

Studien zur Reformation in Bremen

Hrsg. von Tilman Hannemann



Universität Bremen



TILMAN HANNEMANN (Hrsg.)

Studien zur Reformation in Bremen

Universität Bremen

Tilman Hannemann (Hrsg.)
Studien zur Reformation in Bremen

Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 8
ISSN 2199-5397

Bremen: Universität Bremen, 2016

© Universität Bremen

Dieses Werk bzw. der Inhalt steht unter einer Creative Commons
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 4.0 International Lizenz.



Satz & Umschlag: Tilman Hannemann, Bremen
Umschlaggestaltung unter Verwendung einer Stadtansicht aus dem Civitatis Orbis Terrarum, 1572

Inhaltsverzeichnis

Religionsgeschichte und Reformationsforschung in Bremen <i>Tilman Hannemann</i>	IX
1 Vorabend und Auftakt der Reformation in Bremen <i>Jan van de Kamp</i>	1
1.1 Einleitung	1
1.2 Biographie Daniel von Bürens	7
1.3 Auswertung des Denkbuchs im Hinblick auf Fragen der Religion	12
1.4 Die Argumentation des Rates in den Verhandlungen mit dem Erzbischof	15
1.5 Schlussfolgerung	19
2 Reformation und Stadtbild: Die beiden Reformationen in Bremen und Religionsästhetik als ein verknüpfendes Konzept <i>Christoph Auffarth</i>	27
2.1 Kultur- und Religionsästhetik	28
2.2 Kultischer Reizausschluss: Von der ikonischen zur anikonischen Religion	31
2.3 Neue sichtbare Symbole in der reformierten Stadt: Die erste, lutherische Reformation in Bremen	35
2.4 Die Konversion der Propheten am Rathaus	55
2.5 Ein neues ikonographisches Programm: Bremen als das Neue Jerusalem im Zuge der Zweiten Calvinistischen Reformation	58
2.6 Schluss	69

3 Stadtrundgang durch Bremen auf den Spuren Heinrich von Zütphens

<i>Nils Huschke</i>	83
3.1 Anreise auf bremischem Gebiet	83
3.2 Weserbrücke und Brückentor	87
3.3 Gasthof ‚Zum Straußen‘	91
3.4 St. Ansgarii	99
3.5 St. Katharinen Kloster	108
3.6 Rathaus	111
3.7 Stadtbefestigung	115
3.8 Paulskloster	116
3.9 Erstes ‚evangelisches Pfarrhaus‘ am Domshof	129
3.10 Abreise	131
3.11 Nachleben in der Stadt	133

Abbildungsverzeichnis

1.1	Zwei Seiten aus dem Denkbuch Daniel von Bürens, Staatsarchiv Bremen, Sign. 2-P.1.-56, Bl. 16 ^V –17 ^r	6
1.2	Wappen der Familie von Büren am Eingang zur Egestorff-Stiftung in Bremen, Photo Jürgen Howaldt	8
1.3	Die Orte des Wirkens Daniel von Bürens, Ausschnitt aus einem Stadtplan Bremens von Frans Hogenberg, 1589	10
2.1	Epitaph Segebade Clüver, St. Petri Dom, Bremen, Photo Manfred B. Wischnewsky, eScience Lab Bremen	36
2.2	Epitaph Clüver (Taufbecken), Photo Manfred B. Wischnewsky, eScience Lab Bremen	39
2.3	Lucas Cranach d. Ä. (1472–1553), Jungbrunnen, 1546. Berlin, Gemäldegalerie	39
2.4	Epitaph Clüver (Kreuz/Lebensbaum), Photo Manfred B. Wischnewsky, eScience Lab Bremen	40
2.5	Epitaph Oberg, Kirche Rheden, 1572, in: Wulf 2014, Nr. 185, Abb. 1	42
2.6	Grundriss Grabeskirche Jerusalem, in: Küchler 2007, S. 452, Abb. 243	47
2.7	Destruccio Iherosolime,Jerusalems Zerstörung, in: Hartmann Schedel, <i>Weltchronik</i> 1493, Blatt LXIII ^V –LXIII ^r	48
2.8	Abbildung des Ölbergs, in: Zwiner 1661	50
2.9	Die vier Ex-Propheten, jetzt antike Philosophen und Rhetoriker auf der Westseite des Rathauses	58
2.10	Marienstatue Heumarkt Heidelberg, Photo Immanuel Giel	60

2.11	Rathaus Bremen, Allegorie auf der Fassade von 1612: Der Sieg der reformierten Stadt über das Papsttum	63
2.12	Hans Baldung Grien: Phyllis reitet auf Aristoteles. Holzschnitt 1513. Berlin, Kupferstichkabinett	65
2.13	Rathaus Bremen: Allegorie auf der Fassade von 1612	66
2.14	Rathaus Bremen: Das ikonologische Schema	68
3.1	Die von Zütphen für die Anreise nach Bremen wahrscheinlich benutzten Fernstraßen, Karte „Niedersachsen – Verkehrswege in Nordwestdeutschland bis etwa 1650“, in: Universität Göttingen, Institut für Historische Landesforschung 1989, S. 60, Ausschnitt mit Einzeichnungen des Verfassers . .	84
3.2	Die von Zütphen auf bremischem Gebiet benutzten Landstraßen, Karte von Christian Abraham Heineken und Georg Heinrich Tischbein: Karte des Gebiethes der Reichs und Hanse Stadt Bremen, 1798 (Creative Commons 1.0), mit Einzeichnungen des Verfassers	84
3.3	Varrelgraben und Heinrich von Zütphen, aus: Panoramio, Photo Werner Damke, Montage des Verfassers	86
3.4	Arsten und Heinrich von Zütphen, aus: Frese 1984, S. 30: „Arsten um 1600“ (Arster Turm und Landwehrgraben), Montage des Verfassers	86
3.5	Weserbrücke und Brückentor vor der heutigen Bebbauung, Photographie der Weseransicht Bremens auf Höhe des Kühne & Nagel Gebäudes mit Bildmontage des Weserbrückentores aus der Stadtansicht von Hans Weigel von 1564, Montage des Verfassers	88
3.6	Schildwachen vor dem Schlagbaum beim Brautkastell. Ausschnitt aus dem Stadtplan von Frans Hogenberg von 1588/89 (Wikimedia Commons), mit Einzeichnung des Verfassers . .	89
3.7	Karte der Provinzen der Augustiner Erimiten in Mitteleuropa. Aus: Vallejo-Penedo 2008.	92

3.8	Der Schütting auf dem Areal des Gasthofes „Zum Straußen“. Bildpostkarte der Südseite des Marktplatzes mit Schütting und angrenzenden Gebäuden vor 1939, aus den Beständen des Verfassers	95
3.9	Seit der Reformation verschwundene Gotteshäuser, Stadtplan Bremen von 1938 mit Einzeichnung der vor der Reformation bestehenden Sakralbauten, Montage durch den Verfasser	96
3.10	Gegenwärtiges Luftbild: Google-Earth. Luftbild der Ansgarii-Kirche 1944: Bildarchiv Foto Marburg, Aufnahme-Nr. 931.52, Bilddatei fm931523, Microfiche-Scan mi09347a01, Freistellung, Kolorierung und Montage durch den Verfasser	100
3.11	Ostansicht von St. Ansgarii, 1939, Photo Rudolf Stickelmann, Staatsarchiv Bremen, Sign. 10,B-FN-7	100
3.12	Innenansicht von St. Ansgarii vor 1944, Mittelschiff mit Blick zum Chor, Focke Museum Bremen, Sign. 5293a	101
3.13	Grundriß der St. Ansgariikirche, aus: Stein 1962, S. 132, Abb. 115, Einzeichnung durch den Verfasser	101
3.14	Innenansicht der St. Ansgariikirche, Landesamt für Denkmalpflege Bremen	102
3.15	Hendrik Gelrie/Heinrich Müller gen. von Zütphen und der 9. November 1522: Erste Predigt in der Zütphen-Kapelle, Photo der Kapelle vor 1944, Focke Museum Bremen, Neg. Nr. K1717/3, Montage durch den Verfasser	104
3.16	Luftbild der Sögestraße in der Bremer Innenstadt (Google Earth), Modell des St. Katharinenklosters, Dom-Museum Bremen, Photo und Montage durch den Verfasser	109
3.17	Innenansicht der Katharinenkirche (Wikimedia Commons), Farbdruck nach einem Aquarell von Jacob Ephraim Polzin	111
3.18	Lage der alten Wittheitsstube an der Nordseite des Rathauses, aus: Gramatzki 1994, S. 15, mit Einzeichnung des Verfassers	112

3.19	Grundriß und Portal der alten Wittheitsstube, aus: Gramatzki 1994, S. 49, Abb. 63, mit Einzeichnung des Verfassers; Photo des Verfassers	113
3.20	Raumkubatur der alten Wittheitsstube im Festsaal des Neuen Rathauses, Photo und Einzeichnung des Verfassers	113
3.21	Die Befestigungsanlagen des 16. Jahrhunderts, Stadtplan Hogenberg 1588/89 (Wikimedia Commons)	117
3.22	Ansichten des Paulsklosters, Montage durch den Verfasser .	123
3.23	Straßennamen im ehemaligen Klostergelände, Detail aus dem Stadtplan Bremens von 1938 mit Einzeichnungen des Verfassers	125
3.24	Luftbild des Bremer Ostertorviertels (Google Earth) mit hineinmontiertem Paulskloster, Montage durch den Verfasser .	127
3.25	Das Paulskloster über dem heutigen Osterdeich, Photo der Breminale 2013, Kreiszeitung Syke, Montage durch den Verfasser	127
3.26	Dokumentenschränk des Paulsklosters im Benutzersaal des Staatsarchivs Bremen, Photo Joachim Ketzle, Staatsarchiv Bremen (Wikimedia Commons)	128
3.27	Heinrich von Zütphen an der Burger Brücke, Bildpostkarte vor 1939 aus den Beständen des Verfassers, Montage durch den Verfasser	132
3.28	Die von Zütphen für die Reise nach Dithmarschen gewählte Route, Karte „Niedersachsen – Verkehrswege in Nordwestdeutschland bis etwa 1650“, in: Universität Göttingen, Institut für Historische Landesforschung 1989, S. 60, Ausschnitt mit Einzeichnungen des Verfassers	132

Religionsgeschichte und Reformationsforschung in Bremen

Tilman Hannemann

Das Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik in Bremen beherbergt mit dem Arbeitsbereich „Geschichte und Theologien des Christentums“ einen religionshistorischen Schwerpunkt, der in seiner Ausrichtung einzigartig für Deutschland ist. Die *Entdeckung der Religionsgeschichte* (Kippenberg 1997) und ihre Etablierung als akademische Disziplin im 19. Jahrhundert war geprägt von der gleichzeitigen Entdeckung außereuropäischer, so genannter ‚primitiver‘ Religionen, von der Renaissance des Orients, von einer Blüte der Indologie und der hellenistischen Studien. Kurz gesagt: Die Religionsgeschichte bezog eine universalistische Perspektive auf ihren Gegenstand Religion, doch das Christentum blieb dabei in Forschungen und Stundenplänen weitgehend ein blinder Fleck. Die berühmteste Ausnahme, Max Webers Untersuchungen zur protestantischen Ethik von 1904/05, ging aus der benachbarten Disziplin der Sozialwissenschaften hervor und wurde in der Religionswissenschaft erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts rezipiert.¹

Nun ist es ja keinesfalls so, dass die historische Forschung zum Christentum sich über Defizite oder mangelnde Beiträge beklagen müsste. Die Kirchengeschichte als akademische Disziplin, während und nach der Aufklärung innerhalb der theologischen Fakultäten der beiden großen Konfessionen fest verankert, partizipiert selbstverständlich an den maßgeblichen Methoden- und Theoriedebatten der Geschichtswissenschaft. Ihre Kapazitä-

¹ Aus dieser Beschäftigung mit Max Weber resultiert u.a. die in Bremen erbrachte Edition des Teilbandes „Religiöse Gemeinschaften“ im Rahmen der Weber-Gesamtausgabe; vgl. Weber 2001.

ten beweisen sich gerade jetzt wieder an den zahlreichen Forschungsprojekten, -verbünden und Publikationen, die im Zusammenhang mit dem anstehenden 500-Jahres-Jubiläum der Reformation umgesetzt werden. Welche Position kann in diesem Zusammenhang die religionsgeschichtliche Perspektive im akademischen Feld beanspruchen, mit Beiträgen aus einer Forschungstradition heraus, in der die Beschäftigung mit dem Christentum eher die Ausnahme bildete (vgl. demnächst auch Leppin 2017)?

1993 veranstaltete die Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) ihre Tagung in Bremen unter der Überschrift „Lokale Religionsgeschichte“. Es war Zeit für eine eigene Methoden- und Theoriedebatte innerhalb der Religionswissenschaft, in der die Medialität religiöser Äußerungen thematisiert wurde und die kontextuelle Bedingtheit historischer Quellen in den Vordergrund rückte. Nicht zuletzt ging es darum, „die Forschungsfelder hinsichtlich der Theologie neu zu vermessen“ (Zander 2016, S. 29). Das Modell der *locality of religion*, mit dessen Hilfe die Prägung der religiösen Akteure und ihrer Weltbilder durch örtliche Gegebenheiten beschrieben werden kann, wurde zuvor in der britischen Religionsforschung angewendet (vgl. Knott 1986) und dann in Bremen mit Blick auf historische Perspektiven weiterentwickelt. Es diente im deutschsprachigen Feld der Religionswissenschaft als ein „nützliches Konzept“ (Kippenberg 1995), eine erste große Anregung dafür, die Kontexte der Quellenproduktion einzubeziehen und so die religionshistorische Quellenanalyse aus dem Zangengriff einer verengten philologischen Lesart einerseits und einer emphatisch-religionsproduktiven Phänomenologie andererseits zu befreien.

Burkhard Gladigow hielt auf der DVRG-Tagung den Eröffnungsvortrag „Religionsgeschichtliche Wurzeln europäischer Kultur“.² Die anschließende Aufnahme des Vortrags in den Tagungsband unter dem programmatischen Titel „Europäische Religionsgeschichte“ (Gladigow 1995) kündigt ein weiteres, durchaus langlebigeres Konzept an, das aus dem obigen Diskussionszusammenhang hervorging. Reichweite und Implikationen einer spezifisch europäischen Ausprägung von ‚Religion‘ wurden und werden bis in die jüngs-

2 Vgl. auch das Programm der Tagung im *IAHR Bulletin* 24 (März 1993), S. 6–7.

te Gegenwart erkundet und lebhaft diskutiert.³ Hervorzuheben ist an dieser Stelle die im Konzept der ‚Europäischen Religionsgeschichte‘ angelegte Sichtweise auf die Geschichte des Christentums: Unabhängig von den Vereinnahmungsstrategien und exklusiven Selbstdeutungen christlicher Akteure (Auffarth 2009b) sei diese wesentlich als eine Verflechtungsgeschichte zu lesen. Zentrale Bedeutung für das religiöse Feld haben so genannte *mitlaufende Alternativen*, die in kontinuierlich ablaufende Prozesse und Strategien der Normsetzung, Sinnstiftung und Kontingenzbegrenzung hineinspielen (Auffarth 2009a). Mit diesen Alternativen sind einerseits dauerhafte, aber nicht-hegemoniale Traditionen wie Astrologie, Hermetik oder Esoterik angesprochen (zur Begrifflichkeit Heterodoxie, Häresie vs. „Nicht-Hegemonialität“ vgl. Sziede und Zander 2015), aus denen heraus ebenso wie aus den Kontaktzonen mit Judentum, Islam und den außereuropäischen Religionen Rekonfigurationen und Innovationen in das religiöse Feld des Christentums eingebracht wurden. Andererseits sind areligiöse Deutungssysteme – etwa Humanismus, Naturwissenschaft oder Epikureismus –, gleichermaßen kontextrelevant. „Säkularismus“ ist weder ein Trend zur Umkehrung der Religionsgeschichte noch eine Nemesis für religiöse Selbstüberhöhung, sondern gehört spätestens seit der Säkularisation der ersten Klöster untrennbar zur Geschichte des Christentums dazu.⁴ Die Herausforderungen von außen stießen wiederholt tiefgreifende Wandlungsprozesse innerhalb des Christentums an. Um eben eine solche Transformation geht es auch im Jahrhundert der Reformation.

Seit 2011 besteht eine Kooperation zwischen dem Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik und dem **eScience Lab** an der Universität Bremen. Ein wesentliches Produkt ging aus dieser Zusammenarbeit mit der digitalen Version der Bremer Kirchenordnung von 1534 hervor (letzte gedruckt-

3 Hier ist nicht der Ort, auf solche innerdisziplinäre Debatten näher einzugehen. Für exemplarische Studien vgl. etwa Stausberg 1998; Auffarth 2002; Loetz 2002; Döbler 2013; Wenzel 2014; zu methodischen und theoretischen Fragestellungen s. a. Kippenberg, Rüpke und Stuckrad 2009; Hermann 2015; Zander 2016.

4 Eine Erkenntnis, die sich etwa im *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum* bei der Behandlung des 20. Jahrhunderts sichtbar niederschlug, vgl. Weir 2016.

te Fassung in: Sprengler-Ruppenthal 1996), die mit einer Einführung von Jan van de Kamp im Februar 2017 veröffentlicht wird. In diesem Zusammenhang sei auch das Engagement und die kompetente Umsetzung des Vorhabens von Regine Wolters hervorgehoben. Die Digitalisierung eines der wichtigsten noch vorhandenen Quellenzeugnisse zur Reformation in Bremen, des Epitaph von Segebad Clüver, wurde durch Manfred Wischnewsky am eScience Lab ausgeführt. Die von ihm verfolgte visuelle Freilegung und Isolierung semantischer ‚Schichten‘ ist eine ideale Voraussetzung für die Aufnahme des Epitaphs in den virtuellen Stadtrundgang zur Reformation in Bremen, einer App, die zur Zeit von Andrea Hauser, Nils Huschke, Jan van de Kamp, Dennis Maciuszek, Yildiray Ogurol, Jutta Schmidt und Manfred Wischnewsky entwickelt wird. Die ‚Lektüre‘ des Epitaphs führt Christoph Auffarth in seinem Beitrag zu diesem Band vor und ordnet die hierbei erschlossenen Inhalte in das Bremer Reformationsgeschehen ein.

Seit November 2013 ist Jan van de Kamps Postdoc-Vorhaben, das den Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation in Bremen zum Gegenstand hat, im Rahmen der Exzellenz-Initiative an der Universität Bremen angesiedelt. Nachdem van de Kamp schon länger über Bremen als einen Übersetzungs- und Verbreitungsort protestantischer Erbauungsliteratur im 16./17. Jahrhundert – ein ‚Hub‘ im pietistischen Netzwerk – geforscht hatte (Kamp 2014), interessiert er sich jetzt für die Zusammenhänge von Reformation und Krise in Bremen. Es geht um einen zentralen Narrativ, der in der reformationshistorischen Forschung lange den Blick auf die Quellen bestimmte und in der lokalen Bremer Perspektive bislang kaum hinterfragt wurde. Im Zuge seiner Edition des so genannten „Denkbuches“ von Bürgermeister Daniel von Büren dem Älteren sucht van de Kamp gezielt nach entsprechenden Äußerungen in einer für die Reformationsgeschichte einzigartigen Quelle. Lässt der spätmittelalterliche Text auf der Schwelle zur Reformation ein religiöses Krisenbewusstsein anklingen? Öffnet ein vorreformatorischer Diskurs das Feld für als notwendig angesehene Reformbestrebungen? Oder wurde die Krise vielmehr erst im Nachhinein konstruiert? Van de Kamps Beitrag in diesem Band vermittelt einen Überblick relevanter Aussagen in der Quelle und präsentiert

eine Reihe vorläufiger Ergebnisse, die auf ein nicht zu unterschätzendes Maß an Kontinuität im religiösen Feld verweisen.

Christoph Auffarths Forschungsinteresse für die Reformationsgeschichte begann zunächst im Zusammenhang mit Fragen zur Veränderung der Ritualdynamik in und durch die Reformation (Auffarth 2008a,b). In dem vorliegenden Band verknüpft er die Lokale Religionsgeschichte der Reformation in Bremen mit der Theorie und Methode der Religionsästhetik und öffnet so den Horizont für den Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte, deren Narrative und Motive sich in den Äußerungen der religiösen Akteure vor Ort manifestieren. Seine Interpretation des genannten Epitaphs von Segebad Clüver führt ebenso ins nahe gerückte Jerusalem wie nach Rheden bei Hildesheim. Einflüsse des Humanismus werden bei der Umgestaltung der biblischen Propheten am Rathaus sichtbar und führen folgerichtig zu Auffarths Bewertung der Renaissance-Rathausfassade: ein ikonologisches Programm der Guten Herrschaft (*buon governo*) im Himmlischen Jerusalem „als typologische Steigerung des irdischen Bremen“ (Auffarth, *infra*, S. 61).

Nils Huschke studierte bei Konrad Elmhäuser und Christoph Auffarth. Neben der frühneuzeitlichen Geschichte Bremens bilden die Patriarchatspläne Adalberts des Großen sowie die Wilhelminische Epoche Schwerpunkte seines lokalhistorischen Interesses. Dieses macht sich nicht zuletzt an jeweils baugeschichtlichen Fragen fest. Wenn sein Begriff der „Aura“ architektonischer Zeugnisse (Huschke, *infra*, S. 83) sich auf den ersten Blick quer zu den Anforderungen wissenschaftlicher Objektivierung zu stellen scheint, so sei an die Anstöße erinnert, die Walter Benjamins Aura-Konzept für die Einbeziehung der „Parameter ‚Erfahrung‘, ‚Distanz‘ und ‚Einzigartigkeit‘“ in der konstitutiven Phase der Religionsästhetik ausübte und auf diese Weise die Forschungsrichtung davor bewahrte, „das Wechselverhältnis zwischen Betrachter und Bild [...] auf die Kategorie ‚Lesbarkeit‘ zu reduzieren“ (Bräunlein 2004, S. 196). Die körperlichen Dimensionen der bremischen Topographie rekonstruiert Huschke auf diversen Wahrnehmungsebenen. So überführt er die fragmentarischen Textzeugnisse zum Reformationsgeschehen in einen historischen Kontext, in dem sich die Raummaße der so genannten ‚Zütphen-Kapelle‘ als Indikato-

ren für die zeitgenössische Wahrnehmung ebenso relevant erweisen wie der Wegfall der Außentreppen am Bremer Rathaus (Huschke, *infra*, S. 105, 114).

Die aktuellen Perspektiven der Reformationsforschung in Bremen weisen über das Jubiläumsjahr 2017 weit hinaus. Mehrere zur Zeit in Planung befindliche Forschungsprojekte richten den Fokus auf lokal- wie landeshistorisch bislang selten untersuchte Themen. Die *Säkularisation der Klöster* verweist u. a. auf einen komplexen Vorgang, in dem die Kleriker zu Bürgern wurden und ihren geistlichen Sonderstatus mit den dazugehörigen rechtlichen und wirtschaftlichen Privilegien verloren. Die Weiterführung der *Bruderschaften nach der Reformation* richtet die Aufmerksamkeit auf ein wesentliches Feld kontinuierlich geübter Laienreligiosität. Die Untersuchung der *bürgerlichen Unruhen in Bremen* während des 16. Jahrhunderts sucht unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung um religiöse Partizipation der Bürgerschaft die Vorgänge der ersten und der zweiten Reformation in Bremen zusammenzuführen.

Literatur

Auffarth, Christoph (2002), *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. xi).

- (2008a), „Alle Tage Karneval? Reformation, Provokation und Grobianismus“. In: *Glaubensstreit und Gelächter: Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Christoph Auffarth und Sonja Kerth. Religionen in der pluralen Welt 6. Berlin: Lit, S. 79–105 (zit. S. xiii).
- (2008b), „Glaubensstreit und Gelächter: Religion – Kultur – Kunst. Eine Einführung“. In: *Glaubensstreit und Gelächter: Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Christoph Auffarth und Sonja Kerth. Religionen in der pluralen Welt 6. Berlin: Lit, S. 1–18 (zit. S. xiii).

- (2009a), „Europäische Religionsgeschichte: Ein kulturwissenschaftliches Projekt“. In: *Aspekte der Religionswissenschaft*. Hrsg. von Richard Faber und Susanne Lanwerd. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 29–48 (zit. S. xi).
 - (2009b), „Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit“. In: *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad. Bd. 1. UTB Theologie, Religion, Geschichte 3206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 193–218 (zit. S. xi).
- Bräunlein, Peter (2004), „Bildakte: Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft“. In: *Religion im kulturellen Diskurs/Religion in Cultural Discourse: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. Hrsg. von Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 52. Berlin und New York: de Gruyter, S. 195–231 (zit. S. xiii).
- Döbler, Marvin (2013), *Die Mystik und die Sinne: Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*. Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. xi).
- Gladigow, Burkhard (1995), „Europäische Religionsgeschichte“. In: *Lokale Religionsgeschichte*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi. Marburg: Diagonal, S. 21–42 (zit. S. x).
- Hermann, Adrian (2015), *Unterscheidungen der Religion: Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von 'Religion' in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 10. Göttingen und Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. xi).
- Kamp, Jan van de (2014), „Das Vorfeld der England-Halle-Kontakte: Theologische und religiöse Austauschprozesse zwischen England und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert“. In: *London und das Hallesche Waisenhaus: Eine Kommunikationsgeschichte im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Holger Zaunstöck, Andreas Gestrich und Thomas Müller-Bahlke. Hallesche Forschungen 39. Halle (Saale) und Wiesbaden: Franckesche Stiftungen und Harrassowitz, S. 49–63 (zit. S. xii).

- Kippenberg, Hans G. (1995), „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept“. In: *Lokale Religionsgeschichte*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi. Marburg: Diagonal, S. 11–20 (zit. S. x).
- (1997), *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck (zit. S. ix).
- Kippenberg, Hans G., Rüpke, Jörg und Stuckrad, Kocku von, Hrsg. (2009), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 Bde. UTB Theologie, Religion, Geschichte 3206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. xi).
- Knott, Kim (1986), *Hinduism in Leeds: A Study of Religious Practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-Related Groups*. Community Religions Project Monograph Series. Leeds: University of Leeds (zit. S. x).
- Leppin, Volker, Hrsg. (2017), *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft*. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt. Im Druck (zit. S. x).
- Loetz, Francisca (2002), *Mit Gott handeln: Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. xi).
- Sprengler-Ruppenthal, Anneliese (1996), „Die Bremer Kirchenordnung von 1534“. In: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 82 = 113, S. 107–269 (zit. S. xii).
- Stausberg, Michael (1998), *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*. 2 Bde. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42. Berlin und New York: de Gruyter (zit. S. xi).
- Sziede, Maren und Zander, Helmut (2015), „Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800. Perspektiven auf eine gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegemoniale‘ Wissensproduktion“. In: *Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800*. Hrsg. von Maren Sziede und Helmut Zander. Okkulte Moderne 1. Berlin, München und Boston: De Gruyter Oldenbourg, S. vii–xx (zit. S. xi).

- Weber, Max (2001), *Gesamtausgabe*. Abt. 1: Schriften und Reden. Bd. 22: Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß. Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften. Hrsg. von Hans G. Kippenberg. Bearb. von Petra Schilm und Jutta Niemeier. Tübingen: Mohr Siebeck (zit. S. ix).
- Weir, Todd H. (2016), „Säkularismus (Freireligiöse, Freidenker, Monisten, Ethiker, Humanisten)“. In: *20. Jahrhundert: Religiöse Positionen und soziale Formationen*. Hrsg. von Lucian Hölscher und Volkhard Krech. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 6,2. Paderborn: Schöningh, S. 189–218 (zit. S. xi).
- Wenzel, Catherina (2014), *Verdammt und vollkommen: Muhammad in Dantes Divina Commedia*. Religionen in der pluralen Welt 13. Münster: Lit (zit. S. xi).
- Zander, Helmut (2016), *„Europäische“ Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*. Berlin und Boston: de Gruyter (zit. S. x, xi).

1 Vorabend und Auftakt der Reformation in Bremen^{*}

Jan van de Kamp

1.1 Einleitung

November 1522 machte ein Augustinermönch, der von Antwerpen nach Wittenberg floh, in Bremen halt, um zu predigen: Heinrich von Zütphen. Vermutlich wurde er von einigen Rats- und Bauherren der St. Ansgarii-Kirche – sie waren Kommilitonen von Zütphen in Wittenberg gewesen – eingeladen, um zu predigen. Der Mönch habe unter anderem betont, dass alle Geistlichen dem Rat der Stadt untertan sein sollten, dass es zur Predigt keiner besonderen Zustimmung von geistlichen Obern bedürfe, dass die Bischöfe Diebe, Räuber, Menschenmörder und Seelenbetrüger seien, dass der Papst der Antichrist sei und dass es keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien gebe: Sie alle seien weltlichen Strafen zu unterwerfen und hätten bürgerliche Lasten zu tragen.

Die Predigten Zütphens erhielten viel Zulauf durch die Bürger. Der Erzbischof des Erzstifts Bremen, Christoph von Braunschweig-Wolfenbüttel, beschwerte sich aber beim Rat der Stadt: Dieser sei nicht befugt, den Mönch in seiner Stadt predigen zu lassen. Der Bischof befahl die Auslieferung des Mönchs, welcher „der martinianischen Sekte“ zugehören solle, also ein Anhänger Luthers sei. Es kam zu Verhandlungen zwischen Erzbischof und Rat.

^{*} Der Inhalt dieses Beitrages wurde zu großen Teilen vorher vorgetragen, das erste Mal am 14. Juli 2015 im Rahmen des Kolloquiums des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik der Universität Bremen, das zweite Mal am 07. November 2015 im Rahmen der Tagung „Die Reformation im Elbe-Weser-Raum: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen“ in Bad Bederkesa. Für diesen Band wurde der Beitrag noch einmal überarbeitet.

Erst nach zwei Jahren, 1524 und 1525, stellte die Stadt weitere Weichen: Man wies einige Mönche aus, berief neue Prediger und veränderte den Kultus, nämlich Messe, Taufe und Gesang (die neuesten Arbeiten über die Bremer Reformation: Hauser 2015; Heyne 1973; Moeller 1973; Rudloff [ca. 1994]).

Über die Frage, ob bzw. inwiefern der religiöse Wandel in Bremen sich als Reaktion auf die vorangehende Zeit erklären lässt, hat sich die Forschung unterschiedlich geäußert:

1. Die ältere Forschung des 19. Jahrhunderts, stellvertretend sei der bremische evangelische Pfarrer Johann Friedrich Iken genannt, betrachtete eine Veräußerlichung des Kirchenwesens im Spätmittelalter als Hauptursache für die Entstehung der Reformation. Iken schreibt, dass „in Bremen das reine Christenthum verdunkelt war vom krassesten Aberglauben, Bilderdienst und Werkheiligkeit, wie scandalös oft das Leben des Klerus gewesen, wie missleitet das religiöse Leben des Volkes und wie schwach jegliches geistige Streben“ (Iken 1876, S. 45–46). Er liefert dazu zwei Beispiele: zum einen den Ablasshandel im Jahre 1503 (s. u.) sowie den Charakter des Erzbischofs Christoph, er sei „ein roher, gewaltthätiger Mensch“ (ebd., S. 46). Mit solchen forschten Worten behaupteten die protestantischen Kirchenhistoriker, dass die Reformation notwendig und legitim war. Katholische Historiker behaupteten dagegen, dass die Reformation die Frömmigkeit in ihrer Blüte erstickt habe (so etwa Johannes Janssen in seiner *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 Bde., 10 Erg.-Bde. 1876–1914).
2. Die neuere Forschung – hinsichtlich des Alten Reiches sei Bernd Moeller erwähnt – bestritt diese Dekadenztheorie und meint stattdessen, die spätmittelalterliche Frömmigkeit habe eine Hochkonjunktur erlebt (Moeller 1965). Diese Tendenz findet man auch in einem Aufsatz des bremischen evangelischen Pastoren Bodo Heyne von 1973. Ihm zufolge gab es einerseits in Bremen während des Spätmittelalters eine blühende Frömmigkeit. Andererseits habe es erstens eine „immer stärker werdende Kritik an den kirchlichen Zuständen“ (Heyne 1973, S. 11) wegen Ausbeutung durch

Rom und der Privilegien der Kleriker gegeben und zweitens Spannungen zwischen dem Bremer Erzbischof und dem Rat – Letzterer strebte die Unabhängigkeit der Stadt an. Diese kritische Haltung zu den Geistlichen und dem Erzbischof hängt aber, Heyne zufolge, nicht mit der Reformation zusammen. Vor der Ankunft des Predigers Heinrichs von Zütphen in Bremen im November 1522 habe es keine reformatorische Strömungen gegeben, nur „Hinneigung und Anteilnahme an der neuen Bewegung“ (Heyne 1973, S. 14).

3. Der Initiator einer neuen, sozialpolitischen Erforschung der Reformationsgeschichte (s. dazu vor allem Moeller 1962, 2011), der erwähnte Kirchenhistoriker Bernd Moeller, hat 1966 in einem Vortrag – der 1973 als Aufsatz veröffentlicht wurde – versucht, diese neue Perspektive auch auf Bremen anzuwenden. Als Voraussetzungen der Reformation betrachtet er erstens das wachsende Missverhältnis zwischen den Ansprüchen der Laien und den mangelnden Leistungen der Geistlichen: Die Zahl der Bremer Bürgersöhne, die an Universitäten studierten, wuchs im 14. und vor allem im 15. Jahrhundert, und die Bürger hätten sich mit der äußerlichen Pflichtleistung der Messelesung durch die Kleriker nicht zufriedenstellen lassen. Das Verfügungsrecht über die Einkommen (Pfründen) aus Altar- und Messstiftungen ging außerdem immer mehr in die Hand geistlicher Patrone über. Zweitens sieht Moeller – dies im Gegensatz zu Heyne – Unzufriedenheit der Bürger wegen der Vorrechte der Geistlichen sowie die Rivalität zwischen Erzbischof und Rat als wichtige Faktoren für den Durchbruch der Reformation. Erste Spuren lutherischen Einflusses habe es 1522 gegeben, unter anderem eine Unruhe gegen die Kapitelherren, die ihre klerikalen Steuerprivilegien dazu missbrauchten, Hamburger Bier zu verkaufen. Diese seien „zunächst noch ganz vage und unspezifisch“ (Moeller 1973, S. 59) gewesen. Der „eigentliche Urheber“ (ebd.) der Reformation in Bremen, so Moeller, sei Heinrich von Zütphen. Seine Predigten seien entscheidend gewesen: „Daß Bremen evangelisch wurde, stand – kaum daß Zütphen seine Predigten begonnen hatte – schon nicht mehr in Frage“ (ebd., S. 61).

4. Der Band Eins der neuen bremischen Kirchengeschichte, in dem das Mittelalter behandelt wird, schließt sich hinsichtlich der Bewertung des Spätmittelalters sowohl Moeller wie auch Heyne an. Der Historiker Ulrich Weidinger, der in diesem Band den Abschnitt über das Spätmittelalter verfasst hat, sieht, ebenso wie Heyne und Moeller, die Gleichzeitigkeit eines blühenden Frömmigkeitslebens und der Kritik. Ebenso wie Moeller zählt er auch das Unbehagen der Bürger über die wirtschaftlichen und rechtlichen Privilegien der Kleriker zu dieser Kritik. Diese war Weidinger zufolge übrigens keine „fundamentale [...] Kirchenkritik“, sondern nur ein „Missfallen“ an „unübersehbare[n] Fehlentwicklungen“, die behoben werden sollten (Weidinger 2012, S. 439–440).

Fazit dieses historiographischen Überblicks ist, dass die Forschung zur bremischen Reformation in den letzten Jahrzehnten versucht hat, den Übergang Bremens von einer katholischen zu einer evangelischen Stadt nicht als Folge eines im Nachhinein projizierten Verfalls, sondern im sozial- und politikgeschichtlichen Zusammenhang zu betrachten.

In der Erforschung der Geschichte der bremischen Reformation sind also einerseits schon wichtige Anfänge gemacht worden, andererseits wird die Reformation noch immer als plötzlicher Umbruch dargestellt – sichtbar etwa in dem Zitat Moellers über Zütphen als „eigentlichem Urheber“. Die Frage, ob die Reformation im Verhältnis zum Spätmittelalter eher Kontinuität oder Wandel bildete, steht in der Reformationsgeschichte noch immer zur Debatte. So meint Thomas Kaufmann, dass Luthers Gedanke vom allgemeinen Priestertum ein Novum der Reformation sei und eine grundlegende Transformation bewirkt habe: die Auflösung des Sonderstatus der Geistlichen im Vergleich mit den Laien. Deshalb misst er der Idee vom allgemeinen Priestertum konstitutive Bedeutung für die Reformation bei und spricht – so ein Buchtitel – von *De[m] Anfang der Reformation* (Kaufmann 2012, S. 506–549). Volker Leppin dagegen sieht diesen Gedanken Luthers als Weiterführung von spätmittelalterlicher mystischer Frömmigkeit. Auch Thesenanschlag, Predigtgottesdienst, Papstkritik und landesherrliches Kirchenregiment seien in Kontinuität mit dem Spätmittelalter zu betrachten (Leppin 2016).

Zu dieser Debatte kann eine Untersuchung zu Bremen im Übergang vom 15. auf das 16. Jahrhundert einen Beitrag liefern, zumal die reformatorischen Ideen hier in eine Bischofsstadt mit einem Domkapitel eindringen und die Stadt zu transformieren wussten. Für dieses Projekt steht eine Quelle zur Verfügung, die einen sehr guten Einblick in das städtische Leben Bremens an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert bietet und die noch nicht vollständig ausgewertet worden ist. Es handelt sich um das sogenannte „Denkbuch“ (= DB) des Bürgermeisters Daniel von Büren dem Älteren (zu ihm: Deneken 1836; Prüser 1955), das den Zeitraum von 1490 bis 1525 umfasst (einige Teile ediert in: Dünzelmann 1885, S. 169–190; Röpcke 1992, S. 70–76). Diese Quelle möchte ich anhand folgender Fragestellung analysieren: In welchen Kontexten fand der religiöse Wandel in Bremen Anfang des 16. Jahrhunderts statt?

Das Denkbuch ist auf Niederdeutsch verfasst. Den Titel könnte man ins heutige Deutsch als „Gedächtnisbuch“ übersetzen. Es umfasst, wie schon erwähnt, die Jahre 1490 bis 1525. Es fehlen jedoch die Folioseiten 66–109, welche etwa die Jahre 1510 bis 1520 beinhalten (Dünzelmann 1885, S. 171). Vermutlich umfasste das Denkbuch ursprünglich einen noch größeren Zeitraum. Inhaltlich decken die Aufzeichnungen des Buches eine große Breite von Themen ab. So finden sich verwaltungsmäßige Notizen: über Finanzen, Gerichtsfälle, Erbschaftsangelegenheiten, Konflikte, Verhandlungen und Abkommen zwischen Bürgern, zwischen dem Rat und anderen Parteien, wie dem Erzbischof, Geistlichen oder anderen Städten, über wichtige Besuche in Bremen (darunter der des Ablasspredigers Peraudi 1503), usw. (zur bremischen Geschichte um diese Zeit: Schwarzwälder 1995, S. 135–182). Für diese Aufzeichnungsart gibt es eine Reihe von Namen: Chronik, Stadtbuch, Ratsbuch, (Rats)Denk(el)buch, Missivbuch, Kopierbuch, Schadensbuch oder Testamentbuch. Diese Benennungen sind aber zum Teil erst nachträglich erfolgt und außerdem gibt es viele Überschneidungen zwischen den einzelnen Arten. Heutige Historiker verzichten deshalb auf eine Kategorisierung der Aufzeichnungsarten (Frohne 2014, S. 33). Als übergreifender Gattungsbegriff für Informationsträger von Verwaltungsakten und Verwaltungswissen ist der Terminus Stadtbuch geläufig (Klinger und Oberste 2007; Sarnowsky 2006).

