

SUSANNE RAU

**LUTHERISCHE KONFESSIONALISIERUNG IN HAMBURG.
ZUR VERSTETIGUNG EINES KULTURELLEN
ORDNUNGSMUSTERS
(CA. 1550 – 1750)**

Erfurt, 2013

urn:nbn:de:gbv:547-201300329

SUSANNE RAU

LUTHERISCHE KONFESSIONALISIERUNG IN HAMBURG.
ZUR VERSTETIGUNG EINES KULTURELLEN ORDNUNGSMUSTERS
(CA. 1550 – 1750)*

urn:nbn:de:gbv: 547-201300329

1. Einleitung

„Anno 29, in die Trinitatis gink ut de ordinancie, de doctor Bugenhagen gemaket hadde mit vulbord eines erbar rades.“¹ Mit diesen knappen Worten wird in einer lutherischen Chronik, die um 1540 vermutlich von dem Schreiber der Bierprobe, Bernd Gyseke, verfasst wurde, an das Werk Johannes Bugenhagens erinnert: Am Trinitatissonntag des Jahres 1529 sei die Kirchenordnung mit Zustimmung des Rates „utgegangen“, d. h. in irgendeiner Form publiziert worden.² In einem zeitgenössischen Bericht eines Altgläubigen wird in ganz anderer Weise von Bugenhagen und der Kirchenordnung berichtet. Voller Empörung hielt der Schreiber darin fest, dass Bugenhagen, ein Anhänger der neuen Lehre, ausgerechnet im Haus des Domlektors und Theologieprofessors Barthold Moller, der Hamburg inzwischen verlassen hatte, gewohnt habe.³ Man muss dies wohl so verstehen, dass Bugenhagen vom Rat der Stadt, der ihn ja nach Hamburg gerufen hatte, dort einquartiert worden war. Auch dass in diesem Haus fortan freitags Fleisch gegessen wurde, gefällt dem Schreiber ganz und gar nicht, weil es den römisch-katholischen Fastenvorschriften widersprach. Schließlich, so heißt es weiter, hätte Bugenhagen, nach-

* Der Aufsatz geht auf einen Vortrag an der Universität Hamburg zurück. Abschluss des Manuskripts im Juni 2005. Die inzwischen erschienene Forschungsliteratur wurde in die entsprechenden Fußnoten eingearbeitet. Für Zuarbeit aus Hamburger Bibliotheken (während ich selbst in Dresden, Lyon oder Erfurt weilte) danke ich Christine Schatz; für Lektüre, Kommentare und Ergänzungsvorschläge Inge Mager und Frank Hatje; für die Schlusskorrektur Anika Höppner und Monika Leetz.

1 JOHANN MARTIN LAPPENBERG (Hg.): *Hamburgische Chroniken in niedersächsischer Sprache*, Hamburg 1861, S. 60; vgl. dazu JANA JÜRGS: *Der Reformationsdiskurs der Stadt Hamburg. Ereignisabhängiges Textsortenaufkommen und textsortenabhängige Ereignisdarstellung der Reformation in Hamburg 1521 – 1531*, Marburg 2003.

2 Gedruckt wurde die „Ordninge“ zunächst nicht, jedoch – wie die meisten Beschlüsse von Rat und Bürgerschaft – von den Kanzeln verlesen. Vgl. HANS WENN: *Umfang und Veröffentlichung der Ordninge*, in: JOHANNES BUGENHAGEN: *Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529. De Ordninge Pomerani*, hg. u. übers. v. HANS WENN, Hamburg ²1991 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs* Bd. 13), S. 293 – 298; zur Person vgl. auch SUSANNE RAU: *Art. Bugenhagen, Johannes*, in: FRANKLIN KOPITZSCH, DIRK BRIETZKE (Hg.), *Hamburgische Biografie. Personenlexikon*, Bd. 2, Hamburg 2003, S. 79 – 81.

3 JOHANNIS MOLLER, J.U.D.: *Nachrichten von der Reformation zu Hamburg*, in: J. M. LAPPENBERG (Hg.), *Hamburgische Chroniken* (wie Anm. 1), S. 543 – 567, hier: S. 559. Die Domherrenkurie befand sich am Kattrepel.

dem ihm der Rat einen fetten Ochsen, ein Ohm Wein und zwei Tonnen Bier als Gastgeschenk geschickt hatte,⁴ auch noch Besuch von drei Bürgermeistern bekommen, mit denen er auf eine „fröhliche Zukunft“ getrunken hätte.⁵ Das als ausschweifend und unchristlich dargestellte Leben Bugenhagens in Hamburg wurde in den Augen des altgläubigen Schreibers sogar noch überboten von der Tatsache, dass seine Frau in hochschwangerem Zustand in das Haus gezogen sei. Dies war aber nichts anderes als die Umsetzung lutherischer Vorstellungen vom Pfarrerstand und von der Ehe, die vorsahen, dass auch Pfarrer – Bugenhagen war seit 1523 Wittenberger Stadtpfarrer – heiraten und Nachkommenschaft zeugen durften.⁶ Von der Kirchenordnung ist in diesem Bericht nicht direkt die Rede,⁷ was ein Zeichen dafür sein dürfte, dass der Verfasser des Berichts die Ordnung zum Zeitpunkt seines Schreibens um die Mitte des Jahres 1529 für wenig verbindlich hielt. Jedoch beklagt er sich über die Abschaffung der Heiligenfeste, Vigilien und Seelenmessen, über die Einrichtung der neuen Schule im ehemaligen St. Johannis-Kloster, wo den Kindern nur Griechisch und Hebräisch, aber kein Latein beigebracht werde (was allerdings nicht stimmte), sowie über die Einrichtung der Armenkiste, also des neuen Sozialfürsorgesystems, das er für eine verschleierte Bereicherung der Prädikanten hält.⁸ Es handelt sich hier durchweg um Bewertungen der Veränderungen in den

4 Die angegebenen Einheiten sind Hohlmaße. Um 1500 entsprachen sowohl die Biertonne als auch das Weinohm etwa 150 Litern; vgl. HEINZ ZIEGLER: Flüssigkeitsmaße. Fässer und Tonnen in Norddeutschland vom 14. bis 19. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 113 (1977), S. 276 – 337.

5 J. MOLLER, Nachrichten (wie Anm. 3), S. 559: „to einer fröliken tokümpst“. Geschenke dieser Art an Gäste der Stadt waren in Spätmittelalter und Früher Neuzeit nichts Außergewöhnliches. Vgl. VALENTIN GROEBNER: Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, Konstanz 2000; NATALIE ZEMON DAVIS: Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance, München 2002. – Die große Menge an Nahrungsmitteln war die „Kost“ für mehrere Monate, denn das Ehepaar blieb von Oktober 1528 bis Juni 1529 in der Stadt. Bier war damals nicht nur Hauptgetränk, da im Gegensatz zu Wasser weitgehend keimfrei, sondern aufgrund des hohen Nährwertes auch Nahrungsmittel. Viele Menschen begannen ihren Tag mit einer Biersuppe; vgl. FRANZ IRSIGLER: „Und machden alle lant beirs voll“. Zur Diffusion des Hopfenbierkonsums im westlichen Hanseraum, in: GÜNTER WIEGELMANN, RUTH-E. MOHRMANN (Hg.), Nahrung und Tischkultur im Hanseraum, Münster, New York 1996 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland Bd. 91), S. 377 – 397.

6 INGE MAGER: Walpurga Bugenhagen (1500 – 1569) [1999], wiederabgedruckt in: Reformation und konfessionelles Zeitalter. Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 2, Hamburg 2004 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Bd. 22), S. 127 – 133; zur Priesterehe ferner RAINER POSTEL: Horenjegers und Kökschen. Zölibat und Priesterehe in der hamburgischen Reformation, in: INGRID BÁTORI (Hg.), Städtische Gesellschaft und Reformation, Stuttgart 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 12, Kleine Schriften 2), S. 221 – 233; STEPHEN E. BUCKWALTER: Die Priesterehe in den Flugschriften der Frühen Reformation, Gütersloh 1998 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 68); zu den Geschlechterbeziehungen in der Reformation zuletzt LYNDAL ROPER: Gender and the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 92 (2001), S. 290 – 302; HEIDE WUNDER: Frauen in der Reformation. Rezeptions- und historiographiegeschichtliche Überlegungen, in: ebenda, S. 303 – 320.

7 Dies klingt höchstens in der Formulierung an, Bugenhagen sei gekommen, um eine Kirchenreform durchzuführen: „to reformerende Gades deenst in den kerken“; J. MOLLER, Nachrichten (wie Anm. 3), S. 558.

8 Vgl. ebenda, S. 561 – 566.

Bereichen Gottesdienst, Schulwesen und Diakonie, also um die Bereiche, um die es maßgeblich in der Kirchenordnung ging.

Die Passage aus einem katholischen Reformationsbericht mag zunächst erheiternd wirken. Doch auch wenn der polemische Unterton aus heutiger Sicht zu problematisieren ist, so wird doch deutlich, dass es Zeitgenossen gab, die dem Werk Bugenhagens wie auch der Einführung der Reformation in Hamburg mit starker Kritik begegneten. Nicht alle Bewohner Hamburgs haben diesen Übergang damals einfach hinnehmen wollen. Betrachtet man die Kirchenordnung von einem späteren Standpunkt aus, so betrachtet man sie allzu leicht als Auftakt für eine Erfolgsgeschichte und vergisst dabei, dass um ihrer Durchführung willen auch Klöster geschlossen und einige resistente altgläubige Prediger der Stadt verwiesen wurden. Insofern stimmt zwar nach wie vor, dass die Reformation in Hamburg ohne „Blutvergießen“ durchgesetzt werden konnte, doch waren andere Formen der Gewalt durchaus damit verbunden, nicht zuletzt Formen symbolischer Gewalt.⁹ Angesichts der festzustellenden Widerständigkeiten ist freilich um so mehr zu fragen, wie es kommen konnte, dass sich diese Institution – und die Reformation ist eine Institution in einem kulturalistischen Sinn¹⁰ – so umfassend und auf Dauer durchsetzen konnte. Warum galt Hamburg im 18. Jahrhundert als das lutherische Zion des Nordens? Weshalb gibt es selbst heute noch in der Stadt so viele Aspekte, materieller wie ideeller Art, die man als Zeichen protestantischer Kultur identifiziert? Auf die Überzeugungskraft der lutherischen Glaubenslehre allein abzuheben reicht als ursächliche Erklärung sicher nicht aus, sonst hätte die konfessionelle Landkarte des 16. Jahrhunderts anders ausgesehen.

9 Um eine Formulierung Rainer Postels aufzugreifen: RAINER POSTEL: Ohne Blutvergießen durch die Reformation 1517 – 1648, in: ERNST C. SCHÜTT (Hg.), Die Chronik Hamburgs, Dortmund 1991, S. 80 – 100. Zum Konzept der symbolischen Gewalt, das allerdings in der Gewaltforschung auch nicht unwidersprochen geblieben ist, vgl. PIERRE BOURDIEU: Was heißt sprechen?, Wien 1990. Bourdieu fasst darunter alle Formen subtiler Machtausübung, wozu er auch die Sprache zählt. Zu den Kirchen- und Klosterzerstörungen sowie den „Angriffen“ auf katholische Bilder und Kultgegenstände vgl. CÉCILE DUPEUX u. a. (Hg.): Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung, Bernisches Historisches Museum, Zürich 2000. Zum Überschreiten konfessioneller (symbolischer) Grenzen und somit zur „Verletzung“ der sakralen Sphäre der anderen Konfession vgl. FRAUKE VOLKLAND: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 210). Zum Zusammenhang von Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit vgl. KASPAR VON GREYERZ, KIM SIEBENHÜNER (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500 – 1800), Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 215).

10 Vgl. zu diesem Ansatz den aus dem Dresdner Sonderforschungsbereich „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ erwachsenen Sammelband GERT MELVILLE (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln u. a. 2001.

Im Folgenden soll versucht werden, einige Antworten auf diese Fragen zu geben, die wohlgernekt zunächst einmal nur Erklärungsansätze sein können, zumal der Forschungsstand zur hamburgischen Geschichte der Frühen Neuzeit vor dem Hintergrund der derzeitigen allgemeinen Forschungsdebatten zu wünschen übrig lässt. Was den Stand der Forschung betrifft, so sind die Arbeiten Rainer Postels zur Reformation immer noch grundlegend. Dem ehemaligen Leiter des Hamburger Staatsarchivs Hans-Dieter Loose verdanken wir den letzten größeren Überblick über Hamburgs Geschichte der Frühen Neuzeit. Zur Lage der konfessionellen Minderheiten in der von Lutheranern dominierten Stadt hat Joachim Whaley eine umfassende Studie vorgelegt, die in jüngerer Zeit durch die Arbeiten von Jutta Braden zur Hamburger Judenpolitik, Michael Driedger zu den Mennoniten und Sünne Juterczenka zur Quäkermision ergänzt wurden. Und ich selbst habe die Erinnerungskultur der Hamburger Reformation in der Frühen Neuzeit untersucht.¹¹ Andererseits verfügen wir über keine Sozialgeschichte des frühneuzeitlichen Hamburg.¹² Auch die Theologiegeschichte verdient über die Hauptkontroversen des 16. Jahrhunderts hinaus noch eine eingehendere Behandlung.¹³ Wir wissen wenig über die tatsächlichen Glaubenspraktiken der Bürger und Einwohner, wenig über individuelle Gottesvorstellungen¹⁴ oder darüber, was der Glaube einem einzelnen Menschen in einer Zeit der Krise bedeutet hat oder welche Rolle die Konfession in einzelnen wirtschaftlichen oder wirtschaftspolitischen Handlungssituationen spielte. Es gibt also

11 RAINER POSTEL: Die Reformation in Hamburg 1517 – 1528, Gütersloh 1986 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 52); DERS.: Reformation und Gegenreformation 1517 – 1618, in: HANS-DIETER LOOSE (Hg.), Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, Hamburg 1982, S. 191 – 258; HANS-DIETER LOOSE: Das Zeitalter der Bürgerunruhen und der großen europäischen Kriege 1618 – 1712, in: ebenda, S. 259 – 350; JOACHIM WHALEY: Religiöse Toleranz und sozialer Wandel 1529 – 1819, Hamburg 1992 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Bd. 18); JUTTA BRADEN: Hamburger Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie 1590 – 1710, Hamburg 2001 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden Bd. 23); MICHAEL D. DRIEDGER: Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age, Aldershot u. a. 2002; SÜNNE JUTERCZENKA: Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und Quäkermision in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2008 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 243); SUSANNE RAU: Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln, Hamburg, München 2002 (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas Bd. 9).

12 Für die spätere Frühe Neuzeit FRANKLIN KOPITZSCH: Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, Hamburg ²1990 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs Bd. 21); vgl. zu Altona HAJO BRANDENBURG: Die Sozialstruktur der Stadt Altona um 1800, Rostock 2000 (Rostocker Studien zur Regionalgeschichte Bd. 3); die letzte solide Darstellung zu Hamburg ist älteren Datums: HANS MAUERSBERG: Wirtschafts- und Sozialgeschichte zentraleuropäischer Städte in neuerer Zeit. Dargestellt an den Beispielen von Basel, Frankfurt/Main, Hamburg, Hannover und München, Göttingen 1960.

13 So INGE MAGER: Einleitung. Hamburgische Kirchengeschichte 1517 – 1648, in: Reformation (wie Anm. 6), S. 11 – 19, hier: S. 13.

14 Vgl. die klassische Studie über den Friauler Müller Menocchio, der der Inquisition seine eigenen Vorstellungen von Gott und der Welt erläuterte, CARLO GINZBURG: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Berlin 1996.

noch reichlich Stoff für Forschungen zur hamburgischen Geschichte im konfessionellen Zeitalter. Im Bewusstsein dieser Lücken – und auch, um die Spezifik Hamburgs besser herausstellen zu können – soll die Hamburger Geschichte der „Konfessionalisierung“ in einen breiteren Kontext eingeordnet werden.¹⁵ Hamburg gehörte zu den Städten, in denen die Reformation früh (nämlich 1528) eingeführt wurde, womit Hamburg Modellcharakter für andere Hansestädte und darüber hinaus trug.¹⁶

Zunächst jedoch einige allgemeine Daten zur Charakterisierung Hamburgs in der Frühen Neuzeit: Die Stadt hatte zu Beginn des Zeitraums, der uns beschäftigt, rund 14.000 Einwohner. Die Einwohnerzahl stieg seit Ende des 16. Jahrhunderts kontinuierlich an, sodass Hamburg bereits am Ende des 17. Jahrhunderts nach Wien die zweitgrößte Stadt des Reiches war.¹⁷ Parallel entwickelte sich Hamburg, das sich immer mehr aus dem hansischen Städte- und Wirtschaftsbund herauslöste, zu einem führenden Finanz- und Handelszentrum. Dies bedeutet aber nicht, dass der andere Grundpfeiler der frühneuzeitlichen Wirtschaft, das Handwerk, weniger wichtig wurde – im Gegenteil: In absoluten Zahlen nahmen auch die Gewerbe zu. Doch während am Ende des Mittelalters der Kaufmannsstand nur etwa 15 % aller Gewerbetreibenden ausmachte, hielten sich Handel und Handwerk seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, gemessen an den Neubürgeraufnahmen, mehr und mehr die Waage. Der starke aktive Warenhandel band das Kapital der Hamburger Bürger, das daher kaum abfloss. Auch Investitionen mussten nicht primär über Anleihen finanziert werden. Neben der Versorgung des städtischen Wirtschaftsraumes und des Umlandes integrierte sich Hamburg immer mehr in den Fernhandel und fuhr seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zunehmend die Häfen Westeuropas, des Mittelmeers sowie des amerikanischen Kontinents an.¹⁸

15 Vgl. als Einstieg ANTJEKATHRIN GRASSMANN: Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift, Wendische Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock, Stralsund, in: ANTON SCHINDLING, WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 – 1650, Bd. 6: Nachträge, Münster 1996, S. 114 – 128.

