

Modus Convivendi – Konfessionelle Koexistenz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Beispiel der Speyerer Dominikanerkirche¹

In der Nacht vom 11. auf den 12. Juni 1569 öffneten vom städtischen Rat angestellte Handwerker gewaltsam die Türen zum Schiff der Speyerer Dominikanerkirche. Bewaffnete Bürger bewachten das Gebäude während der Nacht und stellten neue Stühle in das Schiff. Am nächsten Morgen, einem Sonntag, predigte ein vom Rat angestellter, lutherischer Prädikant² im Langhaus der Dominikanerkirche. Der Magistrat betrachtete die Kirche nun als lutherische Stadtkirche³.

Der Generalvikar der Dominikaner wehrte sich heftig gegen die Öffnung und Okkupation der Ordenskirche und wandte sich an den Kaiser. Nach einem längeren Briefwechsel mit den Bürgermeistern und dem Rat der Stadt Speyer, dem Prior und dem Generalvikar der Dominikaner entschied Kaiser Maximilian II. in einem Mandat vom 8. September 1570 zugunsten eines Kompromisses: Zwar sei die gewaltsame Öffnung der Dominikanerkirche durch den Rat illegitim gewesen, andererseits führe die Enge in den beiden bisherigen lutherischen Kirchen, der Augustinerkirche und der Kirche St. Georg, zu seinem *Cristenlich mitteleiden* und damit zu der Notwendigkeit einer weiteren lutherischen Predigtstätte. Zur Begründung äußerte der Kaiser die oberste Maxime, dass beide Parteien *in gutter friedlicher nachparschaufft beieinander pliben*⁴. Der Prädikant des Rates sei deshalb befugt, an bestimmten Wochentagen eine Stunde lang im Langhaus der Dominikanerkirche zu predigen. Diese Predigt dürfe die Mönche in ihren Zeremonien und Gottesdiensten im Chor nicht stören. Eindeutig sprach sich der Kaiser dafür aus, dass die Kirche und Konventsgebäude ebenso wie die Einkommen und Privilegien der Mönchsgemeinschaft zu eigen seien – und die Lutheraner damit Gast im Langhaus und nicht Eigentümer der Klosterkirche.

1 Dieser Beitrag stellt in Auszügen ein Dissertationsprojekt vor, das die konfessionelle Koexistenz in der freien Reichsstadt Speyer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts untersucht hat und vor Kurzem erschienen ist. Vgl. Blum, Multikonfessionalität.

2 Bei diesem Prädikanten und späteren lutherischen Pfarrer der Dominikanerkirche muss es sich um M. Johannes Reißenzein gehandelt haben. Vgl. Biundo, Pfarrer- und Schulmeisterbuch, S. 595.

3 Der Verlauf dieser Nacht lässt sich aus diversen Briefen auf diese Weise rekonstruieren. Vgl. StASp 1 A 402/7. Zuvor hatte der Rat in der Augustinerkirche erfolgreich und vertraglich mit den Eremiten abgesichert 1570 ein Simultaneum gegründet.

4 Beide Zitate aus dem Abschied Kaiser Maximilians II. an den Rat der Stadt Speyer sowie den Generalvikar des Dominikanerordens, 8. November 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 69r.

I. Die unvollständige Reformation in Speyer

1569, so würde man denken, war die Reformation in Speyer längst vollzogen⁵. Formal war Speyer seit den 1540er Jahren eine lutherische Reichsstadt. Das eingangs angeführte Beispiel zeigt aber, dass keineswegs eine konfessionell homogene Stadt entstanden war. Die konfessionellen Verhältnisse in der Stadt waren weniger eindeutig als etwa in der durch eine Klausel des Augsburger Religionsfriedens geregelten Bikonfessionalität der paritätischen Reichsstädte Süddeutschlands.

Die konfessionelle Situation Speyers war wesentlich durch zwei große Machtzentren im unmittelbaren Umfeld geprägt, die eine wichtige Rolle in und für die Stadt spielten: Politisch stand Speyer im Einflusskreis des mächtigen Kurfürsten von der Pfalz⁶, historisch hatten der Bischof und das Domkapitel sowie eine reiche und durchaus heterogene Stifts-, Kirchen- und Klosterlandschaft⁷ die Stadt geprägt. Die Kurpfalz entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem religionspolitischen Sonderfall im Reich. Zwar verband alle Kurfürsten, die in diesem Zeitraum die Herrschaft antraten, ein äußerst konfessioneller Politikstil, gleichzeitig aber verblieb kein Kurfürst bei der Konfession seines Vorgängers. Pfalzgraf Ottheinrich (*1502, 1556–1559) hatte nach einer langen Phase des konfessionellen Schwebzustands bei seinem Amtsantritt endgültig die Reformation in seinem Territorium eingeführt. Bereits unter seiner Regentschaft deutete sich eine geographische wie geistige Nähe zur oberdeutschen Reformation und eine Sympathie für die linken Flügel der Reformation an. Sein Nachfolger Friedrich III. (*1515, 1559–1576) vollzog auf dieser Basis die langsame Wende zur reformierten Konfession und machte Kurpfalz zum einzigen reformierten Flächenstaat im Reich. Ludwig VI. (*1539, 1576–1583) kehrte zum Luthertum zurück, bevor sich sein Bruder Johann Casimir (*1543, 1559–1592) als Vormund für Friedrich IV. erneut dem Reformiertentum zuwandte. In Speyer hatte die konfessionelle Ausrichtung von Kurpfalz insofern Auswirkungen, als die Kirche St. Ägidien in der Gilgenvorstadt unter pfälzischer Patronage stand. Unter Friedrich III. versahen dort reformierte Prediger ihren Dienst und verkündeten in teilweise kontroverstheologischer Manier die calvinistische Lehre. Erst mit dem Amtsantritt des Lutheraners Ludwig VI. gelang es dem städtischen Magistrat, den Kurfürsten zur Absetzung des reformierten Predigers zu bewegen. Seit 1577 war Speyer damit bikonfessionell⁸.

Die Katholiken konnten um die Mitte des 16. Jahrhunderts wohl nur noch 30 bis 40 Laien vorweisen, gleichwohl überlebten viele der Kirchen, Klöster und Stifte die Reformation. Die Anwesenheit des Reichskammergerichts hatte zumindest einen gewissen katholischen Bevölkerungsanteil sichergestellt. Mit der Ankunft der Jesuiten in der Stadt in den späten 1560er

5 Als Einführung in das Speyer des 16. Jahrhunderts empfiehlt sich neben den einschlägigen Artikeln der Stadtgeschichte (vgl. Eger, Speyer; Ohler, Alltag) vor allem der Beitrag Paul Warmbrunns zu Speyer im jüngst erschienenen Handbuch kultureller Zentren in der Frühen Neuzeit. Vgl. Warmbrunn, Speyer.

6 Für die konfessionelle Entwicklung der Pfalz vgl. Wolgast, Konfession.

7 Für die Beschreibung der verschiedenen mittelalterlichen Stifte, Kirchen, Klöster und Kapellen vgl. Engels, Palatia Sacra.

8 Die kleine, nicht öffentlich auftretende Minderheit der Schwenckfelder in Speyer wird nicht berücksichtigt. Für eine Einführung vgl. Warmbrunn, Schwenckfeld.

Jahren und mit dem Amtsantritt des Bischofs Eberhard von Dienheim (*um 1540, 1581–1610) revitalisierten intensive Reformmaßnahmen das katholische Leben in der Stadt wie im Bistum insgesamt. Interessant ist die Tri- und spätere Bikonfessionalität Speyers nun insofern, als eine juristische, gar reichsrechtliche Grundlage für das Zusammenleben der Konfessionen fehlte. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kann beobachtet werden, wie sich die konfessionelle Koexistenz organisierte, strukturierte und räumlich ausbildete. In und nach dem Dreißigjährigen Krieg begannen dann jene kleinen konfessionellen Alltagsstreitigkeiten, die hinreichend erforscht sind, sich aber qualitativ von den Konflikten des 16. Jahrhunderts unterschieden, weil sie sich innerhalb festgefügtter konfessioneller Grenzen abspielten. In diesem Beitrag soll beispielhaft für die Speyerer Dominikanerkirche gefragt werden, wie diese Grenzen entstanden, wie sie funktionierten, inwiefern sie den öffentlichen Erfahrungsraum prägten und wo sie sich möglicherweise zugunsten eines funktionierenden Zusammenlebens verflüssigten oder gerade verfestigten. Es geht darum, die frühe konfessionelle Koexistenz in ihren Graustufen und Ambiguitäten jenseits der Pole von Konflikt und Kooperation zu erfassen.