Vorabend und Auftakt der Reformation in Bremen

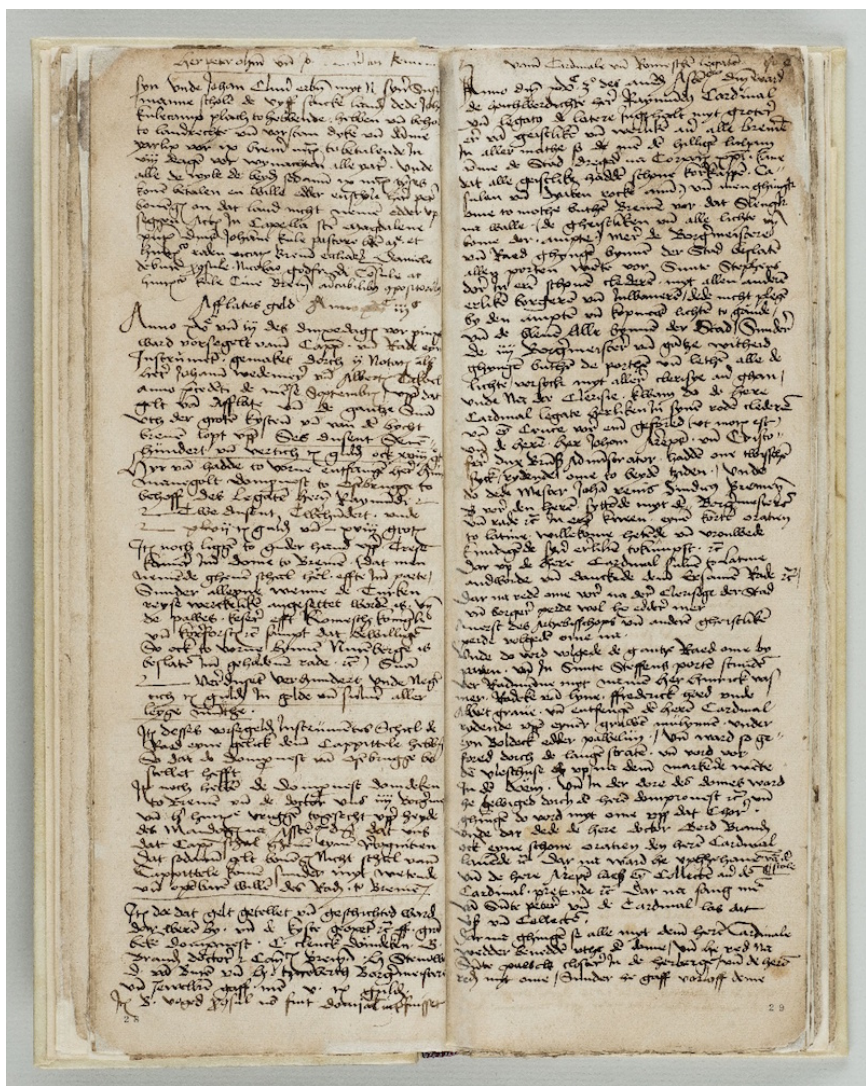


Abb. 1.1: Zwei Seiten aus dem Denkbuch von Bürens. Die Seiten handeln über Ablassgeld und den Besuch des Ablasspredigers Peraudi.

Weil das Denkbuch eine Interpretation der historischen Entwicklungen aus der Perspektive eines Bürgermeisters der Stadt darstellt, soll es in meinem Projekt mit der Gegenüberlieferung, den Unterlagen des erzbischöflichen Archivs, die vornehmlich im Niedersächsischen Landesarchiv, Standort Stade¹ ausgelagert sind, sowie mit anderen zeitgenössischen Quellen, wie breimischen Chroniken und Urkunden, verglichen werden. Vom Denkbuch wird außerdem eine Edition erstellt. Dabei wird es auch mit dem sogenannten Ratsdenkelbuch (= [RDB](#)), das von Büren während seiner Amtszeit im Auftrag des Rates führte, abgeglichen. Bekannt ist, dass der Inhalt der beiden Bücher ähnlich, aber nicht gleich ist. Vermutlich ist der Unterschied zwischen beiden Büchern darin gelegen, dass im Ratsdenkelbuch die öffentliche Verwaltung geführt wurde, während es im Denkbuch neben Eintragungen zur öffentlichen Verwaltung auch einige Aufzeichnungen zu privaten Geschäften gibt, obwohl nicht immer klar identifizieren ist, was öffentlich ist und was privat. Eine interessante Privatnotiz ist beispielsweise folgende aus dem Jahre 1504 ([DB](#), Bl. 22^v): „leth my husvrouwe weve 14 ellen dul dwelen myt zwarte wulvegarne“ (meine Hausfrau ließ 14 Ellen tollen Zwehlen (Tücher) mit schwarzen Wollengarn weben).

Inzwischen wurde von mir das Denkbuch nahezu vollständig transkribiert. Im Folgenden werde ich die vorläufigen Ergebnisse meiner Forschungen darstellen. Beginnen werde ich erstens mit der Biographie Daniel von Bürens. Es folgt zweitens eine Zusammenfassung der religiös konnotierten Fragmente aus dem Denkbuch. Drittens werde ich skizzieren, wie der Rat in den Verhandlungen mit dem Erzbischof über die Predigten der neuen Lehre argumentiert hat. Zum Abschluss steht eine Schlussfolgerung.

1.2 Biographie Daniel von Bürens

Daniel von Büren wurde um 1460 in Bremen geboren (dieser Abschnitt beruht vor allem auf [Deneken 1836](#), S. 11–17). Dies lässt sich aus dem Datum seiner Immatrikulation an der Universität Rostock ([Asche 2010](#)) schließen: Dort hat

1 Sign. Urkunden: Rep. 1; Akten: Rep. 5b.



Abb. 1.2: Wappen der Familie von Büren am Eingang zur Egestorff-Stiftung in Bremen

er sich am 24. März 1477 einschreiben lassen (**Immatrikulation von Daniel Buren**). Daniel hat wohl Artes und Jurisprudenz studiert. Er war ein Sohn des Eltermanns (Vertreter der Kaufleute) Hermann von Büren und der Gretje Brand, die einer Patrizierfamilie angehörte.

Die 1419 gegründete Universität Rostock war am Ende des 15. Jahrhunderts die Universität, die von Bremen aus am häufigsten frequentiert wurde (Schmidtmayer 1935, S. 78–83). Der erste Dekan der Rostocker Artistenfakultät war ein Bremer: Heinrich Toke. Er war ab 1534 theologischer Berater des Bremer Erzbistums.

Ab Ende des 15. Jahrhunderts machten sich an der Universität Rostock Einflüsse der Devotia moderna und des Humanismus bemerkbar. Die devotio moderna, „die Brüder vom gemeinsamen Leben“, ist eine spätmittelalterliche religiöse Bewegung, die es Laien ermöglichte, berufs- und Familienleben zu verbinden mit religiöser Gemeinschaft. Die Auflösung des Unterschieds von Geistlichen und Laien wurde zu einem einflussreichen Trend vor und für die Reformation. Sie entwickelte sich vor allem von den Niederlanden aus. Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben führten ein asketisches Le-

ben und produzierten und lasen intensiv religiöse Literatur (vgl. Boer und Kwiatkowski 2013). Der Humanismus andererseits war eine Strömung, die sich zum Ziel gesetzt hatte, die Eloquenz zu fördern. Dazu studierte man die klassischen Texte der Antike, die man im Original las (Copson und Grayling 2015). Der berühmteste nordeuropäische Humanist, Erasmus von Rotterdam (Wedel 2003), forderte dazu auf, den Laien einen direkten Zugang zur Bibel zu geben. Dies sah er als den Weg zu einer Reform der Kirche.

1475 gründeten die Brüder vom gemeinsamen Leben die erste Buchdruckerei in Rostock. An der Universität lehrten zur Zeit von Bürens die Humanisten Albert Krantz (1448–1517) – er hatte sich stark gegen Steuerlasten und den Sittenverfall des Klerus gewendet (Postel 2003; Stoob 2003) – und Johann Riedner.

Unter den Studenten in Rostock am Ende des 15. Jahrhunderts finden sich auch einige Persönlichkeiten, die später in der Reformation in Bremen eine Rolle gespielt haben: der spätere Bürgermeister Johann von der Trupe (Immatrikulation: 1484, s. Schmidtmayer 1935, S. 81), der spätere Senior des Domkapitels, Segebade Clüver (Immatr.: 1484, gest. 1547; s. Schmidtmayer 1935, S. 82) – ein Epitaph² von ihm ist im Bremischen Dom erhalten – und Eberhart Speckhan (Immatr. 1500, s. Schmidtmayer 1935, S. 83). Letzterer war ein Anhänger Heinrich von Zütphens, der ihn zusammen mit dem Ratsherr Heinrich Esich eingeladen hatte, in Bremen zu predigen (Heyne 1973, S. 15). Übrigens ließen sich um diese Zeit auch verschiedene Männer immatrikulieren, die später als Geistliche in Bremen gedient haben, und sich vermutlich der Reformation nicht angeschlossen haben (s. die Liste bei Schmidtmayer 1935, S. 78–83).

Daniel von Büren wurde nach seinem Studium in Rostock ab 1486 Ratsherr in Bremen. 1489 wurde er Manager des Pferde- und Fuhrparks der Stadt, des sogenannten Marstalls. 1500 erreichte er den Höhepunkt seiner Karriere: Er wurde Bürgermeister (DB, 9^v) und blieb es bis 1538.

Von 1490 bis 1525 hat er sein Denkbuch geführt. Als Bürgermeister war er intensiv in der Innen- und Außenpolitik involviert. In diese Zeit fielen die Hul-

2 Zu diesem Epitaph als Zeichen für Clüvers Hinneigung zur Reformation vgl. die ausführliche Darstellung von Christoph Auffarth, *infra*.

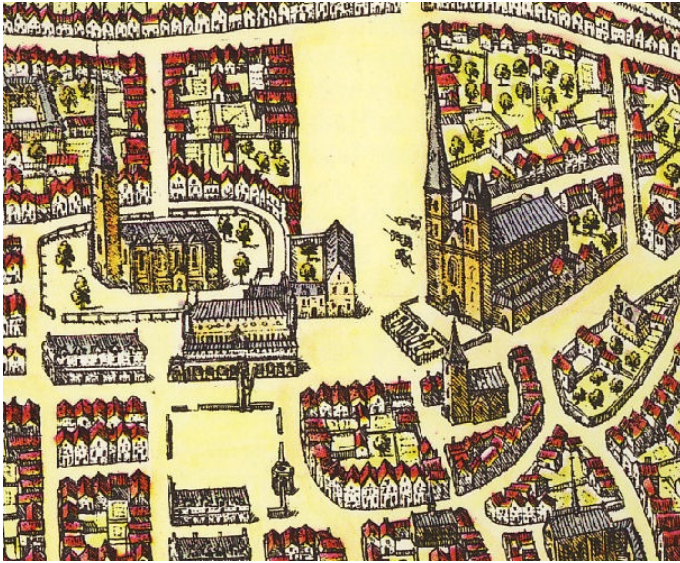


Abb. 1.3: Die Orte des Wirkens Daniel von Bürens: das Rathaus (links der Mitte hinter dem Marktplatz), dahinter die Kirche Unser Lieben Frauen, rechts der Dom. Die Aula des (Vertreters des) Erzbischofs liegt in der Mitte, rechts neben dem Rathaus.

digung des Erzbischofs in Bremen 1511, die Verstärkung der Befestigungsanlagen der Stadt von 1512 bis 1514 und seine Teilnahme an den Versammlungen der Hansetage. Auch die Anfänge der Reformation in Bremen spielen sich in diesem Zeitraum ab.

Als Bürgermeister hat von Büren sich auch für religiöse Belange engagiert. So kaufte er 1502 von einem Kommissar des erwähnten Ablasslegaten Peraudis für sich und seine Frau einen Ablass. Bei dem feierlichen Empfang des Legaten im nächsten Jahr spielte er als Bürgermeister eine wichtige Rolle.

An den Verhandlungen zwischen Rat und Erzbischof über die Predigten von Zütphens und über die darauffolgenden Vorgänge nahm Daniel von Büren intensiv teil. Während des Aufstandes der Mittel- und Unterschichten am

Anfang der 1530er Jahre (Aufstand der 104 Männer, vgl. Seven 1986) mussten von Büren und einige andere Ratsherren und Bürger 1533 auf die Burg Bederkesa fliehen.

Nachdem sie zurückgekehrt waren, veröffentlichte der Prediger Johann Timmanns die Schrift *Van christliker fryheyt unde mynschen gebaden*, eine Ausarbeitung von Predigten, in denen Timann unter anderem das Verhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit und Kirche sowie zwischen christlicher Gemeinde und christlicher Obrigkeit behandelt. Timann widmete die Publikation Daniel von Büren, auf dessen Bitte er die Predigten in den Druck gegeben habe. Mit der Veröffentlichung konnte man zeigen, dass man in Bremen mit der Wittenberger Lehre übereinstimmte, die reichspolitisch (Nürnberger Anstand 1532) bis auf Einberufung eines Konzils abgesichert war (Rudloff 1991, [ca. 1994]).

1534 wurde die ‚alte Ordnung‘ in Bremen wiederhergestellt, die Forderung nach Bürgerbeteiligung durch Niederschlagung der Hundertvier und Hinrichtung ihrer führenden Vertreter abgewiesen. Von Büren hat dabei im Namen des Rates vor der versammelten Bürgerschaft die neue Stadtverfassung, die Neue Eintracht, verkündet und die Kirchenordnung in Auftrag gegeben, nach der der Rat die letzte Entscheidung auch in religiösen Fragen zugestanden bekam.

Von Büren war viermal verheiratet. Seine dritte Frau hieß Metje Esich. Genealogische Forschungen müssten klären, ob sie eine Verwandte Heinrich Esichs war – einer derjenigen, der von Zütphen eingeladen hatte, in Bremen zu predigen.

Bis 1538 hatte von Büren das Amt eines Bürgermeisters inne. Dann trat er, wohl aus Altersgründen, ab. 1544 starb er. Sein gleichnamiger Sohn, der von 1512 bis 1593 lebte, folgte ihm nach. Er spielte ab den 1560er Jahren eine wichtige Rolle bei der Umwandlung Bremens in Richtung einer gemäßigt lutherischen (sich auf Philipp Melanchthon berufenden) und später einer reformierten Position. Daniel von Büren der Jüngere gilt als einer der wichtigsten Bremer Bürgermeister, nicht nur des 16. Jahrhunderts, sondern der gesamten Geschichte der Stadt (Rottländer 1892; Janse 1994, Reg. unter „Büren, Daniel von“).

1.3 Auswertung des Denkbuchs im Hinblick auf Fragen der Religion

Wie am Anfang gesagt, ist der Inhalt des Denkbuchs sehr breit gefächert: Es enthält Notizen zu Einkommen, Gerichtsfällen, aber eben auch zu religiös konnotierten Themen. Im Folgenden werde ich diese darstellen, soweit ich sie bisher identifiziert habe.

Verhältnismäßig am Anfang des Denkbuchs befindet sich ein kurzer Überblick über von Bürens Laufbahn. Der erste Satz gibt an, dass er 1486 am Bartholomäustag, das heißt am 24. August, zum Bauherrn der Liebfrauenkirche erwählt wurde: „Anno 86 Bartolomej ffui electus in structuarum [sic] beate virginis ecclesiae“ (DB, S. 9^v). Als Bauherr war er verantwortlich für die Vermögensverwaltung des Kirchengebäudes, seines Baus und seiner Erhaltung, und zugleich als Vertreter der Laien in der Gemeinde für kirchlich-religiöse Aspekte. Oft gehörten die Bauherren auch zu der politischen Elite, so etwa der oben erwähnte Bauherr Heinrich Esich aus der Ansgarii-Gemeinde. Die Liebfrauenkirche war die Gemeinde der Ratsherren und der Oberschichten.

Sehr ausführlich schildert von Büren den Besuch des Ablasspredigers Peraudi im Jahr 1503, wobei eine Prozession, eine Feier der Messe und ein Verkauf von Ablässen stattfanden (vgl. dazu auch Röpcke 1992). Die ausführliche Darstellung bekundet ein hohes Interesse, was wohl vor allem mit dem Aspekt der Repräsentation zusammenhängt: Die Bürgermeister, unter ihnen Daniel von Büren, empfingen den Erzbischof auf feierliche Art und Weise in der Stadt. Ein Jahr zuvor hatte von Büren für sich und seine Frau schon einen Ablass erworben (s. o.).

Das gesammelte Ablassgeld war für den noch von Papst, Kaiser und Kurfürsten zu führenden Krieg gegen die Türken bestimmt, so jedenfalls wurde es angekündigt. In seinem Bericht im Ratsdenkelbuch führt von Büren eine Chronologie der Geldsammlungen für Türkenkriege seit 200 Jahren (also etwa seit 1300) auf. Dann zieht er folgendes Fazit:

Ach wat groter summe geldes komen alle yar to Rome uthe Dudeschen lande, mer dan uthe anderen landen, des nicht vele wedder her affen

komet. Ick holde dat Dudesche land van den Romeschen keyseren in tydt der heydenschup myt yarliken tribute unde schatte so swarliken nicht beschoren en wart, also id nu by dessen tyden unde by 200 yaren hir vorn(omed) hemelicken unde myt lyst darto gebracht wert, so dat yder mercken kan unde seen in der ordenynge der keyseren unde paveste unde sunderlinge na deme dat keyserdom an de Dudeschen gekomen is (RDB, S. 119; vgl. Röpcke 1992, S. 75).

Von Büren beklagt, dass niemals zuvor so viel Geld aus deutschen Ländern nach Rom ging als in den letzten 200 Jahren und dass die Ablassgelder heimlich und listig abverlangt werden. Er bezweifelt, ob die Gewinne des Ablasshandels jemals für den Türkenkrieg gebraucht werden würden (RDB, S. 119; vgl. Röpcke 1992, S. 75).

1505 wurde Ablassgeld, dass in einer armierten Geldkiste im Dom gesammelt und vom Papst für den Deutschen Orden in Livland vorgesehen war, einem Kommissar übergeben. Es handelte sich um 1068 rheinische Gulden ohne die Geldscheine („breff gheld“) (DB, S. 24^r).

1506 belehnte der bremische Rat Daniel von Büren zugunsten seines Sohnes Johannes die Vikarie St. Anna in Unser Lieben Frauen, die durch den Tod des Magisters Johannis Rems frei geworden war. Der Rat präsentierte ihm die Vikarie und der Dompropst führte ihn in das Priesteramt ein (DB, S. 31^v–32^r). Eine Vikarie war ein Benefizium, ein gesondertes Vermögen, dessen Einnahmen für den Unterhalt des Priesters bestimmt waren, allerdings ohne die Verpflichtung seelsorgerischer Leistungen. Solche Stellen waren einträglich, weil der Vikar Messen lesen und dabei für das Seelenheil des Stifters beten sollte, an die sich aber von Fall zu Fall das durch Geldspenden erbetene Gebet für weitere Verstorbene anschloss.

Ebenfalls im Jahr 1506 gab es Streitigkeiten zwischen dem Kapitel und den Kaplanen (Hilfspriestern) von St. Ansgarii auf der einen und den „swarten monniken“, den Dominikanern, auf der anderen Seite. Der Konflikt betraf die Fragen, welche von beiden Parteien im Gasthaus St. Jürgen predigen durfte und welche die Abgaben („provene“: Pfründen) für die Toten empfangen sollte, deren Körper bei den Dominikanern begraben wurden. Der Rat war in

der Konfliktlösung involviert (DB, S. 33^v–34^r). Da brach ein alter Konflikt wieder auf, ob die zuständige Pfarrkirche oder der Bettelorden der Dominikaner, der ein radikales Armutsideal pflegte, im Predigt-, Seelsorge- und Diakoniedienst tätig sein und die Gebühren dafür einnehmen dürfte (Weidinger 2012, S. 388–394). Das St. Jürgen Gasthaus – ein Hospital für Alte und Arme, aber auch für bemittelte Stadtbürger, die eine Art Altersversicherung bezahlten – war eng mit dem Ansgarii-Kapitel verbunden, stand aber unter bürgerlicher Verwaltung (ebd., S. 422–447).

1508 kaufte Daniel von Büren beim Domorganisten ein Gesangbuch für seinen Sohn (DB, S. 43^v). Dessen Namen wird nicht genannt, es könnte der erwähnte Johann gewesen sein.

März 1522 – etwa ein halbes Jahr vor der ersten Predigt von Zütphens in Bremen – gab es eine Klage eines Bürgerausschusses, gebildet aus der Kaufmannschaft und den Zünften, wegen der Privilegien der Kleriker. Erstens beklagte man, dass die Geistlichen Hamburger Bier verkauften, was man für einen Missbrauch hielt. Zweitens forderte man dazu auf, dass die Kleriker die städtischen Lasten, wie Steuerentrichtung und Bauarbeiten für öffentliche Gebäude, mittragen sollten, wie ihre Vorfahren das auch getan hätten. Das Domkapitel war zwar mit einer Beaufsichtigung des Bierverkaufs und Bestrafung des Missbrauchs einverstanden, aber das Privileg zum Bierverkauf an sich wollte es nicht abschaffen. Was die Bürgerlasten betrifft: Ihre Vorfahren brauchten diese nicht zu tragen. Die Kleriker baten um eine Konfliktlösung durch Dritte (Moeller 1991).

Die Klage über den Bierverkauf hat einen Hintergrund: Einige Bürger und Ratsdiener waren zu dem Haus von Erich Hamming, einem Kanoniker des Stephani-Kapitels, gegangen. Sie hatten aus dessen Bierfässern getrunken, ein Fass mitgenommen und auf dem Marktplatz leer getrunken, und zwar unter dem Vorwand, es sei verboten, solches Bier in die Stadt einzuführen. Auch bei anderen Kanonikern hatte man nach Bier gesucht, aber nichts gefunden. Es wurden Verhandlungen zwischen dem Rat und dem Erzbischof geführt. Darin wies der Rat auf Präzedenzfälle hin: Schon vorher hatten Geistliche Bier verkauft und der Rat hatte sie gebeten, damit aufzuhören (DB, S. 113^r–

114^f). Die wegen des Verkaufs von Hamburger Bier empörten Bürger meinten wohl, im Sinne der sogenannten „Kundigen Rolle“, auf der von 1489 bis 1513 neue Gesetze und Erlasse zu Alltagsangelegenheiten verzeichnet wurden, zu handeln. In dieser Rechtsquelle wurde nämlich die Einfuhr und Bewahrung von Hamburger Bier verboten (Büttner, Elmshäuser und Hofmeister 2014, S. 51, Nr. 168) und denjenigen, die auf Hamburger Bier stoßen würden, wurde erlaubt, es zu beschlagnahmen und in den Stadtkeller bringen zu lassen oder nach eigenem Gutdünken auszutrinken (ebd., Nr. 169). Das Einfuhrverbot wurde in der Rolle hervorgehoben (Elmshäuser 2014, S. 9). Die Tatsache, dass ein Geistlicher sich nicht an die Regeln der Stadt hielt, da er als Kleriker über Privilegien verfügte, machte den Bierverkauf für die Bürger zu einem Skandal.

Ebenfalls 1522, noch vor der Verhandlungen über die Predigten Heinrich von Zütphens, vergab und präsentierte der Rat verschiedene Vikarien, Altäre und Kapellen. Diese wurden den Stadtkirchen, dem Erzbischof, dem Dompropst bzw. dem Ansgarii-Kapitel vergeben (DB, S. 115^{r-v}).

Zwischen den Berichten von den Verhandlungen über von Zütphen gibt es unter anderem einen Bericht über einen Prozess im Jahr 1523 zwischen dem Prior des Katharinenklosters (der Dominikaner) und einem gewissen Gelies über die Frage, ob dessen Frau jemanden ins Kloster zur Verwahrung gegeben hatte. Wenn nicht, so solle der Prior das Geld dafür (die sogenannte Mitgift) zurückbezahlen (DB, S. 118^{r-v}). Das Kloster empfing auch Geld für eine Memoria (Totengedenken). Diese sollte unbezahlt bleiben. Wenn es aber einen Rentenbrief über einen jährlichen Lebensunterhalt für Gelies und seine Frau geben würde, und wenn dieser zehn oder elf Jahre bezahlt worden sei, solle der Prior diesen wiederkufen (ebd.).

1.4 Die Argumentation des Rates in den Verhandlungen mit dem Erzbischof

Die Beispiele aus dem Denkbuch und dem Ratsdenkelbuch – sie könnten mit Daten aus anderen Quellen ergänzt werden – zeigen, dass das traditionelle

Frömmigkeitsleben bis in die Zeit weitergeführt wurde, als Heinrich von Zütphen in Bremen predigte. Daniel von Büren hat sich daran intensiv beteiligt, als Bauherr, als Bürgermeister – zum Beispiel beim Empfang des Ablasslegaten und bei der Lösung von Konflikten im religiösen Bereich – wie auch als Vater: Er besorgte seinem Sohn eine Vikarie sowie das dafür notwendige liturgische Buch. Andererseits wurde unter den Bürgern und dem Rat Kritik gegen Missbräuche seitens der Geistlichen und über Rom laut, insbesondere hinsichtlich der Privilegien von Klerikern und der Ausbeutung durch Rom bei der Spendensammlung für den geplanten Türkenkrieg. Diese Klagen (*Gravamina* der deutschen Nation) kannten schon eine längere Tradition (seit 1456), verdichteten sich aber im Alten Reich in der Zeit um 1500.

Es ist nun zu fragen, wie der Rat während der Verhandlungen mit dem Erzbischof über die Predigten von Zütphens und über die weiteren Vorgänge in Bremen argumentierte (vgl. für die folgenden Absätze: DB, S. 115^v–123^r; Iken 1876, S. 85–107; Dünzelmann 1885).

Als der Erzbischof im November 1522 vom Rat verlangte, von Zütphen auszuliefern, behauptete der Rat zunächst, nicht verantwortlich zu sein, weder für die Predigt des Mönches in Ansgarii, noch für den Inhalt der Predigt. Dafür wären Geistliche und Gelehrte zuständig, die den Mönch verhören sollten. Von Zütphen hätte das Wort Gottes rein gepredigt; es wäre an der Gegenpartei, den Nachweis des Gegenteils zu liefern.

September 1524 behauptete der Rat noch immer, nicht er, sondern die Bürger hätten Heinrich von Zütphen gebeten, in Bremen zu predigen. Die Bürger wollten ihn nicht gehen lassen, es sei denn, sie würden davon überzeugt, dass er falsch predige. Der Erzbischof beschuldigte den Rat, dieser hätte nicht das Recht, Prediger aus ihrem Amt zu entheben – gemeint waren die Dominikanermönche – bzw. neue Prediger anzustellen. Dies verneinte der Rat erstens mit dem Argument, dass das Wort Gottes frei sei. Zweitens behauptete er, dass die Gemeinde – eine kirchliche und politische Teileinheit der Stadt – Prediger bestellen und über ihre Lehre aufgrund der Bibel richten dürfte. Gott habe dieses Recht um des Heils der Gemeinde willen verordnet. Als Beleg führte der Rat Bibelstellen an:

Ock nadem [in deme wor]de godß der gemeynde salicheyt vnde vn-salicheyt gelegen, mogen se de predeker vp[nemen vnde] ock ore lere richten alß gescreven Mattheus³ [...] de schape bekenen de stymme oreß her[den, averst den fro]mmeden herden folgen se nicht etcetera.

Item Ma[tt]heus⁴ [...] wachet vnde hudet iu vor fall[schen propheten] van oren fruchten solle gy se kennen.

[1 Korinte 14]⁵ 3 twe edder dre predeken, aver [...] ine] richte de prede-kyel.] Hir vth blickt [dat de kercke] dat iß dat meyne moge predeker [vpnemen vnde] wedder afsetten inholt godliker [scrifft. Hir] vth schy-net dat god wyl, dat de schape sollen richten de stemmene der prediker volgen oren rechten egenen herden vnde nicht deme frommeden. Item we yß de frommede herde? Warliken de, dede anderß wat leret, dan dat Cristus wil geleret hebben nomptlick dat hillige evangelium Cristi Marci vltimi⁶ ghaet hene in de werlt vnde prediket dat evangelium allen creaturen ... (DB, 123^r)⁷

Die Gemeinde soll nur einem guten Hirten, der das Evangelium Christi predigt, folgen, nicht aber einem fremden Hirten, der davon abweicht. Diese Argumentation stimmt mit derjenigen in Luthers Schrift *Daß ein christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift*, die spätestens 1523 erschien (Brecht 1986, S. 75–76; Text: WA 11, S. 401–416; StA 3, S. 72–84). Die im obigen Zitat angeführten ersten zwei Bibelstellen werden von Luther auch erwähnt (WA 11, S. 409–410.; StA 3, S. 76–77.); daneben hat dieser noch andere angeführt. Die Lutherschrift mag über die neuen evangelischen Prediger oder über einen anderen Weg – es wurden um diese Zeit, unter anderem über die Kaufleute, reformatorische Schriften von Wittenberg nach Bremen transportiert – nach Bremen gekommen sein (Heyne 1973, S. 24).

3 Nicht Mt, sondern Joh 10,5–6.

4 Mt 7,15–16.

5 1 Kor 14,29.

6 Mk 16,15.

7 Eingeklammerte Teile nach der Abschrift (StAB 2-P.1-57) oder rekonstruiert aufgrund des Kontextes.

Der Aufforderung des Erzbischofs, die ausgewiesenen Dominikaner wieder zurückkommen zu lassen, wollte der Rat nur Folge leisten, wenn die Mönche ihre Lehre beweisen oder ihren Irrtum bekennen. Sonst würde die Gemeinde dies nicht gutheißen.

Oktober 1525 fanden erneut Verhandlungen statt, wobei Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Lüneburg, der Bruder des Erzbischofs, sowie Ratsgesandte von Hamburg, Lübeck und Lüneburg als Vermittler auftraten. Bremen wurde vertreten durch den Juristen Hieronymus Schurff aus Wittenberg, der Luther 1521 auf den Reichstag von Worms begleitet hatte. Der Erzbischof, der selbst nicht anwesend war, ließ nochmals die schon vorher geäußerten Beschuldigungen vortragen. Der Rat berief sich auf die Beschlüsse der letzten Reichstage und sah die Verantwortlichkeit bei den Bürgern, deren Handeln er mit dem Hinweis legitimierte, dass diese für die Predigt des reinen Evangeliums ohne Vermischung menschlicher Zusätze einstünden. Die alten Prediger hätten die neuen Prediger gescholten und außerdem „ihre tandt und träume“ (Iken 1876, S. 99), also Blödsinn gepredigt. Die Bürger bzw. der Rat hätten den Domprobst und Erzbischof aufgefordert, die Gemeinden mit guten Predigern zu versorgen. Dieser Aufforderung seien sie aber nicht nachgekommen. Damit hätten sie den vom Propheten Amos vorhergesagten „Hunger und Durst des Evangelii“ (ebd.) nicht gesättigt. Deshalb hätten die Gemeinden selbst neue Prediger berufen. Die Argumentation, dass die Gemeinde in der Pfarrerberufung eine vom Bischof vernachlässigte Aufgabe übernimmt, findet sich auch in der erwähnten Lutherschrift (WA 11, S. 413–415; StA, Bd. 3, S. 80–82).

Hinsichtlich der kirchlichen Zeremonien sei der Rat nur zu einer Rückkehr zu den alten Zeremonien bereit, wenn man davon überzeugt werden würde, dass diese in Übereinstimmung mit Gottes Wort seien. Der Rat führte außerdem eine Reihe von Klagen gegen Erzbischof und Domkapitel an: Die Stadt werde durch Letztere wirtschaftlich, politisch und rechtlich, z. B. durch die Erhebung von Zöllen, benachteiligt.

Übrigens findet sich ein Hinweis auf die Amosstelle (Am 8,11) auch in Luthers Freiheitstraktat:

Rursus, nec saevior plaga irae dei, quam dum mittit famem auditus verbi sui, ut in Amos dicit, sicut nec maior est gratia, quam si emittat verbum suum (umgekehrt gibt es keine schlimmere Plage des göttlichen Zorns, als wenn er die Hungersnot nach dem Hören seines Wortes schickt, wie er bei Amos sagt, ebenso wie es andererseits keine größere Gnade gibt, als wenn er sein Wort ausgehen lässt). (Luther 2006, S. 124–125, Übers. Fidel Rädle)

1.5 Schlussfolgerung

Der Blick auf einen wichtigen Akteur aus der Bremischen Reformationsgeschichte, Daniel von Büren, sowie auf sein Denkbuch, wirft ein anderes Licht auf die Vorgeschichte der Reformation in Bremen.

Erstens hat von Büren während seines Studiums in Rostock vielleicht Einflüsse des Humanismus und der *Devotio moderna* aufgenommen. Allerdings gibt es dafür keine klaren Indizien in seinem Denkbuch. Somit mögen diese Strömungen in Bremen mehr Spuren hinterlassen haben als man bisher gedacht hat.

Zweitens klingen in von Bürens Denkbuch zwar die wichtigsten zeitgenössischen Kritikpunkte am Klerus und Rom an, aber andererseits scheint von Büren sich an den üblichen Frömmigkeitsformen seiner Zeit, wie dem Ablasskauf, beteiligt zu haben, ohne dass er das als ein Problem wahrnahm. Das Frömmigkeitsleben wurde noch mindestens bis in die Zeit der Predigtstätigkeit von Zütphens weitergeführt, wie aus dem Prozess über die Sendung ins Kloster hervorgeht.

Es ist somit unwahrscheinlich, dass die Zeitgenossen die Predigten von Zütphens und weiterer Prediger als einen plötzlichen und dezidierten Umbruch zu einem neuen Glauben erlebt haben, obwohl der religiöse Wandel in Bremen sehr schnell vonstatten ging. Dies zeigt auch der Blick auf die Verhandlungen zwischen dem Rat und dem Erzbischof über von Zütphens Predigten. Der Rat hat sich darin zunächst zurückgehalten: Nicht er, sondern die Bürger hätten von Zütphen bestellt und nicht er, sondern die Geistlichen seien befugt, über dessen Lehre zu urteilen. Erst ab 1524, also zwei Jahre später, hat

sich der Rat explizit zu dem Beurteilungskriterium von Predigten geäußert: das reine Evangelium ohne menschliche Zusätze. Ein anderes prägnantes Beispiel ist die Belohnung, welche die Schmiede, die seit 1523 das Paulskloster in mehreren Schritten abbrechen, vom Rat zum Dank bekamen: eine Prozessionsstange mit einem Relief der Dreifaltigkeit auf der einen und einer Madonna im Ährenkleid auf der anderen Seite (Tacke 2004, S. 16–17).⁸

Moellers Behauptung, „[d]aß Bremen evangelisch wurde, stand – kaum daß Zütphen seine Predigten begonnen hatte – schon nicht mehr in Frage“, ist also nicht ohne weiteres zuzustimmen. Für Rat und Bürger bedeuteten die Änderungen vermutlich eher eine Intensivierung ihrer Partizipation in religiösen Fragen. Den Handlungsspielraum dazu gab es schon, unter anderem den des Bauherrenamtes: Der Ratsherr Heinrich Esich übte das Amt an Ansgarii aus und als solcher hat er zusammen mit anderen von Zütphen eingeladen, zu predigen. Ebenso leitete Daniel von Büren von seinem Amt an Unser Lieben Frauen Rechte laikaler Partizipation ab. Rat und Bürger drangen darauf, die Privilegien und Übergriffe durch Erzbischof und Kleriker auf mehreren Ebenen aufzuheben, sowohl wirtschaftlich, politisch und rechtlich, als auch kirchlich.

Mit den antiklerikalen Zügen in seinen Predigten schürte von Zütphen diese Unzufriedenheit. Zütphens Predigten trafen offenbar eine schon lange schwelende kritische Haltung. Vermutlich war einer der wichtigsten Gründe dafür, dass sie den Bürgern und dem Rat zu den theologischen Waffen verhalf, sich weiter von den Geistlichen und dem Erzbischof zu emanzipieren und ihre Partizipation im kirchlichen Leben zu erweitern. Das Recht der Gemeinde, selbst anhand der Bibel Predigten zu beurteilen, war die Wichtigste dieser Waffen, die man vermutlich Luthers Schrift über das Recht der Gemeinde entlehnte. Einen verwandten Gedanken, nämlich dass die Laien selbst einen Zugang zur Bibel bekommen sollten, kannte man in Bremen vielleicht aber schon aus früheren Reformbewegungen, wie dem Humanismus und der De-

8 S. dort auch für die unterschiedlichen Fassungen zur Begründung bzw. Erklärung des Abbruchs: vom Rat unterstützter Antiklerikalismus der Bürger oder Beschützung der Klosterinsassen gegen mögliche militärische Gefahren.

votio moderna. Insgesamt vermitteln die Ergebnisse der Untersuchung das Bild, in Bremen habe es mehr Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation gegeben als bisher angenommen wurde. Allerdings ist das hohe Recht der Gemeinde in der Bremer Kirchenordnung, keine zehn Jahre später nicht mehr gewahrt: Anders als in der Braunschweiger oder der Lübecker Kirchenordnung ist die Gemeinde nicht der Souverän, sondern diese Eigenschaft behält sich in Bremen der Rat vor. Die ‚dynastische‘ Kontinuität des Bürgermeisteramts bei den beiden tatkräftigen Daniel von Bürens führte hinein in die Ambivalenz einer Ratsreformation ‚von oben‘ und der blutigen Verhinderung größerer Partizipation, wie sie die Hundertvier eingefordert und praktiziert hatten.

Abkürzungen

DB	Daniel von Bürens, „Denkbuch“. Staatsarchiv Bremen, 2-P.1.-56.
RDB	RDB, „Ratsdenkelbuch“. Staatsarchiv Bremen, 2-P.6.a.9.c.2.b.
StA	Martin Luther (1979–1999), <i>Studienausgabe</i> . Hrsg. von Hans-Ulrich Delius. 6 Bde. Berlin.
WA	Martin Luther (1883–1999), <i>D. Martin Luthers Werk: Kritische Gesamtausgabe</i> . Nachdruck 2001–2007. Weimar und Graz.

Primärquellen

- Büren, Daniel von, „Denkbuch“. Staatsarchiv Bremen, 2-P.1.-56 (zit. S. 5, 7, 9, 12–17).
- Büttner, Jan Ulrich, Elmshäuser, Konrad und Hofmeister, Adolf, Hrsg. (2014), *Die Kundige Rolle von 1489: Faksimile-Edition mit mittelniederdeutscher Transkription und hochdeutscher Übersetzung*. Bremen (zit. S. 15).

- Dünzelmann, Ernst (1885), „II. Zeitgenössische Darstellungen“. In: *Quellen zur bremischen Reformationsgeschichte*. Hrsg. von Wilhelm von Bippen, Ernst Dünzelmann und Johann Friedrich Iken. Bremisches Jahrbuch, 2. Serie, Bd. 1. Bremen, S. 169–238 (zit. S. 5, 16).
- Elmshäuser, Konrad (2014), „Die Kundige Rolle von 1489“. In: *Die Kundige Rolle von 1489: Faksimile-Edition mit mittelniederdeutscher Transkription und hochdeutscher Übersetzung*. Hrsg. von Jan Ulrich Büttner, Konrad Elmshäuser und Adolf Hofmeister. Bremen, S. 4–9 (zit. S. 15).
- Luther, Martin (1883–1999), *D. Martin Luthers Werk: Kritische Gesamtausgabe*. Nachdruck 2001–2007. Weimar und Graz (zit. S. 17, 18).
- (1979–1999), *Studienausgabe*. Hrsg. von Hans-Ulrich Delius. 6 Bde. Berlin (zit. S. 17, 18).
 - (2006), „Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem. Tractatus de libertate christiana / Brief Luthers an Papst Leo X: Abhandlung über die christliche Freiheit (1520)“. In: *Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*. Hrsg. von Johannes Schilling. Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung. Leipzig, S. 101–185 (zit. S. 19).
- RDB, „Ratsdenkelbuch“. Staatsarchiv Bremen, 2-P.6.a.9.c.2.b. (zit. S. 7, 13).

Sekundärliteratur

- Asche, Matthias (2010), *Von der reichen hansischen Bürgeruniversität zur armen mecklenburgischen Landeshochschule: Das regionale und soziale Besucherprofil der Universitäten Rostock und Bützow in der frühen Neuzeit (1500–1800). Mit einer kommentierten Bibliographie über neuere Arbeiten zur Rostocker und Bützower Universitätsgeschichte seit dem 575. Gründungsjubiläum im Jahre 1994*. 2., durchges. Aufl. Stuttgart (zit. S. 7).
- Boer, Dick de und Kwiatkowski, Iris (2013), *Die Devotio Moderna: Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580)*. 2 Bde. Münster (zit. S. 9).
- Brecht, Martin (1986), *Martin Luther*. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532. Stuttgart (zit. S. 17).

- Copson, Andrew und Grayling, Anthony C., Hrsg. (2015), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. Oxford (zit. S. 9).
- Deneken, Arnold Gerhard (1836), *Die Bremischen Bürgermeister Daniel von Büren der ältere und Daniel von Büren der jüngere*. Bremen (zit. S. 5, 7).
- Frohne, Bianca (2014), *Leben mit „kranckhait“: Der gebrechliche Körper in der häuslichen Überlieferung des 15. und 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu einer disability history der Vormoderne*. Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 9. Affalterbach (zit. S. 5).
- Hauser, Andrea (2015), „Frauen in der Reformationszeit in Bremen: Eine Vorstudie zur Neuordnung des Geschlechterverhältnisses im reformatorischen Umbruch der Hansestadt“. In: *Hospitium Ecclesiae* 25. Unter Mitarbeit von Andrea Esmyol, S. 29–58 (zit. S. 2).
- Heyne, Bodo (1973), „Die Reformation in Bremen 1522–1524“. In: *Hospitium Ecclesiae* 8, S. 7–54 (zit. S. 2, 3, 9, 17).
- Iken, Johann Friedrich (1876), „Die erste Epoche der Bremischen Reformation“. In: *Bremisches Jahrbuch* 8, S. 40–113 (zit. S. 2, 16, 18).
- Janse, Wim (1994), *Albert Hardenberg als Theologe: Profil eines Bucer-Schülers*. Studies in the History of Christian Thought 57. Leiden (zit. S. 11).
- Kaufmann, Thomas (2012), *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Tübingen (zit. S. 4).
- Klinger, Jens und Oberste, Jörg (2007), „Stadtbücher im Kontext: Stadtbuchforschung in Deutschland“. In: *Die drei ältesten Stadtbücher Dresdens (1404–1476)*. Hrsg. von Thomas Kübler und Jörg Oberste. Leipzig, S. 20–28 (zit. S. 5).
- Leppin, Volker (2016), *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*. München (zit. S. 4).
- Moeller, Bernd (1962), *Reichsstadt und Reformation*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180. Gütersloh (zit. S. 3).
- (1965), „Frömmigkeit in Deutschland um 1500“. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56, S. 5–31 (zit. S. 2).
 - (1973), „Die Reformation in Bremen“. In: *Jahrbuch der Witttheit zu Bremen* 17, S. 51–73 (zit. S. 2, 3).