16 Schilling hält fest, dass die Hansestadtreformation in Norddeutschland in der Regel Vorreiter und Vorbild für die Territorialreformation war. HEINZ SCHILLING: Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität. Möglichkeit und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit, in: GÜNTER VOGLER (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, S. 277 – 308, hier: S. 280; vgl. zuletzt RAINER POSTEL: *eyne gans nye ferlicke secte* – die Hansestädte und die Reformation, in: ANTJEKATHRIN GRASSMANN (Hg.), Der Kaufmann und der liebe Gott, Trier 2009, S. 131 – 145 (Hansische Studien Bd. 28).

17 S. RAU, Geschichte (wie Anm. 11), S. 166 f. (dort weitere Nachweise).

18 H. MAUERSBERG: Wirtschafts- und Sozialgeschichte (wie Anm. 12), bes. S. 176 f., 179, 189 – 197; KARIN NEWMAN: Hamburg and the European Economy, 1660 – 1750, in: Journal of European Economic History 14,1 (1985), S. 57 – 94; vgl. auch KLAUS WEBER: Deutsche Kaufleute im Atlantikhandel 1680 – 1830. Unternehmen und Familien in Hamburg, Cádiz und Bordeaux, München 2004 (Schriftenreihe zur Zeitschrift für Unternehmensgeschichte Bd. 12); JULIA ZUNCKEL: Frischer Wind in alte Segel. Neue Perspektiven zur hansischen Mittelmehrfahrt (1590 – 1650), in: Hamburger Wirtschafts-Chronik N. F. 3

Herrschaftsrechtlich hatte Hamburg seit dem Spätmittelalter einen ambivalenten Status: Die Stadt unterstand einerseits den Grafen von Holstein, wurde aber andererseits in einer Reihe von Reichskammergerichtsprozessen als Reichsstadt behandelt. Vom Selbstverständnis her betrachtete sich Hamburg als Freie und/oder Reichsstadt, wobei man die nicht ganz eindeutige Situation je nach aktuellen politischen oder steuerlichen Interessen geschickt auszunutzen wusste. Die vollständige Anerkennung der Reichsstandschaft Hamburgs erfolgte erst im Gottorfer Vergleich von 1768.¹⁹ Kirchlich war Hamburg dem Erzbischof von Bremen unterstellt, der vor Ort durch einen Dompropst und ein starkes Domkapitel vertreten war. Die Reformation bot hier nicht nur die Chance, sich von diesem Domkapitel, das nicht zuletzt wegen finanzieller und moralischer Missstände in die Kritik geraten war, zu lösen, sondern auch das Verhältnis von Kirche und Stadt grundsätzlich neu zu regeln. Rat und Bürgerschaft übernahmen danach das Kirchenregiment, sämtliche Aufgaben des sozialen Fürsorgesystems und die Mitaufsicht über das Schulwesen. Hamburg war in der Frühen Neuzeit keine Universitätsstadt, hatte aber mit dem Akademischen Gymnasium seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts eine angesehenere Hohe Schule. Zum Universitätsstudium, so auch zur Erlangung von Doktorgraden, wurden die Hamburger Studenten meist nach Wittenberg oder Rostock geschickt.²⁰

Für das Verständnis der Gesellschaft der Frühen Neuzeit sind Religion und Glaube wichtige Faktoren. Religion bot den vormodernen Gesellschaften eine Interpretationshilfe an, um die soziale, natürliche und übernatürliche Ordnung zu erklären. Sichtbar wird dieses Interpretationssystem vor allem in symbolischen Akten und religiösen Ritualen, die eine starke Suggestionskraft und Autorität besitzen konnten; bestätigt wird ein solches System nicht zuletzt in der aktiven Partizipation der Gläubigen.²¹ Die eminente Bedeutung von Religion in der Vormoderne lässt sich vielleicht am ehesten an ihren Schattenseiten ablesen, z. B. am Phänomen der Religionskriege, sei es an den

(2003), S. 7 – 43; FRANK HATJE: Libertät, Neutralität und Commercium. Zu den politischen Voraussetzungen für Hamburgs Handel (1550 – 1900), in: DERS., KLAUS WEBER (Hg.), *Überseehandel und Handelsmetropolen. Europa und Asien, 17. – 20. Jahrhundert*, Hamburg 2008 (Hamburger Wirtschafts-Chronik N. F. 7), S. 213 – 247; PIERRICK POURCHASSE: Probleme des französischen Nordeuropahandels im 18. Jahrhundert, in: ebenda, S. 249 – 282.

19 SUSANNE RAU: Holsteinische Landesstadt oder Reichsstadt? Hamburgs Erfindung ihrer Geschichte als Freie Reichsstadt, in: BEA LUNDT (Hg.), *Nordlichter. Geschichtsbewusstsein und Geschichtsmymthen nördlich der Elbe*, Köln 2004 (Beiträge zur Geschichtskultur Bd. 27), S. 159 – 177; F. HATJE, Libertät (wie Anm. 18), S. 220 – 226.

20 Vgl. THOMAS OTTO ACHELIS: Hamburger Studenten in Jena 1548 – 1850, in Helmstedt 1574 – 1636, in Wittenberg 1602 – 1812, in Kiel 1665 – 1865 und in Halle 1690 – 1775, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 31 (1930), S. 23 – 86.

21 Ich folge hierin einer funktionalistischen Definition von Religion, die in der Tradition von Émile Durkheim, Max Weber und Bronisław Kaspar Malinowski steht; CLIFFORD GEERTZ: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/Main⁵1997, bes. S. 44 – 95.

Hugenottenkriegen in Frankreich, sei es an den Feldzügen Herzog Albas in den Niederlanden, sei es am Dreißigjährigen Krieg. Die Reformation bedeutete aber in erster Linie Kirchenkritik oder Kritik an bestimmten kirchlichen Bräuchen und Ritualen, die im Laufe des Mittelalters eingeführt worden waren, und nicht etwa Kritik an der Religion schlechthin,²² wie sie im 18. Jahrhundert aufkam.²³

2. Konfessionalisierung

Der Begriff der Konfessionalisierung hat eine konkrete und eine abstrakte Version. Die Prozesshaftigkeit, auf die der Begriff verweist, meint zunächst die Herausbildung von Konfessionskirchen in nachreformatorischer Zeit, von Ernst Walter Zeeden auch als „Konfessionsbildung“ bezeichnet. Diese meint die „geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinander strebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös sittlicher Lebensform“.²⁴ Die „Konfessionalisierung“ ist aber zugleich auch ein Forschungsparadigma, das heißt ein Interpretament der Frühneuzeitforschung der letzten gut 20 Jahre. Geprägt wurde es von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, die eine enge Verbindung zwischen kirchlicher Formierung und frühmoderner Staatsbildung festzustellen glaubten und meinten, Mittel, Wege und Ziele seien bei allen drei Großkonfessionen (Lutheranern, Katholiken, Calvinisten) in funktionaler Hinsicht – nämlich in ihren modernisierenden Konsequenzen – dieselben gewesen.²⁵ Dem übergeordneten Ziel der Herstellung einer einheitlichen Untertanengesellschaft habe auch die

22 Zu der Möglichkeit von Atheismus und Indifferenz in der Vormoderne vgl. allerdings FRIEDRICH NIEWÖHNER (Hg.): *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden 1999 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Bd. 12); LUCIEN FEBVRE: *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, Stuttgart 2002; NICOLE GROCHOWINA: *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt/Main u. a. 2003 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie Bd. 766); GERD SCHWERHOFF: *Die alltägliche Auferstehung des Fleisches. Religiöser Spott und radikaler Unglaube um 1500*, in: *Historische Anthropologie* 12 (2004), S. 309 – 337.

23 Vgl. dazu MARTIN MULSOW: *You only live twice. Charlatanism, Alchemy, and Critique of Religion in Hamburg (1747 – 1761)*, in: *Cultural and Social History* 3 (2006), S. 273 – 286.

24 ERNST WALTER ZEEDEN: *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), S. 249 – 299, hier: S. 251 f.

25 Vgl. dazu S. RAU, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 17 – 19; STEFAN EHRENPREIS, UTE LOTZ-HEUMANN: *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002 (Kontroversen um die Geschichte), S. 62 – 67; THOMAS KAUFMANN: *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in: KASPAR VON GREYERZ u. a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 201), S. 9 – 15, hier: S. 9, bes. Anm. 1; JÖRG DEVENTER: *„Confessionalisation“ – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religions, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?* In: *European Review of History – Revue européenne d’Histoire* 11,3 (2004), S. 403 – 425.

Herstellung einer konfessionellen Geschlossenheit gedient, welche die Konfessionskirchen, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts immer mehr in Konkurrenz zueinander traten, verfolgten. Staatliche Disziplinierungs- und kirchliche Konfessionalisierungsbemühungen seien deshalb meist kongruent gewesen. Außerdem gehen die Protagonisten dieses Konzepts davon aus, dass die Konfessionalisierung ein gesamtgesellschaftlicher Fundamentalprozess war, der über die organisatorische Verfestigung der Kirche hinaus das gesamtgesellschaftliche Leben, etwa in politischer oder kultureller Hinsicht, beeinflusste.

Der Haupteinwand gegen das Paradigma lautet, dass es zu makrohistorisch und etatistisch, also staatsbezogen sei; kritisiert wurde auch die Parallelitätsthese, die etwa ausblende, dass sich die katholische Kirche in weitgehender Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche sah. Von anderer Seite wurde eingewandt, dass die Konfessionalisierungsthese die Eigenheiten der Konfession im Hinblick auf Frömmigkeit und Spiritualität vernachlässigt habe. Und jüngst hat Thomas Kaufmann formuliert, dass von dem Standpunkt des „Zwanges zur [konfessionellen] Abgrenzung“ binnenkonfessionelle Differenzierungsprozesse sowie trans- und interkonfessionelle Phänomene an den Rand des Blickfeldes gerieten.²⁶ Konkret sind damit Erscheinungen gemeint wie Pluralität innerhalb des Luthertums, Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen oder Bereiche, in denen das Konfessionelle keine Rolle spielte, wie z. B. in manchen Gelehrtenzirkeln.

Von diesem Forschungskontext ausgehend sei hier ein Modell von Konfessionalisierung vorgeschlagen, das den relativen Erfolg der hamburgischen Reformation lutherischer Prägung erklären soll. Konfessionalisierung des kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebens soll hier verstanden werden als *Versuch* der Herstellung einer konfessionellen Geschlossenheit. Dies erlaubt, die einzelnen Schritte dieses Prozesses zu skizzieren, ohne die dabei immer wieder entstehenden prekären Situationen auszublenden.

Meine These lautet, dass eine konfessionelle „lutherische Identität“ *hergestellt* werden sollte. Diese konfessionelle Identität war nicht ein für allemal (etwa mit Einführung der Reformation) hergestellt, sondern Ergebnis eines langwierigen Prozesses, der nicht ohne Momente der erneuten Bestätigung, der Krise und der Restabilisierung vonstatten ging. Nicht zuletzt spielten dabei die Persistenz traditionaler Elemente und erfolglose Disziplinierungsbemühungen eine Rolle. Das konfessionelle Selbstbild der Gesellschaft musste

26 Gut zusammengefasst bei S. EHRENPREIS, U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation* (wie Anm. 25), S. 67 – 71; T. KAUFMANN, *Einleitung* (wie Anm. 25), S. 12.

aber auch nicht zwangsläufig alle Bereiche der Gesellschaft durchdringen und jede Handlung eines Individuums bestimmen, sondern ließ Handlungsspielräume zu. Ich werde im Folgenden auf zwei – für analytische Zwecke getrennten – Ebenen argumentieren: auf einer „praktischen“ und auf einer „mental“en“. Die praktische Ebene betrifft die Umsetzung der Reformation und ihre langfristige Institutionalisierung.²⁷ Denn um langfristig erfolgreich zu sein, mussten auf die Kritik der Reformatoren an der bisherigen Glaubenspraxis – z. B. an der Werkgerechtigkeit oder der Heiligenverehrung – Veränderungen der Zeremonien wie auch der kirchlichen Institutionen folgen. Und schließlich musste die Richtigkeit der Reformation weiterhin gegenüber allen Andersgläubigen behauptet werden. Zum zweiten bildeten sich im Zuge der Kirchenspaltung – die ja ein Kampf war um den Status der „wahren“ Kirche, also um die Frage, wer in der Nachfolge des Urchristentums stehe – mentale Muster heraus, die es ermöglichten, die konfessionelle Identität über Abgrenzung zu formulieren. Dies ist ein gängiges Muster kultureller Identifikationsprozesse, dem wir in der Geschichte des Antisemitismus, der Situation der Afro-americans in den Vereinigten Staaten, aber auch in der Kriegsführung des 20. und 21. Jahrhunderts begegnen, wo das vorgängige Aufbauen eines Feindbildes die Legitimation für späteres Handeln bereitstellen soll.

3. Elemente „lutherischer Kultur“

Nachdem die Einigungsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag von 1530 gescheitert waren und sich eine unversöhnliche Konfrontation zwischen den Religionsparteien abgezeichnet hatte, mussten die Protestanten die Differenzen gegenüber dem Katholizismus wie auch gegenüber den anderen reformatorischen Bewegungen – z. B. den Schwenckfeldern oder den Täufern, bald auch gegen die Calvinisten – in ihren Glaubensüberzeugungen, aber auch symbolisch zum Ausdruck bringen. Das Luthertum hat daher im Laufe der Zeit ein eigenes theologisches Lehrgebäude mitsamt einem eigenen liturgischen Zeichensystem entwickelt, das den Gläubigen während des Besuchs der Predigt wie auch im Katechismusunterricht vermittelt wurde und das sie durch ihre

27 Ich orientiere mich dabei einerseits an den von Wolfgang Reinhard festgehaltenen „Methoden“, derer sich die Konfessionskirchen bedient haben konnten, um ihre innere Organisation zu festigen; vgl. S. EHRENPREIS, U. LOTZ-HEUMANN, Reformation (wie Anm. 25), S. 66; andererseits an den von Dieter Stievermann formulierten „Instrumenten und Institutionen“ der Konfessionalisierung; DIETER STIEVERMANN: Evangelische Territorien im Konfessionalisierungsprozeß, in: ANTON SCHINDLING, WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 – 1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd. 57), S. 45 – 65, hier: S. 55 – 58.

eigene regelmäßige Glaubenspraxis ständig reproduzierten. Dieser Umerziehungsprozess verlief keineswegs glatt und komplikationslos, und selbst innerhalb des lutherischen Lagers stritt man sich noch während geraumer Zeit des 16. Jahrhunderts über wesentliche Punkte der Glaubenslehre. Dennoch ließen sich idealiter von einem theologischen und glaubenspraktischen Standpunkt folgende Elemente der lutherischen Konfession festhalten, die die Gläubigen dann bewusst oder auch unbewusst zu Lutheranern machten:

- Im Bereich der Sakramente erhält das Abendmahl eine zentrale Stellung. Es wird unter beiderlei Gestalt (*sub utraque specie*) gereicht, d. h. es wird Wein und Brot ausgegeben; beim Abendmahl glaubt man an die Realpräsenz des Leibs Christi, die aber nicht durch Transsubstantiation zustande komme.
- Kennzeichnend wird auch die Orientierung an der Bibel als dem Wort Gottes (was später schlagwortartig *sola scriptura* genannt wird) bei gleichzeitiger Unterordnung der Tradition, also der Schriften der Kirchenväter, die man als Menschenwort bezeichnete. Aus der Überzeugung, dass auch die Laien Zugang zum Wort Gottes haben müssten, lassen sich sowohl Bibelübersetzungen als auch die Einführung der deutschen Sprache in der Liturgie erklären. Auch das Kirchenlied sollte bald integraler Bestandteil des evangelischen Gottesdienstes, aber auch häuslicher Geselligkeit sein.²⁸
- Des Weiteren charakteristisch ist die Ablehnung von Heiligenverehrung und Werkgerechtigkeit, was dann zur Abschaffung bestimmter Formen der Messe, zur Abschaffung von Heiligtagen, Prozessionen und Wallfahrten etc. führte. Dabei achteten die lutherischen Reformatoren meist selbst darauf, dass diese Veränderungen nicht allzu abrupt und radikal vollzogen wurden. Auch bestanden Reste an katholischem Brauchtum und Gegenständen in der Volksfrömmigkeit noch lange fort.²⁹ Außerdem zeigen neuere Studien, dass alle nachreformatori-

28 Vgl. dazu u. a. PATRICE VEIT: Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers. Eine thematische und semantische Untersuchung, Stuttgart 1986; ALFRED DÜRR, WALTHER KILLY (Hg): Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Text-, musik- und theologiegeschichtliche Probleme, Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 31).

