

Ulrich A. Wien (ed.)

**Common Man, Society and
Religion in the 16th century/
Gemeiner Mann, Gesellschaft
und Religion im 16. Jahrhundert**



Academic Studies

67



Refo500 Academic Studies

Edited by
Herman J. Selderhuis

In co-operation with
Christopher B. Brown (Boston), Günter Frank (Bretten),
Bruce Gordon (New Haven), Barbara Mahlmann-Bauer (Bern),
Tarald Rasmussen (Oslo), Violet Soen (Leuven), Zsombor Tóth (Budapest),
Günther Wassilowsky (Frankfurt), Siegrid Westphal (Osnabrück)

Volume 67

Ulrich A. Wien (ed.)

**Common Man, Society and
Religion in the 16th century/
Gemeiner Mann, Gesellschaft und
Religion im 16. Jahrhundert**

Piety, morality and discipline in the
Carpathian Basin/Frömmigkeit, Moral und
Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen

Vandenhoeck & Ruprecht

This publication was funded by the Federal Republic of Germany based on a resolution of the German Bundestag by the Federal Government Commissioner for Culture and the Media.

Diese Publikation wurde gefördert aus Mitteln der Bundesrepublik Deutschland aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages durch die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien.



Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available
online: <https://dnb.de>.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Typesetting: textformart, Daniela Weiland, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0165

ISBN (Print) 978-3-525-57100-2

ISBN (PDF) 978-3-666-57100-8

<https://doi.org/10.13109/9783666571008>



This publication is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial – No Derivatives 4.0 International license. For a copy of this license go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Inhalt/Contents

Ulrich A. Wien	
Einleitung	9

Ulrich A. Wien	
Introduction	15

I. Gemeiner Mann und Ortspfarrer: Verhalten und religiöses Leben in Siebenbürgen und darüber hinaus/Common man and local priests: behaviour and religious life in Transylvanian villages and beyond

Eike Wolgast	
Der gemeine Mann zwischen Bauernkrieg 1525 und Religionsfrieden 1555	23

Adinel C. Dincă	
Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500	39

Paula Cotoi	
Pre-Reformation Sermon Collections in Transylvania. Evidence concerning their circulation in rural areas	55

Alexandru Ștefan	
Seals of Transylvanian Saxon Parish Priests from the First Half of the 16 th Century	65

Emőke Gálfi	
The Secularisation of the Castle District in Alba Iulia (Second Half of the 16 th Century)	79

Edit Szegedi Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen	91
Zoltán Csepregi Ketzerakten, Glaubenswechsel, Kirchenvisitationen. Landpfarrer und ihre Gläubigen im Königreich Ungarn	151
Mária Lupescu Makó/Radu Lupescu Mendicant Friars and Religious Revival in Sixteenth Century Cluj, Transylvania	173
Ciprian Firea Last Wills of Transylvanian Saxon Parish Priests on the Eve of the Reformation (ca. 1500–1580). Some Thoughts about their Meaning	191

II. Soziale, wirtschaftliche und sittliche Existenz/ Social, economic and moral life

Zsolt Simon The financial administration of the parish churches of Kronstadt (Braşov/Brassó) in the 16 th century	205
András Péter Szabó Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts	229
Adrian Magina The city and the church. Religious life in Lipova, the 14 th –16 th centuries	249
Florin Nicolae Ardelean Piety, morality and discipline in the military regulations of the Transylvanian principality (1577–1683)	263
Julia Derzsi Unzucht und Ehebruch vor Gericht. Sexualdelikte bei den Siebenbürger Sachsen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts	275

Enikő Rűsz-Fogarasi Consequences of the Reformation Priest Wives, a New Role for Early Modern Women	297
---	-----

Mária Pakucs-Willcocks The idea of good marriage at the end of the sixteenth century Transylvania Mathias Raw vs. Catharina Birthalmer	309
---	-----

III. Ein Echo auf Wittenberg: das Beispiel des Dorfpfarrers Damasus Dűrr/An echo of Wittenberg: the example of village pastor Damasus Dűr

Martin Armgart Die Edition der Predigten von Damasus Dűrr	323
--	-----

Robert Kolb Damasus Dűrr's Preaching in Wittenberg Context	337
---	-----

Ulrich A. Wien Supervision of "Authority" and "Community" by the Church as a warden of order. The Positioning of Damasus Dűrr between demand and reality	363
---	-----

IV. Kunst und lutherische Konfession/Arts and Lutheran confession

Maria Crăciun The Voice of Pulpits. Word and Image in the Construction of the Confessional Identity of Lutheran Communities in Early Modern Transylvania	385
---	-----

Livia Magina The Transylvanian rural World at the end of the 16 th Century Reflected in the Minutes of Săliște	415
---	-----

Register/Index	423
Ortsregister/Index of places	423
Personenregister/Index of person	427
Autorenverzeichnis/List of authors	435

Ulrich A. Wien

Einleitung

Aus laufenden oder jüngst abgeschlossenen Forschungsprojekten stammt ein wesentlicher Anteil der in diesem Sammelband vereinten Beiträge. Sie wurden auf einer Forschungstagung vom 12.–14.6.2017 (Thema: Kirche und Bevölkerung auf dem Dorf in Siebenbürgen – Rahmen- und Rezeptionsbedingungen sowie Einflüsse von Gesellschaft, Ethnie, Kirche und Politik im Reformationsjahrhundert) im Institut für Geisteswissenschaften der Rumänischen Akademie (Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu) in Hermannstadt vorgetragen. Vortragssprachen waren Deutsch und Englisch. Gefördert hatte diese Konferenz die Fritz-Thyssen-Stiftung für Wissenschaft (Köln) – parallel zum laufenden Projekt der Edition der Dorfpredigten des siebenbürgischen Melanchthonschülers Damasus Dürr an der Universität Koblenz-Landau (2016–2018). Als Projektleiter und Vorsitzender des Arbeitskreises für siebenbürgische Landeskunde hat Ulrich A. Wien die Tagung initiiert, um die Expertise der regionalhistorischen Forschung zu bündeln und zu fokussieren. Die Beiträge sind von den Autorinnen und Autoren für die Publikation überarbeitet worden und werden in vier nach Sachthemen und Chronologie geordneten Abschnitten gruppiert.

Seit dem Mittelalter ist das zum ungarischen Königreich gehörende Siebenbürgen als traditionell pluriethnischer Siedlungsraum von Magyaren, Székeln, Sachsen und Walachen (Rumänen) sowie weiteren ethnischen Gruppen bewohnt. West- und ostkirchliche Traditionen und gruppenspezifische Parallelwelten sowie ein ethnische Grenzen überschreitender Kulturtransfer haben die Kultur(en) und den Lebensstil in diesem Vielvölkerraum geprägt. Gemeinsames politisches Schicksal, aber auch antagonistische Interessen ergaben und bewirken bis heute Aushandlungsprozesse eines nicht spannungsfreien, aber erprobten, meist friedlichen Zusammenlebens. Konfliktpotenzial lag in der Frühen Neuzeit – analog zu den feudalen oder patrizisch geordneten Strukturen Mitteleuropas – in sozialen Spannungen (innerhalb der Städte; zwischen Stadt und Land; zwischen den Ständen, unter anderem ablesbar an Bauernaufständen) und politischen Divergenzen (Adelsopposition; außenpolitische Präferenzen gegenüber Osmanen oder Habsburgern). Hinzu traten die Folgen der aus Westeuropa rezipierten humanistischen Ideenwelt und reformatorischer

Strömungen. Sie wirkten auf den Klerus, aber auch auf die Wohlhabenden und Gebildeten ein: auf Adel und Bürger. Dies galt selbstverständlich insbesondere auch für politische Repräsentanten, die drei führenden Landstände (nationes) des magyarischen Adels, der adelsgleich privilegierten Gruppe der Székler sowie im Rechtsraum der „Sächsischen Nationsuniversität“ (lat. Universitas Saxonum Transylvaniae). Im Milieu eines städtischen Humanismus entwickelte sich Letztere zum Rezeptionsraum der von Wittenberg geprägten Reformation in Ungarn. Melanchthon, der theologische Differenzen zu überbrücken wusste, wurde zur Leitfigur der meisten Reformationsanhänger nicht nur in Siebenbürgen, sondern in ganz Ungarn. Insofern konnten die Magyaren, die eher in Distanz zur als „deutsch“ bezeichneten Wittenberger Theologie standen, schnell und nachhaltig zunächst die schweizerische Reformation rezipieren. Ein überwiegender Teil des siebenbürgischen Adels schloss sich ab etwa 1570 der antitrinitarischen (unitarischen) Bewegung an, welche zunächst gemeinsam Giorgio Biandrata und Franz Hertel (Davidis) in der Gegend um Klausenburg propagierten.

Nach einer Flaute diesbezüglicher Forschungen nach dem Ende der zwangsläufig an ideologischen Vorgaben orientierten publizierten historiographischen Arbeiten 1989 finden sozial- und kulturgeschichtliche Fragestellungen (nun allerdings auch im Kontext religiöser Entwicklungen und Milieus) in zunehmendem Maße in der international ausgerichteten regionalhistorischen Forschung zu Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit Berücksichtigung. Insofern kann mit dem hier vorgelegten Band eine sich auf aktuellen Forschungsstand stützende, breite Themenpalette präsentiert werden, in welcher wichtige, zum Teil bahnbrechende neue Erkenntnisse bekannt gemacht werden. Die kulturelle Transferleistung der Siebenbürger Sachsen der Frühen Neuzeit als Teil ihrer Identitätskonstruktion in der pluriethnischen Kontaktzone Siebenbürgens gewinnt eine zentrale Rolle.

Eröffnet wird der Band in Kapitel I (*Gemeiner Mann und Ortspfarrer: Verhalten und religiöses Leben in Siebenbürgen und darüber hinaus*) mit dem nachträglich zur Verfügung gestellten, Handbuchcharakter tragenden Überblicksbeitrag von Eike Wolgast über Wahrnehmung, Status und Handlungsspielraum des „gemeinen Mannes“. Er stellt die grundlegende Tendenz zur Verrechtlichung und Rationalisierung der Konflikte heraus, deren Dimension auch in weiteren Beiträgen thematisiert wird. Adinel Dincă kann anhand aussagekräftiger Quellen nachweisen, dass das bereits vorreformatorisch bemerkenswert hohe intellektuelle Niveau (akademisch gebildeter) Dorfpfarrer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Steigerung erfuhr. Paula Cotoi kann schon für die vorreformatorische Zeit belegen, dass siebenbürgisch-sächsische Theologen in Übernahme und Eigenproduktion von Predigten wichtige und hingebungsvolle Multiplikatoren des Kulturaustauschs mit Zentraleuropa waren, welche auch die Bedürfnisse dörflicher Kommunikation bedienten. Alexandru Stefan analysiert die Siegelgestaltung siebenbürgisch-sächsischer Pfarrer. Aufgrund von Komple-

xitätsreduktion transformierte sich nicht nur die Funktionalität, sondern auch die äußere Gestalt der Siegel, um den praktischen Anforderungen besser zu entsprechen. Emöke Gálfi zeichnet den radikalen Umbruch in den Besitz- und Wohnverhältnissen im Burgareal der ehemaligen Bischofsresidenz Weißenburg nach. Im Gefolge der Säkularisierung des Bistums gelangten die einst für den Klerus bestimmten Realitäten entweder auf Lebenszeit oder in dauernden Besitz an Gefolgsleute des Fürsten.

Eine umfassende Analyse zum Teil bislang bewusst ignoriertes Landtagsartikel legt Edit Szegedi vor. Sie stürzt den aus konfessionalistischem Überschwang konstruierten Mythos, der eine konfessionell-fixierte Vielfalt bereits auf das Jahr 1568 zurückdatiert hatte. Erst 1595 konnte das anerkannt werden, was es weder 1568 noch 1571 gab, nämlich die jeweils als *religio recepta* anerkannten Konfessionen. Damit wird ein unverstellter Blick auf die bis zum Ende des 16. Jahrhunderts anhaltende konfessionelle Unbestimmtheit ermöglicht. Die Rede von der Reformation als Umbruch wird dadurch infrage gestellt. Zugleich wird anhand der Landtagsartikel der zur konfessionellen Unbestimmtheit gegenläufige Konversionsdruck auf die Orthodoxen herausgestellt.

Der Beitrag von Zoltán Csepregi zeichnet anhand der Visitationsprotokolle der Erzdiözese Gran (1559–1562) die Erwartungshaltung des gemeinen Mannes und die ambivalenten Reaktionen der Ortspriester nach. Er arbeitet heraus, dass der gemeine Mann – als Motor der Entwicklung – zwischen altem und neuem Glauben (und praktisch zwischen evangelischem Abendmahls-Gottesdienst und katholischer Messe) wählen konnte. In einem pluralistischen Normensystem waren nur solche Priester erfolgreich, die einer anspruchsvollen Frömmigkeitsnachfrage kompetent entsprachen.

Maria Lupescu Makó und Radu Lupescu untersuchen am Beispiel Klausenburgs die Mendikantenkongregationen und weisen nach, dass diese in vorreformatorischer Zeit keinerlei Verfallserscheinungen zeigten. In Konkurrenz zu den gut organisierten und kontroverstheologisch ausgebildeten Dominikanern und ihren Bildungsinstitutionen versuchten die Klausenburger Protestanten 1550 ihre Schule und Druckerei zu etablieren. Während der Habsburger Episode wurden die zwischenzeitlich vertriebenen Orden zwar restituiert, schließlich aber 1556 endgültig enteignet. Trotz ihrer Qualitäten war es ihnen im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts nicht gelungen, auf die Herausforderung der Reformation angemessen zu reagieren. Ciprian Firea vergleicht spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Testamente siebenbürgisch-sächsischer Pfarrer. Der soziale und kulturelle Wandel aufgrund der Reformation wird an den testamentarischen Verfügungen klar erkennbar. Neben Kontinuitäten lassen sich deutliche Veränderungen bei Legaten, insbesondere aber bei den Nachlass-Verfügungen für zum Teil noch inoffizielle bzw. teilweise auch offizielle Pfarrfamilien als Erben festhalten.