- Moeller, Bernd (1991), „Der Kleriker als Bürger“. In: *Die Reformation und das Mittelalter: Kirchenhistorische Aufsätze*. Hrsg. von Johannes Schilling. Göttingen, S. 35–52 (zit. S. 14).
- (2011), *Reichsstadt und Reformation*. Hrsg. von Thomas Kaufmann. neue Aufl. mit einer Einl. Tübingen (zit. S. 3).
- Postel, Rainer (2003), „Domdekan Albert Kranz und die Krise der alten Kirche“. In: *Beiträge und Mitteilungen: Verein für Katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein* 8, S. 48–60 (zit. S. 9).
- Prüser, Friedrich (1955), „Büren, Daniel der Ältere“. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 2. Berlin, S. 742 (zit. S. 5).
- Röpcke, Andreas (1992), „Geld und Gewissen: Raimund Peraudi und die Ablassverkündigung in Norddeutschland am Ende des Mittelalters“. In: *Bremisches Jahrbuch* 71, S. 43–80 (zit. S. 5, 12, 13).
- Rottländer, Carl (1892), „Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshandel in Bremen (1555–1562): Ein Beitrag zur Bremischen Geschichte“. Diss. Göttingen: Universität Göttingen (zit. S. 11).
- Rudloff, Ortwin (1991), „Johann Timanns Sermon ‚Von christlicher Freiheit und Menschengeboten‘ (1533) und der ‚Unterricht der Visitatoren‘ (1528)“. In: *Hospitium Ecclesiae* 18, S. 117–125 (zit. S. 11).
- (lca. 1994), „Lutherische Reformation und reformierte Konfessionalisierung in Bremen 1522–1648“. In: *Bremische Kirchengeschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* [Arbeitstitel]. Hrsg. von Hans Otte und Konrad Elmshäuser. Bremische Kirchengeschichte 2. Bremen. in Vorb. (zit. S. 2, 11).
- Sarnowsky, Jürgen, Hrsg. (2006), *Verwaltung und Schriftlichkeit in den Hansestädten*. Trier (zit. S. 5).
- Schmidtmayer, Alfred (1935), „Bremische Studenten an den Universitäten des Mittelalters“. In: *Bremisches Jahrbuch* 35, S. 39–91 (zit. S. 8, 9).
- Schwarzwälder, Herbert (1995), *Geschichte der Freien Hansestadt Bremen*. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Franzosenzeit (1810). 2., erw. u. verb. Aufl. Bremen (zit. S. 5).
- Seven, Friedrich (1986), „Der Aufstand der 104 Männer und die Bremer Kirchenordnung von 1534“. In: *Bremisches Jahrbuch* 64, S. 15–31 (zit. S. 11).

- Stoob, Heinz (2003), „Albert Kranz: Gelehrter, Geistlicher und hansischer Syndikus zwischen den Zeiten“. In: *Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen*. Bd. 1: Von der Christianisierung bis zur Vorreformation. Hamburg (zit. S. 9).
- Tacke, Wilhelm (2004), *Klöster in Bremen: Über 800 Jahre Konfessionsgeschichte der Freien Hansestadt Bremen*. Bremen (zit. S. 20).
- Wedel, Christine Christ-von (2003), *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*. Münster (zit. S. 9).
- Weidinger, Ulrich (2012), „Spätmittelalter“. In: *Bremische Kirchengeschichte im Mittelalter*. Hrsg. von Konrad Elmshäuser, Dietrich Hägermann und Ulrich Weidinger. Bremische Kirchengeschichte 1,2. Bremen, S. 183–506 (zit. S. 4, 14).

2 Reformation und Stadtbild: Die beiden Reformationen in Bremen und Religionsästhetik als ein verknüpfendes Konzept*

Christoph Auffarth

Die protestantischen Reformationen, also die lutherische und radikaler noch die calvinistische ‚Zweite‘ Reformation, veränderten die visuelle Kultur dramatisch. Der fundamentale Bruch zwischen einer ikonischen Religionskultur des (Spät-)Mittelalters und einer Bilder ablehnenden Kultur des Protestantismus ‚des Wortes‘ und ‚des Glaubens‘ verweist die Interpretation auf zwei extreme Optionen, vor deren Hintergrund historische Befunde und Besonderheiten zugeordnet und bewertet werden können.

Vorweg möchte ich einige theoretische Fragen der Religionsästhetik vorstellen und diskutieren. Sie bilden den Rahmen für ein historisches Fallbeispiel, nämlich die Veränderungen der sichtbaren Religion in der frühneuzeitlichen Stadt Bremen, eine Stadt voller religiöser Zeichen und Symbole in der Öffentlichkeit, die sich im Laufe zweier Reformationen einer religiösen Form zuwandte, deren Anspruch es war, ohne Bilder auszukommen.

- Zunächst erweiterte eine radikale soziale Reformation in der Revolution der Hundertvier (1530–1532) die religiöse Reformation (seit Heinrich

* Der Beitrag ist die erheblich erweiterte deutsche Fassung eines englischen Vortrages, der 2013 auf einer Tagung zur Religionsästhetik in Groningen gehalten wurde. Dieser wird veröffentlicht als: „What Does a Reformed City Look Like? Changes in Visible Religion During the Reformations in Bremen“, in: *The Sensory Sacred: Aesthetics as a Connective Concept for the Study of Religion*. Hrsg. von Alexandra Grieser und Jay Johnston. Berlin und Boston: de Gruyter 2017, in Vorbereitung.

Zütphen 1522) auf die sozialen Regeln, die sie auch im Evangelium fanden. Die Forderungen nach mehr politischer Partizipation und selbst verantworteter Religion wurden gewaltsam niedergeschlagen.

- Es folgte die Durchsetzung der lutherischen Kirchenordnung 1534, die dem städtischen Rat die politisch-religiöse Herrschaft zurück übertrug und diesen nun evangelisch legitimierte.
- In den 1560er Jahren schritt die Reformation in Bremen – anders als in den meisten anderen Städten – weiter zu einer calvinistisch-reformierten Stadt (ab 1568). 1581 übernahm Christoph Pezel die theologisch-politische Führung.
- Die neue Fassade des Bremer Rathauses krönte um 1612 mit einem Bildprogramm den Reformationsprozess.

Kann man in diesem Prozess beobachten, dass und wie die Sichtbarkeit von Religion davor verschwindet oder fanden neue Symbole und Bilder neue Räume, beispielsweise in nicht-religiösen Funktionen? Und wie veränderte sich der religiöse, auf Bilder gerichtete ikonische *habitus* zu einem protestantischen bilderlosen *habitus*?¹

2.1 Kultur- und Religionsästhetik

Als neue und fundamentale Methode für die Religionswissenschaft beschrieben Hubert Cancik und Hubert Mohr in einem systematischen Aufsatz, wie die Religionsästhetik nur im Zusammenhang der jeweiligen kulturellen Ästhetik in ihrer spezifischen Kultur und Epoche untersucht werden kann, also mit deren Konventionen über Zeichen, Symbole und Bewertungen, was gut und böse sei (Cancik und Mohr 1988). Als zweite, fundamentalere Ebene

1 In den Aufsätzen der Skandinavien in Jäggi und Staecker (2007) findet sich der Begriff *habitus* vielfach. Wenn man ihn im Sinne Pierre Bourdieus verwenden würde, dann kann es gar keine Revolution oder Bruch geben.

kommt in der Religionsästhetik der Vorgang der Wahrnehmung visueller, auditiver, taktiler, olfaktorischer etc. Eindrücke hinzu, die zwischen subjektivem Erleben einerseits, erinnerten und sozial-kommunikativ bewerteten Erfahrungen andererseits stehen. Gerade in den konfessionell geprägten Religionskulturen nach der Reformation gehörte etwa in den katholischen Gottesdiensten der Weihrauch als unentbehrlicher Sinneseindruck für ein Zeichen der Heiligkeit dazu, während Protestanten dagegen einen Widerwillen, ja Ekel entwickelten. Trotz eines physiologisch weitgehend gleichen Nervensystems aller Menschen werden Wahrnehmungen völlig verschieden bewertet, kodiert und als Perzepte im Gedächtnis der Menschen abgespeichert (Mohr 2000). In einer systematischen und umfassenden Beschreibung von Wahrnehmung lokalisiert Mohr die ‚Religionsaisthesis‘² zwischen dem Akt der Sinneswahrnehmung durch Individuen und den Perzepten, die bereits durch kulturell-soziale Bewertung in einem kulturellen Symbolsystem in der Erinnerung abgespeichert wurden und die nicht mehr von einer individuellen, zufälligen oder beliebigen *Zuschreibung* geprägt werden. Was das Individuum erfährt, ist eingebunden in Konventionen, die die Bedeutung des Erfahrenen bestimmen, in eine *Festschreibung*. Wenn ein Kind oder ein Fremder ein Zeichen (wie er es oder sie es beobachtet) nicht ‚richtig‘ identifiziert, werden sie früher oder später die korrekte, im Sinne der am Ort und zu der Zeit von der Kultur festgelegten Bedeutung lernen und sich dieser Konvention entsprechend verhalten. Erkennen ist demnach ein Prozess der Wahrnehmung, die frühere Eindrücke vergleicht und die kommunikativ vermittelte Bedeutung und Bewertung in Beziehung setzt: Erkennen ist Wiedererkennen (*re-cognition*).

Zwischen den ästhetischen Kulturen, innerhalb derer Religion wahrgenommen wird, bestehen deutliche Unterschiede. Neben der idealtypischen Unterscheidung von ikonischen und anikonischen Wahrnehmungsweisen kann etwa bei der Untersuchung von Tönen und Geräuschen auf die Forschung von Annette Wilke zurückgegriffen werden, die zeigt, wie Töne, Rasseln, Klingeln in Indien religiöse Aufmerksamkeit erzeugen (Wilke und Moebus 2011; Wilke

2 Zur *Aisthesis* s. Mohn (2012). Vorzüglich die Diskussion der Semantik und der Sinneswahrnehmung – nicht nur bei Bernhard von Clairvaux – bei Döbler (2013).

2012). Ein weiteres Beispiel wäre der Streit im nach-revolutionären Frankreich, ob Kirchen noch mit Glocken zum Gottesdienst rufen dürfen (Corbin 1995). *Aisthesis*, Reize und Reaktionen sind unterschiedlich kodiert. Welche Töne religiös besetzt werden und welche nicht, das unterscheidet sich in Indien und in Griechenland. Die Theorie des Konstruktivismus unter den Neurowissenschaftlern geht davon aus, dass es keine direkte Verbindung zwischen *stimulus*/Reiz und Reaktion gebe (so etwa Roth 2003). Für sie reagiert das Nervensystem nicht auf einen Reiz an der Peripherie, wenn dieser nicht zu den internen Routinen des Erkennens passt. Erkennen ist Wieder-Erkennen.

In diesem Aufsatz frage ich nach einem revolutionären Bruch in der religiösen Ästhetik durch die Reformation.³ Die Kodierung in den konfessionellen Kulturen der Frühen Neuzeit wurde in Absetzung von der vorausgegangenen mittelalterlichen Epoche neu definiert. Das gilt in einem gewissen Maße auch für die Katholiken. Provoziert durch die Reformation gerieten bestimmte rituelle Formen und Verhaltensweisen in Misskredit. Marienfrömmigkeit tritt an die Stelle von merkwürdig-lokalen Heiligen.⁴ Spektakuläre Prozessionen in der Öffentlichkeit, Marienbilder auf Plätzen und außen an den Häusern, Wolken von Weihrauch, Riesenorchester begleiten die barocken Messen. Lutheraner beseitigten die zentralen Altarbilder mit Maria und anderen Heiligen, widersetzten sich aber meist den ikonoklastischen Säuberungen des Kircheninnern. Dafür bestellten sie neue Bilder mit eher didaktisch-katechetischen Themen (vgl. Slenczka 1998; Reinitzer 2006); ja Statuen der Reformatoren konnten aufgestellt werden, ohne dass sie wie Heilige verehrt wurden.⁵ Epi-

3 Zur Reformation als Medienreformation s. Lindberg (1996), Kaufmann (2012, S. 356–434, vgl. [meine Rezension auf RPI](#)) und Sandl (2011).

4 Grundlegende Beobachtungen bei Schlögl (1998). Es genüge für systematische und vorwiegend auf Gegenwartsreligion bezogene Beobachtungen der Hinweis auf Birgit Meyer (2006).

5 Mit Blick auf die gemischt katholisch-lutherische Region des Stiftes Hildesheim konnte Renate Dürr (2006) zeigen, dass die Dörfer und Landstädte zwar räumlich klar getrennt waren, aber die beiden Konfessionen miteinander konkurrierten und einander imitierten: Lutheraner stellten Statuen und Beichtstühle auf; Katholiken suchten Priester, die studiert hatten.

taphien derer, die sich um die lokale Kirche verdient gemacht hatten, bevölkerten (weiterhin) die Seitenwände, während das Zentrum des Ritualraumes abgesehen von Kanzel und Bibelbuch bewusst leer gehalten wurde. Calvinisten behandelten die Bilderfrage radikal. Kirchen wurden rigoros gereinigt von Bildern und Gerüchen, die Wände weiß getüncht. Keine Reize sollten die auditive Konzentration vom Wort Gottes ablenken, das von ‚der Schrift‘ durch Lesung und Predigt zum akustischen Reiz vorgetragen wurde. Ein Fall von „kultischem Reizausschluss“, wie Mohr solche Situationen treffend nennt (Mohr 2003).

Die Frage stellt sich: Kann die Inversion des religiösen Symbolsystems den Habitus kultureller Wahrnehmung verändern? Oder wandern habituelle Wahrnehmungsweisen und -medien aus in andere Bereiche kultureller Wahrnehmung, die nicht religiös definiert sind, sondern einem nicht-religiösen Subsystem zugeordnet werden? Für die Bilder etwa in den kulturellen Bereich der ‚Kunst‘: Hans Belting hat den Wandel vom Bild im Kult zum Kunstbild beschrieben, das im Rathaus oder der repräsentativen guten Stube eines Privathauses und dann im Museum aufgehängt wird (Belting 1990). Nach einigen Fallbeispielen aus dem reformierten Bremen will ich die Frage stellen, ob diese Veränderungen als ‚Säkularisierung‘ zu verstehen sind. An anderer Stelle habe ich die Frage für die Rahmung frühneuzeitlicher Weltkarten (*mappae mundi*) untersucht. Nach meiner Einschätzung vermieden die niederländischen Kupferstecher eine zu eindeutige religiöse Parteinahme für den Calvinismus, um nicht ihre weltweite katholische Käuferschaft abzuschrecken (Auffarth 2005).

2.2 Kultischer Reizausschluss: Von der ikonischen zur anikonischen Religion

Die Reformation bewirkte einen revolutionären Bruch der *aisthesis* im Alltagsleben der Bürger: Bis dahin waren religiöse Zeichen allüberall unausweichlich – nicht nur innerhalb der Kirchen, sondern auch in öffentlichen Räumen, sei es innerhalb der Stadt oder im Umland. Ein paar Beispiele nur:

- Der Tag begann jeden Morgen und endete abends mit dem Glockengeläut der Kirchen, Stunden wurden angezeigt, wobei die Rathaus-Uhr zuerst geläutet haben musste (vgl. Dohrn-van Rossum 1992).
- Der Schlüssel des Petrus, die apostolische Legitimation des Petrus und seiner Nachfolger, der Bischöfe von Rom, um die Tore des Himmels zu öffnen, wurde zum Wappen der Stadt Bremen.
- Der Riese Roland als kolossale Statue auf dem Rathausplatz symbolisierte die bürgerlichen Rechte und städtischen Privilegien; der Laute spielende Engel auf der Gürtelschnalle beansprucht auch religiöse Bedeutung.
- Segen und Schutz der Heiligen waren an vielen Straßenecken in der Stadt und an Wegkreuzungen außerhalb aufgestellt, um die Bürger zu schützen vor den Angriffen böser Mächte. In Bremen standen acht Propheten rings um das Rathaus, zahlreiche Kapellen über die Pfarrkirchen hinaus.
- In den Kirchen vollzogen Heilige, Propheten und Engel die Rituale des Gottesdienstes, auch zu Zeiten wenn kein Mensch Zutritt hatte oder kein Priester amtierte. Die Bilder in den Kirchen, gemalt und als Statuen stehend, auf wie neben dem Altar führten den Gottesdienst durch ohne Unterlass. Die Laien fügten sich in die Menge der Heiligen ein, wenn die Messe gelesen wurde.

Die Reformation veränderte diese Haltung: Die visuelle Präsenz des Transzendenten im Alltagsleben lehnten die Reformatoren scharf ab. Hölzerne „Götzen“, Altarbilder der Verehrung wurden von den Altären entfernt, herausgerissen und verbrannt.⁶ Im Falle von Bremen forderte dies der erste Prediger der neuen Religion, der Augustinermönch Heinrich von Zütphen, auch von

6 Programmatische Texte für und wider Bilder aus der Reformationszeit in Berns (2014). Zu lokalen Besonderheiten und historischen Vorgängen s. Dupeux (2000).

seinen Zuhörern, wie die Anklageschrift gegen den Ketzer vom Hörensagen berichtet.⁷

XIII. Item ponit et dicit, quod prefatus assertus frater Hinricus in suo sermone ad populum adhortatus fuit, sanctos colendos non esse et imagines igne cremandos fore. Quod sic fuit et est verum.

XIV. Item ponit et dicit, quod certi perversi et malivoli doctrinam dicti asserti fratris Hinrici sequentes ipsas imagines destruere et in fontem projicere fecerunt et studuerunt. Quod sic fuit et est verum.

XV. Item ponit et dicit, quod dictus assertus frater Hinricus candelas vel alia quecumque luminaria domino Deo seu eius sanctis offerre publice de ambone prohibuit, nec meritorium esse, Quod sic fuit et est verum.

XIII. Weiterhin stellt er [der Untersuchungsrichter des Erzbischofs] fest, Bruder Heinrich hat in seiner Predigt die Laien aufgefordert, die Heiligen nicht mehr zu verehren und ihre Bilder müssten verbrannt werden. Das ist das nächste verifizierte Faktum.

XIV. Weiterhin stellt er fest, einige Verrückte und Böswillige folgten der Lehre besagten Bruders Heinrichs und zerschlugen die Bilder, warfen sie in Brunnen oder wollten es jedenfalls. Das ist das nächste verifizierte Faktum.

XV. Weiterhin stellt er fest, Bruder Heinrich verbot, Kerzen und alle anderen Lichte Gott oder seinen Heiligen zu weihen. Daraus erwachse kein Verdienst. Das ist das nächste verifizierte Faktum.

Auch wenn Martin Luther sich dem radikalen Ikonoklasmus/Bildersturm entgegen stellte, den Andreas Karlstadt in den Kirchen von Wittenberg anstiftete,⁸ so entkleidete die Reformation im Prinzip die Religion ihrer Bilder, Reliquien, Leuchter und Kerzen, des Weihrauchs, der Wandlungsschellen und Ornate der Priester.⁹

7 Zu den Vorgängen in Bremen: In der Anklageschrift gegen Heinrich von Zütphen Nr. 13–15. Quelle im Staatsarchiv Stade, Reg. 5b Fach 140 Nr. 9, f 27–30; zuerst publ. von Bippin, Dünzelmann und Iken (1885, Quelle 5); neuere Edition von Ortwin Rudloff, „Häretische Sätze“ (1987, hier zit.); dazu auch sein Kommentar (Rudloff 1987).

8 Zur konservativen Haltung der Lutheraner zu Bildern s. Dürr (2006, S. 87–116 Theologie des Kircheninnenraums: Altar und Kanzel, 181–253 Wahl neuer Priester, 256–333 Beichte).

9 Zur englischen Reformation s. Duffy (1992, S. 377–593).

Der Bildersturm veränderte die sinnlichen Dimensionen der Religion drastisch:¹⁰ Man konnte nicht mehr riechen, berühren, küssen, Kerzen entzünden, kniend anbeten, ein Votiv weihen oder bezahlen für die Vergebung von Sünden.¹¹ Kein Glanz, keine Freigebigkeit, keine Luxusgüter, die normales Maß übersteigen zur Ehre Gottes und als Zeichen seiner Anwesenheit! Religiöse *aisthesis* reduziert auf das Hören des Wortes Gottes, ausgesprochen durch einen Mann, der die schlichte schwarze Berufskleidung eines Universitätsdozenten trägt (Kaufmann 2012, S. 473–476, 479, 483). Nach Mohrs o. a. Modell des „kultischen Reizausschlusses“: still sitzen und in sich gekehrt, nicht sprechen oder auf sich aufmerksam machen, kein Licht entzünden, kein Essen und Trinken, nichts, was Augen, Nase, Geschmack auf sich zieht. Auch die Vermeidung motorischer Wahrnehmungen durch Knien, Arme heben usw.

Ikonoklasmus¹² zerstört die Bilder, aber nicht überall und selten derart radikal (Dupeux 2000). Zumindest die lutherische Reformation transformiert sich nicht zu einer völlig anikonischen Kultur. Bilder müssen aus dem Zentrum des Gottesdienstgebäudes entfernt werden, aber nicht aus der Kirche. Sie dürfen nicht mehr verehrt werden, wohl aber können sie verweisen auf Grundregeln der neuen Religion, etwa auf die Zehn Gebote. Veränderte sich die religiöse *aisthesis*, wenn Bilder – obwohl in anderer Funktion – weiterhin zur Religion gehörten?

Das Spannungsverhältnis, das sich in der Verbannung der Bilder aus den sakralen Gebäuden und aus dem religiösen Ritual in einer dennoch von Bildern geprägten ästhetischen Kultur ausdrückt, führt uns zu der Frage: Findet der ikonische *habitus*, in der Religion Bilder zu erwarten, Ausdruck in anderen Medien, anderen Orten, anderen Bildmotiven?

10 Zu den Dimensionen von Religion vgl. Auffarth und Mohr (2000).

11 Zu spätmittelalterlichen Formen der Frömmigkeit s. grundlegend Hamm (2009). Bzgl. Bremens Hägermann und Weidinger (2012, S. 439–498).

12 Zur Entstehung, Bedeutung und Nutzung von ‚Ikonoklasmus‘ als wissenschaftlicher Begriff s. Bremmer (2008).

2.3 Neue sichtbare Symbole in der reformierten Stadt: Die erste, lutherische Reformation in Bremen

Von der systematischen Modellbildung nun zu den historischen, gelebten drei Fallbeispielen, die aufzeigen sollen, wie sich das Bild der reformierten Stadt Bremen auf dem Gebiet der ikonischen Kultur veränderte.

2.3.1 *Der Epitaph von Segebade Clüver (gest. 1547)*

Vor, während und nach der Reformation blieb ein ikonisches Medium innerhalb der Kirchenarchitektur im Gebrauch: die Epitaphien (Zerbe 2007, 2013). Die Priester des Doms, die Domherren, wurden auf dem Kirchhof bestattet, außerhalb der Kirche,¹³ hatten aber das Privileg, innerhalb der Kirche ein Bild aufzustellen, das sie und ihren Glauben den Besuchern der Kirche dauerhaft vor Augen stellte. So nahmen sie auch nach ihrem Tod weiter teil an dem kontinuierlichen Gottesdienst; als lebendige Steine der Kirche feierten sie Tag und Nacht das Lob Gottes gemeinsam mit Propheten und Engeln.¹⁴

So kniet und betet auch Segebade Clüver, der Vorsteher der Domherren, in seinem traditionellen Beruf in alle Ewigkeit (Trüper 2001). Auf dem herausragenden Monument im Bremer Dom trägt er das einfache ‚Hemd‘ des Chorherren, nicht das Ornat des Priesters. Das Amt des Zelebranten hat ein anderer, lebender Chorberr übernommen. Er trägt nicht das protestantische Gewand der evangelischen Prediger. ‚Liest‘ man jedoch das Epitaph, so wird seine Sympathie für den reformierten Glauben deutlich erkennbar (Abb. 2.1)

In der Mitte oben sieht man Christus am Kreuz. Aus den Wunden seiner Hände und Füße strömt Blut in ein Gefäß und von dort in ein zweites:

- Das obere ist als Abendmahlskelch zu erkennen, über welchen der Priester beim Abendmahl die ‚Einsetzungsworte‘ spricht: „Dies ist mein

13 Nur (Erz-)Bischöfe besaßen das Vorrecht, auch in der Kirche nahe der Reliquie des Märtyrers im Altar bestattet zu werden.

14 Auch protestantische Pastoren lassen sich gerne kniend und betend darstellen auf vielen Beispielen, die gesammelt sind bei Zerbe (2007). Zu Zerbe 2013 vgl. [meine Rezension auf RPI](#).



Abb. 2.1: Epitaph Segebade Clüver, St. Petri Dom, Bremen, 1547

Blut des Neuen Testamentes. Dies tut, sooft Ihr es trinket, zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,25).

- Aus dem Kelch fließt das Nass weiter und füllt einen zweiten Behälter, in dem Frauen und Männer baden. Es sind offenbar nicht Babys. So ist das Bad in doppelter Bedeutung dargestellt: Es bildet einerseits das Bad der Taufe, aber andererseits eine Art von Jungbrunnen, aus dem man, wenn man darin untergetaucht ist, jugendlich wieder heraussteigt.

Die Reformation erkennt nur zwei der zuvor sieben Sakramente an, nämlich Taufe und Abendmahl. Die Figur rechts unten auf dem Epitaph verbindet die beiden reformatorischen Sakramente durch das Ritual der Taufe und das prophetische Vorweisen auf den künftigen Erlöser: Johannes der Täufer reckt sich mit erhobener Hand und Finger als Deute-Figur. Durch seinen Kamelhaarmantel und das ungepflegte Äußere lässt er sich als der Täufer leicht erkennen. In der reformatorischen Ikonographie hat er eine Aufgabe zugewiesen bekommen, nämlich mit seinem Arm und langen Zeigefinger den Blick zu leiten auf den Erlöser (Koerner 2004). Diese Rolle ist etwa bekannt durch den überlangen Zeigefinger, mit dem Johannes auf den gekreuzigten Christus auf dem Mittelbild des Isenheimer Altars hinweist, wie ihn Matthias Grünewald gemalt hat. Die Beischrift auf der Banderole bekräftigt, was er zeigt und worauf er zeigt:

Agnus dei, qui tollit peccata mundi.

Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt/beseitigt.

Das untere Becken (Abb. 2.2) bezeichnet das zweite evangelische Sakrament, die Taufe. Durch Christi Blut, das von seinen Wunden am Kreuz auch dieses Becken füllt, ist die Bedeutung der Erlösungsbedürftigkeit und Heilsnotwendigkeit hervorgehoben. Aber bei genauerem Hinsehen enthält das Becken nicht Babys, sondern erwachsene Menschen. Das ist theologisch ein herausragendes Problem! Denn in der Frage der Taufe standen zwei Positionen scharf gegeneinander: Die Täufer (oder polemisch: Wiedertäufer) wollten nur die Taufe von überzeugten und entschiedenen Erwachsenen, die sich dann auch

voll für das Christentum einsetzten (sog. Begierdetaufe). Die Getauften bilden eine kleine Elite. Die lutherischen und die Schweizer Reformatoren befürworteten hingegen die Kindertaufe, die dann in der Konfirmation durch den ausdrücklichen Willen bestärkt wird (Auffarth 2012). Das ist das Modell der Volkskirche: Jeder wird getauft. Die Bedeutung des unteren Brunnenbeckens ähnelt einer frivolen Utopie, die in der Renaissance gerne dargestellt wurde: Auf Lucas Cranachs Bild (Abb. 2.3, 1546 gemalt, also fast gleichzeitig zu Clüvers' Epitaph) werden links alte Menschen angekarrt, steigen nackt ins Bad, genießen das Planschen und Baden, steigen auf der anderen Seite heraus zu einem Festmahl, Tanz und im Hintergrund zum Sex: der Jungbrunnen. Das kann hier im kirchlichen Raum nicht dargestellt werden. Dennoch zeigt die Nähe der beiden Motive Jungbrunnen und Taufe, dass der Maler, der in Massenproduktion Bilder für die – angeblich so bilderfeindliche evangelischen Reformation gemalt hat,¹⁵ mitten unter seinen religiösen Bildern auch den Traum der Renaissance, der Wiedergeburt gemalt hat. Paradies und Schlaraffenland (Cockaigne) gehen ineinander über. Auf dem Epitaph steht es für die Aussage, dass die Taufe eine Wiedergeburt sei (im Anschluss an Jesu Wort an Nikodemus: „Nur wenn Ihr neu geboren werdet aus Wasser und Geist, könnt ihr in die Herrschaft Gottes eintreten“ Joh 3,5).¹⁶

Das Kreuz in der Mitte (Abb. 2.4) erweist sich nun, auf den zweiten Blick gesehen, als Träger mehrerer Bedeutungen: Es ist nicht mehr nur der Balken des Todes. Man sieht vielmehr aus dem Holz grüne Zweige ausschlagen. Damit wird das Kreuz zum einen mit der Bedeutung des Baums im Paradies ausgezeichnet. Adam und Eva haben unter ihm die Sünde in die Welt gebracht und dafür den Tod als Strafe erhalten. Beide mit einem Apfel in der einen Hand und

15 Das Bild wird jetzt zumeist Lucas Cranach dem Älteren zugeschrieben, der in Wittenberg am Hofe Friedrichs des Weisen sich vor Aufträgen gar nicht retten konnte, dann mit seinem Landesfürsten in die Verbannung ging. Ich nenne an diesem Ort nur Stamm (2009) und Enke, Schneider und Strehle (2015); zur weiteren Recherche unverzichtbar der *Corpus Cranach* (eine Verbindung im gleichen Bild kann etwa mit der schwimmenden jungen Frau im Christopherus-Bild hergestellt werden, Sign. CC-CMS-100-003).

16 Zum Weiterleben im protestantischen Bereich s. Meisner (1664, Leichenpredigt *HAB Wolfenbüttel*).



Abb. 2.2: Epitaph Clüver (Taufbecken)

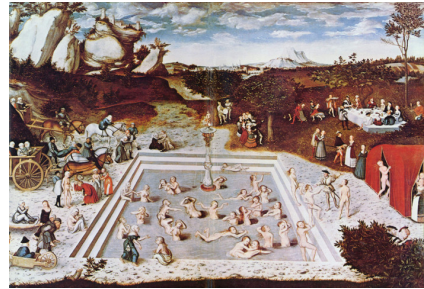


Abb. 2.3: Lucas Cranach d. Ä. (1472–1553),
Jungbrunnen, 1546

in der anderen ein Zeichen für den toten Menschen: Adam den Schädel, nach dem der Kreuzigungsort ‚Schädelstätte‘, Golgotha, heißt (zu Golgotha/Golgata vgl. immer noch das Standardwerk von Jeremias 1926), Eva einen Oberschenkelknochen. Schwarz ausgezeichnet sind die Organe sexueller Lust. Aber der Erlöser als der ‚neue Adam‘ verwandelt die Ursünde in Unschuld, indem er den Tod auf sich nimmt. Das Kreuz mit den grün ausschlagenden Zweigen ist zum Lebensbaum geworden (*lignum crucis* – *lignum vitae*). Zusammengefasst wird dieser Vorgang im letzten Kapitel der Bibel, Offenbarung 22:

1 Und er zeigte mir einen lautern Strom des lebendigen Wassers, klar wie ein Kristall; der ging aus vom Stuhl Gottes und des Lammes. 2 Mitten aus der Gasse auf beiden Seiten des Stromes stand das Holz des Lebens, das trug Zwölfmal und seine Früchte alle Monate; und die Blätter des Holzes dienten zur Gesundheit [Heilung] der Heiden [Völker]. 3 Es wird kein Verbanntes (unter dem Fluch Gottes) mehr sein. Der Stuhl Gottes und des Lammes wird darin [in der Stadt] stehen und seine Knechte werden ihm dienen. 4 Sie werden sein Angesicht sehen und sein Name wird an ihren Stirnen sein. 5 Es wird keine Nacht da sein und sie werden nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichtes der Sonne. Denn Gott, der Herr, wird sie erleuchten und sie werden regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. (Apk 22, 1–5)



Abb. 2.4: Epitaph Clüver (Kreuz/Lebensbaum)

Ikongraphie ermöglicht in besonderer Weise, ein Bild zu lesen. Bilder im Mittelalter, insbesondere wenn sie für den sakralen Bereich bestimmt sind, können zwar durchaus eigene Bilderfindung darstellen (anders als Ikonen im Bereich der Ostkirchen, die möglichst genau das Urbild wiedergeben müssen), aber sie müssen durch bestimmte Symbole und oft auch durch Beischriften kenntlich machen, wer mit einer Figur gemeint ist. Für Maria oder andere Heilige gibt es verschiedene Typen und Motive, je für die verschiedenen Feste im Kalender.

Das ikonographische Programm, das in Clüvers Epitaph dargestellt ist, setzt sich auseinander mit der neuen reformatorischen Ikongraphie von ‚Gesetz und Evangelium‘ (Reinitzer 2006). Mit einer Ikongraphie also, die zuerst vom Maler Lucas Cranach eingesetzt wurde, um eine zentrale Botschaft der Re-

formation im Medium des Bildes zu vermitteln.¹⁷ Ein dem Bremer Epitaph vergleichbares Bild zeigt das Epitaph des evangelischen Vertreters der Ritterschaft Heinrich von Reden (Abb. 2.5), das er für sich und seine Frau Anna von Oberg (Nichte des Hildesheimer Bischofs!) 1572 hat malen lassen (Wulf 2014, Nr. 185, Abb. 1). Das Bildmotiv stellt typologisch gegeneinander links Szenen aus der Hebräischen Bibel („Gesetz“), rechts die Erlösung nach dem Evangelium (vgl. Tab. 2.1).

Tab. 2.1: Hebräische Bibel und Evangelium im Epitaph Oberg

Der Sündenfall der ersten Menschen: der Tod ist der Sünde Sold (Paulus)	Die Auferstehung: das ewige Leben als Lohn und Gnade
Moses weist auf die eherne Schlange, die die Israeliten bei dem Auszug aus Ägypten in der Wüste (Zelte) vor dem Tode bewahrt	Johannes der Täufer weist die Menschen auf das Kreuz, das den nackten Toten vor dem ewigen Tode bewahrt
Zelte als vergängliche Stadt	Das irdische Jerusalem
Moses auf dem Berg erhält von Gott die Zehn Gebote (er hält sie dann auch als Voraussetzung vor das Kreuz),	Auf dem Ölberg betend öffnet sich der Himmel zu Gott, der sich so offenbart
während die Israeliten um das Goldene Kalb tanzen	Um das Kreuz herum versammelt ist die Familie von Reden/Oberg zum Gebet

17 Cranach, Gesetz und Gnade, *Cornus Cranach* 5.3, etwa CC-CMD-050-001 Gotha, Schlossmuseum, Gemäldesammlung, Inv. Nr. 722/676.



Abb. 25: Epitaph Oberg, Kirche Rheden, 1572

2.3.2 *Jerusalem als Ziel der Pilgerfahrt und als imaginierter Ort*

Auf Segebades Epitaph zur Linken des Kreuzes (das ist ikonographisch die rechte Seite) erkennt man eine Stadt mit ihrer Windmühle. Damit wird die Erlösungstat aus ihrer biblisch-historischen Zeit in die Gegenwart geholt (wie das Kreuz und die betende Familie), aus dem Paradies und dem Heiligen Land nach Norddeutschland. Die Versetzung einer heilsgeschichtlichen Szene in das Hier und Heute – anstelle etwa des ‚Goldgrundes‘, also des Bildhintergrunds in Gold als Zeichen himmlischer Entrücktheit – kommt im Spätmittelalter auf (als Skizze, mit wenigen, aber aussagekräftigen Beispielen: Signori 2014). Ist eine bestimmte Stadt damit angezeigt? Die Kirche, auf die man zuerst schaut, ist auffällig, denn sie hat eine Zweiturmfassade, aber diese ist asymmetrisch, besitzt also zwei verschiedene und unterschiedlich hohe Türme. Genau das ist der Fall bei der Kirche, in der das Epitaph steht. Der Bremer Dom hatte jahrhundertlang einen gegenüber seinem Zwilling tieferen Südturm.¹⁸ Schaut man auf die Fassade, so sieht man in Bremen keine weitere Kirche, aber den Dom von hinten zu zeigen, wie die Zentralperspektive das erforderte, würde den Dom nicht von seiner Schauseite darstellen können. So ist die Kirche mit dem hohen gotischen Turm als die Bremer Pfarrkirche Unser Lieben Frauen (oder St. Ansgarii) zu identifizieren.

Typologisch gegenüber gestellt ist eine andere Stadtansicht. Die hohen Berge können natürlich nicht in Bremen stehen. Es muss sich bei der Gegenüberstellung also um eine andere Stadt handeln. Ein Anti- bzw. Prototypus dürfte eine heilsgeschichtliche Bedeutung tragen. Die Stadt ist durch zwei Gebäude auffällig: Ein rundes Kuppelgebäude oben auf einem steilen Berg, unten eine merkwürdige Doppel-Rundstruktur. Um die Hypothese zu prüfen, dieses Stadtbild auf der rechten Seite stelle Jerusalem dar, bedarf es zweier Exkurse: (1) Woher schöpfte die zeitgenössische Ikonographie ihr Wissen über die Gestalt von Jerusalem, des irdischen Jerusalem? (2) Wie sind die Bauten und die Geländedeformation zu deuten? Erst danach kann man zurückkehren zu der

18 Die Bildüberlieferung bei Schwarzwälder 1985, S. 6–7 (Weigel 1550/64) bis 30 (Hogenberg und Nachahmer); Schwarzwälder 1999; Braun und Hogenberg 2011, S. 393 (aus dem Jahre 1590).

Frage, wie die Typologie auf dem Epitaph zu deuten ist.

Erfahrungen und Kenntnisse des irdischen Jerusalem (Exkurs 1)

Die zeitgenössischen Darstellungen der Orte und Landschaften der heilsgeschichtlich bedeutsamen Heiligen Orte (*loca sancta*) waren im Abendland ikonographisch in einer langen Tradition präsent, die nicht erst mit, aber vor allem seit den Kreuzzügen durch die ständig erneuerte Erfahrung von Pilgern in Details bekannt war und blieb.¹⁹ Pilgern und Kreuzzug sind zwei unterschiedliche Unternehmen mit unterschiedlichen Zielen, aber auch für die Ritter des Kreuzzugs war oft die Pilgerfahrt ein Nebenziel. Dabei bleibt die Idee des Kreuzzuges, die Befreiung des Heiligen Landes, weit über die historisch so genannte ‚Epoche der Kreuzzüge‘ hinaus ein gesellschaftliches Ideal.²⁰ Besonders zum Ende des 15. Jahrhunderts und Anfang des 16. Jahrhunderts sind zahlreiche Pilgerberichte überliefert. Immer wieder schlossen sich kleinere Reisegruppen zusammen zu einer Reise zum Heiligen Grab,²¹ vor allem zur Begleitung eines Adligen, der sich in der Rotunde der Grabeskirche zum Ritter schlagen lassen wollte.²² Teilnehmer einer Reisegruppe sind auch gesellschaftlich nicht so hoch gestellte junge Männer und natürlich Geistliche; so blieb Jerusalem als realer Ort Ziel von Wallfahrten (Paravicini 1999, 2000, 2001; Lehmann-Brauns 2010; Waltheim 2014). Neben der Anstrengung, um unter Todesgefahr die Sünden abzuarbeiten (Auffarth 2002), erwarten die zu Hause Gebliebenen etwas, was die Jerusalemwallfahrt zu einem dauerhaft

19 Zum Hochmittelalter (650–1291) Röhricht (1900); Auffarth (2002, S. 73–122); Toussaint (2011), hierzu [meine Rezension auf RPI](#).

20 Historisch bestimmt man die Epoche als die Zeit, in der es eine herrschaftliche Präsenz latein-europäischer Kolonisten in Palästina gab, also vom Aufruf zum Kreuzzug 1095 bzw. der Eroberung Jerusalems 1099 bis zum Fall von Akkon 1291. Die Idee der (Rück-)Eroberung Jerusalems dagegen bleibt ein Ziel, für das beispielsweise Kolumbus das Gold Südamerikas zur Verfügung stellen wollte.

21 Zur Quellenkritik, wenn mehrere Pilger sich in Venedig treffen und hernach je einen eigenen Bericht aufschreiben, s. Esch (1982, 1984).

22 An neuen Editionen sind zu nennen: Faix und Reichert (1998); Harff (2009); ausführlich kommentiert hat Gritje Hartmann: Tzewers (2004).

