

ständige wie selbstbewusste Landespolitik betrieb, als Sammelpfad unterschiedlichster religiöser Richtungen – als Musterbeispiel einer „zersplitterten Konfessionslandschaft“ (Winfried Eberhard). Die Ursachen für die vergleichsweise friedliche Koexistenz und auch Konkurrenz von Gemeinden unterschiedlichen Bekenntnisses sind vielfältig: Im Gegensatz zu Böhmen, wo die Freiheit für zwei fest organisierte Konfessionen durchgesetzt worden war, war in Mähren bereits in den frühen 1480er Jahren durch Landtagsbeschluss eine allgemein formulierte Religionsfreiheit der Pfarrgemeinden vereinbart worden, die wenig später in das wichtige, die weitere stände- und konfessionspolitische Entwicklung vorzeichnende Tobitschauer Rechtsbuch („Kniha To-vačovská“) Aufnahme fand. Auf dieser Grundlage verbreiteten sich unter aktiver Förderung oder zumindest Duldung des Adels neben den Utraquisten nicht nur die Böhmisches Brüder als die eigentlichen Erben des Husitismus, sondern auch deren kleinere Abspaltungen sowie im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts Lutheraner, Zwinglianer, Täufer und Antitrinitarier. Die individuelle Religionsfreiheit bildete in dieser Phase, die im Mittelpunkt der Studie Martin Rothkegels über die mährischen Sakramentierer steht, ein Grundprinzip sowohl des adelig-ständischen Selbstverständnisses als auch der Landrechtspraxis der Markgrafschaft. Es ist bedauerlich, dass Rothkegel dem Leser diese einem doch eher kleinen Kreis von Spezialisten vertrauten historischen Zusammenhänge in seiner kurzen, aus theologischer und kirchengeschichtlicher Sicht durchaus instruktiven Einführung vorenthält. Unverständlich ist ebenfalls, warum die hierzu vorliegende Fachliteratur, die dem Leser zumindest eine eigenständige Vertiefung ermöglicht hätte, an keiner Stelle des Buches zitiert wird. Ein leichtes wäre es überdies gewesen, den mährischen Untersuchungsraum durch einige vergleichende Betrachtungen in einen gesamteuropäischen Bezug zu stellen. So sind einer breiteren Rezeption dieser sorgfältig erarbeiteten, für Wissenschaftler ganz unterschiedlicher Disziplinen aufschlussreichen Dokumentation von Beginn an Grenzen gezogen.

Als Oberbegriff für die in dem vorliegenden Werk präsentierten Personen, Gruppen und Richtungen wählt Rothkegel bewusst den Terminus des *sacramentarius*, wohl wissend, dass dieser aus der mittelalterlichen Häresieologie stammende und in der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts häufig verwendete Begriff meist pejorativ benutzt wurde. Das eigentümliche Gepräge der theologischen Auffassungen der in Mähren wirkenden – nicht durchgehend auch aus der Markgrafschaft stammenden – Sakramentierer sieht der Au-

tor „in der eklektischen Verbindung von Motiven der einheimisch-tschechischen theologischen Traditionen und humanistisch-reformatorischen Einflüssen“ (15f.), d. h. die Rezeption einzelner Elemente des biblischen Humanismus des Erasmus und der schweizerisch-oberdeutschen Theologie sei in hohem Maße vom Nachwirken autochthoner taboritischer und anderer radikal-hussitischer Traditionen geprägt gewesen. Die hier vorgestellten Sakramentierer besaßen untereinander zwar gewisse persönliche und literarische Kontakte, waren aber nach Rothkegel als Bewegung zu heterogen, um eine konfessionelle Gemeinschaft von nennenswerter Dauer zu bilden: Matěj Poustevník war ein aus Böhmen ausgewiesener apokalyptischer Bußprediger, der durch die Lektüre taboritischer Traktate zum Gegner der Realpräsenz geworden war und in Mähren innerhalb der 1528 gegründeten Habrovaner Bruderschaft eine führende Stellung einnahm; der literarisch produktive Humanist Beneš Optát, den der Autor als den intellektuell bedeutendsten Sakramentierer in Mähren einstuft, war utraquistischer Pfarrer, der trotz seiner kritischen Positionen innerhalb der überkommenen kirchlichen Strukturen tätig blieb; der ehemalige Breslauer Mönch Johann Zeising (Jan Čížek) wiederum hatte sich zunächst den Böhmisches Brüdern angeschlossen, war dann aber unter dem Einfluss Zwinglis – dessen Schriften er teilweise in tschechischen Übersetzungen und Bearbeitungen veröffentlichte – in Konflikt mit der brüderischen Lehre gekommen und schloss sich schließlich den Täufern in Nikolsburg an; der dem mährischen Ritterstand zugehörige Jan Dubčanský ze Zdenina schließlich wurde zum Gründer einer eigenen Gemeinschaft. Die Konzentration auf diese vier Sakramentierer, die nach einem festen Frageraster in einzelnen Dossiers (Kurzbiographie, Quellen und Sekundärliteratur, Beschreibung der Schriften bzw. Briefwechsel) vorgestellt werden, verdankt sich in erster Linie der guten Quellenlage. Im Ergebnis ist eine informative, sprachlich wie inhaltlich ausgesprochen schwieriges Material verarbeitende, übersetzende und dokumentierende Abhandlung entstanden, die durch Register, Abbildungen und ein alphabetisches Verzeichnis der Liedanfänge abgerundet wird. Sinnvoll wären gewiss Angaben zur Schreibung von Personen- und Ortsnamen sowie eine allgemeine Zusammenfassung gewesen.