29 So berichtet Conrad von Höveln, dass noch Mitte des 17. Jahrhunderts zwei Marienbilder in St. Petri hingen, in St. Katharinen war eine Maria sowie ein Engel mit Einhorn in Holz gehauen; [CONRAD VON HÖVELEN:] Der Uhralten Deutschen Grossen und des H: Röm: Reichs-Freien An-See= und Handels= Stadt Hamburg Alt= Vorige und noch iz zu nämende HOHEIT / samt allerhand verhandener Glaub= und Besähe= währten Altertums herlichen Gedächtnisse / den Einheimischen / Aus-Ländischen und Reisenden Fremden zur Nachricht entworfen / und auf das kürzeste aufgefertiget von Candore, Virtute, Honore, Lübeck 1668, S. 83 u. 87. Wie eine neuere Untersuchung zeigt, war die Figur der Maria noch über eine weite Strecke des 16. Jahrhunderts in Predigten vor allem der lutherisch-orthodoxen Pastoren präsent; BETH KREITZER: Reforming Mary. Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century, Oxford 2004.

schen Konfessionen ihre jeweiligen Heiligkeitskonzepte entwickelten.³⁰ Religiöse Vorbilder gab es auch noch im Luthertum, allerdings wurde ihnen jegliche postmortale Wirksamkeit abgesprochen.

- Im Bereich des Alltäglichen sollte, wie eingangs erwähnt, nicht länger auf Fleischessen am Freitag verzichtet werden – das demonstrative Essen von Fleisch stieg bisweilen zu einer Art Alltagssymbol der Ablehnung der katholischen Kirche auf. Die Priesterehe war erlaubt: Auch der Hamburger Prediger und Reformator Stephan Kempe heiratete sogleich eine Nonne aus Harvestehude. Mit der „evangelischen Geistlichkeit“ entwickelte sich schließlich eine eigene soziale Gruppe, die in spezifischer Weise mit den oberen Schichten der städtischen oder territorialen Gesellschaften verflochten war und an deren Formierung auch die Pfarrfrau als Kirchendienerin oder Kirchenmutter mitwirkte.³¹

Diese Elemente stellten nur den kleinsten gemeinsamen Nenner lutherischer Kultur dar, die nicht nur ihre regionalen Ausprägungen haben konnte, sondern auch einem zeitlichen Wandel unterworfen war. Wenden wir uns nun der Frage zu, weshalb und inwiefern die Durchführung der Reformation in Hamburg „erfolgreich“ war, wie sich der Wandel, also die Entwicklung zu einer städtischen lutherischen Kultur, vollzogen hat und welche langfristigen Folgen die Reformation im kirchlichen und politischen Leben der Stadt gezeitigt hat. Vielfach handelt es sich dabei um langwierige Prozesse des Aushandelns von innerkonfessionellen Streitigkeiten. Die keineswegs als geradliniger Prozess zu deutenden Versuche, die Stadt zu konfessionalisieren, sollen nun anhand folgender Punkte dargestellt werden: Verbindung von Religion und Politik, lutherische Konsensbildung und Institutionalisierung der Reformation, Frömmigkeit, Bildung und Sprache, Disziplinierung, Selbstkonfessionalisierung, Traditionsbildung; und schließlich soll ein Zeitgenosse des 17. Jahrhunderts zu Wort kommen, der trotz all dieser Ordnungsbestrebungen den Zustand der Kirche Christi in Hamburg als erbärmlich bezeichnete.

30 JÜRGEN BEYER u. a. (Hg.): *Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800)*, Mainz 2004.

31 LUISE SCHORN-SCHÜTTE: „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: HEIDE WUNDER, CHRISTINA VANJA (Hg.), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1991, S. 109 – 153; DIES.: *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit*, Gütersloh 1996 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 62); DIES., WALTER SPARN (Hg.): *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Berlin, Köln 1997; I. MAGER, *Walpurga Bugenhagen* (wie Anm. 6).

4. Kirchliches und weltliches Regiment

Ungeachtet dessen, dass die lutherische Lehre – vermittelt z. B. durch die Predigten des Franziskanermönchs Stephan Kempe³² – großen Anklang bei den Hamburger Bürgern fand, ist die erfolgreiche Durchführung der Reformation auch auf ein kirchlich-politisches Bündnis zurückzuführen. Die Bürgeropposition und die lutherisch gesonnenen Prediger stellten einen Katalog reformatorischer Forderungen auf. Sie forderten öffentliche Disputationen mit den Altgläubigen ein, die schließlich im April 1528 zugunsten der Lutheraner ausgingen, da der – mittlerweile ebenfalls der lutherischen Lehre zuneigte – Rat die Schiedsrichterfunktion übernahm und die Bibel zur alleinigen „Richtschur“ für die Entscheidung deklarierte.³³ Durch die für die Kirchenreformation vorteilhafte politische Konstellation wurden nicht zuletzt größere Bürgeraufstände verhindert. Auch fand die Kirchenreformation alsbald ihre politische Legitimation. Bugenhagens Kirchenordnung und der Lange Rezess zwischen Rat und Bürgerschaft von 1529 sind zu Recht als zwei Dokumente ein und desselben städtischen Neuordnungsprozesses gesehen worden, der politische, soziale und religiös-kirchliche Bereiche des Lebens zu regeln versuchte.³⁴ Die politische Dimension dieser Reformation erklärt auf der anderen Seite auch, weshalb so viele spätmittelalterliche Kirchen- und Klosterreformen zwar weit reichende Folgen für die Reform oder Neugründung von Orden hatten, allerdings ohne politische Folgen blieben. Doch nicht allein die Kirchenreformation profitierte von der Unterstützung durch das weltliche Regiment. Der Rat bekam schließlich das Summepiskopat über die Hamburger Kirche, d. h. er war letztlich oberste Instanz in allen äußeren kirchlichen Belangen, inklusive Rechtsprechung und Stellenbesetzungsverfahren. In Artikel 59 des Langen Rezesses wurde die Lehre des heiligen Evangeliums als die allein gültige christliche Religion der Stadt festgehalten,³⁵ im Rezess von 1548 rückte das monokonfessionelle Ideal auf die Position des ersten Artikels, bis schließlich im Rezess von 1603 – in Anknüpfung an die Konkordienformel – in folgender Formulierung explizit der Anschluss an ein alteuropäisches politisches Ideal, das der Religion als einigendem Band der Gesellschaft (*religio vinculum societatis*), vollzogen wurde:

32 Zur Person SUSANNE RAU: Art. Kempe, Stephan, in: FRANKLIN KOPITZSCH, DIRK BRIETZKE (Hg.), Hamburgische Biografie. Personenlexikon, Bd. 3, Hamburg 2005, S. 200 f.

33 R. POSTEL, Reformation (wie Anm. 11), S. 288 – 317.

34 So z. B. von BERNHARD LOHSE: 1529 – 1979. 450 Jahre Reformation in Hamburg, in: WENZEL LOHFF (Hg.), 450 Jahre Reformation in Hamburg, Hamburg 1980, S. 41 – 62, hier: S. 55.

35 JOHANN CHRISTIAN LÜNIG: Des Teutschen Reichs-Archivs partis specialis IV. und letzte Continuation, Leipzig 1714, S. 965 – 988 (Reprint, Genschmar 2003 [*Nachdrucke zur Geschichte des öffentlichen Rechts*]).

„dieweil die Einigkeit in der Religion auch das rechte Band des Friedens und Vertrauens ist in politischen Händeln“, so solle in dieser Stadt und den dazugehörigen Kirchen nur nach der lutherischen Lehre gepredigt werden.³⁶

5. Lutherische Konsensbildung als langwieriger Prozess

Abstand nehmen sollte man von der Vorstellung, dass mit der Annahme von Kirchenordnung und Langem Rezess auch eine konsensfähige, unerschütterliche theologisch-dogmatische Grundlage der lutherischen Konfessionskirche gefunden worden wäre. Die in den Konfessionsverträgen und Verfassungsdokumenten viel beschworene Einheit der Lehre oder Einigkeit in der Religion oszilliert zwischen Wunschvorstellung und Resultat eines lang anhaltenden Streits. Die Einrichtung verschiedener kirchlicher Institutionen hat ebenfalls zur Bekenntnissicherung beigetragen. Ohne auf Einzelheiten vertiefend eingehen zu wollen, soll hier kurz der langwierige Prozess der Institutionalisierung der lutherischen *confessio* bis zur Verabschiedung der Konkordienformel nachgezeichnet werden.

Ein erster wichtiger Schritt nach Verabschiedung der Kirchenordnung, Besetzung der Predigerstellen und Abschaffung der katholischen Messen im Dom stellte die Einrichtung des Amtes des Superintendenten dar. 1532 wurde es erstmals mit Johannes Aepin besetzt. Der Superintendent stand der gesamten Gruppe der Prediger vor und beaufsichtigte sie; er sollte Irrlehren und Sektenbildungen entgegentreten und bei der Pastorenwahl und der Schulvisitation mitwirken. Zudem wirkte er auch als *Lector primarius*, hielt also theologische Vorlesungen vor der lokalen Geistlichkeit.³⁷ Doch andere reformatorische Bewegungen kamen bald auf und wurden auch gleich als „Irrlehren“ bezeichnet – so z. B. die die Erwachsenentaufe praktizierenden Täufer. Aus Angst vor dem Übergreifen des Münsterschen Täuferreichs auf Nordwestdeutschland wurden 1535 die Städte Bremen, Hamburg, Lübeck, Lüneburg, Rostock und Stralsund in Hamburg zu einer ersten niedersächsischen Synode einberufen und ein Anti-Täufermandat

36 S. RAU, Geschichte (wie Anm. 11), S. 298 f.; zit. nach [JOHANN GUSTAV] GALLOIS: Hamburgische Chronik von den ältesten Zeiten bis auf die Jetztzeit, Bd. 2, Hamburg 1862, S. 1230 f. Bereits auf dem hansischen Städtetag von 1525 hatte die Sorge um „*eyntracht, fride und libe*“ im Glauben im Vordergrund gestanden, allerdings war damals der hamburgische Rat noch nicht von der lutherischen Lehre eingenommen wie auch die Stoßrichtung der Städtetagsteilnehmer insgesamt gegen die alternativen Reformbewegungen zielte; vgl. dazu H. SCHILLING, Alternative Konzepte (wie Anm. 16); Zitat aus dem Hanserezess vom Januar 1525 in: Hanserezesse, Abt. III, Bd. 9, bearb. v. DIETRICH SCHÄFER, FRIEDRICH TECHEN, München 1913, Nr. 2 § 97, S. 18 f.

37 R. POSTEL, Reformation und Gegenreformation (wie Anm. 11), S. 234 f.

erlassen.³⁸ 1542 entzündete sich im Anschluss an eine Vorlesung Aepins über den 16. Psalm der so genannte Höllenfahrtsstreit. Es ging dabei um die Frage, ob die „Höllenfahrt“ Christi nach der Kreuzigung als Kulmination der Erniedrigung oder als Beginn der Erhöhung und als Triumph über den Teufel gedeutet werden müsse.³⁹ Der Streit wurde vorläufig beigelegt, flammte aber wieder auf, nachdem Aepins Kommentar 1544 gedruckt erschienen war, und beherrschte noch einige weitere Jahre die Kanzeln. 1548, nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes, mussten sich dann die Vertreter der wendischen Städte zur Frage des Interims äußern, das für die Protestanten im Prinzip wieder die katholische Lehre verbindlich machen wollte. Hamburg, Lübeck und Lüneburg, im so genannten *Ministerium Tripolitanum* zusammengeschlossen, sprachen sich gegen die Annahme des Interims aus: In weltlichen Dingen wolle man zwar dem Kaiser gehorchen, nicht aber in geistlichen.⁴⁰ Hamburg ließ sich also nicht beirren; vermutlich hatte sogar die Ablehnung des Interims zur Verfestigung der eigenen konfessionellen Position geführt. Erfolgreich setzte man sich gegen Heiligenverehrung und katholische Zeremonien als *Adiaphora* zur Wehr. In den nach Luthers Tod ausbrechenden innerprotestantischen Kontroversen ging es um die Positionen Majors, Osianders, der Täufer und der Mennoniten. In die Annalen der europäischen Theologiegeschichte ging insbesondere der Streit zwischen Joachim Westphal, Hauptpastor an St. Katharinen, und Johannes Calvin, dem Genfer Reformator, ein. Als 1549 der *Consensus Tigurinus* zwischen Genf und Zürich beschlossen wurde, schaltete sich der Hamburger Theologe ein und löste dadurch den so genannten zweiten großen Abendmahlsstreit aus. Dabei ging es sowohl um die generelle Deutung des Abendmahls (Realpräsenz versus symbolische Präsenz des Leibs Christi) als auch um die Modalitäten der Abendmahlsfeier.⁴¹ So kritisierte Westphal, dass die Schweizer Ungeprüfte zum Abendmahl zulassen würden und dass sie das Abendmahlssakrament den Kranken nicht zu Hause reichten.⁴² In dem Streit zeigt sich schließlich auch, dass Westphal eine recht traditionalistische Position unter den Lutheranern vertrat. So war er gegen die Abschaffung aller kirchlichen Feste,

38 Ebenda, S. 235. Zu den (vornehmlich politischen) Reaktionen auf die Münsteraner Täufer vgl. SIGRUN HAUDE: In the shadow of „savage wolves“. Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s, Boston, Leiden 2000.

39 R. POSTEL, Reformation und Gegenreformation (wie Anm. 11), S. 236 f.

40 A. GRASSMANN, Lübeck (wie Anm. 15), S. 124; WOLF-DIETER HAUSCHILD: Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 84 (1973), S. 60 – 81.

41 Vgl. IOACHIMUS WESTPHALUS: Recta fides de coena domini, ex verbis Apostoli Pauli, et Evangelistarum demonstrata, Straßburg 1553.

42 HERWARTH VON SCHADE: Das fünfte Verbrechen. Joachim Westphal, Johannes Calvin und die Perikopenfrage im 16. Jahrhundert [1978], wiederabgedruckt in: Reformation (wie Anm. 6), S. 237 – 248, hier: S. 238 – 240.

des Kirchenkalenders an sich wie auch der Perikopen im Gottesdienst, d. h. Bibelabschnitte, die im Mittelalter für das Kirchenjahr zusammengestellt worden waren, aber nach Calvin eine relativ willkürliche Auswahl darstellen. Wenn dem Volk schon Bibelfragmente im Gottesdienst vorgelesen würden, so seine Ansicht, sollte wenigstens eine sinnvolle Auswahl getroffen werden.

Zur Beilegung dieser publizistisch wie auf den Kanzeln ausgetragenen Streitigkeiten, aber auch zur Vermeidung von weiteren inneren Differenzen mussten die Pastoren, bevor sie in ihr Amt eingeführt wurden, seit 1560 das „Hamburger Bekenntnis“ (*Corpus doctrinae*) unterzeichnen. Damit wurde der Anspruch verfolgt, eine einheitliche Grundlage in zentralen Lehrfragen herzustellen. Solche Bekenntnissammlungen waren Vorformen des Konkordienbuchs, die auch andere protestantische Reichsstädte und Territorien schufen, um Geistliche und Schullehrer darauf zu verpflichten. Einen Nachhall fanden die Streitigkeiten allerdings noch in der Ausweisung des Superintendenten Paul von Eitzen (1562), der von seinen Kollegen des ‚Kryptocalvinismus‘ verdächtigt wurde. All diese Maßnahmen wie auch weitere Mandate, Verordnungen (1569 wurde erneut ein Täufermandat erlassen) und die Einrichtung von Institutionen waren nicht nur prophylaktischer Art; vielmehr reagierte man damit auf konkrete Missstände und destabilisierende Situationen. Das Geistliche Ministerium war eine dieser Institutionen. Es handelte sich dabei um einen Zusammenschluss der städtischen Pastorenschaft, die regelmäßig Versammlungen abhielt, denen zunächst der Superintendent, nach Abschaffung der Superintendentur (1593) ein Pastor als Senior vorstand. Das Geistliche Ministerium beriet auch den Rat in kirchlichen Fragen.

Die vorläufig letzte Runde im Kampf um die Herstellung eines tragfähigen Konsenses über die lutherischen Lehrinhalte dauerte nahezu 20 Jahre und wurde 1577 mit der Konkordienformel beendet. Es ging dabei um die Gewinnung einer festen konfessionellen Position, die einherging mit der Benennung von Irrlehren und der Absage an die Vermittlungstheologie Melanchthons und die schließlich auch dazu dienen sollte, fortan geschlossener gegenüber den katholischen Ständen auftreten zu können.⁴³ Hauptakteure des Machtkampfes um die *Formula Concordiae* waren neben dem württembergischen Initiator Jakob Andreae die norddeutschen Theologen Martin Chemnitz und David Chytraeus. Nach jahrelangen mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzungen waren sie es, die der Endfassung der Konkordienformel ihren Stempel aufzudrücken wussten.

