurfürst Joachims II.[23] sprachen. Auch bei der Tagung „Reformation in Brandenburg", die am 15. Oktober im Haus der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte stattfand, beteiligte sich *Andreas Stegmann* mit einem Vortrag über Deutung und Bedeutung der Brandenburgischen Reformation.[24] An Vortragsveranstaltungen dieses Jahres ist der gemeinsam mit dem Förderkreis Alte Kirche veranstaltete Abend des 14. Januar zu nennen, an dem *Peter Knüvener* über den Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Mark Brandenburg nach der Reformation sprach. Am 11. Februar referierte *Andreas Stegmann* über die Entstehung der brandenburgischen Landeskirche in der Regierungszeit Kurfürst Joachims II. *Wilhelm Ernst Winterhager* stellte am 19. Mai seine neuen Forschungen zur Politik Kurfürst Joachims I. vor.[25] Am 21. Juni luden der römisch-katholische Diözesangeschichtsverein und der VBBKG zu einer gemeinsamen Veranstaltung ein, bei der *Michael Höhle* und *Andreas Stegmann* aus unterschiedlicher konfessioneller Perspektive die brandenburgische Reformation in den Blick nahmen und miteinander und

19 Siehe den Beitrag von Uwe Czubatynski im vorliegenden Jahrbuch.
20 Siehe den Beitrag von Christiane Schuchard im vorliegenden Jahrbuch.
21 Siehe den Beitrag von Gerlinde Strohmaier-Wiederanders im vorliegenden Jahrbuch.
22 Andreas Stegmann: Reformation in Berlin-Cölln, in: Die Reformation in Berlin (wie Anm. 29), S. 22–33.
23 Die Vorträge werden in den Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte (FBPG) veröffentlicht werden.
24 Andreas Stegmann: Deutung und Bedeutung der brandenburgischen Reformation, in: Frank Göse (Hrsg.): Reformation in Brandenburg. Verlauf, Akteure, Deutungen, Berlin 2017, S. 63–92. Im selben Band ist vom selben Autor abgedruckt: Brandenburgische Reformationsgeschichte im Bild. Carl Röhlings Darstellung der Spandauer Abendmahlsfeier am 1. November 1539, a.a.O. S. 301–323.
25 Siehe den Beitrag von Wilhelm Ernst Winterhager in diesem Jahrbuch.

dem Publikum über Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Verhältnis von spätem Mittelalter und früher Neuzeit diskutierten. Am 15. Dezember gab die Kuratorin der geplanten reformationsgeschichtlichen Ausstellung im Haus der Brandenburgischen und Preußischen Geschichte *Ruth Slenczka* am Beispiel der Wilsnacker Glocke und ihres Weges nach Berlin nicht nur einen Einblick in die brandenburgische Reformationsgeschichte, sondern auch einen Vorausblick auf eine der wichtigen Veranstaltungen zur regionalen Reformationsgeschichte im Jubiläumsjahr 2017.[26] Mit Blick auf das bevorstehende Jubiläumsjahr konzentrierten sich die Vereinsaktivitäten auf die Vermittlung reformationsgeschichtlichen Wissens in Kirche und Gesellschaft hinein. Während des ganzen Jahrs erschien jede Woche in der Kirchenzeitung „dieKirche" eine Kolumne, in der *Andreas Stegmann* unterhaltsam und informativ „Brandenburgische Reformationsgeschichte" erzählte. Parallel dazu wurde von ihm eine Internetseite (www.reformation-mark-brandenburg.de) aufgebaut, die grundlegende Informationen, Materialien, Veranstaltungshinweise und Links enthält.

Das Jahr **2017** begann am 21. Januar mit der letzten der fünf Regionaltagungen. Zusammen mit der Evangelischen Kirchengemeinde Frankfurt (Oder)-Lebus und den Veranstaltern der Ausstellung „Bürger, Pfarrer, Professoren – St. Marien in Frankfurt und die Reformation in Brandenburg" lud der VBBKG in die Sakristei der Marienkirche ein. Hier gab *Andreas Stegmann* einen Überblick über die Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg, *Michael Höhle* referierte über die Frankfurter Universität und die Reformation, *Gotthard Kemmether* stellte die Pfarrer der Stadt Frankfurt (Oder) im 16. Jahrhundert vor, *Maria Deiters* sprach über die Ausstattung der Frankfurter Marienkirche im langen 16. Jahrhundert, *Andreas Stegmann* widmete sich der Kirchenpolitik Markgraf Johanns von Küstrin und der Reformation in der Neumark, *Christian Gahlbeck* referierte über das Bistum Lebus und die Reformation und *Klaus Neitmann* sprach über die brandenburgischen Johanniter und das Haus Hohenzollern im Zeitalter der Reformation. Auch diese Tagung stieß wieder auf reges öffentliches Interesse. 2017 erschien auch die vom VBBKG in Auftrag gegebene Überblicksdarstellung zur märkischen Reformationsgeschichte.[27]

Mitglieder des VBBKG hielten seit 2010 reformationsgeschichtliche Vorträge vor unterschiedlichem Publikum, wobei es immer wieder auch um die brandenburgische Kirchengeschichte ging: in Kirchengemeinden, bei Pfarrkonventen, bei Lektorenkonventen, bei Ältestenrüsten, bei wissenschaftlichen Tagungen oder in Schulen. Sie sind beteiligt an den Ausstellungen des Jubiläumsjahrs[28] und tragen

26 Ruth Slenczka: Die Wilsnacker Glocke und ihr Weg nach Berlin 1562. Landesherrliches Kirchenregiment und der Soundscape der Reformation, in: Frank Göse [Hrsg.]: Reformation in Brandenburg. Verlauf, Akteure, Deutungen, Berlin 2017, 286–300.