II. Die raumbezogene Analyse praktizierter Mehrkonfessionalität

II.1. Theoretische Überlegungen

Das Konfessionalisierungsparadigma hat in den letzten drei Jahrzehnten als eine der großen Makrotheorien die Frühneuzeitforschung geprägt und befruchtet. Um gelebte Mehrkonfessionalität am Beispiel der Speyerer Dominikanerkirche untersuchen zu können, eignet sich dieses Paradigma nur begrenzt⁹. Für das enge, unfreiwillige Zusammenleben der Konfessionen in

9 Viele Arbeiten zur konfessionellen Koexistenz aus den letzten Jahrzehnten sind im Horizont des Konfessionalisierungsparadigmas geschrieben und setzten die Vorstellung eines konfessionellen Bewusstseins in der städtischen Bevölkerung voraus. Beispiele dafür sind die Studie von Peter Zschunke zu Oppenheim, Bernd Roecks Arbeit zu Augsburg und Paul Warmbrunns Untersuchung der paritätischen Reichsstädte Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl zwischen Reformation und 1648, die zu den ersten und wegweisenden Arbeiten zum Thema Mehrkonfessionalität gehörte. Vgl. Zschunke, Konfession; Roeck, Stadt; Warmbrunn, Konfessionen. Die Konfessionen, so die Grundannahme dieser Großtheorie, bildeten sich durch strukturell weitgehend parallele Entwicklungen zu theologisch, ideologisch und politisch geschlossenen Formationen aus. Für die Untersuchung der konfessionellen Pluralität in den Städten allerdings ist problematisch, dass die Konfessionalisierungsforschung in ihrer etatistischen Perspektive mehr auf die großräumige, territoriale Verflechtung von Herrschaft und Religion zugeschnitten ist denn auf das kleinräumige Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Bekenntnissen in der engen Alltagswelt der frühneuzeitlichen Stadt. Vgl. Holzem, Wissensgesellschaft, S. 244–246, unter Berufung auf Schindling, Konfessionalisierung; Greyerz u. a., Interkonfessionalität. Gleichzeitig sind viele Arbeiten zur Mehrkonfessionalität in der Hochkonjunktur der städtischen Sozialgeschichte entstanden und gingen von einer konfessionellen Identität der Angehörigen der jeweiligen Konfessionsgruppen aus, die sich in verschiedenen Kirchentypen niederschlug. Wegweisend war Étienne François Studie zum Zusammenleben

frühneuzeitlichen Städten wie Speyer bietet es sich nicht an, von geschlossenen konfessionellen Blöcken auszugehen, wie es die Konfessionalisierungsforschung impliziert. Viel aufschlussreicher ist es, verschiedene Orte in der Stadt aufzusuchen, an denen die konfessionelle Pluralität zum Ausdruck kam, sich Konflikte generierten oder bisherige Praktiken und Raumnutzungen infrage gestellt wurden. Dabei handelt es sich – wie auch bei der Dominikanerkirche – um Kirchenräume, die als „religiöse Erfahrungsräume par excellence“¹⁰ dennoch auch eminent öffentlichen Charakter hatten. Zugleich ist der Raum ein mitlaufendes Analyseraster, das herangezogen wird, um die Ereignisse, Handlungen und Handlungsmuster der Akteure im Konflikt um die Dominikanerkirche zu deuten. Städtischer Raum wird dabei als Handlungsraum verstanden und damit als sozial strukturierter, bedeutungskonstituierender, Grenzen markierender, von außen beeinflussbarer Raum¹¹.

Dieses raumbezogene Vorgehen bietet sich aufgrund der Überzeugung an, dass für die Realität der frühneuzeitlichen Stadt die Örtlichkeit, die Lebendigkeit und die von unterschiedlichen materiellen und geistigen Umständen einzelner Menschen wie ganzer Kirchen geprägte Vielfalt und Vielschichtigkeit des Christentums neu zu denken ist. Keinesfalls kann man davon ausgehen, dass die Reformation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mithilfe von Personen und Medien die Stadt Speyer betrat und spätestens zur Jahrhundertmitte eine homogene lutherische Stadt zurückließ. Die städtische Reformationsforschung muss in Rechnung stellen, dass unterschiedliche Kirchen und Gemeinden¹² gänzlich unterschiedliche Traditionen ausgebildet hatten und dieser spezifische Zuschnitt mit Einführung einer lutherischen Lehre nicht verschwunden war. Für Speyer lässt sich dieser Befund gut zeigen: Gewichtige Pluralität trat beispielsweise bei den Ordenskirchen zutage. Während es gemeinhin Usus der Historiker ist, von den Bettelorden zu sprechen, unterschieden sich die Speyerer Barfüßer in ihrem Publikum wie in ihrer materiellen Existenz deutlich von den hier thematisierten Dominikanern. Die Karmeliter waren in der Stadt nie derart verwurzelt und durch Stiftungen begünstigt wie die beiden zuvor genannten Orden. Die Augustinereremiten wiederum pflegten enge Beziehungen zur städtischen Obrigkeit. Umso größere Pluralität muss deutlich werden, wenn man die drei Stifte, die Pfarrkirchen – wie etwa die vom Rat protegierte, später lutherische Kirche St. Georg – oder aber den Dom sowie dessen Domkapitel in Betracht zieht. Darüber hinaus konnte während und nach der Reformation ein einzelner Pfarrer eine Gemeinde prägen, wobei die Prediger oder Kleriker einer Konfession durchaus unterschiedliche Profile entwickeln konnten. Das praktizierte Christentum in den

der Konfessionen in der paritätischen Reichsstadt Augsburg nach dem Westfälischen Frieden aufgrund der äußerst differenziert gearbeiteten, quantifizierenden Forschungsleistung. Vgl. François, Grenze.

10 Volkland, Abgrenzung, S. 352.

11 Das Raumverständnis lehnt sich damit eng an jenes der Raumsoziologin Martina Löw an. Deren Konzept ist zwar nicht unumstritten, gleichwohl bietet es sich aufgrund seiner Operationalisierbarkeit als methodischer Unterbau für Historiker gut an. Vgl. Löw, Raumsoziologie.

12 Gemeinde als mehrdimensionaler Begriff umfängt die Zuhörerschaft eines Pfarrers wie die Nachbarschaft einer Kirche. Der Begriff ist nicht statisch und eignet sich deshalb nicht, um ihn in die festen Strukturen städtischer Gesellschaft einzubauen. Aber er erfasst die eigenständige Ebene reformatorischen Handelns auf der Ebene der Laien und ihr Zusammenspiel mit konfessionellen Experten. Vgl. Wandel u. a., Reformationen, S. 300.

städtischen Kirchen war durch diese unterschiedlichen historischen Traditionen und durch verschiedene soziale Nachbarschaftsprofile heterogen. Die amerikanische Historikerin Lee Palmer Wandel forderte die eher doktrin- und bekenntnisbezogenen Reformationhistoriker deshalb auf, den „lebendigeren und elastischeren Begriff des Christentums“¹³ von den Mediävisten neu entdecken zu lernen. Auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kann man die Reformation in der Stadt umschreiben als Prozess „einer komplizierten, ausgehandelten, ‚verwobenen‘ Reformation, deren jeweiliges Ergebnis letztendlich durch Konflikt, Dialog und Kompromiß zustande kam. Am wichtigsten erscheint, [...] daß sie auf einer grundsätzlichen Kontingenz beruhte, die nicht durch obrigkeitlichen Befehl oder gemeinschaftliche Solidarität zustande kam, sondern durch das unvorhersehbare Zusammenwirken des Handelns einzelner Menschen oder Amtsträger [...], und aus dem durch Tradition und Erfahrung gewonnenen Selbstbewußtsein einer Gemeinde erfolgte.“¹⁴ Die heterogene Verwirklichung des Christentums in der Stadt, die sich aus den unterschiedlichen Traditionen der Kirchen, Gemeinden und Prediger ergab, erfordert gerade einen spezifisch raumbezogenen Ansatz für die Untersuchung von Mehrkonfessionalität. Speyer wies in seiner reichen vorreformatorischen Dom-, Stifts- und Klosterlandschaft wie in der nachreformatorischen Konfessionslandschaft, die als tri- und später bikonfessionell bezeichnet werden kann, diese statischen Begriffe aber noch einmal ins Komplexere überstieg, eine Pluralität an religiösen Überzeugungen und gelebtem Christentum auf. Die Identitäten der historisch gewachsenen Gemeinden und Prädikanten ebenso wie die Kontingenz der Ereignisse machten die Reformation wie das konfessionelle Zusammenleben vielschichtig. Diese basale Ebene der einzelnen Kirchen und Glaubensvertreter in ihrer sozialen, materiellen, kulturellen und historischen Unterschiedlichkeit gilt es ebenso zu erfassen wie deren Einbindung in die Ereignis- und Entscheidungsebene von Stadt, Bischof, Kurpfalz und sogar Reich.