In Kapitel II thematisieren die Beiträge die *soziale, wirtschaftliche und sittliche Existenz*. Die der Kontrolle von Laien und Klerus unterliegende Finanzverwaltung der Kirche in Kronstadt untersucht Zsolt Simon an einschlägigen Quellen. Der ökonomisch bedeutende Besitz sowie die Einnahmen durch den Zehnten und deren durch die Einführung der Reformation bedingten strukturellen Veränderungen werden dargestellt. Auf bislang diesbezüglich weitgehend unausgewertete kommunale archivalische Quellen der Stadt Bistritz verweist András Péter Szabó. Damit erschließt er den Horizont der „res mixtae“ und die kommunalen Anteile an der Finanzierung kirchlicher und schulischer Aufgaben für die kirchenhistoriographische Forschung. Adrian Magina eruiert die sich unter osmanischer Besatzung entwickelnde Konfessionskultur und -struktur am Beispiel von Lippa. Die durch die Rezeption der Reformation evangelisch-reformiert gewordene Kirchengemeinde stand einem neugegründeten serbisch-rumänisch-orthodoxen Bistum gegenüber. Aufgrund des gewachsenen Selbstbewusstseins und des Homogenisierungs-Sogs des mit den Osmanen kollaborierenden Bistums blieb die orthodoxe Kirchengemeinde schließlich als einzige christliche Konfession der Stadt übrig. Julia Derzsi weist nach, dass die unterschiedlichen, durch das reformatorische Gedankengut geprägten Rechtsnormen zu Ehe und Sittlichkeit in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch gesamtgesellschaftlich bekannt waren. Auf sie wurde in diversen Verfahren (vor dem geistlichen Ehegericht oder weltlichen Instanzen) und Scheidungsprozessen durch die jeweiligen Kontrahenten zielgerichtet und differenziert rekurriert. Enikő Rűsz-Fogarasi behandelt Bild und Verständnis der Rolle der Frau nach der Einführung der Reformation in Siebenbürgen, insbesondere fokussiert auf die Pfarrfrau. An prominenten Beispielen der sonst wenig gesicherten regionalgeschichtlichen Erkenntnisse kann sie Vorbildfunktion und den sich steigenden sozialen Status sowie den streng kontrollierten Lebensstil der Pfarrfamilie herausarbeiten. In einer Fallstudie untersucht Maria Pakucs-Willcocks Standards, Normen und Rollenmuster in der Hermannstädter Oberschicht. Exemplarisch rollt sie einen Ehescheidungsprozess von 1590 auf, dessen komplementäres Verfahren von geistlichen und weltlichen Instanzen bereits 1559 über das Rechtsgebiet der Nationsuniversität ausgehandelt worden war. Kirchenrechtliche Bestimmungen und die Regelung des Eigenlandrechts (1583) waren die vom reformatorischen Geist geprägten normativen Grundlagen, auf die von den Prozessparteien im Verfahrensverlauf Bezug genommen wurde. Abweichungen von den üblichen Rollenmustern und deren Sanktionierung werden im gesamt-europäischen Kontext analysiert. Durch ein Missgeschick erreichte den Herausgeber erst spät – während der Satzherstellung – der Beitrag von Livia Magina zur bäuerlichen Rechts- und Verwaltungskultur im rumänischen Bezirk Saliste bei Sibiu. Technisch bedingt musste er am Ende des Bandes platziert werden. Die Autorin arbeitet heraus, dass trotz der allmählich wachsenden Schreibfähigkeit

unter den Rumänen die mit der orthodoxen Kirche verbundenen Rechtsakte und traditionellen Rituale neben den durch die städtische, frühmoderne Rechtsterminologie geprägten offiziellen Verfahren bestehen blieben.

Kapitel III bündelt die Beiträge im Kontext der Edition unter dem Titel *Ein Echo auf Wittenberg: das Beispiel des Dorfpfarrers Damasus Dürr*. Unter Bezug auf die anstehende Edition des handschriftlich überlieferten großformatigen Predigtbandes des Melanchthonschülers Damasus Dürr stellt Martin Armgart biografische, überlieferungsgeschichtliche und editorische Aspekte vor. Der Wittenberger Kontext wird erläutert, das breite Themenspektrum sowie die Relevanz für die zur Frühen Neuzeit forschenden Disziplinen werden durch einschlägige Hinweise erläutert. Robert Kolb analysiert theologiegeschichtlich das gesamte Predigtkorpus. Er ordnet den Predigtband präzise in den Kontext von Luthers Predigtkonzeption, Melanchthons Rhetorik und zeitgenössischen Handreichungen für Dorfpfarrer ein. Kongruenzen, Abweichungen und Referenzen werden historiographisch und systematisch-theologisch in die reformationsgeschichtliche Gesamtentwicklung der zweiten Hälfte 16. Jahrhunderts eingeordnet und nebenbei auch das Lokalkolorit gewürdigt.

Ulrich A. Wien geht vor dem Hintergrund der aktuellen Forschungsdiskussion dem pastoralen Selbstverständnis des Predigers und der damit verknüpften Frage nach, inwieweit der Dorfpfarrer Damasus Dürr das „Wächteramt der Kirche“ gegenüber der eigenen Gemeinde sowie den weltlichen Institutionen gegenüber ausgeübt hat. Dabei tritt ein durchaus mutiger und profilierter Theologe hervor, der in bemerkenswerter Souveränität sowohl in Rückgriff auf zeitgenössische zentraleuropäische Vorstellungen als auch auf regionalspezifische Sonderkonditionen sein „Strafamt“ komplementär zur Evangeliumsverkündigung ausgeübt hat.

Kunst und lutherische Konfession behandelt das vierte Kapitel. Maria Crăciun lenkt in ihrer kunsthistorischen Studie den Blick auf einen Ausstattungsgegenstand, der seit der Reformationszeit eine zentrale Stellung im Gottesdienstraum erhalten hatte: die Kanzel als Verkündigungsort. Am Beispiel des am Ende des 17. Jahrhunderts neu errichteten Exemplars in der Schwarzen Kirche (Hauptkirche) in Kronstadt kann sie die für Siebenbürgen teilweise singuläre Dekoration in den religionspolitisch herausfordernden zeitgenössischen Kontext stellen und nachweisen, dass das Bildprogramm dieser Kanzel profilierter Bestandteil der Auseinandersetzung um die gefährdete und bedrohte Identitätskonstruktion der evangelischen Gemeinde in Kronstadt an der Wende zum 18. Jahrhundert war.

Zu danken ist dem gastgebenden Institut (ICSUSib) unter seinem ehemaligen Direktor Professor Dr. acad. Paul Niedermaier, besonders aber Dr. Julia Derzsi als Geschäftsführerin des Arbeitskreises für siebenbürgische Landeskunde (Hermannstadt) für die umsichtige Vorbereitung und Durchführung der Tagung vor

Ort, der Fritz-Thyssen-Stiftung für die Förderung der Konferenz sowie Herman J. Selderhuis und den Mitherausgebern, die bereitwillig diese Publikation in die Reihe R5AS aufgenommen haben. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags um PD Dr. Izaak de Hulster sei ebenfalls für die zuverlässige, entgegenkommende Kooperation ausdrücklich gedankt! Daniela Zahneisen hat als wissenschaftliche Hilfskraft dankenswerter Weise die formale Vereinheitlichung des Fußnotenapparats durchgeführt und das Register erstellt. Samuel Brandt ist zu danken für die Übersetzung der „Summaries“ und der Einleitung. Nicht zuletzt ist der Bundesbeauftragten für Kultur und Medien für einen Druckkostenzuschuss zu danken, die in Zeiten der Pandemie die Bereitstellung als Printversion und open access ermöglicht hat. Weitere (finanz.) Unterstützung leisteten der AKSL-Hermannstadt sowie der Evang. Freundeskreis Siebenbürgen. Der inhaltsschwere und aspektreiche Band dokumentiert einen fruchtbaren Austausch sowie ertragreiche interdisziplinäre und internationale Kooperation von Frühneuzeit-Forscherinnen und -Forschern zu einer regionalgeschichtlich höchst spannenden Kontakt- und Transferzone mitteleuropäischer Kultur: Siebenbürgen. Mögen die Erkenntnisse die künftige Forschung nachhaltig anregen!

Landau, den 10. November 2020

Ulrich A. Wien

Introduction Common Man¹

The majority of the essays in this anthology come from current or recently concluded research-projects. They were presented at a research conference on 12–14 June 2017 (theme: church and population in the Transylvanian village – background and conditions of reception as well as influences from society, ethnicity, church and politics in the century of the Reformation) at the Institute for Humanities of the Romanian Academy (Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu) in Hermannstadt (Rom. Sibiu). The languages employed at the presentations were German and English. The Fritz-Thyssen-Foundation for Science (Cologne) had supported this conference parallel to the then active project to publish an edition of the village sermons from the Transylvanian pastor, and student of Melanchthon, Damasus Dürr at the University Koblenz-Landau (2016–2018). The conference was initiated by Ulrich A. Wien, project-leader and president of the Research Association for Transylvanian Studies, with the goal being to collect and focus the experts in regional-historical research. The essays were revised by the respective authors for publication and are grouped in four sections according to thematic content and chronology.

Since the Middle Ages, Transylvania, which belonged to the Kingdom of Hungary, had been inhabited by a traditionally ethnically pluralist constellation of Magyars, Szeklers, Saxons and Walachians (Romanians), as well as other ethnic groups. Western and Eastern Church traditions, group-specific parallel worlds and a boundary-crossing cultural transfer characterized the cultures and life-styles in this region of many peoples. A mutual political destiny, but also antagonistic interests gave (and continue to give) rise to processes of negotiation for coexistence, which, although not always without its tensions, has been mostly peaceful. In early modernity, the potential for conflict lay in the social tensions (within cities, between urban and rural areas, between the classes, as exemplified by various peasants' revolts) and political differences (opposition to the nobility, preferences towards the Ottomans or the Habsburgs), much

1 Translated by Samuel Brandt.

like the feudal or patriarchal structures in Central Europe. The reception of Western Europe's humanist ideas and the currents of the Reformation were additional factors. They had an effect not only on the clergy but also on the wealthy and educated, in short, on both nobles and citizens. This was of course particularly true for the political representatives, the three political estates (*nationes*) of the Magyar nobility, the quasi-noble, privileged group of the Szeklers as well as in the legal jurisdiction of the "Sächsische Nationaluniversität" (lat. *Universitas Saxonum Transylvaniae*). The humanist cities of the last group developed into the reception-space for Wittenberg's Reformation in Hungary. Melanchthon, who knew how to bridge theological differences, became a leading figure not only for most Reformation-adherents in Transylvania, but also in all of Hungary. Thus, the Magyars, who held themselves at a distance from the "German" theology from Wittenberg, quickly and permanently took on the Swiss Reformation. From about 1570 onwards, the overwhelming majority of Transylvanian nobility joined the anti-Trinitarian (Unitarian) movement, which was first propagated in the area of Klausenburg by Giorgio Biandrata and Franz Hertel (*Davidis*).

Research in this area underwent a lull in activity 1989 after the end of the published historiographical works oriented on imposed ideologies. Today, investigations concerning the regional social and cultural history of Early Modern Transylvania (even in the context of religious development and milieus) have finally reached an internationally respected degree of quality. Therefore, this volume can present a broad palate of themes based on current research, in which important, even trail-blazing new results are presented for the first time. The cultural transfer of the Transylvanian-Saxons in early modernity as a part of the construction of their identity within the multiethnic region of contact in Transylvania plays a central role.

The volume's first chapter (*The Common Man and the Village Pastor: Behavior and Religious Life in Transylvania and Beyond*) consists of Eike Wolgast's handbook-like overview of the perception, status and scope of the "common man." He highlights the tendency towards legalization and rationalization of conflicts, whose dimensions are broached in further essays. Using conclusive sources, Adinel Dinică successfully demonstrates that the already high intellectual level among the village pastors was furthermore increased in the second half of the 16th century. Focusing on the pre-Reformation time period, Paula Cotoi shows that Transylvanian-Saxon theologians were important and devoted disseminators of the cultural exchange between Central and Eastern Europe through their reception and adaptation of sermons, serving the needs of village communication in the process. Alexandru Stefan analyzes the seals of Transylvanian-Saxon pastors: as they grew simpler, the functionality and external form of the seals transformed in order to better fulfill the practical requirements. Emőke Gálfi

traces the radical rupture in the property and living situations within the castle-area of the former bishop's residence in Weißenburg. In the course of the secularization of the bishopric, the real estate meant for the clergy came to the courtiers the prince, either permanently or for a lifespan.

Edit Szegedi presents a comprehensive analysis of the partially intentionally ignored diet-articles. She shatters the myth constructed in confessionalistic excess, which claimed a confessionally-fixed diversity could be dated to 1568. That, which was recognized in 1595, did not exist in 1568 or 1571, namely the confessions recognized as *religio recepta*. This allows an undisguised view regarding the confessional indeterminacy, which remained until the end of the 16th century. To speak of the Reformation as a rupture is thereby very questionable. On the other hand, the diet's articles do highlight the pressure felt by the Orthodox to convert.

Zoltán Csepregi's essay uses the visitation-protocols of the Arch-Diocese Gran/Hung. *Esztergom* (1559–1562) to trace the expectations of the common man and the local priests' ambivalent reactions to it. He finds that the common man, the motor of development, could choose between the old and new forms of faith (and, practically, between the Evangelical Eucharistic Service and the Catholic Mass). Only those priests were successful, who could competently respond to demanding piety in a pluralistic system of norms.

Maria Lupescu Makó and Radu Lupescu use the example of Klausenburg to investigate the mendicant congregations and demonstrate that they give no evidence of having fallen out of relevance before the Reformation. Competing with the well-organized and controversial-theologically trained Dominicans and their educational institutions, the Protestants of Klausenburg attempted to establish schools of their own in 1550. During the Habsburg episode, the temporarily banished orders were restituted, being conclusively ousted in 1556. Despite their qualities, they couldn't manage to react appropriately to the demands of the Reformation in the second quarter of the 16th century. Ciprian Firea compares the wills of Transylvanian-Saxon pastors from the Late Middle Ages and early modernity. The social and cultural shift due to the Reformation is clearly recognizable in the bequeathals. Next to some degrees of continuity, there are clear changes to be seen concerning legacies, particularly pertaining to the inheritance for the pastors' families, some of which were official, some of which were not.

The second chapter broaches the topic of *Social, Economic and Moral Existence*. Zsolt Simon uses pertinent sources to investigate the church's financial administration in Kronstadt, which was controlled by laymen and clerics. The economically significant property and income from tithing, as well as the structural changes brought about by the Reformation are all presented. András Péter Szabó points to previously neglected sources in the communal archives in Bistritz.