27 Andreas Stegmann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, Leipzig 2017.

28 Ausstellung „Bürger – Pfarrer – Professoren. St. Marien in Frankfurt (Oder) und die Reformation in Brandenburg" in Frankfurt (Oder); Ausstellung „Evangelische Lebensgestaltung im brandenburgischen Adel und Bürgertum des 16. Jahrhunderts" im Dominikanerkloster Prenzlau; Ausstellung „Reformation und Freiheit. Luther und die Folgen für Brandenburg und Preußen" im Haus der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte in Potsdam.

zu den Publikationen anlässlich des Jubiläumsjahrs bei: Anfang 2017 erschienen ein Themenheft zur Berliner Reformation[29], dessen Konzeption in den Händen von Andreas Stegmann lag, der 2016 in der Kirchenzeitung publizierte Glaubenskurs zur Reformation[30] sowie ein von Kulturland Brandenburg herausgegebener Bildband[31]; zu allen diesen Publikationen haben dem VBBKG verbundene Autorinnen und Autoren beigetragen.

Die Arbeit des VBBKG hat in den vergangenen Jahren die brandenburgische Reformationsgeschichte erneut in den Blick gerückt, durch zahlreiche Hilfsmittel und Überblicksdarstellungen erschlossen und durch Vorträge und Einzelstudien vertieft. Wichtig ist auch die in den Jahren bis 2017 geschaffene Vernetzung mit anderen wissenschaftlichen Akteuren, die einerseits dem Verein Potentiale und Wirkungsmöglichkeiten erschlossen und andererseits den Partnern die Kompetenzen und die Verbindungen des Vereins zugänglich gemacht hat. Was die EKBO angeht, die ein wichtiger Adressat der Vereinsarbeit ist, hat das Vereinsprojekt zum Reformationsjubiläum allerdings weniger Resonanz als erwartet gefunden. Es hat unzweifelhaft eine Vernetzung von Kirche und Wissenschaft gegeben, allerdings stellt sich die Frage, ob die eigene Reformationsgeschichte wirklich ein Identitätsmarker des landeskirchlichen Protestantismus in Berlin und Brandenburg ist. Die Kirchenleitung und die Synode scheinen die Verantwortung für die Pflege des geschichtlichen Erbes nicht als vordringliches Anliegen zu begreifen, und man darf fragen, ob die missionarischen Chancen des Jubiläums wirklich wahrgenommen werden.[32] Und in den Kirchengemeinden und unter Pfarrerinnen und Pfarrern gibt es zwar Interesse an der brandenburgischen Reformationsgeschichte, aber die Reformation wird vielfach nicht mehr als Teil der eigenen religiösen und regionalen Identität begriffen und dementsprechend geschätzt. Dagegen ist zu betonen: Bei der Geschichte der brandenburgischen Reformation geht es um nichts weniger als die Ursprungsgeschichte des märkischen Protestantismus – eine Geschichte, die bis in die Gegenwart hineinreicht und die Potential für die zukünftige Kirche hat. Kirchengeschichte ist *soziales Kapital* mit *bonding*- und *bridging*-Potential: durch Rückbezug auf die Reformation die Gruppenidentität zu stärken (bonding) und Außenstehende für die Kirche zu interessieren (bridging).[33] Indem der VBBKG durch seine wissenschaftliche Arbeit

29 Die Reformation in Berlin, Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur (Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins e.V. Jg. 113, 2017), Ausgabe 8, Januar 2017.

30 Wolf Krötke / Sibylle Sterzik (Hrsg.): Freiheit wagen. Ein Glaubenskurs zur Reformation, Berlin 2017.

31 Brandenburgischen Gesellschaft für Kultur und Geschichte GmbH (Hrsg.): Luther und die Folgen. Reformation in Brandenburg, Leipzig 2017.

32 Wie eine theologisch und historisch fundierte, zugleich die Entwicklungslinien hin zur Glaubensexistenz der Gegenwart aufzeigende Jubiläums-Vorbereitung aussehen kann, sei im Anhang anhand einer in der Ostregion der Berlin-Brandenburger Kirche zum märkischen Reformationsjubiläum 1989 entstandenen Thesenreihe (Nachweis in Anm. 34) dokumentiert.

33 Zur Unterscheidung des *bonding*- und *bridging*-Sozialkapitals: Robert D. Putnam: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York 2000, S. 22f. Zur reli-

dieses soziale Kapital erschließt, ermöglicht er der Kirche, dieses Kapital zu nutzen – wollen und tun muss die Kirche dies aber selbst.

Anhang

Zwölf Thesen zur Vorbereitung des Berlin-Brandenburger Reformationsjubiläums (1539–1989)[34], 1986 vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg (Region Ost) unter Leitung von Friedrich Winter

I.

1. Predigt und Glauben im evangelischen Sinne gab es in der Mark Brandenburg schon seit den Anfängen der reformatorischen Bewegung. Die in die Muttersprache übersetzte Bibel fand viele Leser; die Botschaft von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus befreite von der ängstlichen Sorge um das eigene Heil; nicht mehr die Hierarchie, sondern das Priestertum aller Gläubigen und die Sammlung von Gemeinden um Gottes Wort und Abendmahl bestimmte von nun an für viele das Bild von der wahren Kirche.

2. Seit dem Regierungsantritt des lutherisch gesinnten Kurfürsten Joachim II. im Jahre 1535 war eine Wende in der bis dahin entschieden altgläubig orientierten Kirchenpolitik zu erwarten. Ihr kam die Bereitschaft breiter Kreise entgegen, der neuen Lehre zu folgen. 1537 wurde die Neumark unter Markgraf Johann evangelisch. 1539 entschloß sich Joachim II. trotz entgegenstehender politischer Interessen und fortdauernder eigener Bindung an bestimmte katholische Traditionen, dem reformatorisch verstandenen Evangelium in seinem Lande Raum zu geben.

3. Die Reformation verstand sich als die von Gottes Wort her gebotene Reform der einen Kirche Jesu Christi. Angesichts der zwei Jahrzehnte währenden vergeblichen Versuche einer Verständigung in der Glaubensfrage konnte sie aber nur als Einführung einer besonderen Konfession zur Wirkung kommen.

---

gionssoziologischen Rezeption dieser Kategorien: Gert Pickel: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, S. 294–308.

34 Mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers entnommen aus: Friedrich Winter (Hrsg.): … daß Jesus Christus allein unser Heil ist. Brandenburgische Predigten aus drei Jahrhunderten, Berlin 1990, S. 15–18. Die Thesenreihe gehört in den Zusammenhang der Vorbereitungen auf das märkische Reformationsjubiläum 1989 in der Ostregion der Landeskirche Berlin-Brandenburg. Ein Typoskript der Thesen findet sich zusammen mit zahlreichen weiteren Materialien in: Evangelisches Landeskirchliches Archiv Berlin 86/595.