Stuttgart

Joachim Bahlcke

Flügel, Wolfgang: *Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830*, (Schriften zur sächsischen Geschichte und

Volkskunde, Bd. 14) Leipzig, Leipziger Universitätsverlag 2005, 335 S., 3-86583-014-5.

Bald nach Beginn seiner Arbeit lässt der Verf. durchblicken, dass er sich des Problems bewusst ist, angesichts eines reichhaltigen Literaturangebots zu reformatorischen Jubiläen eine weitere Untersuchung zu diesem Themenbereich zu rechtfertigen. Er verweist auf das seit langem ausgesprochene Desiderat von Johannes Burkhardt, eine „entwicklungsgeschichtliche Strukturierung der reformatorischen Jubiläen“ (S. 13) vorzunehmen, da doch die lutherischen Säkularfeiern eine „Leitfunktion für die moderne Jubiläumskultur“ besaßen (ebd.). Sachsen sei als Untersuchungsgebiet prädestiniert, weil dort diese Jubiläen trotz aller konfessionellen, politischen und sozialen Veränderungen eine ausgeprägte Dauerhaftigkeit entfaltet und im Vergleich zu anderen protestantischen Territorien eine größere Dichte besaßen.

Der Verf. bemerkt zu seinem methodischen Vorgehen, dass es ihm darum gehe, den „institutionellen Mechanismus“ zu untersuchen, d. h. die Wiederholung der Erinnerung an reale oder fiktive Schlüsselereignisse der Eigengeschichte im Rhythmus eines exakten Zeitintervalls (S. 18). Aus der Wiederholung der Erinnerung erwachse eine besondere Stabilisierungsleistung des rhythmisierten Gedankens. Die Wiederholung des stets Gleichen betone unter anderem das Alter der gedenkenden Institution, das zum Ausweis von Vitalität und Leistungsvermögen stilisiert werde. Die Wiederholung des stets Gleichen habe eine verfestigte Erinnerungsfigur geschaffen, die dauerhafter Bestandteil des „kulturellen Gedächtnisses“ im Sinn von Jan Assmann geworden sei und damit wesentliche Werte und Leitideen der gedenkenden Institution hervorgebracht habe.

Sieht man sich die vom Verf. untersuchten Beispiele vom 17. bis zum 19. Jahrhundert an, dann muss man in der Tat eine beachtliche Tradition der protestantischen Jubiläen in Sachsen konstatieren; allerdings sollte dieser eher formale Aspekt nicht vergessen lassen, dass beispielsweise die Erinnerungsfigur „Luther“ im Untersuchungszeitraum deutliche Veränderungen erlebt hat, bis hin zu einem enorm kommerzialisierten Luther im späten 19. Jahrhundert. Daher gilt es, die historischen Kontexte zu beachten, in denen die verschiedenen Jubiläen eingebunden waren.