He thereby opens the horizon of the “res mixtae” and the communal portion of the financial administration of ecclesial and school tasks for church-historical research. Adrian Magina determines the confessional culture and structure in development under the Ottomans using the example of Lipppa. The parish, which had become Evangelical-Reformed through the reception of the Reformation, stood opposed to a newly founded, Serbian-Romanian-Orthodox bishopric. Due to its increased self-confidence and the draw towards homogenization from the Ottoman-collaborator bishopric, the Orthodox parish ultimately remained the only Christian confession left in the city. Julia Derzsi shows that the various legal norms concerning marriage and morality, which had been characterized by Reformation thought, were known throughout society in the second half of the 16th century. They were referred to by the parties in various legal processes (before either a clerical or worldly marriage court) and divorce cases with goal-oriented precision. Enikő Rűsz-Fogarasi handles the image and understanding of women after the introduction of the Reformation in Transylvania, focusing particularly on the pastor’s wife. Using prominent examples of the otherwise still unexplored regional-historical areas, she can expose the exemplary function and the increasing social status, as well as the strictly controlled lifestyle, of the pastor’s family. Mária Pakucs-Willcocks uses a case-study to investigate the standards, norms and patterns of norms in the Hermannstadt upper-crust. She does an exemplary job of treating a divorce case from 1590, whose complementary process from clerical and worldly authorities had already been handled in the legal jurisdiction of the Nationaluniversitat in 1559. The conditions from church-law and the rules concerning private property (1583) provided a basis characterized by the spirit of the Reformation, which was referred to by both sides in the course of the process. Divergences from the normal roles and their sanctioning are analyzed in a general European context. Extraordinary circumstances meant Livia Magina’s essay only reached the editor as the copy-editing was taking place. For technical reasons, it had to be placed at the end of this volume. The author has revealed the enduring parallel legal system bound up with the Romanian Orthodox Church and traditional rituals among the legal and administrative culture of farmers in the Romanian district Salište (close to Sibiu/Hermannstadt). This parallel system remained in effect even as literacy gradually grew among the Romanian population and a new, state-oriented legal procedures and terminology in Early Modernity took shape.

Chapter 3 brings together essays in the context of the work titled *An Echo of Wittenberg: the Example of the Village Pastor Damasus Dűrr*. Referring to the coming large-format volume of hand-written sermons from the Melancthon-student Damasus Dűrr, Martin Armgart presents biographical and editorial aspects, as well as aspects concerning how it was handed down through

time. The context of Wittenberg as well as the wide spectrum of themes and the relevance for the field of early modern studies are explained with pertinent references. Robert Kolb analyses the entire body of sermons with a theological-historical lens. He precisely classifies the volume of sermons in the context of Luther's sermon-conceptions, Melancthon's rhetoric and contemporary help-books for village pastors. Congruencies, differences and references are located historiographically and systematic-theologically in the development of the entire Reformation in the second half of the 16th century. Local peculiarities are also acknowledged.

In the context of current research discussions, Ulrich A. Wien pursues the self-understanding of the pastors and the related question as to what extent the village pastor Damasus Dürr practiced the church's role of warden/supervision of order (*Wächteramt der Kirche*) on his own parish as well as worldly institutions. It gives insight into a very brave and mature theologian, who, with remarkable independence in the conditions special to his region, practiced his "office of chastening" alongside proclaiming the Gospel.

The fourth chapter handles *Art and the Lutheran Confession*. In her study of art-history, Maria Crăciun draws attention to a feature in churches, which has held a central role in church-services and church-buildings since the time of the Reformation: the chancel as the place of proclamation. Using the example of the reerected Black Church (main church) in Kronstadt at the end of the 17th century, she is able to place this decoration in the demanding religious-political context of the time and demonstrate that the pictorial agenda of this chancel was a prominent part of the argumentative discussion regarding the endangered and threatened identity-constructs of the Evangelical parish in Kronstadt at the turn of the 18th century.

Special thanks are directed to the host institute (ICSUSib) and its former director Professor Dr. acad. Paul Niedermaier, Dr. Julia Derzsi (voluntary business manager for the Research Association for Transylvanian Studies) for her careful preparation and execution of the conference there, to the Fritz-Thyssen-Foundation for their support of the conference as well as Herman J. Selderhuis and the coeditors, who have willingly accepted this publication in the series R5AS. The personnel under Dr. Izaak de Hulster's lead at Vandenhoeck and Ruprecht are to be thanked for their friendly, reliable cooperation and determination to make this project happen. My student aid Daniela Zahneisen has wonderfully revised the footnotes and composed the index. Samuel Brandt is to be thanked for his translation of the "Summaries" and the introduction. Thanks are given to the Federal Ministry for Culture and Media (*Bundesbeauftragte für Kultur und Medien*) for their patronage of the printing costs, as well as for making possible a print version and open access in midst of a pandemic. Further financial support was granted by the AKSL-Sibiu as well as the Evangelical Freundeskreis Sieben-

bürgen. This complex and many-sided volume documents a fruitful exchange and rich interdisciplinary and international cooperation between early-modern researchers investigating a very interesting regional-historical zone of contact and transfer with Central European culture: Transylvania. May the results in this book stimulate future research for generations to come!

Landau, Novembre 10th, 2020

**I. Gemeiner Mann und Ortspfarrer:
Verhalten und religiöses Leben in Siebenbürgen
und darüber hinaus/
Common man and local priests: behaviour and
religious life in Transylvanian villages and beyond**

Eike Wolgast

Der gemeine Mann zwischen Bauernkrieg 1525 und Religionsfrieden 1555

I. Definition: Gemeiner Mann

Der gemeine Mann ist ein im 16. Jahrhundert viel verwendeter Begriff, der aber weder rechtlich noch sozial oder politisch eindeutig definiert war¹. Am eindeutigsten ließe sich diese Sozialgruppe bestimmen durch ihr Gegenteil: den adeligen Herrn, den Studierten und den städtischen Oberschichtsangehörigen. Zum gemeinen Mann gehörte jeder nicht direkt oder indirekt an der Herrschaft betei-

1 An allgemeiner Literatur vgl. Werner Besch, Der „gemeine Mann“ in Luthers Schriften, in: Gunther Hirschfelder u. a. (Hg.), Kulturen – Sprachen – Übergänge. Festschrift H. L. Cox, Köln, Weimar, Wien 2000, S. 113–133; Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985; Ders., Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes, München 2002; Peter Blickle/Johannes Kunisch (Hg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600, Berlin 1989; Paul Böckmann, Der gemeine Mann in den Flugschriften der Reformation, in: Ders., Formensprache. Studien zur Literarästhetik und Dichtungsinterpretation, Hamburg 1966, S. 11–44. 517–521 (zuerst 1944 erschienen); Horst Buszello/Peter Blickle/Rudolf Endres (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn 1991; Sigrid Hirbodian/Robert Kretschmar/Anton Schindling (Hg.), „Armer Konrad“ und „Gemeiner Mann“. Fürst, Funktionseliten und „Gemeiner Mann“ am Beginn der Neuzeit, Stuttgart 2016; André Holenstein, Bauern zwischen Bauernkrieg und Dreißigjährigem Krieg, München 1996; Franz Lau, Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung, in: Walther Hubatsch (Hg.), Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555, Darmstadt 1967, S. 68–100 (zuerst 1959 erschienen); Thomas Klein, Die Folgen des Bauernkrieges von 1525. Thesen und Antithesen zu einem vernachlässigten Thema, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 23 (1975), S. 65–116; Robert H. Lutz, Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters, München 1979; Wolfgang Reinhard, Probleme deutscher Geschichte 1495–1806. Reichsreform und Reformation 1495–1555 (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 9), Stuttgart 2001, S. 153–192: § 2 Ländliche Welt; § 3 Städtische Welt; Winfried Schulze, Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980; Ders., Das Reich und der Gemeine Mann, in: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Ausstellungskatalog Essays, Dresden 2006, S. 69–80; Eike Wolgast, Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa, Gütersloh 2015.

ligte oder zur Mitregierung berechtigte Untertan, also der gesamte Bauernstand und die nicht ratsfähigen Schichten in den Städten. Den Lebensrahmen des gemeinen Mannes bildete die Gemeinde, die entweder dem ruralen Typus (Dorf, Landgemeinde) oder dem städtischen Typus (Reichsstadt, landsässige Stadt). Von diesem Lebensrahmen ausgehend, ist in neuerer Zeit die These des Kommunalismus entwickelt worden (Peter Blickle), der zufolge das Sozialgebilde „Gemeinde“ in Dorf und Stadt als Organisationsform des gemeinen Mannes diente: Die Gemeinde regelte die gemeinschaftlichen Belange und die Sozialbeziehungen nach Werten und Normen, die für alle verbindlich waren.

Die frühreformatorische Bewegung wertete den von den gebildeten und privilegierten Ständen verachteten gemeinen Mann stark auf. Der einfache, fromme, ungelehrte Laie aus dem Bauern- und unteren Bürgerstand erschien jetzt vielfach als die ideale Alternative zum sittenlosen, korrupten und unwissenden, mehr an der Welt als am Glauben interessierten Pfaffen und Mönch. Luthers Entdeckung des „allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ (sc. der Getauften) trug zu dieser Aufwertung des gemeinen Mannes bei und war geeignet, dessen Selbstbewusstsein zu stärken.

Eine kollektive Mentalität des gemeinen Mannes ist für das 16. Jahrhundert nur durch seine Handlungen zu bestimmen. Der gemeine Mann war „sprachlos“ und äußerte sich nicht literarisch. Die in den frühen zwanziger Jahren erscheinenden Traktate, die angeblich von Bauern stammten, wie der „Neue Karsthans“ (1521) oder der „Sermon von der Abgötterei, durch den Bauern, der weder schreiben noch lesen kann, gepredigt“ (1521; der sog. Bauer von Wöhrd), sind von weltlichen oder geistlichen Intellektuellen verfasst worden, die mit volkstümlichem Stil und einfacher Sprache die Illiterati erreichen und für die reformatorische Theologie begeistern wollten. Sprache gewann der gemeine Mann lediglich 1525. Zwar waren auch im Bauernkrieg die programmatischen Texte und Forderungskataloge zumeist nicht von den einfachen Leuten selbst formuliert worden, aber sie mussten, um Verbindlichkeit für die bäuerlichen Haufen zu erlangen, von den Beteiligten als gemeinsame Plattform des Handelns akzeptiert werden. Nach 1525 setzte erneut Sprachlosigkeit ein.

II. Die Folgen des Bauernkriegs für den gemeinen Mann

Jede Beschäftigung mit der Rolle des gemeinen Mannes in der Konsolidierungsphase der Reformation muss ausgehen vom Bauernkrieg, der von den Zeitgenossen zumeist als „Aufruhr des gemeinen Mannes“ bezeichnet wurde. Mit den im März 1525 erstmals publizierten und rasch weit verbreiteten Zwölf Artikeln („Die gründlichen und rechten Hauptartikel aller Bauernschaft und Hintersassen der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, von welchen sie sich beschwert

vermeinen“²) hatten die Wortführer der südwestdeutschen Bauernhaufen aus der reformatorischen Predigt soziale Konsequenzen gezogen. Jeder Artikel war abgesichert durch Berufung auf Bibelstellen, und die Verfasser erklärten sich bereit, jede Forderung fallenzulassen, die nicht mit dem göttlichen Recht in Übereinstimmung zu bringen war. Sie behielten sich aber auch weitere Forderungen vor, sofern sie im Evangelium begründet waren. Dem Schriftprinzip der Reformation entsprechend, forderten die Zwölf Artikel als erstes die Freigabe der Predigt des reinen Evangeliums. Die Gemeinde als Versammlung der mündigen Christen verlangte ferner das Recht, ihren Pfarrer selbst zu wählen, und sprach sich die Kompetenz zu, über die rechte Lehre zu urteilen. Verstieß der Pfarrer gegen diese Norm, nahm sie das Recht, ihn abzusetzen, in Anspruch. Die von Luther proklamierte „Freiheit eines Christenmenschen“ wurde über ihren religiösen Bezug hinaus auf die profanen Lebensverhältnisse erstreckt und als Freiheit von Fremdbestimmung, wie sie die Herren über die Bauern ausübten (Leibeigenschaft mit ihren Folgen), interpretiert. Mehrere der Zwölf Artikel dienten der institutionellen Stärkung der Gemeindeautonomie; so wollte die Gemeinde die Waldnutzung und die Verwaltung des Kirchenzehnten selbst übernehmen. Radikalere Bauernprogramme forderten eine durchgreifende Verchristlichung der Gesellschaft, die vor allem über das Gleichheitspostulat erreicht werden sollte. Die bisher bevorrechtigten Stände, Adel und Klerus, sollten rechtlich und sozial dem gemeinen Mann gleichgestellt werden, während an eine materielle Gleichstellung im Allgemeinen nicht gedacht wurde. Die Schlösser sollten zerstört, die Klöster verlassen werden. Für Thomas Müntzer war der aufständische gemeine Mann das Volk Gottes, die Schar der Erwählten, die nach Dan 7,27 die Macht in der Welt übernehmen würde, nachdem sie die Gottlosen ausgerottet hatte³.

Luther und die Wittenberger Theologen sahen in den von den Bauern unter Berufung auf das Evangelium erhobenen Forderungen nichts als eine Perversion der Heiligen Schrift. Luther entzog den Bauern ihre religiöse Legitimationsgrundlage, indem er die Geltung der Bibel für die Regelung sozialer Beziehungen bestritt. Für ihn war der Aufstand des gemeinen Mannes ein Werk des Teufels, der die von Gott gestiftete Ordnung mit den drei Ständen *ecclesia – politia – oeconomia* zerstören und damit das Ende der Welt herbeiführen wollte. Demgegenüber hielt Luther an dem traditionellen Ordnungsschema fest, das er jetzt stärker würdigte als bisher, und sah in den Bauern, die die Institutionen angeblich zerstören oder mit neuem Inhalt füllen wollten, nichts als Werkzeuge des Satans. Daraus erklären sich seine unbarmherzigen Aufrufe an die christlichen

2 Vgl. Adolf Laube/Hans Werner Seiffert (Hg.), *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, Berlin 1978, S. 26–31.