II.2. Die Dominikanerkirche als Aushandlungsort von Deutungsmacht

In einem langen Briefwechsel machten der Speyerer Rat und der Generalvikar der Dominikaner 1570 ihr Recht an der Dominikanerkirche geltend. Die Untersuchung der Schreiben verdeutlicht, wie stark die Argumentationsstrategien gerade an diese spezifische Kirche gebunden waren und sich rechtliche und religiöse mit historischen Argumenten überlagerten.

In einem ersten Schreiben an den Kaiser begründete der Rat die Öffnung der Kirche pragmatisch mit der Tatsache, dass die wachsende lutherische Gemeinde eine weitere, möglichst

13 Wandel, Geschichte, S. 14. Dieser Beitrag erschien im Sammelband ‚Im Ringen um die Reformation. Kirchen und Gemeinden, Rat und Prädikanten in Augsburg‘, in dem Wandel und ihre Kollegen diesen ortsbasierten, von der Vielschichtigkeit der Reformation ausgehenden Ansatz am Beispiel der freien Reichsstadt Augsburg im 16. Jahrhundert erprobten.

14 Kießling, Reformationen, S. 297. Auf einer forschungsgeschichtlichen Metaebene ist die Perspektive Kießlings, Wandels und anderer vor allem angloamerikanischer Historiker durchaus interessant. Wandel markiert mit der Betonung von Pluralität, Dissens und Konflikt und der grundsätzlichen Voraussetzung der Kontingenz – gerade im Vergleich etwa zu Bernd Moellers Beschreibung der Stadt als *corpus christianorum* im Kleinen – jene Perspektive, die Michael Borgolte in seiner Fokussierung auf „Pluralität, Diskontinuität, Antagonismus und Partikularität“ als postmodern bezeichnete (Borgolte, Mittelalterforschung, S. 619).

zentrumsnahe Kirche brauche. Auf der Suche nach einem Predigtort hatte der Rat mehrfach beim Prior der Dominikaner um eine Nutzung der Konventskirche¹⁵ angefragt, die ihm jedoch verweigert worden war. Der Rat verwies wörtlich auf §15 des Augsburger Religionsbescheids von 1555, wonach *der Augspurgischen Confession verwandte Stendt wider Ire Conscientz gewissen vnnd wilh von der selben Augspurgischen Confession, Religion, glauben, kirchen gebreuchen, ordnung vnnd Ceremonien, die sie vffgericht oder nochmals uffrichten mochten, in keinerlei weiß oder wegk beschwert werden sollen*¹⁶. Damit legitimierte der Rat sein Vorgehen in der Dominikanerkirche als dem Reichsrecht entsprechendes Handeln zur Praktizierung der eigenen Konfession. Diese juristische Argumentation spitzte der Rat mit einem theologischen und einem lokalpolitischen Argument zu. Zum einen erinnerte er den Kaiser daran, dass *solche tempel zur ehr gottes vnnd christlicher gemein zu gutem von den alten erbawet worden*¹⁷. Die originäre Funktion der Kirchen liege in der Ehre Gottes, aus der sich unmittelbar der Nutzen durch die christliche Gemeinde ergebe. Damit wurde die Klosterkirche argumentativ aus ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Dominikanerorden entlassen und in den gesamtstädtischen Zusammenhang eingebunden, in der die Kirche ihren Zweck für das Gemeinwohl zu erfüllen hatte. Der Rat nannte einige Beispiele, wie das Kloster zuvor der städtischen Nutzung offen gestanden hatte¹⁸, und etablierte daraus eine Art generelles Gewohnheitsrecht, das dem Magistrat den Zugriff auf die Dominikanerkirche erlaubte. Zum anderen verwies der Rat auf die mit der Übernahme des Bürgerrechts 1430 erfolgte Aufnahme unter den Schirm der Stadt und den damit verbundenen Anspruch, dass *die Inwoner desselbigen* [des Klosters, die Verf.] *uns mit Leistung gehorsams verwant vnnd zugethan, vnd wir danneben auch in ruwiglich Besitz*¹⁹. Damit meldete der Rat eigene Besitzansprüche am Kloster an, die sich aus dessen Funktion für das städtische Gemeinwohl und aus der Aufnahme ins Bürgerrecht ergaben. Beide Ansprüche waren konstruiert, aber unter dem Schleier der Legitimation dissimulierend präsentiert.

Die verbliebenen zwei oder drei Mönche hatten, so führten die Ratsherren in einem zweiten Schreiben an den Kaiser aus, ihre eigene Religion nicht ausgeübt, das Klostergut verschwendet, *sich mehr der uppigkeitt dan andacht vnd erbarkeit*²⁰ gewidmet und die Stundengebete nach eigenem Gutdünken gehalten. Angesichts solch desaströser Zustände führte der Rat den Nutzen der Kirche für die größtmögliche Zahl ins Feld, dass nämlich *nun solliche einöd, vnd verlossene kirch, zu vieler leuth nutz vnd wolfarth, erbarer gutter wol meinung dahin gericht, daß sie nun mehr mitt hauffen besucht,*

15 Die Dominikaner hatten im 13. Jahrhundert im topographischen Zentrum Speyers an der zentralen Fluchtachse vom Dom zum Altpörtel ein Kloster mit einer großen Hallenkirche errichtet. Zur Anlage des Klosters und der Klosterkirche vgl. Röttger, *Kunstdenkmäler*, S. 471–479. Zum mittelalterlichen Dominikanerkloster, insbesondere der besonderen Nähe des Speyerer Bürgertums zum Kloster, vgl. Engels, *Palatia Sacra*, S. 291–314.

16 Schreiben des Rates der Stadt Speyer an Kaiser Maximilian II., undatiert; StASp 1 A 402/7, fol. 24v.

17 Ebd., fol. 26r.

18 Beispielsweise hing die Stadtglocke im Dominikanerkloster. Auch die neugegründete städtische Ratsschule war von 1540 bis 1548 in den Gebäuden des Klosters untergebracht.

19 Schreiben des Rates der Stadt Speyer an Kaiser Maximilian II., undatiert; StASp 1 A 402/7, fol. 26r.

20 Anonymes Schreiben, undatiert; StASp 1 A 402/7, fol. 35r.

*vnd waß Christlich vnd ungezweifelich gott gefellig, darin außgerichtet würdet*²¹. Mit dem utilitaristischen Argument ging der Anspruch auf das wahre und ursprüngliche Christentum einher, wie ihn bereits die frühe Reformation für sich reklamiert hatte. Der Rat schrieb sich die Verfügung über die Kirche wie das Urteil insgesamt zu, was wahrhaft christlich sei und was eben nicht. Aus dieser Position heraus konnte er den Mönchen *ire kirchen Ceremonien, nach gethaner Predig vnd anderer verrichtung zu üben, [...] lassen*²² und erlauben – wohlbemerkt nach der evangelischen Predigt.