Beim ersten Jubiläum 1617 zur Erinnerung an Luthers sog. „Thesenanschlag“ ging der Anstoß zunächst von der Wittenberger Universität aus, die ihren Führungsanspruch in der protestantischen Hochschullandschaft demonstrieren wollte; die eigentliche Initiative

für landesweite Feiern lag dann jedoch beim Landesherrn – und nicht, wie man bisher annahm, beim Oberkonsistorium (S. 42f.). Der sächsische Kurfürst sah sich besonders gefordert, weil das Luthertum in den Jahrzehnten um 1600 einer doppelten Konkurrenz durch Calvinismus und Rekatolisierung ausgesetzt war und Kursachsen gleichzeitig eine enge politische Bindung an das Kaiserhaus aufrecht erhielt. Der Kurfürst musste sich also deutlich für lutherische Belange einsetzen, um sich wegen der Reichstreue im lutherischen Lager nicht auffällig zu machen. Später wurde für ihn die Angelegenheit noch komplizierter, als er den Vorsitz im Corpus Evangelicorum einnahm, dem auch die Reformierten angehörten. Die eigentliche Planung der Feiern wurde von weltlichen und geistlichen Behörden in enger Abstimmung vorgenommen, um einheitliche landesweite Veranstaltungen organisieren zu können. Die Umsetzung der Planungen sieht der Verf. als „logistische Meisterleistung“ (S. 45) vor allem des Oberkonsistoriums, das verschiedene Anordnungen zum Festablauf drucken und über die Konsistorien und Superintendenten an die einzelnen Pastoren verteilen ließ. An maßgebender Stelle war der Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoënegg tätig, von dem eine detaillierte Beschreibung des Reformationsgedenkens in Dresden abgedruckt wird (S. 48). Die Tatsache, dass der Oberhofprediger, dem der Verf. bescheinigt, er habe als das „Sprachrohr des Dresdner Hofes“ (S. 44) gegolten, die Jubiläumsfeier als vollen Erfolg darstellte, kann nicht überraschen. Um so überraschender ist es für den Leser, zu erfahren, der Bericht des Oberhofpredigers sei ein Beleg für das Konfessionalisierungstheorem von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, das sie in den achtziger Jahren vorgestellt hatten. Die Diskussion der letzten Jahre hat deutlich gemacht, dass der Anspruch dieses Theorems viel zu umfassend formuliert ist und mit der gesellschaftlichen und politischen Realität der Jahrzehnte um 1600 nicht in Übereinstimmung zu bringen geht. (Es überrascht ferner, dass der Verf. im vorliegenden Abschnitt nur noch einen zweiten Beleg bringt, um die Richtigkeit des Theorems zu unterstreichen. Das ist eindeutig zu wenig, wenn man einem so komplexen Phänomen gerecht werden will, das als „Konfessionalisierung“ bezeichnet wird.)

Der Verf. konstatiert ferner, die Jubiläumsfeiern von 1617 und dann 1630 seien auch deswegen ein Erfolg gewesen, weil sie als Vorbild für die nachfolgenden Jubiläen dienten. Die beiden ersten Jubiläen konnten als Indikator für die gelungene Implementierung des „neuen Mechanismus Konfessionsjubiläum“ gelten (S. 77). Dies um so mehr, als

der Verf. beim Regionsfriedensjubiläum von 1655 die „lutherische Krise“ als beendet ansieht, d. h. Inhalte der früheren Feiern (Luther als Werkzeug Gottes, Papst als Antichrist usw.) nicht mehr so wichtig waren. Allerdings fällt auf, dass das sächsische Oberkonsistorium in seinem Antrag zum Jubiläum 1655 ein Gebet forderte gegen „Papisten, Calvinisten oder andere Rotten, (die) den Weinberg Gottes zerwühlen können.“ (S. 89). Der Kurfürst, als Vorsitzender des Corpus Evangelicorum und damit auch der Calvinisten, war zunächst gegen die Feier, gestattete dann aber ein eintägiges Dankfest statt der bisherigen dreitägigen Feste.