Erfahrbaren macht: Reliquien, Wasser vom Jordan, vor allem aber dramatische Erzählungen und eine genaue Beschreibung der Heiligen Stätten. So enthalten die Wallfahrts-Berichte Illustrationen oder auch nur auf Fuß genau ausgemessene Grundrisse oder *Grundrissangaben* (Baubeschreibungen: Arnulf 2004, S. 137–214; erw. ggü. dem Vortrag Arnulf 1998, S. 7–43). Auch nachdem die Osmanen die Herrschaft über Jerusalem 1516 übernommen hatten, enden die zahlreichen Pilgerberichte nicht (Rüdiger 2003, S. 11). Welche Bedeutung die Kritik der Reformation an den Pilgerfahren auf die Planung und Ausführung der Jerusalem-Pilgerfahrten hatte (Luther, *An den Christlichen Adel*, 1520, Art. 12, in: WA, 6, S. 437–438; Kaufmann 2014, S. 266–279), ist nicht leicht abzuschätzen; der Boom von den Achtziger Jahren des 15. bis zum zweiten Dezennium des 16. Jahrhunderts wurde nicht mehr erreicht.

Nur Adelige und ihre Reisebegleiter oder Bedienstete konnten sich die Schiffspassage leisten. Die Jerusalem-Pilger, nun Ritter vom Heiligen Grab, brachten aber neben manchen Reliquien und Erfahrungen die Maße und Zeichnungen des Grabes mit und ermöglichten so für sich und ihre Kirchen in Europa die Möglichkeit und den Wunsch, das Heilige Grab nachzubauen und in Jahreskalender und die liturgischen Begehungen als nahe liegendes Analogon zu dem fernen und größere Anstrengungen erfordernden Urbild zu besuchen, auch für die daheim Gebliebenen (Dalman 1922; Kroesen 2000; Röper 2014; Rüdiger 2003; zu Konstanz s. Auffarth 2002, S. 105–112; zu Görnitz s. Meinert 2004). Der württembergische Graf Eberhard brachte zudem einen Weißdorn mit, den er in seinem Alterssitz einpflanzen ließ (Schiek 1982). Während Heilige Gräber in Süd- und Mitteldeutschland an vielen Orten gebaut wurden, ja die Kreuzwegprozession – nach franziskanischem Vorbild – zu einem Standard-Ritual des Karfreitags in allen katholischen Kirchen eingerichtet wurde (ebenso in den orthodoxen Karfreitagsritualen, der *Epitaphios*), ist ein Ritual der Grablegung nur an wenigen protestantischen Kirchen überliefert.²³

23 2008 wurde in der Kirche von Rysum am Dollart, direkt an der Emsmündung in die Nordsee, ein Heilig-Grab gefunden. Ein Corpus mit abklappbaren Armen konnte vom Kruzifix am Altar abgenommen werden und in das Grab gelegt werden (vgl. Tripps 2000). Der

Die Grabeskirche wurde auch von den Pilgern als ein Konglomerat von Gebäuden wahrgenommen, das seit dem Neubau der Kirche nach der Zerstörung durch al-Hākim 1009 und ihrem Wiederaufbau drei Generationen vor den Kreuzzügen aus den folgenden Gebäuden besteht (Abb. 2.6, vgl. Küchler 2007, S. 409–482).

Das Grab A – von den Griechen *Anástasis* genannt, „Auferstehung“ – ist eine *Aedicula*, ein sehr kleines Rechteckgebäude mit dem eigentlichen Grab, in das nur sechs Personen hinein passen und das bekrönt wird durch ein rundes Säulentempelchen, gleichsam eine Krone. Darum herum gebaut ist B. eine große Rotunde mit einem länglichen Chor und dem Umgang, der den Haupteingang B² zum Vorplatz H hin öffnet sowie die beiden anderen heilsgeschichtlich wichtigsten Gebäudeteile verbindet. Für die heutigen Pilger aus Russland und Griechenland ist neben dem Eintritt ins Grab besonders der sog. Salbstein wichtig (auf dem Plan bei B²), auf den sie sich legen, küssen und ihre mitgebrachten Objekte heiligen. Historisch bedeutsam sind – vom Haupteingang rechts – die Golgata-Kapellen F, die an drei Stellen den Golgata-Felsen, also den Ort der Kreuzigung, haptisch erfahrbar machen. Auf der anderen Seite steigt man die Treppen hinab zu C, der Helena-Kapelle, dem Ort, an dem Konstantins Mutter Helena in einer Zisterne das wahre Kreuz Christi entdeckte und ihr kaiserlicher Sohn eine Basilika errichten ließ (Krüger 2000; Pringle 2007; lexikalisch präzise der Forschungsstand bei Küchler 2007, S. 125–277). Den Treppenabgang hinunter haben die Kreuzfahrer unzählige Kreuze eingraviert, anonyme Memorien ihrer Anwesenheit an heiliger Stätte. Aus diesem Gebäude mit den drei Teilen Anastasis/Grab, Golgata und Kreuz-Kapelle haben viele nur die *Aedicula* des Grabes oder die Rotunde für die Ikonographie entnommen. Die Schedelsche Weltchronik hat in ihrer Vedute der Stadt Jerusalem 1493²⁴ aus dem Konglomerat zwei Kirchen gemacht und an zwei verschie-

Rysumer Ritter Victor Frese hatte 1489 mit Graf Enno I. und 1491 zusammen mit Graf Edzard I. zwei Pilgerreisen in das Heilige Land unternommen und anschließend (Anfang des 16. Jahrhunderts) das Heilige Grab in der Kirche anlegen lassen (Balder 2009). Der Befund ist wohl einzigartig in Ostfriesland.

24 Die *Chronik* hat Jerusalem drei Mal in einer Vedute dargestellt: xvii; xlviii; detailliert auf Folio lxiii^{v-r} (hier Abb. 2.7, aus: Rücker 1973, S. 94–95).

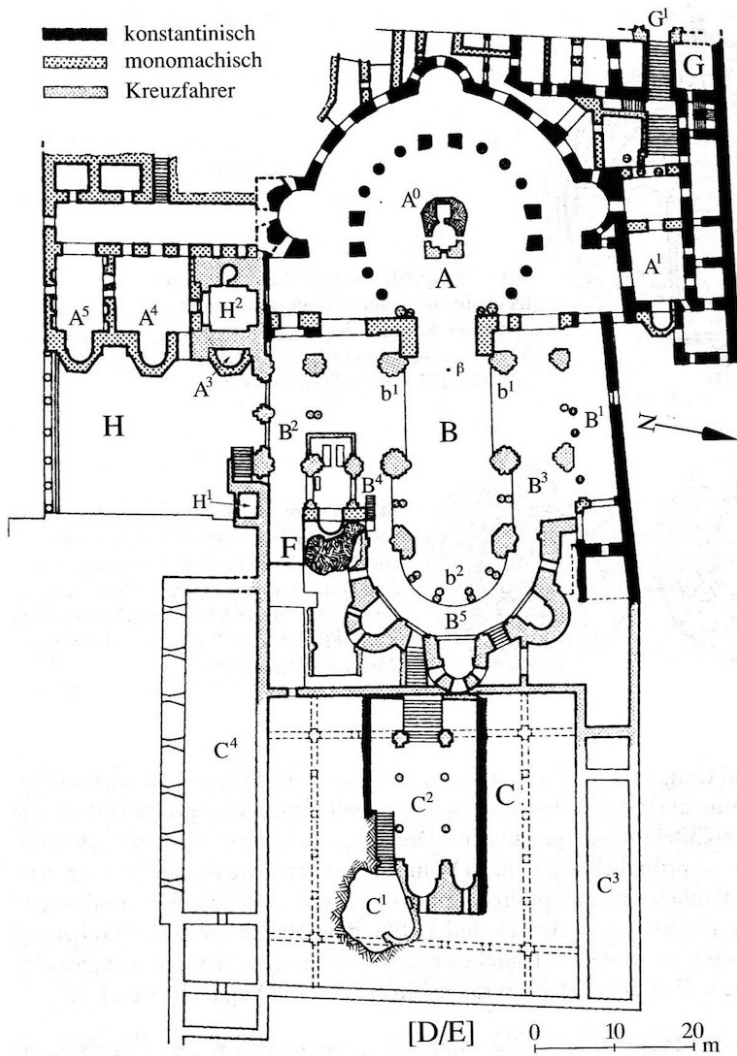


Abb. 2.6: Grundriss Grabeskirche Jerusalem

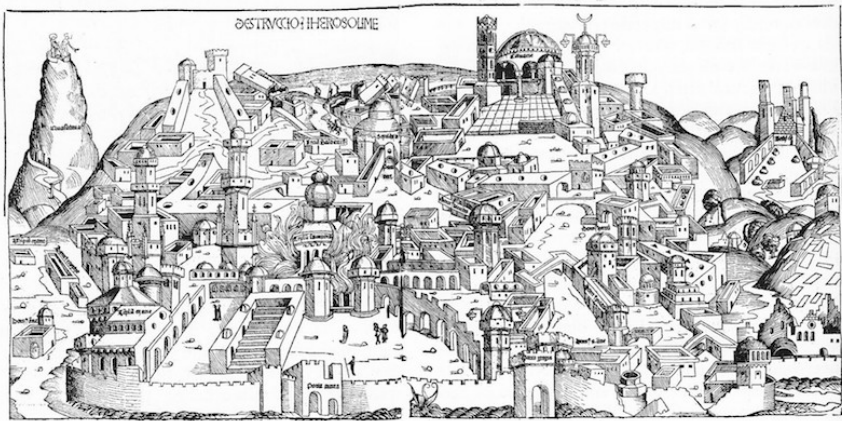


Abb. 2.7: *Destructio Iherosolime*, Jerusalems Zerstörung. Im Vordergrund brennt bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer 70 n. Chr. der jüdische Tempel (*Templum Salomonis* und der sog. Felsendom), rechts der Mitte oben auf der Höhe ist Golgata (*Calvarie*) zu erkennen, während das Grab des Herrn (*Sepulchrum Domini*) links darunter als eigenständiges rundes Gebäude dargestellt ist.

denen Orten der Stadt platziert: das *Sepulchrum Domini* und *Calvarie* (lat. für Golgata); und an dritter Stelle, also nicht verwechselt, das *Templum Salomonis* (also Felsendom und Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg).

Mit Recht spricht Justin Kroesen von zwei Kirchen (Kroesen 2000, S. 7). Das Görlitzer Heilig-Grab – sein Stifter war 1465 auf einer Pilgerfahrt, die Stiftung wurde 1504 fertiggestellt (Meinert 2004, S. 109–118) – bildet das Vorbild mit drei Gebäuden ab: Grabaedicula, Golgata-(Kreuz-)Kapelle, Salbhäuschen (ebd., S. 19–77).

Zweifellos waren die Siebziger bis Neunziger Jahre des 15. Jahrhunderts der Höhepunkt der spätmittelalterlichen Jerusalem-Pilgerfahrt. Die jungen Adligen machten sich auf die große Pilgerfahrt gemeinsam mit einer Gruppe von reiselustigen Nichtadeligen, um dort zum Ritter des Heiligen Grabes geschla-

gen zu werden. Die Kataloge führen nur bis etwa 1530. Ob danach die Pilgerfahrten aufhörten, lässt sich nicht prüfen, also auch nicht klären, welchen Einfluss die Reformation in Deutschland auf die Pilgerfahrten hatte. Massive Kritik an der Praxis und vereinzelt Zerstörung von Ölbergen durch Bilderstürmer sind überliefert (etwa in Augsburg am Weinmarkt: Meinert 2004, S. 224–225). 1516 hatten die Osmanen die Herrschaft über Jerusalem von den Mamluken übernommen (Rüdiger 2003, S. 11). Das scheint aber die Pilgerfahrten nicht zum Erliegen gebracht zu haben. Ottheinrich, der später die Kurpfalz reformierte, unternahm in seiner Jugend vom 10. April bis 19. Dezember 1521 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Von dieser Fahrt ließ er kostbare Tapisserien anfertigen und in seinen Schlössern aufhängen (Reichert 2005; weiter Giersch und Schmid 2004, S. 198–211).

Die Ikonographie Jerusalems auf Segebades Epitaph (Exkurs 2)

Daraus ergibt sich für die Deutung der auf dem Epitaph des Segebade Clüver dargestellten Gebäude folgende Identifikation: das untere Gebäude mit der runden Struktur um das kleinere Gebäude herum gebaut lässt sich als die Rotunde um die *Aedicula* des Grabes lesen. Die Beschreibungen betonen immer, dass die Rotunde um die *Aedicula* oben offen sei bzw. kein Dach habe.²⁵ Das Gebäude auf dem hohen Berg rechts ist als der Ölberg im Osten der Heiligen Stadt zu erkennen dank des Kuppelgebäudes. Die sogenannte Himmelfahrtskapelle (*Imbomon*) war in der Pilgertour der Besuche der Heiligen Stätten zwar nicht der Höhepunkt, aber der wichtige Schlusspunkt (Küchler 2007, S. 876–897): Von hier aus verließ Jesus seine irdische Anwesenheit endgültig, um von da an seine himmlische Existenz als mitthronender Weltenherrscher auszuüben. Die Menschen lässt er zurück mit dem tröstenden Zuspruch „Ich bin bei Euch bis an der Welt Ende“ (Mt 28). Die Himmelfahrtskapelle war die Herausforderung für die Muslime, auf dem (ehemalig jüdischen) Tempelberg

25 Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* 1.26,6: *Sepulchri dominici ecclesia forma rotunda, quae numquam fuit tecta, ... hiatu perpetuo aperta claret in summo*. Die Kirche des Herren-Grabes ist von runder Gestalt, die niemals mit einem Dach gedeckt war; oben offen mit einem dauerhaften Loch strahlt (die Sonne) herein.



Abb. 2.8: Auf der Abbildung des Ölbergs in dem 1661 gedruckten *Blumen-Buch* von Electus Zwinner ist mit dem Buchstaben I *Viri Galilaei* dargestellt.

in den gleichen Maßen und Formen 692/70 H. den sog. Felsendom zu bauen, den man seit den Kreuzzügen *Templum Domini* nannte.

Bleibt die Identifikation der Spitze links daneben. Wenn es nicht eine – wie die Häuser – Phantasiearchitektur ist, könnte damit entweder die Kirche des Pater-noster (*Eleona*) gemeint sein oder eher die *viri Galilaei* (Pater-noster-Kirche: Küchler 2007, S. 809, 852–873, Kreuzfahrerzeit: 864, *viri Galilaei*: 904–910; Felix Fabri, *Evagatorium* 650,2). Letztere löst ein textliches Lokali-

sierungsproblem: Nach der Auferstehung kündigt Jesus seinen Jüngern an, sie sollten vorausgehen nach Galiläa, er werde nachkommen. Als er dann in den Himmel auffährt, und die Jünger dem Entschwundenen nachschauen, rufen Engel sie zu ihren Aufgaben auf der Erde zurück. Sie reden sie an als „Ihr Männer von Galiläa“ *virī Galilaei* (Apg 1,11). Das steht im Konflikt mit der Ölberg-Tradition, dem Ort, von wo der Messias wieder kommen wird (Sach 14,4–11) und von wo er in den Himmel fuhr. Deshalb wurde eine Lokalität auf dem Ölberg „Galiläa“ benannt. Der Pilgerbericht des Josue von Beroldingen 1518 (beispielsweise) beschreibt den Weg auf dem Ölberg mit diesen Orten.²⁶

Was bedeutet die typologische Zuordnung Bremens zu Jerusalem? Die ‚Gesetz und Evangelium‘-Typologie lädt den Betrachter ein, das Bild von links nach rechts zu lesen. Es enthält drei/vier Zeitebenen und zwei Orte. Die Zeitebenen beziehen sich auf die biblische Heilsgeschichte der Vergangenheit und auf die Gegenwart mit Blick auf die künftige Erlösung. Die biblische Ebene wiederum unterscheidet sich in das Paradies, das die Menschen sich durch den Sündenfall verschlossen haben. Die Identität des Holzes erweist den Kreuzestamm einerseits als den Baum des Lebens im Paradies, der zum Todesbalcken wurde, nun aber durch die Erlösungstat Christi wieder zum grünenden und Frucht bringenden Baum wird und das im Sterben vergossene Blut zum Nass des Lebens und der Wiedergeburt. Die Erlösungstat macht, einmal für immer, aus dem historisch einmaligen Ereignis dank der Auferstehung ein Ereignis auch der Gegenwart, das zugleich verweist auf Zukünftiges, die Aufnahme der Gerechtfertigten ins Himmelreich. Für die Gegenwart steht auch der von nun an beständig betende Chorherr (Kroesen 2000, S. 175–180: The Holy Sepulchre as an *Andachtsbild*). Er stiftet nicht eine Seelenmesse, sondern reiht sich ein in den Gottesdienst der Gemeinde. Korrespondierend zum Gottesdienst im Innern der Kirche steht die Stadt Bremen mit dem Blick auf ihren Dom und eine weitere Kirche. Für die anagogische Bedeutung, die zum Himmelreich ‚hinaufführende‘ Zukunfts-Ebene steht Jerusalem, in dem der

26 Beroldingen 2008, S. 101–105 (= p. 149–154 der Handschrift). Dort ist auch S. 102 die Abb. aus Zwinmer abgedruckt. Da Zwinmer den Buchstaben I nicht erklärt, hat er sie wohl aus einer Abbildung übernommen, wie die von G. Zuallardo 1585 (Abb. bei Küchler 2007, S. 796).

Ort der Auferstehung und der Ort der Himmelfahrt hervorgehoben sind. Wie im Motiv des Gesetz und Evangelium steht die Typologie Bremen-Jerusalem.

Die Ortsebenen unterscheiden das Paradies und unmittelbar an der Grenze das Grab Adams als die Schädelstätte Golgata, auf dem das Kreuz steht. Das Kreuz ist gleichzeitig der Tod symbolisierende Balken wie der wieder ausschlagende Paradiesbaum. Das Paradies wird zukünftig das himmlischen Jerusalem, zu dem der Zugang durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi ermöglicht wurde. Das „noch nicht, aber für die Zukunft fest verheißen“ verbindet die (gegenwärtige) Stadt Bremen mit dem (gegenwärtigen irdischen) Jerusalem, das aber schon die Umwandlung in das himmlische Jerusalem in sich trägt, an den heilsträchtigen Orten der Auferstehung und der Himmelfahrtskapelle. Damit ist aber auch der Ort, an dem der Epitaph steht, Dom und Stadt, ein Ort der Verheißung. Der Ort des Gottesdienstes ist proleptisch („in Vorwegnahme“) der Ort des Heils, das Jerusalem des Himmelreichs.

So ist die Botschaft des Epitaphs des Segebadé Clüver eine individuelle: der Chorherr betet beständig Gott an und wartet auf seine Aufnahme in das himmlische Jerusalem, die ihm aber fest verheißen ist. Dazu kommt die prophetisch-lutherische Verheißung für alle Sünder, dank der Gnade und Rechtfertigung durch Gott unter den Gerechten aufgenommen zu werden. Bremen ist nicht das antitypische Gegenteil zum himmlischen Jerusalem, sondern wie die Stadt Jerusalem die prototypische irdische Vorstufe zum Himmelreich.

Der Epitaph als Ganzes erscheint ambivalent: Auf der einen Seite lässt sich Segebadé Clüver in seiner traditionellen Amtskleidung darstellen, allerdings auch nicht im Messornat, und in ewig betender Haltung. Wie auf dem Bild der Obergs ist das aber auch für reformierte Epitaphe typisch. Hier ändert sich die Ikonographie nicht.²⁷ Als Segebadé Clüver 1547 verstarb, wurde bereits seit 15 Jahren im Dom der Gottesdienst nach reformatorischem Ritus gefeiert. Der Aufstand der Hundertvier hatte diesen Ritus erzwungen. In diesem gibt es

27 Im Dom in Erfurt gibt es ein Bilderensemble, das die altgläubige Ikonographie im bewussten Widerspruch zur reformatorischen erhellt. Dazu Leuschner, Bornschein und Schierz (2015), Gebetsgestus etwa auf S. 94.

nur noch die beiden Sakramente Abendmahl und Taufe; nur diese beiden ließ Segebad Clüver auf dem Epitaph darstellen. Dazu kommen die neuen ikonographischen Motive des deiktischen Johannes des Täufers und die Übernahme des ‚Gesetz und Evangelium‘-Motivs – nur evangelische (d. h. in der Bibel genannte) Gestalten sind auf dem Bild dargestellt.

Im Vergleich zu Segebad Clüver, der dem evangelischen Glauben zuneigte, sei ein etwa gleichzeitiger Bremer Kanoniker, Franciscus Grambeke, daneben gestellt (Presuhn 2001, S. 237–238). Nach der Sparenberg-Chronik war er sogar der Dompropst, der aus Protest gegen die Einführung des neuen Ritus die Stadt verließ und erst nach dem Ende der Hundertvier wieder zurückkam (Bippen, Dünzelmann und Iken 1885, S. 237–238). Als er am 16. April 1536 starb, ließ er sich in das Nekrolog von St. Ansgarii eintragen und stiftete die Seelenmesse einschließlich des *Dies irae* mit 20 Gulden (Necrologium St. Ansgarii f 16^v; Ed. in: Presuhn 2001, S. 329, 438).²⁸ Und zur Verstärkung und Versicherung ließ er sich auch mit 10 Gulden in das Nekrolog der Franziskaner eintragen, wo in St. Johann ebenfalls schon der evangelische Ritus eingeführt war (Necrologium St. Johannis, in: Schlager 1911/12, S. 20; vgl. Tacke in *Ns-Klosterbuch*, S. 244–247: 1531 säkularisiert) Gerade so wie die Chorherren an St. Ansgarii, lebten Grambeke und seine Chorherren am Dom „weiter in ihren Kurien [...] und suchten vermutlich auch noch ihre Kirche auf, um dort Messen abzuhalten“ (Presuhn 2001, S. 238).

Diese Vermutung ist im Fall des Domes präziser zu klären. Die Pfründen, aus denen die Pfründner an den Altären des Bremer Doms ihre Einkünfte bezogen, stammten aus dem Stiftungsvermögen des Alexanderstiftes in Wildeshausen (Eckhardt 2012). Die Chorherren des Bremer Doms waren nominell Mönche dieses Klosters. Der Propst des Bremer Chorherrenstifts (also auch Segebad Clüver) war vom Wildeshauser Stiftskapitel gewählt. Angesichts der Entfernung (etwa 40 km) waren die in Bremen für die Messstiftungen zuständigen Priester einigermaßen selbständig; aber auch am Alexanderstift in Wildeshausen wurde die Anwesenheitspflicht in der *vita communis* nicht mehr

28 Bei Weidinger, *NsKlosterbuch*, S. 222, ist „Franz Grambeck“ mit den Jahreszahlen 1494–1497 verzeichnet.

eingehalten.²⁹ Die Aufsicht des Bremer Dompropstes über das Alexanderstift hatte er an einen Dekan übertragen. Das mönchische Gemeinschaftsleben rund um den Kreuzgang im Domshof von Bremen löste sich offenbar auf in das individuelle Leben in Kurien.³⁰ Segebad Clüver bzw. seine Erben ließen sich eine eigene Curia bauen (Börtzler 1952, S. 58):

An[n]o do[m]i[n]i 1553 testamentarii Segebadonis Cluvers p[rae]p[osi]ti in Wildeshuss domu[m] ha[n]c a fundamentis erigi fecerunt.

Im Jahre des Herrn 1553 ließen die Testamentvollstrecker des Segebad Clüver(s), Propst in Wildeshausen,ⁱ dieses Haus von Grund auf (neu)ⁱⁱ aufrichten.

- i Weder in den Verzeichnissen der Bremer Chorherren noch in Wildeshausen ist Segebad verzeichnet (vgl. [NsKlosterbuch](#)). Letzteres könnte auf das Schisma in Wildeshausen hindeuten, das nur die ‚katholischen‘ (in Osnabrück amtierenden) Vorsteher nennt.
- ii Der Unterschied oder Zusammenhang mit dem schon bestehenden Clüvershof, an dem der Erzbischof Christoph in früheren Tagen abstieg, ist unklar.

Was nun Zustimmung oder Ablehnung der Reformation angeht, so lässt sich für die Institution, der Segebad zugehörte, feststellen, dass das Alexanderstift 1543 lutherisch wurde. Von da an wurde der Wortgottesdienst durch einen evangelischen Prediger für die überwiegend evangelische Stadtgemeinde zelebriert. Nach der Niederlage des Schmalkaldischen (evangelischen) Bundes 1547, also im Todesjahr Segebades, kehrten die (alle?) Kanoniker wieder zum katholischen Ritus zurück (Eckhardt 2012); die bürgerliche Gemeinde wurde 1612 rekatholisiert (Eckhardt 1992). Daraus lässt sich nun mit größerer Gewissheit eine Aussage über Segebad Clüvers Einstellung zur Reformation treffen: Segebad lebte von den Einkünften der Stiftung, einer geistlichen Stiftung, die bis zum Reichsdeputationshauptschluss 1803/06 existierte. Insofern ist seine Kleidung, die ihn als Chorherren ausweist, konsequent ein Zeichen für seinen realen Status. Daraus wird aber nicht ein Bekenntnis zum alten Ritus, sondern

29 1452 noch einmal scharf sanktioniert: Wer seiner Pflicht nicht nachkomme, werde vom Genuss seiner Pfründe suspendiert (Eckhardt 2012, S. 1538).

30 Die Domfreiheit mit den kirchlichen Gebäuden, den Kurien, Gärten und Friedhof ließen die Hannoveraner 1794 auf einem „Plan von den Häusern, welche Kurhannover in der Stadt Bremen besitzt“ einzeichnen, von der mehrere Exemplare überliefert sind (Schwarzwälder 1985, Nr. 119, S. 35, Anlage „Bilderläuterungen“, S. 25; zur Domfreiheit: Hoffmann 2015).

offenbar gehörte er zu den Befürwortern der Entscheidung der Mitglieder des Alexanderstiftes für das lutherische Bekenntnis. Dass er seine Bibliothek den Chorherren des Bremer Doms vermachte, ist ein Zeichen für eine eher humanistische Einstellung, nach der *vita brevis, ars longa*, die Übermittlung von Wissen wichtiger ist als der Ritus der Seelenmessen.

Die Reformation der *memoria* in den Kategorien Individualisierung, Säkularisierung oder gar Profanisierung (diskutiert bei Zerbe 2013, S. 191–202) auszudrücken, ist ebenso wenig zutreffend wie das abschließende Resümee: „Ihr Grundanliegen aber, nämlich die Bitte um die Memoria für die Verstorbenen, teilen diese Monumente bis auf den heutigen Tag“ (ebd., S. 431).

2.4 Die Konversion der Propheten am Rathaus

Mein zweites Beispiel für den Wandel des Stadtbildes hin zu reformierten Stadt ergibt sich wenige Meter weiter, wenn man aus dem Dom austritt und sofort das Rathaus ins Auge fällt. Man befindet sich also nicht mehr im halböffentlichen Raum des Innern der Kirche, sondern im öffentlichen Raum des zentralen Platzes der Stadt. Auf dem gotischen Rathaus, damals etwa gut zweihundert Jahre alt, wachen je vier Figuren als Statuen über die Stadt. Links ist Petrus auszumachen, die anderen drei sind Figuren wohl aus dem Alten Testament. Petrus als Teil des politischen Rathauses und Petrus als Patron (Patrozinium) des Bremer Doms stehen in Korrespondenz, wohl nicht in Konkurrenz. Die Frage eines Religionswissenschaftlers unterscheidet sich von der eines Kunsthistorikers, der fragt, was/wer dargestellt ist und auf welchen Vorbildern das beruht,³¹ während ich eher frage, wen blicken sie an, mit wem kommunizieren sie?³² Dabei ist der Gegensatz zwischen den Figuren auf der dem Dom zugewandten Ostseite und denen der Westseite aufregend.

31 Die weitergehende Frage beruht auf der grundlegenden Klärung der ersteren. Unverzichtbar sind daher die umfassenden kunsthistorischen Monographien von Gramatzki (1994) und Albrecht (1993).

32 Zum Bild als Akteur in einem Kommunikationsprozess s. Auffarth (2010). Bredekamp (2013) führt ein neues Modell für die Interaktion zwischen Betrachter und Bild ein, das im Wesentlichen vom Bild provoziert werde.

Tab. 2.2: Lokale Situation am Rathaus

Westseite (der Stadt zugewandt)		Ostseite (dem Dom zugewandt)
4 Propheten	<i>konvertiert in</i>	3 Propheten/1 Apostel
Hesekiel	Plato	Mose
Jeremia	Aristoteles	Hiob
Jesaia	Demosthenes	Jona
David	Cicero	Petrus
Fassade: Der Kaiser und die 7 Kurfürsten		

Eine Bremer Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts lebt von der großen Erzählung, wie sich die Bürger der Stadt von der Herrschaft ihres ungeliebten Erzbischofs befreit hätten. Besonders verhasst und als ein besonders negatives Beispiel gilt dabei der Erzbischof der Reformationszeit, Christoph (dagegen: Wegener 2011). Demnach wird die Aufstellung des Roland auf dem Markt gedeutet als tapferer Vertreter der Stadt, der gewappnet sich gegen den Bischof stelle. Dann allerdings würde Roland schielen. Sein Blick richtet sich doch eher gegen Hamburg.

Als das Rathaus gebaut wurde, 1405–1410, präsentierte sich Bremen stolz als eine Freie Reichsstadt des Heiligen Römischen Reiches (was sie realiter nicht war): Auf den Balkonen stehen ganz links der deutsche König und Kaiser und die sieben Kurfürsten, die ihn wählen. An den Seitenfassaden rechts und links stehen die Propheten des Alten Bundes, die Gottes Verheißung des Neuen Bundes, repräsentiert durch den Apostel Petrus, garantierten.

Die Figuren auf der Westseite jedoch änderten während der Reformation ihre Identität.³³ Die Schriftbänder, die sie in ihren Händen tragen, weisen sie

33 Das Datum der Konversion ist entweder auf 1532 (also direkt nach der Niederschlagung

als (ehemalige) Propheten aus; die Konsolen, auf denen sie stehen, bringen sie in Verbindung mit bestimmten Szenen aus ihren Prophetenbüchern. Jetzt aber stehen auf den Schriftbändern Namen, die Namen antiker Philosophen und Redner. Sie sind nun Platon,³⁴ Aristoteles,³⁵ Demosthenes,³⁶ und Cicero.³⁷ Was bedeutet die Konversion – ist sie eine erste Säkularisation?

Gegen die These von der Säkularisierung spricht, dass die Propheten der dem Dom zugewandten Seite weiterhin Propheten bleiben. Die Philosophen und Redner auf der der Stadt zugewandten Seite besagen etwas anderes: Der Anspruch und die Legitimität des Anspruches des Rats zur Herrschaft über die Bürger kann sich – neben dem traditionellen Schutz durch die Heiligen und Propheten – auf die Kompetenzen berufen, die im Wissen der Antike begründet liegen: Bildung, logisches Denken, Kenntnis der Sprachen, Rhetorik, mit einem Wort auf dem Humanismus. Nicht einfach die Macht und der Filz der Ratsfamilien, die sich ihre Mitglieder aus immer den gleichen Familien rekrutieren, sondern *renatae litterae*, die Renaissance des antiken Wissens und damit der Kompetenz der antiken Weisen. Das ist die Grundlage für das, was auf den Fresken im Innern des Rathauses als Ziel im ikonographischen Programm der Politik des Rates dargestellt ist: Gute Herrschaft, *buon governo*.³⁸

des Aufstands der Hundertvier), oder erst während des Umbaus des Rathauses mit der neuen Fassade 1608–1616 zu veranschlagen.

- 34 Platon in der Renaissance fehlt in [DNP-S 8](#). Manuskripte, Editionen und Übersetzungen listet auf [DNP-S 2](#), S. 469–473.
- 35 Aristoteles in der Renaissance s. Art. „Aristoteles“ (Vincent Fröhlich), in: [DNP-S 8](#), S. 95–106. Manuskripte, Editionen und Übersetzungen in [DNP-S 2](#), S. 71–76; *editio princeps* 1495–1498.
- 36 Demosthenes gehört nicht zum üblichen Kanon. Im Gestühl des Rates im Innern des Gotischen Rathauses (Obere Rathaushalle) sind Platon, Aristoteles, Cicero, und weitere dargestellt, aber Demosthenes fehlt (Gramatzki 1994, S. 50–61). Wertschätzung für Demosthenes in der Renaissance seit der *editio princeps* 1504. Bassarions *Rede gegen die Türken* (1470) ist gestaltet nach dem Vorbild der Olynthischen Rede des Demosthenes, s. Art. „Demosthenes“ (Bernhard Huss), in: [DNP-S 8](#), S. 351–360. Vgl. auch Düren (2014, ohne ikonographische Zeugnisse; Rezeption bes. bei Erasmus und Melanchthon). Manuskripte, Editionen und Übersetzungen s. [DNP-S 2](#), S. 196–198.
- 37 Cicero in der Renaissance s. Art. „Cicero“ (Gernot Michael Müller), in: [DNP-S 8](#), S. 277–296. Manuskripte, Editionen und Übersetzungen s. [DNP-S 2](#), S. 148–175, *orationes*, ed. princ. 1470.
- 38 Vgl. Gramatzki (1994, S. 197–198). Ein ähnliches ikonographisches Programm bietet die



2.9a Plato (Hesekiel)

2.9b Aristoteles (Jeremia)

2.9c Cicero (David)

2.9d Demosthenes (Jessaia)

Abb. 2.9: Die vier Ex-Propheten, jetzt antike Philosophen und Rhetoriker auf der Westseite des Rathauses

Die Konversion der Propheten in antike Weise bedeutet nicht Säkularisation im Gegensatz zu Religion/Christentum. Weit eher handelt es sich um eine Synthese, in der die uneingeschränkte Bedeutung der christlichen Religion komplementär um die Kompetenzen ergänzt wird, die man für die Regierung der *res publica* benötigt und für die die antiken (nicht die ‚heidnischen‘) Weisen stehen.

2.5 Ein neues ikonographisches Programm: Bremen als das Neue Jerusalem im Zuge der Zweiten Calvinistischen Reformation

Die Reformation revolutionierte die visuelle Kultur. Calvinistische Städte sahen ganz anders aus als katholische. Wer durch das – nach der calvinistischen Reformation unter Ottheinrich (1556–1559) – seit 1697 wieder katholisierte Hei-

Ratsstube in Lübeck (Koch 2008). Bremen und Lüneburg beziehen sich auf ein Renaissance-Programm, dessen erste und bekannteste Äußerung 1338/39 auf dem Fresko *buon governo* von Ambrogio Lorenzetti im Rathaus von Siena gemalt wurde. Zu Köln Rauch, Täube und Westermann-Angerhausen (2000).

delberg geht, sieht überall an den der Straße zugewandten Ecken Marienbilder. Auf der Marienstatue auf dem Heumarkt gegenüber dem Rathaus und Heilig-Geist-Kirche (Abb. 2.10) rechtfertigen sich die neuen Herren gegenüber den strikt bilderfeindlichen Einwohnern mit der folgenden Inschrift auf dem Sockel der Statue: *Non statuam aut saxum sed quam designat honora!* – Noch Stein, noch Bild, noch Säulen hier; das Kind und Mutter ehren wir (wörtl. Übers. des lat. Textes: „Nicht die Statue oder den Felsstein, sondern verehere die, für welche er ein Zeichen darstellt!“).

Der alte *habitus* gegenüber den Bildern, sie als heilige Person zu verehren, sie zu küssen, zu berühren, gar sie zu bestrafen, eine Kerze vor ihnen zu entzünden, zu knien, den Weihrauch einzuatmen, ist durch die Reformation aufgekündigt. Im calvinistischen Ritual dagegen galt nur noch der eine Sinn, das Ohr, um das Wort Gottes zu hören, ohne Ablenkung durch andere Sinnesreize (Ehrensperger 2014, bes. S. 213–256, 305–330).

Keineswegs bedeutete das das Ende der Augenlust, nur sollte sie in der Kirche und während des Gottesdienstes keine Befriedigung finden. Christoph Pezel (Pezelius), der Theologe der calvinistischen Reformation, seit 1580/81 in Bremen, bekräftigt, dass es wohl Bilder und Statuen geben dürfe, nur nicht in der Kirche (vgl. Gramatzki 1994, S. 208). Die holländische Malkunst und die weit berühmten Kupferstecher arbeiteten auch nach der Reformation sowohl für den auswärtigen Markt, dabei konfessionelle Symbole vermeidend (Auffarth 2005), aber auch für den einheimischen Kunden, nur nicht mehr Heiligenbilder darstellend, sondern Landschaften, Landkarten, Porträts und Bilder der Bibel. Die Bilder hängen nicht mehr in der Kirche. Der scharfe Bruch im Zentrum des Gottesdienstes und damit des visuellen *Habitus* im Bereich der Religion führt zu neuen Bild-Themen, neuen Medien, neuen Orten. So werden weiter Epitaphien aufgestellt, aber nicht mehr mit dem Porträt des Verstorbenen, sondern mit dem Bild der Auferstehung, oder Porträts der Reformatoren, aber nun als Ölbild u. a.

Die bildliche Präsentation religiöser Programme wandert aus der Kirche als begrenztem und geschlossenem halb-öffentlichen Raum in die offene Mitte der Stadt (Dürr 2006). Die neue Renaissance-Rathausfassade bildet gewis-



Abb. 2.10: Marienstatue Heumarkt Heidelberg

sermaßen den Schlussstein des Reformationsjahrhunderts. In Bremen zeigt die dem Rathaus vorgeblendete Fassade von 1612 ein ikonographisches Programm, das den neuen, reformierten Anspruch der Stadt bekannt gibt.³⁹ Das politische Programm will zugleich ein religiöses sein, das religiöse zugleich ein politisches. Das zeigt sich an der neuen Fassade des Rathauses. Die Deutung von Stephan Albrecht als profane politische Ikonographie folgt einer älteren These von der Gegensätzlichkeit und Autonomie zwischen Politik und Religion (Albrecht 1993, S. 193–208). In der Tat kann man die Ausdifferenzierung in dieser Zeit beobachten, für die etwa der *Leviathan* von Thomas Hobbes (1651) steht, aber gerade im Calvinismus, also auch im calvinistischen Bremen – durchaus anders als in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre⁴⁰ – ist der Anspruch gesetzt, dass das Gemeinwesen der Stadt und jeder Bürger darin sich als Christ heiligt. Diese Heiligung geschieht durch Tugenden. Dabei sind die antik-humanistischen und christlichen nicht gegeneinander abgegrenzt.

Der Epitaph des Segebade Clüver enthielt zwar noch die traditionellen Motive der benachbarten Steinmäler, setzte aber einen bekenntnishaften Akzent in Richtung auf die evangelische Reformation durch die Darstellung zweier Elemente, der lutherischen Sakramente und des Neuen Jerusalem als typologische Steigerung des irdischen Bremen und durch die Begrenzung auf evangelische Motive im Sinne von ‚Gesetz und Evangelium‘. Die Konversion der Statuen auf der Stadtseite des Rathauses erwiesen sich nicht als Säkularisation, sondern als Symbole für einen ergänzenden, komplementären und nicht oppositionellen Anspruch, mit Hilfe der antiken Bildung und der antiken Politik, zum Wohl der Stadt und aller ihrer Bürger die ‚Gute Herrschaft‘ im Innern

39 Auf dem Giebel ist drei Mal die Jahreszahl 1612 inschriftlich festgehalten. Gramatzki (1994, S. 206–212) geht davon aus, dass die Planung der Ikonologie kurz nach 1600 begonnen wurde, eher sogar noch vor der Jahrhundertwende.

40 Das Programm Luthers *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) hat noch andere Ansprüche an die Träger und Akteure der Reformation als die dann sich durchsetzende Fürsten-(Landesvater-)Reformation (Kaufmann 2014; Wolgast 2015, S. 11–17). Aber auch aus lutherischer Sicht ist die Reformation der Kirche nicht mehr Aufgabe der Kleriker und des Papstes.

und auf der Außenseite des Rathauses aufzustellen und sie in legitimer Weise zu begründen.

Den Anspruch auf legitime Herrschaft auch in religiösen Dingen gegenüber dem Erzbischof zu behaupten, ist im ikonologischen Programm der Rathausfassade vor aller Augen gestellt. In einem Aufsatz lässt sich nicht das ganze Programm analysieren, dafür gibt es ausführliche Monographien.⁴¹

Ein Beispiel greife ich heraus: Eine grimmige Auseinandersetzung mit dem Papsttum und die Reformation als Siegerin über die römische Papstkirche.⁴² Das Relief gehört zu einer Reihe von Reliefs, die den Sieg einer Tugend über die entsprechende Untugend darstellt. Albrecht nennt sie Psychomachien, also einen inneren Kampf und Sieg der Tugend.⁴³

Auf dem Relief ist die unterlegene Gestalt eindeutig an der Tiara (der dreifachen Papstkrone) zu identifizieren mit dem Papst, im Sinne der Typologie als das Papstamt. Die oben auf rittlings sitzende weibliche Gestalt ist dagegen nicht konkret zu verstehen, sondern als eine Tugend. Die Tugenden sind alle mehr oder weniger nackt, im antiken Sinne. Die früher unterstellte Bedeutung als weltliche Herrschaft wird der (aus der ikonologischen Reihe sich ergebenden) Deutung als Tugend nicht gerecht. Und sie fällt in ein altes Deutungsmuster zurück, das einen Gegensatz von Religion und Politik oder Staat und Kirche unterstellt. Dagegen spricht auch, dass sie um den Hals an

41 Für die Deutung der Allegorien kann ich mich auf die grundlegenden Studien von Albrecht (1993) und Gramatzki (1994) stützen, die leider ohne wechselseitige Kenntnis fast gleichzeitig erschienen. Rezension zu beiden Hans-Joachim Kunst in: *Bremisches Jahrbuch* 76 (1997), S. 215–219. Gramatzki (1994) interpretiert im Sinne von Hans Seldmayr das (gotische) Rathaus als den geschlossenen Garten Mariens (*hortus conclusus*) und als „Kurzform einer Stadt in idealer Form“ (ebd., S. 48). Sehr viel stärker in die jeweilige Zeitgeschichte verwoben interpretiert Albrecht (1993) das ikonographische Programm der Renaissance-Fassade, bzw. nach seiner Ansicht, die vier additiven Programme, indem er überzeugend Emblemata-Kupferstiche der Zeit dazu vergleicht. Für ihn stellt das Programm eine politische Ikonographie dar, die „profan“ sei und nicht religiös.