4. Die Reformation vollzog sich in Brandenburg zögernd und gemäßigt. Die Kirchenordnung von 1540 suchte einen Bruch mit den liturgischen Traditionen und der bischöflichen Verfassung zu vermeiden. Sie fand die Anerkennung Kaiser Karls V. Es gab keine Vertreibungen. In Klöstern, die nicht schon der Auflösung verfallen waren, durfte weiter die katholische Messe gefeiert werden.

II.

5. Die Wirkungen evangelischer Predigt führten bald zu einem stärkeren Bruch mit der Tradition, als er in der Kirchenordnung angelegt war. Schon im Zusammenhang mit der Visitation entstand das Amt eines Generalsuperintendenten der Mark. Der Widerstand der Bischöfe von Havelberg und Lebus trug dazu bei, daß die bischöfliche Ordnung aufgehoben wurde, wie es die Kirchenordnung von 1572 dokumentiert. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war die brandenburgische Kirche von der lutherischen Orthodoxie im Sinne der Konkordienformel von 1577 geprägt.

6. Im Zusammenhang mit der Hinwendung des Herrscherhauses zur reformierten Lehre (1613 Confessio Sigismundi) und den Bemühungen der Kurfürsten um einen Ausgleich zwischen den Konfessionen wurde deutlich, wie fest die lutherische Reformation im 17. Jahrhundert in Kirche und Volk verwurzelt war.

7. Bedeutende religiöse Bewegungen und geistige Strömungen im 18. und 19. Jahrhundert verstanden sich als Fortführung oder Vollendung der lutherischen Reformation. Besonders gilt dies vom reformierten Glauben (Confessio Sigismundi) und vom Pietismus. Aber auch Teile der Aufklärung und des deutschen Idealismus sowie Liberalismus und Kulturprotestantismus erhoben den Anspruch, die wahren Erben der Reformation zu sein.

8. Die Union des 19. Jahrhunderts verstand sich als die durch die Reformation selbst geforderte Antwort auf das Problem des konfessionellen Kirchentums. Sie wurde von den Gemeinden weithin mitvollzogen. Die große Mehrheit der Gemeindeglieder versteht sich heute als evangelisch.

9. Der Kirchenkampf in der Zeit des Dritten Reiches ließ das Verhältnis zur Reformation in höchst gegensätzlicher Weise zum Thema werden. Hier offenbarte sich die Tiefe der Krise, in die der neuere Protestantismus geraten war. Sie zeigt sich auch in der inzwischen erfolgten Entwicklung der Christen zu einer Minderheit.

III.

10. Die Feier des Reformationsjubiläums setzt voraus, daß den Fragen standgehalten wird,
- ob und wie das Evangelium verkündigt wird,
- welche Rolle die Bibel im Leben der Kirche und der Gemeindeglieder spielt,
- ob das Priestertum aller Gläubigen sich in Zeugnis und Dienst bewährt.

Rückbesinnung auf die Reformation ist sachgemäß nur möglich in der Bereitschaft der Kirche, sich vom Worte Gottes her erneuern zu lassen.

11. Weil die Kirche nicht mehr wie früher von Staat, Gesellschaft und vorgegebener Religiosität getragen wird, sieht sie sich zurückverwiesen auf die ihr grundlegend anvertraute große Gabe und Aufgabe: die Verkündigung der reformatorischen Botschaft als Ruf zum Glauben an den auferstandenen Gekreuzigten. Eine Kirche, die sich ganz auf das Evangelium von Jesus Christus einläßt, wird von der Sorge um Selbsterhaltung befreit zum Zeugnis und Dienst an den Menschen und der Gesellschaft. Dazu gehört auch die Wahrnehmung diakonischer Aufgaben, was geschichtlich besonders im Zeichen des Pietismus (Speners Hinwirken auf eine Armengesetzgebung) erkannt und seit dem 19. Jahrhundert (Wichern u.a.) als besonderer kirchlicher Auftrag gerade auch in Berlin-Brandenburg geltend gemacht worden ist.

12. Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg kann das Reformationsjubiläum nur im Bewußtsein dessen feiern, daß sie selbst in der Einheit der einen, heiligen, allgemeinen christlichen Kirche steht. Sie wird dabei nicht verkennen dürfen, daß es in der Mark andere Kirchen und Gemeinschaften gibt, bei denen bestimmte reformatorische Anliegen möglicherweise lebendiger vertreten werden als bei ihr selbst.

Wolfgang G. Krogel

Aus dem Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e.V. (VBBKG)

1. Allgemeines

Im April 2017 zählt der Verein 98 Mitglieder. Der Zuwachs ist vor allem bedingt durch die neue Mitgliedschaft von acht Kirchenkreisen in diesem Jahr. Es sind aber auch schmerzliche Verluste zu beklagen. 2016 verstarben in hohem Alter Prof. Dr. Dietrich Kurze und Prof. Hans-Joachim von Schuckmann, 2017 Pfr. Reinhard Becker, die sich viele Jahre maßgeblich für die Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte engagiert haben.

Die Reformationsdekade, die in diesem Jahr ihren Höhepunkt erreicht, hat weiterhin den Scherpunkt der Vereinsarbeit bestimmt. Die Forschungsergebnisse werden außer in den Beiträgen der Jahrbücher auch in drei Sonderbänden veröffentlicht. Als sehr produktiv haben sich die Regionaltagungen zur Reformationsgeschichte erwiesen.

Die Veranstaltungen im Januar wurden wieder regelmäßig zusammen mit dem Förderkreis Alte Kirchen durchgeführt. Weitere Kooperationspartner waren unter anderen der Diözesangeschichtsverein, der Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte, der Uckermärkische Geschichtsverein, Stiftung Berliner Mauer – Erinnerungsstätte Notaufnahmelager Marienfelde sowie die Evangelische Kirchengemeinde Frankfurt (Oder)-Lebus. Hervorzuheben ist der Festakt zu Ehren Johann Joachim Spaldings in der Nikolaikirche zu Berlin in Kooperation mit der Stiftung Stadtmuseum Berlin.