Der Speyerer Rat wusste sich in der Überlegenheit und schlug gegenüber Kaiser Maximilian II. einen selbstbewussten Ton an. Rechtliche, pragmatische, historische, utilitaristische und religiöse Argumente wurden zu einem Netz gewoben, das vonseiten der Dominikaner nur schwer wieder aufzuknüpfen war. Indem die Dominikaner wie die altgläubige Kirche in ihren Besitzansprüchen ausgekoppelt wurden, konnte sich der Rat als neuer Eigner der Dominikanerkirche präsentieren und die Öffnung der Kirche als Handlung zum Nutzen der Bürger darstellen. Offensichtlich kannte der Magistrat von Anfang an die beschränkten Interventionsinstrumente des Ordens angesichts eines verwaisten Langhauses und einiger weniger Mönche im Kloster. Trotz dieser desolaten Situation wehrte sich die Provinzleitung des Dominikanerordens heftig gegen die städtische Vereinnahmung der Klosterkirche.

Der Generalvikar der Dominikaner, Ulrich Stump, argumentierte ebenfalls juristisch und wies dem Rat einen dreifachen Rechtsbruch nach: den Landfriedensbruch und damit den Verstoß gegen geltendes Reichsrecht, die Verletzung des Bürgerrechts der Dominikaner und schließlich den illegitimen Griff nach Privilegien und Besitzungen des Konvents. Zunächst versuchte Stump aufzuzeigen, dass die Speyerer Kirche durch den Gebrauch von Gewalt und Waffen gegen das Gebäude einem Landfriedensbruch zum Opfer gefallen war. Der Landfrieden entspringt der mittelalterlichen Rechtsvorstellung, dass Frieden in jedem Fall errichtet werden muss, sich gerade nicht von selbst versteht. Inhaltlich umschreibt der Begriff den Versuch, bestimmte schutzlose Orte, insbesondere Kirchen, und einen schutzbedürftigen Personenkreis unter einen durch Strafandrohung erhöhten Frieden zu stellen²³. Die Forschung ist sich inzwischen einig, dass der mit hohen Strafen belegte Landfrieden nur im Zusammenspiel von königlicher und territorialer Gewalt durchgesetzt werden konnte; der König allein konnte den Frieden weder steuern noch garantieren. Dieses Dilemma zeigt sich auch im Fall der Speyerer Dominikanerkirche: Das Gesetz sprach zwar für die Position der Dominikaner, die Umsetzung aber scheiterte an der mangelnden Unterstützung durch die städtische Gewalt. Diesen Umstand antizipierte Stump, wenn er bemerkte, dass der Rat sich nur dann auf geltendes Recht berufen könne, *wenn man die angezogene[n] Constitutiones, des religionfriedens, zue einem dekell aller verbottener Newerung gebrauchen*²⁴ würde. Damit deckte der Generalvikar die Strategie des Rates auf, den Augsburger Religionsbescheid als alleinig geltendes Reichsreligionsrecht zu deklarieren, das älteres Reichsrecht zurückzustellen vermochte. Eine solche Rechtspraxis jedoch werde *auß dem frieden ein vnfrieden anstiffen, welches*

21 Ebd., fol. 35r-v.

22 Ebd., fol. 35v.

23 Vgl. Becker, Landfrieden I, Sp. 1657.

24 Kopie des Schreibens des Generalvikars Ulrich Stump an Kaiser Maximilian II., 6. August 1570; StA Speyer 1 A 402/7, fol. 15v.

ie einmal abscheulich zuehören vnnd zue Austilgung der alten Catholischen christlichen religion der nechste weg sein würd²⁵. Die rhetorisch geschickt lancierte Bedrohung der altgläubigen Konfession insgesamt als mögliches Ergebnis einer solchen Rechtsanwendung zielte natürlich darauf, dem Kaiser deutlich zu machen, dass die Gefahr eine generelle war und nicht nur den Speyerer Konvent betraf. Der Prior drehte das Argument des Rates in Bezug auf die Aufnahme ins Bürgerrecht um. Erstens diente der städtische Schutz und Schirm ausschließlich der Garantie des Gottesdienstes, zweitens sollten die städtischen Schutzherrn gerade Eindringlinge in die kirchliche Immunität abwehren anstatt selbst zu solchen zu werden. In eindrücklichen Metaphern schilderte der Prior diese Metamorphose: *Das nun ietzo die Nachkömmling das benefcium in malefcium, verwehlen, vnnd ex civibus servos machen, Item aus Schirmherren Sturmherren werden*²⁶, geißelte Stump als Verrat an den Ordensbrüdern, aber auch an den Vorvätern im Amt des Rates. Mit der Öffnung der Kirche hatten die Ratsherren jene Rechte verletzt, die sie eigentlich schützen sollten, und städtische Bürger zu Sklaven degradiert. Diese Rechtsverletzung wurde dadurch auf die Spitze getrieben, dass die Ratsherren insgeheim nach Besitz und Privilegien der Dominikaner strebten. Nachvollziehbarerweise glaubte der Generalvikar dem Rat seine Beteuerungen nicht, sich nicht an den Privilegien und Besitzungen des Dominikanerklosters bedienen und bereichern zu wollen²⁷.

Hinsichtlich der Argumentationsstruktur ist eine inhaltlich ähnliche Beweisführung beider Parteien auffallend. Erstens verwendeten die Dominikaner wie der Rat das historische Argument, dass die Dominikaner seit 1430 unter Schutz und Schirm der Stadt standen. Der Magistrat deutete das Bürgerrecht utilitaristisch, dass die Dominikaner sich dem Nutzen der Mehrheit der Stadt beugen und der wachsenden lutherischen Gemeinde Platz einräumen mussten. Die Dominikaner hingegen sahen in der Öffnung ihrer Kirche einen Verrat an der Schirmherrschaft der Stadt. Zweitens verwiesen beide Parteien auf geltendes Reichsreligionsrecht: Der Rat zitiert den Augsburger Religionsbescheid von 1555, die Dominikaner hingegen rekurrten auf alte Privilegien, die ihr Kloster wie die anderen Klöster auch vor dem Zugriff der städtischen Hand und Gerichtsbarkeit schützen sollten. Schließlich schrieben sich auch beide Parteien als hohes Ziel die Ehre Gottes auf ihre argumentativen Fahnen: Der Rat beanspruchte einen weiteren Raum für die lutherische Predigt, um die Ehre Gottes und das Heil der Bürger zu sichern, während die Dominikaner durch die Öffnung der Kirche in ihrem Gottesdienst und ihren Zeremonien gestört wurden und zur Ehre Gottes verlangten, dass die ganze Kirche restituiert werde. Dass beide Parteien dieselben Argumente völlig anders interpretierten und dass der Streit mehrere Jahre beanspruchte, zeigt, wie schwankend das interkonfessionelle Feld war, auf dem sie sich bewegten und Räume für ihre jeweilige Konfession beanspruchten. Es gab offensichtlich zu diesem Zeitraum weder eindeutige rechtliche Regelungen noch eindeutige Verhaltenscodices zwischen den immer noch entstehenden Konfessionen.

25 Ebd., fol. 15v–16r.

26 Ebd., fol. 16r.

27 Ebd., fol. 16r-v.

III. Das religiöse Wissen im Konflikt

III.1. Theoretische Überlegungen

Frauke Volkland versucht in einer jüngeren Arbeit zur Multikonfessionalität im schweizerischen Bischofszell, sich aus den Verengungen des Konfessionalisierungsparadigmas zu befreien, indem sie einzelne konfessionelle Rituale in den Mittelpunkt ihres Interesses stellt und als soziale Praktiken bis in die dahinter stehenden Logiken hinein analysiert²⁸. Die Konzentration auf rituell-religiöse Praktiken führt jedoch auch in dieser Arbeit nicht zur Einbeziehung des Religiösen selbst. Stattdessen sah sich die Autorin vor einer Quellenproblematik, die sie als „Abwesenheit des Religiösen im Kleinen“²⁹ beschreibt.

Genau an dieser Stelle möchte dieser Beitrag anknüpfen. Ziel ist es, die normativen Bekenntnisse der Konfessionen mit dem religiösen Wissen und der religiösen Praxis städtischer Gruppen am Beispiel der Speyerer Dominikanerkirche zu verbinden³⁰. Welche Rolle also spielte religiöses Wissen, spielten Bekenntnisse und konfessionelle Festschreibungen oder Mentalitäten in dem beschriebenen Szenario 1569? Lässt sich der Konflikt auch als Konflikt um unterschiedliche religiöse Vorstellungen beschreiben? Wie wurden religiöse Gehalte zwischen den Mönchen beziehungsweise ihrem Generalvikar, den städtischen Eliten und in der Bürgerschaft kontrovers diskutiert oder praxeologisch verhandelt³¹?