42 Albrecht (1993, Katalog M I 6, Beschreibung im Katalog S. 280 und im Text S. 163–166); Gramatzki (1994, S. 100).

43 Prudentius (gest. nach 405) hat das berühmteste Werk diesen Titels geschrieben. Der junge Calvin hat ein solches Werk verfasst.



Abb. 2.11: Rathaus Bremen, Allegorie auf der Fassade von 1612: Der Sieg der reformierten Stadt über das Papsttum

einer Kette ein Kreuz trägt.⁴⁴ Albrecht hat aber in der Reihe der Tugenden die MAIESTAS als nächstliegende Eigenschaft erkannt; ihr unterliegt die Untugend SUPERBIA, der dazu in Vergleich gestellte Stich einer SUPERBIA mit Papstkrone macht die Deutung sehr wahrscheinlich.⁴⁵ Gramatzki hält sie für eine HUMILITAS (Gramatzki 1994, S. 100). MAIESTAS mit Löwe oder Adler und Szepter oder Reichsapfel in der Linken, in der Rechten das Schwert ist die typische Darstellung. Diese wird hier noch gesteigert und dramatisiert: Die Tugend sitzt auf dem Papsttum, dem der Schlüssel entgleitet und ergreift das Schwert, welches das Papsttum nicht mehr halten kann. Ein direktes Vorbild für das hier

44 Keine Erklärung geben beide Autoren für die Zinnen unterhalb der Brüste.

45 Stich von Heinrich Aldegrever bei Albrecht (1993, Abb. 161). Gramatzki (1994, S. 100) bezieht sich ebenfalls auf diesen Stich.

gezeigte Motiv ist in dem Stich „Phyllis reitet auf dem Philosophen Aristoteles“ zu erkennen. Der bekannteste Stich stammt von Hans Baldung, genannt Grien, von 1513 (Abb. 2.12). Das Vorbild schlüssig macht der Sporn im Hintern, der in der Bremer Fassade als das Patriarchen-Kreuz ausgebildet ist.

Das populäre Motiv, sowohl als Anekdote wie als Kupferstich, ist ambivalent in seiner Deutung: Einerseits warnt es vor der Umstürzung der Ordnung (Herrmann 1991, S. 47–65), wenn Frauen ihre zugewiesene Rolle verlassen und das Pferd reiten, statt geritten zu werden, also statt sich unterzuordnen (Davis 1975). Das Bild ist auch an mittelalterlichen Rathäusern mehrfach zu finden (Herrmann 1991, S. 95–101: San Gimignano 13.Jh.; Lübeck 14.Jh.; Frankfurt an der Oder 15.Jh.; Reval 15.Jh.; Hansasaal des Rathauses in Köln ab etwa 1370), denn wer unbeherrscht seinen Trieben folgt, ist unfähig zum Rat. An der Bremer Rathausfassade jedoch ist das Bild positiv gemeint. Die Vorstellung vom lustgetriebenen, liebeskranken Gelehrten⁴⁶ mag auch eine Kritik am Lebenswandel der Päpste sein. Auch ein Spott auf die Scholastik und die *via antiqua*, die sich eng auf Aristoteles beruft, ist denkbar (so auch Ragotzky 1996, S. 281). Andererseits kann die Anekdote auch den Sieg des Lebens und der Lebenslust über Prinzipienreiter und blutleere Intellektuelle vermitteln.⁴⁷ Es käme auch in Betracht die Verleumdung des Apelles (Arnulf 2004, S. 527–537).⁴⁸

Solch eine Polemik gegen das Papsttum hätte nie in einer Kirche dargestellt werden können. Derartige blasphemische Karikaturen gab es in der Reformation nur auf den Flugblättern, sowie etwas zurückgenommen, aber durchaus eindeutig in den Holzschnitten der Luther-Übersetzung des Neuen Testaments. In der als Selbstrepräsentation der neuen Religion in der Stadt formuliert die Fassade am zentralen Bau in der Stadt den Anspruch der Stadt und seiner Bürger, Religion selbstbestimmt und unabhängig von einer externen Institution zu leben. Oder positiv: Die Partizipation der Bürger sowohl an

46 Die Zuschreibung auf Aristoteles erfolgte erst im Mittelalter, es gibt anscheinend keinen antiken Text dazu. Am nächsten kommt noch die thrakische Magd, die Thales auslacht, weil er beim Beobachten des nächtlichen Sternenhimmels in den Brunnen gefallen ist.

47 Kunstgeschichtlich sind mehr als 120 Objekte aus dem 13.–16. Jahrhundert belegt, vgl. Ott (1985); literaturgeschichtlich: Ragotzky (1996).

48 Guarino Guarini übersetzt Lukians Ekphrasis in den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts.



Abb. 2.12: Hans Baldung Grien: Phyllis reitet auf Aristoteles. Holzschnitt 1513

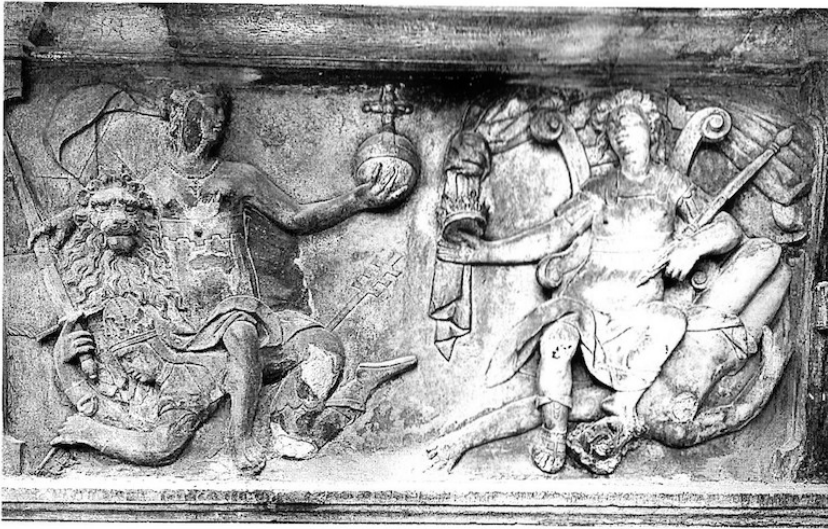


Abb. 2.13: Rathaus Bremen: Allegorie auf der Fassade von 1612

der Politik wie an der Religion ohne Mediatoren. Die Karikatur des lächerlich dargestellten Führers der Kirche, jetzt Teilkirche einer gegnerischen Konfession, der beschämt als Reittier dienen muss, kann nur außerhalb des heiligen Raumes so dargestellt werden,⁴⁹ trägt aber eine religiöse Bedeutung.

Nun aber zu den positiven Selbstaussagen der Fassade und ihrer Bekrönung. Das ikonographische Programm trägt an der Spitze seines Giebels den

49 Am nächsten in einem Kirchenraum kommt das Epitaph für Paul Eber in der Wittenberger Stadtkirche, dem Nachfolger Bugenhagens als Stadtpfarrer. Dort ist der Weinberg des Herrn dargestellt (den, so behauptet die päpstliche Bannandrohungsbulle gegen Luther, dessen „Füchslin“ bzw. der Eber zerstören wird, das Weinberglied, Jesaja 5 zitierend). Während die porträthaft dargestellten Wittenberger Theologen auf der rechten Seite den Weinberg hegen und gießen, reißen auf der anderen Seite des Berges der Papst und typenhaft dargestellte katholische Würdenträger die Weinstöcke aus, schütten den Brunnen zu und betrinken sich (Zerbe 2013, S. 546–557).

Thron Gottes, Gott aber nicht personenhaft dargestellt, sondern symbolisch durch einen Edelstein. Der Thron steht über dem Symbol für die Stadt Bremen, nämlich seinem Wappen. Dieses trägt den Schlüssel. Während der Papst im eben besprochenen Relief den Schlüssel nicht mehr halten kann, hat die Stadt – schon lange vor der Reformation – den Schlüssel als ihr Logo gewählt (zum Wappen der Stadt Bremen: Röpcke 1979). Der Stein lässt sich – mit Gramatzki – folgendermaßen in zwei einander komplementären biblischen Bildern deuten:

(1) Der Stein in dem Traum des Propheten Daniel, der die Weltgeschichte deutet. Gott sandte folgenden Traum: Eine Kolossalstatue besteht von oben nach unten vom wertvollsten zum brüchigsten Material. Der Kopf ist aus Gold, der Oberkörper aus Silber, der Unterkörper aus der Metallmischung Bronze, aber er steht „auf tönernen Füßen“. Die Deutung verstand die vier Teile als Symbole der Weltreiche (Bracht und Toit 2007), das letzte als das *Imperium Romanum*. In der protestantischen Interpretation sind die tönernen Füße das römische Papsttum, nicht mehr das römische Reich.⁵⁰ Auf den Koloss rollt ein Stein von oben zu und zerschlägt die weltlichen Reiche (Dan. 2,44, vgl. Koch 1997, S. 108–111 Calvins Interpretation von Daniels Traum, S. 126–130 Hugo Grotius). Dieser Stein, der alle irdischen Reiche zermalmt, ist das eschatologische ewige Reich Gottes. Der Stein sitzt zuoberst auf dem Thron.

(2) In der Apokalypse ist das die Geschichte abschließende Himmlische Jerusalem aus zwölf Edelsteinen gebaut. Wenn nun der Smaragd auf dem höchsten Thron, auf dem Thron des Höchsten residiert, macht das Symbol Gott zu einem unsichtbaren, nicht als Person greif- und sichtbaren Konzept.⁵¹ Diese Repräsentation erlaubt andere Denkformen: Gott ist das Wort, ist das Auge im Dreieck der Dreieinigkeit (vgl. Stolleis 2004). Es erlaubt auch, der wechselseitigen Legitimation von Monarchie und Monotheismus zu widersprechen.

50 Traditionell werden Daniels vier Reiche interpretiert als das Babylonische, das Persische, die hellenistischen Nachfolgereiche des Alexander des Großen und als das letzte das Römische Reich in seinem Nachfolgereich, dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation: die sogenannte *Translatio imperii* (Auffarth 2002, S. 86–90).

51 Calvin, *Institutio Religionis christiane* (Unterricht in der christlichen Religion, 1536, 1559) 1.11: „Es ist Sünde, Gott sichtbare Gestalt beizulegen“ (Übers. Otto Webe 1936, S. 74–93).

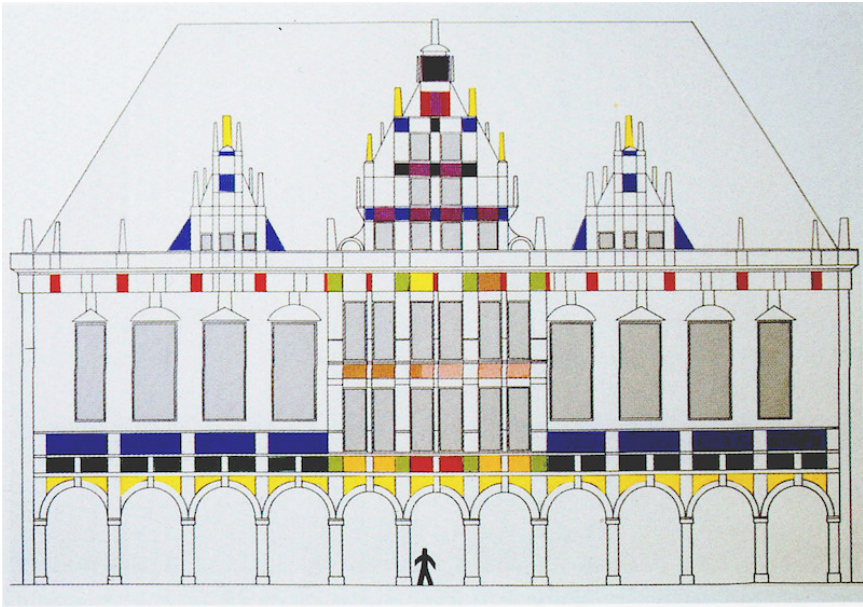


Abb. 2.14: Rathaus Bremen: Das ikonologische Schema. Rot = Christus, Gelb = Tugenden, Hellgrün = Köpfe als Zeitdarstellung, oben in der Mitte der Smaragd, das besiegte Papsttum über dem 5. Bogen von rechts

Dreizehn Jahre später konnte der Holländische Professor Hugo Grotius in seinem *De jure belli et pacis* (1625) behaupten, dass auf den Thronen der Stadtstaaten die Gesamtheit der Bürger sitze.⁵² Nicht der Stein ist zu verehren, vielmehr ist er nur eine Referenz auf die ewige Herrschaft christlicher Lebensführung, die ermöglicht und gefordert ist durch die Verfassung einer christlichen *res publica*. Das Böse ist präsent und gefährdet die christlichen

52 1651 stellt das Titelpuffer von Hobbes' *Leviathan* den Körper des thronenden Herrschers aus allen Bürgern zusammengesetzt dar, allerdings dort nicht positiv identifizativ. Interpretation des Titelpuffers bei Bredekamp (2012).

Bürger.⁵³ Die Deutung, aus den dreifachen Zahlen 1612 lasse sich der Name des apokalyptischen Tiers „666“ zusammensetzen, überzeugt wenig (Gramatzki 1994, S. 132–137, bes. 136). Interessant hingegen sind die Masken, hinter denen nichts ist, und etwas niedriger als der Saphir-Thron im Mittelgiebel auf beiden Seitengiebeln die ins Nichts führenden klaffenden Löcher mit je weiblichen Engelsteufeln.⁵⁴ Das Böse bleibt präsent und Realität.

2.6 Schluss

Wenn jetzt religiöse Motive in der reformierten Stadt in der Öffentlichkeit dargestellt wurden, aber nicht mehr im Zentrum der Kultarchitektur (Kirche), dann sind Bilder kein Objekt von Verehrung mehr. Religion in ihrer reformierten Konzeption verändert sich fundamental. Es gibt keine Gruppe von Akteuren, denen die Nicht-Religiösen (in dem engen Sinn von *religiosi*)⁵⁵ Verehrung schulden: Christus, Maria, die Heiligen, Sakramente, die Kleriker als Geber der Sakramente. Vielmehr werden die Laien, die Bürger der Stadt, zu den Akteuren, indem sie selbst – ohne Mittler – an der Religion partizipieren, indem sie kraft ihrer Tugenden die Stadt heiligen und zum Himmlischen Jerusalem machen. Die ideale Gottesstadt liegt nicht mehr im Jenseits und kann erst nach dem Tod erreicht werden, sondern sie wird hier und heute realisiert durch die heilige Gemeinschaft der Bürger, noch allerdings in der Realität des Bösen befindlich, dem es umso entschiedener und in aller Härte entgegenzutreten gilt.

Was bedeuten die vorgestellten Beispiele nun für die eingangs gestellte Frage zur Wahrnehmung und visuellen Kultur, zur Religionsästhetik – ist ein revolutionärer Bruch in einem visuellen *habitus* überhaupt möglich? Die erste Beobachtung war: Während die Verehrungsbilder aus der Kirche verschwinden, insbesondere die leere Mitte jetzt die Sinne und *aisthesis* umleitet, wäh-

53 Calvin, *Institutio* 1.14, bes. §15: „ein unversöhnlicher Krieg“.

54 Gramatzki (1994, S. 132) hält sie für den (den einen!) Abgrund, in den nach Apk. 19,20 und 20,2–3 der Teufel für Tausend Jahre gefesselt gefangen gehalten wird.

55 Im Sprachgebrauch des Mittelalters sind *religiosi* die Mönche.

rend der visuelle Sinn im Kult einen Reizausschluss erfährt, verweist die leere Mitte ganz auf den auditiven Sinn. Dennoch kann sich der an Bilder gewohnte Gottesdienstbesucher ‚satt sehen‘: an den seitwärts aufgestellten Memorialbildern. Die Epitaphien bleiben nicht nur, neue kommen hinzu. Dabei lässt sich aber am Epitaph des Segebade Clüver beobachten, dass die Motive sich ändern; die Reformation der Memoria wird erkennbar. Der Kontinuität des Mediums ‚Epitaph‘ an den Wänden der Kirche steht ein Wandel in den bildlichen Botschaften gegenüber. Das zweite Beispiel verlässt die Kirche und begibt sich an die Außenwand des Rathauses im öffentlichen Raum: Die Konversion der Propheten an der Westseite zu antiken Philosophen und Politikern. Dieser Vorgang ist nicht als Säkularisierung zu deuten, sondern als komplementäre Ergänzung zu den weiterhin religiösen Beschützern auf der Ostseite. Einerseits stellt Religion jetzt eine öffentliche Sache dar, die durch Wissen und nicht mehr durch bischöfliche Autorität und Tradition bestimmt ist. Andererseits kommt zum Schutz der Heiligen und Propheten jetzt auch Kompetenz und Verstand hinzu durch das Wissen und Können der Antike. Das humanistische Bekenntnis ist ein wesentlicher Teil der Reformation.⁵⁶ Das dritte Beispiel wendet sich der Rathausfassade zu, einem Meisterwerk der Weser-Renaissance, die das Reformationsjahrhundert gewissermaßen krönt, aber auch deutlich zu einem anderen Schritt der Reformation gehört, der Schritt von der lutherischen zur calvinistischen Reformation. Die Karikatur des gerittenen Papstes wäre in einem Kirchengebäude schwer denkbar. Die Fassade als Ganze jedoch verbindet, was abzulehnen ist, mit der positiven Aussage: Die reformiert-christliche *civitas-cité-city* betreibt Politik, indem sie nicht Reich der Welt und Reich Gottes trennt, sondern mit christlicher Zielsetzung voranschreitet. Getragen wird die christliche *Politeia* durch die christlichen und zugleich humanistischen Tugenden ihrer Bürger, die auf der Fassade dargestellt sind.⁵⁷

56 Zu den Vorbehalten Luthers gegenüber den Humanisten, gleichwohl der Übernahme der grundlegenden Methodik und Erkenntnisse durch die Reformatoren s. Kaufmann (2012, S. 436–463).

57 Zu John Witte (2014, 2015), s. [meine Rezension auf RPI](#).

Der Edelstein an der Spitze der Fassade konzipiert Gott nicht mehr als eine willkürliche Person, von deren Zorn oder Gnade die Menschen abhängig sind, sondern der Edelstein ist das *summum bonum*, Teil und Krönung einer großen Gesamtordnung zu der alle beitragen, die irdischen wie die himmlischen Kräfte, Gottes Willen zu erfüllen.

Die *aisthesis* von Religion besteht nicht mehr in der Wahrnehmung als materielle Repräsentation, der man Ehrerbietung erweist, indem man sich vor ihr verbeugt, Geschenke bringt, berührt, küsst, bekränzt, beleuchtet, beweihräuchert, durch Geldgeschenke den Dienst an ihnen finanziert. Und von denen man als Gegengabe erhofft, dass sie für einen eintreten, wenn es darum geht, Gott den Richter gnädig zu stimmen. Gott als Vorsehung verlangt von den Menschen, dass sie durch ihre Lebensführung im Beruf und in ihrem bürgerlichen Tun ihre Pflichten erfüllen, ob als Hausvater oder als Senator. Dass sie ihre Tugenden einsetzen zum Wohl der christlichen Stadt. Und so das Ziel der göttlichen Ordnung erfüllen.

Abkürzungen

DNP-S 2	Manfred Landfester, Hrsg. (2007), <i>Geschichte der antiken Texte</i> . Der Neue Pauly, Supplemente 2. Stuttgart: Metzler.
DNP-S 8	Peter von Moellendorff, Annette Simonis und Linda Simonis, Hrsg. (2008), <i>Historische Gestalten der Antike: Rezeption in Literatur, Kunst und Musik</i> . Der Neue Pauly, Supplemente 8. Stuttgart: Metzler.
NsKlosterbuch	Josef Dolle, Hrsg. (2012), <i>Niedersächsisches Klosterbuch: Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810</i> . 4 Bde. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 56. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.
WA	Martin Luther (1883–1999), <i>D. Martin Luthers Werk: Kritische Gesamtausgabe</i> . Nachdruck 2001–2007. Weimar und Graz.

Literatur

- Albrecht, Stephan (1993), *Das Bremer Rathaus im Zeichen städtischer Selbstdarstellung vor dem 30-jährigen Krieg*. Materialien zur Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland 7. Marburg: Jonas (zit. S. 55, 61–63).
- Arnulf, Arwed (1998), *Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche in Jerusalem*. Colloquia academica G 1997. Stuttgart: Steiner (zit. S. 45).
- (2004), *Architektur- und Kunstbeschreibungen von der Antike bis zum 16. Jahrhundert*. Kunstwissenschaftliche Studien 110. München: Deutscher Kunstverlag (zit. S. 45, 64).
- Auffarth, Christoph (2002), *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 44, 45, 67).
- (2005), „Neue Welt und Neue Zeit: Weltkarten und Säkularisierung in der Frühen Neuzeit“. In: *Expansionen in der Frühen Neuzeit*. Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 34. Berlin: Duncker & Humblot, S. 43–68 (zit. S. 31, 59).
 - (2010), „The Materiality of God’s Image: Olympian Zeus and the Ancient Christology“. In: *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 465–480 (zit. S. 55).
 - (2012), „Rituale der Initiation als Aufnahme und Abgrenzung“. In: *Taufe*. Hrsg. von Markus Öhler. Themen der Theologie 5. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 209–244 (zit. S. 38).
- Auffarth, Christoph und Mohr, Hubert (2000), „Religion“. In: *Metzler Lexikon Religion*. Bd. 4, S. 160–172 (zit. S. 34).
- Balder, Holger (2009), *Die Rysumer Kirche: Ein neu entdeckter Schatz*. Evangelisch-reformierte Kirche. URL: <http://rysum.reformiert.de/rysumergeschichte.html> (besucht am 18.08.2016) (zit. S. 46).
- Belting, Hans (1990), *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck (zit. S. 31).

- Berns, Jörg Jochen (2014), *Von Strittigkeit der Bilder: Texte des deutschen Bildstreits im 16. Jahrhundert*. 2 Bde. Frühe Neuzeit 184. Berlin und Boston: de Gruyter (zit. S. 32).
- Beroldingen, Josue von (2008), *Pilgerfahrt zu dem Heiligen Lande 1518, selbst gestellt und von eigener Hand geschrieben*. Hrsg. von Odo Lang. Mit ausführlicher Einleitung, Übersetzung und [auf CD-Rom] Transkription. Egg: Thesis (zit. S. 51).
- Bippen, Wilhelm von, Dünzelmann, Ernst und Iken, Johann Friedrich, Hrsg. (1885), *Quellen zur bremischen Reformationsgeschichte*. Bremisches Jahrbuch, 2. Serie, Bd. 1. Bremen: Müller (zit. S. 33, 53).
- Börtzler, Adolf (1952), *Lateinische Inschriften Bremens*. Schriften der Wittheit zu Bremen D 20,1. Bremen: Schünemann (zit. S. 54).
- Bracht, Katharina und Toit, David S. du, Hrsg. (2007), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beihefte 371. Berlin: de Gruyter (zit. S. 67).
- Braun, Georg und Hogenberg, Franz (2011), *Civitates Orbis Terrarum: Städte der Welt*. Hrsg. von Stephan Füssli. Gesamtausgabe der kolorierten Tafeln. Köln: Taschen (zit. S. 43).
- Bredenkamp, Horst (2012), *Thomas Hobbes, Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651–2001*. 4. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag (zit. S. 68).
- (2013), *Theorie des Bildakts: Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp (zit. S. 55).
- Bremmer, Jan (2008), „Iconoclast, Iconoclastic, and Iconoclasm: Notes Towards a Genealogy“. In: *Church History and Religious Culture* 88, S. 1–17 (zit. S. 34).
- Cancik, Hubert und Mohr, Hubert (1988), „Religionsästhetik“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher. Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer, S. 121–156 (zit. S. 28).

- Corbin, Alain (1995), *Die Sprache der Glocken: Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer (zit. S. 30).
- Dalman, Gustaf (1922), *Das Grab Christi in Deutschland*. Studien über christliche Denkmäler 14. Leipzig: Dieterich (zit. S. 45).
- Davis, Natalie Zemon (1975), „Women on Top“. In: *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*. Stanford, CA: Stanford University Press, S. 124–151 (zit. S. 64).
- Döbler, Marvin (2013), *Die Mystik und die Sinne: Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*. Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 29).
- Dohrn-van Rossum, Gerhard (1992), *Geschichte der Stunde: Uhren und moderne Zeitordnung*. München: Hanser (zit. S. 32).
- Dolle, Josef, Hrsg. (2012), *Niedersächsisches Klosterbuch: Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810*. 4 Bde. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 56. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte (zit. S. 53, 54).
- Duffy, Eamon (1992), *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400 – c. 1580*. New Haven, CN: Yale University Press (zit. S. 33).
- Dupeux, Cécile, Hrsg. (2000), *Bildersturm: Wahnsinn oder Gottes Wille?* Katalog zur Ausstellung, Bernisches Historisches Museum, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Strassburg. Zürich: NZZ-Verlag (zit. S. 32, 34).
- Düren, Alexander (2014), *Die Rezeption des Demosthenes von den Anfängen bis ins 17. Jh.* Bd. 2: Vom 16. bis ins 17. Jh. und Ausblick. Antiquitas [1] 63,2. Bonn: Habelt (zit. S. 57).
- Dürr, Renate (2006), *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit: Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750*. Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 77. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (zit. S. 30, 33, 59).

- Eckhardt, Albrecht (1992), „Konfessionswechsel in Wildeshausen vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert“. In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 90, S. 43–62 (zit. S. 54).
- (2012), „Wildeshausen“. In: *Niedersächsisches Klosterbuch: Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810*. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landeskunde der Universität Göttingen 56. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, S. 1535–1546 (zit. S. 53, 54).
- Ehrensperger, Alfred (2014), *Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert*. Zürich: TVZ (zit. S. 59).
- Enke, Roland, Schneider, Katja und Strehle, Jutta, Hrsg. (2015), *Lucas Cranach der Jüngere : Entdeckung eines Meisters*. München: Hirmer (zit. S. 38).
- Esch, Arnold (1982), „Vier Schweizer Parallelberichte von einer Jerusalem-Fahrt im Jahre 1519“. In: *Gesellschaft und Gesellschaften: Festschrift zum 65. Geburtstag von Ulrich Im Hof*. Hrsg. von Nicolai Bernard und Quirinus Reichen. Bern: Wyss, S. 138–184 (zit. S. 44).
- (1984), „Gemeinsames Erlebnis – individueller Bericht: Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalempilgern 1480“. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 11, S. 385–416 (zit. S. 44).
- Faix, Gerhard und Reichert, Folker, Hrsg. (1998), *Eberhard im Bart und die Wallfahrt nach Jerusalem im späten Mittelalter*. Stuttgart: Kohlhammer (zit. S. 44).
- Giersch, Paula und Schmid, Wolfgang (2004), *Rheinland – Heiliges Land: Pilgerreisen und Kulturkontakte im Mittelalter*. Trier: Porta-Alba-Verlag (zit. S. 49).
- Gramatzki, Rolf (1994), *Das Rathaus in Bremen: Versuch zu seiner Ikonologie*. Bremen: Hauschild (zit. S. 55, 57, 59, 61–63, 69).
- Hägermann, Dieter und Weidinger, Ulrich (2012), *Bremische Kirchengeschichte im Mittelalter*. Bremen: Hauschild (zit. S. 34).
- Hamm, Berndt (2009), „Den Himmel kaufen: Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts“. In: *Himmel auf Erden/Heaven on Earth*. Hrsg. von Rudolf Suntrup und Jan R. Veenstra. Medieval to Early Modern Culture 12. Frankfurt am Main: Lang, S. 23–56 (zit. S. 34).

- „Häretische Sätze“ (1987), „Häretische Sätze aus den Bremer Predigten Heinrichs von Zütphen, Januar und Februar 1523“. In: *Hospitium Ecclesiae* 15, S. 71–76 (zit. S. 33).
- Harff, Arnold von (2009), *Rom – Jerusalem – Santiago: Das Pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff 1496–1498*. Übers., komm. und mit einer Einl. vers. von Helmut Brall-Tuchel und Folker Reichert. 3. Aufl. Köln: Böhlau (zit. S. 44).
- Herrmann, Cornelia (1991), *Der „gerittene Aristoteles“: Das Bildmotiv des „gerittenen Aristoteles“ und seine Bedeutung für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung vom Beginn des 13. Jhs. bis um 1500*. Pfaffenweiler: Centaurus (zit. S. 64).
- Hoffmann, Hans-Christoph (2015), *Der Bremer Dom im 17. und 18. Jahrhundert*. Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 44. Stade: Landschaftsverband der ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden (zit. S. 54).
- Jäggi, Carola und Staecker, Jörn, Hrsg. (2007), *Archäologie der Reformation: Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 104. Berlin: de Gruyter (zit. S. 28).
- Jeremias, Joachim (1926), *Golgotha*. Angelos, Beihefte 1. Leipzig: Pfeiffer (zit. S. 39).
- Kaufmann, Thomas (2012), *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Tübingen (zit. S. 30, 34, 70).
- (2014), *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Kommentare zu Schriften Luthers 3. Tübingen: Mohr Siebeck (zit. S. 45, 61).
- Koch, Klaus (1997), *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*. Joachim-Jungius-Gesellschaft 15,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 67).
- (2008), „Die Gemälde in der Großen Ratsstube des Lüneburger Rathauses: Zur Rezeption der Daniel-Apokalyptik in der Reformationszeit“. In: *Jerusalem, du Schöne: Vorstellungen und Bilder einer heiligen Stadt*. Hrsg. von Bruno Reudenbach. Vestigia Bibliae 28. Bern: Lang, S. 131–166 (zit. S. 58).

- Koerner, Joseph Leo (2004), *The Reformation of the Image*. London: Reaktion (zit. S. 37).
- Kroesen, Justin E. A. (2000), *The Sepulchrum Domini Through the Ages: Its Form and Function*. Liturgia condenda 10. Leiden: Peeters (zit. S. 45, 48, 51).
- Krüger, Jürgen (2000), *Die Grabeskirche zu Jerusalem: Geschichte – Gestalt – Bedeutung*. Regensburg: Schnell und Steiner (zit. S. 46).
- Küchler, Max (2007), *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Orte und Landschaften der Bibel 4,2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 46, 49–51).
- Landfester, Manfred, Hrsg. (2007), *Geschichte der antiken Texte*. Der Neue Pauly, Supplemente 2. Stuttgart: Metzler (zit. S. 57).
- Lehmann-Brauns, Susanne (2010), *Jerusalem sehen: Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt*. Berliner Kulturwissenschaft 9. Freiburg: Rombach (zit. S. 44).
- Leuschner, Eckhard, Bornschein, Falko und Schierz, Kai Uwe, Hrsg. (2015), *Kontroverse und Kompromiss: Der Pfeilerbilderzyklus des Mariendoms und die Kultur der Bikonfessionalität im Erfurt des 16. Jahrhunderts*. Dresden: Sandstein (zit. S. 52).
- Lindberg, Carter (1996), *The European Reformations*. Oxford: Blackwell (zit. S. 30).
- Luther, Martin (1883–1999), *D. Martin Luthers Werk: Kritische Gesamtausgabe*. Nachdruck 2001–2007. Weimar und Graz (zit. S. 45).
- Meinert, Till (2004), *Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz: Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*. Esens: Rust (zit. S. 45, 48, 49).
- Meisner, Johann (1664), *Fons Salutis, Das ist / Geistlicher Heilbrun / Aus dem 8. cap. an die Römer v. 28.: Bey ... Leichbegängnüß Der ... Frauen Cecilien, Gebornen Heilandin / Deß ... Herrn Abraham Calovii Der H. Schrifft ... Doct. und Prof. Publ. Primarii ... Eheliebsten / Als dieselbe den 10. Sept. lauffenden Jahrs ... im 35. Jahr ihres Alters entschlaffen / und ihr verblichener Körper den 14. darauff in der Pfarr-Kirchen zu Wittenberg ... in ihr Ruhebettlein ist eingesencket worden*. Wittenberg: Burckhard (zit. S. 38).
- Meyer, Birgit (2006), *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Inaugural lecture. Vrije Universiteit

- eit Amsterdam. URL: http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Oratietekst_Birgit_Meyer_tcm249-36764.pdf (besucht am 17.08.2016) (zit. S. 30).
- Moellendorff, Peter von, Simonis, Annette und Simonis, Linda, Hrsg. (2008), *Historische Gestalten der Antike: Rezeption in Literatur, Kunst und Musik*. Der Neue Pauly, Supplemente 8. Stuttgart: Metzler (zit. S. 57).
- Mohn, Jürgen (2012), „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume“. In: *Religionswissenschaft*. Berlin und Boston: de Gruyter (zit. S. 29).
- Mohr, Hubert (2000), „Wahrnehmung/Sinnessystem“. In: *Metzler Lexikon Religion*. Bd. 3, S. 620–633 (zit. S. 29).
- (2003), „Kultischer Reizausschluss“. In: *Der Kanon und die Sinne: Religionsästhetik als akademische Disziplin*. Hrsg. von Susanne Lanwerd. Études luxembourgeoises d’histoire & de science des religions 2. Luxemburg: EurAssoc, S. 47–67 (zit. S. 31).
- Ott, Norbert H. (1985), „Minne oder amor carnalis? Zur Funktion der Minneklaven-Darstellungen in der Mittelalterlichen Kunst“. In: *Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters: St. Andrews-Colloquium 1985*. Hrsg. von Jeffrey Ashcroft, Dietrich Huschenbett und William Henry Jackson. Publications of the Institute of Germanic Studies 40. Tübingen: Niemeyer, S. 107–125 (zit. S. 64).
- Paravicini, Werner, Hrsg. (1999), *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters: Eine analytische Bibliographie*. Bearb. von Jörg Wettlaufer. Bd. 2: Französische Reiseberichte. Kieler Werkstücke 12. Frankfurt am Main: Lang (zit. S. 44).
- Hrsg. (2000), *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters: Eine analytische Bibliographie*. Bearb. von Jan Hirschbiegel. Bd. 3: Niederländische Reiseberichte. Kieler Werkstücke 14. Frankfurt am Main: Lang (zit. S. 44).
 - Hrsg. (2001), *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters: Eine analytische Bibliographie*. Bearb. von Christian Halm. 2. Aufl. Bd. 1: Deutsche Reiseberichte. Kieler Werkstücke 5. Frankfurt am Main: Lang (zit. S. 44).
- Presuhn, Sabine (2001), *Tot ist, wer vergessen wird: Totengedenken an der St. Ansgarii-Kirche in Bremen im Spiegel des Nekrologs aus dem 15. Jahrhundert*.

- Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 201. Hannover: Hahn (zit. S. 53).
- Pringle, Denys (2007), *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. Bd. 3: The City of Jerusalem. Cambridge: Cambridge University Press (zit. S. 46).
- Ragotzky, Hedda (1996), „Der weise Aristoteles als Opfer weiblicher Verführungskunst‘: Zur literarischen Rezeption eines verbreiteten Exempels ‚verkehrter Welt‘“. In: *Eros – Macht – Askese: Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur*. Hrsg. von Helga Scieurie und Hans-Jürgen Bachorski. Trier: WVT, S. 279–301 (zit. S. 64).
- Rauch, Ivo, Täube, Dagmar und Westermann-Angerhausen, Hiltrud, Hrsg. (2000), *Die gute Regierung: Vorbilder der Politik im Mittelalter*. Köln: Schnütgen-Museum (zit. S. 58).
- Reichert, Folker (2005), *Die Reise des Pfalzgrafen Ottheinrich zum Heiligen Land 1521*. Neuburger Kollektaneenblatt 153. Regensburg: Pustet (zit. S. 49).
- Reinitzer, Heimo (2006), *Gesetz und Evangelium: Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte*. Hamburg: Christians (zit. S. 30, 40).
- Röhrich, Reinhold (1900), *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*. Neue Ausg. Innsbruck: Wagner (zit. S. 44).
- Röpcke, Andreas (1979), „Die ältesten Bremer Bürgersiegel“. In: *Bremisches Jahrbuch* 57, S. 9–14 (zit. S. 67).
- Röper, Ursula (2014), *Heiliges Grab – heilige Gräber: Aktualität und Nachleben von Pilgerorten*. Berlin: Lukas (zit. S. 45).
- Roth, Gerhard (2003), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 30).
- Rücker, Elisabeth (1973), *Die Schedelsche Weltchronik: Das größte Buchunternehmen der Dürer-Zeit. Mit einem Katalog der Städteansichten*. München: Prestel (zit. S. 46).
- Rüdiger, Michael (2003), *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem: In der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte archi-*

- tektonischer Devotionalalkopien*. Regensburg: Schnell und Steiner (zit. S. 45, 49).
- Rudloff, Ortwin (1987), „Quod dictus assertus frater Henricus de ambone publice praedicabat: Zu Heinrich von Zütphens Bremer Predigten im Januar und Februar 1523“. In: *Hospitium Ecclesiae* 15, S. 77–116 (zit. S. 33).
- Sandl, Marcus (2011), *Medialität und Ereignis: Eine Zeitgeschichte der Reformation*. Zürich: Chronos (zit. S. 30).
- Schiek, Siegwalt (1982), *Der Einsiedel bei Tübingen: Seine Geschichte und seine Bauten*. Sigmaringen: Thorbecke (zit. S. 45).
- Schlager, Patricius (1911/12), „Geschichte des Franziskaner-Klosters in Bremen“. In: *Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuze* 4–5 (zit. S. 53).
- Schlögl, Rudolf (1998), „Öffentliche Gottesverehrung und privater Glaube in der Frühen Neuzeit: Beobachtungen zur Bedeutung von Kirchenzucht und Frömmigkeit für die Abgrenzung privater Sozialräume“. In: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*. Norm und Struktur 10. Köln: Böhlau, S. 165–209 (zit. S. 30).
- Schwarzwälder, Herbert (1985), *Blick auf Bremen: Ansichten, Vogelschauen, Stadtpläne vom 16.–19. Jahrhundert*. Bremen: Schünemann (zit. S. 43, 54).
- (1999), „Bremen“. In: *Das Bild der Stadt in der Neuzeit 1400–1800*. Hrsg. von Wolfgang Behringer und Bernd Roeck. München: Beck, S. 157–164 (zit. S. 43).
- Signori, Gabriela (2014), „Das innere Gespräch mit Gott: Repraesentatio und Imaginatio in der spätmittelalterlichen Theologie bzw. Theorie des Bildes und der Bilder“. In: *Den Himmel öffnen: Bild, Raum und Klang in der mittelalterlichen Sakralkultur*. Hrsg. von Therese Bruggisser-Lanker. Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft 2. Bern: Lang, S. 35–56 (zit. S. 43).
- Slenczka, Ruth (1998), *Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen*. *Pictura et poesis* 10. Köln: Böhlau (zit. S. 30).
- Stamm, Rainer, Hrsg. (2009), *Lucas Cranach der Schnellste*. Bremen: Hachmann (zit. S. 38).

- Stolleis, Michael (2004), *Das Auge des Gesetzes: Geschichte einer Metapher*. München: Beck (zit. S. 67).
- Toussaint, Gia (2011), *Kreuz und Knochen: Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*. Berlin: Reimer (zit. S. 44).
- Tripps, Johannes (2000), *Das handelnde Bildwerk in der Gotik: Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*. 2. Aufl. Berlin: Mann (zit. S. 45).
- Trüper, Hans G. (2001), „Segebade Clüver“. In: *Blätter der Maus* 24, S. 40–44 (zit. S. 35).
- Tzewers, Wilhelm (2004), *Itinerarius terre sancte*. Hrsg., übers., komm. und mit einer Einl. vers. von Gritje Hartmann. Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 33. Wiesbaden: Harrassowitz (zit. S. 44).
- Waltheim, Hans von (2014), *Ich, Hans von Waltheim: Bericht über eine Pilgerreise im Jahr 1474 von Halle in die Provence*. Hrsg. von Birte Krüger und Klaus Krüger. Forschungen zur hallischen Stadtgeschichte 21. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag (zit. S. 44).
- Wegener, Sebastian Dietrich (2011), „Dei et Apostolicae Sedis Gratia: Über die Entstehung von Personenherrschaft in den Bistümern Bremen und Verden im frühen Mittelalter und die Rezeption dieser Zeit in liturgischen Schriften des Erzbischofs Christoph von Braunschweig-Lüneburg“. Diss. Bremen: Universität Bremen. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00102545-16> (zit. S. 56).
- Wilke, Annette (2012), „Text, Klang und Ritual: Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik“. In: *Religionswissenschaft*. Hrsg. von Michael Stausberg. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 407–420 (zit. S. 29).
- Wilke, Annette und Moebus, Oliver (2011), *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Religion and Society 41. Berlin: de Gruyter (zit. S. 29).
- Witte, John (2014), *Recht und Protestantismus: Die Rechtslehre der lutherischen Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (zit. S. 70).