3 Vgl. Eike Wolgast, *Der gemeine Mann bei Thomas Müntzer – und danach*, Mühlhausen 2006.

Obrigkeiten, die Aufständischen zu töten. Auch evangelische Theologen in Südwestdeutschland, Johannes Brenz in Schwäbisch Hall und Urbanus Rhegius in Augsburg, tadelten den Missbrauch des Evangeliums für weltliche Zwecke, vermieden jedoch Luthers apokalyptische Deutung des Geschehens und versuchten stattdessen, den Obrigkeiten die soziale Lage der Bauern nahezubringen und sie an ihre Fürsorgepflichten gegenüber den Untertanen zu erinnern. Nach der Niederlage warben sie für eine Politik des Ausgleichs und der Versöhnung.

Die langfristigen Folgen des Bauernkriegs sind von der Forschung lange Zeit vorwiegend negativ beurteilt worden. Nach Meinung von Günther Franz „sank der Bauer jetzt doch zum Arbeitstier herab. Er wurde zum Untertan, der seine Tage in Dumpfheit verbrachte und nicht mehr auf eine Änderung hoffte“⁴. Die neueren Analysen haben demgegenüber ein deutlich differenzierteres Bild der Folgen erbracht⁵. Schon die Zahl der Opfer konnte korrigiert werden – insgesamt ist von 70.000–75.000 Toten auszugehen, davon fast ein Drittel allein im Elsass. Das bedeutete nur einen geringen Einbruch in der demographischen Entwicklung, der nach etwa fünf Jahren bereits ausgeglichen war. Bei den Strafzahlungen, die über die Aufständischen verhängt wurden, achteten die meisten Herren im eigenen Interesse darauf, dass die Leistungsfähigkeit ihrer Untertanen nicht überbeansprucht wurde. Veränderungen in der Eigentumsordnung gab es kaum. Die von den Bauern angestrebte Stärkung der Gemeindeautonomie ließ sich zwar nicht verwirklichen, aber der Status quo ante blieb im Allgemeinen erhalten. Wo die Bauern als eigener Stand auf den Landtagen vertreten waren, behielten sie diese verfassungsrechtliche Position auch nach der Niederlage, so im Hochstift Basel, im Erzstift Salzburg, in Tirol und Vorderösterreich (überall Vier-Stände-Landschaft: Klerus – Adel – Bürger – Bauern), in Baden und Vorarlberg (Zwei-Stände-Landschaft: Bürger und Bauern), in den Fürstbistümern Kempten und Berchtesgaden sowie in anderen geistlichen und weltlichen Kleinstterritorien (nur Bauern als Landschaft). In den Städten änderte sich an der Stellung der Zünfte und der unzünftigen Handwerker auch dort fast nichts, wo sich der gemeine Mann am Aufstand beteiligt hatte, es sei denn, die Stadt wurde von den Siegern mit Kontributionen belastet. Die Reichsstadt Mühlhausen, die letzte Wirkungsstätte Thomas Müntzers, verlor allerdings nach 1525 für mehrere Jahrzehnte faktisch ihre Reichsunmittelbarkeit.

Auch auf der Ebene des Reiches änderte sich an den politischen Strukturen durch den Bauernkrieg nichts. Anders als die nationale Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts gelegentlich unterstellte, hatten die Bauern nicht

4 Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt ¹¹1977, S. 299.

5 Vgl. Klein, *Folgen* (wie Anm. 1); Malte Hohn, *Die rechtlichen Folgen des Bauernkrieges von 1525. Sanktionen, Ersatzleistungen und Normsetzung nach dem Aufstand*, Berlin 2002.

für einen modernen zentralisierten Staat gekämpft; ein eigenständiger Reichsgedanke lag der weit überwiegenden Mehrheit der Aufständischen fern⁶. Der gemeine Mann hatte aber durch seine Aktionen 1525 Klerus und Adel als Mediatgewalten zwischen Untertan und Landesfürst vielfach geschwächt, so dass die fürstlichen Obrigkeiten in den Aufstandsgebieten daraus Gewinn ziehen konnten.

Die Relativierung der Folgen des Bauernkriegs darf jedoch nicht dazu führen, den tiefen Schock zu minimalisieren, den die Niederlage und die blutige Unterdrückung bei den am Aufstand Beteiligten auslösten. Die Zahl der Opfer steht für eine ebenso große Zahl menschlicher Tragödien, auch wenn die schon genannte Sprachlosigkeit Autobiographien und Ego-Dokumente nicht entstehen ließ. Familien verloren ihren Ernährer in der Schlacht, als Folge von Todesurteilen oder durch Ausweisung und Verbannung. Bescheidener Wohlstand wurde durch Strafbzahlungen ruiniert, Haus und Hof wurden verwüstet und durch Plünderungen zerstört.

Dennoch blieb auch nach der Niederlage das Selbstbewusstsein der Bauern mindestens partiell erhalten. Das war nicht zuletzt deshalb möglich, weil dem Trauma der Niederlage bei den Bauern das Trauma der Untertanenrevolution bei den Herren entsprach. Aus Furcht, anderenfalls einen neuen Aufstand zu provozieren, verhielten sich viele Herren maßvoll und respektierten auch nach ihrem Sieg die zuvor mit den Bauern abgeschlossenen Verträge, durch die die Abgaben und Pflichten auf einer moderaten, jedenfalls vereinbarten und nicht einseitig fixierten Höhe festgesetzt worden waren. Für eine dauerhafte totale Repression fehlte es ohnehin an Unterdrückungsinstrumenten, auch wenn der Schwäbische Bund noch bis 1528 eine Eingreiftruppe unterhielt, die die Ablieferung der Waffen kontrollierte und die Strafgelder einzog sowie nach Anzeichen für neue Aufstände Ausschau hielt⁷.

Gerüchte über einen neuen „Aufruhr des gemeinen Mannes“ waren bis in die dreißiger Jahre hinein zahlreich verbreitet. Sie sind ein Indiz dafür, dass der gemeine Mann von den Obrigkeiten weiterhin als Bedrohungspotential verstanden wurde. Vereinzelt kam es in der Tat schon 1527/28 und 1530 in kleineren Herrschaften zu neuen Aufständen, während ein deutlicher Anstieg gewaltsamer Widerstandsaktionen erst seit den sechziger Jahren, vor allem in den habsbur-

6 Eine Ausnahme bildet der sog. Reichsreformentwurf Friedrich Weygandts; vgl. Klaus Arnold, „damit der arm man und gemeiner nutz iren furgang haben ...“. Zum deutschen „Bauernkrieg“ als politischer Bewegung: Wendel Hiplers und Friedrich Weygandts Pläne einer „Reformation“ des Reiches, in: Zeitschrift für Historische Forschung 9 (1982), S. 257–313.

7 Horst Carl, Der Schwäbische Bund 1488–1534. Landfrieden und Genossenschaft im Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation, Leinfelden-Echterdingen 2000, S. 492–497; Ders., Der Schwäbische Bund, in: Elmar L. Kuhn (Hg.), Der Bauernkrieg in Oberschwaben, Tübingen 2000, S. 421–443.

gisch-bayerischen Gebieten, zu konstatieren ist. Im März 1527 unterrichtete der sächsische Kurfürst Johann seine Amtleute davon, dass sich flüchtige Teilnehmer des Bauernkriegs an abgelegenen Orten versammelten und versuchten, für Widerstand zu werben⁸. Der frühere Mitstreiter Thomas Müntzers und nachmalige Täuferführer Hans Römer organisierte 1527 tatsächlich eine Verschwörung, um am Neujahrstag 1528 die Stadt Erfurt zu erobern und damit das Signal für einen allgemeinen Aufstand zu geben⁹. Durch Verrat scheiterte der Plan. Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz entschuldigte noch 1528 sein Fernbleiben vom Reichstag damit, dass in seinem Territorium „die vergangene des gemeinen Mannes Empörung [...] im Herzen noch nicht erloschen“ sei. Hinzu käme „neue Konspiration der Widertaufe“¹⁰.

Das wichtigste Resultat der Entwicklung nach 1525 ist die Tendenz zur Verrechtlichung der Konflikte zwischen Herren und gemeinem Mann. Schon in den Unterwerfungsbedingungen des Schwäbischen Bundes war den Besiegten ein großes Zugeständnis gemacht worden: Wer sich von seiner Obrigkeit ungerecht behandelt fühlte, konnte beim Schwäbischen Bund Klage erheben. Die Prozessfähigkeit der Gemeinden und des Einzelnen blieb also erhalten. 1527 drohte der Schwäbische Bund seinen Mitgliedern sogar, ihnen keinen Beistand zu gewähren, wenn sie durch „Ungeschicklichkeit“ einen neuen Aufstand provozierten. Vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte verstärkte sich die nach 1525 zu beobachtende Wende zur „Verrechtlichung sozialer Konflikte“ (Winfried Schulze) und, damit verbunden, eine Rationalisierung der Auseinandersetzungen zwischen Herren und Untertanen. Die Zahl der von Untertanen gegen ihre Herren vor dem Reichskammergericht angestregten Prozesse stieg, auch wenn das Gericht bei derartigen Klagen zunächst von der „praesumptio pro magistratu“ ausging, also von der Vermutung, dass die Obrigkeit ihre Untertanen nach Recht und Billigkeit behandle. Demgegenüber mussten die bäuerlichen bzw. städtischen Kläger den Beweis des ihnen angetanen Unrechts führen.

III. Die Reaktion des Reiches auf den Bauernkrieg

Trotz ihres Sieges waren Fürsten und Herren durch den „Aufruhr des gemeinen Mannes“ nachhaltig verunsichert. Schon seit dem Auftreten Luthers und der Ausbreitung der frühreformatorischen Bewegung war vielfach befürchtet worden, dass die religiöse Erregung in sozialen Aufruhr umschlagen werde. Um dies

8 Walter Peter Fuchs (Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, 2, Jena 1942, S. 879.

9 Vgl. Ulman Weiß, Die frommen Bürger von Erfurt. Die Stadt und ihre Kirche im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Weimar 1988, S. 222–225.

10 Vgl. Deutsche Reichstagsakten Jüngere Reihe (im Folgenden: RTA JR), 7/I, S. 206.

zu verhindern, war vielerorts die neue Lehre, die den gemeinen Mann so faszinierte, geduldet worden. Auch die Ladung Luthers vor den Wormser Reichstag 1521 hatte die Besorgnis zum Hintergrund gehabt, dass eine Verurteilung ohne vorheriges Verhör zum allgemeinen Aufstand führen werde. Luthers Landesherr, Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen, sah 1525 den Ausgang der großen Konfrontation von Herren und Untertanen als durchaus nicht entschieden an; so ließ er auf dem Totenbett seinen Bruder und Nachfolger im Mai 1525 wissen: „Will es Gott also haben, so wird es also hinausgehen, dass der gemeine Mann regieren soll“¹¹. Nach der Niederlage der Bauern waren sich die Obrigkeiten darüber im Klaren, dass bloße Repression und Unterdrückung die Lage nicht stabilisieren konnten. Auf dem Reichstag von Speyer 1526 stand daher vor den Reichsständen eine doppelte Aufgabe: Verhinderung künftiger Empörungen durch Absprachen über solidarisches Handeln und Berücksichtigung der Beschwerden des gemeinen Mannes¹². Pfalzgraf Friedrich, ein Bruder des Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz, machte den radikalen Vorschlag, im ganzen Reich einheitlich die Leibeigenschaft abzuschaffen – als Lösegeld sollte jede bisher leibeigene Person einen Gulden bezahlen. Auch auf andere Beschwerden ging der Pfalzgraf ein. So nahm er die Forderung nach Predigt des reinen Evangeliums auf, die Geistlichen sollten sich zwischen Zölibat und Eheschließung entscheiden dürfen¹³.

Auf dem Reichstag sollte ein Ausschuss für die im Bauernkrieg offenkundig gewordenen Probleme Lösungsvorschläge erarbeiten. Das Gutachten dieses Ausschusses ging von der Voraussetzung aus, „daß eine jede Obrigkeit verhüten soll, ihre Untertanen wider Billigkeit zu belästigen“; ihnen sollte Recht zuteilwerden, dass niemand künftig ohne vorheriges Verhör bestraft werden dürfe. Auch das Beschwerderecht sollte garantiert werden. Das Ausschussgutachten ging auf alle wichtigen Forderungen ein, die in den Zwölf Artikeln enthalten gewesen waren. Die Forderung nach qualifizierten Pfarrern wurde ausdrücklich aufgenommen, auch wenn über die für Wahl und Absetzung zuständige Instanz nichts gesagt wurde. Über Milderung oder Ablösung der Leibeigenschaft sollten die Grundherren nachdenken. Der Ausschuss berücksichtigte auch die materiellen Forderungen (Entfremdung der Allmende, Wildschäden, Sonderabgaben im To-

11 Zitiert bei Ingetraut Ludolphy, Friedrich der Weise – Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Göttingen 1984, S. 313.

12 Vgl. Walter Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526, Berlin 1887 (ND 1970); Günter Vogler, Der deutsche Bauernkrieg und die Verhandlungen des Reichstags zu Speyer 1526, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 23 (1975), S. 1396–1410. Die Akten des Reichstags vgl. RTA JR, 5/6.

13 Vgl. RTA JR, 5/6, S. 381–392 (Instruktion Pfalzgraf Friedrichs, 17. Okt. 1525); vgl. auch Regina Baar-Cantoni, Religionspolitik Friedrichs II. von der Pfalz im Spannungsfeld von Reichs- und Landespolitik, Stuttgart 2011, S. 68–70.

desfall, Unangemessenheit der Bestrafungen und gesteigerte Frondienste) und empfahl dringend, Abhilfe zu schaffen. Insgesamt sollten die Herren sich hüten, ihre Untertanen mit Neuerungen zu belästigen und dadurch weiteren Aufruhr zu provozieren¹⁴.