43 WOLF-DIETER HAUSCHILD: Theologiepolitische Aspekte der lutherischen Konsensusbildung in Norddeutschland [1977], wiederabgedruckt in: *Reformation* (wie Anm. 6), S. 249 – 275.

Seit 1580 war es dann das Konkordienbuch, das die Amtsträger und Ordinierten der Stadt Hamburg unterzeichnen mussten.⁴⁴ Ziel war die Herstellung einer theologischen Einheit unter den lutherischen Kirchen und die Ausschaltung von als „Irrlehren“ betrachteten alternativen Konzepten. Dies konnte aber nur in einem langwierigen, harten Machtkampf errungen werden, der die Beteiligten nicht wenig Kraft kostete.⁴⁵ Auf politischer Ebene wurde die konfessionelle Einheitlichkeit dadurch herzustellen versucht, dass sowohl der Erwerb des Hamburger Bürgerrechts als auch die aktive politische Mitsprache die lutherische Konfessionszugehörigkeit voraussetzte. Dieser verfassungsmäßig festgehaltene Exklusionsmechanismus galt bis ins 19. Jahrhundert.⁴⁶

6. Frömmigkeit

Auch wenn die konfessionelle Einheit von Seiten der kirchlichen und politischen Führung der Stadt abgesichert zu sein schien, so bedeutet dies nicht automatisch, dass der Konsens in der Breite der Bevölkerung verankert gewesen wäre. Der Grad der Frömmigkeit der Bevölkerung ist zwar schwer messbar, doch gibt es einige Kriterien, anhand derer er wenigstens äußerlich ablesbar ist: Gottesdienstbesuch, Gebrauch von Lieder-, Andachts- und Gebetbüchern sowie Formulierung der Testamente. Die Vermittlung der „reinen“ lutherischen Lehre in Kirchen und Schulen durch Multiplikatoren wie Pfarrer und Lehrer wurde durch das Geistliche Ministerium gewährleistet, das Gottesdienstordnungen erließ und sich um die Lied- und Textauswahl kümmerte. Das Ministerium hatte in Hamburg nicht die Stellung und Macht eines Konsistoriums, konnte also keine umfassende Kirchenzucht wie in vielen reformierten Kirchen ausüben. Doch auch ohne Konsistorium und dann seit 1593 ohne Superintendentur ist der Einfluss, den die Pastoren auf das Kirchenvolk hatten, nicht zu unterschätzen. Sie konnten mitunter in ihren Predigten ihre Gemeinde mobilisieren bzw. vor dem Rat aufgrund des Rückhalts der Gemeinde argumentieren, dass kirchliche Fragen Vorrang vor politischen oder wirtschaftlichen hätten.⁴⁷

44 Zum Exemplar der Hamburger Bischofskanzlei vgl. INGE MAGER: Das Hamburger Konkordienbuch, in: Reformation (wie Anm. 6), S. 277 – 280.

45 So wird Martin Chemnitz aufgrund des pausenlosen Gefordertseins, mühsamen Reisens und anstrengenden Taktierens im Zusammenhang mit dem lutherischen Einigungswerk als ein mit 57 Jahren körperlich gebrochener Mann beschrieben; INGE MAGER: Das Testament des Braunschweiger Superintendenten Martin Chemnitz (1522 – 1586), in: Braunschweigisches Jahrbuch 68 (1987), S. 121 – 132, hier: S. 123.

46 J. WHALEY: Religiöse Toleranz (wie Anm. 11), S. 230; MIRJAM LITTEN: Bürgerrecht und Bekenntnis. Städtische Optionen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung in Münster, Hildesheim und Hamburg, Hildesheim u. a. 2003 (Historische Texte und Studien Bd. 22), S. 247 u. 308 f.

47 Vgl. J. WHALEY, Religiöse Toleranz (wie Anm. 11); J. BRADEN, Hamburger Judenpolitik (wie Anm. 11); FRANK HATJE: Zwischen Repräsentation und Konfession. Konflikte um Bedeutung, Nutzung

Gottesdienste fanden in allen Haupt- und Nebenkirchen in der Regel sonntags vier Mal, werktags zwei Mal pro Woche statt, was hochgerechnet auf annähernd 100 Gottesdienste pro Woche hinauslaufen dürfte, wenn man die der Nebenkirchen mitzählt;⁴⁸ seit 1556 gab es regelmäßige Betstunden;⁴⁹ die Kirchen waren im 17. Jahrhundert schon reichlich mit Sitzplätzen ausgestattet (man schätzt 15.000 – 17.000); und schließlich berichten auch die Zeitgenossen, wie etwa der Wedeler Dichter Johann Rist, von einem lebendigen Hamburger Kirchen- und Gemeindeleben.⁵⁰ Für einen gottergebenen Christen reiche es allerdings, zwei Predigten pro Woche zu hören, wenn er sich deren Inhalte auch gut merke und sein Leben danach richte. Dagegen rät Rist von zu häufigem Kirchgang ab, wenn er zur Gewohnheit werde und das Wort Gottes mangels Inbrunst wirkungslos bleibe.⁵¹ Neben dem öffentlichen Feiern des Gottesdienstes ist schließlich auch die Hausandacht nicht zu vergessen, die sich in protestantischen Familien zu einer Art Alltagsritual entwickeln konnte und die in der Verehrung Gottes zugleich der individuellen und kollektiven Wertorientierung diene.⁵²

Neben der Predigt, die im Protestantismus eine zentrale Rolle im Gottesdienst einnahm, waren es die Kirchenlieder bzw. der gemeinsame Gesang, der lutherische Lehrinhalte vermitteln konnte, der aber vor allem das Gemeinschaftsgefühl stärkte. Kirchenlieder wurden in der Frühen Neuzeit wie Volkslieder gesungen, in der Regel einstimmig und ohne Orgelbegleitung, jedoch angeführt durch einen Vorsänger und eine Choralchola.⁵³ Reformatoren (auch Luther selbst!) waren Verfasser von Kirchenliedern; norddeutsche Lehrer und Pfarrer (Hermann Bonnus, Johannes Freder, Philipp Nicolai) verfassten Kirchenlieder in niederdeutscher Sprache. Die Tatsache, dass dem Volk durch Lieder theologische Lehrinhalte vermittelt werden konnten und dass es Lieder gab, in denen eindeutig Papst oder Katholiken verleumdet wurden, bedeutet

und Architektur eines hamburgischen Stadtpalais im 18. Jahrhundert, in: SUSANNE RAU, GERD SCHWERHOFF (Hg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln, Weimar, Wien 2004 (Norm und Struktur 21), S. 155 – 181.

48 Vgl. FRIEDRICH SANDER: *Der Pastor Johann Heinrich Horb*, Hamburg 1995 (Hamburgische Lebensbilder in Darstellungen und Selbstzeugnissen Bd. 9), S. 23 f. J. WHALEY, *Religiöse Toleranz* (wie Anm. 11), S. 41 kommt auf etwa 60 Predigten pro Woche und schätzt 16.000 Plätze.

49 Eine Stunde vorher sei geläutet worden, damit die Leute zur Kirche kämen, heißt es in einer hamburgischen Chronik; Staatsarchiv Hamburg (= StAHH) 731-2 Handschriftensammlung 511, S. 152.

50 Vgl. dazu JOHANN RIST: *Das AllerEdelste Leben der gantzen Welt*, Hamburg 1663.

51 *Das Elbschwanen-Büchlein. Zum Andenken an Johann Rist kaiserl. Pfalzgrafen zu Wedel geboren den 8. März 1607. Mit Auszügen aus seinen Schriften*, hg. v. ALBERT RODE, Hamburg 1907, S. 83.

52 KASPAR VON GREYERZ: *Religion und Kultur. Europa 1500 – 1800*, Göttingen 2000, S. 12.

53 FRANK HATJE: „Gott zu Ehren, der Armut zum Besten“. *Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Hamburg 2002, S. 462 – 464 u. 468 f.; LISELOTTE KRÜGER: *Die hamburgische Musikorganisation im XVII. Jahrhundert*, Leipzig, Straßburg, Zürich 1933, S. 109, 112 f. Vgl. dagegen HERWARTH VON SCHADE: *Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte*, Herzberg 1995, hier: S. 119 f.

andererseits nicht, dass Lieder eindeutig auf konfessionelle Abgrenzung setzten. Auch in diesem Bereich gab es einen interkonfessionellen Austausch, d. h. es gab Lieder, die – manchmal mit verändertem Text – in den christlichen Kirchen unterschiedlicher Konfessionen gesungen wurden.⁵⁴ Singen war aber nicht nur Teil des Gottesdienstes in der Kirche, sondern auch Bestandteil des Alltagslebens, insbesondere bei den schon angesprochenen Hausandachten. Dasselbe gilt für Gebete. Nachdem sie vom Geistlichen Ministerium ausgewählt bzw. zu bestimmten Anlässen von diesem (und mitunter sogar vom Rat) verfasst worden waren, wurden sie gemeinsam in der Kirche gesprochen. Für die häuslichen Andachten lieferten die in der Bevölkerung weit verbreiteten Gebetbücher die Grundlage. Neben der Einübung in die lutherischen Formen des Christentums dienten sie auch als Vademecum, als Lebenshilfe, sie waren Trostspender im nicht immer einfach zu bewältigenden Alltag und trugen allgemein zur christlichen Volksbildung bei.⁵⁵ Auch Testamente werden mitunter als Zeugnisse für individuelle Glaubensvorstellungen ausgewertet. Allerdings muss bei der Interpretation der Aussagen über Frömmigkeit die starke Stereotypisierung wie auch die Vagheit der Aussagen über das Seelenheil berücksichtigt werden.⁵⁶

7. *Bildung und Sprache*

Ein weiterer Weg der Internalisierung lutherischer Lehrinhalte lief über das frühneuzeitliche Bildungswesen.⁵⁷ Religion war neben Lesen, Schreiben, Rechnen bzw. dem Artes-

54 GORDON W. MARIGOLD: Lieddichtung als Reformmittel und als Brücke zwischen den Konfessionen. Ein katholisches Beispiel, in: DIETER BREUER (Hg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Bd. 2, Wiesbaden 1995, S. 611 – 620.

55 TRAUGOTT KOCH: Johann Habermanns „Betbüchlein“ im Zusammenhang mit seiner Theologie, Tübingen 2001 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 117), hier: S. 187 f.

56 Vgl. dazu WILHELM ESSMANN: Vom Eigennutz zum Gemeinnutz. Gemeinde, fromme und milde Legate von Lübecker und Kölner Bürgern des 17. Jahrhunderts im Spiegel ihrer Testamente, Lübeck 2007 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, Reihe B, Bd. 45).

57 Zum Hamburger Schulwesen und den Lebens- und Arbeitsbedingungen eines Schullehrers an einer Armenschule in der Frühen Neuzeit vgl. SUSANNE RAU, SARAH D. ULLMANN (Hg.): Das Memorial oder Gedächtnisbüchlein des Wolfgang Heinrich Adelungk, Hamburg 2009, vor allem Kapitel VI: „Schule und die *nahrung*“ mit ausführlichen bibliographischen Hinweisen zum frühneuzeitlichen Schulwesen, S. 63 - 71; THEODOR BLINCKMANN: Die öffentliche Volksschule in Hamburg in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Hamburg 1930; ANTON SCHINDLING: Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650 – 1800, München 1994 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 30); ARNO SEIFERT: Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: NOTKER HAMMERSTEIN (Hg.), Handbuch der Bildungsgeschichte, Bd. 1: 15. – 17. Jahrhundert, München 1996, S. 197 – 374; zum Faktor der Konfession im frühneuzeitlichen Schulwesen HEINZ SCHILLING, STEFAN EHRENPREIS (Hg.): Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel, Münster 2003; vgl. auch die gut informierte lokale Studie von THOMAS ELSMANN: Humanismus, Schule,

Unterricht in Höheren Schulen in Form von Katechismusunterricht bzw. theologischen Vorlesungen immer Bestandteil des Unterrichts. Begünstigt durch die Integration der Schulordnung in die Hamburger Kirchenordnung,⁵⁸ wurde nicht nur dafür Sorge getragen, dass die Schulen der Mitaufsicht des Geistlichen Ministeriums unterstanden, das dann die Katechismen auswählte, sondern die Schulen wurden auch als der Ort betrachtet, an dem Eindringen von „Irrlehren“, Katholizismus und Calvinismus frühzeitig innerhalb der Persönlichkeitsentwicklung begegnet werden konnte. Einerseits war also auch das Bildungswesen dem Konfessionalisierungsprozess unterworfen, andererseits gab es gerade hier Freiräume und Freigeister. So etwa war das Corpus antiker Texte, die in dem 1613 gegründeten Akademischen Gymnasium gelesen wurden, nicht „konfessionalisiert“, sondern es konnte im Gegenteil festgestellt werden, dass mitunter dieselben Texte ebenso an katholischen Schulen auf dem Lehrplan standen. Ein anderes schönes Beispiel für das nicht immer ganz konforme Verhalten der Lehrer ist der Konflikt zwischen dem langjährigen Rektor des Gymnasiums, Joachim Jungius, und der Geistlichkeit der Stadt.⁵⁹ Jener ließ die Schüler des Johanneums den Leichenzug eines Reformierten begleiten und den Chor, den diese formierten, bei den Begräbnisfeierlichkeiten mitwirken. Sofern nicht Ignoranz eine Rolle gespielt hat, hat Jungius entweder eine diesbezügliche Ratsverordnung nicht gekannt, die den Schülerchordienst nur für Lutheraner vorsah, oder aber er dachte, die Verordnung gelte nicht für den Dom, der ja nicht der Stadt, sondern dem – mittlerweile ebenfalls protestantischen – Domkapitel unterstand. Die Geistlichkeit jedenfalls verweigerte Jungius die Absolution; dieser wehrte sich entsprechend, weil er den dafür angeführten Grund, er führe lutherische Kinder zu einem Dienst an Reformierten, nicht als Vorwurf anerkennen wollte. Während dieser Vorfall, soweit bekannt, keine weiteren Folgen hatte, war ein Streit mit seinen Kollegen, bei dem es um die Wahrung der Fachgrenzen ging, bedeutungsvoller. Jungius hatte es gewagt, u. a. die These aufzustellen, dass die Sprache des Neuen Testaments Barbarismen enthielte. Neben den Kollegen schaltete sich das

Buchdruck und Antikenrezeption. Anmerkungen zur Bremer Entwicklung bis 1648, in: KLAUS GARBER (Hg.), Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit, Bd. 1, Tübingen 1998, S. 203 – 238.

58 HANS OPPERMAN: Die Hamburgische Schulordnung Bugenhagens [1966], wiederabgedruckt in: Reformation (wie Anm. 6), S. 135 – 164; zu den Anfängen des Geschichtsunterrichts in den Hamburger Schulen vgl. S. RAU, Geschichte (wie Anm. 11), S. 473 – 476, sowie DIETER KLEMENZ: Der Religionsunterricht in Hamburg von der Kirchenordnung von 1529 bis zum staatlichen Unterrichtsgesetz von 1870, Hamburg 1971 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs Bd. 5).

59 Vgl. KURT DIETRICH SCHMIDT: Theologische Auseinandersetzungen in Hamburg im beginnenden 17. Jahrhundert [1957], wiederabgedruckt in: Reformation (wie Anm. 6), S. 319 – 329; GOTTSCHALK EDUARD GUHRAUER: Joachim Jungius und sein Zeitalter. Nebst Goethe's Fragmenten über Jungius, Stuttgart, Tübingen 1850.

Geistliche Ministerium ein; der Rat ließ bei der juristischen Fakultät in Wittenberg ein Gutachten einholen, und die ganze Sache wurde in der gelehrten Öffentlichkeit mündlich und schriftlich diskutiert. In einem solchen Rahmen bestanden in den Schulen konfessionelle Freiräume. Eine Trendwende zur konfessionellen Offenheit aber bedeutete dies noch lange nicht.

Für die Ausbildung des Denkens in konfessionellen Oppositionen spielte schließlich auch die Sprache eine wichtige Rolle. Vor allem die Prediger schreckten vor der Verwendung einer derben Sprache und vor Stereotypenbildungen nicht zurück. So wurden die katholischen Priester in mancher Predigt schon mal als „*Lügenprediger*“ oder „*Ottergezücht*“ bezeichnet.⁶⁰ Alternative Lehren auch innerhalb des Protestantismus (so z. B. die Position Oslanders oder Majors) wurden der „*geistlichen Hurerei*“ bezichtigt.⁶¹ Das öffentliche Schmähnen der Angehörigen anderer Konfessionen ging teilweise so weit, dass sich das Reichsoberhaupt einschaltete, um die konfessionelle Polemik per Religionsedikt zu unterbinden. Ausdrücklich tat der Kaiser dies auch nochmals vor den Reformationsjubelfeiern von 1717, während derer die konfessionelle Abgrenzung von Katholiken, Calvinisten, Pietisten und Schwärmern – zumindest in Hamburg – im Vordergrund stand.⁶²

8. Disziplinierung und Zensur

Das Geistliche Ministerium hatte nicht nur die Mitaufsicht über die Schulen und war gewissermaßen der Regisseur der Gottesdienste, sondern es verstand sich auch als „Wächter“ über den theologischen Nachwuchs. Das Wächteramt, das einige der Senioren besonders ernst nahmen, bedeutete einerseits Fortbildung in Bibelinterpretation und Dogmatik, andererseits Kontrolle, nicht zuletzt darüber, wer was in den Hamburger Kirchen predigte, was in den Kapellen der Katholiken und Calvinisten gepredigt wurde, was in den Synagogen der Juden geschah und wer in diese Gotteshäuser ging. Als Sanktionsmaßnahmen gegenüber lutherischen Predigern, die nicht auf der Linie lutherischer Theologie blieben, konnte das Geistliche Ministerium mit Hilfe von Bürgerschaft und Senat eine Amtsenthebung, gegebenenfalls mit Stadtverweis erwirken.