Die satzungsgemäßen Mitgliederversammlungen fanden statt am 19. November 2015 und am 10. November 2016 in der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Burgstr. 26, 10117 Berlin.

2. Vorträge 2015 bis 2017

8. Januar 2015	Michael Malliaris	Dominikanerkloster und Domkirche in Cölln – Ausgrabungen auf dem Schlossplatz in Berlin-Mitte
22. Januar 2015, Matthäuskirche	Bernd Janowski	„Bevor wir anfangen, unsere Kirchen zu schließen, sollten wir sie öffnen!“ Gedanken zur Zukunft der brandenburgischen Dorfkirchen
19. Februar 2015	Frank Göse	Städtereformation in Brandenburg. Überlegungen zu einem Forschungsdesiderat
12. März 2015	Uwe Folwarczny	Die Personalpolitik Johann Georgs und Joachim Friedrichs

21. Mai 2015	Matthias Deuschle	Hengstenberg und der preußische Konservatismus
11. Juni 2015	Ernst Badstübner, Christian Gahlbeck	Auf den Spuren des Architekten Robert Leibnitz (1863–1929)
15. Oktober 2015	Martin Richter	Konsistorium – 1815/1816 wiedererrichtet
19. November 2015	Rajah Scheepers	Heinrich Albertz; anschließend: Mitgliederversammlung
10. Dezember 2015	Friedhelm Groth	Der Iserlohner Pfarrerssohn Gerhard Friedrich Abraham Strauß (1786–1863) und sein Weg zum preußischen Hof- und Domprediger und Professor für Praktische Theologie in Berlin
14. Januar 2016, Matthäuskirche	Peter Knüvener	Umbauen, neu interpretieren, modernisieren. Vielfältige Lösungen im Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Mark Bandenburg nach Einführung der Reformation
11. Februar 2016	Andreas Stegmann	Entstehung der Landeskirche 1540 bis 1570
14. April 2016	Ulrich Schöntube	Die Bethlehemskirche zu Berlin
19. Mai 2016	Wilhelm Ernst Winterhager	Joachim I.
21. Juni 2016, Kirche zur Heiligen Familie mit dem Diözesangeschichtsverein	Michael Höhle, Andreas Stegmann	Katholische und evangelische Perspektiven auf die Reformation in Brandenburg
13. Oktober 2016	Marc Bergermann, Vera von der Osten-Sacken	„Prüfung meiner Religionskenntnisse" – Vorstellung einer neuen Quelle aus der Zeit Johann Christoph Woellners mit szenischer Lesung derselben
10. November 2016	Stefan Jankowski, Andreas Stegmann, Katharina Troppenz	Das Luise-Henrietten-Stift Lehnin im Dritten Reich; anschließend: Mitgliederversammlung
15. Dezember 2016	Ruth Slenska	Die Wilsnacker Glocke und ihr Weg nach Berlin – ein kirchengeschichtlich bedeutsamer Symbolakt
26. Januar 2017, Matthäuskirche	Bernd Krebs	Reformation und kein Ende?
23. März 2017	Claudia Lepp und Zeitzeugen	Gegen den Strom. Warum Pfarrer aus dem Westen in die DDR übersiedelten
27. April 2017	Ulrich Schöntube	Der Kirchenraum als Spiegel konfessioneller Prägungen nach der Reformation am Beispiel des Gestühls und der Beichtstühle
11. Mai 2017	Patrick Hohlschuh	Der Berliner Dom im Jahre 1933

3. Exkursionen

Frühjahrsexkursion am 11. Juni 2016 nach Landsberg/ Gorzow in der Neumark

Dabroszyn (Tamsel) Schloss und Kirche
Landsberg/Gorzow, Marienkirche
Vorstellung des Gorzower Staatsarchivs durch dessen Leiter Dr. Rymar
Stadtrundfahrt in Gorzow (Konkordienkirche, Schleiermacher-Denkmal, Haus Stilleben, ehemaliger evangelischer Friedhof, u.a.)
Santok: Burgmuseum und Burgwall, Burgturm, Dorfkirche
Slonsk/Sonnenburg

Frühjahrsexkursion am 10. Juni 2017 in den Norden der Uckermark

Kirche Schönfeld: Morgenandacht, Begrüßung und Führung durch Pfr. Dietz, Informationen zur Schiff und Turm und zu den Familien Büchsel und von Berg
Kirche Tornow: Kleiner Feldsteinbau mit der ältesten Glocke der Uckermark von 1276
Malchow: Mittagsimbiss im Labyrinthpark und anschließende Führung durch den Labyrinthpark, Besichtigung der Kirche
Kirche Schenkenberg: eine der wenigen neobarocken Dorfkirchen der Uckermark von 1900
Gutshaus Ludwigsburg: Das Herrenhaus ist ein Jugendentwurf des Berliner Architekten Eduard Knoblauch. Das Rittergut gehörte von 1819 bis 1945 der Familie Keibel (Keibelstraße in Berlin)

4. Tagungen

2015
Die Reformation in der Uckermark.

Wissenschaftliche Tagung am 18. April 2015 im Kulturzentrum Dominikanerkloster in Prenzlau mit dem Uckermärkischen Geschichtsverein, der Arbeitsgemeinschaft für die Kirchengeschichte der Uckermark und dem Kulturzentrum Dominikanerkloster in Prenzlau

Andreas Stegmann: Die Reformation in der Mark Brandenburg – ein Überblick
Klaus Neitmann: Das lutherische Prenzlau. Städtische Konfessionalisierung zwischen Einführung der Reformation und 30jährigem Krieg
Heinrich Kaak: Eine Stadt und ihre Kirche in der frühen Neuzeit – die Prenzlau-Chronik des Pfarrers Christoph Süring
Wolfgang Blaschke: Der Verlauf der Reformation in der Sedes Angermünde (mit einem Exkurs zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit)

Peter Knüvener: Umbauen, neu interpretieren, modernisieren. Vielfältige Lösungen im Umgang mit mittelalterlichen Flügelaltären in der Uckermark nach Einführung der Reformation
Jürgen Theil: Die Uckermark im 30jährigen Krieg – das Schicksal einer Region zwischen Pommern und Brandenburg im Spiegel zeitgenössischer Quellen
Hans Burmeister (Denkmalpfleger): Führung durch die Marienkirche durch den Denkmalpfleger Hans Burmeister