- Witte, John (2015), *Die Reformation der Rechte: Recht, Religion und Menschenrechte im frühen Calvinismus*. Theologische Anstöße 8. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie (zit. S. 70).
- Wolgast, Eike (2015), *Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa*. 2. Aufl. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 89. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (zit. S. 61).
- Wulf, Christine (2014), *Die Inschriften des Landkreises Hildesheim*. Die deutschen Inschriften 88; Göttinger Reihe 16. Wiesbaden: Reichert (zit. S. 41).
- Zerbe, Doreen (2007), „Memorialkunst im Wandel: Die Ausbildung eines lutherischen Typus des Grab- und Gedenkmonuments im 16. Jahrhundert“. In: *Archäologie der Reformation: Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*. Hrsg. von Carola Jäggi und Jörn Staeker. Arbeiten zur Kirchengeschichte 104. Berlin: de Gruyter, S. 117–163 (zit. S. 35).
- (2013), *Reformation der Memoria: Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert*. Leipzig: EVA (zit. S. 35, 55, 66).
- Zwinger, Electus (1661), *Blumen-Buch: Deß Heiligen Landes Palestinae*. München: Wagner.

3 Stadtrundgang durch Bremen auf den Spuren Heinrich von Zütphens

Nils Huschke

Wer in Bremen einen Stadtrundgang auf den Spuren Heinrich von Zütphens unternimmt, der muß sich von vornherein darüber im Klaren sein, daß er nach Ablauf von fast einem halben Millennium und insbesondere nach den Verheerungen des Zweiten Weltkrieges an den aufzusuchenden historischen Schauplätzen nur noch sehr wenige authentische bauliche Relikte wird vorfinden können. Dennoch lohnt sich ein derartiger Rundgang, weil die aufzusuchenden Orte, trotz aller Veränderungen, ihre Aura bewahrt haben – zumal für jene, die ein Gespür für diese haben.

3.1 Anreise auf bremischem Gebiet

Auch wenn der eigentliche Ausgangspunkt des Rundganges die zur ‚Herrlichkeit‘ hin gelegene, südwestliche Rampe der ‚Wilhelm-Kaisen-Brücke‘ im Schatten der Versicherungsbörse ist, so können doch Diejenigen, die Zeit und Muße für eine längere Wanderung haben, ihre Tour bereits weit im Vorfeld der inneren Stadt beginnen lassen, nämlich dort, wo der Initiator der im November 1522 anhebenden hiesigen reformatorischen Ereignisse, der Freund und Ordensbruder Martin Luthers, der Augustinereremit Heinrich von Zütphen, erstmals seinen Fuß auf vom Bremischen Rat beherrschtes Territorium setzte. Da Bruder Heinrich aus Richtung Osnabrück anreiste wird dieser Grenzübertritt in jedem Falle an der Peripherie des Gohes Obervieland erfolgt sein.

Bedauerlicherweise schweigen sich die Quellen aber darüber aus, welche der in Frage kommenden drei Passagen auf bremisches Gebiet er konkret be-

Stadtrundgang durch Bremen

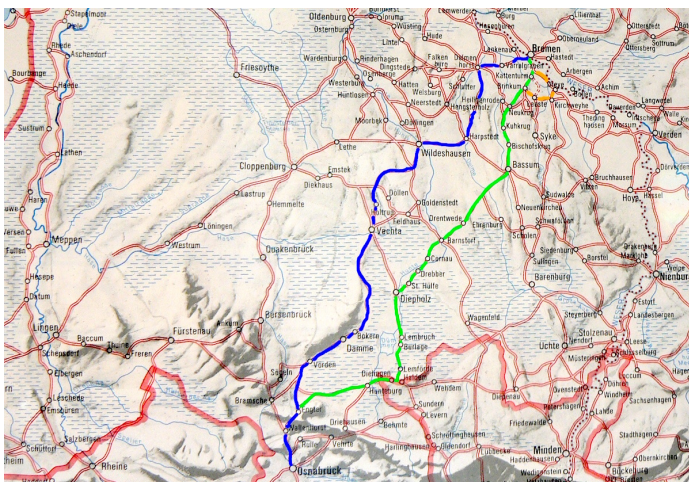


Abb. 3.1: Die von Zütphen für die Anreise nach Bremen wahrscheinlich benutzten Fernstraßen



Abb. 3.2: Die von Zütphen auf bremischem Gebiet benutzten Landstraßen

nutzte (vgl. Abb. 3.1 und 3.2; zu den frühneuzeitlichen Fernstraßen auf stadtbremischem Gebiet s. Buchenau 1934, S. 85–87). Hätte er die von Osnabrück über Damme, Vechta, Wildeshausen und Delmenhorst führende Fernstraße gewählt, so hätte er den Grenzbach ‚Varreler Bäke‘ auf der diesen zu seiner Zeit auf Höhe der Straße ‚Am Fleet‘ im heutigen Delmenhorster Ortsteil Iprump überspannenden Brücke gequert und wäre folglich ca. fünfzig Meter nördlich des von der Huchtinger Heerstraße abzweigenden ‚Werner-Damke-Steges‘ in der Ortschaft Varrelgraben auf stadtbremischem Gebiet angelangt (Abb. 3.3). Von hier aus wäre er dem historischen Straßenverlauf gefolgt, welcher ihn über die von der Huchtinger Heerstraße abzweigenden Luxemburger Straße, ein Teilstück der Heinrich-Plett-Allee, die Huchtinger Heerstraße, die Straße ‚Zum Huchtinger Bahnhof‘, den Wardamm, die Warturmer Heerstraße, die Senator-Apelt-Straße, die Hohentorsheerstraße, die Hohentorstraße, die Westerstraße, Brautstraße und Brautbrücke zur ‚Herrlichkeit‘ und damit zur Weserbrücke geführt hätte. Für den Fall, daß sich von Zütphen für den Fernweg über Lemförde, Diepholz, Bassum und Brinkum entschieden hätte, würde er beim Kattenturm das Grenzflüßchen Ochtum überschritten haben und wäre über die heutige Kattenturmer Heerstraße, den Niedersachsendamm, die Huckelriede, den Buntentorsteinweg, die Osterstraße, Brautstraße und Brautbrücke zur ‚Herrlichkeit‘ und Weserbrücke gelangt. Da von Zütphen jedoch im November unterwegs war, einer Zeit, zu der Überschwemmungen der Ochtumniederung den Weg über Brinkum und Kattenturm oft unpassierbar machten, könnte er für diesen Fall stattdessen die ‚Umgehungsroute‘ über Leeste, Kirchweyhe und Dreye genommen haben, hätte beim ‚Arster Brüggefeld‘ bremisches Gebiet erreicht und hätte dann über die heutigen Arster Heerstraße, am Arster Turm vorbei (Abb. 3.4), über Arster Heerstraße, Arster Landstraße, Karl-Marx-Straße, Friedrich-Engels-Straße und Habenhauser Landstraße die Huckelriede erreicht, wo er auf die ‚Sommer-Route‘ eingeschwenkt wäre.



Abb. 3.3: Varrelgraben und Heinrich von Zütphen



Abb. 3.4: Arsten und Heinrich von Zütphen

3.2 Weserbrücke und Brückentor

Mit Erreichen der Weserbrücke wird der Streckenverlauf des von Bruder Heinrich gewählten Weges endlich eindeutig, denn diese bildete zu seiner Zeit den einzigen Zugang zur Stadt für denjenigen, der sich von Süden – und damit von links der Weser – Bremen näherte.

Allerdings überspannt die heutige ‚Wilhelm-Kaisen-Brücke‘ aus den 1960er Jahren, über welche man am Beginn der ‚engeren Tour‘, die an der Versicherungsbörse ihren Ausgangspunkt nimmt, von der Halbinsel zwischen kleiner und großer Weser in die Altstadt gelangt, nicht an exakt derselben Stelle den Fluß wie die Große Weserbrücke im Jahre 1522. Nachdem zahlreiche Erneuerungen während mehrerer Jahrhunderte die historische Lage bewahrt hatten, wurde der komplette Neubau von 1895 erstmals um einige Meter stromaufwärts verschoben. Ein Vorgang, der sich bei der 1960 eröffneten heutigen Wilhelm-Kaisen-Brücke wiederholte, sodaß von einer Kongruenz der Lage nicht mehr gesprochen werden kann. Zur Zeit von Zütphens erreichte der Baukörper der Brücke jedenfalls an der Schmalseite des jetzigen ‚Kühne & Nagel‘-Hochhauses das Ufer und befand sich damit in der Achse der Wachtstraße.

Am stadtseitigen Ende der hölzernen Brücke beschirmte das sogenannte Brückentor den Aus- und Eingang zur Stadt. Aufgrund neuerer Forschungen¹ liegt es im Bereich des Möglichen, daß sich eine Abbildung des Tores, so wie Heinrich von Zütphen es bei seiner Ankunft sah, in der ältesten flußseitigen Ansicht Bremens von Hans Weigel erhalten hat. Dieser nicht datierte Holzschnitt, dessen Entstehungszeit auf die Zeit zwischen 1550 und 1564 eingrenzbar ist, könnte somit noch das erst 1554 durch einen Neubau ersetzte Torgebäude zeigen, welches der Reformator Bremens in den ersten Novembertagen

1 Bubke (2007, S. 158–159): „Seit 1244 Existenz einer hölzernen Weserbrücke urkundlich belegt. [...] Brückentor erstmals 1366 genannt und zwar in der Rinesberch-Schene-Chronik (Rinesberch-Schene, Kap. 493) [...] Nach Kohl wurde 1554 ein neues Brückentor gebaut (vgl. Kohl 1870, S. 54). [...] Da der Stich Weigels zwischen 1550 und 1564 entstanden ist, könnte es sich noch um den älteren Torbau handeln, der im Jahre 1554 durch das Bauwerk ersetzt wurde, das unter anderem auf dem Stadtplan Hogenbergs (vor 1589) zu erkennen ist.“

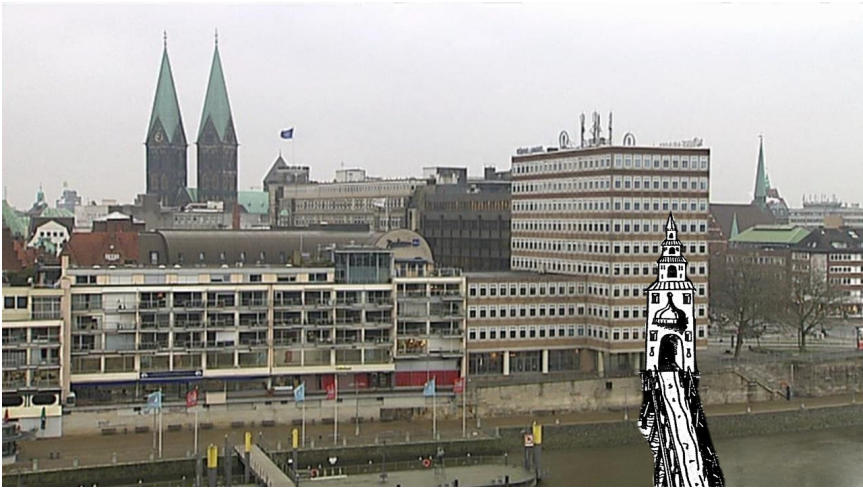


Abb. 3.5: Weserbrücke und Brückentor vor der heutigen Bebbauung

des Jahres 1522 durchschritt (Abb. 3.5). Ein Nachklang dieses historischen Ereignisses mag es – unter anderem – gewesen sein, daß spätere Torneubauten an dieser Stelle an ihrer stadtabgewandten Seite die religiös konnotierte Inschrift erhielten: ‚Conserva Domine Hospitium Ecclesiae Tuae‘ (Erhalte Herr, die Herberge Deiner Kirche).²

Wenn es nicht schon beim Betreten des Bremischen Landgebietes, an den Landwehrtürmen oder an den Schlagbäumen vor dem Brautkastell erforderlich gewesen sein sollte, dann wird es für Bruder Heinrich spätestens am Brückentor notwendig gewesen sein, sich auszuweisen, um Zutritt zur Stadt zu erhalten. Die Bremer Wachtordnung von 1605, die in der Tradition der Ordnungen von 1587 (Staatsarchiv Bremen = StAB, 2-P.5.b.3.a.34) sowie 1554 („Olde Wachtordnung, ock Vüer- und Brand-Ordnung“, in: Hetzer 2008, S. 150,

2 Vgl. Börtzler (1952, S. 14): Die Inschrift wurde im Zuge des Neubaus des Tores in den Jahren 1552 bis 1554 erstmals angebracht, also zwischen Ende des Schmalkaldischen Krieges (1547) und Augsburger Religionsfrieden (1555).

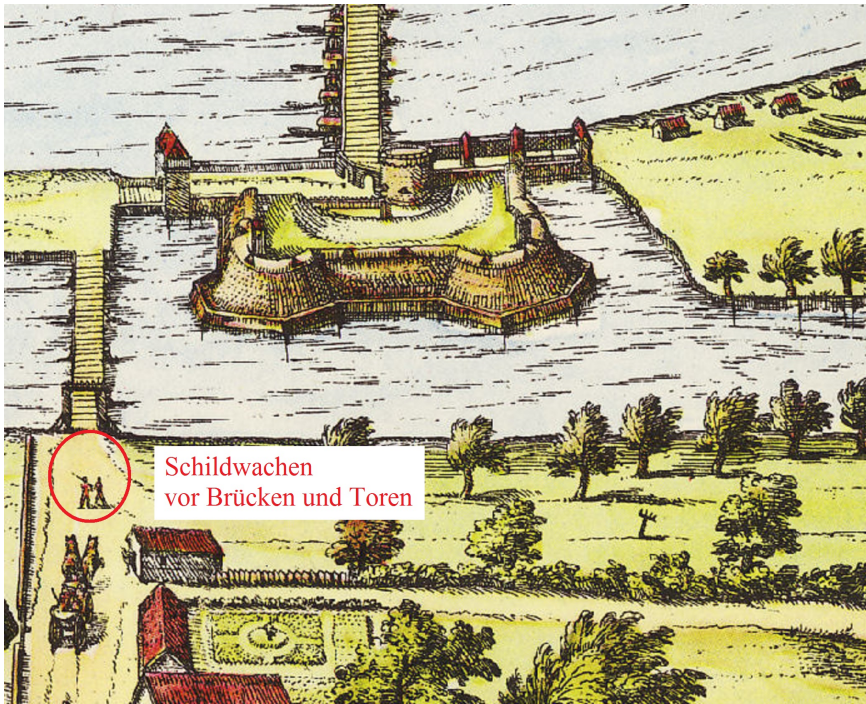


Abb. 3.6: Schildwachen vor dem Schlagbaum beim Brautkastell

W.A. 306/02) steht und von der anzunehmen ist, daß sie auch von den im Jahre 1522 geltenden einschlägigen Normen nicht wesentlich abweicht, äußert sich über die Kontrollpflichten der Schildwachen an den vorgelagerten Schlagbäumen (Abb. 3.6):

Die Schildwacht soll [...] an den Pforten fleißig durchgeführt werden, entsprechend der Wachtordnung; vor dem äußeren Durchgang soll jeder Wagen, der mit Futter, Feuerung und anderem offen beladen ist, in guter Acht gehalten werden, daß keiner an den Pforten festgehalten werde; andere geschlossene und gedeckte Wagen aber, in die man nicht hineinsehen kann, sollen durch Herablassen des Schlagbaums

aufgehalten werden, bis sie genügend untersucht und erkundet wurden (Schwarzwälder 1984, S. 13, Nr. 17, Übertr. ins Hochdeutsche durch Herbert Schwarzwälder).

Auf den ersten Blick läßt sich dieser Regel somit zwar kein Anhaltspunkt für die Behandlung von Passanten zu Fuß entnehmen. Da es aber Sinn der Norm ist, zu verhindern, daß Unbekanntes unerkannt in die Stadt gelangen kann, so wird man davon ausgehen können, daß städtische Bürger und den Schildwachen vertraute Auswärtige ohne Kontrolle durchgelassen wurden, während bisher nicht identifizierte Fremde angehalten wurden.³ Heinrich, zu dessen Habit weder das Skapulier der Benediktiner, noch das strickartige Zingulum der Franziskaner und auch nicht die Zweifarbigkeit der Dominikaner gehörte, wird der Wache schon rein optisch als Angehöriger eines nicht in Bremen vertretenen Ordens aufgefallen sein, der zudem entgegen der Regel des Augustinus alleine reiste,⁴ was ihn zunächst einmal verdächtig machte, denn es war unter diesen Umständen nicht auszuschließen, daß es sich bei ihm um einen seinem Kloster entflohenen Mönch handelte, von denen es ja seit dem Auftreten Luthers 1517 immer mehr gab. Auch wenn die Steckbriefe, mit denen Margarethe von Österreich – die Tante Kaiser Karls V. – Bruder Heinrich nach seiner Flucht aus Antwerpen suchen ließ, Bremen noch nicht erreicht hatten, so wird die Wache den Ankommenden angehalten und nach legitimierenden Urkunden befragt haben. Auf das an Klosterpforten geltende Privileg, aufgrund der Ordenstracht fürs erste ungeprüft eingelassen zu werden, konnte sich von Zütphen an den Stadttoren jedenfalls nicht berufen. Auch nicht auf die Sitte, Mönche mit aufgesetzter Kapuze nicht anzusprechen. Er wird sich daher ausweisen und über seine Gründe, Bremen aufzusuchen, Angaben machen müssen. Dafür wird er der kontrollierenden Schildwache

3 Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde dies so gehandhabt, denn „an den Torwachen mussten alle Fremden anhalten und dem Wachhabenden über Namen, Stand, Gewerbe, Herkunftsort und Unterkunft in der Stadt Rede und Antwort stehen“ (Stuckenschmidt 1936, S. 286).

4 Augustinusregel IV 2: „Wenn ihr ausgeht, dann macht euch gemeinsam auf den Weg, und wenn ihr an den Ort gekommen seid, wo ihr hingehen wolltet, dann bleibt zusammen.“

seinen – möglicherweise vom Ordensbruder Hecker in Osnabrück ausgestellt⁵ – Geleitbrief als ‚Passport‘ vorgewiesen haben.

Der Geleitbrief war [...] eine Bescheinigung über die Person und enthielt den Verweis auf eine zwar abwesende, jedoch in Text und Siegel präsente Autorität, die den Träger des Dokuments mit besonderem Schutz ausgestattet hatte. [...] Der Geleitbrief wurde durch die aufgeprägten Siegel und Zeichen echt und wirksam. Diese waren weitaus wichtiger als der Text des Dokuments, seine Träger wurden meist nicht einmal mit Namen genannt (Claes 2010, S. 15).

3.3 Gasthof ‚Zum Straußen‘

Nach gewährtem Einlaß in die Stadt mußte sich Bruder Heinrich, da Bremen – anders als Osnabrück – über keinen Augustinerkonvent verfügte, nach einem anderweitigen Quartier umsehen. Grundsätzlich hätte er in den drei Abteilen der hier ansässigen Benediktiner, Franziskaner und Dominikaner Aufnahme finden können. Die jeweiligen Ordensregeln verpflichteten dazu⁶, wenn sie auch nicht eine temporäre Aufnahme in die Klausur vorsahen, so doch eine Beherbergung in den Hospizen für Laien und Angehörige fremder Orden. Zütphens Mitgliedschaft bei den Augustiner Eremiten stand dem per se nicht entgegen, ging doch der Ordensgeneral Gabriel de Venezia (amtierte von 1519 bis 1537) konsequent gegen die lutherischen Umtriebe vor und auch Johann von Mecheln, den seinerzeitigen Provinzial der Ordensprovinz Köln-Flandern (Abb. 3.7), in welcher ja die Heimatklöster Bruder Heinrichs lagen, scheinen die Neuerungen aus Wittenberg nicht tangiert zu haben. Ein Generalverdacht gegenüber den Augustinern, der es anderen Orden

5 So wie Luther z. B. 1517 einen Geleitbrief des Bischofs von Würzburg für seine Reise nach Heidelberg erhalten hatte (s. Schäfer 2003, S. 74).

6 So heißt es etwa in der Regula der Benediktiner über die Aufnahme von Gästen: „Nr. 1 Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus: denn er wird sagen: ‚Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen‘. (Mat. 25,35); Nr. 2 Allen erweise man die angemessene Ehre, besonders den Brüdern im Glauben und den Pilgern (Gal. 6,10)“ (Berger 1999, S. 96).

Stadtrundgang durch Bremen

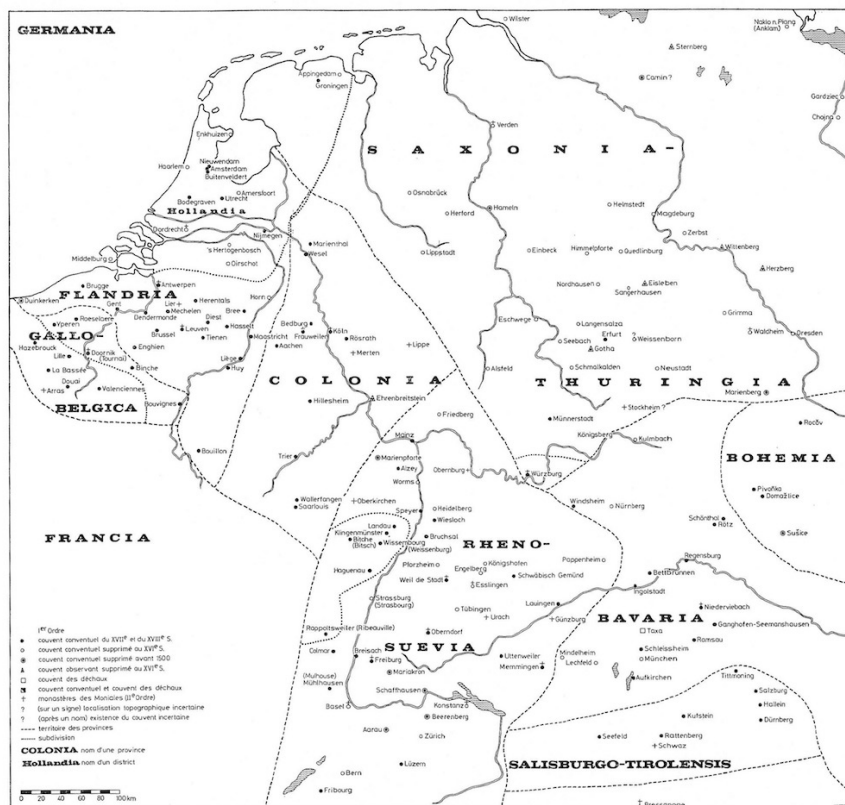


Abb. 3.7: Karte der Provinzen der Augustiner Erimiten in Mitteleuropa

gestattet hätte, ihnen ohne Ausnahme die Gastfreundschaft zu verweigern, bestand somit nicht. Anders sah es da schon mit Augustinern aus der Provinz Sachsen-Thüringen aus, in welcher sowohl Bremen, als auch Wittenberg lagen. Der zuständige Provinzial Tilemann Schnabel (amtierte von 1520 bis 1523) zeigte sich den reformatorischen Ansichten gegenüber sehr aufgeschlossen. Und daß der Generalvikar der Observanten Kongregation, Wen-

zeslaus Linck (amtierte von 1520 bis 1523), den Lehren seines berühmtesten Mitglieds nicht ablehnend gegenüber stand, war nicht unbekannt. Den Konventualen mit derartiger Provenienz wurde folglich nicht nur mit Skepsis begegnet, sondern sie wurden auch als ‚Rebellen‘ angesehen. Wäre daher bei einer Bitte von Zütphens um Einlaß – z. B. durch einen von Linck ausgestellten Geleitbrief⁷ – ruchbar geworden, daß er aus Antwerpen kam und nach Wittenberg wollte, der jeweilige Pater Guardian hätte ihm die Aufnahme ins Hospiz verweigern können (Berger 1999, S. 397, 398). Ob ein derartig gescheitertes Herbergsgesuch automatisch auch die Gefahr erhöht hätte, von – auch nach Bremen ausgesandten – Häschern aus den spanischen Erblanden ergriffen zu werden, kann hier dahinstehen. Sicher ist nur, daß die Guardiane über den Vorgang ihren Vorgesetzten Bericht erstattet hätten.

Wenn man aber einmal davon ausgeht, daß von Zütphen, der ja schon den weiten Weg von Antwerpen nach Bremen bewältigt hatte ohne ergriffen zu werden, in der Lage gewesen sein dürfte, seine genaue Identität zu verbergen und somit durchaus auch in Klöstern hätte übernachten können, so ergibt sich noch ein weiterer möglicher Grund für den Verzicht auf einen Platz im Hospiz: Die solidarische Gastfreundschaft für Angehörige anderer Klöster oder gar anderer Orden war zeitlich nämlich nicht unbegrenzt. In der Regel dauerte sie nur drei Tage. Die Dominikaner erhoben bereits nach einer zweitägigen kostenfreien Gastfreundschaft ein Tagegeld, sogar von eigenen Ordensbrüdern (Berger 1999, S. 378). Wenn Bruder Heinrich Bremen also lediglich als kurze – nicht länger als drei Tage andauernde – Rast auf seinem Wege nach Wittenberg angesehen hätte, so wäre es töricht gewesen, seine ‚Reisekasse‘ nicht durch einen Aufenthalt im Hospiz zu schonen. Daß er dies eben nicht tat und statt dessen ein sofort ‚kostenpflichtiges‘, profanes Gasthaus aufsuchte, deutet darauf hin, daß er möglicherweise schon mit dem Vorsatz nach Bremen kam, länger als nur drei Tage zu bleiben!

7 Iken (1886, S. 25, 29): „Von einzelnen bekam er Briefe mit an verschiedene christliche Freunde im Lande, welche ihm gute Aufnahme bereiten und anderswo zu einem besseren Wirkungsplatz verhelfen sollten.“

Daher – wohl – lenkte er vom Brückentor kommend seine Schritte durch die Wachtstraße in Richtung Marktplatz, an dessen Südseite eine der renommiertesten der wenigen Herbergen der Stadt lag, das Gasthaus ‚Zum Strauß‘.⁸ Dieses wurde von einem Mitglied der mächtigen Ratsfamilie Hemeling betrieben, welche ehemals Eigentümer des Gebäudes gewesen war, dieses aber schon vor 1444 an die Älterleute der Kaufmannschaft veräußert hatte,⁹ sodaß Martin Hemeling, der damalige ‚Straußenwirt‘, mit seinem Gastgewerbe Mieter im Gilde- und Kosthaus der Bremer Handelsherren war. Das Gebäude, in dem sich der ‚Strauß‘ befand, mußte Ende des 16. Jahrhunderts dem Neubau des noch heute stehenden ‚Schütting‘ weichen (Abb. 3.8). Das seit einigen Jahren im Souterrain des letzteren angesiedelte Restaurant des ‚Club zu Bremen‘, befindet sich somit in einer prominenten Tradition und dort Tafelnde können sich in gewisser Weise wie Bruder Heinrich fühlen. Allerdings werden diese in der Regel an diesem Ort nicht derart folgenschwere Entscheidungen zu treffen haben, wie es für von Zütphen notwendig wurde, denn man geht nicht fehl in der Annahme, daß es in den Räumen des ‚Strauß‘ war, wo ihn – mutmaßliche – alte Kommilitonen aus Wittenberg, unter anderem der Ratsherr Heinrich Esich, darin bestärkten, tatsächlich länger in Bremen zu bleiben und das Evangelium ‚in reiner Form‘ zu predigen.

8 Renner (1995, S. 16): „toch in thor herberge tom strus by dem marckede, to Marten Hemelings hus“; Iken (1886, S. 35): „in der Herberge ‚zum Strauß‘, bei dem Besitzer Martin Hemelingh am Marktplatze sich einquartierte“; Meyer (1959, S. 134): „Zu einem der ältesten [Gasthöfe] gehörte der Gasthof ‚Zum Strauß‘, er bestand schon im 15. Jahrhundert an der Südseite des Marktes und muß lange Zeit hindurch das führende Haus am Platze gewesen sein. In ihm verkehrte u. a. die damals recht bedeutsame Zunft der Kürschner. Aus dem Jahr 1522 wird berichtet, daß der große Reformator Bremens, Heinrich von Zütphen, [...] dort Wohnung genommen hatte. In jener Zeit war Heinrich Hemeling, der aus vornehmen Ratsgeschlechte stammte, der Straußenwirt“.

9 Hahn (1988, S. 11): „1444 verkauften es die Älterleute wieder und bezogen statt dessen das vormalige Haus des Hermen Hemeling am Markt, am Standort des heutigen Schüttings; diese Haus hatten sie von Luede Stapperecht für 450 Mark gekauft [Anm. 3: Schumacher 1870, S. 195]. Nach Duntze [Anm. 4: Duntze 1848, S. 158] war dies die Herberge mit Krug(Schank-)gerechtigkeit, ‚der Strauß‘ genannt, die – zumal dem Rathaus gegenüber und zuvor einem Mitglied der mächtigen Familie Hemeling gehörig – als großes und stattliches Gebäude vortrefflich als Gilde- und Kosthaus geeignet gewesen sein dürfte.“

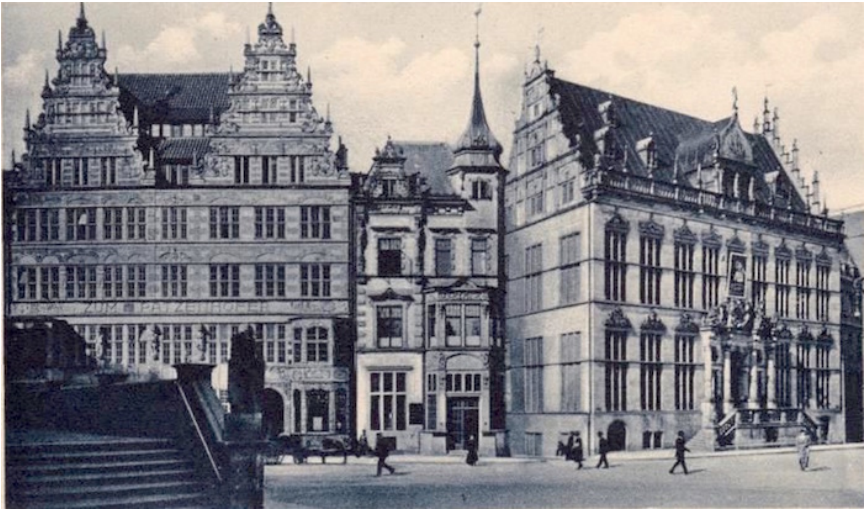


Abb. 3.8: Der Schütting auf dem Areal des Gasthofes „Zum Straußen“

Hier war es auch, von wo aus er dann vor seinem ersten öffentlichen Auftreten in der Stadt den Rat um Erlaubnis bat, in Bremen predigen zu dürfen. Und nach der beim Publikum überaus gut angekommenen ersten Rede vom 9. November, richtete er von hier aus ein Schreiben an Luther in Wittenberg, in dem er diesen bat, bei Generalvikar Wenzeslaus Linck um einen Dispens nachzusuchen, nicht nach Wittenberg kommen zu müssen, sondern nun bis auf weiteres in Bremen predigend tätig sein zu dürfen (Iken 1886, S. 36). Luther, der die Dringlichkeit der Bitte erkannte, erteilte in Vertretung von Linck selber den Dispens und wird das diesen enthaltende Schreiben ebenfalls an den ‚Straußen‘ adressiert haben.

Zu der Frage, ob Bruder Heinrich für Kost und Logis im Gasthaus selber aufkam oder ob diese von Bremer Gönnern beglichen wurden, kann bisher noch nichts gesagt werden. Ebenso unbekannt ist, ob er die gesamten zwei Jahre seines Aufenthaltes in Bremen im ‚Straußen‘ wohnte, oder schon bald innerhalb seiner wachsenden Anhängerschar ‚herumgereicht‘ wurde und folglich

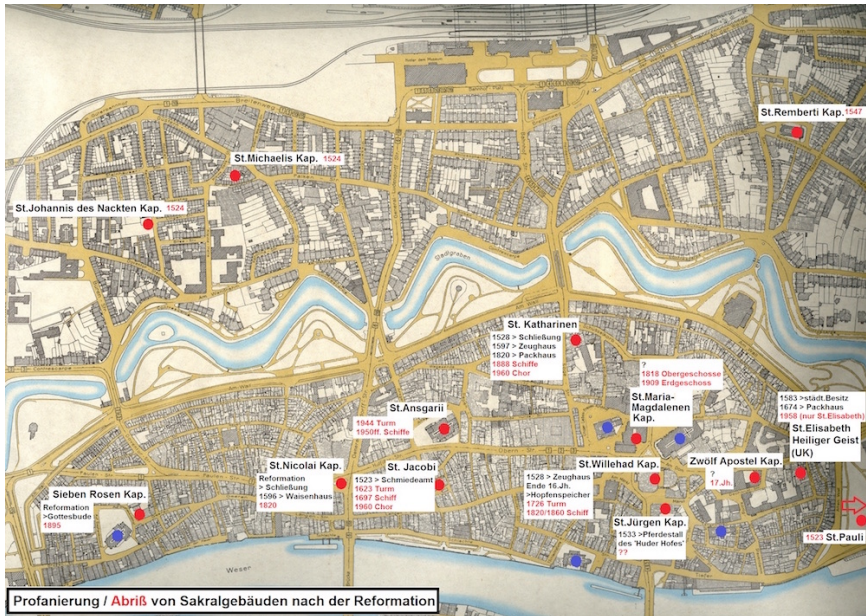


Abb. 3.9: Seit der Reformation verschwundene Gotteshäuser

nie lange in ein und demselben Haus schlief, was seiner Sicherheit vor den Häschern der altkirchlichen Instanzen sicher zuträglich gewesen wäre.

Wie dem auch sei, nachdem Bruder Heinrich sich letztlich überzeugen ließ, in Bremen zu verweilen, erwies es sich, wie sinnvoll es war, zunächst einmal im ‚Straußen‘ Quartier zu beziehen, denn hier, im Herzen der Stadt, konnte er – wie an keiner anderen Stelle – ein Gespür dafür entwickeln, was das damalige Bremen ausmachte.

Da war zunächst einmal – schräg gegenüber seiner Herberge – das mächtige doppeltürmige Westwerk der erzbischöflichen Kathedrale, Symbol einer bereits damals weitestgehend verblichenen Vergangenheit, während der die Bremer Oberhirten vom Baltikum über Skandinavien bis nach Grönland und Neufundland kirchenrechtlichen Einfluß ausgeübt hatten und die Stadt als

„Rom des Nordens“ bekannt gewesen war. Westlich vom Dom – auf dem Areal des heutigen Neuen Rathauses – lag das Stadtschloß der Erzbischöfe, das sogenannte „Palatium“, welches aber bereits seit Jahrhunderten nur noch für sporadische Aufenthalte der geistlichen Herren genutzt wurde, da sich diese primär auf ihrer Residenz in der Burg Bremervörde aufhielten, welche im Herzen des das Weser-Elbe-Dreieck fast vollständig umfassenden Hochstifts Bremen lag. Das Palatium war seither vor allem Amtssitz des erzbischöflichen Stadtvogts und damit eine stete Erinnerung daran, daß die Stadt – trotz der über Jahrhunderte kontinuierlich ausgebauten städtischen Autonomie, eigener Ratsverfassung und eigener Gesetzgebungskompetenz – immer noch de jure eine Landstadt des Hochstifts war und eben keine Freie Reichsstadt. Der Anspruch, eine solche zu sein, kam jedoch in dem direkt gegenüber vom „Straußen“ gelegenen gotischen Rathaus, mit seiner als „steinerne Version“ der goldenen Bulle Karls IV. deutbarem Kaiser- und Kurfürstenfiguren zum Ausdruck. Neben einem Gespür für den sich in den genannten Bauten manifestierenden politischen Dualismus, konnte von Zütphen auf dem sich vor seiner Herberge ausbreitenden Marktplatz, besonders an Tagen geschäftigen Treibens, ein Gefühl für die Sprache, Mentalität und auch die religiöse Disponierung der städtischen Bevölkerung erlangen, deren hergebrachte Frömmigkeit selbst noch fünf Jahre nach dem Wittenberger Thesenanschlag – zumindest oberflächlich – ungebrochen zu sein schien und neben dem Dom in vier großen Pfarrkirchen, vier Ordenskirchen und neun kleineren Kirchen und Kapellen (Abb. 3.9) gepflegt wurde. Eventuell hatte Bruder Heinrich im „Straußen“ auch Herbergsgenossen, welche als Pilger den berühmten Cosmas und Damian-Schrein im hiesigen St. Petri Dom aufsuchen oder sich von Bremen aus auf die Seereise nach Santiago de Compostella begeben wollten. Dadurch würde ihm vor Augen geführt worden sein, daß es trotz des auch in Bremen schon vorhandenen Unwillens über die Privilegien des Klerus, das oft sehr weltliche Auftreten von so manchem Prälaten – z. B. der bis 1522 betriebene, rein pekuniär motivierte Ausschank von Hamburger Bier – und der Furcht, daß das Hochstift Bremen unter dem aktuellen Inhaber der Kathedra des Heiligen Willehad und des Heiligen Ansgar, Erzbischof Christoph aus dem

Hause Braunschweig-Wolfenbüttel, zu einer Sekundogenitur von dessen Familie absteigen könnte, doch auch starke wirtschaftliche Interessen – zumal im Herbergsgewerbe – gab, die nicht geringe Teile der städtischen Bevölkerung an die hergebrachten Verhältnisse und die alte Kirche banden.

Vor diesem Hintergrund wird sich Bruder Heinrich durchaus gewahr gewesen sein, daß das Ansinnen seiner Bremer Freunde, durch ihn die Predigt im lutherischen Sinne in Bremen einführen zu lassen, nicht bei allen Einwohnern der Stadt auf ein ungeteilt positives Echo stoßen würde. Dennoch wagte er diesen Schritt. Als Ort seiner ersten öffentlichen Auftretens in Bremen, war die südliche Chorseitenkapelle der Kapitels- und Pfarrkirche St. Ansgarii in der mittleren Altstadt ausersehen worden, da sein Studienbekannter, Ratsherr Heinrich Esich, an dieser Kirche Bauherr¹⁰ war und somit Zugang zu diesem Gotteshaus hatte.

Um vom ‚Straußen‘ zur St. Ansgarii Kirche zu gelangen, hatte Bruder Heinrich zwei Möglichkeiten. Zum einen hätte er seine Schritte in nordwestlicher Richtung quer über den Markplatz und dann durch Obern- und Langwedelerstraße zum Kirchhof lenken können. Dieses wäre zwar der direktere Weg gewesen, er hätte ihn aber gleichzeitig der Gefahr ausgesetzt, in diesen stark bevölkerten Hauptschlagadern der Stadt in seinem Augustiner-Habit aufzufallen und in Bremen weilenden Häschern aus den Niederländischen Erblanden, wo er ja aus dem Gefängnis entkommen war, in die Hände zu fallen. Als Alternative bot sich ihm die direkt westlich vom ‚Straußen‘ beginnende und deutlich schmalere Langenstraße mit ihren Kaufmannskontoren und Lagerhäusern an, wo er zwischen gestapeltem Handelsgut und dem emsigen Treiben von Fuhrwerken und Lageristen unbemerkt hätte hindurchpassieren können. Dieser Straße hätte er bis zur in nördlicher Richtung abzweigenden Straße ‚Kurze Wallfahrt‘ folgen müssen, welche letztere ihn dann in gerader Linie zum Kirchhof geführt hätte.

Der Rundgang folgt zunächst dieser letzteren Route, zumal sie an den Relikten eines Hauses vorüberführt, welches zwar erst gut einhundert Jahre

¹⁰ Auch ‚Struktuare‘. Sie waren Laien und als Gemeindemitglieder verantwortlich für den Kapitalfundus aus dem der Kirchenbau, Umbauten und Reparaturen finanziert wurden.

nach Bruder Heinrichs Aufenthalt in Bremen errichtet wurde, aber dafür mit eben jener Ratsherrenfamilie in Verbindung steht, deren seinerzeitiger prominenter Sohn, Heinrich, als Rats- und Bauherr dafür verantwortlich war, daß von Zütphen in Bremen blieb und an St. Ansgarii predigte, also mit der Familie Esich! Das sog. ‚Essighaus‘ ist heute eine höchst unbefriedigende Teilrekonstruktion lediglich der untersten Etagen dieses einstigen Renaissance-Schmuckstücks, welche aber selbst in dieser rudimentären Form beweist, daß der bremische Handel auch nach dem durch das Wirken von Zütphens eingeleiteten Ende des Wallfahrtswesens keineswegs stagnierte, sondern sich weiter kräftig fortentwickelte, da eine derartige Pracht in Zeiten des Niedergangs natürlich nicht zu finanzieren gewesen wäre.

3.4 St. Ansgarii

Anders als Bruder Heinrich biegen wir nicht in die Straße ‚Kurze Wallfahrt‘ – deren Name übrigens auf die vorreformatorische pragmatische Praxis verweist, bei schlechtem Wetter die Prozessionen an hohen Feiertagen nicht die Grenzen des gesamten St. Ansgarii-Kirchspiels umschreiten zu lassen, sondern lediglich von der Kirche zur kleinen Nebenkirche St. Jacobi zu wandern – ein, sondern folgen dem Verlauf der heutigen Martinstraße (einem Straßendurchbruch der Nachkriegszeit) bis zum Haus Nr. 71, wo wir die ‚Ansgarii-Passage‘ betreten. In diesem von einem privaten Mäzen aufwändig gestalteten öffentlichen Durchgang sind sehr farbenprächtige Glasmalereien aufgestellt, die den Teilnehmern des Rundganges einen ersten Eindruck vom äußeren Erscheinungsbild der – im Zweiten Weltkrieg zerstörten – St. Ansgarii Kirche, dem Wirkungsort Bruder Heinrichs vermitteln können. Vom Nordausgang dieser Passage bedarf es nur weniger Schritte in östlicher Richtung durch die Hutfilterstraße und wir sind am Ansgarii-Kirchhof angelangt.