Die Konfessionsfeiern im 18. Jahrhundert standen unter gänzlich veränderten Vorzeichen: der Landesherr war mittlerweile zum Katholizismus konvertiert, blieb aber als Landesherr und weiterhin als Inhaber des Summeepiskopats die höchste Autorität für die protestantische Kirche Sachsens. Wegen dieser Funktion ergab sich eine widersprüchliche Situation: nur der Fürst konnte ein landesweites Jubiläum 1717 anordnen, das aber weder den Charakter eines fürstlichen Repräsentationsfestes haben noch Ausdruck der Versicherung eines gemeinsamen Bekenntnisses sein konnte. Damit verkehrte sich potenziell die stabilitätsgenerierende Ausrichtung des Konfessionsjubiläums. Zwar sieht Flügel den konfessionellen Konflikt zwischen katholischem Landesherrn und protestantischen Räten und Ständen als „allgegenwärtig“ (S. 131) an, dennoch wollte es keine Seite auf einen großen, tiefgehenden Streit hinauslaufen lassen. Im Ergebnis kam es zu einem „Balanceakt zwischen den sich widerstrebenden Interessen“ (S. 146). Formal war das Jubiläum an den traditionellen Feiern orientiert, es wurde aber inhaltlich abgeschwächt, z. B. konnte das Papsttum nicht mehr wie früher als der „höllische Feind“ dargestellt und damit zur negativen Integrationsfigur gemacht werden. Neu gegenüber der Feier von 1617 (oder drückt sich darin nur eine veränderte Quellenlage aus?) war eine beträchtliche Ausweitung des Feierraumes über die Kirchen hinaus: in Leipzig und Wittenberg gab es Festzüge von Angehörigen der Universität, in Dresden konnte man einen Festumzug mit Kindern sehen usw. Es ist bemerkenswert, dass bei einem „Ehrengerüst“ in der Leipziger Paulinerkirche der katholische Kurfürst und der Kaiser wohlwollend erwähnt wurden! Völlig verändert war die Lage beim Reformationsjubiläum 1739, als die Behörden landesweite Feiern zum Gedenken an die Einführung der Reformation in Sachsen verhinderten und nur die Städte eine Erlaubnis erhielten, die ausdrücklich darum gebeten hatten. Außerdem

waren „äußerliche Pracht und Gepräge“ (S. 181) verboten, was nach zeitgenössischem Verständnis einen Frontalangriff auf das traditionelle Jubiläumsgeschehen bedeutete. Mit dem Fortschreiten des Jahrhunderts kam es zu einer konfessionellen Entspannung, wozu sicherlich auch ein Generationenwechsel unter den Theologen beitrug. So verteidigte z. B. der Freiburger Superintendent Wilisch unter dem Einfluss der Aufklärung die Verkürzung des Religionsfriedensjubiläums 1755 auf nur noch einen Tag, weil bei längerer Dauer Tagelöhner und Handwerker zu viele Verluste erlitten. Hier zeigten sich nicht nur Elemente bürgerlicher Rationalität, sondern auch die Festkultur war auffällig bürgerlich geprägt. Damit verwies das Fest von 1755 auf das heraufziehende bürgerliche Zeitalter. Das Jubiläum 1817 erfreute sich großer Anteilnahme der Bevölkerung; auffällig war, dass viele Lutherbilder aufgestellt und zahlreiche Lutherdevotionalien verbreitet wurden. Luther wurde als Nationalheld gepriesen und die Reformation als Beginn bürgerlichen Lebens vorgestellt. Die Verbürgerlichung der lutherischen Jubiläumskultur erreichte ihren Höhepunkt 1830; nachdem die erste Hälfte des Jahres noch durch Unruhen gekennzeichnet war, wurde der Reformationstag als großes Fest zelebriert, zu dem etwa in Leipzig ein Bürgerverein Vorschläge zum Ablauf des Jubiläums erarbeitet hatte. Der Reformationstag galt als Glaubensfest und als „Fest der wiederhergestellten Ordnung“ (S. 258). Die Verbürgerlichung zeigte sich dabei nicht nur in der Inszenierung der Feier, sondern auch in seiner historischen Interpretation: im Sinne des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus erreichte in der Verlauf der Geschichte seinen Höhepunkt in der eigenen Gegenwart. Bezeichnenderweise wurde dieser Verbürgerlichungsprozess von einer zunehmenden Kommerzialisierung begleitet, der leider nur ein paar Zeilen gewidmet sind (S. 265).

Diese wenigen Hinweise mögen deutlich machen, wie sehr es Flügel gelingt, den Facettenreichtum der konfessionellen Jubiläen in Sachsen während einer Entwicklung über drei Jahrhunderte aufscheinen zu lassen. Damit hebt er die Chancen einer Kirchengeschichtsschreibung hervor, die nicht eindimensional vorgeht, sondern die die vielfältigen Aspekte ihrer Sujets beachtet.

Bielefeld

Martin Tabaczek

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart S–T, bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber, Stuttgart 2005
und Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart U–Z bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber Stuttgart