2016
Die Reformation in der Mittelmark.

Wissenschaftliche Tagung am 19. März 2016 gemeinsam mit dem Domstift Brandenburg und dem Historischen Verein Brandenburg

Andreas Stegmann: Überblick über die brandenburgische Reformationsgeschichte
Uwe Czubatynski: Der Bischof und das Domstift Brandenburg und die Reformation
Christiane Schuchard: Landesherr und Reformation – Visitationen in der Mittelmark
Gerlinde Strohmaier-Wiederanders: Stadt und Reformation – Altstadt Brandenburg Detlef Fechner: Reformation auf dem Lande – Wittbriezen
Felix Engel: Stadt und Reformation – Teltow
Andreas Stegmann: Residenzstadt und Reformation – Berlin Cölln

2017
Die Reformation in Frankfurt (Oder) und in der Neumark.

Wissenschaftliche Tagung am 21. Januar 2017 gemeinsam mit der Evangelischen Kirchengemeinde Frankfurt (Oder) – Lebus

Andreas Stegmann: Die Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg – ein Überblick
Michael Höhle: Die Frankfurter Universität und die Reformation
Gotthard Kemmether: Die Pfarrer der Stadt Frankfurt (Oder) im 16. Jahrhundert
Maria Deiters: Kontinuität und Wandel. Die Ausstattung der Frankfurter Marienkirche im langen 16. Jahrhundert
Andreas Stegmann: Die Kirchenpolitik Markgraf Johanns von Küstrin und die Reformation in der Neumark
Christian Gahlbeck: Das Bistum Lebus und die Reformation
Klaus Neitmann: Zwischen Selbstbehauptung und Unterordnung. Die brandenburgischen Johanniter und das Haus Hohenzollern im Zeitalter der Reformation

Wolfgang G. Krogel

Neuerscheinungen zur Berlin-Brandenburgischen Kirchengeschichte

Baumann, Christiane: Der Pappel-Friedhof in Prenzlauer Berg. Eine kleine Berliner Stadt-Geschichte, Lukas Verlag, Berlin 2016, 86 S.

Bibliographie zur Reformation in Berlin, bearbeitet von Martin Mende, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, Jg. 113, Heft 1 (2017), S. 143

Börsch-Supan, Helmut: Schinkel in der Zange – Die Friedrichswerdersche Kirche in Bedrängnis, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, Jg. 112, Heft 1 (2016)

Braune, Werner: Abseits der Protokollstrecke. Erinnerungen eines Pfarrers an die DDR, Wichern Verlag, Berlin 2016, 230 S.

Bräutigam, Helmut: Heilen und Unheil. Zur Geschichte des Paul-Gerhardt-Stifts zwischen 1918 und 1945, hrsg. von der Paul-Gerhardt-Stiftung, Drei Kastanien Verlag, Berlin 2017, 249 S.

Brumme, Carina: Stiftung, Sühne, Konkurrenz – Die mittelalterliche Kirche Berlin-Cöllns, in: Die Reformation in Berlin (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 8), Berlin 2017, S. 15–22

Cantow, Jan; Fischer, Jens: Niemanden und Nichts aufgeben. 150 Jahre Lazarus Diakonie, Wichern Verlag, Berlin 2015, 332 S.

Czubatynski, Uwe: 700 Jahre Pfarrarchiv Perleberg. Findbuch zum Bestand im Domstiftsarchiv Brandenburg mit einer Edition der nachreformatorischen Stiftungsurkunden, Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. 2015

Denkmale in Brandenburg. Landkreis Uckermark, Teil 1: Stadt Angermünde und Amt Oder Welse sowie die Orte Criewen und Zützen, hrsg. im Auftrag des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg vom Brandenburgischen Landesamt für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseum, Wernersche Verlagsgesellschaft, Worms 2016

Deuschle, Matthias A.: Reformationsgedenken im Berlin des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Reformation in Berlin (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 8), Berlin 2017, S. 43–48

Drachenberg, Thomas: Zisterzienserkloster und Schlossanlage Dobrilugk. Geschichte, Forschung, Denkmalpflege (= Arbeitshefte des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums, Nr. 35), Berlin 2016, 248 S.

Dressler, Torsten: NS-Friedhofslager der Kirche. Das Zwangsarbeiterlager der Berliner Kirchengemeinden in Berlin Neukölln, in: Archäologie in Berlin und Brandenburg 2014, hrsg. von der Archäologischen Gesellschaft Berlin und Brandenburg e.V., Theiss-Verlag, Darmstadt 2016, S. 161–165

Dressler, Torsten: Das ehemalige NS-Zwangsarbeiterlager der Berliner Kirchengemeinden auf dem Kirchhof Jerusalem und Neue Kirche V in Berlin-Neukölln, in: Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 65 (2016), Berlin 2017, S. 167–194

Fitschen, Klaus: Berliner Kirchengeschichte, Elsengold Verlag, Berlin 2017, 176 S.

Gailus, Manfred (Hrsg.): Täter und Komplizen, in: Theologie und Kirchen 1933–1945, Wallstein Verlag, Göttingen 2015

Gehrmann, Annegret; Schuhmann, Dirk; Winzeler, Marius (Hrsg.): Die Bettelorden in den beiden Lausitzen. Geschichte – Architektur – Kunst, Lukas Verlag, Berlin 2017, 448 S.

Göse, Frank (Hrsg.): Reformation in Brandenburg. Verlauf – Akteure – Deutungen (= Schriften der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg, Neue Folge 8), Lukas Verlag, Berlin 2017, 344 S.

Grünzig, Matthias: Für Deutschtum und Vaterland. Die Postdamer Garnisonkirche im 20. Jahrhundert, Metropol-Verlag, Berlin 2017, 383 S.