Dabei geht es nicht um eine klassische Ideen- oder Begriffsgeschichte, die nur schwer mit der sozialen Wirklichkeit in Verbindung gebracht werden kann. Hintergrund bildet vielmehr eine jüngere, angloamerikanische Forschungsrichtung³², die mehrkonfessionelle Koexistenz nicht als Notlösung, sondern als temporären oder permanenten, willentlichen oder unwillentlichen Normalfall und pragmatische Überlebensstrategie frühneuzeitlicher Gesellschaften begreift³³.

28 Vgl. Volkland, Konfession und Selbstverständnis. Bewusst verabschiedete sich die Autorin vom Begriff der konfessionellen Identität; diese Vorstellung entspringe der Tendenz der Konfessionalisierungsforschung, ausschließlich von oben nach unten zu denken. Stattdessen analysierte sie die dialektische und dynamische Verbindung von Konfession und Selbstverständnis.

29 Volkland, Konfession, Konversion und soziales Drama, S. 104.

30 An prominenter Stelle, in seinem Beitrag für die ‚Cambridge History of Christianity‘, forderte der französische Frühneuzeithistoriker Olivier Christin, in der Erforschung des Reformationsjahrhunderts das Ideelle mit dem Sozialen zu verbinden. Nur die Analyse der reziproken Dialektik zwischen normativer Ebene und der Alltagswirklichkeit sozialer Gruppen könne Auskunft über das Maß ihres gegenseitigen Austausches geben. Vgl. Christin, Religious Colloquies, S. 219.

31 In der Verbindung von normativer und sozialer Ebene ist insbesondere die Frage ungeklärt, inwiefern Laien, Laien im wissenstechnischen wie im kirchlichen Sinn, durch unterschiedliche Bekenntnisse in ihrem Handeln beeinflusst wurden – oder eben nicht, da die vielfältigen Nöte der frühneuzeitlichen Gesellschaft zunächst die pragmatischen Fragen des Überlebens auch angesichts von Krieg und Krankheit in den Mittelpunkt des Bewusstseins stellten. Diese Frage kann im Kontext des Konflikts um die Dominikanerkirche nur angerissen werden.

32 Zum Forschungsansatz insgesamt vgl. Safley, Multiconfessionalism.

33 Vgl. Safley, Multiconfessionalism, S. 13.

Dieser angloamerikanische Ansatz klammert die normativen Bekenntnisse der verschiedenen Konfessionen nicht aus der Mikrogeschichte aus, sondern begründet die Möglichkeit, normative Texte in die Untersuchung frühneuzeitlicher Gesellschaften miteinzubeziehen, mit der neuen Form der im 16. Jahrhundert entstandenen Bekenntnisse: Die im 16. Jahrhundert formulierten Bekenntnisdokumente der Reformation entstanden unmittelbar im Kontext der politischen Fragmentierung des Reiches³⁴. Dadurch hielten sie die zentralen religiösen Überzeugungen einer bestimmten Theologen-, Reichsstadt- oder Fürstengruppe fest, ohne das Ziel zu verfolgen, die gesamte Christenheit in diesem Text zu einen. Dieser spezifische Charakter verortete die reformatorischen Bekenntnisschriften wesentlich in den Städten und Territorien. Insbesondere deshalb ist nach der Dialektik zwischen Bekenntniswissen und dem Alltag der frühneuzeitlichen Stadt nach der Reformation zu fragen³⁵.

Für den deutschsprachigen Raum wurde dieser Forschungsansatz, der die Bekenntnisebene in die Analyse gelebter Mehrkonfessionalität einbezieht, noch kaum rezipiert. Dabei sind gerade lokale Studien für diese Fragestellung von großer Bedeutung, weil die konfessionellen Praktiken entscheidend von der lokalen Balance der Macht, der Institutionen, der bürgerlichen Traditionen und der sozialen Gegebenheiten abhingen³⁶. Wie für Speyer beispielhaft eine multifaktorielle Analyse rechtlicher, semantischer und eben auch religiöser Praxis- und Diskursfelder³⁷ innerhalb der gelebten Mehrkonfessionalität aussehen kann, verdeutlicht im Folgenden der erneute Blick auf den Konflikt um die Dominikanerkirche³⁸.

34 Vgl. Wandel, *Confessions*, S. 28f.

35 Bereits 2007 stellte die niederländische Historikerin Nicolette Mout an prominenter Stelle die Schwierigkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit dieses Unterfangens fest: „It is much harder, however, to sketch the level of tolerance or intolerance in daily life. [...] Did religious differences contribute to dislike, hatred, or inimical actions springing from those feelings, on a local level? Or were those differences generally ignored because people wanted, first of all, to live in peace and quiet, perhaps having a rather pragmatic tolerant attitude to those who were adherents of a different religion from their own?“ (Mout, *Peace*, S. 243).

36 Vgl. Christin, *Religious Colloquies*, S. 316.

37 Eine klassische Diskursanalyse im Foucault'schen Sinne ist nicht vorgesehen. Ihre Grundannahme, dass Wirklichkeit immer konstituiert wird, ist aber durchaus wichtig. Wirklichkeit ist nicht einfach gegeben, Wirklichkeit ist Perzeption, Wirklichkeit ist vielschichtig.

38 In meiner Dissertation habe ich für vier weitere Speyerer Kirchenräume eine solche multifaktorielle Analyse durchgeführt. Den theoretischen Unterbau liefert das Konzept des DFG-Graduiertenkollegs 1662 ‚Religiöses Wissen im Vormodernen Europa 800–1800‘. Zum theoretischen Konzept und zur Anlage des Graduiertenkollegs vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen.html>. Der verwendete Wissensbegriff ist wesentlich an die Strukturierungstheorie von Anthony Giddens angebunden. Struktur und Handlung, so die Prämisse, stehen in einem interdependenten Zusammenhang. Jede Handlung hängt von gesellschaftlichen Strukturen ab und reproduziert diese gleichzeitig. Dabei besitzen Menschen neben der diskursiven, bewussten Form des Wissens ein handlungspraktisches, unbewusstes, habituiertes Wissen, das ihnen ermöglicht, sich in den kontinuierlichen Praktiken des Lebens zurechtzufinden. Vgl. zur Einführung Giddens, *Konstitution*. Formal bezeichnet Wissen zunächst das ‚Allerweltswissen‘, d. h. das allgemein akzeptierte Wissen über die Welt, über das jede Person verfügen muss, um innerhalb ihres jeweiligen sozialen und kulturellen Umfeldes agieren zu können. Diese sehr grundsätzliche Definition von Wissen bietet den Vorteil, Wissen als „das Ergebnis eines mehrschichtigen Prozesses der Aufnahme und mentalen Verarbeitung von Informationen

III.2. Die Dominikanerkirche als Sakralraum oder Raum des gepredigten Wortes

Der wechselseitige Vorwurf der ‚Gewalt‘ verschärfte den Konflikt um die Dominikanerkirche, denn hinter diesen Anschuldigungen standen ganz unterschiedliche Auffassungen, was ein Kirchenraum sei. Der Kaiser bezichtigte in seiner ersten Reaktion den Rat der Gewalt an der Dominikanerkirche, der Generalvikar ebenso³⁹: Mit der unerlaubten Öffnung der Kirche, deren Bestuhlung, der dadurch entstehenden *unbefugten eigen gewalthetigen Newrung*⁴⁰ und der daraus wiederum erwachsenden Gefahr für die altgläubige Religion insgesamt wurde eine Gewalttat an der *occupierten vnnnd durch hochsträfliche gewaltsame ingenommenen* [...] *Ordens Closters Kirchen*⁴¹ und an der Ordensgemeinschaft insgesamt verübt. Der Rat hingegen mied genau diese Begriffe, indem er auf die Gewaltlosigkeit sowie die lange in der Dominikanerkirche verwurzelte Tradition des eigenen Tuns aufmerksam machte⁴². Diese geradezu gegenläufige Argumentation der beiden Konfliktparteien offenbart eine gänzlich verschiedene Wahrnehmung des Kirchenraumes. Diesen Befund ergänzt der Blick auf die Handlungen des Rates, die einen spezifischen Umgang des Magistrats mit dem Kirchengebäude offenlegen: Nachdem der Prior dem Rat die Bewilligung für eine lutherische Prädikatur verweigert hatte, befreite sich der Rat von dessen Zustimmung und schuf Fakten durch Handeln. Der Rat konnte für sich die Legitimität konstruieren, Anspruch auf diese Kirche zu erheben beziehungsweise sie einfach mitbenutzen zu können. Die Zuständigkeit für das städtische Kirchenwesen schloss für den Rat auch die Verfügungsgewalt über rechtlich nicht gesicherte Kirchenräume ein. Überhaupt zeigt das Faktum, dass der Rat das Langhaus öffnen, bewachen und bestuhlen sowie die Schlösser austauschen ließ, eine profane Wahrnehmung des Kirchengebäudes. Die Kirche wurde in ihrer Funktion als Ort der Predigt wahrgenommen und dieser Funktion entsprechend ausgestattet. Die Kirche bildete in dieser Wahrnehmung keinen sakralen Ort, sondern diente der Versammlung der Gemeinde.