Das Ausschussgutachten, das den Gravamina des gemeinen Mannes weit entgegenkam, wurde auf dem Reichstag allerdings nicht behandelt. Der Reichsabschied verzichtete darauf, reichseinheitliche Regelungen zu treffen, und überließ die Materie – wie die Religionsfrage – den einzelnen Reichsständen zur Erledigung. Übrig blieb nur die allgemeine Anweisung an die Obrigkeiten, die Untertanen so zu behandeln, wie sie es mit ihrem Gewissen, mit dem göttlichen und natürlichen Recht sowie mit der Billigkeit vereinbaren könnten. Unnachsichtig sollten lediglich die Rädelsführer und Verursacher des Bauernkriegs bestraft werden, während sonst gütliche Verhinderung eines neuen Aufruhrs statt Repression empfohlen wurde¹⁵. Eine – wenngleich minimale – repräsentative Teilhabe an administrativen Aufgaben wurde erwogen, als der Fürstentag von Esslingen im Dezember 1526 den Entwurf für eine beharrliche „Türkenhilfe“ vorlegte. Zur Einbringung der Türkensteuer sollte in jedem Fürstentum ein Ausschuss gebildet werden, der sich zusammensetzen sollte aus je einem Vertreter des Fürsten, der Prälaten, der Ritterschaft und der Städte sowie – „ob es in Betrachtung der geschwinden, sorglichen Läufe dieser Zeit der Untertanen gegen den Oberen gut sein soll“ – einem „von dem gemeinen Bauersmann“. Dadurch würde „alle Argwöhnigkeit desto mehr abgewendet und [ihr] zuvorgekommen“ werden¹⁶. Verwirklicht wurde dieser Vorschlag nicht.

Auf den nächsten Reichstagen wurden die Beschwerden des gemeinen Mannes nicht mehr behandelt, während die Warnungen vor Aufruhr und die Repressionsdrohungen stereotyp wiederholt wurden. So verpflichteten sich auf dem Speyerer Reichstag von 1529 Fürsten, Herren und Reichsstädte, ihren jeweiligen Nachbarn sofort mit Reitern und Fußsoldaten zu Hilfe zu kommen, sobald die Untertanen einer Obrigkeit „wiederum Aufruhr und Empörung erwecken“¹⁷. Mit dem Verzicht auf eine einheitliche Regelung der Beschwerden des gemeinen Mannes vergab das Reich die große Chance, die Kompetenz für diesen Bereich zu gewinnen und damit die Autorität der Zentralinstitutionen beim gemeinen Mann zu stärken.

Dass die Bauern vermehrt den Rechtsweg einschlugen, um sich gegen ihre Herren zu wehren, lässt sich daraus ersehen, dass der Abschied des Augsburger Reichstags von 1530 das Reichskammergericht anwies, keine Klagen von Unter-

14 Vgl. RTA JR, 5/6, S. 732–738 (18. Aug. 1526); vgl. Baar-Cantoni, Religionspolitik (wie Anm. 13), S. 72–74.

15 Vgl. RTA JR, 5/6, S. 881–884 (Abschied, 27. Aug. 1526).

16 Vgl. RTA JR, 5/6, S. 927 (III § 1).

17 Vgl. RTA JR, 7/II, S. 1145.

tanen gegen das Verbot, Waffen zu tragen, anzunehmen. Auch wer seiner Obrigkeit Urfehde¹⁸ geschworen hatte, durfte nicht mehr das Gericht anrufen. Repression gegen Aufrührer und Förderer des Aufstands des gemeinen Mannes von 1525 gehörte dem Reichsabschied von 1530 zufolge zu den Rechten jeder Obrigkeit¹⁹. Ohne speziellen Bezug auf 1525 wurde auch von späteren Reichstagen der Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft und jede gewaltsame Widerstandshandlung der Untertanen als Bruch des Landfriedens gebrandmarkt.

IV. Die Auswirkungen des Bauernkriegs auf die Reformation

Bereits die Zeitgenossen stritten je nach konfessioneller Prägung kontrovers über den Zusammenhang von Reformation und Bauernkrieg sowie die Folgen des Bauernkriegs für die weitere Entwicklung der Reformation. Schon während des Aufstands und erst recht danach wurde von den altkirchlich gesinnten Obrigkeiten, Theologen und Intellektuellen die Lehre Luthers mit dem Aufstand des gemeinen Mannes in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Auch die Vorlage Karls V. zur Eröffnung des Reichstags von 1526 (die sog. Proposition) stellte eine Kausalfolge von Spaltung im Glauben und Aufruhr her²⁰. Nach dem Bauernkrieg schwenkten vielfach Fürsten und Herren, die bis dahin lutherische Prediger geduldet hatten, um und exekutierten – mindestens zeitweise – das bisher von ihnen kaum beachtete Wormser Edikt von 1521. Der Nürnberger Stadtschreiber Lazarus Spengler berichtete 1526 seinem Straßburger Kollegen Peter Butz, der Bauernkrieg habe bei Städten und Fürsten so großes Ärgernis erregt, „daß nahezu keine Stadt das Wort Gottes bei sich leiden mag. Es ist vielen mehr ein Greuel und Unlust geworden denn ein Trost. So will auch jede Stadt jetzt viel mehr danach trachten ..., wie sie einen gnädigen Kaiser denn einen gnädigen Gott bekommen mag“²¹. Je nachdrücklicher von altkirchlicher Seite der Nexus zwischen reformatorischer Bewegung und sozialem Protest hergestellt wurde, desto vehementer bemühten sich Luther und seine Anhänger, die reformatorische Predigt aus dieser gefährlichen Verbindung zu befreien. Die evangelische Seite schob als Reaktion auf Vorwürfe der Gegenpartei nun dieser die Schuld am Aufruhr des gemeinen Mannes zu: Weil sie die Predigt des reinen Wortes Gottes behindert hatte, war es zu den Unruhen gekommen.

18 Eidlich bekräftigtes Friedensgelöbnis, das den Verzicht auf Rache einschließt.

19 Vgl. August Koch, Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, 2, Frankfurt am Main 1747 (ND Osnabrück 1967), S. 320 f. § 92.

20 Vgl. RTA JR, 5/6, S. 301 f.

21 Hans Virck (Hg.), Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, 1, Straßburg 1882, S. 256.

Das Trauma des „tumultus rusticorum“ als fehlgeleiteter Konsequenz des Biblizismus hat die evangelischen Theologen wie die evangelischen Obrigkeiten gleichermaßen jahrzehntelang heimgesucht. Prinzipiell und theoretisch wurde bei ihnen nach 1525 kirchlich-religiös nichts verändert; die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Getauften und die Gemeindekompetenz der Pfarrerwahl wurden nicht widerrufen. Dennoch verlor der gemeine Mann seine bisherige Schlüsselposition beim Aufbau evangelischer Gemeinden, so wie er auch in Flugschriften nicht mehr als Zentralgestalt in der Konfrontation mit dem alten Klerus auftauchte; erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts begegnet der gemeine Mann erneut als literarische Figur. In seinem konkreten Handeln verzichtete Luther aber nach 1525 zunehmend darauf, den Aufbau des neuen Kirchenwesens von der Basis zu erwarten und zu ermutigen. Sein durch die Erfahrung des Bauernkriegs hochgesteigertes Misstrauen gegen den unkontrollierbaren „Herrn Omnes“ veranlasste ihn dazu, jetzt die weltliche Obrigkeit in Territorien und Reichsstädten für die Errichtung des evangelischen Kirchenwesens in Anspruch zu nehmen. Sie sollte die Predigt durch feste, allgemeinverbindliche kirchliche Ordnungen und Institutionen schützen. Zugespitzt ließe sich formulieren: An die Stelle des religiös und kirchlich selbstverantwortlichen Laien und der Einzelgemeinde trat die Institution Landeskirche mit dem Fürsten als Leiter dieser Kirche, auch wenn Luther diesen Zustand nur als Übergangsstadium ansah, bis sich neue kirchliche Strukturen entwickelt hätten. Der Fürst übernahm daher für Luther lediglich die Funktion eines „Notbischofs“ anstelle des sich der Reformation verschließenden altkirchlichen Episkopats.

In diesem neuen System obrigkeitlicher Regelung des Kirchenwesens war für eigenständige kirchliche Aktivitäten des gemeinen Mannes kaum mehr Raum. Das spontane Element, dem die reformatorische Bewegung bis 1525 so viel verdankte, ging – wenigstens in den ehemaligen Aufstandsgebieten Mittel- und Südwestdeutschlands – weithin verloren. Allerdings ist bei dieser Entwicklung zu fragen, ob der sog. Wildwuchs der Reformation (Franz Lau)²² um die Mitte der zwanziger Jahre nicht unabhängig vom Desaster des Bauernkriegs ein solches Ausmaß erreicht hatte, dass es der zusammenfassenden und flächendeckenden Neuordnung bedurfte, um zu verhindern, dass die reformatorische Bewegung in Personalgemeinden mit unterschiedlichen Ausprägungen von evangelischer Theologie zerfiel. Auf dem Speyerer Reichstag von 1526 war, verkürzt formuliert, den Reichsständen die Einführung der Reformation freigegeben worden – damit entstand die Möglichkeit legitimer evangelischer Obrigkeit. Nicht wenige Reichsstände nutzten in der Folgezeit den Zuwachs ihrer Kompetenzen durch

22 Vgl. Helmar Junghans, Plädoyer für „Wildwuchs der Reformation“ als Metapher, in: Ders., Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen, Leipzig 2001, S. 261–267 (zuerst 1998).

das *ius reformandi* aus, indem sie die Reformation als Hoheitsakt einführten, die bisherigen ekklesialen Organisationsstrukturen durch die Schaffung eigener Landeskirchen ablösten und in diesem Zusammenhang die in der Frühphase der Gemeindereformation üblich gewordene gemeindliche Pfarrerwahl durch die obrigkeitliche Investitur der Geistlichen ersetzten.

Vor allem in der älteren Forschung herrschte die Meinung vor, dass der negative Ausgang des Bauernkriegs und Luthers harte Stellungnahme den gemeinen Mann nach 1525 weithin der Reformation entfremdeten, dass sie ihn in den Zustand religiöser Gleichgültigkeit und Apathie versenkten. Als Beweis dafür wurden häufig die sog. Visitationsprotokolle herangezogen, d. h. Berichte, die eine zur Prüfung der kirchlichen Zustände in den einzelnen Gemeinden herumreisende landesfürstliche Kommission von Juristen und Theologen aufzeichnete. Diese Berichte spiegeln in der Tat vielfach ein desolates kirchliches Leben wider: Unregelmäßiger Empfang des Abendmahls, religiöse Unwissenheit, Unzucht, Aberglauben, Weigerung, den Geistlichen mit seiner Familie materiell angemessen auszustatten. Aus derartigen Befunden scheint sich ein Desinteresse des gemeinen Mannes an Kirche und Religion zu ergeben. Allerdings muss zur Korrektur dieses Eindrucks beachtet werden, dass sich die Normalität des Gemeindelebens in den Berichten nicht widerspiegelte, sondern nur die Abweichungen von der Norm. Zudem fehlen Vergleichstexte aus der Zeit vor 1525. Jedenfalls ist es zu kurz gegriffen, das in den Visitationsprotokollen vielfach aufscheinende Negativbild des kirchlichen und weltlichen Gemeindelebens als typisch für die evangelischen Gläubigen nach 1525 anzusehen.

Die organisierte Einführung des evangelischen Kirchenwesens in einem Territorium war im 16. Jahrhundert immer eine landesfürstliche Entscheidung²³. Gelegentlich wurden die Landstände herangezogen, um diese Entscheidung durch ihr Votum abzusichern, während der gemeine Mann nicht befragt wurde. Die Protestantisierung der bis dahin strikt dem alten Glauben verbundenen Territorien Württemberg (1534), Herzogtum Sachsen und Kurfürstentum Brandenburg (beide 1539) rief jedoch keinerlei negative Reaktionen oder Resistenz bei den Untertanen hervor, so wenig dies bei Einführung der Reformation in anderen Territorien der Fall war. Rekatholisierungen in der zweiten Jahrhunderthälfte waren dagegen ebenso wie die Einführung des Calvinismus stets mit Opposition und Resistenz der evangelischen Untertanen verbunden. Keine Obrigkeit führte die Reformation in ihrem Gebiet gegen einen artikulierten Widerstand der Mehrheit der Untertanen ein, auch wenn diese nicht mehr wie vor 1525 selbst initiativ wurden. Ein auch nach 1525 weiterwirkendes aktives Interesse an der evangelischen Predigt zeigte der gemeine Mann insbesondere in den Städten. Bei der Durchsetzung der Reformation in den norddeutschen

23 Vgl. Wolgast, Einführung (wie Anm.1).

Kommunen, die ihren Höhepunkt zwischen 1525 und 1532 erreichte, trieben die städtischen Untertanen in den Kirchspielen und Zünften die Entwicklung voran, häufig gegen den widerstrebenden Magistrat. In den südwestdeutschen Reichsstädten entschied in den zwanziger und dreißiger Jahren mehrfach die Bürgerschaft in Volksabstimmungen über die Einführung der Reformation und das Verbot der Messe.

Das Täuferturn konnte nur in Ausnahmefällen zu einer Ersatzreligion für den von Luther enttäuschten gemeinen Mann werden. Die radikalreformatorische Bewegung blieb zahlenmäßig klein und wurde vom Reich und von den Fürsten kriminalisiert²⁴. Wegen der Verfolgungen wurde sie, von Ausnahmen abgesehen, rasch zur Arkanreligion. Das schließt nicht aus, dass in obrigkeitlichen Erlassen nach 1525 bäuerlicher Aufruhr und täuferische Devianz immer wieder in Zusammenhang gebracht wurden. Und in der Tat wandten sich Täuferführer häufig vor allem an frühere Aufständische, um sie für ihre religiösen Überzeugungen zu gewinnen. Neben Hans Römer waren auch Täuferpropagandisten wie Hans Hut und Melchior Rinck frühere Anhänger Thomas Müntzers und hatten an der Schlacht von Frankenhausen, in der die von Müntzer geführten Thüringer Bauern geschlagen worden waren, teilgenommen²⁵. Aber auch wenn nicht gesagt werden kann, dass die täuferische Bewegung vorwiegend aus ehemaligen Teilnehmern des Bauernkriegs bestand, ist andererseits doch deutlich, dass die große Mehrheit der Täuferanhänger in den zwanziger und dreißiger Jahren zur Sozialschicht des gemeinen Mannes in Städten und auf dem Land gehörte. Wer nicht am alten Glauben festhalten wollte oder sich vom Luthertum abwandte, für den konnte die Täufertheologie eine Alternative bieten. In keiner der beiden großen Konkurrenzkonfessionen konnte sich der gemeine Mann aktiv predigend und lehrend betätigen, wohl aber im Täuferturn.

24 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 2¹⁹⁸⁸; Ders., *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, München 1993 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 20); Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003; Eike Wolgast, *Stellung der Obrigkeit zum Täuferturn und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Ders., *Aufsätze zur Reformations- und Reichsgeschichte*, Tübingen 2016, S. 506–536 (zuerst 2002 erschienen).