Für den Ortsunkundigen erinnert an diesem Platz auf den ersten Blick allerdings nichts mehr an das Gotteshaus, welches über siebenhundert Jahre lang die bauliche Dominante in diesem Teil der Altstadt war (Abb. 3.10–3.14). Erst bei näherer Betrachtung fällt vor dem Gewerbehause eine Metallsäule auf, die

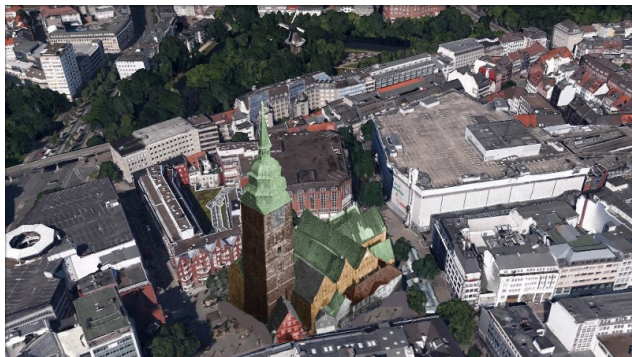


Abb. 3.10: Luftbild des Ansgariikirchhofes in der Gegenwart mit hineinmontierter Kirche St. Ansgarii



Abb. 3.11: Ostansicht von St. Ansgarii, 1939. Am linken Bildrand ist der kleine Giebel der Kapitelskapelle zu sehen, welche später unter dem Namen ‚Zütphen-Kapelle‘ bekannt war.



Abb. 3.12: Innenansicht von St. Ansgarii vor 1944, Mittelschiff mit Blick zum Chor

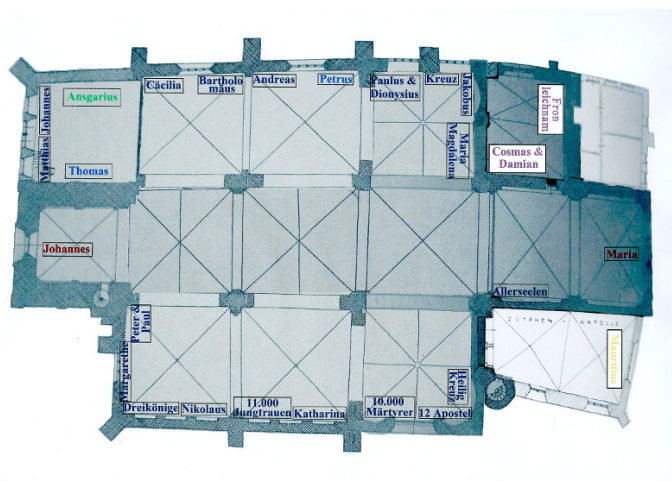


Abb. 3.13: Grundriß der St. Ansgariikirche

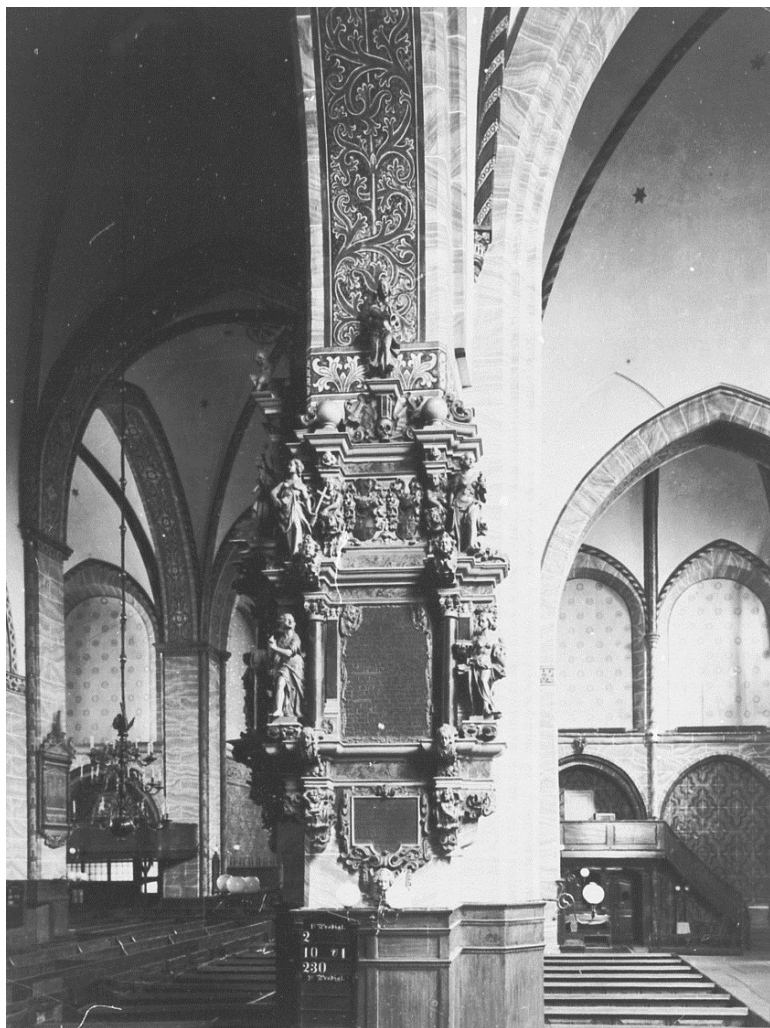


Abb. 3.14: Das Kircheninnere nach Osten. Unterhalb der Empore an der Ostwand des ehemaligen südlichen Querhauses befand sich der Eingang zur Kapitelskapelle.

von einem Schiffsrumpf, welcher über ein aufgeschlagenes Buch fährt und ein Kreuz als Hauptmast trägt, bekrönt wird. Um den Fuß der Säule liegen mehrere Inschriftentafeln. Dieses Ensemble ist das offizielle Erinnerungsmal, welches an das Kirchengebäude, dessen Namenspatron, den heiligen Ansgar und Heinrich von Zütphens Wirken an diesem Ort erinnern soll. Säule und Platten befinden sich allerdings nicht auf dem Areal, welches ehemals von der Kirche eingenommen wurde. Deren Standort wird fast vollkommen von dem Büro- und Geschäftshaus des sog. ‚Bremer Carrees‘ überbaut, welches sich als düsterer Kubus mit einer Vorhangfassade aus schwarzem Glas an der östlichen Platzkante erhebt. Umschreitet man das ‚Carree‘, so gelangt man auf dessen an der Papenstraße gelegenen Ostseite, ungefähr gegenüber der Mitte der hier angrenzenden gläsernen Verkaufsbuden, an eine nicht überbaute Stelle der ehemaligen Kirche. Und bei dieser handelt es sich – ausgerechnet (!) – um das östliche Ende der ehemaligen südlichen Chorseitenkapelle, in der Heinrich von Zütphen am Sonntag, den 9. November 1522 seine erste Predigt in Bremen hielt. Da die Kapelle keine üppige Ausdehnung hatte und der Andrang bei dem ersten Auftreten von Zütphens bereits so groß war, daß Interessenten sogar aufs Dach gestiegen sein sollen (Iken 1886, S. 36), dürfte man innerhalb des nur wenige hundert Stehende fassenden (ebd., S. 115, Anm. 9) Raumes jeden verfügbaren Platz für Zuhörer vorgehalten haben, sodaß Bruder Heinrich in geringem Abstand vor dem vor dem Ostfenster befindlichen Mauritius-Altar Position bezogen haben wird. Wer diese Stelle im Pflaster der hier heute verlaufenden – verbreiterten – Papenstraße zu verorten vermag, kann sich, auf ihr stehend, wie Bruder Heinrich vor seiner neugierigen ersten Zuhörerschar fühlen!

Aus den ersten Monaten der Predigtstätigkeit Heinrich von Zütphens hat sich eine lateinisch abgefasste Notizensammlung des erzbischöflich bremischen Generaloffizials Dr. Paul Bähr erhalten, welcher in 32 ‚Artikeln‘ das dokumentierte, was ihm als anwesendem Zuhörer an den Aussagen Bruder Heinrichs häretisch erschien. Diese Aufzeichnungen belegen die Vertrautheit Zütphens mit der ganzen Bandbreite der in Wittenberg gepflegten Theologie von Luther bis Karlstadt und auch seine enge Bindung an die Gedankenwelt



Abb. 3.15: Hendrik Gelrie/Heinrich Müller gen. von Zütphen und der 9. November 1522: Erste Predigt in der Zütphen-Kapelle

des Erasmus von Rotterdam. Aus ihnen können wir einen gewissen Eindruck davon gewinnen, mit welchen Themen sich die gut besuchten Predigten von Zütphens im Einzelnen beschäftigten.

Ausgehend von der Prämisse des allgemeinen Priestertums aller getauften Gläubigen, lehnte Bruder Heinrich die bisherige Differenzierung zwischen Laien und Geistlichen, sowie bestehende Sonderrechte und Privilegien des Klerus ab. Der zur Predigt qualifizierende Faktor sei nicht Weihe und Eintritt in die Hierarchie, sondern vielmehr eine dem Wort Gottes dienende Redegabe, in welcher sich die Berufung durch den Heiligen Geist manifestiere. In-

dem sich Papst, Kardinäle, Bischöfe und Priester zwischen die Gläubigen und den Logos drängten und die geistlichen Güter entgegen der Anordnung Jesu nicht umsonst weitergäben, sondern verkauften, seien sie nicht nur Diebe und Banditen, sondern in ihrer Gesamtheit als Institution die Verkörperung des Antichristen, dem aber jetzt der Untergang bevorstünde. Mit ihm müsse auch das menschengemachte Kirchenrecht fallen und dem zuvor von ihm verdrängten göttlichem Recht, dem Evangelium, weichen. Auch das weltlich-kaiserliche Recht sollte – hier ist Zütphen radikaler als Luther – sich maßgeblich an den Weisungen der Heiligen Schrift orientieren und für Geistliche und Laien gleichermaßen gelten. Exemptionen des Klerus von bürgerlichen Steuern und Abgaben sollten beendet und die Herrschaftsgewalt des Bremer Rates endlich anerkannt werden. Auch hinsichtlich bisheriger religiöser Praktiken brach Bruder Heinrich mit vielem Überkommenen: Während er die Marienverehrung in ihrer auf die biblische Norm zurückgeführten Form noch hinzunehmen gewillt war, lehnte er die Heiligenverehrung, religiöse Bildwerke, Lichtopfer, das Wallfahrtswesen und Fastenzeiten unerbittlich ab. Das kostenintensive Dispense erforderlich machende Anwachsen von Eehindernissen verdammt er ebenso wie Messopfer für Lebende und Tote, da beide Erscheinungen letztlich nur die Geldgier der Geistlichkeit befriedigten. Die Vorstellung von einem Fegefeuer verwarf er, da die Seelen sogleich entweder in den Himmel oder in die Hölle aufgenommen würden. Als Sakramente ließ er lediglich die Taufe, die Eucharistie – auch für Laien in beiderlei Gestalt – und Beichte gelten. Für eine Absolution durch Handauflegen verlangte er – und das ist recht einmalig – keine Ohrenbeichte. Die Alleinbeichte des Gläubigen vor Gott hielt er schon für ausreichend. Wie Luther setzte er die Rechtfertigung durch den Glauben an die oberste Stelle und wies jegliche Form von Werkgerechtigkeit weit von sich (vgl. Rudloff 1987).

In der Literatur wird – wie gesagt – davon gesprochen, daß Zütphen vor einigen hundert Zuhörern predigte. Die überschaubaren Raumdimensionen der Kapelle lassen dies auf den ersten Blick als eine Übertreibung erscheinen und nötigen deshalb zu einer Verifizierung der Angabe: Nach Rudolf Stein (1962) besaß die Kapelle folgende Innenmaße: Die Nordwand hatte eine Länge von

13, die Südwand von 11,5, die Westwand von 5,7 und die Ostwand von 7 Metern. Daraus ergab sich ein Grundflächeninhalt dieses unregelmäßig trapezförmigen Raums von ca. 78 Quadratmetern. Wenn man einmal davon ausgeht, daß auf einen Quadratmeter vier bis maximal acht stehende Personen Platz finden, dann errechnet sich für die Kapelle ein Fassungsvermögen von 312 bis 624 Stehenden. Von dieser Fläche sind allerdings noch das Areal des Altares und eventuell die Bestuhlung der Chorherren – für Laien gab es noch keine Kirchenbänke – abzuziehen, sodaß man auf ca. 300 bis 612 Zuhörer kommt. Als Durchschnittswert könnte man sich auf ungefähr 500 Personen einigen. Das so ermittelte ‚Fassungsvermögen‘ des kleinen Raumes bestätigt demzufolge die Angabe über die Predigt vor ‚mehreren Hunderten‘. Eigentlich ist das erstaunlich, wenn man bedenkt, daß der Bremer Dom gegenwärtig nur über 1600 Sitzplätze verfügt.

Problematisch dürfte bei einer so hohen Zahl von Menschen allerdings das Raumklima gewesen sein. Denn es ist eher zweifelhaft, daß das große Maßwerkenster im Osten und die beiden kleinen Fenster in der Südwand Öffnungen für Frischluft besessen haben sollten. Auch wenn der mit zwei Jochen überwölbte Raum eine nicht unerhebliche Höhe hatte und während der Veranstaltung die Tür zur großen Kirche möglicherweise geöffnet blieb, so werden doch die Atemluft so vieler Menschen und die – ob der Jahreszeit, jedenfalls abends, notwendige – Kerzenbeleuchtung recht schnell für eine unangenehm stickige Atmosphäre gesorgt haben, welche die Zeit, die sich von Zütphen für seine Predigt nehmen konnte, limitiert haben wird. Daß – wie in der Literatur zu lesen ist – Zuhörer aufs Dach der Kapelle stiegen, um – mutmaßlich – diesen Widrigkeiten zu entgehen, erscheint eher zweifelhaft, da diese dann durch Dachpfannen und Gewölbe daran gehindert gewesen wären, überhaupt ein Wort der Predigt zu verstehen.

Bremen hatte während des ersten Viertels des 16. Jahrhunderts eine Einwohnerzahl von ca. 15 000. Bei einer durchschnittlichen Zuhörerzahl von 500 und ständig wechselnden Teilnehmern, hätte – rein statistisch betrachtet – schon nach den ersten 30 Tagen jeder Bewohner bereits einmal von Zütphen hören können, sofern dieser täglich predigte (vgl. Iken 1886, S. 37) – eine Fre-

quenz, die Bruder Heinrich tatsächlich schon bald aufnehmen sollte. Bei den gut 750 Tagen, die von Zütphen zwischen Anfang November 1522 und dem 28. November 1524 insgesamt in Bremen verbrachte, wird sich somit jeder Interessierte – ob Anhänger oder Gegner – mindestens einmal ein Bild von dem Reformator haben machen können, zumal er ja weit über 700 mal seine Stimme in der kleinen Kapelle erhob. Und diese Zahl erhöht sich natürlich, wenn er täglich nicht nur einmal predigte.

Schreitet der sich mit von Zütphen identifizierende Rundgangsteilnehmer vom ehemaligen Standort Zütphens vor dem Altar nun nur ein paar Schritte in westlicher Richtung in den hier angrenzenden Laden des Bremer Carrees und damit in das Zentrum des ehemaligen Kapellenraums, so wird er nicht mehr enthusiastische, freudige Erregung, sondern Anspannung und ein gewisses Maß an Unsicherheit empfinden, denn bereits kurze Zeit später – möglicherweise schon am auf die Predigt folgenden Montag – mußte sich Bruder Heinrich für seine Predigt vor den Chorherren von St. Ansgarii verantworten, die eben jene Kapelle seit jeher für ihre Konvente zu nutzen pflegten und nun, vor dem Mauritiusaltar sitzend, den Herbeizitierten mit stechenden Blicken und bohrenden Fragen empfangen. Nach kurzer Anhörung verbot das Kapitel Bruder Heinrich eine weitere Predigtätigkeit an diesem Ort, was er aber mit Hinweis auf die ihm vom Rat erteilte Predigt-Erlaubnis ignorierte. Ob die Chorherren, deren fernere Bemühungen, den ungebetenen Augustinermönch wieder loszuwerden, ebenfalls scheitern sollten, sich noch über einen längeren Zeitraum in diese Form der ‚Mischnutzung‘ geschickt haben, ist leider nicht überliefert. Es erscheint aber plausibler, daß sie sich für ihre Zusammenkünfte fürderhin in eine ihrer Kurien am Ansgarii-Kirchhof zurückgezogen haben werden. Dafür spricht auch möglicherweise, daß die auf die Nutzung durch das Kapitel zurückgehende Bezeichnung als ‚Ansgarii-Kapelle‘ fast vollkommen in Vergessenheit geriet und durch den heute noch gebräuchlichen und auf Bruder Heinrichs intensive Tätigkeit verweisenden Namen ‚Zütphen-Kapelle‘ ersetzt wurde.

Nach allem ist das Verschwinden des Kirchenbaus natürlich ein veritabler Verlust für das Bremer Stadtbild und ebenso für diesen Rundgang, fehlt mit

dem Gotteshaus doch der zentrale Ausgangspunkt der Bremer Reformation. Die Optimisten werden sich damit trösten, daß es hoffentlich zum 600. Jubiläum der hiesigen Reformation im Jahre 2122 gelungen sein wird, Turm, Kirchenschiff und Zütphenkapelle in originalgetreuer Weise zu rekonstruieren ... Bis dies soweit ist, muß sich die Gegenwart damit abfinden, daß lediglich die genannte ‚Ansgarii-Passage‘, die ‚Ansgar-Säule‘ vor dem Gewerbehaus und zwei Wandmalereien, die wir auf dem Wege zu der nächsten Station unseres Rundganges noch passieren werden, die Erinnerung an St. Ansgarii und Heinrich von Zütphen wach halten. Um zu den beiden Bildern zu gelangen, verlassen wir den Ansgarii-Kirchhof über den an seiner Nordseite gelegenen ‚Lloydhof‘, der uns durch eine überdachte Fußgängerpassage in seinem Innern zur Straße Wegesende führt. Unmittelbar bevor man das Nordende der Passage erreicht, fällt der Blick auf die Rückseite des Gebäudes der Traditionsgastätte ‚Schinken-Poppe‘, welche man durch das verglaste Dach der Passage erkennen kann. An der Rückfront dieses Gebäudes prangt eine Ansicht des Turmes der Ansgarii-Kirche, aus Blickrichtung Hutfilterstraße, der die ganze Monumentalität des mit 98 Metern ehemals höchsten Kirchturms der Stadt deutlich werden läßt. Beim Verlassen der Passage uns rechts in das ‚Wegesende‘ wendend, gelangen wir über die Knochenhauerstraße, von der aus wir – wiederum – rechts in die Carl-Ronning-Straße einbiegen, zum rückwärtigen Eingang der ehemaligen Papier- und Schreibwarenhandlung Dörrbecker, wo wir ein Sgraffito des hinter kleineren Bürgerhäusern aufragenden Turms von St. Ansgarii erblicken können.

3.5 St. Katharinen Kloster

Von hier aus folgen wir der Carl-Ronning-Straße bis zu ihrem Südende bei der Einmündung in die Pelzerstraße, biegen in die letztere in östliche Richtung (also nach links) ein und gelangen auf dieser in die Sögestraße, in die wir nach Norden (also wieder nach links) einschwenken und nach wenigen Schritten den Standort der ehemaligen Klosterkirche St. Katharinen an der östlichen Seite dieser Straße erreichen (Abb. 3.16). Hier war der Dominikanerorden in

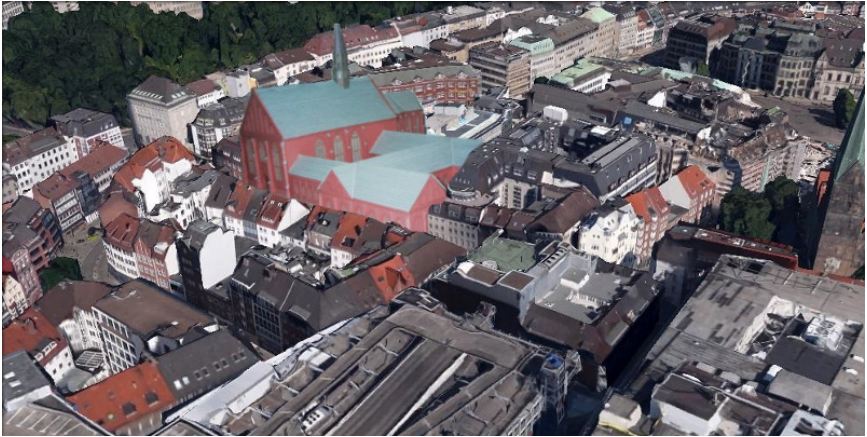


Abb. 3.16: Sögestraße in der Bremer Innenstadt mit Modell des St. Katharinen Klosters

Bremen beheimatet, dessen Mitglieder zu den schärfsten Widersachern von Zütphens zählten. Ordensbrüder saßen unter seinen Zuhörern, protokollierten die Predigten mit und leiteten diese Notizen dann an die höheren geistlichen Instanzen weiter, sodaß Ansgari- und Domkapitel, sowie letztlich auch der Erzbischof in Bremervörde recht zeitnah über die Inhalte, die in St. Ansgarii ‚unters Volk‘ gebracht wurden, unterrichtet waren (vgl. Rudloff 1987).

Wenn man sich nun von der Sögestraße aus in den Katharinenklosterhof und damit auf das engere Areal der Abtei begibt, so wird, wenn man sich das Schicksal dieses Komplexes in nachreformatorischer Zeit vor Augen führt, nur allzu verständlich, weshalb die Dominikaner es nicht mit dem Aufzeichnen der Aussagen von Zütphens bewenden ließen, sondern nun auch ihrerseits intensiv gegen die Lehre aus Wittenberg und deren Bremer Repräsentanten agitierten. Sie scheinen die existenzielle Gefahr für den Fortbestand ihres Konventes geahnt zu haben, die von Bruder Heinrich ausging. Und tatsächlich bewahrheiteten sich ihre Befürchtungen Zug um Zug. Zunächst wurden sie vom Rat mit einem Predigtverbot belegt. Dann wurden die eifrigsten ‚Scharfmacher‘ der Stadt verwiesen. Schließlich konfiszierte man 1528 Kirche

und Kloster und benutzte diese zweckentfremdet als städtische Lateinschule, bzw. etwas später als Zeughaus (Abb. 3.17). In dieser Umnutzung kam einerseits der reformatorische Bildungsanspruch zum Ausdruck und andererseits manifestierte sich in ihr die Wehrhaftigkeit der sich ihrer selbst bewußt werdenden Bürgerschaft. In späteren Jahren verwandelte sich die in Klausur und Kreuzgang untergebrachte Lateinschule in das quasi universitäre Gymnasium Illustre, einem Höhepunkt Bremer akademischer Tradition,¹¹ welche aber mit dem 18. Jahrhundert langsam versiegte. Mit der Franzosenzeit entfiel auch die Nutzung der Kirche als städtisches Arsenal. Kirche und Konvent wurden in der Folge in Privathand verkauft und für gewerbliche Zwecke umgebaut. Nach dem Zweiten Weltkrieg verschwanden die – da schon nur noch aus dem langgestreckten Chor bestehenden – Reste der Kirche endgültig aus dem Straßenbild. Lediglich Teile des Konvents (ein Rudiment des Kreuzganges, sowie Abtszimmer und ein gewölbter Durchgang) haben sich bis heute erhalten und dienen, nachdem sie zur Jahrhundertwende das erste Domizil des Focke-Museums gebildet hatten, gegenwärtig gastronomischen Zwecken. In den 1990er Jahren hat man in den Boden des als Fußgängerzone umgestalteten Katharinenklosterhofs einen Grundriß des Klosterareals eingelassen und an die Fassaden des Erweiterungsbaus der Landesbank Reliefs mit Motiven aus der gotischen Klosterkirche angebracht, sodaß die dominikanische Vergangenheit wieder etwas präsenter hervortritt.

Die hier im Katharinenkloster verfassten Berichte beunruhigten das Domkapitel jedenfalls sehr und schon bald forderte man vom Rat, dem Treiben in St. Ansgarii Einhalt zu gebieten und Bruder Heinrich den kirchlichen Autoritäten zu überstellen.

11 Einer der frühen akademischen Lehrer war z. B. der von der Universität Marburg nach Bremen berufene Humanist, Dichter, Arzt und Botaniker Euricius Cordus, der bis 1535 an der Lateinschule tätig war.

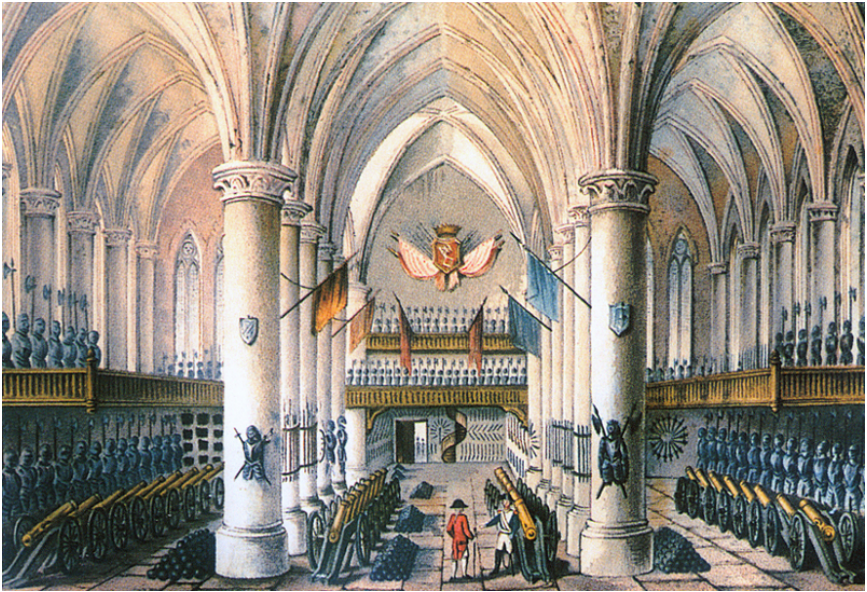


Abb. 3.17: Innenansicht der Katharinenkirche

3.6 Rathaus

Diese Forderungen wurden im alten Rathaus übergeben, dem nächsten Punkt der Führung. Um dorthin zu gelangen, folgen wir zunächst der Katharinenstraße nach Süden bis zu deren Einmündung in den Liebfrauenkirchhof, wenden uns dort nach Osten in Richtung Domshof ab und laufen dann, das neue Rathaus mit seinem markanten runden Zwiebelturm links liegen lassend, auf der Straße ‚Schoppensteel‘ direkt auf die Nordseite des in Bruder Heinrichs Zeit allseitig frei stehenden, alten gotischen Rathauses zu. Während dessen untere Halle für Marktzwecke genutzt wurde, tagten seit seiner Erbauung 1415 in der oberen, nur durch eine überdeckte Außentreppe erreichbaren Halle die sich aus Ratsherren zusammensetzenden Obergerichte und in einem direkt an die Halle anschließenden, über eine separate Außentreppe direkt

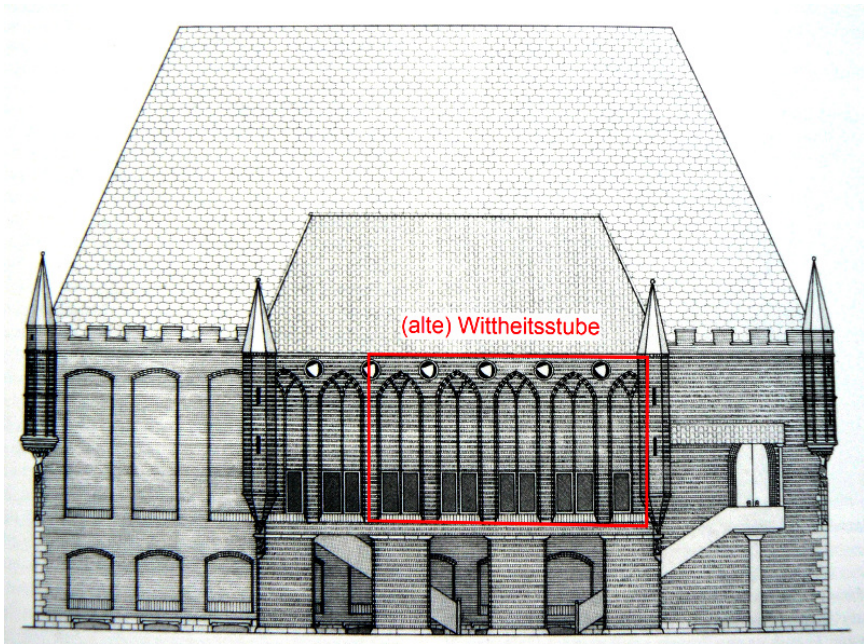


Abb. 3.18: Lage der alten Wittheitsstube an der Nordseite des Rathauses

zugänglichen, nördlichen Anbau, der Rat der Stadt. Der Tagungsraum trug, da die in ihm zusammenkommende Vollversammlung aller Ratsherren als die ‚Wittheit‘ bezeichnet wurde, folglich den Namen ‚Wittheitsstube‘ (Abb. 3.18–3.20). In diesem Raum wurden alle den Fortgang der reformatorischen Ereignisse wohlwollend flankierenden politischen Entscheidungen getroffen. Er ist somit der – nach der Zütphen-Kapelle – wichtigste Raum in der reformatorischen Frühgeschichte dieser Stadt.

Zunächst einmal erging hier in den ersten Novembertagen 1522 – vermutlich durch die Protektion von Heinrichs Freund, dem Ratsherren Esich – der positive Bescheid auf von Zütphens Gesuch, in der Stadt überhaupt predigen zu dürfen. Hier wurde dann in der Woche nach der ersten Predigt das schrift-

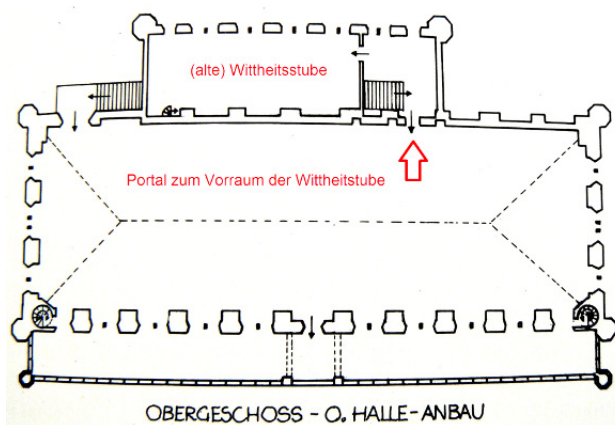


Abb. 3.19: Grundriß und Portal der alten Wittheitsstube



Abb. 3.20: Raumkubatur der alten Wittheitsstube im Festsaal des Neuen Rathauses

liche Verlangen des Ansgarii-Kapitels, Bruder Heinrich ein weiteres öffentliches Auftreten zu verbieten, abgelehnt. In den folgenden Tagen trug sich hier die entscheidende Ratssitzung zu, in der letzte, noch vorhandene Skrupel und Bedenken, ob man die Stadt wegen eines ‚hergelaufenen Mönches‘ in Schwierigkeiten bringen sollte, durch eine beherzte Ansprache des Bürgermeisters Meimar von Borcken zerstreut wurden. Er sagte unter anderem: „er wisse gewiß, was der Mönch lehre, das sei die reine, lautere Wahrheit und dem Worte Gottes gemäß; daß er dazu raten oder helfen solle, daß ein solcher Mann unverhörter Sachen verstoßen würde, da solle ihn Gott vor behüten“ (Iken 1886, S. 42). Die vom gesamten Rat nun eingeschlagene, von Zütphen schützende und in den folgenden Jahren konsequent durchgehaltene Linie mußte sich bereits am 16. November bewähren, als eine persönlich in der Wittheitsstube erschienene, recht umfangreiche Delegation des Erzbischofs die Auslieferung des Augustiners forderte. Der Rat, durch das Wort von Borckens gefestigt, erteilte den Gesandten eine eindeutige Abfuhr und ließ sich auch nicht durch Winkelzüge und Drohungen erweichen.

Leider können wir auf unserem Rundgang die Bausituation, wie sie zur Zeit von Bruder Heinrich bestanden hat, nicht mehr erleben. Und das liegt zum Teil auch an den Folgen seines Wirkens: So hat der sich auf die Reformation berufende sozialrevolutionäre Aufstand der ‚104 Männer‘ zu einer ersten gravierenden Veränderung des Bestandes geführt. Nach dessen Niederschlagung 1532 sah es der von den Aufständischen vertriebene und nun wieder eingesetzte Rat zugunsten seiner zukünftigen Sicherheit nämlich für zwingend geboten an, die beiden Außentreppen, welche den Zugang zur Oberen Halle und zum Vorraum der Wittheitsstube gewährten, abzureißen, das Portal zur Oberen Halle zu vermauern und eine neue, mit bewehrten Eisenstangen geschützte Wendeltreppe, die bis heute den einzigen direkten Zugang zwischen Unterer und Oberer Rathaushalle bildet, errichten zu lassen. In den Jahren zwischen 1545 und 1550, als direkt östlich der Wittheitsstube ein neuer Anbau an der Nordwand des Ratshauses entstand, verlor der Raum dann seine Funktion als Versammlungslokal des Rates, welcher sich im neuen Anbau eine neue ‚Wittheitsstube‘ einrichten ließ. Die bisherige Wittheitsstube

wurde aufgeteilt und diente in den kommenden Jahrhunderten vorwiegend fiskalischen Zwecken, ihre Außenmauern blieben aber wohl im Wesentlichen erhalten. Dies änderte sich erst 1909, als – bis auf die Südwand, welche ja einen Teil der Nordwand der Oberen Halle bildet – alle ihre Mauern abgerissen wurden. Gegenwärtig wird die ehemalige Raumkubatur der Wittheitsstube vollkommen vom Festsaal des Neuen Rathauses umfaßt. Sie befände sich in dessen Südlicher Hälfte direkt vor den Portalen, welche in die Obere Halle des Alten Rathauses führen. Von der alten Wittheitsstube ist heute einzig eine gotische Tafel mit juristischen Sinnsprüchen erhalten, die schon zur Zeit von Zütphens das Innenportal zu ihrem Vorraum schmückte. Sollte z. B. die Gesandtschaft Erzbischof Christophs, die am 16. November 1522 die Auslieferung Bruder Heinrichs forderte, nicht die direkt in den Vorraum führende, sondern die zunächst in die Obere Halle führende Außentreppe benutzt haben, so werden die Delegierten unter dieser gotischen Tafel hindurch geschritten sein. Ob Erzbischof Christoph – der, nachdem alle seine Bemühungen gescheitert waren, vom Rat die Auslieferung des Mönchs zu erwirken, von seinen Gehilfen Mitte März 1523 das Wormser Edikt und die päpstliche Bulle, welche Luther und seine Anhänger mit Acht und Bann bedrohten, am Dom und am Rathaus anschlagen ließ – nur die beiden Portale der Unteren Halle oder auch die durch die beiden Treppen jeweils erschlossenen Außenportale zur Oberen Halle und zur Wittheitsstube benageln ließ, ist aus den Quellen nicht ersichtlich und damit auch nicht von vornherein auszuschließen.

3.7 Stadtbefestigung

In der Stadt begann man sich jetzt zu sorgen, daß die Proklamation von Edikt und Bulle der letzte Versuch des Erzbischofs gewesen sein könnte, die Bremer in friedlicher Weise ‚auf Linie‘ zu bringen. Bald schon machten erste Gerüchte von einem in Bälde zu erwartenden Einsatz militärischer Zwangsmittel die Runde. Aber hinter ihren jüngst ausgebauten Stadtmauern – in den Jahren 1512 bis 1514 wurde zur Abwehr der verbesserten Ballistik ein Erdwall vor der landseitigen Mauer aufgehäuft, der Stadtgraben verbreitert, nach den Plänen

des Architekten Jacob Bockes van Vollenhoff ein großer Rundturm (Zwinger) am Ostertor gebaut und im Jahre 1522 das Brautkastell, ebenfalls von van Vollenhoff, errichtet – fühlten sich die Bremer grundsätzlich recht sicher. Und das konnten sie auch, sollten doch diese Befestigungswerke später während des Schmalkaldischen Krieges zwei Belagerungen standhalten. Diese Befestigungsanlagen waren somit der Schutz für die sich entfaltende Reformation. Ohne sie wäre Bremen in den Schoß der alten Kirche zurückgezwungen worden. Ohne sie hätten die Ratsherren nicht so selbstbewusst den Abgesandten des Erzbischofs trotzen können. Sie waren die ‚harte Schale‘, unter dem das zarte Pflänzchen der neuen Lehre gedeihen konnte. Auch Heinrich von Zütphen wird sich dieser Wehrhaftigkeit seiner Wahlheimat Bremen sehr bewußt gewesen sein, war er doch, noch bevor er die eigentliche Stadt betrat, durch das nagelneue, mächtige Brautkastell gezogen, welches den südlichen Zugang zur Großen Weserbrücke beschirmte (Abb. 3.21).

Von den Anlagen ist heute leider nichts mehr zu sehen. Zwinger und Braut wurden durch Blitzschlag zerstört und die Stadtmauer versank im 17. Jahrhundert unter Valkenburghs Bastionen und Ravelins und im 19. Jahrhundert unter den parkartigen Wallanlagen. Zwar wurden vor einigen Jahren vom Landesarchäologen die Fundamente der ‚Braut‘ an der Herrlichkeit freigelegt. Diese wurden aber im Zuge des Neubaus des ‚Beluga‘-Gebäudes wieder zugeschüttet. Deshalb kann man heute lediglich die Standorte noch aufsuchen, so z. B. den des Zwingers, der sich unter der Kreuzung Am Wall/Altenwall/Ostertorstraße befindet.

3.8 Paulskloster

3.8.1 Grund der Zerstörung

Die Verteidigungsanlagen der Stadt hatten jedoch eine Schwachstelle und diese bestand in der Tatsache, daß sich wenige hundert Meter östlich vom Ostertorszwinger, auf einer Anhöhe des Bremer Dünenrückens, die ummauerte Benediktinerabtei St. Pauli erhob, welche im Falle eines militärischen Konfliktes von einer die Stadt belagernden Streitmacht zu einer schwer ein-

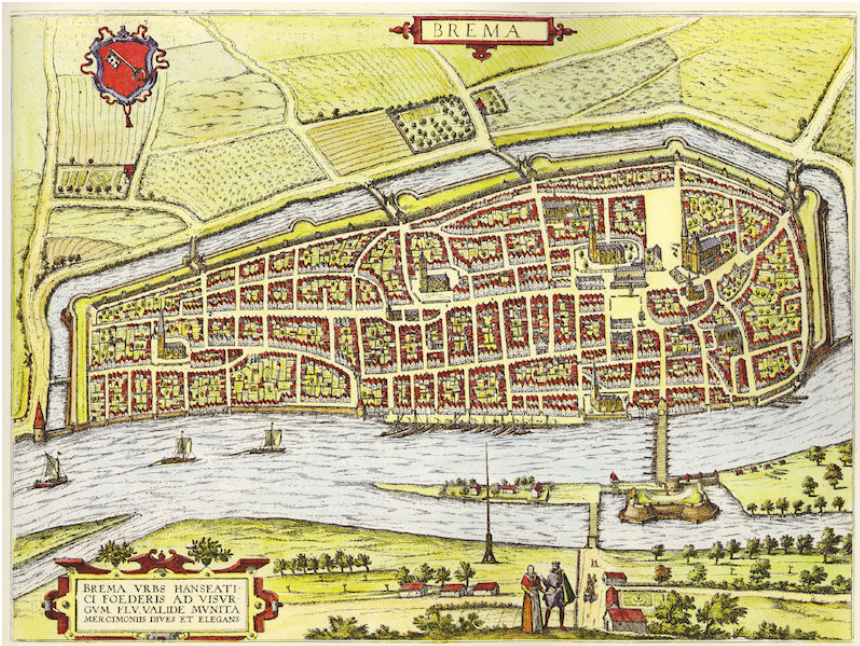


Abb. 3.21: Die Befestigungsanlagen des 16. Jahrhunderts, 1588/89

nehmbaren Festung hätte ausgebaut und von der aus Bremen dann mit Artilleriegaben hätte bestrichen werden können.