über die Welt“ zu verstehen und somit als „permanente[n] Transfer- und Transformationsprozess von Vorprägungen, Zuschreibungen, Handlungsoptionen und nachgehenden Deutungen zu analysieren“ (alle Zitate aus: Holzem, Wissensgesellschaft, S. 255). Zum Begriff des ‚Alltagswissens‘ vgl. Berger/Luckmann, Wirklichkeit, S. 16. Der verwendete, substanziale Religionsbegriff ist ein kirchlich und konfessionell verfasster, wie er sich schon aus der frühneuzeitlichen Wirklichkeit des analysierten Gegenstandes heraus ergibt, die in ihrer Prägekraft eine konfessionelle war, jedoch stets interne Pluralisierung und Transformation erlebte und nicht auf eine wie auch immer geartete Eindeutigkeit reduziert werden kann. Vgl. Schlögl, Glaube und Religion, S. 27. Insofern meint religiöses Wissen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konfessionell-religiöses Wissen. Für eine Definition des Konfessionellen für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. Kaufmann, Konfession und Kultur, S. 10.

39 Vgl. Schreiben von Kaiser Maximilian II. an den Rat der Stadt Speyer, 9. Januar 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 10r-v; Schreiben des Ordensprovinzials Ulrich Stump an Kaiser Maximilian II., 9. Juli 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 13r.

40 Kopie des Schreibens des Ordensprovinzials Ulrich Stump an Kaiser Maximilian II., 6. August 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 15v.

41 Ebd., fol. 17v.

42 Vgl. Copia Instrumenti protestationis des Rates der Stadt Speyer, 11. Juni 1569; StASp 1 A 402/7, fol. 5r-v; 6r-v; Schreiben des Rates der Stadt Speyer an Kaiser Maximilian II., undatiert; StASp 1 A 402/7, fol. 26v.

Der zweckmäßige Umgang mit dem Langhaus, überhaupt die Vorstellung, dass man die Kirche in ein Simultaneum aufteilen und verschiedenen Konfessionen zuweisen könnte, war den Dominikanern fremd. Die Argumentation des Generalvikars formte das Bild eines sakralen Raumes, eines kultischen, sozialen und kulturellen Zentrums einer Gesellschaft. Harald W. Turner hat diese Vorstellung in seinen religionsphänomenologischen Untersuchungen als die Vorstellung einer *domus dei*, eines Hauses Gottes, oder auch als die eines Tempels bezeichnet⁴³. Der Tempel vereinigt in sich eine hohe Wertschätzung, eine künstlerisch und finanziell wertvolle Ausstattung und einen Bauplan, der sich als irdische Konstruktion eines himmlischen Modells versteht. Die illegitime Öffnung, Bestuhlung und Aufteilung der Kirche war für die Dominikaner darum eine Gewalttat an einem Raum und einem Personenkreis, weil sie die mittelalterliche Vorstellung der Kirche als sakrales, damit auch verwundbares, Gebäude voraussetzten. In der Vorstellung der Mönche unterschied sich das Kirchengebäude durch die Kirchweihe von seinem Umfeld. Die durch Gewalt geöffneten Kirchentüren trennten eine geweihte Sphäre von dem sie umgebenden Ungeweihten. In dieser Perspektive ist es gleichgültig, ob ein Kirchenraum genutzt ist oder – wie im Fall des dominikanischen Langhauses – nicht; und es ist nicht möglich, den Eigentümer einer Kirche einfach zu wechseln.

Turner entwickelt in seiner Argumentation, dass die Reformation den gemeinschaftlichen Charakter des christlichen Gottesdienstes aus der Alten Kirche wiederentdeckte und die Kirchen dieser Funktion anpasste. Heiligkeit gestand die Reformation nur noch Gott beziehungsweise der göttlichen Trinität zu, viele Formen veräußerlicherter Heiligkeit wurden abgelehnt. Genau diese Vorstellungen finden wir beim Speyerer Rat. Die Reformatoren konnten nämlich dem sakralen Bild eines Kirchengebäudes, das qua Salbung und Reliquiengrab in der Tradition des Mittelalters als Heiliger Ort deklariert wurde, nicht mehr folgen. Luther konzipierte die Kirche als Raum des gepredigten Wortes und gestifteten Sakraments. Wenn der Kirchenraum „nicht mehr den realpräsenten Christus in seinem Innersten birgt“, war er „tatsächlich in jeder Hinsicht zu einem Gebäude geworden, das der gemeindlichen gottesdienstlichen Aktion dient, die sich in Predigt und Abendmahl vollzieht.“⁴⁴ Luther lehnte zunächst die Notwendigkeit eines eigenen Kirchenraumes aus der Absage an den Großzusammenhang von altgläubigem Gottesdienst, Klerus, Kirchenraum und Sabbatsgebot sowie aus der Freiheit des Christenmenschen auch gegenüber Beheimatung in Raum und Zeit heraus ab⁴⁵. Wenngleich die Gemeinde eine Kirche damit nicht aus christlicher Notwendigkeit heraus brauchte, so konzipierte Luther in der Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskapelle die Kirche doch als jenen Raum, *da man allein umb des willen zusammen kompt, und hertz und gedancken weniger zurstrewet find weder sonst, da ein jeder fur sich selb odder mit andern zuthuen hat, Also und darzu sol auch jtz dieses Haus* [die Torgauer Schloßkapelle, Anm. der Verf.] *geweiht sein, nicht umb sein, sondern umb*

43 Vgl. Turner, Temple, S. 34–46. Turner geht davon aus, dass sich die Kirchenbaukonzepte der westlichen Christenheit spätestens mit dem Jahr 500 und während des gesamten Mittelalters der Tradition des *domus dei* anschlossen.

44 Leppin, Kirchenraum, S. 35.

45 Luther, Werke 49, S. 597, 26–30; 594, 28–33.

*unsern willen, das wir selb durch Gottes wort geheiligt werden und bleiben*⁴⁶. Nur in ihrer Funktion, die Versammlung der Gemeinde sicherzustellen, war die Kirche zu begründen. Die Gemeinde fand sich im Kirchenraum wegen des doppelten Vollzugs des Wortgeschehens im katabatischen Zuspruch des Evangeliums wie im anabatischen Lob Gottes zusammen. Leppin formuliert prägnant für die ganze lutherische Tradition: „Der Öffentlichkeitscharakter ist und bleibt also das maßgebliche Kriterium für die Sinnhaftigkeit eines Kirchenbaus, der damit rein funktional auf den Vollzug der öffentlichen Wortverkündigung ausgerichtet ist.“⁴⁷ Heilsmaterialität kam der Kirche maximal im Vollzug von Wort und Sakrament zu; geheiligt war nicht der Raum, sondern die Gemeinde in der Versammlung um Altar und Kanzel⁴⁸. Aus diesem Konzept heraus gab es für die Protestanten „keine Hierarchie der Heiligkeit – keinen Platz, der heiliger als ein anderer war.“⁴⁹ Luther betonte zwar in Torgau die Notwendigkeit eines besonderen Kirchenraumes, an anderen Stellen jedoch führte ihn die Ablehnung von Orten genuiner Heiligkeit, die bis dato Altäre waren, konsequent zu einem möglichen Gottesdienstkonzept ohne spezifischen Raum und damit letztlich zu der Desakralisierung des kirchlichen Raumes⁵⁰. Die ganz in der nichtrituellen Funktion für das Wortgeschehen gegründete Perspektive auf den Kirchenraum resultierte in einen pragmatischen, weniger symbolischen Umgang mit dem Gebäude.