25 Vgl. Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002.

V. Der gemeine Mann in der Interimskrise 1548 und im Augsburger Religionsfrieden 1555

Nach der militärischen Niederlage der evangelischen Partei im Schmalkaldischen Krieg 1547 und mit der Verkündung des Interims durch Karl V. auf dem Augsburger Reichstag 1548 gewann der gemeine Mann nochmals an aktiver Bedeutung. Der Verweis auf einen möglichen neuen Aufstand der Untertanen diente evangelischen Fürsten wie Moritz von Sachsen dazu, die dogmatischen und organisatorischen Einschränkungen und Veränderungen, die das Interim den evangelischen Landeskirchen auferlegte, abzulehnen. Die Resistenz der einfachen Gläubigen in Städten und Dörfern gegen die kaiserlichen Neuerungen bestärkte die Opposition der Pfarrer. So hatte Martin Bucer, als er gegen die vom Straßburger Magistrat aus Gründen der Staatsräson beabsichtigte Annahme des Interims das einschränkungslose Vertrauen auf Gottes Hilfe predigte, die Mehrheit der Zünfte und der Straßburger Einwohner hinter sich. Deswegen konnte der Stättmeister Jakob Sturm, der auf die Notwendigkeit des politischen Überlebens pochte, den Appell an die Gemeinde nicht wagen, setzte sich aber dennoch letztlich durch²⁶. Interimsgeistliche wurden an vielen Orten von der Bevölkerung trotz gegenteiliger Befehle ihrer Obrigkeit boykottiert; der gemeine Mann wusste mithin durchaus zwischen evangelischer Verkündigung und neuer Mischkonfession zu unterscheiden. Er ließ sich für die Glaubensüberzeugung, in der er in den vergangenen mehr als zwei Jahrzehnten aufgewachsen war, durchaus mobilisieren. Für Straßburg bezeugte der Chronist: „Die Bürger wollten kurzum keine Änderung in der Religion haben“²⁷, so dass der Rat einen Aufstand befürchten musste.

Als sich Karl V. auf dem Augsburger Reichstag 1550 unzufrieden mit der Umsetzung des Interims zeigte und eine Erklärung für die Verzögerungen verlangte, stellten die drei weltlichen Kurfürsten fest, dass die evangelische Lehre bei ihren Untertanen „durch emsiges, vielfältiges Predigen, Singen, Lesen und Lehren“ so eingewurzelt sei, dass sie nicht rasch beseitigt werden könne, ohne Aufruhr hervorzurufen; das Interim werde von Landständen und Untertanen geschlossen abgelehnt²⁸. Das Narrativ „Gemeiner Mann“ wurde argumentativ auch verwendet, als 1555 während der Verhandlungen über einen Religions-

26 Vgl. Eike Wolgast, *Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*. Martin Bucer und Jakob Sturm im Kampf um die Einführung des Interims in Straßburg, in: Christoph Strohm/Thomas Thelme (Hg.), *Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator*. Zum Ertrag der Edition der Deutschen Schriften Martin Bucers, Heidelberg 2016, S. 73–101.

27 Ruth Kastner (Hg.), *Quellen zur Reformation 1517–1555*, Darmstadt 1994, S. 470 (Daniel Specklin, *Collektanea* 1587).

28 Vgl. RTA JR, 19/II, S. 789 (Duplik der Reichsstände, 8. Okt. 1555).

frieden König Ferdinand eine Vertagung des Reichstags vorschlug. Während Kurfürst Friedrich II. von der Pfalz dies ablehnte, da der dadurch entstehende Unfrieden vor allem „die armen Untertanen“ betreffen werde, wurde der sächsische Kurfürst August deutlicher: Eine Vertagung würde „vielen unseligen Leuten“, die nur darauf warteten, den Frieden stören zu können, „Raum und Bequemlichkeit“ geben, „ihr Vorhaben ins Werk zu bringen und den gemeinen Mann an sich zu ziehen“²⁹.

Seit die weltlichen Obrigkeiten 1526 das *ius reformandi* als Zuwachs ihrer Herrschaftskompetenzen gewonnen hatten, galt faktisch die Formel des „*cuius regio, eius religio*“, das heißt, der Landesherr bestimmte den Konfessionsstand seiner Untertanen und übte den Religionsbann aus. Mit dem Augsburger Religionsfrieden wurde dieses Prinzip rechtlich zur Grundlage für die religiöse Zuordnung der Territorien. Erst der Westfälische Frieden von 1648 traf hier eine Änderung, indem der konfessionelle Status quo des sog. Normaljahrs 1624 für alle Territorien (außer den habsburgischen Erblanden, für die Pfalz 1618) fixiert wurde. Seither berührte eine Konversion des Landesherrn den Glaubensstand seiner Untertanen nicht mehr. Aber bereits 1555 wurden Vorkehrungen getroffen, um die Untertanen nicht gänzlich wehrlos der konfessionellen Entscheidung ihrer Obrigkeit auszuliefern. Der gemeine Mann erhielt im Augsburger Religionsfrieden ein erstes Grundrecht zugesprochen, die *licentia emigrandi*. Untertanen, die sich der herrschenden Konfession nicht unterwerfen wollten, durften ein Recht auf Auswanderung in Anspruch nehmen, ohne dass Strafgeldern für den Weggang erhoben wurden³⁰. Die Ordnung des Reichskammergerichts, die gleichfalls auf dem Augsburger Reichstag 1555 endgültig beschlossen wurde, unterstützte die Verrechtlichung etwaiger Konflikte zwischen Herren und Untertanen³¹.

VI. Fazit

So wenig wie im übrigen Europa – außer vielleicht in Schweden – gelang es dem gemeinen Mann im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im 16. Jahrhundert und darüber hinaus bis zur Französischen Revolution, zu einer sozialen und rechtlichen Stellung aufzusteigen, die ihn den privilegierten oberen Ständen gleichberechtigt machte. Dennoch war die gewaltsame Eruption von 1525 nicht vergeblich gewesen. Zwar fiel der gemeine Mann nach 1525 in der öffentlichen

29 Vgl. RTA JR, 20/III, S. 1986 (Beratungen des Pfälzer Hofrats, 16. Aug. 1555). 2011 (Antwort Kurfürst Augusts auf die Werbung König Ferdinands, 23. Aug. 1555).

30 Vgl. RTA JR, 20/IV, S. 3111 § 24 (Reichsabschied, 25. Sept. 1555).

31 Vgl. RTA JR, 20/III, S. 2553–2577 (insbes. II §§ 1 und 26); vgl. auch Hohn, Folgen (wie Anm. 5), S. 279–316.

Meinung in die gesellschaftliche Abwertung des Spätmittelalters zurück, aber die Erfahrung des Aufstands wirkte bei den Herren lange nach und verschaffte dadurch den unteren Schichten der Gesellschaft einen gewissen Freiraum für eigenes Handeln bzw. verhinderte eine allzu bedenkenlose Unterdrückung.

Abstract: The term *gemeiner Mann*/common man was not precisely defined. All subjects who took no direct or indirect part in governance and were eligible for civic duties belonged to this term. The early reformatory movement greatly increased the valuation of the common man: the pious layman, often lacking a formal education, was put forward as an alternative to the immoral, ignorant cleric. Luther's discovery of the "general priesthood of all believers" contributed to this upgrade. His "speechlessness" (in the sense of not expressing himself in literature) allowed the identity of the common man to be defined solely by his handling. The only exception to this was the "Peasants' War" (1524/25), in which a list of demands on this societal class can be found. Thereafter, speechlessness defined him once again.

Congregations imposed their own demands, which they legitimized based on the Reformation's principle of Scripture. While particularly prominent ones were the freedom of preaching the pure Gospel and their choice of pastor, there were also socio-political demands as well. While originally concentrated on religious affairs, Luther's "Freedom of a Christian" was expanded to the profane world as well in the reception of the common man. The Wittenberg theologians considered this to be a perversion of Holy Scripture and the work of the devil, defending the social institutions and orders, which they considered to be instituted by God, against the "insurrectionists." The Evangelical theologians in the south-west of Germany (particularly Brenz) avoided an apocalyptic perspective and attempted to remind the nobles of their duties to provide for their subjects. They hoped the nobility would win and institute a policy of equality and reconciliation.

Contrary to the long held opinion of previous generations of researchers, the status quo ante remained generally intact – the political structures also changed very little. But the deep shock concerning the defeat in the Peasants' War (human tragedy, desolation and punishment) is not to be minimized. The nobility were also just as rattled; they saw a constant threat in the common man. The most important result of the developments following 1525 is the tendency to legalize and rationalize the conflict between lords and the common man.

On the other hand, the Imperial Diet of 1529 passed up a great chance to uniformly regulate the grievances of the common man and spoiled the chances of gaining competence in this domain as well as strengthening institutional authority in the eyes of the common man. The trauma of the *tumultus rusticorum* as a miscarriage of Biblicism had an effect on Evangelical theologians and nobility for decades. On the one hand, the common man lost his central position in the building-up of Evangelical parishes.

On the other, the dissimulating decision of the Imperial Diet of 1526 allowed for a new system of noble governance of the church. This was supported by Luther, although it left barely any room for individual church-activities on the part of the common man. This stood in stark contrast to the opportunities for the common man among the Anabaptists. However, the following “Protestantization” of the previously strictly Catholic territories didn’t spark any negative reactions or resistance among the subjects at all – a great difference to the “re-Catholization” after the interim of 1548.

Even if after the violent eruption of 1525 the common man was once again considered to be just as worthless as he was in the Late Middle Ages, the sensitization of the nobility did manage to create a certain free space for their own dealings in the context of the lower levels of society. At least they prevented an unscrupulous oppression.

Adinel C. Dincă

Dorfkirche und Schriftlichkeit in Siebenbürgen um 1500*

Die Frage nach der Einzigartigkeit der Predigtsammlung, die Damasus Dürr¹, evangelischer Pfarrer in einem siebenbürgischen Dorf in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, eigenhändig in deutscher Sprache geschrieben hat, wurde während der in Hermannstadt/Sibiu (Rumänien) veranstalteten internationalen Tagung „Kirche und Bevölkerung auf dem Dorf in Siebenbürgen – Rahmen- und Rezeptionsbedingungen sowie Einflüsse von Gesellschaft, Ethnie, Kirche und Politik im Reformationsjahrhundert“ (12.–14. Juni 2017) mit Recht explizit und wiederholt formuliert. Diese tatsächlich außergewöhnliche pastoraltheologische Leistung² der frühen Reformationszeit, die nicht nur für siebenbürgische Verhältnisse von besonderer Relevanz ist, muss allerdings im Kontext einer um-

* Diese Arbeit wurde gefördert über ein Forschungsprojekt der Rumänischen Nationalen Behörde für Wissenschaftliche Forschung CNDI-UEFISCDI, PN-III-P4-ID-PCCF-2016-0064 (*The Rise of an Intellectual Elite in Central Europe: Making Professors at the University of Vienna, 1389–1450*).

- 1 Albert Amlacher, Damasus Dürr. Ein evangelischer Pfarrer und Dechant des Unterwälder Kapitels aus dem Jahrhundert der Reformation. Aus seinen Predigten und handschriftlichen Aufzeichnungen. Eine Festgabe des Unterwälder Kapitels der ev. Kirche A.B. in Siebenbürgen zur Feier des vierhundertjährigen Geburtstages Dr. Martin Luthers, Hermannstadt 1883; Gustav Gündisch, Damasus Dürr, in: Dieter Drotleff (Hg.), Taten und Gestalten (Bilder aus der Vergangenheit der Rumäniendeutschen, 1), Cluj-Napoca 1983, S. 102–104.
- 2 Die Predigttexte, die noch nicht vollständig ediert wurden, haben die Aufmerksamkeit vieler Fachleute gefunden, vor allem von Sprachforschern und Theologen, so Stefan Sienerth, Ein beherzter lutherischer Prediger: Damasus Dürr, in: Joachim Wittstock/Stefan Sienerth (Hg.), Die deutsche Literatur Siebenbürgens. Von den Anfängen bis 1848, München 1997, S. 189–199; Ulrich A. Wien, Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr, in: Evelin Wetter (Hg.), Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa, Stuttgart 2008, S. 59–96.; Ulrich A. Wien, Damasus Dürr – Sozialdisziplinierung in der Predigt. Die Beeinflussung der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinde von Kleinpold durch ihren Pfarrer im 16. Jahrhundert, in: Spiegelungen 1 (2006), S. 57–69; Dana Janetta Dogaru, Rezipientenbezug und -wirksamkeit in der Syntax der Predigten des siebenbürgisch-sächsischen Pfarrers Damasus Dürr (ca. 1535–1585) (Documenta Linguistica, Studienreihe, 7), Hildesheim/Zürich/New York 2006); Dana Janetta Dogaru, Die Weihnachtspredigt von 1571 des Damasus Dürr aus Siebenbürgen. Studien zu Textaufbau und Homiletik, Wien 2008.

fassenderen historischen Perspektive erörtert und evaluiert werden. Gerade in Siebenbürgen spielen die kulturhistorischen Entwicklungen in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts eine wichtige Rolle, die von Historikern, Theologen, Philologen und anderen Wissenschaftlern noch nicht befriedigend beleuchtet wurde. Es ist davon auszugehen, dass Dürrs Tätigkeit als Autor von Predigten im Kontext einer breiteren historisch-intellektuellen Entwicklung wahrgenommen und untersucht werden muss, die nicht nur die reformatorischen Umgestaltungen umfasst, sondern auch die mittelalterlichen Traditionen einer geistigen Elite berücksichtigen sollte, die die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung zwei oder drei Generationen zuvor steuerte. Als die Reformation in Siebenbürgen wahrgenommen wurde, gab es schon vor Ort eine kompakte und selbstbewusste Gruppe von Intellektuellen: die Pfarrer, vor allem die Seelsorger der Gemeinden aus den drei Hauptgebieten Altland, Burzenland und Nösnerland, wo sich ab der Mitte des 12. Jahrhunderts westliche und vor allem deutschsprachige Siedler unter dem Schutz der ungarischen Krone niedergelassen hatten³.