Haendler, Wolfgang: Die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin 1960 bis 1990, in: Herbergen der Christenheit 36/37 (2012/2013), (= Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte 36/37), Leipzig 2015, S. 181–191

Hübner, Holger: Der wandernde Grabstein. Auf den Spuren des Predigers Jacob Elias Troschel, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, Jg. 110, Heft 4 (2014), S. 399

Ihde, Christian: Archäologische Untersuchungen in der „Winterkirche" von Jakobshagen – neue Erkenntnisse zur Geschichte einer uckermärkischen Dorfkirche, in: Mitteilungen des Uckermärkischen Geschichtsvereins zu Prenzlau 22 (2015), S. 7–15

Jirka, Kai-Uwe; Schenk, Dietmar (Hrsg.): Berliner Jungs singen – seit 550 Jahren. Von den Singeknaben in der „Dhumkerke" zum Staats- und Domchor Berlin 1465–2015, Ortus Musikverlag, Berlin 2015, 174 S.

Kasparick, Hanna; Kühne, Hartmut; Weyel, Birgit (Hrsg.): Gehrock, T-Shirt und Talar. 200 Jahre Evangelisches Predigerseminar Wittenberg, Lukas Verlag, Berlin 2016, 288 S.

Knüvener, Peter; Schumann, Dirk (Hrsg.): Die Mark Brandenburg unter den frühen Hohenzollern. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Architektur im 15. Jahrhundert. (= Schriften der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg, Neue Folge 5), Lukas Verlag, Berlin 2015, 559 S.

Krogel, Wolfgang: Institutionelle Aspekte der Integration der Markgrafschaft Niederlausitz in die Kirchenprovinz Brandenburg nach 1815, in: Manfred Wilde, Hans Seehase (Hrsg.): Unter neuer Herrschaft. Konsequenzen des Wiener Kongresses 1815 (= Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte 10), Leipzig 2016, S. 63–87

Krogel, Wolfgang: Der Abbruch der „Narrenhäuser" oder das Verschwinden historischer Kirchengebäude durch funktionale Neubeplanung Berlins nach 1945, in: Susanne Kähler, Wolfgang Krogel, Manfred Uhlitz (Hrsg.): 150 Jahre

Metropole Berlin. Festschrift zum 150. Jubiläum des Vereins für die Geschichte Berlins e.V. gegr. 1865 (= Der Bär von Berlin. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins 63/64 (2014/2015)), Berlin 2015, S. 203–218

Krull, Lena: Prozession und Provokation. Der Berliner Diasporakatholizismus im Kulturkampf, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, Neue Folge 13, 54./55. Jg. (2014/2015), S. 117–134

Kunowski, Harald: Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck, Deutscher Wissenschafts-Verlag, Baden-Baden 2016, 575 S.

Die St. Laurentius-Stadtkirche in Berlin-Köpenick. Geschichte und Gemeindeleben. Festschrift zum 175. Kirchweihjubiläum der heutigen Kirche (= Schriftenreihe Hausgeschichte aus dem Bezirk Treptow-Köpenick, Bd. 6), Berlin 2016, 362 S.

Leibetseder, Mathis: Zwischen Rom und Mainz, Wittenberg und Königsberg. Die politischen Berater von Kurfürst Joachim I. von Brandenburg und der Beginn der Reformation (1517–1535), in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 107 (2016), S. 7–34

Lütcke, Karl-Heinrich (Hrsg.): Quellen und Literatur zur Reformation in der Mark Brandenburg. Beiträge zur Erforschung der brandenburgischen Reformationsgeschichte. Mit Beiträgen von Wolfgang Krogel, Klaus Neitmann, Andreas Stegmann, Wichern Verlag, Berlin 2015, 148 S.

Luther und die Folgen. Reformation in Brandenburg, hrsg. von der Brandenburgischen Gesellschaft für Kultur und Geschichte gGmbH., Kulturland Brandenburg, Potsdam 2017, 192 S.

Manthey, Konstantin: Das Bistum Berlin und der katholische Diasporakirchenbau. Sakralarchitektur zwischen stilistischen und finanziellen Debatten (1920–40), in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, Neue Folge 13, 54./55. Jg.(2014/2015), S. 153–176

Melisch, Claudia Maria: Wer waren die ersten Berliner? Archäologie des Mittelalters, in: Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur, Ausgabe 4 und Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins, Jg. 112, Heft 1 (2016), S. 22–30

Meyer-Rath, Wolf-Dietrich (Hrsg.): Die Kirchen und Kapellen der Prignitz. Wege in eine brandenburgische Kulturlandschaft, Lukas Verlag, Berlin 2016, 224 S.

Müller-Lorenz, Christian: Diaspora in der Großstadt? Vorüberlegungen zu einer Untersuchung der katholischen Kirche in Berlin 1945–1965, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, Neue Folge 13, 54./55. Jg. (2014/2015), S. 199–219

Noack, Axel: Der lange Weg zur „Union" – von den Anfängen in der Reformationszeit bis zum Preußischen Unionsaufruf von 1817, in: Manfred Wilde, Hans Seehase (Hrsg.): Unter neuer Herrschaft. Konsequenzen des Wiener Kongresses 1815 (= Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte 10), Leipzig 2016, S. 159–195

Passauer, Martin-Michael (Hrsg.): Gottfried Forck. Weggefährten berichten, Wichern Verlag, Berlin 2016, 208 S.

Rambaum, Jürgen: Warum hat die Gestapo eingegriffen? Die Berliner Stadtmission 1933–1945, Eigenverlag, Berlin 2015, 167 S.

Die Reformation in Berlin, mit Beiträgen von Dorothea Wendebourg, Carina Brumme, Andreas Stegmann, Gerlinde Strohmaier-Wiederanders und Matthias A. Deuschle (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur und Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins e.V., 113. Jg., Heft 1/2017), Elsengold Verlag, Berlin 2017, 50 S.

Rehfeld, Judith: Geschichte der katholischen Gemeinden und ihrer Sakralbauten in der preußischen Provinz Brandenburg 1850–1914, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, Neue Folge 13, 54./55. Jg.(2014/2015), S. 135–152

Richter, Friedrich Hermann: Die Priesterwahl in Blindow, in: Mitteilungen des Uckermärkischen Geschichtsvereins zu Prenzlau 23 (2016), Angermünde 2016, S. 183–185

Röder, Hans-Jürgen: Im Angesicht der Mauer. Diakonisches Leben im DDR-Sozialismus. Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016, 152 S.

Romeyke, Sarah: Preußens Töchter. Die Stiftskinder von Heiligengrabe 1847–1945 (= Kultur- und Museumsstandort Heiligengrabe 5), Lukas Verlag, Berlin 2015, 208 S.