60 So der Prediger Nicolaus Hardkopf in seiner Jubelpredigt von 1617, S. RAU, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 486.

61 Zit. nach W.-D. HAUSCHILD, *Theologiepolitische Aspekte* (wie Anm. 43), S. 256.

62 Vgl. S. RAU, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 490. Verwiesen wurde in den Edikten auf Artikel V § 50 des Instrumentum Pacis Osnabrugensis sowie auf ein früheres Religionsedikt von 1715.

Johannes Müller, 1598 in Breslau geboren, seit 1626 Pastor an St. Petri und ab 1648 Senior, war einer derjenigen, die ihr Wächteramt besonders ernst nahmen. In der Druckerstadt Hamburg versuchte er auch über die Presseerzeugnisse zu wachen und übte die damals übliche Zensur aus.⁶³ Ein besonderes Auge warf er auf Druckerzeugnisse von Katholiken und Calvinisten, vor allem aber auf Schriften, die von religiösem Nonkonformismus zeugten. Außerdem war er gegen jedwede Verständigung mit den Juden wie auch gegen die Unionsideen, die im Umkreis von Georg Calixt diskutiert wurden. 1649 wurde auf seine Veranlassung hin der jüdische Arzt Benjamin Mussaphia, der eine Schrift mit blasphemischen Inhalten verfasst haben soll, aus der Stadt verwiesen, und 1655 ließ er Isaak de la Peyrères Werk ‚Prae-Adamitae‘ auf den Index setzen. Trotz einzelner erfolgreicher Maßnahmen war eine umfassende Kontrolle allerdings unmöglich, da der Buchmarkt nicht einfach zu überschauen war. Schließlich sorgte Müller auch dafür, dass fremde Geistliche, Theologiestudenten und Kandidaten des Ministeriums in städtischen Kirchen nur noch mit Genehmigung des Seniors predigen durften.

Außerhalb des Bereichs von konfessioneller Norm(durch)setzung und Wissensvermittlung übten die Hebammen eine wichtige Funktion mit konfessionsintegrierender Kraft aus. Obschon ihr eigentliches Handwerk darin bestand, die Schwangeren zu betreuen und zu entbinden, waren sie doch auch sehr oft die Meisterinnen eines Schwellenritus, nämlich der Integration des Neugeborenen in die christliche Gemeinschaft. Als städtische Amtsinhaberinnen waren sie nicht nur dem Rat gegenüber verpflichtet, ihre Aufgaben gewissenhaft durchzuführen, sondern sie mussten in Hamburg auch der lutherischen Kirche angehören.⁶⁴ Schon in der Kirchenordnung von 1529 war ein Artikel für die „Bademomen“, wie sie genannt wurden, vorgesehen, der sie zu christlichem Verhalten anhielt.⁶⁵ Den Schwangeren sollten sie mit Gebeten und dem Lesen von Psalmen beistehen. Von einem ausdrücklichen Ratseid, den sie bei Amtsantritt zu schwören hatten, wissen wir erst seit dem Jahr 1637.⁶⁶ Ein besonders heikles Moment war das Sakrament der Taufe, das die Hebamme dann durchführen sollte, wenn das Neugeborene

63 JUTTA BRADEN: Johannes Müller (1598 – 1672), in: ARNO HERZIG (Hg.), *Schlesische Lebensbilder*, Bd. 8. Schlesien des 14. bis 20. Jahrhunderts, Neustadt a. d. Aisch 2004, S. 85 – 92, hier: S. 91.

64 CHRISTOPH AXMANN: *Zur Entwicklung des Hebammenwesens der Stadt Hamburg im 19. Jahrhundert. Unter Berücksichtigung der für die Hebammen gültigen Ordnungen (1529 – 1900)*, Diss. med. Hamburg 1983 (masch.), S. 25 – 27.

65 J. BUGENHAGEN, *Christliche Ordnung 1529* (wie Anm. 2), S. 122 f.

66 C. AXMANN, *Hebammenwesen* (wie Anm. 64), S. 27. Der „Eyd der Bade-Mütter“ findet sich in der ‚Revidirten und verneüerten Apotheken-Ordnung der Stadt Hamburg‘.

in Lebensgefahr schwebte und kein Prediger mehr gerufen werden konnte.⁶⁷ Der Ablauf des Nottaufrituals war genau beschrieben, doch sollten die Hebammen zur Kontrolle von einem Prediger befragt werden. War das Kind außer Lebensgefahr, war ein Kirchgang vorgesehen, eine weitere Taufe durch einen Prediger jedoch nicht erforderlich. In gemischtkonfessionellen Gebieten – zu denen Hamburg und sein Umland nicht zählte – waren Nottaufen ein heikleres Thema, da es vorkommen konnte, dass „in der Not“ nur eine Hebamme der jeweils anderen Konfessionen gerufen werden konnte.⁶⁸ Auch dies ist nur ein weiteres Beispiel dafür, dass der Alltag manchmal zu pragmatischeren Lösungen zwang, als es den Anliegen der Konfessionskirchen entsprach. Denn lieber wollte man sein Kind von einer andersgläubigen Hebamme taufen lassen als es dem drohenden Hinscheiden ungetauft und damit ohne Chancen auf das Seelenheil zu überlassen.

9. Selbstkonfessionalisierung

Eine innere Kohäsion der lutherischen Gemeinde wurde aber nicht nur von oben vorgegeben, sie konnte auch durch gegenseitige soziale Kontrolle oder durch gesellschaftliche Vernetzungen wie etwa Patenschaften und durch personale Identifikationspraktiken wie Namensgebung hergestellt werden. Dazu gibt es für Hamburg noch keine umfassende Untersuchung, jedoch kann in Einzelfällen immer wieder festgestellt werden, dass Bürger desselben Kirchspiels Patenschaften bei Neugeborenen übernahmen.⁶⁹ In protestantischen Regionen, die an katholische angrenzten, wie auch in gemischtkonfessionellen Gebieten waren sogar Patenschaften durch Katholiken erlaubt. Offenbar wurde darin eine Bestärkung des evangelischen Sakraments gesehen.⁷⁰ Was die Praktiken der Namensgebung betrifft, so hat Etienne François für das bikonfessionelle Augsburg gezeigt, dass es ins-

67 J. BUGENHAGEN, *Christliche Ordnung 1529* (wie Anm. 2), S. 108 – 111; und C. AXMANN, *Hebammenwesen* (wie Anm. 64), S. 43, der sich auf eine Ordnung von 1718 bezieht.

68 Vgl. dazu EVA LABOUVIE: *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln u. a. 2000, S. 171 u. 218; SIGRID WESTPHAL: *Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542 – 1614*, Frankfurt/Main 1994, S. 336.

69 Dies ist jedenfalls mein Eindruck nach kursorischer Durchsicht einiger Taufregister; vgl. dazu die im StAHH liegenden Taufregister der jeweiligen Kirchspiele. Die Kirchspiele (St. Petri, St. Nikolai, St. Katharinen, St. Jakobi und seit 1685 St. Michaelis) waren die gesamte Frühe Neuzeit hindurch gut funktionierende soziale Einheiten als nachbarschaftliche, christliche und politische Gemeinden. Abweichungen von dem Muster des Nachbarschaftsnetzes bei Patenschaften sind nicht auszuschließen; sie würden dann auf andere Solidaritäten, über die Kirchspiele hinaus, verweisen. Vgl. zu den Patenschaften auch PHILIPP CONNER: *Huguenot Heartland. Montauban and Southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot 2002 (St. Andrews Studies in Reformation History), S. 38.

70 Vgl. S. WESTPHAL, *Frau* (wie Anm. 68), S. 337.

besondere seit dem 17. Jahrhundert je ein spezifisch protestantisches und katholisches Namensrepertoire gegeben hat. Katholiken schöpften häufig aus dem Fundus der Heiligennamen, die die Protestanten ablehnten und sich dafür eher alttestamentarischer, vermehrt auch germanischer Namen (z. B. Heinrich) bedienten.⁷¹

Auch gegenseitige Provokationen im Alltag und die daraus entstehenden Empörungen und Reaktionen beförderten die Konfessionalisierung. Ein drastisches Beispiel dafür sind die Feierlichkeiten zur Wahl von Papst Clemens IX., die Christina von Schweden 1667 in Hamburg veranstaltete und bei denen es zu einem Tumult kam, an dessen Ende nicht nur ein Mann aus dem Volk getötet wurde, sondern auch Christina sich in Sicherheit bringen musste.⁷² Ansonsten waren es die von Katholiken (oft vor den Kirchentüren) verteilten Schriften, die pompösen Leichenzüge insbesondere der Calvinisten durch die Stadt, das Zurschaustellen der Monstranz durch die katholischen Patres, mitunter von mehr als 50 Spielleuten begleitete Prozessionen durch die Stadt, der angeblich „öffentliche“ – und damit den Vorschriften des Westfälischen Friedens widersprechende – Charakter der katholischen Gottesdienste,⁷³ die die Protestanten herausforderten und auch hin und wieder zu Steinen greifen ließen, die sie dann gegen Andersgläubige oder deren sakrale Gebäude warfen.

Eine andere Art der Mitwirkung der Bevölkerung bei der Konfessionalisierung konnte schließlich auch im Denunzieren von Mitgliedern der eigenen Konfession liegen. Das Geistliche Ministerium beschwerte sich in regelmäßigen Abständen beim Senat darüber, dass Jesuiten in der Stadt die lutherischen Seelen zum „Abfall“, also zur Konversion zum Katholizismus bewegten. Interessanterweise bekam das Ministerium die Informationen über die Bekehrungsversuche der katholischen Patres bzw. der Dominikaner der Propagandakongregation oft von Lutheranern, die diese Vorgänge in ihrer alltäglichen Umgebung beobachtet hatten und denen sie – vielleicht auch aus anderen, z. B. persönlichen Gründen – ein Dorn im Auge zu sein schienen.⁷⁴

71 ETIENNE FRANÇOIS: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648 – 1806, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg Bd. 33), S. 167 – 176.

72 Vgl. S. RAU, Geschichte (wie Anm. 11), S. 175 mit Anm. 388 u. S. 304 f.

73 Die Begebenheiten sind als Vorwürfe von Seiten des Geistlichen Ministeriums formuliert in StAHH 111-1 Senat Cl. VII Lit. HfNr. 1 Vol. 3b.

74 Vgl. dazu SUSANNE RAU: Von „Lockungen“, „Verführungen“ und „Zwang“. Zur „Denunciation“ der Rekatholisierungspraxis im lutherischen Hamburg zu Beginn des 18. Jahrhunderts, in: JÖRG DEVENTER, DIES., ANNE CONRAD (Hg.), Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus, Münster, Hamburg 2002, S. 331 – 354.

10. Traditionsbildung und Rituale der Erinnerung

Gruppen können ihre Identität, die ihr Zusammengehörigkeitsgefühl stärken soll, immer auch mit Hilfe von Erinnerungen an gemeinsame Erlebnisse konstruieren. Sie können sich eine gemeinsame Geschichte geben, in der bisweilen dem Gründungsakt eine besondere symbolische Kraft zukommt. Auf diesen Aspekt der Gruppenkohärenz haben neuere Forschungen zu „kollektivem Gedächtnis“, Erinnerungskulturen und auch historiographiegeschichtliche Ansätze hingewiesen.⁷⁵ Die reformatorische Bewegung hat recht früh begonnen, Traditionen auszubilden und sich selbst zu historisieren. Anhand der zeitgenössischen Geschichtsschreibung wurde dies für Hamburg bereits gezeigt.⁷⁶ Konstruktionen von Erinnerung im Medium des Gedenkens gab es aber auch auf anderen Ebenen. So setzte nach Luthers Tod eine intensive Luther-Memoria in Bild und Text ein.⁷⁷ Lassen wir die frühneuzeitliche Chronistik als eine Form der Erinnerungskultur einmal beiseite und wenden uns anderen Formen der städtischen „Imagepflege“ zu,⁷⁸ bei der die Konfessionen als Element stadtbürgerlicher Identität im Vordergrund stehen. Festzuhalten ist, dass die Identitätsbildungsbestrebungen unter dem Vorzeichen des Luthertums nicht einfach nur obrigkeitlichen Vorgaben gehorchten, d. h. eine „Haus-, Hof- und Staatsgeschichtsschreibung“ des Rates oder des Geistlichen Ministeriums war. Anhand von zwei Medien des kollektiven Gedächtnisses soll im Folgenden kurz gezeigt werden, welche Rolle sie der Reformation und dem Luthertum für die Geschichte und Identität der Stadt zugewiesen haben. Das erste Beispiel ist das „Altertums-Gedächtnis“ des Conrad von Hövelen, das zweite sind die Reformationsjubelfeiern, die in der Regel

75 GERT MELVILLE, HANS VORLÄNDER (Hg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln u. a. 2002; statt Nennung der Standardwerke vgl. eine der neueren Einführungen in das Konzept der Erinnerungskulturen von ASTRID ERL: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, in: ANSGAR NÜNNING, VERA NÜNNING (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*, Weimar 2003, S. 156 – 185; zur Verbindung von Erinnerungskultur und Historiographiegeschichte S. RAU, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 33 – 50.

76 SUSANNE RAU: *Städtische Erinnerung im Spiegel des Hamburger Reformationsgedenkens in Chroniken der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 87 (2001), S. 1 – 47.

77 MARTIN WARNKE: *Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image*, Frankfurt/Main 1984; SUSAN R. BOETTCHER: *Von der Trägheit der Memoria. Cranachs Lutheraltarbilder im Zusammenhang der evangelischen Luther-Memoria im späten 16. Jahrhundert*, in: JOACHIM EIBACH, MARCUS SANDL (Hg.), *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003 (Formen der Erinnerung Bd. 16); DIES.: *Martin Luther seliger gedechtnis. The Memory of Martin Luther, 1546 – 1566*, Diss. phil. Universität Madison 1998 (masch.).

78 „Images“ im Sinne von Bildern, die immer wieder dieselben Charakteristika hervorheben und dadurch ein einprägsames und leicht wieder erkennbares „Bild“ der Stadt schaffen, sind auch die frühneuzeitlichen Stadtansichten, die Hamburg mit der typischen Silhouette der über alle Häuser der Stadt in den Himmel ragenden Gotteshäuser zeigen; vgl. dazu HERMANN HIPPE: *Hamburg*, in: WOLFGANG, BEHRINGER, BERND ROECK (Hg.), *Das Bild der Stadt in der Neuzeit*, München 1999, S. 235 – 244 u. 461 – 464.

hundertjährlich im Abstand zum vermeintlichen Thesenanschlag (1517), zur lokalen Einführung der Reformation (1528) sowie zum Augsburger Religionsfrieden (1555) stattgefunden haben.⁷⁹ Conrad von Hövelen schrieb seine kompakten Darstellungen der „Gedächtnisse“ des Altertums, der glaubhaften Merkwürdigkeiten und seltenen Wundergeschichten Hamburgs in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, also in einer Zeit, als sich die Stadt in wirtschaftlicher wie demographischer Hinsicht in „*genämen Aufnāmen*“ befand, wie der Autor bemerkt.⁸⁰ Nach Einordnung Hamburgs in die Hanse, Klärung von Alter und Herkunft des Namens wird zunächst einmal das Erscheinungsbild der Stadt im 17. Jahrhundert beschrieben. Das hier interessierende fünfte Kapitel beginnt damit, dass Hamburg die „*Aufnämerin*“ aller Völkerarten gleich Amsterdam sei.⁸¹ Die Aufnahme von Fremden wird also positiv bewertet, aber sogleich betont, dass unter mehreren Glaubensbekenntnissen der „*Evangelische[n] Lāre*“ die oberste Würde zukomme und dass sonst kein „*fremdes Liberum Religionis exercitium weder Reformirten oder Römisch-Catholischen*“ innerhalb der Stadtmauern zugelassen sei.⁸² Anschließend folgt die Geschichte der Einführung der Reformation in Hamburg entlang der bekannten Protagonisten Ordo Stenmel, Stephan Kempe, Johannes Bugenhagen, Johannes Aepin. Das Taschenbuch schrieb von Hövelen für die „*Einheimischen / Aus-Ländischen und Reisenden Fremden zur Nachricht*“;⁸³ es sollte also für Hamburger wie Nicht-Hamburger die Grundzüge der Geschichte der Stadt wiedergeben und eine Orientierung im gegenwärtigen Stadtraum ermöglichen.