Die schon erwähnte frühneuzeitliche Handschrift⁴ mag heute vor allem durch ihren Umfang von etwa 1100 Seiten einen sehr starken Eindruck hinterlassen. Die fleißige Arbeit ist noch beeindruckender in einer Zeit, in der die Druckerpresse die schriftliche Kommunikation bereits erobert hatte und eine Alternative zum handschriftlichen Kopieren angeboten hatte. Und schließlich bieten die Bedingungen, unter denen dieses große Werk geschaffen wurde – innerhalb einer ländlichen Pfarrei, also nicht in einer zentralen und bedeutenden Stadtkirche mit einem anspruchsvollen „Publikum“ – eine weitere Gelegenheit zum Nachdenken. Bemerkenswert ist auch die breite Palette an Themen, die der Autor dieses Werkes aufgreift: Neben Theologie werden auch Geschichte, Literatur, Astronomie, Zoologie und andere Wissenschaften großzügig in den homiletischen Diskurs integriert⁵.

Der soziale und kulturelle Kontext, in dem dieses Korpus entstanden ist, lässt sich einigermaßen gut verfolgen. Geboren ca. 1535 in Brenndorf/Bod, in einer ländlichen Gemeinde⁶, besuchte Damasus Dürr in Kronstadt/Braşov zwischen 1553–1557 das Gymnasium und studierte anschließend bis 1559 in Witten-

3 Konrad Gündisch unter Mitarbeit von Mathias Beer, Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen, München 1998.

4 Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Hermannstadt, Signatur: ZAEKR 209-DA 175.

5 Monika Rössing-Hager, Teiltexthe in den Predigten des Siebenbürger Pfarrers Damasus Dürr, in: Peter Wiesinger (Hg.), Textsorten und Textallianzen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Beiträge zum Internationalen Sprachwissenschaftlichen Symposium in Wien 22. bis 24. September 2005 (Berliner Sprachwissenschaftliche Studien, 8), Berlin 2007, S. 259–286.

6 Kurt Andermann/Oliver Auge (Hg.), Dorf und Gemeinde: Grundstrukturen der ländlichen Gesellschaft in Spätmittelalter und Frühneuzeit, Epfendorf 2012.

berg bei Melanchthon. Während dieser Studienzeit hat er wahrscheinlich auch die Bände seiner nicht unbedeutenden Bibliothek erworben⁷. Eine erste Etappe seiner Karriere als Geistlicher hat er in Hermannstadt verbracht (1560–1569), den Rest seines Lebens (gestorben 1585) als Seelsorger der Landgemeinde Kleinpold/Apoldu de Jos, vierzig Kilometer nordwestlich von dieser Stadt entfernt. Für eine Zeit, die schon reich an schriftlichen Quellen ist, findet man erstaunlicherweise sehr wenige Daten zu Leben und Werk dieses Pfarrers, der auch als Dechant des Unterwälder Landkapitels (*Capitulum Ultrasilvanense*) nachweisbar ist: weder Korrespondenz⁸ noch administratives Schriftgut aus seiner Pfarrei, die er nicht nur geistlich, sondern auch finanziell betreuen und verwalten musste.

In diesem kurzen Aufsatz möchte ich exemplarisch zunächst die lokalen kulturgeschichtlichen Voraussetzungen in Siebenbürgen für das Entstehen des homiletischen Werkes von Dürr ermitteln und danach der Frage nachgehen, ob wirklich zwischen der Schriftlichkeit einer ländlichen Pfarrei⁹ und der schriftlichen Kommunikation in einer großen Stadtkirche ein radikaler Unterschied bestanden hat.

In diesem Sinne und weil sich erst jetzt eine Auseinandersetzung mit der Schriftkultur Siebenbürgens im Spätmittelalter bzw. in der Frühen Neuzeit als ein kohärentes Forschungsfeld durchzusetzen beginnt¹⁰, sind an dieser Stelle drei verschiedene Beispiele ausgewählt worden, die aus einer Vogelperspektive das Gesamtbild der Schriftlichkeit in einer siebenbürgischen Dorfgemeinde vor der Reformation¹¹ um 1500 vermitteln möchten.

-
- 7 Gustav Gündisch, Die Bibliothek des Damasus Dürr, in: Ders., Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen. Ausgewählte Aufsätze und Berichte, Köln [u. a.] 1987, S. 340–350.
 - 8 Ein einziger Brief vom 14. Oktober 1577 ist von ihm überliefert. In: Arhivele Naționale ale României – Sibiu [fortan: AN-SJ-SB]. Magistratul orașului și scaunului Sibiu. Colecția de documente medievale [Nationalarchive Rumäniens, Kreisstelle Hermannstadt. Magistrat der Stadt und des Stuhles Hermannstadt. Sammlung mittelalterlicher Urkunden], Seria U V, Nr. 914.
 - 9 Für das Thema „Schriftliche Kommunikation und Dorfkirche“ bietet eine breite Perspektive und ein reichhaltiges Material vor allem Enno Bünz, Die Kirche im Dorf lassen Formen der Kommunikation im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen, in: Werner Rösener (Hg.), Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen (2000), S. 77–167.
 - 10 Einen Überblick darüber bietet Adinel C. Dincă, Le fonti scritte. Edizioni e studi, in: Storiografia medievistica in Romania. L'ultimo quarto di secolo. Atti del Convegno, Roma 19–20 gennaio 2017 (Nuovi Studi Storici, 112), Roma 2017, S. 35–46.
 - 11 Einführendes zum Thema bei Adinel C. Dincă, Medieval Literacy in Transylvania. Selective Evidence from the Parish Church, in: Transylvanian Review 24.1 (2015), S. 109–121; Adinel C. Dincă, Reading Nicholas of Dinkelsbühl in Medieval Transylvania: Surviving Texts and Historical Contexts, in: Monica Brinzei (Hg.), Nicholas of Dinkelsbühl and the Sentences at Vienna in the Early XVth Century, Turnhout 2015, S. 453–471.

1. Administratives Schriftgut und Dorfkirche

Das erste Beispiel kommt aus der Pfarrei Senndorf/Jelna, einem kleinen Dorf nur wenige Kilometer von der Stadt Bistritz/Bistrița entfernt¹². Die Nähe zu diesem wichtigen Handelszentrum des 15. Jahrhunderts aus dem Norden Siebenbürgens ist ein wichtiges Detail, das hervorgehoben werden muss. In Verbindung zu dieser Kirche des Heiligen Petrus in Senndorf wurde ein Register (*registrum*) von Wirtschafts- und Finanzprotokollen geführt, die Berichte (*rationes*) der Kirchenväter (*vitrici*) enthalten¹³. Diese detailreichen Einträge dokumentieren zu einem guten Teil das wirtschaftliche Leben der kleinen ländlichen Gemeinde: Kirchenvermögen, Haupteinnahmequellen oder Verwendungszweck der Kirchengeschäften in einer Zeitspanne zwischen 1455 und einschließlich 1570. Auf Latein und Deutsch geschrieben, ist dieses Register mit seinen 99 Blättern (*folia*) die umfassendste Quelle ihrer Art, die auf dem ehemaligen Territorium des ungarischen Königreichs überliefert ist. Nicht einmal für die prestigeträchtigen Stadtpfarrkirchen aus Hermannstadt und Kronstadt, die ausdrücklich quasi-bischöfliche Funktionen ausüben durften, sind vergleichbare Quellen erhalten geblieben.

Wie bereits erwähnt, beinhaltet die Quelle insbesondere Finanzberichte, die regelmäßig vom amtierenden Kirchenvater (*vitricus*) der Leitung der Gemeinde und dem Pfarrer vorgelegt werden mussten. Letzterer ist eigentlich derjenige, der eigenhändig das Protokoll der gesamten Zusammenkunft verfasst.

Allerdings haben die Senndorfer Plebane das genannte Register über mehr als hundert Jahre auch dafür verwendet, andere relevante Fakten und Ereignisse der Pfarrei schriftlich niederzulegen. Der aus Bistritz stammende Pfarrer Andreas Thomel¹⁴ fing beispielsweise in einer sehr kleinen und stark abgekürzten Kursiv an, am Rande der buchhalterischen Aufzeichnungen eine kleine Geschichte des gesamten Nösnerlandes in der zweiten Dekade des 16. Jahrhunderts aufzuschreiben, in der unter anderem lokale oder überregionale politische oder religiöse Ereignisse sowie Naturkatastrophen, etwa die schreckliche Flut von 1508,

12 Hermann Fabini, Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen, 1, Hermannstadt 1998, sub voce.

13 AN-SJ-SB, Colecția Brukenthal [Sammlung Brukenthal], B. 268.

14 Die Schreibweisen seines Namens variieren häufig. In Krakau wird er 1479 als Student *Andreas Thome* genannt, siehe zum Beispiel Haraszti Szabó Péter/Kelényi Borbála/Szögi László, Magyarországi diákok a prágai és krakkói egyetemeken (1348–1525) [Ungarische Studenten an den Universitäten Prag und Krakau], 2, Budapest 2017, S. 217, Nr. 1992: *Andreas Thome de Bistricia Transsilvanie*; spätere, siebenbürgische Quellen nennen ihn *Andreas Thomil*.

erwähnt werden¹⁵. Noch früher hatte Pfarrer Thomas versucht, die Protokollierung so juristisch korrekt wie möglich zu gestalten, indem er Formeln aus den notariellen Instrumenten jener Zeit einfügte. Derselbe in Wien und Krakau ausgebildete Pleban unternahm ab und zu auch literarische Versuche und legte beispielsweise die erste als Autograph erhaltene Autobiographie auf regionaler Ebene in der Literaturgeschichte vor¹⁶.

Das Register bezeugt aber viel mehr: die Bauphasen der Saalkirche im späten 15. Jahrhundert, die Errichtung einer Kapelle des Heiligen Leonhard, die Ausmalung der Kirche, ihre Verzierung mit verschiedenen wertvollen Objekten und vieles mehr¹⁷. In diesem Zusammenhang wird auch die Rolle des Schreibens und der schriftlichen Kommunikation im Leben der kleinen Dorfkirche aufgezeigt. So werden Bücher¹⁸ – meist liturgischen Inhaltes – mehrfach erwähnt¹⁹. Man findet jedoch auch einige Bände mit Predigtsammlungen oder Texten verschiedener Natur²⁰. Darüber hinaus vermittelt das Register auch ein interessantes Bild betreffend die Auswirkung der Reformation auf die kleine Pfarrbibliothek. Es werden demzufolge im Jahre 1555 mehrere Bücher verzeichnet; und die in deutscher Sprache gedruckten Bände überwiegen. Besonders auffällig ist auch, dass die katholischen Bücher nicht entfernt worden sind und weiter als Teil des Kirchenschatzes angegeben werden.

Interessant sind auch die verhältnismäßig zahlreichen Hinweise auf die Elementarschule, die von der Kirche gefördert wurde²¹. Die Aufzeichnung erwähnt

15 Gustav Adolf Schuller, Ein Blick in das kirchliche Leben einer sächsischen Landgemeinde vor der Reformation, in: Landeskonsistorium (Hg.), Beiträge zur Geschichte der ev. Kirche A. B. in Siebenbürgen (FS Friedrich Teutsch), Hermannstadt 1922, S. 1–45. Im Originalregister fängt die geschichtliche Beschreibung mit fol. 21v an.

16 fol. 65r: *Anno nostre salutis, millesimo quingentesimo, dominica vero in qua predicator Sanctum Ewangeliū „Ego sum pastor bonus“, ego Thomas, pastor ovium Christi in Zolna, atque plebanus, natus ex Bistricia, filius Martini funificis, studens Cracoviensis, scholarisque Wienensis universitatum ab anno mee incarnationis sexagesimo octavo, promocionis eiusdem plebanie in prescripta Zolna habet presens ac sequens calamo meo proprio depinxi registrum, videlicet anno 16.*

17 Gustav Adolf Schuller, Kleine Kunstgeschichtliche Mitteilungen, in: Kbl. VfSL 33 (1910), S. 70–76.

18 Die letzten Beiträge zum Thema Pfarrbibliothek des Spätmittelalters bei Enno Bünz, Buchbesitz von Pfarrern im ausgehenden Mittelalter (15. und frühes 16. Jahrhundert), in Ders. (Hg.), Die mittelalterliche Pfarrei. Ausgewählte Studien zum 13.–16. Jahrhundert. Tübingen (2017), S. 295–333; außerdem mehrere Aufsätze in: Michele C. Ferrari/Beat Kümin (Hg.), Pfarreien in der Vormoderne. Identität und Kultur im Niederkirchenwesen Europas, Wiesbaden 2017.

19 fol. 57r: *Missalia quatuor et vigiliale unum, psalteria duo, graduale unum, antiphonaria tria, agenda.*

20 fol. 42v: (u. a.) *Jacobus de Voragine, Sermones auctori antiqui, Postilla, Lombardica* [etc.].

21 Friedrich Teutsch, Die siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen, 1: 1543–1778 (Monumenta Germaniae Paedagogica, 6), Berlin 1888; Friedrich Teutsch, Geschichte der

verhältnismäßig viele Lehrer (*scolastici*): Blasius, Thomas, Johannes, Jacobus, Alexius, Caspar usw. Diese Lehrer erhielten Löhne aus der Kasse der Peterskirche (*bursa Sancti Petri*) und übten verschiedene Funktionen aus, darunter auch die Vertretung der Kirche nach außen. Die Kirche stellt dem Lehrer auch die notwendigen Schreibutensilien zur Verfügung. Auf diese Weise wird das ständige Funktionieren einer Grundschule im Dorf nachgewiesen. Ihre Existenz muss nicht zu sehr überraschen. Um 1500 unterstützten die meisten Landgemeinden in Siebenbürgen (oder zumindest in den von Deutschen bewohnten Gebieten) großzügig solche Schulen. Diese Tatsache wird durch eine im Jahre 1510 ausgestellte Liste von Orten im Burzenland belegt²²: In jedem Dorf sind die wichtigsten Gebäude aufgelistet, ausnahmslos einschließlich der Schule.