Diese abstrakte Gefahr schien sich im August 1523 auf gefährliche Weise zu konkretisieren, als Gerüchte in der Stadt kursierten, der Erzbischof habe sich mit König Christian II. von Dänemark verbündet, um die Stadt zum Einlenken zu zwingen. Da hier ein wichtiger Teil der Geschichte Skandinaviens unmittelbare Auswirkungen auf die bremischen Verhältnisse gehabt hat, muß zunächst auf diese etwas näher eingegangen werden: Christian II., der von Gustav Vasa aus Schweden und von seinem Onkel Friedrich aus Dänemark und Norwegen vertriebene letzte König der ganz Skandinavien umfassenden Kalmarer Union, hatte am 13. April 1523 mit zwanzig Schiffen der

dänischen Flotte fluchtartig Kopenhagen verlassen, war am 1. Mai in dem Ort Veere in der niederländischen Provinz Zeeland von Bord gegangen und hatte durch die Tante seines Schwagers Kaiser Karls V., Margarete von Österreich, die seinerzeit Statthalterin ihres Neffen in den habsburgischen Niederlanden war, den kleinen Ort Lier (Lausten 2010, S. 59) in der Nähe von Antwerpen zur Einrichtung seines Exilshofes zugewiesen bekommen. Dort begann er, die Rückkehr auf seinen Thron vorzubereiten, zwecks dessen er insbesondere Kontakte zu einflussreichen Fürsten knüpfte. Diese Aktivitäten führten zu einer Zusammenkunft in Köln am Rhein, welche am 20. Juli 1523 begann und bis in die ersten Augusttage dauerte. Teilnehmer waren – neben Christian II. – Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, der Hochmeister des Deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog Albrecht VII. von Mecklenburg, Herzog Heinrich II. von Braunschweig-Wolfenbüttel, Herzog Erich I. von Braunschweig-Calenberg-Göttingen, Bischof Franz von Minden und Erzbischof Christoph von Bremen (ebd., S. 135). Die Verhandlungen hatten – im Wesentlichen – das Ergebnis, daß sich der Brandenburger Kurfürst zur Stellung von 1000 Reitern und Artillerie mit 600 Vorspann-Pferden (ebd., S. 136), der Hochmeister zur Abordnung von 1000 Fußknechten und die Herzöge Erich von Calenberg und Heinrich II. von Wolfenbüttel gemeinsam zur Beisteuerung von 1500 Reitern verpflichteten, mit denen der Zug des Königs nach Dänemark unterstützt werden sollte. Daneben traten noch eine ganze Reihe von Hauptleuten und Anwerbeoffizieren in den Dienst Christians, wie z. B. Sebastian Schertlin, Kort von Brencken, Jürgen von der Hore, Heine von Döberitz, Wirich von Dhaun Graf zu Limburg, Dietrich Graf von Manderscheid, Graf Erich IV. von Hoya-Stolzenau und Klaus Hermelin (Allen 1870, S. 134–138). Klaus Hermelin hatte bereits seit Anfang Mai in den Provinzen Friesland und Geldern eine Streitmacht für den König aufgestellt (Nübel 1972, S. 175; Bippin 1898, S. 26),¹² die den Großteil des insgesamt 26 000 (Blom 1826, S. 386) Söldner zählenden Heeres Christians ausgemacht haben dürfte, schätzungsweise gut

12 Man kann davon ausgehen, daß Bippin vor allem die Tätigkeit Hermelins meint, wenn er davon spricht, daß Christian II. in den Niederlanden ein starkes Heer sammelte, auch wenn er diesen Söldnerführer nicht direkt namentlich nennt.

20 000 Mann. Nun erhielt Hermelin am 2. und 3. August in Köln noch Werbepatent und Bestallungsbrief zur Aufstellung von weiteren 400 Reitern und einem Kontingent Landsknechte (Hubatsch 1973, S. 391, Nr. 26272 und 26276). Wie diese Armee aus den habsburgischen Erblanden in das Land Hadeln (Allen 1870, S. 553, Anm. 76; Tratziger 1865, S. 259) gelangte und wo sie im August lagerte (Bippen 1898, S. 26), ist nicht überliefert. Da eine Verlegung auf dem Landwege aber mit Sicherheit Spuren in der Chronistik der vom Durchzug betroffenen Landstriche hinterlassen hätte, sich in den in Frage kommenden Gebieten zu einem derartigen Vorgang aber keinerlei Einträge finden, so kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Truppen auf dem Seewege nach Hadeln gelangten. Möglicherweise wurden hierzu sogar die zwanzig Schiffe der dänischen Flotte verwendet, die König Christian ins Exil begleitet hatten und nun den Transfer in mehreren Fahrten hätten bewerkstelligen können. Offensichtlich sollte die Streitmacht von Hadeln aus ursprünglich auf dem Landwege in das von den verbündeten Fürsten als Treffpunkt aller Verbände auserkorene, mecklenburgische Dömitz ziehen (Allen 1870, S. 138), denn Christian bemühte sich um Transiterlaubnisse der beiden zu passierenden Länder. Aber weder die Drohung gegenüber dem Erzstift Bremen im Verweigerungsfalle ‚jegen dat stifte leyde medebringen‘ (Michaelson 1961, S. 34; Bippen 1898, S. 27) noch die konzilianter vorgetragene Bitte gegenüber den Herzögen von Lüneburg, vermochten ein derartiges Durchmarschrecht zu erwirken (Schäfer 1893, S. 334–335). Infolgedessen scheint man einen Transport elbaufwärts in Erwägung gezogen zu haben, wozu ja die zwanzig dänischen Schiffe wiederum gut hätten dienen können, aber die Hamburger blockierten daraufhin vorsorglich den Fluß (Tratziger 1865, S. 259; Postel 1982, S. 201–202, 231). Es ist vor diesem Hintergrund mehr als fraglich, ob es Hermelin überhaupt gelang, bis zum in Köln vereinbarten Zeitpunkt, dem 6. Oktober, zumindest ein Teil seiner Streitmacht nach Dömitz am Nordufer der Elbe zu überführen. Im Zweifel werden sich dort lediglich die Truppen des Brandenburger Kurfürsten, zu denen König Christian II. aus Berlin kommend, in Perleberg am 19. September (Barthold 1845, S. 157) hinzugestoßen war, mit den von Hochmeister Albrecht aus dem Coburgischen herangeführten Heerhaufen vereinigt haben.

Das Gros von Hermelins Truppen dürfte jedenfalls in Hadeln verblieben sein. Ob es sich dann ebenso wie die in Dömitz versammelten Söldnerscharen infolge Uneinigkeit ihrer fürstlichen Heerführer und ausbleibender Soldzahlungen in der zweiten Oktoberwoche auflöste (Lausten 2010, S. 59), kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Es ist immerhin möglich, daß ein Teil dieser in Hadeln versammelten Truppe im folgenden Jahre 1524 von Erzbischof Christoph zur Rückeroberung des benachbarten Landes Wursten angeworben werden konnte und somit gegen Herzog Magnus II. von Sachsen-Lauenburg zum Einsatz kam.

Den Bremern blieb die Existenz einer sehr großen und immer noch weiter anwachsenden Streitmacht im Lande Hadeln nicht lange verborgen. Wenn nicht schon beim Treffen des Bürgermeisters Daniel von Bürens d. Ä. mit seinem Amtskollegen von der Decken in Stade am 10. August hiervon die Rede war (Duntze 1848, S. 13) – in diesem Fall hätten jedoch noch Unklarheiten darüber bestanden, in wessen Namen und für welchen Zweck die Söldner zusammengezogen wurden (ebd., S. 14) – so erfuhren die Abgesandten Bremens spätestens auf dem Stiftsbremischen Landtage in Steingraben bei Basdahl am 15. August von der in nicht ungefährlicher Nähe zu ihrer Stadt stattfindenden Truppenzusammenballung und wer deren Urheber war. Sie berichteten denn auch zu Hause besorgt von „ein gruweliken Hertoch Krigeslude to vothe unde to perde“ (Mindermann 2008, S. 111). Den bremischen Verantwortlichen hätte eigentlich klar sein müssen, daß das in Hadeln stehende Heer nicht gegen die Hansestadt an der Weser gerichtet war. Allerdings tauchte zu dieser Zeit das – bis heute nicht verifizierte (Nistal 2008, S. 7) – Gerücht auf, Erzbischof Christoph stehe mit König Christian im Bunde. Ihren realen Anknüpfungspunkt hatte dieses Gerücht wohl in der Teilnahme des Erzbischofs an der von Christian initiierten Fürstenzusammenkunft Anfang August in Köln. Aber aus dieser entsprang ja eben gerade keine verpflichtende Verbindung des Kirchenfürsten mit dem abgesetzten dänischen König. Den bremischen Stadtvätern kam dieses Gerücht jedoch wahrscheinlich sehr recht, konnten sie doch so die im unmittelbar östlichen Vorfeld der Stadt gesichteten ‚dänischen Reiter‘, bei denen es sich wahrscheinlich lediglich um aufgrund des Werbepatent

Hermelins geworbene Söldner auf dem Weg zum Heer in Hadeln handelte, als Vorhut einer gegen Bremen gerichteten Armee von Erzbischof und König verkaufen und dadurch den Ausbau der städtischen Befestigungsanlagen und vor allem den Abbruch des Paulsklosters als dringlich erscheinen lassen. Daß an diesem Gerücht auch inhaltlich nichts dran war, belegt die Tatsache, daß König Christian II. in diesen Wochen – bei einem Besuch in Wittenberg – zum Luthertum übertrat und somit eine der ersten ‚lutherische Leuchten‘ in Norddeutschland mit Sicherheit nicht hätte auslöschen wollen.

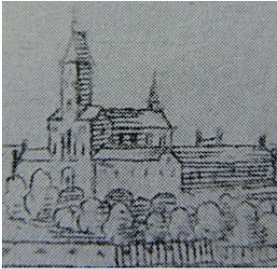
Aber mochte Christian II. auch keine bösen Absichten gegen Bremen hegen und waren seine auf der Durchreise nach Hadeln befindlichen Truppenteile auch noch so friedlich, die Aussicht, „dat etliche ruiters unnd knechte sich vordammelt hedden, de sich inn dit closter legern wolden“ (Renner 1995, S. 18 = a. 1523, pag. 26), barg in den Augen von Rat und Bürgern eine potentielle Gefahr in sich, die sie nicht zu tolerieren gewillt waren. Deshalb wurden Klosterkirche und Konventsgebäude Ende August 1523 (Bippen 1898, S. 28) abgebrochen. Ob dies mit oder ohne Zustimmung des seinerzeitigen Abtes, Heinrich Junge, erfolgte, kann hier dahinstehen. Entscheidend für diesen drastischen Schritt waren jedenfalls primär militär-taktische Erwägungen und nicht reformatorischer bzw. antiklerikaler Eifer. Ein Ausbruch desselben hätte sich ja auch viel eher gegen das Katharinenkloster richten müssen, wo mit Vehemenz gegen Luthers Lehre gepredigt wurde. Da ein solcher aber selbst dort ausblieb, wäre er bei den phlegmatischen Benediktinern, von denen keine derartigen antilutherischen Aktivitäten überliefert sind (Michaelsen 1961, S. 33), recht unlogisch gewesen. Auch ein Aufruf von Zütphens zur Zerstörung des Klosters erscheint eher unwahrscheinlich. Ganz ohne Einfluß wird die neue Lehre aber dennoch nicht gewesen sein, denn sie wird dazu beigetragen haben, gewisse Skrupel vor der Beseitigung eines Gebäudekomplexes beiseite zu räumen, zu welchem man noch zwanzig Jahre vorher, im Jahre 1503, in religiöser Ehrfurcht hinauspilgerte, als der römische Kardinal und Bischof von Gurk, Raimund Peraudi, eine Woche in diesem bremischen ‚San Paolo Fuori le Mura‘ residierte (ebd., S. 30) und dort noch einmal die ganze Pracht der alten Kirche entfaltete.

3.8.2 Aussehen

Vom Paulskloster sind bisher keine Ansichten überliefert, die aus der Zeit vor seiner Zerstörung datieren. Die frühesten bekannten Abbildungen sind die beiden Rekonstruktionszeichnungen, welche Wilhelm Dilich seiner Bremer Chronik, der ‚Urbis Bremae et Praefecturae quas habet typus et chronicon‘ aus dem Jahre 1603, auf den Tafeln XI und XII beigegeben hat und welche den Bauzustand um das Jahr 1300 wiedergeben sollen (Abb. 3.22). Sie bilden die Vorlagen aller jüngeren Darstellungen: So wird die die südwestliche Seite des Klosterkomplexes darstellende Tafel XII explizit als Vorlage für das romantisierende Aquarell von J. F. W. Weymann aus dem Jahre 1820 und das – heute leider übertäfelte – Fresko von E. Ritterhoff in der zweiten Priölke des Ratskellers aus dem Jahre 1905 genannt. Darüberhinaus ist es sehr wahrscheinlich, daß sie auch bei der einschlägigen Abbildung in einer illustrierten Ausgabe der Renner-Chronik aus dem 17. Jahrhundert bereits Pate gestanden hat. Die eine Vogelperspektive aus südlicher Richtung enthaltene Tafel XII nahm sich hingegen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts der Graphiker Jürgen Köhler zum Vorbild für seine Visualisierung der Abtei.

Während die ältere Literatur die Rekonstruktionen Dilichs – in Unkenntnis seiner Vorlagen – für „unzuverlässig“ (Michaelsen 1961, S. 46) hält oder sie als Quelle sogar gänzlich verwirft,¹³ gibt das jüngere Schrifttum zu bedenken, daß es 1603 trotz der sieben Jahrzehnte, die seit der Zerstörung des Klosters verflossen waren, durchaus „noch Augenzeugenberichte gegeben“ (Seebacher und Cordes 1987, S. 13) haben mag, die in den beiden Tafeln ihren Niederschlag hätten finden können. Und es ist tatsächlich nicht ausgeschlossen, daß etwa achtzigjährige Greise noch visuelle Erinnerungen an das unzerstörte Bauensemble gehabt haben mögen oder das jüngere, die 1547 aktiv an der Beseitigung der Fundamente beteiligt waren, zumindest noch Auskunft über den Grundriß hätten geben können. Außerdem ist Dilich bei der Wiedergabe der baulichen Topographie Bremens im Großen und Ganzen recht

13 Stein (1962, S. 171): „Wir wissen nicht, wie die Baulichkeiten und die Kirche des St.Pauli-Klosters ausgesehen haben [...].“



1603: Wilhelm Dilich Tafel XII



1820: J.F.W. Weymann Aquarell



1905: E. Ritterhoff Fresko



17. Jahrhundert: Renner-Chronik



1603: Wilhelm Dilich Tafel XI



Ende 20. Jahrhundert: Jürgen Köhler

Abb. 3.22: Ansichten des Paulsklosters

akkurat, sodaß es schon verwunderlich wäre, wenn er beim Paulskloster nur seiner Imagination gefolgt sein sollte. Vor diesem Hintergrund nehmen aktuelle Publikationen keinen Anstand, die bei Dilich enthaltenen Informationen als Grundlage für ihre jeweilige Beschreibung der baulichen Erscheinung der Abtei zu verwenden (Schwarzwälder 2003, S. 670; Tacke 2004, S. 18).

Nach allem scheint die Klosterkirche ein durch Westportal und darüberliegendes dreiteiliges Monumentalfenster gegliedertes und oben in einem Satteldach endendes, imposantes Westwerk besessen zu haben, welches dem der Dome von Minden, Hildesheim und Havelberg geähnelt haben mag. Der sich aus diesem mittig erhebende Turm, welchen die Renner-Chronik und Weymann im Vergleich zu Dilich deutlich zu schmal interpretieren, lief in einem

Walmdach aus (die Illustration in der Renner-Chronik irrt auch hier, da sie die Walme im Westen und Osten als Giebel deutet und somit dem Turm ein Satteldach aufsetzt). Über die Art der Eindeckung des Daches ist der Tafel XI nichts zu entnehmen und die sich in Tafel XII auf den ersten Blick in den horizontalen Strichen andeutenden Dachpfannen, entpuppen sich beim näheren Hinsehen als Verschattung, die auf allen südseitigen Teilen des Gebäudes wiederkehrt. Insofern kann nicht eindeutig entschieden werden, ob der Turm eine Tonpfannen- oder eine Metalldeckung aufwies. Die letztere würde ihn aber optisch sehr an den ihm ähnlichen Turm des Ratzeburger Domes herangerückt haben. Den unzweifelbar krönenden Abschluß der Turmfassade bildete ein markantes (eher lateinisches als griechisches) Kreuz an der Westkante des Firstes. Östlich an das Westwerk schloß sich eine große Basilika an, deren hohes Mittelschiff und niedrige Seitenschiffe auf Tafel XI deutlich zu erkennen sind. Alle Fenster scheinen durch romanische Rundbögen überwölbt gewesen zu sein. Hinsichtlich der Frage eines Querschiffes ergibt sich auf den ersten Blick eine Diskrepanz zwischen den beiden Tafeln. Während Nummer XII auf ein solches verzichtet, ist auf Nummer XI eine hohe, von einem Fenster durchbrochene Giebelwand eines südlichen Querhausarmes unschwer zu erkennen. Allerdings deutet die seltsame ‚H‘-förmige Struktur oberhalb des Dachfirsts des Südflügels des Klostergebäudes, welche später von Weymann als Doppelschornsteinanlage der Klausur interpretiert worden zu sein scheint, darauf hin, daß Dilich hier ein Fehler unterlaufen sein könnte. Denn dieses ominöse ‚H‘ könnte auch als Rudiment des von ihm eigentlich zum Einzeichnen vorgesehenen Südgiebels des Querhauses zu deuten sein. Die perspektivisch richtige Position dafür hätte es jedenfalls! Der Steg des ‚H‘ wäre dann das Gesims des hohen Fensters. Und der wie freier Luft-raum wirkende Bereich zwischen dem ‚H‘ und dem vermeintlichen Ostende des Langhauses wäre tatsächlich die Westwand des südlichen Querschiffes. Hätte Dilich letzteres eingezeichnet, dann würde es den hohen Chor verdeckt haben, sodaß dieser im Bilde auch gar nicht erscheinen dürfte. Folgt man dieser Interpretation, dann würde der Dachreiter nicht in unschöner Position direkt an der Ostkante des Satteldaches, direkt über dem First der Giebel-

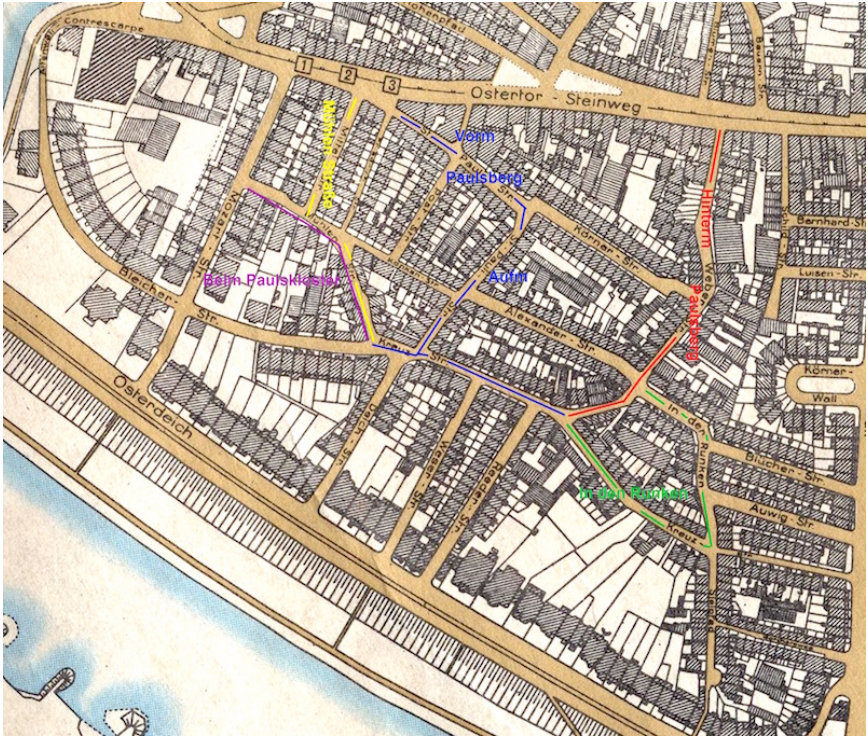


Abb. 3.23: Straßennamen im ehemaligen Klostergelände

wand, sondern in harmonischer Weise über einer Vierung aufragen, wie es ja auch Tafel XI nahelegt.

Die Klausur schloß sich südlich der Kirche an und bildete einen großzügigen Innenhof, den wohl auch der Kreuzgang umlief. Ob der Südflügel ein eigenes Satteldach hatte, muß offenbleiben, da sich bei dieser Frage wieder eine kleine Diskrepanz zwischen den beiden Tafeln auftut. Weymann hat dieses Problem übrigens recht geschickt gelöst, indem die Giebelwand durch einen optischen Trick sowohl dem Süd- als auch dem Westflügel zuzuordnen ist, auf

dem Aquarell also quasi changiert. Auf Tafel XI erkennt man, daß der östliche Arm der Klausur in dem Bereich, der unmittelbar an den hohen Chor grenzt, ein zweites Geschoß zu haben schien. Dies spricht dafür, daß sich dort Remter, Dormitorium und Abtszimmer befanden, die ja möglichst nahe an den östlichen Teilen der Kirche liegen mußten, um zu den Zeiten des Chorgebetes einen schnellen Zugang der Mönche in die Kirche zu ermöglichen. Hinsichtlich der Frage, welches Baumaterial die Fassaden von Kirche und Konvent geprägt haben dürfte, geben die schwarz-weiß gehaltenen Ansichten von Dillingen natürlich nichts her. Und da Bremen an der Grenze zwischen rheinisch-westfälischer Haustein- und norddeutscher Backstein-Bauweise lag, wären prinzipiell beide Werkstoffe denkbar gewesen. Auch diese Frage muß somit offenbleiben. Sollte es sich aber tatsächlich um eine Backstein-sichtige Anlage gehandelt haben, so würde das Paulskloster äußerlich am ehesten mit Kathedrale und Kloster des Ratzeburger Doms zu vergleichen gewesen sein, der nur etwa zwanzig Jahre nach St. Pauli (1139 bzw. 1160) entstanden war und mit dem die Abtei sicherlich auch die romanischen Bauformen gemein hatte. Bezüglich der Innenansicht wäre die Klosterkirche von Jerichow (erbaut 1149 bis 1172) ein denkbare Vergleichsobjekt.

3.8.3 Lage

Nachdem 1523 die Abtei, 1547 deren noch verbliebene Grundmauern und 1628 auch der Paulsberg selbst – mit allem in ihm mutmaßlich enthaltenen archäologischen Relikten – abgetragen wurden, ist es nicht ganz einfach, die genaue Lage von Kirche und Klausurgebäuden des Klosters zu lokalisieren. Hilfreich sind hier die Straßennamen, auch wenn sie nicht mehr denjenigen entsprechen, die galten, als das Kloster noch existierte (Abb. 3.23). Als die Abteigebäude abgebrochen waren, blieb der Platz, auf dem sie gestanden hatten, zunächst leer. „Die Straßen um ihn herum wurden hinfort ‚Am Paulsberg‘ und ‚Hinter dem Paulsberg‘ genannt, bis 1854 diese Namen durch ‚St. Pauli Straße‘, ‚Kreuzstraße‘ und ‚Weberstraße‘ ersetzt wurden“ (Schomburg 1959, S. 258). Folglich bezeichnet der Baublock zwischen Körnerstraße (im Norden), Weber-



Abb. 3.24: Luftbild des Bremer Ostertorviertels mit hineinmontiertem Paulskloster



Abb. 3.25: Das Paulskloster über dem heutigen Osterdeich



Abb. 3.26: Dokumentenschränk des Paulsklosters im Benutzersaal des Staatsarchivs Bremen

straße (im Osten), Kreuzstraße (im Süden) und St. Pauli Straße (im Westen) das Areal des engeren Klosterareals, wobei der ‚Garagenhof St. Pauli Straße‘ in etwa die Lage der ehemaligen Abteikirche angibt (Abb. 3.24–3.25).

3.8.4 Relikte

Die bekanntesten erhaltenen Relikte des Klosters sind dessen ehemaliger Urkundenschränk, welcher seit Jahrhunderten im Besitz des städtischen Archivs ist und gegenwärtig im Benutzersaal des Staatsarchivs am Kennedy-Platz zu sehen ist (Abb. 3.26), sowie ein alter Prozessionsleuchter, der heute zu den Beständen des Focke Museum gehört. Demgegenüber ist nur wenigen Bremern bewusst, daß der 1628 für die Anlage der Ostertors-Bastion abgetragene Sand bei der Anlage der Wallanlagen erneut verschoben wurde und heute die Erhebung der Altmannshöhe bildet (Buchenau 1934, S. 182). Der diese Anhöhe bezwingende Teilnehmer dieses Rundganges kann somit einen gewissen Eindruck von der Höhenlage des Klosters im Verhältnis zur Stadt erlangen.

Möglicherweise wird in der Zukunft an der Westwand des Hauses ‚Beim Paulskloster Nr. 5‘ auch noch ein Wandbild auf der Grundlage des Weymann-Aquarells an die Abtei erinnern, sie wieder ein Stückweit in die Lebenswirklichkeit der Gegenwart zurückholen und damit auch an das Verschwinden des Klosters während der Reformationszeit gemahnen.

3.9 Erstes ‚evangelisches Pfarrhaus‘ am Domshof

Nachdem mit der Beseitigung des Paulsklosters die offene Flanke in den städtischen Verteidigungslinien geschlossen worden war, konnte sich die reformatorische Bewegung während der kommenden Monate in Ruhe hinter den wehrhaften Mauern der Stadt konsolidieren und weiterentwickeln. Bald aber vermochte Heinrich von Zütphen – auch wenn er täglich predigte – das in der Bürgerschaft stetig wachsende Bedürfnis, das Wort Gottes ‚rein‘ verkündet zu bekommen, alleine nicht mehr zu befriedigen. Als daher die Sprengelbewohner der Ratskirche Unser Lieben Frauen mit der Bitte an ihn herantraten,

ihnen zu einem guten eigenen Prediger zu verhelfen, vermittelte er ihnen seinen Freund und ehemaligen Prior des Augustinerkonvents in Antwerpen, den aus Ypern gebürtigen Jacob Probst, der sich seinerzeit gerade in Wittenberg aufhielt und dort engen Kontakt mit Martin Luther pflegte, mit welchem er vor 1517 eine Zelle im dortigen Kloster geteilt hatte. Im Mai 1524 kam er in Bremen an und wurde von der Gemeinde zu ihrem Prediger gewählt. Dadurch wurde Bruder Heinrich in der kleinen Kapitelskapelle von St. Ansarii deutlich entlastet, denn nun stand mit Unser Lieben Frauen das große Raumvolumen der ersten großen Pfarrkirche der Stadt für die Verkündung der reformatorischen Ideen offen, in der Probst mit einer Predigt natürlich wesentlich mehr Zuhörer gleichzeitig erreichen konnte, als es von Zütphen je möglich gewesen wäre. Luther selber nahm diesen ‚Quantensprung‘ erfreut zur Kenntnis. Mit der Empfehlung Probsts war von Zütphen aber auch für eine andere grundlegende Veränderung der kirchlichen Verhältnisse in Bremen verantwortlich. Denn abgesehen davon, daß Probst einst erster Superintendent in Bremen werden und Jahre später mit seiner Predigt im Dom die altgläubigen Messfeiern in der Stadt beenden sollte, hielt mit ihm auch das Institut der Pfarrer-Ehe Einzug. Er hatte sich nämlich schon längere Zeit vor seiner Übersiedlung nach Bremen in Wittenberg vermählt, deutlich vor Luther, der es ihm erst im Juni 1525 gleichtat. Es wird einige Zeit gedauert haben, bis sich die Bremer an diese Lebensform ihres neuen Predigers gewöhnt hatten, waren doch derartige Verbindungen noch recht lange schlecht angesehen und galten die Partnerinnen als ‚Pfaffenhuren‘. Möglicherweise wird der altgläubige Kirchherr, Heinrich Stange, der sich vordem ja schon geweigert hatte lutherisch zu predigen, dies zum Anlaß genommen haben, das mutmaßlich von ihm und Probst gemeinsam bewohnte Domizil zu verlassen. Die Einrichtung des ersten ‚protestantischen Pfarrhauses‘ in Bremen dürfte jedenfalls nicht ganz einfach gewesen sein. Später wurde von diesem aus ein intensiver Briefwechsel mit Luther gepflegt, der den Wittenberger unter anderem über Bruder Heinrichs Tod in Dithmarschen informierte und gleichzeitig auch um das berühmte Trosts Schreiben für Bremen bat. Nicht selten ließ Luther seine an dieses Pfarrhaus adressierten Nachrichten mit einem

Gruß an ‚Eva‘, der von ihm so bezeichneten Frau Probsts, enden (Hauser 2015, S. 38).

Über den Standort des Hauses schweigen die zeitgenössische Quellen leider und auch die Literatur äußert sich zu dieser Frage nicht explizit. Allerdings ist belegbar, daß die Liebfrauentgemeinde bereits vor 1619 an der Westseite des Domshofes ein Pfarrhaus besaß (Lühns 1979, S. 204). Es kann daher vorläufig nicht ausgeschlossen werden, daß dieses Gebäude bereits in vorreformatorischer Zeit als Wohnung des jeweiligen Kirchherrn diente und folglich ab 1524 auch Jacob Probst und seiner Frau eine Heimstatt war. Das – im Laufe der Jahrhunderte sicherlich mehrfach umgebaute – Gebäude wurde in den 1870er Jahren zugunsten des sog. ‚Rutenhofes‘ abgebrochen, der seinerseits in den 1970er Jahren dem Neubau der Bremer Landesbank weichen mußte. Auch dieses Gebäude wurde kürzlich ersetzt. Das Areal des Pfarrhauses befindet sich somit unter der nördlichen Hälfte des heutigen Bankkomplexes an der Grenze zum Gebäude der Deutschen Bank.

3.10 Abreise

Nach allem wurde in Bremen also deutlich mit den alten kirchlichen Verhältnissen gebrochen. Rat und Bürgerschaft waren nun gewillt, alle Konsequenzen durchzustehen, wie z. B. Acht und Bann durch Kaiser und Papst. Bruder Heinrich konnte die Reformation in Bremen als wohlbegründet und gefestigt ansehen und war daher bereit, einen Ruf nach Dithmarschen anzunehmen. Am Montag, den 28. November 1524 (Iken 1886, S. 73) verließ er Bremen – in bürgerlicher Kleidung – über das Doventhor¹⁴ und wanderte über Walle, Gröpelingen und Oslebshausen nach Burg, wo er die Lesum überschritt (Abb. 3.27). Von hier aus ging es über Marßel, Osterholz, Basdahl und Lamstedt nach Neuhaus, wo er mit einer Fähre nach Brunsbüttel übersetzte (Abb. 3.28). Dort wurde er von Freunden empfangen, die ihn nach Meldorf brachten, wo er kurze Zeit predigte, bevor er in Heide auf dem Scheiterhaufen sein Martyrium fand.

14 S. Iken (1886, S. 77): [Weg nach Meldorf:] „An Bremervörde vorbei [d. h. nicht hindurch und somit nicht die Route über Oberneuland und Zeven] nach Neuhaus“.

Stadtrundgang durch Bremen



Abb. 3.27: Heinrich von Zütphen an der Burger Brücke



Abb. 3.28: Die von Zütphen für die Reise nach Dithmarschen gewählte Route

3.11 Nachleben in der Stadt

Bruder Heinrich wurde in dem nun bald verflossenen halben Jahrhundert seit seinem Abschied immer ein ehrendes Andenken in Bremen bewahrt. Sowohl die nach ihm benannte Chorseitenkapelle der alten Ansgarikirche, als auch die Kopie des berühmten – posthumen – Porträtgemäldes aus dem Dithmarscher Landesmuseum in Meldorf, welche bereits vor 1944 in der Kirche hing, haben den Augustinermönch an der Weser nie in Vergessenheit geraten lassen. Eine seiner jüngsten ‚Spuren‘ ist das Gebäude der Kindertagesstätte der Gemeinde an der Hollerallee, das seinen Namen trägt und somit auch schon den Nachwuchs des Sprengels mit dieser historischen Person vertraut macht.

Literatur

- Allen, Carl Ferdinand (1870), *De tre nordiske Rigers Historie under Hans, Christiern den Anden, Frederik den Første, Gustav Vasa, Grevefeiden: 1497–1536*. Bd. 4, Afd. 1.2: Frederik den Første, Konge i Danmark og Norge. Gustav den Første, Konge i Sverrig. Christiern den Anden i Udlændighed. Kopenhagen: Hegel (zit. S. 118, 119).
- Barthold, Friedrich Wilhelm (1845), *Geschichte von Rügen und Pommern*. Teil 4, Bd. 2: Von der Rückkehr Bogislavs X. vom h. Grabe (1498) bis zum Tode des letzten Herzogs von Pommern. J. 1637. Hamburg: Perthes (zit. S. 119).
- Berger, Jutta Maria (1999), *Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum: Die Cistercienser*. Berlin: Akademie-Verlag (zit. S. 91, 93).
- Bippen, Wilhelm von (1898), *Geschichte der Stadt Bremen*. Bd. 2. Bremen: Müller (zit. S. 118, 119, 121).
- Blom, Hans Jørgen (1826), *Unionskrigene og Borgerkrigene: Et Bidrag til den danske Krigshistorie*. Kopenhagen: Reitzel (zit. S. 118).
- Börtzler, Adolf (1952), *Lateinische Inschriften Bremens*. Schriften der Wittheit zu Bremen D 20,1. Bremen: Schünemann (zit. S. 88).

- Bubke, Karolin (2007), *Die Bremer Stadtmauer: Schriftliche Überlieferung und archäologische Befunde eines mittelalterlichen Befestigungsbauwerks*. Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 68. Bremen: Staatsarchiv Bremen (zit. S. 87).
- Buchenau, Franz (1934), *Die Freie Hansestadt Bremen: Eine Heimatkunde*. Hrsg. von Dietrich Steilen. 4. Aufl. Bremen: Geist (zit. S. 85, 129).
- Claes, Thomas (2010), *Passkontrolle! Eine kritische Geschichte des sich Ausweisens und Erkanntwerdens*. Berlin: Vergangenheitsverlag (zit. S. 91).
- Duntze, Johann Hermann (1848), *Geschichte der Freien Stadt Bremen*. Bd. 3. Bremen: Heyse (zit. S. 94, 120).
- Frese, Hermann (1984), *Arsten: Ein Gang durch seine Geschichte*. Bremen: Hauschild.
- Hahn, Peter (1988), *450 Jahre Haus Schütting – Sitz der Handelskammer: Die Baugeschichte*. Bremen: Schünemann (zit. S. 94).
- Hauser, Andrea (2015), „Frauen in der Reformationszeit in Bremen: Eine Vorstudie zur Neuordnung des Geschlechterverhältnisses im reformatorischen Umbruch der Hansestadt“. In: *Hospitium Ecclesiae* 25. Unter Mitarbeit von Andrea Esmyol, S. 29–58 (zit. S. 131).
- Hetzer, Armin (2008), *Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Bremen*. Bearb. von Thomas Elsmann. Bd. 2: Die neuzeitlichen Handschriften der Ms.-Aufstellung. Wiesbaden: Harrassowitz (zit. S. 88).
- Hubatsch, Walther, Hrsg. (1973), *Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198-1525. Ps. I: Index Tabularii Ordinis S. Mariae Theutonicorum – Regesten zum Ordensbriefarchiv*. Bearb. von Erich Joachim. Bd. 3: 1511–1525. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (zit. S. 119).
- Iken, Johann Friedrich (1886), *Heinrich von Zütphen*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 12. Halle (Saale): Niemeyer (zit. S. 93–95, 103, 106, 114, 131).
- Kohl, Johann Georg (1870), „Geschichte der Mauern und Wälle Bremens“. In: *Denkmale der Geschichte und Kunst der Freien Hansestadt Bremen*. Bd. 2: Episoden aus der Cultur- und Kunstgeschichte Bremens. Hrsg. v. d. Abtheilung

- des Künstlervereins für Bremische Geschichte und Alterthümer. Bremen: Müller, S. 33–64 (zit. S. 87).
- Lausten, Martin Schwarz (2010), *Die heilige Stadt Wittenberg: Die Beziehungen des dänischen Königshauses zu Wittenberg in der Reformationszeit*. Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 10. Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt (zit. S. 118, 120).
- Lührs, Wilhelm (1979), *Der Domshof: Geschichte eines Bremischen Platzes*. Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 46. Bremen: Staatsarchiv Bremen (zit. S. 131).
- Meyer, Hanns (1959), *Gastliches Bremen: Von Gästen und Gastereien, von Gasthöfen und Lustbarkeiten im Wandel der Zeiten*. Bremen: Hauschild (zit. S. 94).
- Michaelsen, Luise (1961), „Das Paulskloster vor Bremen, Teil 2“. In: *Bremisches Jahrbuch* 47, S. 1–63 (zit. S. 119, 121, 122).
- Mindermann, Arend (2008), *Die Landtagsabschiede des Erzstifts Bremen und des Hochstifts Verden*. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 244; Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 30. Hannover: Hahn (zit. S. 120).
- Nistal, Matthias (2008), „Die Zeit der Reformation und der Gegenreformation und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges (1511–1632)“. In: *Geschichte des Landes zwischen Elbe und Weser*. Bd. 3: Neuzeit. Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 9. Stade: Landschaftsverband der Ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden, S. 1–158 (zit. S. 120).
- Nübel, Otto (1972), *Pompejus Occo – 1483 bis 1537 – Fuggerfaktor in Amsterdam*. Studien zur Fuggergeschichte 24. Tübingen: Mohr (zit. S. 118).
- Postel, Rainer (1982), „Reformation und Gegenreformation 1517–1618“. In: *Hamburg Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner*. Hrsg. von Hans-Dieter Loose. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 191–258 (zit. S. 119).

- Renner, Johann (1995), *Chronica der Stadt Bremen*. Bd. 2: Anno 1511 – anno 1583. Transkription von Lieselotte Klink. Bremen: Universität Bremen (zit. S. 94, 121).
- Rudloff, Ortwin (1987), „Quod dictus assertus frater Henricus de ambone publice praedicabat: Zu Heinrich von Zütphens Bremer Predigten im Januar und Februar 1523“. In: *Hospitium Ecclesiae* 15, S. 77–116 (zit. S. 105, 109).
- Schäfer, Dieter (2003), *Geschichte Würzburgs: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck (zit. S. 91).
- Schäfer, Dietrich (1893), „Zur Geschichte der Beziehungen Christians II. von Dänemark zu den Herzögen von Lüneburg 1523/24“. In: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen, zugleich Organ des Vereins für Geschichte und Alterthümer der Herzogthümer Bremen und Verden und des Landes Hadeln* [58], S. 333–336 (zit. S. 119).
- Schomburg, Dieter (1959), „Die Bremer Ostertorsvorstadt in ihrer historisch-topographischen Entwicklung: Zweiter Teil“. In: *Bremisches Jahrbuch* 46, S. 251–266 (zit. S. 126).
- Schumacher, Hermann Albert (1870), „Zur Geschichte des Schüttings“. In: *Bremisches Jahrbuch* 5, S. 192–215 (zit. S. 94).
- Schwarzwälder, Herbert (1984), *Sitten und Unsitten, Bräuche und Missbräuche im alten Bremen: In den Proklamen eines Hochedlen Hochweisen Rathes dieser Stadt*. Bremen: Schünemann (zit. S. 90).
- (2003), *Das Große Bremen-Lexikon*. Bd. 2: L–Z. Bremen: Temmen (zit. S. 123).
- Seebacher, Wendelin und Cordes, Dieter (1987), *Ostertor*. Bremerhaven: Nordwestdeutsche Verlagsgesellschaft (zit. S. 122).
- Stein, Rudolf (1962), *Romanische, gotische und Renaissance-Baukunst in Bremen*. Forschungen zur Geschichte der Bau- und Kunstdenkmäler in Bremen 2. Bremen: Hauschild (zit. S. 105, 122).
- Stuckenschmidt, Hans (1936), „Das bremische Feldbataillon 1813–1867, II. Teil“. In: *Bremisches Jahrbuch* 36, S. 259–305 (zit. S. 90).
- Tacke, Wilhelm (2004), *Klöster in Bremen: Über 800 Jahre Konfessionsgeschichte der Freien Hansestadt Bremen*. Bremen (zit. S. 123).

- Tratziger, Adam (1865), *Tratziger's Chronica der Stadt Hamburg*. Hrsg. von Johann Martin Lappenberg. Hamburg: Perthes, Besser und Mauke (zit. S. 119).
Universität Göttingen, Institut für Historische Landesforschung, Hrsg. (1989), *Geschichtlicher Handatlas von Niedersachsen*. Bearb. von Gudrun Pischke. Neumünster: Wachholtz.
- Vallejo Penedo, Juan Josè (2008), *Historia Augustiniana: Provincia di Sassonia e Turingia*. URL: <http://www.historiaaugustiniana.net/circoscrizione/103> (besucht am 22. 08. 2016).

Dieser Band vereinigt drei Texte zum bremischen Reformationsgeschehen, die einen Einblick in die Forschungstätigkeiten am Bremer Institut für Religionswissenschaft vermitteln. In allen drei Studien zeichnet sich ab, dass entlang der gemeinsamen Fragestellung nach Wandel vs. Kontinuität die Modi und Dimensionen der religiösen Verschiebungen im 16. Jahrhundert auf neue Weisen befragt werden. Dafür wird ein weites Quellspektrum herangezogen – neben den klassischen Primärtexten sind auch visuelle und architektonische Zeugnisse in größerem Umfang berücksichtigt. Die Analysen tragen mit Methoden und Resultaten zu aktuellen Forschungszusammenhängen der Religionsästhetik und der Europäischen Religionsgeschichte bei.