Das Gedenken an die Reformation wurde aber auch bald ritualisiert. An besonderen Tagen im Jahr, aber auch bei größeren Anlässen wie etwa bei Reformationsjubelfeiern wurde an die Einführung der Reformation erinnert. In der Frühen Neuzeit konzentrierte sich die Botschaft dieser Feiern, bei denen ein breites städtisches Publikum einbezogen

79 Das Feiern eines Ereignisses im Abstand von 25 Jahren ist im Grunde schon ein biblisch-jüdischer Feierrhythmus, der aber auf die Reformationsfeiern m. W. erst in der Neuzeit übertragen wurde. In dieser Linie steht dann auch die 475-Jahrfeier der Einführung der Hamburgischen Kirchenordnung, die nicht nur eine Ringvorlesung zur Kirchengeschichte an der Universität Hamburg hervorbrachte, sondern eine ganze Reihe von Festveranstaltungen, Foren und Preisverleihungen im Kirchenkreis Alt-Hamburg; vgl. MATTHIAS GRETZSCHEL: Reformation. Johannes Bugenhagen veränderte vor 475 Jahren die Hansestadt – wie vor ihm wohl kaum ein anderer, in: Hamburger Abendblatt vom 1. Juni 2004, S. 3; vgl. auch WOLFGANG FLÜGEL: Zeitkonstrukte im Reformationsjubiläum, in: WINFRIED MÜLLER (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster, Hamburg 2004, S. 77 – 99.

80 [CONRAD VON HÖVELEN]: Einige der Weltberüemeten Freien Reichs= See= und Handels= STADT Hamburg Sonderbare Nützliche Gedächtnisse / neben Unterschidenen Herlichen Altertums Glaubhaften Märkwürdigkeiten und Seltene Wundergeschichten kürzlich und wolmeinend bei HAMBURGS HOHEIT angefüget und aufgefärtigt Candore, Virtute, Honore, Lübeck 1668, S. 11.

81 [C. v. HÖVELEN,] Der Uhaltten [...] Stadt Hamburg HOHEIT (wie Anm. 29), S. 117.

82 Ebenda.

83 Vgl. den vollständigen Titel in Anm. 29.

war, auf die Demonstration der Rechtmäßigkeit der Einführung der Reformation sowie – in der gleichen Weise wie bei von Hövelen – auf die Betonung der Reinheit der lutherischen Lehre in der Stadt, gepaart mit dem Stolz darauf, dass Hamburg eine höhere Gnade verliehen sei als anderen bedeutenden europäischen Städten, weil Andersgläubige keine politischen Mitbestimmungsrechte hätten.⁸⁴ Verschiedene Formen der Erzählung – in Geschichtsschreibung, Predigt oder Jubelgedicht – trugen also auch zur Festigung des Bildes von der gottgewollten, konfessionell einheitlichen Stadt bei.

All dies – die Einrichtung von Institutionen, das Ablegen von Amtseiden, die obrigkeitlich überwachten Frömmigkeitspraktiken, Katechese, Zensur, Vernetzungen, Denunziationen und Erinnerungspraktiken – sind Maßnahmen und *Versuche* der Konfessionalisierung der hamburgischen Bevölkerung, die sowohl „von oben“ als auch aus der Bevölkerung selbst heraus vorgenommen wurden; diese aber sind weder gleichzusetzen mit einem durchschlagenden Erfolg noch mit einer gänzlich stabilisierten Situation ab einem bestimmten Zeitpunkt. Entsprechend zu beklagen wussten dies vor allem die, die sich für die Vorkämpfer der lutherischen Orthodoxie hielten.

11. Von dem „erbärmlichen Zustand der Kirche Christi in Hamburg“ anno 1648

Johannes Müller, von dem oben schon die Rede war, brachte seine Sicht des Zustandes der Kirche Christi 1648 in einer kleinen Schrift zum Ausdruck.⁸⁵ Als herrsche Weltuntergangsstimmung, beschreibt er eine Stadt, die im Verderben begriffen sei. In 23 Punkten charakterisiert Müller diesen Zustand des Verderbens, worunter zwei Punkte besonders wichtig erscheinen, erstens die religiöse Indifferenz mancher Stadtbewohner und zweitens die Zulassung Andersgläubiger aus rein wirtschaftlichen Gründen: Juden, Katholiken, Calvinisten, Täufer, Arminianer, Photinianer, Weigelianer sowie neue Propheten, die sich

84 Vgl. dazu das Jubelgedicht des damals 14-jährigen Schülers Esdras Edzardus zum Jubelfest von 1717: „Du GOTT geliebte Stadt, mein Wehrtes Vater=Land. // Es ist ja offenbah: es hat in allen Ständen // Das Evangelium erhalten GOTTES Hand. // Die Häupter dieser Stadt LUTHERI Lehr bestrahlet // Kein Pöbstler / Calvinist, sitzt im Hoch-Weisen Rat. // Das Wehrte Predig=Ampt uns stets für Augen mahlet // Wie CHRISTUS uns allein erwirbet GOTTES Gnad [...] // Aus diesem kan ja mehr als Sonnen=klar erscheinen // Daß HAMBURG höh're Gnad von GOTT ertheilet sey // Als Antorff, Amsterdam, Rom und Venedig haben.“ ESDRAS EDZARDUS: Das Wohl der Stadt der der HERR ihr GOTT ist..., Hamburg 1717 (StAHH Bibliothek A 610/51a); vgl. ferner S. RAU, Geschichte (wie Anm. 11), S. 15 f., 483 – 495.

85 JOHAN MÜLLER: Einfältiges Bedenken von dem im Grund verderbten und erbärmlichen Zustande der Kirche Christi in Hamburg, und wie demselben durch heilsame von Gott verordnete Mittel wiederum könne geholfen werden, in: CHRISTIAN ZIEGRA (Hg.), Sammlung von Urkunden, theologischen und juristischen Bedenken, Verordnungen, Memorialen, Suppliken, Decreten, Briefen, Lebensbeschreibungen, kleinen Tractaten u. d. g. m. als eine Grundlage zur Hamburgischen Kirchenhistorie neuerer Zeiten, 1. Theil, Hamburg 1764, S. 1 – 30.

gotteslästerlich verhielten, evangelische Christen verführten, Predigten störten und Sakramente schändeten.⁸⁶

Mit diesen Anprangerungen erfüllte Müller freilich seine Aufgabe als Moralprediger und Wächter über eine konfessionell einheitliche Situation. Der „Störpunkte“ in einem Bild von einem rein lutherischen Hamburg waren in der Tat viele, denn vor dem Hintergrund dieser Idealvorstellung konnte man viele Erscheinungen als Makel begreifen. Dies betraf zunächst die Präsenz der konfessionellen Minderheiten in der Stadt; zweitens die binnenkonfessionellen Herausforderungen und drittens schließlich interkonfessionelle Phänomene, d. h. das Zusammenkommen der Menschen über die Grenzen der jeweiligen Konfession hinweg.

Zunächst also zur Präsenz der konfessionellen Minderheiten in der Stadt wie vor den Toren der Stadt, im nahegelegenen Altona: Juden, Katholiken, Calvinisten sowie Mennoniten, also eine Täufergemeinde, die nicht zu den reichsrechtlich anerkannten Konfessionen gehörte.⁸⁷ Diese religiösen Gruppen, deren Präsenz immer wieder als Bedrohung für die lutherische Gemeinschaft begriffen wurde, waren in unterschiedlicher Weise in der Stadt vertreten.⁸⁸ Während es Katholiken unmittelbar nach der Reformation kaum mehr in der Stadt gab (seit 1531 waren alle katholischen Gottesdienste eingestellt), änderte sich dies ab der Zeit des Dreißigjährigen Krieges: Als die von der 1622 gegründeten Propagandakongregation mit der Nordischen Mission beauftragten Dominikanermönche in die Stadt kamen, zählten sie etwa 100 praktizierende Katholiken. Orte der Zusammenkunft waren Privathäuser (anscheinend in der Hafens-

86 Ebenda, § 11, S. 10. Hier ist die Rede davon, dass man „um der Nahrung willen“ alle Religionen zulassen wolle und sich dadurch „Ketzerien“ wie Krebs oder Sauerteig ausbreiten könnten. – Angespielt wird mit den Arminianern auf eine Gruppe von Remonstranten, deren die doppelte Prädestination ablehnende Lehre auf den Schriften des reformierten Theologen Jacobus Arminius (1560 – 1609) basierte und die auch in Schleswig-Holstein verbreitet war. Der Ausdruck Photinianer bezieht sich zunächst auf die Schüler des Photinus von Sirmium (4. Jh. n. Chr.), der die Trinität Gottes leugnete. Im 17. Jahrhundert bezieht sich der Ausdruck auf die v. a. polnischen Unitariergemeinden. Möglicherweise hatte Müller auch schon von dem ab 1662 in Hamburg lebenden Stanislaw Lubieniecki gehört. Mit den Weigelianern wird schließlich auf den Schriftsteller Valentin Weigel (1533 – 1588) angespielt, der Sebastian Franck und Jakob Böhme nahe stand. In der Verwendung durch Müller ist das Wort wohl eher ein Schimpfwort für alle mystischen Strömungen seiner Zeit.

87 Vgl. MICHAEL D. DRIEDGER: *Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, Bolanden-Weierhof* 2001. An dieser Stelle wird nicht weiter auf sie eingegangen.

88 Zum Folgenden CARL LINKEMEYER: *Das katholische Hamburg in Vergangenheit und Gegenwart, Hamburg 1931* [allerdings nicht mehr „politisch korrekt“]; RUDOLF HERMES: *Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg, Hamburg 1934*; J. WHALEY: *Religiöse Toleranz* (wie Anm. 11); JÜRGEN WÄTJER: *Das katholische Domkapitel zu Hamburg von den Anfängen bis zur Reformation und seine Wiedererrichtung 1996. Eine kanonistische Untersuchung, Frankfurt/Main u. a. 2001* (Adnotationes in ius canonicum Bd. 19); PETER SCHMIDT-EPPENDORF: *Die katholische Kirche in Hamburg*, in: *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 6), S. 407 – 430; S. RAU, *Geschichte* (wie Anm. 11), S. 171 – 179 und JUTTA BRADEN: *Die Hamburger Judenpolitik und die lutherisch-orthodoxe Geistlichkeit im 17. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 89 (2003), S. 1 – 40.

gend) und die Kapellen der kaiserlichen, französischen und spanischen Gesandten sowie zeitweise Christinas, der Exkönigin von Schweden. 1675 wurden sie unter kaiserlichen Schutz gestellt. In Altona wurde Ende des 17. Jahrhunderts eine Kapelle errichtet, die nach ihrer Zerstörung beim Stadtbrand 1713 einen Ersatz in der Josephskirche fand (seit 1723 an der Großen Freiheit 43). 1785 zählte die Gemeinde rund 1500 Mitglieder.⁸⁹ Calvinisten kamen im Rahmen von zwei größeren Flüchtlingswellen in die Stadt.⁹⁰ Während der ersten niederländischen Flüchtlingsbewegung gegen Ende des 16. Jahrhunderts sollen es um die 1000 gewesen sein, die, weil die religiöse Frage in den Handelskontrakten unerwähnt blieb, mit dem Grafen Ernst von Schauenburg in Verhandlung traten. Sie erhielten ein Stück Land an der Kleinen Freiheit, wo sie zwei Predigthäuser und ein Pfarrhaus errichteten. Die zweite Gruppe calvinistischer Immigranten war eine Gruppe von etwa 900 Hugenotten, die nach der Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich flüchteten. Die Calvinisten feierten ihren Gottesdienst in Altona; in Hamburg kamen sie dagegen zunächst nur in Privathäusern zusammen, bis sie zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Garten des holländischen Residenten eine Kapelle bauen durften. Der offizielle Umgang mit Calvinisten und Katholiken änderte sich eigentlich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als zum einen das konfessionalistische Denken an Bedeutung verlor und sogar ein Teil der Errungenschaften der Reformation in Frage gestellt wurden, zum anderen als im Zuge der Wirtschaftskrise der Beitrag vor allem der Calvinisten zum Wohl der Stadt anerkannt wurde. Die Juden seien hier nur am Rande erwähnt, weil sie nicht zu den Hauptakteuren auf dem Feld der Konfessionalisierung gehörten. Beide Gruppen, die Sepharden wie die Aschkenasen,⁹¹ erhielten im 17. Jahrhundert ein Niederlassungsrecht auf der Basis von Fremdenkontrakten. Trotz der „Judenhetze“ durch das Ministerium und verschiedener Konversionsprojekte konsoli-

89 Zum Vergleich: Heute gibt es etwa 175.000 Katholiken, die seit wenigen Jahren im Erzbistum Hamburg organisiert sind.

90 Zur Flüchtlingsproblematik vgl. auch RAINER POSTEL: Asyl und Emigration in der Frühen Neuzeit, in: Festschrift Hans-Dieter Loose, Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 83,1 (1997), S. 201 – 224; FRANK HATJE: Auf der Suche nach den Flüchtlingen und Exulanten des Dreißigjährigen Krieges in Hamburg, in: MARTIN KNAUER, SVEN TODE (Hg.), Der Krieg vor den Toren. Hamburg im Dreißigjährigen Krieg 1618 – 1648, Hamburg 2000 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs Bd. 60), S. 181 – 211.

91 Um 1640 wohnten schätzungsweise 500 sephardische Juden in der Stadt, zehn Jahre später waren es mindestens 600; die aschkenasische Gruppe war anfangs kleiner, stieg aber in den 1690er Jahren auf 300 steuerzahlende Familienvorstände an; J. BRADEN, Judenpolitik (wie Anm. 88), S. 14, 28, 36. – Zum Vergleich: Hamburg hatte um 1700 etwa 70.000 Einwohner.

dierte sich ihre Situation Ende des 17. Jahrhunderts allmählich, z. B. mit der Gründung der aschkenasischen Dreigemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek (1671).⁹²

Die Aufnahme Andersgläubiger stellte ja insofern ein Problem dar, als die hamburgischen Verfassungsdokumente auch den Bürgerrechtserwerb und damit die politische Mitsprache an die lutherische Konfession banden. Der Bürgerrechtserwerb aber konnte de facto durch die Praxis der Fremdenkontrakte aufgeweicht werden.⁹³ Fremdenkontrakte sind Verträge, die die Stadt Hamburg meist mit ganzen Gruppen von Fremden, die wellenartig in der Stadt Aufnahme suchten, schloss, insbesondere mit den portugiesischen Juden sowie den Niederländern und den Franzosen.⁹⁴ Die Verträge beinhalteten ein temporäres Niederlassungsrecht und Handelsfreiheiten, ließen aber die Konfessionsfrage außen vor. Während sich niederländische Lutheraner über ihre Konfessionszugehörigkeit leichter integrieren konnten, war der Aufstieg in höchste soziale Kreise für Juden, Calvinisten und Katholiken zwar möglich, die aktive politische Mitsprache aber ausgeschlossen.⁹⁵ Andererseits verlief die Integration fremder Andersgläubiger nicht ausschließlich über die politische Schiene, sondern häufig über Handelsnetzwerke, Einheiraten und Vermögen, mit dem, wenn es z. B. für mildtätige oder repräsentative Zwecke eingesetzt wurde, indirekt Sozialprestige oder gesellschaftliche Anerkennung gewonnen werden konnte. Damit waren die vermögenden niederländischen oder französischen Calvinisten freilich erfolgreicher als die Katholiken, die in der Regel eher den ärmeren Schichten angehörten. Mit den Fremdenkontrakten und den durch sie ermöglichten Integrationsmechanismen war also de facto eine zusätzliche Einwohnerrechtskategorie geschaffen. Zweitens musste sich die lutherische Orthodoxie binnenkonfessionellen Herausforderungen stellen. Nachdem Mitte des 16. Jahrhunderts ein calvinistischer Richtungswechsel verhindert worden war, kamen Ende des 17. Jahrhunderts eine pietistische und eine separatistische Bewegung in Hamburg auf, die sich größtenteils an Philipp Jakob

92 ARNO HERZIG: Die Entstehung der frühneuzeitlichen jüdischen Gemeinden im Hamburger Raum, in: WERNER BUCHHOLZ, STEFAN KROLL (Hg.), Quantität und Struktur. Festschrift Kersten Krüger, Rostock 1999, S. 325 – 335.

93 M. LITTEN, Bürgerrecht (wie Anm. 46), S. 252 – 263.

94 1566 hatten bereits die Merchant Adventurers aus Amsterdam einen 10-Jahres-Kontrakt erhalten, der Anlass zu heftigen Diskussionen gab, da er eigentlich dem hansischen Gästerecht widersprach. Der Einwand der Bürgergemeinde lautete, er würde weder die Reinheit der lutherischen Lehre noch die Wirtschaftsinteressen der Bürger wahren; J. WHALEY: Religiöse Toleranz (wie Anm. 12), S. 134 f. – Vgl. zur Niederlassung der Niederländer und Franzosen in Hamburg neuerdings ALEXANDER NIKOLAJCZYK: Integriert oder ausgegrenzt? Die Stellung der niederländischen Einwanderer im frühneuzeitlichen Hamburg, in: Hamburger Wirtschafts-Chronik N. F. 6 (2006), S. 7 – 44 und KLAUS WEBER: Making Frenchmen Loyal Germans: Huguenots in Hamburg, 1685 – 1985, in: MAREIKE KÖNIG, RAINER OHLIGERS (Hg.), Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective, Stuttgart 2006 (Beihefte der Francia Bd. 62), S. 59 – 69.