Die Notwendigkeit, mittelalterliche Kirchen des Typs *domus dei* übernehmen zu müssen, stellte die reformatorische Bewegung vor die Herausforderung, diese Kirchen nach den eigenen theologischen Grundsätzen umzufunktionieren. Im Zuge dieser Maßnahmen zählt Turner einige Kirchen in der reformatorischen Bewegung der 1560er und 1570er Jahre auf, in denen der gesamte Gottesdienst auf das Kirchenschiff verlagert wurde⁵¹. Damit steht die Verankerung des lutherischen Gottesdienstes im Schiff der Speyerer Dominikanerkirche zwar nicht in direktem Zusammenhang mit Gottesdienstverlegungen in das Kirchenschiff an anderen Orten – für diese Behauptung fehlt jeder Beweis –, wohl aber ist das Vorgehen des Speyerer Rates im Rahmen der Übernahme von mittelalterlichen Kirchengebäuden durch die reformatorischen Bewegungen und deren kreative Umfunktionierung zu sehen.

Auch die Vorstellung des Stiftungscharakters ging in der Reformation verloren. Ursprünglich war die Dominikanerkirche als bürgerliche Stiftung an die Heiligen konzipiert und eine konkrete Besitzfrage ausgeklammert worden. 1569/70 stritt man sich damit um Besitz, der ursprünglich keiner der beiden Parteien gehörte, sondern den Heiligen. Der Generalvikar der Dominikaner nahm – in diesem Wissen – nie für den Orden in Anspruch, das Kloster zu besitzen, sondern

46 Luther, Werke 49, S. 604, 23–28.

47 Leppin, Kirchenraum, S. 38.

48 Die Heiligung des Menschen in der gottesdienstlichen Versammlung durch das Wortgeschehen macht Luther besonders evident in der Auslegung des Sabbatgebotes im dritten Artikel des Großen Katechismus: *Hie aber [am Sonntag, Anm. der Verf.] mus ein solch werck geschehen, dadurch ein mensch selbs heilig werde, welchs alleine (wie gehört) durch Gottes wort geschicht, dazu denn gestiftet und geordnet sind stede, zeit, personen und der gantze uesserliche Gotts dienst, das solchs auch öffentlich ym schwang gehe* (Luther, Werke 30, S. 145, 35–39).

49 Wandel, Religion, S. 291f.

50 Vgl. Leppin, Kirchenraum, S. 32.

51 Vgl. Turner, Temple, S. 214–217.

sprach von der klösterlichen *fundation*⁵². Selbstverständlich stand dahinter auch die Überzeugung, dass man Gott nichts wegnehmen dürfe, weil ein solcher Gottesfrevl Strafe nach sich zog. Genau dieses religiöse Wissen ging dem Rat verloren. Transzendente Rechtsträger und Eigentümer nämlich konnte sich die protestantische Theologie nicht mehr denken. Die Ratsherren konnten mit dem Wissen, dass die Kirche als Schenkung an die Heiligen gestiftet worden war, nicht mehr operieren und weiteten ihre Vogteirechte auf Besitzrechte aus. Im Mittelalter ist die Überzeugung, dass das Kloster städtisches Eigentum sei, zwar nachweisbar, sie wurde aber vom Rat nie als Besitzfrage geltend gemacht. Der Religionsfrieden 1555 hatte diese ‚neue‘ Frage nach dem Eigentümer nicht vereindeutigt. Da das Kloster nicht unter die Regelungen für die reichsunmittelbaren Güter fiel, formulierte der Augsburger Religionsbescheid zumindest kein klares Säkularisationsverbot. Grundsätzlich stand die Kirche damit der Benutzung durch die Bürger der Stadt offen. Hier wird deutlich, dass der Augsburger Religionsfrieden die Fragen multikonfessioneller Koexistenz in engen Räumen nicht beantwortet hatte; deshalb bewegten sich die Argumente um das Dominikanerkloster im selben Diskursfeld wie schon in den Augsburger Verhandlungen 1555. In Augsburg wie in Speyer setzten sich die Parteien jenseits reiner Rechtsfestsetzungen für eigene, exklusiv verstandene Glaubenswahrheiten ein. Religiöses und juristisches Wissen bildeten in Speyer auf beiden Seiten eine Argumentationsmasse, die kaum mehr in die heutigen Kategorien ‚Religion‘ und ‚Recht‘ auseinander zu differenzieren sind. Es ging um Kirchenräume, um das Seelenheil und um die richtige Auslegung des Augsburger Religionsbescheids, die der Generalvikar der Dominikaner allerdings nicht einmal als Rechtsgrundlage für den Streit akzeptierte.

Eine weitere Dimension vertiefte den Konflikt um die Dominikanerkirche: Das Mittelalter kannte als Selbst- und Fremdbezeichnung des Ordens nur den Namen ‚Predigerorden‘. Diese Bezeichnung spiegelt die Hauptfunktion der Dominikaner im städtischen Kontext und ihr Spezifikum gegenüber anderen Mendikanten wider. Die enormen Ausmaße der Speyerer Konventskirche erklären sich dadurch, dass sie als Auditorium für die Zuhörer der dominikanischen Predigt erbaut worden war. Gerade ihre Zentralität und Größe machte die Dominikanerkirche für die wachsende lutherische Gemeinde attraktiv. Wenn ab 1569 in der ehemaligen Predigerkirche ein lutherischer Prädikant predigte, ist darin durchaus der Anspruch erkennbar, dass der lutherische Prädikant und sein Dienstherr, der Rat, in Aufgabe und städtischer Funktion die Nachfolge der Dominikaner angetreten hatten. Indirekt sprach der Rat damit den Dominikanern ihr Aufenthaltsrecht in der Stadt ab. In der Wahrnehmung der Dominikaner aber predigte mit dem lutherischen Prädikanten ein Ketzer in ihrer Kirche. Der Dominikanerorden war als akademischer Orden mit einer ausgesprochen antihäretischen Tendenz gegen die Katharer und Waldenser gegründet worden. Die Abwehr der hochmittelalterlichen Häresiebewegungen durch Predigt und durch die Integration städtischer soziokultureller Wertevorstellungen in die eigenen theologischen Konzepte blieb im Selbstverständnis des Ordens verankert. Das Ordensideal verknüpfte den apostolischen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums mit dem Letztziel mittelalterlichen Christentums, dem Heil der Seelen. In der Vorstellung der Dominikaner wie

52 Kopie des Schreibens des Ordensprovinzials Ulrich Stump an Kaiser Maximilian II., 6. August 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 17v.

generell der Altgläubigen entsprachen nun die lutherischen Lehren gerade nicht dem wahren Christentum, sondern bildeten eine Häresie, die es abzuwehren galt⁵³. Sie bedrohte nicht nur die christliche Lehre, sondern auch das Heil jener, die sich von der altgläubigen Kirche abgewandt hatten. Die als nicht-christlich qualifizierte Predigt des lutherischen Prädikanten führte in den symbolischen Vorstellungswelten der Speyerer Dominikaner zu einer Profanisierung des Kirchenraumes. Ihr Widerstand gegen die lutherische Prädikatur erklärt sich vor diesem Hintergrund auch aus der dezidiert antihäretischen Tradition des Ordens. Religiöse Argumente führten damit ganz wesentlich zum Konflikt, wurden jedoch kaum von den Parteien explizit gemacht und von finanziellen und politischen Argumenten überlagert.