Rose,Wolfgang: „... der Dienst der Diakonie, das sind Jesu Hände". Die Diakonissen des Naemi-Wilke-Stifts in Guben 1878–2008 (= Einzelveröffentlichungen der Brandenburgischen Historischen Kommission 17), be.bra-Verlag, Berlin 2015, 192 S.

Ruthendorf-Przewoski, Cornelia von: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 580 S.

Sachse, Christian: Den Menschen eine Stimme geben. Bischof Gottfried Forck und die Opposition in der DDR, Wichern Verlag, Berlin 2016, 230 S.

Schich, Winfried: Das Privileg Erzbischof Wichmanns von Magdeburg von 1174 für Jüterbog. Bemerkungen zur Überlieferung und zur Zeugenliste, in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 66 (2015), S. 251–259

Schröter, Ulrich (Hrsg.): Manfred Stolpe, Beraten und gestalten. Weggefährten erinnern sich, Wichern-Verlag, Berlin 2016, 264 S.

Schuchard, Christiane: Das „Domstift" oder „Neue Stift" zu Cölln an der Spree im Lichte seiner Rechnungsbücher-Überlieferung aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 2015, S. 7–54

Schulz, Matthias: Die wüste Kirche in Buchholz bei Gerswalde, in: Mitteilungen des Uckermärkischen Geschichtsvereins zu Prenzlau 22 (2015), S. 4–6

Schumann, Dirk: Der mittelalterliche Bau der Heilig-Geist-Kapelle in Prenzlau – eine wiedergewonnene architektonische Komponente in der Stadtkulisse, in: Mitteilungen des Uckermärkischen Geschichtsvereins zu Prenzlau 22 (2015), S. 16–31

Stegmann, Andreas: Die Reformation in Berlin-Cölln, in: Reformation in Berlin, (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 8), Berlin 2017, S. 22–33

Stegmann, Andreas: Die Reformation in der Mark Brandenburg, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, 288 S.

Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: Glaubenskonflikte und Toleranz im Berlin des 17. Jahrhunderts, in: Reformation in Berlin (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 8), Berlin 2017, S. 34–41

Stirn, Andreas; Stude, Sebastian: „Und wir haben ja auch diesen Staat überdauert." Die evangelische Kirche in der Prignitz zwischen 1971 und 1989/90 (= Schriftenreihe des Beauftragten des Landes Brandenburg zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur, Bd. 9), Metropol-Verlag, Berlin 2016

Tangerding, Clemens: Geschichte der Evangelischen Lungenklinik Berlin, hrsg. von der Paul Gerhardt Diakonie, Berlin 2016

Wendebourg, Dorothea: Die Reformation im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, in: Reformation in Berlin (= Berliner Geschichte. Zeitschrift für Geschichte und Kultur 8), Berlin 2017, S. 6–13

Wieke, Thomas: 175 Jahre Diakonissenhaus Berlin Teltow Lehnin. Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2016, 176 S.

Winter, Friedrich: „Weg hast du allerwegen". Ein Leben als Theologe im Osten Deutschlands, Wichern Verlag, Berlin 2016, 320 S.

Wochnik, Fritz: Hinrich Brunsbergs Außenwandgestaltung im Sakralbau (Teil II), in: Jahrbuch für Brandenburgische Landesgeschichte 66 (2015), S. 53–73

Wolfgang G. Krogel u.a.[1]

Neuerscheinungen zur Kirchengeschichte Schlesiens 2015/16

Bahlcke, Joachim: Religionsfreiheit und Reichsbewusstsein. Deutungen des Augsburger Religionsfriedens im böhmisch-ungarischen Raum, in: Ders., Gegenkräfte. Studien zur politischen Kultur und Gesellschaftsstruktur Ostmitteleuropas in der Frühen Neuzeit (Studien zur Ostmitteleuropaforschung 31). Marburg 2015, S. 190–214 [Erstdruck in Heinz Schilling, Heribert Smolinsky (Hrsg.): Der Augsburger Religionsfrieden 1555 (= Schriften des Vereins für Regionalgeschichte 206). Heidelberg 2007, S. 389–413].

Bahlcke, Joachim: Religion und Politik in Schlesien. Konfessionspolitische Strukturen unter österreichischer und preußischer Herrschaft (1650–1800), in: Ders., Gegenkräfte. Studien zur politischen Kultur und Gesellschaftsstruktur Ostmitteleuropas in der Frühen Neuzeit (= Studien zur Ostmitteleuropaforschung 31). Marburg 2015, S. 277–302 [Erstdruck in Blätter für deutsche Landesgeschichte 134 (1998), S. 33–57].

Bast, Helga und Horst: Die Auswanderung der Zillertaler Protestanten von 1837. Der geschichtliche Verlauf, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 360–370.

Conrads, Norbert: Die Bedeutung der Altranstädter Konvention für die Entwicklung der europäischen Toleranz, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 324–336.

Dannenberg, Lars-Arne: Grenzkirchen und Zufluchtskirchen für evangelische Schlesier, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 303–312.

Fuchs, Arnold: Reformation und Gegenreformation im Kreise Hirschberg, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge

1 Zusammengestellt von W. G. Krogel unter freundlicher Mitwirkung von Margrit Kempgen, Dr. Thomas Koppehl, Dietmar Neß und Dr. Ulrich Schmilewski.

(= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 271–286 [Erstdruck in Flugschriften des Evangelischen Preßverbandes für Schlesien, Heft 2 (1925)].

Gruk, Wojciech: „Zufluchtsorte des Wortes Gottes" – Licensed places of worship and their role in maintaining Lutheran identity in early modern Silesia and Royal Hungary, in: Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 23 (2015), S. 97–113.

Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 93/94 (2014/2015), Leipzig 2016, 228 S.

Junker, Ullrich: Die Buschprediger im Riesengebirge, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 287–302.

Karnitscher, Tünde Beatrix: Der vergessene Spiritualist Johann Theodor von Tschesch (1595–1649). Untersuchungen und Spurensicherung zu Leben und Werk eines religiösen Nonkonformisten (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 69). Göttingen 2015.

Neß, Dietmar: Das Schlesische Pfarrerbuch, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 379–384.

Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch, Bd. 5: Oberschlesien, Ostoberschlesien, Ostschlesien, Leipzig 2015, 556 Seiten.

Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch, Bd. 6: Regierungsbezirk Liegnitz Teil I, Leipzig 2016, 499 Seiten.

Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch, Bd. 7: Regierungsbezirk Liegnitz Teil II, Leipzig 2016, 534 Seiten.

Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch, Bd. 8: Regierungsbezirk Liegnitz Teil III, Leipzig 2016, 421 Seiten.

Neß, Dietmar: Schlesisches Pfarrerbuch, Bd. 9: Schlesische Oberlausitz, Leipzig 2016, 732 Seiten.

Schiller, Gerhard: Der Hirschberger Gnadenkirchhof und seine Grufthäuser. Ein Juwel schlesischer Kunst- und Kulturgeschichte, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 343–359.

Schott, Christian-Erdmann: Trauerarbeit und Erinnerungskultur der Vertriebenen, in: Jahrbuch für schlesische Kultur und Geschichte 53/54 (2012/2013) [2015], S. 175–186.

Schwanitz, Jürgen; Bogacki, Jorasław: Evangelische Pfarrergräber bei der ehemaligen Grenzkirche in Nieder Wiesa freigelegt, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungs-

ergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 313–323.

Wehner, Karl-Heinz; Schwanitz, Jürgen: Die Sakralgeräte von 1712/15 aus der Landeshuter Gnadenkirche, in: Jürgen Schwanitz (Hrsg.): Auf historischer Spurensuche im Bobertal 2013/2014. Aktuelle Forschungsergebnisse von und für Regionalforscher, Ortschronisten, Genealogen und Historiker im niederschlesischen Riesengebirge (= Einzelschriften des Vereins für Geschichte Schlesiens 5). Würzburg 2015, S. 337–341.

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Ilsabe Alpermann
Amt für kirchliche Dienste in der EKBO
Goethestraße 26-30
10625 Berlin
i.alpermann@akd-ekbo.de

Wolfgang Blaschke
Wolkensteiner Str. 2A
09456 Annaberg-Buchholz
wolfgang.blaschke@annaberg-buchholz.de

Prof. Dr. Wolfgang Breul
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Evangelisch-Theologische Fakultät
55099 Mainz
breul@uni-mainz.de

Dr. Uwe Czubatynski
Domstiftsarchiv
Burghof 10
14776 Brandenburg
uwe.czubatynski@dom-brandenburg.de

Torsten Dressler
Goethestr. 22a
16548 Glienecke/Nordbahn
t.dressler@abd-dressler.de

PD Dr. Matthias Deuschle
Stefanusstr. 6
71083 Herrenberg-Kuppingen
matthias.deuschle@rz.hu-berlin.de

Detlef Fechner
Buchholzer Str. 36
14547 Beelitz OT Wittbrietzen
detlef-fechner@web.de

Dr. Matthias Friske
An der Katharinenkirche 1
29410 Salzwedel
matthias.friske@gmx.de

Ulf Frommhagen
Seethen 26
39638 Gardelegen
ulffrommhagen@gmx.de

Dr. Christian Gahlbeck
Scharnweberstr. 74
13405 Berlin
cgahlbeck@t-online.de

Wolfgang Gottschalk
Anna-Seghers-Straße 122
12489 Berlin
wolfgang1945@freenet.de

Dr. Michael Häusler
Archiv für Diakonie und Entwicklung
Caroline-Michaelis-Str. 1
10115 Berlin
archiv@ewde.de

Karl-Uwe Heußner
Müllerstraße 38
15370 Petershagen
karl-uwe.heussner@dainst.de

Ulrich Hollop
Dernburgstraße 9
10457 Berlin
ulrich.hollop@gmail.com

Klaus-Heinrich Kanstein
Holzweidepfad 1
13403 Berlin
kh.kanstein@gmx.de

Gotthard Kemmether
Kulturwissenschaftliche Fakultät
Europa-Universität Viadrina
Große Scharrnstraße 59
15230 Frankfurt (Oder)
kemmether@europa-uni.de

Dr. Peter Knüvener
Museum, Klosterstraße 3
02763 Zittau
p.knuevener@zittau.de

Dr. Wolfgang G. Krogel
Evangelisches Landeskirchliches
Archiv in Berlin
Bethaniendamm 29
10997 Berlin
wolfgang.krogel@landeskirchenarchiv-berlin.de

Dr. Karl-Heinrich Lütcke
Walter-Linse-Str. 4
12203 Berlin
khluetcke@khluetcke.de

Dr. Hartmut Ludwig
Waldstraße 66
15566 Berlin
hartmut.ludwig@rz.hu-berlin.de

Prof. Dr. phil. Klaus Neitmann
Brandenburgisches Landeshauptarchiv
Am Mühlenberg 3
14476 Potsdam
Klaus.Neitmann@blha.brandenburg.de

Dr.Uwe Nübel
Alberichstr. 96
12683 Berlin
uwe-nuebel@t-online.de

Prof. Dr. Wolfgang Ribbe
Berlepschstr. 1
14165 Berlin
w.ribbe@t-online.de

PD Dr. Rajah Scheepers
Schloßstr. 44 a
12165 Berlin
scheepers@matthaeus-steglitz.de

Dr. Ulrich Schröter
Nöldner Str. 43
10317 Berlin
uli.schroeter@web.de

Dr. Christiane Schuchard
Landesarchiv Berlin
Eichborndamm 115–121
13403 Berlin
schuchard@landesarchiv.berlin.de

PD Dr. Andreas Stegmann
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität zu Berlin
Burgstr. 26
10178 Berlin
andreas.stegmann@theologie.hu-berlin.de

Prof. Dr. Gerlinde Strohmaier-
Wiederanders
Wisbyer Str. 8
10439 Berlin
Strohmaier-Wiederanders@t-online.de

Eckhard Walther
Gustav-Bruhn-Straße 11
16278 Angermünde
eckhard-walther@t-online.de

Prof. Dr. Dorothea Wendebourg
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität zu Berlin
Burgstr. 26
10178 Berlin
dorothea.wendebourg@theologie.hu-berlin.de

Prof. Dr. Wilhelm Ernst Winterhager
Limonenstr. 15
12203 Berlin
winterha@uni-marburg.de