95 M. LITTEN, Bürgerrecht (wie Anm. 46), S. 247 – 249.

Spener, vereinzelt auch an Jakob Böhme oder französischen Mystikern orientierte.⁹⁶ Die pietistische Richtung war in Hamburg unter Mitgliedern des Geistlichen Ministeriums vertreten (u. a. Anton Reiser, Abraham Hinckelmann, Johann Heinrich Horb, Johann Winckler) und sammelte sich in *Collegia pietatis*. Schließlich fand im 18. Jahrhundert die Aufklärung in Hamburg eine starke Anhängerschaft, es bildete sich ein Zentrum der physikotheologischen Bewegung heraus, wie auch immer mehr Stimmen für eine konfessionelle Toleranz laut wurden.⁹⁷ Doch die lutherische Orthodoxie gab auch hier das Feld nicht kampflos auf: Von etwa 1680 bis 1760 kämpfte sie erbittert gegen diese Strömungen, anfangs mit mehr Erfolg, wie der Fall Horb zeigt, zuletzt mit immer weniger, wie an dem Fragmentenstreit zwischen Lessing und Goeze zu sehen ist.

Drittens und schließlich gab es auch interkonfessionelle Phänomene, die teils geduldet, teils aber auch verfolgt wurden. Als Beispiele seien hier Mischehen, interkonfessionelle Arbeitsverhältnisse und wirtschaftliche Beziehungen genannt. Mischehen hat es immer wieder gegeben, doch sie wurden nur dann zum interkonfessionellen Problem, wenn eine Seite die andere zum Konvertieren bewegen wollte. So klagte etwa zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Ministerium beim Rat, dass ein katholischer Schmied namens Fleischer seine Frau prügeln und verängstigen, um sie dazu zu bringen, den Sohn zum katholischen Glauben übertreten zu lassen. Zwischen den beiden Eheleuten sei allerdings vereinbart worden, das Kind nach lutherischem Ritus auf den Namen Heinrich zu taufen und es in eine lutherische Schule zu schicken, was bis zur Einflussnahme der Jesuiten auch so praktiziert worden sei.⁹⁸ Die Handwerksämter waren in Hamburg konfessionell weitgehend abgeschlossen, jedoch arbeiteten offenbar nicht wenige lutherische Dienstmädchen in katholischen Haushalten, was insbesondere dann Anlass zur Klage gab, wenn dem Ministerium bekannt wurde, dass die Jesuitenpatres die lutherischen Seelen „zum Abfall reizten“.⁹⁹ Trotz einiger konfessionalistischer Vorgaben in Gewerbe und

96 Zu den *Collegia pietatis* und den separatistischen Zirkeln vgl. HERMANN RÜCKLEBEN: Die Niederwerfung der hamburgischen Ratsgewalt. Kirchliche Bewegungen und bürgerliche Unruhen im ausgehenden 17. Jahrhundert, Hamburg 1970, S. 71 – 108 sowie F. SANDER, Horb (wie Anm. 48).

97 F. KOPITZSCH, Grundzüge (wie Anm. 12), S. 469 – 477.

98 StAHH 111-1 Senat Cl. VII Lit. Hf Nr. 1 Vol. 3b, fo. 15 – 43, 13. Juli 1719, Denunciation Nr. 9, S. 18 f. Das Beispiel verrät indirekt auch die Schlüsselstellung von Frauen und Müttern, denn sie waren es, die im innerhäuslichen Bereich für die Erziehung der Kinder zuständig waren und insofern auch Einfluss auf deren Glaubenspraktiken hatten; S. WESTPHAL, Frau (wie Anm. 69), S. 330. – Offenbar gab es nicht nur Ehen zwischen Lutheranern und Katholiken, sondern auch zwischen Lutheranern und Mennoniten. Für den Zeitraum von 1660 bis 1750 kommt Driedger auf mindestens 75 Eheschließungen mit Nichtmennoniten; M. DRIEDGER, Zuflucht (wie Anm. 87), S. 69.

99 StAHH 111-1 Senat Cl. VII Lit. Hf Nr. 1 Vol. 3b, fo. 15 – 43, 13. Juli 1719, Denunciation Nr. 5, S. 13 – 15. Aufgrund des Charakters der Quelle sind hier freilich nur Einzelfälle genannt. Der Anteil

Kleinhandel innerhalb Hamburgs wussten die politischen und wirtschaftlichen Führungsschichten der Stadt durchaus, dass sie sich dieses Denken im Fernhandel nicht erlauben durften, da dadurch der Stadt ein größerer Schaden erwachsen könne, wie am Beispiel von Köln und Lübeck leicht zu sehen sei.¹⁰⁰

Aus orthodoxer Sicht zeugen die angeführten Punkte freilich von einem erbärmlichen Zustand der Kirche. Andererseits können die diversen Formen konfessioneller Grenzüberschreitungen und das konfessionelle Miteinander – gerade in einer Stadt wie Hamburg, in der sich die lutherische Konfession durchweg in der Majoritätssituation befand – doch auch Anlass zur Überlegung geben, ob man statt vom „Zwang zur Konfessionalisierung“¹⁰¹ nicht eher vom Zwang zum pragmatischen Miteinander reden sollte. Konfessionelle Identität ist – wie jede Art von Identität – keine feste Größe, sondern einigermaßen flexibel, da sie narrativ und performativ erzeugt wird. Sie wird von außen (von der Theologie, von der Politik), aber auch aus dem Inneren der Gruppe konstruiert, vor allem dann, wenn die Maßnahmen, Instrumente und Institutionen der Konfessionalisierung auch andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erreicht haben und deren Handlungsmuster (mit) prägen. Dass dann konfessionelle Identitätsbildung mitunter auch über Abgrenzung von anderen Gruppen funktioniert, gehört zur Funktionsweise dieses kulturellen Musters. Und dennoch waren anscheinend auch im Alltag – also jenseits von kirchlichen Unionsbestrebungen oder philosophischen Toleranzdebatten – zu einem gewissen Grad immer Handlungsspielräume vorhanden, die die handelnden Subjekte nicht gleich in eine Identitätskrise gestürzt haben, wenn sie sich einmal konfessionell nicht ganz konform verhielten. So scheint zu Beginn des 18. Jahrhunderts jenseits von Geldsorgen weniger das lutherisch getaufte Mädchen, das Schmähschriften von Katholiken während der Predigt in der Michaeliskirche verkauft und dadurch „*rumor und turbatio sacrorum*“ erzeugt habe, ein Problem gehabt zu haben als das Ministerium, das es dafür beim Rat angezeigt hat.¹⁰²

dieser Art interkonfessioneller Arbeitsverhältnisse innerhalb des Arbeitsmarktes häuslicher Dienstleistungen steht zur Bestimmung noch aus. Vgl. für Augsburg E. FRANÇOIS, Grenze (wie Anm. 71), S. 110.

100 StAHH 121-1 Erbgessene Bürgerschaft 1 Acta Conventuum Senatus und Civium, Bd. 3 (1631 – 1665), S. 208 f. Vertiefende Forschungen zum konfessionellen Aspekt im Bereich der Fernhandelspraktiken stehen noch aus.

101 Vgl. oben Anm. 16 u. 26.

102 Denunciation Nr. 5 (wie Anm. 99), S. 14 f.

12. Fazit

Wenn man abschließend nach dem Resultat von 200 Jahren lutherischer Konfessionalisierung fragt, so wird man in zeitgemäßem Verständnis die Tatsache, dass Versuche der Rekatholisierung in Hamburg scheiterten und der große Teil der Einwohner lutherisch war, als Erfolg werten dürfen. Dennoch sollte der harte und langwierige Weg der lutherischen Konsensbildung vom Ende her nicht ausgeblendet werden; und das Ergebnis entsprach auch nicht vollkommen den Vorstellungen der „frommen Fraktion“¹⁰³ des Geistlichen Ministeriums, denn in deren Augen waren nicht nur zu viele Andersgläubige in der Stadt ansässig, sondern die lutherischen Gemeindemitglieder waren ihnen generell zu ungläubig und religiös gleichgültig. Ferner ist festzuhalten, dass sich heidnische Bräuche, Wunder- und Aberglauben lange gehalten haben, der Katechismusunterricht nicht immer erfolgreich war und auch das Fluchen, Schwören und Zaubern nicht unbedingt abgenommen haben.¹⁰⁴ Aber dass deshalb die Reformation völlig gescheitert sei, wie einmal ein Forscher behauptete,¹⁰⁵ will man doch nicht ganz glauben, denn über die Veränderungen des kirchlichen wie weltlichen Lebens in der Stadt seit der Reformation war man sich in Hamburg im 18. Jahrhundert wohl bewusst.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Forschungstendenzen scheint es angebracht, auf wenigstens drei Ebenen weiterzudenken und weiterzuforschen. Zunächst einmal müssten, wie eingangs erwähnt, bestimmte Aspekte der hamburgischen Geschichte der Frühen Neuzeit aufgearbeitet werden. Hierzu gehören sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aspekte ebenso wie religions- und kulturgeschichtliche. Geht man, zweitens, von dem im Prinzip anregenden Potential des Konfessionalisierungsparadigmas aus, so wären drei Themenbereiche lohnend: (1) die Theologiegeschichte im engeren Sinne und, damit eng verbunden, die tatsächlichen Veränderungen in Bereich von Liturgie, Ritual¹⁰⁶ und Frömmigkeit mit einer stärkeren Betonung der Praktiken gegenüber den Normen;

103 Der Begriff stammt von Bernard Vogler, der die konfessionalisierte Bevölkerung in drei Gruppen einteilt: 1. die lokalen Notabeln oder die fromme Fraktion; 2. eine Minderheit von Atheisten und Indifferenten; 3. eine Mehrheit von Konformisten, die den einfachsten Weg gingen; zit. nach HEINRICH RICHARD SCHMIDT: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 12), S. 65.

104 Ebenda, S. 61 – 67.

105 GERALD STRAUSS: Lutheranism and Literacy: A Reassessment, in: KASPAR VON GREYERZ (Hg.), Religion and Society in Early Modern Europe 1500 – 1800, London 1984, S. 109 – 123, hier: S. 119; vgl. H. R. SCHMIDT, Konfessionalisierung (wie Anm. 103), S. 63 f.

106 Vgl. dazu die anregende Studie von SUSAN KARANT-NUNN: The Reformation of the Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany, London, New York 1997.

(2) individualgeschichtliche Zugänge z. B. mit Hilfe von Ego-Dokumenten¹⁰⁷ nicht zuletzt für die Frage nach der Bedeutung von Glaube in Krisenmomenten; (3) Aspekte von Vernetzung, Soziabilität und Gruppenbildung (inklusive der Integration von Andersgläubigen) auf lokaler wie überregionaler Ebene – all dies freilich immer auch in geschlechtergeschichtlicher Perspektive. Drittens schließlich wäre grundsätzlich zu überlegen, ob „die Konfessionalisierung“ angesichts von konfessionellen Grenzüberschreitungen und pragmatischem Miteinander der Konfessionen im Alltag, ferner vor dem Hintergrund von Phänomenen wie den Mehrfachkonversionen, Unionsbestrebungen, Toleranzdebatten, ganz zu schweigen von Kontakten mit nicht-christlichen Gruppen wirklich der probate Begriff ist, um einen gesamtgesellschaftlichen Prozess der Frühen Neuzeit zu beschreiben. Dieses gilt es nicht nur zu bedenken, weil wir wissen, dass die Mikrohistorie unseren Blick auf die individuellen Lebenswelten wie auch auf die besonderen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte lenkt, die uns zeigen, dass es „im Kleinen“ immer etwas anders gewesen ist als „im Großen“. Das mögliche Ausbrechen der Subjekte aus dem Muster der Konfessionalisierung sollte uns vielmehr dazu bewegen, auch nach dem Zustandekommen und den gesellschaftlichen Funktionen von Epochenkonstrukten wie dem der Reformation und der Konfessionalisierung zu fragen. Die Reformation hat heute ihren identitätsstiftenden Charakter (im gesellschaftlich integrierenden wie ausgrenzenden Sinne) weitgehend verloren; aber die Geschichte der Religion in der Vormoderne könnte unser Verständnis auch für manche heutige (religiöse und säkulare) Integrations- und Interpretationssysteme erweitern.

107 Vgl. WINFRIED SCHULZE (Hg.): *Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996 (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte Bd. 2) sowie eine Fülle neuerer Darstellungen.

Weiterführende Hinweise

Karten

Gute Karten zu den politischen, religiösen und dynastischen Verhältnissen Europas in der Frühen Neuzeit finden sich im Digitalen Atlas zur Geschichte Europas seit 1500, hg. von Andreas Kunz, URL: <http://www.atlas-europa.de/> [20.4.2013].

Neuere Literatur zum Prozess der Konfessionalisierung und religiösen Pluralisierung in der Frühen Neuzeit

AHUIS, FERDINAND: Der Bischof der Reformation. Umfassende Würdigung Johannes Bugenhagens, in: Nordelbische Stimmen. Forum für kirchliche Zeitfragen in Hamburg und Schleswig-Holstein 9 (2010), S. 44 – 46.

ARAND, CHARLES P.; NESTINGEN, JAMES A.; KOLB, ROBERT: The Lutheran Confessions. History and Theology of the Book of Concord, Minneapolis 2012.

ASCHE, MATTHIAS; BUCHHOLZ, WERNER; SCHINDLING, ANTON (Hg.): Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500 – 1721. Bd. 2, Münster 2010 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd. 70).

BAHLCKE, JOACHIM (Hg.): Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006.

BAHLCKE, JOACHIM: Die tschechische und slowakische Geschichtsschreibung zu Reformation und konfessionellem Zeitalter. Vom Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart, in: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), S. 155 – 174.

BAHLCKE, JOACHIM; ERNST, ALBRECHT (Hg.): Schlesien und der deutsche Südwesten um 1600. Späthumanismus – reformierte Konfessionalisierung – politische Formierung, Heidelberg 2012 (Pforzheimer Gespräche zur Sozial-, Wirtschafts- und Stadtgeschichte Bd. 5).

BALBACH, ANNA-MARIA: „Hier ruhen wir in dieser Grufft, biß Unser Herr uns zu sich rufft“. Grabinschriften der Frühen Neuzeit als Spiegel sprachlicher Konfessionalisierung. Das Beispiel der Stadt Augsburg, in: STEPHAN ELSPAß, MICHAELA NEGELE (Hg.), Sprachvariation und Sprachwandel in der Stadt der Frühen Neuzeit (Beiträge zur 26. Tagung des Internationalen Arbeitskreises „Historische Sprachforschung“, 5. bis 6. Oktober 2009 an der Universität Augsburg), Heidelberg 2011 (Sprache – Literatur – Geschichte Bd. 38), S. 239 – 251.

BEIERGRÖSSLEIN, KATHARINA: Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, in: Frühneuzeit-Info 19 (2009), S. 83 – 87.

BERNET, CLAUD: The concept of the new Jerusalem among early anabaptists in Münster 1534/35. An interpretation of political, social and religious rule, in: Archiv für Reformationsgeschichte 102 (2011), S. 175 – 194.

BERWINKEL, ROXANE: Weltliche Macht und geistlicher Anspruch. Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim, Berlin 2008.

BRADEMANN, JAN: Konfessionalisierung als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterung eines Forschungsparadigmas, in: Archiv für Kulturgeschichte 92 (2010), S. 425 – 459.

BRADEMANN, JAN: Reformierte Konfessionalisierung oder konfessionelle Koexistenz? Eine andere Sicht auf die Religionsgeschichte Anhalts im 17. und 16. Jahrhundert, in: VEREIN FÜR ANHALTISCHE LANDESKUNDE (Hg.), Auf dem Weg zu einer Geschichte Anhalts (Wissenschaftliches Kolloquium zur 800-Jahrfeier des Landes Anhalt vom 29. bis 31. März 2012 in Dessau-Roßlau), hg. unter Mitw. des Stadtarchivs Dessau-Roßlau, der Anhaltischen Landesbibliothek Dessau und des Landeshauptarchivs Sachsen-Anhalt, Abt. Dessau, Köthen 2012, S. 159 – 192.

BRÄUER, SIEGFRIED: Thomas Müntzer und die Zensur, in: GÜNTER MÜHLPFORDT, ULMAN WEIß (Hg.), Kryptoradikalität in der Frühneuzeit, Stuttgart 2009 (Friedenstein-Forschungen Bd. 5), S. 39 – 65.

BREMER, KAI: Konversionalisierung statt Konfessionalisierung? Bekehrung, Bekenntnis und das Politische in der Frühen Neuzeit, in: HERBERT JAUMANN (Hg.), Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin 2011, S. 369 – 408.