IV. Koexistenz als Neben- oder Miteinander leben?

Vom Ergebnis her betrachtet, hatte die lutherische Prädikatur im Langhaus der Speyerer Dominikanerkirche zwei Seiten. Sie entzog den Dominikanern den Zugriff auf einen Teil ihrer Kirche, sicherte aber das Überleben des Ordens in der Stadt – wenn auch auf einen kleinen Chorraum reduziert. Die Koexistenz in der Dominikanerkirche gelang durch die festgelegte Grenze, die den Raum in zwei konfessionelle Teile trennte. Koexistenz funktionierte für die Akteure damit durchaus wörtlich, als ein Nebeneinander-Existieren. Diese Beobachtung bestätigt auch das Dokument, das die evangelischen Reichsstände auf Bitte der Reichsstadt Speyer gegenüber dem Kaiser formulierten. Die Reichsstände wollten erreichen, dass *beide theill, so woll der anderen Religion, alß der Augspurgischen Confession verwandte beyeinander an abgesonderten örtten vnnd kirchen im friden und gueter nachpaurschafft, leben und wohnen khönnen*⁵⁴. In diesen Sätzen erscheint – und dieses Bild ist in dieser Korrespondenz durchaus einmalig – die Vision einer friedlichen Koexistenz innerhalb einer Kirche und einer Stadt. Meines Erachtens verfehlt der Begriff der Toleranz die Umschreibung dieser Vision: Es ging schlicht um die pragmatische Notwendigkeit, miteinander auf engem Raum leben zu müssen. Der Speyerer Rat selbst jedoch wollte eine solche Vision für sich nicht formulieren – und noch weniger die Dominikaner.

53 Im Wormser Edikt hatte Kaiser Karl V. Martin Luther als *verstopften zertrenner und offenbarn ketzer* bezeichnet (DRTA, JR 2, Nr. 92, S. 654). Über diesen Ketzerstatus waren die Protestanten in der Wahrnehmung der Katholiken auch in den folgenden Dezennien des 16. Jahrhunderts nicht hinausgekommen.

54 Supplik der Reichsstände Augsburger Konfession an Kaiser Maximilian II., 17. September 1570; StASp 1 A 402/7, fol. 61v.

Quellen

- Stadtarchiv Speyer (StASp), 1 A 402
 Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe. Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., Bd. 2, München 1896
 Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30,1–2, Weimar 1909–1910, Bd. 49, Weimar 1970
 Die süddeutsche Nuntiatur des Grafen Bartholomäus von Portia (Schlussjahre 1575/1576), bearb. von Karl Schellhass, Berlin 1909 (Nuntiaturberichte aus Deutschland neben ergänzenden Aktenstücken III,5), Nr. 95, S. 397–421

Literatur

- Hans-Jürgen Becker, Landfrieden I: Deutschland, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, München/Zürich 1991, Sp. 1657f.
 Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 21. Aufl., Frankfurt am Main 2007
 Georg Biundo (Hrsg.), Geschichte der protestantischen Kirche der Pfalz, Bd. 1: Pfälzisches Pfarrer- und Schulmeisterbuch, Kaiserslautern 1930 (Palatina sacra 1)
 Daniela Blum, Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618), Münster 2015 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 162)
 Michael Borgolte, Mittelalterforschung und Postmoderne. Aspekte einer Herausforderung, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 43 (1995), S. 615–627
 Olivier Christin, Religious Colloquies and Toleration, in: Reform and Expansion 1500–1660, hrsg. von Ronnie Po-Chia Hsia, Cambridge 2007 (The Cambridge History of Christianity 6), S. 302–320
 Wolfgang Eger, Speyer und die Reformation. Die konfessionelle Entwicklung in der Stadt im 16. Jahrhundert bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: Geschichte der Stadt Speyer, hrsg. von der Stadt Speyer, Redaktion Wolfgang Eger, Bd. 3, Stuttgart 1989, S. 291–347
 Renate Engels, Palatia Sacra. Kirchen- und Pfründebeschreibung der Pfalz in vorreformatorischer Zeit, Teil I: Bistum Speyer, Bd. 1.2: Die Stadt Speyer. Pfarrkirchen, Klöster, Ritterorden, Kapellen, Klausen und Beginenhäuser, Mainz 2005 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 61.1.2)
 Étienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33)
 Anthony Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt am Main/New York 1995 (Theorie und Gesellschaft 1)
 Kaspar von Greyerz u. a. (Hrsg.), Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201)
 Andreas Holzem, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“, in: Die Aktualität der Vormoderne, hrsg. von Klaus Ridder/Steffen Patzold, Tübingen 2012 (Europa im Mittelalter 23), S. 233–265
 Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation 29)
 Rolf Kießling u. a., Reformationen in der Stadt, in: Im Ringen um die Reformation. Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg, hrsg. von Rolf Kießling u. a., Epfendorf am Neckar 2011, S. 295–306
 Volker Leppin, Kirchenraum und Gemeinde. Zur Änderung einer semiotischen Beziehung im Zuge der Wittenberger Reformation, in: Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa, hrsg.

- von Eva Wetter, Stuttgart 2008 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 33), S. 25–40
- Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt am Main 2001
- Nicolette Mout, Peace without Concord. Religious Toleration in Theory and Practice, in: Reform and Expansion 1500–1660, hrsg. von Ronnie Po-Chia Hsia, Cambridge 2007 (The Cambridge History of Christianity 6), S. 227–243
- Norbert Ohler, Alltag in einer Zeit des Friedens (1570 bis 1620), in: Geschichte der Stadt Speyer, hrsg. von der Stadt Speyer, Redaktion Wolfgang Eger, Bd. 1, Stuttgart 1982, S. 571–655
- Bernd Roeck, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität, Göttingen 1989 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 37)
- Bernhard Hermann Röttger (Bearb.), Die Kunstdenkmäler der Pfalz, Bd. 3: Stadt und Bezirksamt Speyer, München 1934 (Die Kunstdenkmäler von Bayern)
- Thomas Max Safley (Hrsg.), A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, Leiden 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition 28)
- Thomas Max Safley, Multiconfessionalism. A Brief Introduction, in: A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, hrsg. von Thomas Max Safley, Leiden 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition 28), S. 1–19
- Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hrsg. von Anton Schindling/Walter Ziegler, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57), S. 91–104
- Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt, Köln, Aachen, Münster 1700–1840, München/Wien 1995 (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution 28)
- Harold W. Turner, From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The Hague u. a. 1979 (Religion and Society 16)
- Frauke Volkland, Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der ‚konfessionellen Identität‘, in: Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hrsg. von Kaspar von Greyerz u. a., Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), S. 91–104
- Frauke Volkland, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 210)
- Frauke Volkland, Konfessionelle Abgrenzung zwischen Gewalt, Stereotypenbildung und Symbolik. Gemischtkonfessionelle Gebiete der Ostschweiz und die Kurpfalz im Vergleich, in: Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale und Deutungen (1500–1800), hrsg. von Kaspar von Greyerz/Kim Siebenhüner, Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 215), S. 341–365
- Lee Palmer Wandel, Confessions, in: A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, hrsg. von Thomas Max Safley, Leiden 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition 28), S. 23–43
- Lee Palmer Wandel, Die Geschichte des Christentums und die Reformation in Augsburg, in: Im Ringen um die Reformation. Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg, hrsg. von Rolf Kießling u. a., Epfendorf am Neckar 2011, S. 11–27
- Lee Palmer Wandel u. a., Reformationen in der Stadt, in: Im Ringen um die Reformation. Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg, hrsg. von Rolf Kießling u. a., Epfendorf am Neckar 2011, S. 295–306
- Lee Palmer Wandel, Religion, Raum, Ort, in: Geschichte in Räumen. Festschrift Rolf Kießling, hrsg. von

- Johannes Burkhardt u. a., Konstanz 2006, S. 279–292
- Paul Warmbrunn, Der schlesische Reformator Kaspar von Schwenckfeld und der Einfluß seiner Lehre auf die Territorien des deutschen Südwestens, in: Schlesien und der deutsche Südwesten um 1600. Spät-humanismus – reformierte Konfessionalisierung – politische Formierung, hrsg. von Joachim Bahlcke/Albrecht Ernst, Heidelberg 2012 (Pforzheimer Gespräche 5), S. 117–139
- Paul Warmbrunn, Speyer, in: Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit. Städte und Residenzen im alten deutschen Sprachraum, hrsg. von Wolfgang Adam/Siegrid Westphal, Bd. 3: Nürnberg–Würzburg, Berlin/Boston 2012, S. 1787–1831
- Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648, Wiesbaden 1983 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 111)
- Eike Wolgast, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter, Heidelberg 1998 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 10)
- Peter Zschunke, Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1984 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 115)