BROCKMANN, THOMAS; WEIß, DIETER J. (Hg.): Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, Münster 2011 (Bayreuther Historische Kolloquien Bd. 18).

BRÜNING, ALFONS: Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569 – 1648), Wiesbaden 2008.

BURKHARDT, JOHANNES: Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: ANDREAS HOLZEM (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, S. 527 – 552 (Krieg in der Geschichte Bd. 50).

DARNAS, ISABELLE; BARRUOL, AGNES: Regards sur les objets de dévotion populaire, Arles 2011.

DENECKE, AXEL: Wann ist ein Christ ein Christ? Lessings Streit um die Wahrheit mit Johann Melchior Goeze, Hamburg 2002.

DEVENTER, JÖRG (Hg.): Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa. Vorträge und Studien, Leipzig 2006.

DINGEL, IRENE; RHEIN, STEFAN (Hg.): Der späte Bugenhagen, Leipzig 2011 (Schriften der Stiftung der Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Bd. 13).

DUHAMELLE, CHRISTOPHE: Auf der Suche nach der französischen Konfessionalisierung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), S. 235 – 255.

DUHAMELLE, CHRISTOPHE: Territoriale Grenze, konfessionelle Differenz und soziale Abgrenzung. Das Eichsfeld im 17. und 18. Jahrhundert, in: ETIENNE FRANÇOIS, JÖRG SEIFERT, BERNHARD STRUCK (Hg.), Die Grenze als Raum, Erfahrung und Konstruktion. Deutschland, Frankreich und Polen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main u. a. 2007, S. 33 – 51.

EHRENPREIS, STEFAN u. a. (Hg.): Wege der Neuzeit: Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag, Berlin 2007 (Historische Forschungen Bd. 85).

EICHEL, CHRISTINE: Das deutsche Pfarrhaus. Hort des Geistes und der Macht, Berlin 2012.

FINKL, NICOLE: Administrative Verdichtung und Konfessionalisierung. Die Verwaltung der Reichsstadt Augsburg im 16. Jahrhundert, Neustadt an der Aisch 2011.

FLESCHE, STEFAN: Konfessionalisierung im Rhein-Maas-Raum, in: Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 60 (2011), S. 1 – 56.

FLURSCHÜTZ DA CRUZ, ANDREAS: Gleichwie hiesigen Orts in Religionssachen nichts innoviert werden solle. Die kaiserliche und gräflich-fürstliche Konfessionspolitik und ihre Auswirkungen auf Grafschaft und Stadt Oettingen, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 103 (2011), S. 107 – 133.

FRANK, GÜNTER: Topische Dogmatik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Philipp Melanchthon, Wolfgang Musculus, Melchior Cano, in: IRENE DINGEL, ARMIN KOHNLE (Hg.), Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas (Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation 9, 2010), Leipzig 2011, S. 251 – 270.

FREITAG, WERNER; CHRISTIAN HELBIG (Hg.): Bekenntnis, soziale Ordnung und rituelle Praxis. Neue Forschungen zu Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen, Münster 2009 (Westfalen in der Vormoderne Bd. 4).

GARBE, IRMFRIED; KRÖGER, HEINRICH (Hg.): Johannes Bugenhagen (1485 – 1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald, Leipzig 2010.

GEHRT, DANIEL: Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577, Leipzig 2011 (Arbeiten zur Theologiegeschichte Bd. 34).

GILLNER, BASTIAN: Freie Herren – freie Religion. Der Adel des Oberstifts Münster zwischen konfessionellem Konflikt und staatlicher Verdichtung 1500 bis 1700, Münster 2011 (Westfalen in der Vormoderne Bd. 8).

GREYERZ, KASPAR VON; SIEBENHÜNER, KIM (Hg.): Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen, Göttingen 2006.

HARDING, ELIZABETH; KRENTZ, NATALIE (Hg.): Symbolik in Zeiten von Krise und gesellschaftlichem Umbruch. Darstellung und Wahrnehmung vormoderner Ordnung im Wandel, Münster 2011 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme Bd. 33).

HECKEL, MARTIN: Zur Auswirkung der Konfessionalisierung auf das Recht im Alten Reich, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 127 (2010), S. 407 – 454.

HOFFMANN, GOTTFRIED: Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimitätsstrategien in der inner-reformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl, Göttingen 2011.

HOLENSTEIN, ANDRÉ: Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz, in: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), S. 65 – 87.

HOLZEM, ANDREAS: Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: HELMUT NEUHAUS (Hg.), Die Frühe Neuzeit als Epoche, München 2009, S. 251 – 290.

HOLZEM, ANDREAS: Krisen der Konfessionalisierung, in: Ökumenische Kirchengeschichte 2 (2008), S. 419 – 429.

HORSTKAMP, SARAH: „von der Paebstischen Finsternueß zum hellerscheinenden Evangelischen Liechte“. Konfessionalisierung der Sprache in Konversionsschriften des konfessionellen Zeitalters?, in: STEPHAN ELSPAB, MICHAELA NEGELE (Hg.), Sprachvariation und Sprachwandel in der Stadt der Frühen Neuzeit (Beiträge zur 26. Tagung des Internationalen Arbeitskreises „Historische Sprachforschung“, 5. bis 6. Oktober 2009 an der Universität Augsburg), Heidelberg 2011, (Sprache – Literatur – Geschichte Bd. 38), S. 221 – 238.

ISAIASZ, VERA u. a. (Hg.): Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen, Frankfurt/Main 2007 (Eigene und fremde Welten Bd. 4).

JÄGER, GEORG; PFISTER, ULRICH: Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden, 16. – 18. Jahrhundert. Akten der historischen Tagung des Instituts für Kulturforschung Graubünden Poschiavo, 30. Mai bis 1. Juni 2002, Zürich 2006.

JENDORF, ALEXANDER: Konstrukt und Konkretheit (in) der modernen Landesgeschichte – ein polemisches Plädoyer in weiterführender Absicht. Zugleich eine Besprechung von Walter Ziegler: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jh., in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, 57 (2011), S. 213 – 220.

JUNG, MARTIN: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517 – 1648), Stuttgart 2012.

KARREMAN, ISABEL: Forgetting faith? Negotiating confessional conflict in Early Modern Europe, Berlin u. a. 2012.

KAISER, WOLFGANG (Hg.): L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500 – vers 1650, Rennes 2008.

KAUFMANN, THOMAS: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation N. R. Bd. 29).

- KOCH, URSULA: Die gelebte Botschaft. Frauen der Reformation, Norderstedt 2010.
- KOHNLE, ARMIN: Johannes Bugenhagen und das Interim, in: IRENE DINGEL, STEFAN RHEIN (Hg.), Der späte Bugenhagen, Leipzig 2011, S. 219 – 227.
- KOLB, ROBERT: Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie, 2011, URL: http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/305774 [10.4.2013].
- KOLB, ROBERT: Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550 – 1675, Leiden 2008.
- KRENTZ, NATALIE: Auf den Spuren der Erinnerung. Wie die „Wittenberger Bewegung“ zu einem Ereignis wurde, in: Zeitschrift für Historische Forschung 36 (2009), S. 563 – 595.
- KUHLES, JOACHIM: Die Reformation in Livland – religiöse, politische und ökonomischen Wirkungen, Hamburg 2007 (Schriftenreihe Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 16).
- KÜPPERS-BRAUN, UTE: Katholisch – Lutherisch – Calvinistisch – Katholisch. Stift Essen im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: UTE KÜPPERS-BRAUN, THOMAS SCHILP (Hg.), Katholisch, lutherisch, calvinistisch. Frauenkonvente im Zeitalter der Konfessionalisierung, Essen 2010 (Essener Forschungen zum Frauenstift Bd. 8), S. 19 – 47.
- KUSCHE, SEBASTIAN: Konfessionalisierung und Hochschulverfassung. Zu den lutherischen Universitätsreformen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert, in: RAINER C. SCHWINGES (Hg.), Universitätsreform vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Stuttgart 2010 (Jahrbuch für Universitätsgeschichte Bd. 13), S. 27 – 44.
- LEPPIN, VOLKER: Disputationen als Medium der Theologie- und Kirchenreform in der Reformation. Zur Transformation eines akademischen Mediums, in: GERLINDE HUBER-REBENICH (Hg.), Lehren und Lernen im Zeitalter der Reformation. Methoden und Funktionen, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Bd. 68), S. 115 – 125.
- LEPPIN, VOLKER: Religiöse Transformation im alten Europa. Zum historischen Ort der Reformation, in: CHRISTIAN JASER u. a. (Hg.), Alteuropa – Vormoderne – neue Zeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200 – 1800). Heinz Schilling zum 70. Geburtstag, Berlin 2012 (Zeitschrift für historische Forschung: Beiheft 46), S. 125 – 137.
- LEPPIN, VOLKER; WIEN, ULRICH (Hg.): Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas Bd. 66).
- LOTZ-HEUMANN, UTE (Hg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Tagung vom 9. – 11.12.2004 an der Humboldt-Universität zu Berlin), Gütersloh 2007.
- LOTZ-HEUMANN, UTE: Reformation und Konfessionalisierung in Europa, in: WBG Weltgeschichte Bd. 4: Entdeckungen und neue Ordnungen: 1200 bis 1800, hg. von Walter Demel, Darmstadt 2010, S. 296 – 324.
- LUTTENBERGER, ALBRECHT P. (Hg.): Katholische Reform und Konfessionalisierung, Darmstadt 2006 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit Bd. 17).

MEYS, OLIVER: Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung, Regensburg 2009.

MÜLLER, JAN D. u. a. (Hg.): Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit, Berlin u. a. 2010 (Pluralisierung & Autorität Bd. 21).

NICKLAS, THOMAS (Hg.): Glaubensformen zwischen Volk und Eliten. Frühneuzeitliche Praktiken und Diskurse zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich (Tagung Autorités, foi, perceptions, 19./20. November 2010 an der Universität Reims), Halle/Saale 2012 (Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert Bd. 1).

POSTEL, RAINER: Beiträge zur hamburgischen Geschichte der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze zum 65. Geburtstag, hg. von Lars Jockheck, Hamburg 2006 (Geschichte: Forschung und Wissenschaft Bd. 18).

REKOW, MATTHIAS: Konfessionalisierung vs. Säkularisierung? Zur Rolle der Religion im Prozess der frühneuzeitlichen Staatsbildung (Studienarbeit TU Dresden), 2008, URL: http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/120049 [14.5.2013].

REINHARD, WOLFGANG: Barockkatholizismus statt Konfessionalisierung, in: Historische Zeitschrift 291 (2010), S. 419 – 429.

RUDERSDORF, MANFRED: Die Universität Leipzig im alteuropäischen Kontext. Neuanfang 1539 – Reformation und Konfessionalisierung, in: MANFRED RUDERSDORF, WOLFGANG HÖPKEN, MARTIN SCHLEGEL (Hg.), Wissen und Geist. Universitätskulturen. Symposium anlässlich des 600-jährigen Jubiläums der Universität Leipzig, 11. – 13. Mai 2009, Leipzig 2009, S. 61 – 77.

RUDERSDORF, MANFRED: Lutherische Orthodoxie und universaler Humanismus im Widerstreit? Zur Profilbildung der Leipziger Universität im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: NICOLAS BERG (Hg.), Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag, Göttingen 2011, S. 46 – 65.

SCHACHTL, JOHANN: Glaubensweisen und Lebensformen. Die Konfessionalisierung im ostbayerischen Raum im 16. und frühen 17. Jahrhundert, aufgezeigt am Beispiel der Reichsgrafschaft Ortenburg und ihrer bayerischen Lehensgebiete, Innsbruck 2009 (Salzburger theologische Studien Bd. 35).

SCHADE, HERWARTH VON: Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. Ein Verzeichnis. Im Auftr. des Kirchenkreisvorstandes des Kirchenkreises Alt-Hamburg in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, hg. von Gerhard Paasch, Bremen 2009.

SCHILLING, HEINZ (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (Kolloquium zum Thema „Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600. Was waren seine Ursachen, was die Bedingungen seiner Überwindung?“ vom 5. bis 8. Juni 2005), München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien Bd. 70).

SCHILLING, HEINZ: Das Europa der Konfessionen als Folge der Reformation, in: ANDREAS GRAF VON HARDENBERG (Hg.), Reform, Reformer, Reformation. Vorträge zur Geschichte des Christentums und seiner jüdischen Vorgeschichte, Berlin 2011, S. 351 – 367.

SCHILLING, HEINZ: Konfessionalisierung, Teil V: Veröffentlichungen zum 17. und 18. Jahrhundert; Varia und Nachträge, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 61 (2010), S. 663 – 680.

SCHINDLING, ANTON: Bildung und wahrer Glaube. Konfessionen, Konfessionalisierung und Multikonfessionalität als ein Grundproblem der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert, in: JOACHIM BAHLCKE, THOMAS WINKELBAUER (Hg.), Schulstiftungen und Studienfinanzierung. Bildungsmäzenatentum in den böhmischen, österreichischen und ungarischen Ländern, 1500-1800, Wien 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Bd. 58), S. 17 – 38.

SCHMIDT, HEINRICH RICHARD: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 2010.

SCHMIDT, SEBASTIAN: Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538 – 1683), Paderborn u. a. 2005 (Forschungen zur Regionalgeschichte Bd. 50).

SCHORN-SCHÜTTE, LUISE: Konfessionskriege und europäische Expansion. Europa 1500 – 1648, München 2010.

STALMANN, JOACHIM: Martin Luther und das Kirchenlied der Reformation, in: CORDULA TIMM-HARTMANN (Hg.), Weil sie die Seelen fröhlich macht. Protestantische Musikkultur seit Martin Luther; [Katalog zur Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen vom 22. April bis 23. September 2012, organisiert im Rahmen der Kooperation mit der Stiftung Händel-Haus Halle zum Themenjahr „Reformation und Musik“ in der Lutherdekade 2008 – 2017, Wiesbaden 2012 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen Bd. 28), S. 13 – 25.

STOLLBERG-RILINGER, BARBARA; NEU, TIMM; BRAUNER, CHRISTINA (Hg.): Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation, Köln 2013 (Symbolische Kommunikation der Vormoderne).

SCHMIDT, DENNIS: Tagungsbericht: Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburger Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918 (Tagung vom 22.11.2012 bis 24.11.2012 Tübingen), in: H-Soz-u-Kult, 18.3.2013, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4702> [14.5.2013].

TANNER, KLAUS; ULRICH, JÖRG (Hg.): Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717 – 1983), hg. unter Mitarb. von Wolfgang Flügel, Leipzig 2012 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie Bd. 17).

THIESSEN, HILLARD VON: Konfessionelle Identitäten – hybride Praktiken. Katholische Konfessionalisierung im Konfliktraum des Fürstbistums Hildesheim (1650 – 1750), in: JOACHIM EIBACH, HORST CARL (Hg.), Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse, Hannover 2008, S. 101 – 129.

THOMAS, ANDREW L.: A house divided. Wittelsbach confessional court cultures in the Holy Roman Empire, c. 1550 – 1650, Leiden u. a. 2010 (Studies in medieval and reformation traditions Bd. 150).

TIETZ, CHRISTIANE: Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische „Zwei-Regimenten-Lehre“, in: IRENE DINGEL, CHRISTIANE TIETZ (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft 87), S. 259 – 273.

TREPP, ANNE C.: Zur Pluralisierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts und ihrer Bedeutung für die Deutungen von „Natur“, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26 (2003), S.183 – 198.

VAINIO, OLLI-PEKKA: Justification and participation in Christ. The development of the Lutheran doctrine of justification from Luther to the formula of Concord (1580), Leiden 2008 (Studies in medieval and Reformation traditions Bd. 130).

VOLKLAND, FRAUKE: Konfessionelle Abgrenzung zwischen Gewalt, Stereotypenbildung und Symbolik. Gemischtkonfessionelle Gebiete der Ostschweiz und die Kurpfalz im Vergleich, in: KASPAR VON GREYERZ (Hg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500 – 1800 (Beiträge der Tagung „Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit“, Juni 2003 auf dem Monte Verità bei Ascona), Göttingen 2006, S. 321 – 342 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 215).

VORWIG, MARCO: Kirche und Klerus in Hamburg vor der Reformation [Studienarbeit aus dem Jahr 2006 im Fachbereich Geschichte – Neuzeit, Absolutismus, Industrialisierung, Universität Hamburg (Neuere Geschichte)], 2008, URL: http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/130724 [10.4.2013].

WANDT, CORINNA: Die Schreibsprache des Julius Pflug im Konfessionsstreit. Schreibsprachanalyse und ein edierter Dialog, Berlin 2012.

WEGMANN, SUSANNE: Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit (Beiträge einer Tagung März 2005 in Münster), Korb 2007.

WENDEBOURG, DOROTHEA: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 148).

WIECKENBERG, ERNST-PETER: Johan Melchior Goeze, Hamburg 2007.

WINTER, AGNES: Stadt und Herrschaft unter den Bedingungen von Reformation und Konfessionalisierung am Beispiel der Residenzstadt Berlin-Cölln, in: VERA ISAIASZ (Hg.), Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen, Frankfurt/Main 2007 (Eigene und fremde Welten Bd. 4), S. 83 – 101.

ZIEGLER, WALTER: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze, Münster 2008.