Inwieweit dieses Register der Senndorfer Pfarrei für die Mehrheit der Dorfkirchen Siebenbürgens als typisch angesehen werden sollte, bleibt eine Frage, die in einem anderen Kontext beantwortet werden wird²³. Es reicht aber im Moment festzustellen, dass auch im dörflichen Kontext des spätmittelalterlichen Siebenbürgens eine erwähnenswerte pragmatische Schriftlichkeit²⁴ durchaus möglich war.

evangelischen Kirche in Siebenbürgen, 1, Hermannstadt 1921, S. 134–140; Friedrich Teutsch, Die Kirche und Schule in unserer Geschichte. Rede zur Eröffnung der 64. Hauptversammlung des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, in: Archiv VfsL 40 (1921), S. 467–485; Friedrich Teutsch, Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart, Hermannstadt 1923, S. 3–34; Heinz Brandsch, Geschichte der siebenbürgisch-sächsischen Volksschule, Schäßburg 1925; Wilhelm Ostermann, Die siebenbürgisch-sächsische Schule im Dienste des deutschen Volkstums. Vom Mittelalter bis zur Zeit der Gegenreformation, Bochum 1936, S. 11–27; Walter König, Schulwesen, in: Konrad Gündisch (Hg.), 850 Jahre Siebenbürger Sachsen, München 1991, S. 52 f.; Walter König, Das Schulwesen der Siebenbürger Sachsen, in: Hans Rothe (Hg.), Die Siebenbürger Sachsen in Geschichte und Gegenwart, Köln [u. a.] 1994, S. 35; Berthold Köber, Kirche und Schule bei den Siebenbürger Sachsen, in: Walter König (Hg.), Beiträge zur siebenbürgischen Schulgeschichte, Köln u. a. 1996 (Sbg. Archiv 32), S. 73–89.

22 AN-SJ-SB, Magistrat (wie Anm. 8), Seria U V, Nr. 1909. In der informellen Liste aus dem Jahre 1510 werden entweder ein *Schulhaws*, eine *Schul* oder ein *Schulmester* in folgenden Dörfern genannt: Brenndorf (*Brengendorff*), Marienburg (*Meremburg*), Zeiden (*Czayden*), Honigberg (*Hongperg*), Weidenbach (*Wydenbach*), Neustadt (*Newstat*), Rosenu (*Rosnaw*), Tartlau (*Tarteln*), Wolkendorf (*Wolkendorff*), Rothbach (*Rwderbah*).

23 Für diese Quelle, *Rationes vitrici Solnensis*, wird gerade eine Edition vorbereitet, die voraussichtlich 2019 veröffentlicht wird.

24 Für die Tätigkeit der Pfarrgeistlichen als Schreiber und öffentliche Notare siehe Adinel C. Dincă, Notaries Public in Transylvania in Late Medieval Transylvania. Prerequisites for the Reception of a Legal Institution, in: Susana Andea/Adinel C. Dincă (Hg.), Literacy Experiences concerning Medieval and Early Modern Transylvania (Anuarul Institutului de Istorie „G. Baritiu“ – Supliment 54), Cluj-Napoca 2015, S. 33–47.

2. Buchbesitz der siebenbürgisch-sächsischen Dorfgeistlichkeit

Ein zweites Thema, das den Buchbesitz des Pfarrklerus im spätmittelalterlichen Siebenbürgen im ländlichen Kontext behandelt, wird nur summarisch angesprochen. Diese Kürze rührt daher, dass der Beitrag von Paula Cotoi in diesem Band genau diese Frage im Detail behandeln wird.

Folglich werden jetzt nur drei Persönlichkeiten skizzenhaft geschildert: *Blasius de Birthalben sive de Insula Cristiana* († 1510)²⁵, *Matheus de Rupe* († 1502/03)²⁶, Pfarrer in *Mons Pulcher* (Schönberg/Dealul Frumos), und *Martinus Pilleus* († 1540)²⁷, Pfarrer in Hamlesch (ung. Omlas, rum. Amnaș).

Bücher in privatem Besitz der siebenbürgisch-deutschen Pfarrgeistlichen findet man schon ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, höchstwahrscheinlich als eine direkte Folge der Gründung von Universitäten im mitteleuropäischen Raum: Prag, Wien und Krakau²⁸. Der nachfolgende Verlauf des Phänomens entsprach dann den europäischen Parallelen mit einer gewissen zeitlichen bzw. quantitativen Verzögerung. Nichtsdestotrotz könnte die Zeit um 1500 als ein Höchststand dieser Entwicklung betrachtet werden. Das gedruckte, leichter zugängliche Buch hat bekanntlich ab dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts die Herausbildung von Privatbibliotheken auch für den niederen Klerus erheblich erleichtert. Dementsprechend sind vornehmlich auch siebenbürgisch-deutsche

25 Pfarrer von Birthälml/Biertan und Großbau/Cristian, auch Dekan des Hermannstädter Kapitels 1507–1510.

26 Bibliothek des Brukenthal-Museums (fortan: Brukenthal), Handschrift Ms. 650 zusammengebunden mit Inc. 61, 62, 63, Inv. I-377–379): „*Hunc librum cum omnibus libris dominus Matheus plebanus de pulcromonte contulit fratribus ordinis predicatorum sancte crucis ad Cibinium pro memoria perpetua. Cuius anima requiescat in pace sancta. 1503*“. *O mater dei memento mei*. Siehe auch Friedrich Müller, Die Inkunabeln der Hermannstädter „Kapellen-Bibliothek“, in: Archiv VfsL 14 (1877), S. 325; Veturia Jugăreanu, Biblioteca Muzeului Brukenthal. Catalogul colecției de incunabule [Bibliothek des Brukenthalmuseums. Katalog der Inkunabeln-Sammlung], Sibiu 1969, S. 164, Nr. 353.

27 Pilleus/Pilades/Pileatoris/Hwtter/Huet war Pfarrer in Hamlesch/Amnaș 1501–1514, anschließend in Großscheuern/Șura Mare 1514–1521, Hermannstadt/Sibiu 1521–1531 und Reichesdorf/Richiș 1531–1540. Siehe auch Jugăreanu, Catalogul (wie Anm. 26), S. 40, Nr. 48 und S. 88 f., Nr. 172.

28 Adinel C. Dincă, Unknown Books from Medieval Universities. Some Transylvanian Examples, in: Ágnes Fischer-Dárdai/István Lengvári/Éva Schmelczér-Pohánka (Hg.), University of Pécs 650th Jubilee in Education – „University and Universality – the Place and Role of the University of Pécs in Europe from the Middle Ages to Present Day“. International University History Conference – 12–13 October 2017. Pécs: Conference Volume (Publications of the University Library of Pécs, 16./A Pécsi Egyetemi Könyvtár kiadványai, 16), Pécs 2017, S. 163–176; Adinel C. Dincă, Three pecia Manuscripts from the Brukenthal Library, Sibiu (Romania), in: Pecia, Le livre et l'écrit, 20: Manuscripts universitaires, Turnhout 2017, S. 143–174.

Plebane Besitzer von Inkunabeln und frühen Drucken. Die Zahl der bis jetzt identifizierten Bücher, die sich einst in den Händen des siebenbürgisch-deutschen Pfarrklerus befanden, ist zwar noch nicht sehr hoch, was auch vor dem Hintergrund der allgemeinen ungünstigen Überlieferungssituation der vorreformatorischen Zeit betrachtet werden muss. Im lokalen Kontext bleibt aber der Buchbesitz der siebenbürgisch-deutschen Geistlichen auf jeden Fall bemerkenswert.

Ein sehr bekanntes Beispiel bietet die kleine Privatbibliothek, die *Matheus de Rupe* (Reps/Rupea) testamentarisch den Dominikanern von Hermannstadt hinterlässt. Ausgebildet in Wien²⁹, wo er möglicherweise Kirchenrecht studiert hatte und 1488 sogar *procurator* der *natio Hungarica* war, hat Matheus in seinem Testament von 1502³⁰ mehrere Bücher verzeichnet:

„Ego Matheus Pulchri Monti plebanus [...] tale condere testamentum [...] omnes libros meos videlicet totum corpus iuris positum cum scriptis super libros decretalium, practicam novam, vocabularium iuris, institutiones, margaritam et alios libros iuris canonici, item bibliam, summam reynensis, que alias Pantheloya intitulatur, secunda secunde continentem sancti Thome, rationale divinorum, Mariale Bernardini ordinis minorum et alios duos libros videlicet Thomam de veritate et contra gentiles et plures alios libros, tam in theologia, quam in iure canonico.“³¹

Ein sehr ähnliches intellektuelles Profil³² zeigen die Bücher auf, die *Martinus Pilleus* besaß. Die virtuelle Rekonstruktion seiner Bibliothek ist noch nicht beendet, daher wäre eine Diskussion über die Zahl der Bücher sicherlich jetzt noch verfrüht³³. Einige der Bände blieben im Besitz der Familie³⁴, während andere offenbar in die Bibliotheken verschiedener religiöser Einrichtungen Hermannstadts eingereiht wurden. Die wenigen unter seinen Büchern, die uns

29 Károly Schrauf, *Magyarországi tanulók a bécsi egyetemen* [Ungarische Studenten an der Universität Wien], Budapest 1902, S. 34.

30 *Hungaricana* (Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában) [Datenbank des Ungarischen Nationalarchivs], Budapest, englische Fassung: <https://hungaricana.hu/en/>, DL 21091, 10. Februar 1502; Karl Fabritius, *Das Testament des Schönberger Plebans Matheus von Reps aus dem Jahre 1502*, in: *Archiv VfsL* 12 (1874), S. 372–378. Über die sechs Wiegendrucke der Brukenthal-Bibliothek, siehe Jugăreanu, *Catalogul* (wie Anm. 26).

31 Mária Lupescu Makó, *The Book Culture of The Dominican Order in Transylvania*, in: *Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities* 22.1 (2017), S. 187–204.

32 Ute Monika Schwob, *Siebenbürgische Humanisten am Ofener Jagiellonenhof*, in: Paul Philippi (Hg.), *Siebenbürgen als Beispiel europäischen Kulturaustausches*, Köln/Wien 1975 (Sbg. Archiv 12), S. 81–90.

33 Lorenz Sievert, *Die Wiegendrucke des Baron Brukenthalischen Museums*, in: *Mitteilungen aus dem Baron Brukenthalischen Museum* 1944.9–10, S. 9–33; Jugăreanu, *Catalogul* (wie Anm. 26), *passim*.

34 Gustav Gündisch, *Die Bibliothek des Sachsegrafen Albert Huet (1537–1607)*, in: *Kbl. AKSL* 3/4 (1974), S. 32–51.

heute bekannt sind, weisen auf eine streng fachbezogene Privatsammlung hin³⁵. Vielleicht genau deswegen wurde diese Fachbibliothek weiterverwendet, weil sie allgemein gültige Rechtskenntnisse beinhaltet³⁶.

Zur selben Gruppe der Pfarrer, die über eine juristische Ausbildung verfügten, gehört auch *Blasius de Birthalben*, ebenfalls *decretorum doctor*³⁷. Allerdings sind die Bände, in die sein Name eingetragen ist, nicht nur juristische Werke, sondern akademische Literatur verschiedener Art oder einfach Texte, die für seine Tätigkeit als Seelsorger notwendig gewesen sind³⁸. Solche Dorfpriester, die ihre Universitätsausbildung in Wien, Krakau, Bologna oder Padua bekommen hatten, beweisen nicht nur, dass Bücher auch in den kleineren Kirchen vorhanden waren, sondern auch, dass das intellektuelle Niveau mancher siebenbürgisch-deutscher Geistlicher um 1500 recht hoch war. Diese Intellektuellen sind unter anderen auch einige der ersten Vermittler des Humanismus in Siebenbürgen, eine Tatsache, die vor allem aufgrund ihrer humanistischen Schriftformen leicht nachzuvollziehen ist³⁹.

35 Brukenthal: *Clementis papae V Constitutiones cum apparatu Ioannis Andree*, 1502 Venetiis, Signatur: V. v. 89; Geminiano Dominicus de Sancto, *Prima (et secunda) lectura super sexto libro decretalium*, 1502 Venetiis, Signatur: V. v. 82; Iohannes de Imola, *Super clementinis*, 1502, Venetia, Signatur: V. v. 53.

36 Er hat in Wien und Bologna studiert, siehe Anna Tüskés, *Magyarországi diákok a bécsi egyetemen 1365–1526* [Students from Hungary at the University of Vienna 1365–1526], Budapest 2008, S. 291, Nr. 5987.

37 1495 war er Student in Padua, siehe Endre Veress, *A páduai egyetem magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai (1264–1864)* [Die Urkunden und Dokumente der ungarischen Studenten der Universität Padua], Budapest/Kolozsvár 1915, S. 19; Sándor Tonk, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban* [Der Universitätsbesuch von Siebenbürgern im Mittelalter], Bukarest 1979, S. 217, Nr. 343.

38 Die Bücher mit eigenhändigen Besitzeinträgen des Blasius von BIRTHÄLM *sive de Insula Christiana* in der Brukenthal-Bibliothek sind verzeichnet bei Jugareanu, *Catalogul*, Cat. 234, Inc. 239, 240; Johannes Serapionis: *Liber aggregatus in medicinis simplicibus*, Venezia 1479; Paulus Venetus, *Expositio in libros naturalium Aristotelis*, Venezia 1476: *Summa physice et medicinalis Serapionis empta per magistrum Blasium de Byrtalben anno Domini 1481*; *Blasius artium et decretorum doctoris decanus Cibiniensis manu propria 1504 se inscripsit*, Cat. 328, Inc. 158; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae II. Liber secundus, secundae partis*, Venezia, 1475, f. 1: *secunda secunde Sancti Thome de Aquino magister Blasii de Byrthalben donate per dominum Johannem plebanum de Parathya* [Pretai] *qui obit in die Sancti Anthonii confessoris anno Domini 1488. manu propria*; Cat. 127, Inc. 118; Dominicus de Sancto Geminiano: *Super VI decretalium. I–II*, Venezia 1491, f. 2: *liber Blasii Insulani manus propria*; Cat. 248, Inc. 82; Petrus Lombardus: *Libri sententiarum, cum comm. Th. de Aquino*, Venezia 1489, f. 1: *liber doctoris Blasii Insulensis manus propria*; Cat. 376, Inc. 71, 188, 103 *Vol. I/II/III: Vicentius Bellovacensis: *Speculum historiale I–III*. 1474, f. 2 (vol. i-ii-iii): *liber doctoris Blasii Insulensis manus propria. (vol. ii-iii) emptus per dominum Johannem plebanum in Parathya anno M CCCC 76*.

39 Hier ein einziges Beispiel in diesem Sinne, vom 16. August 1509: *Blasius arcium liberalium et decretorum doctor decanus Cibiniensis* schreibt an Tomas Bakocz, Erzbischof von Gran/Esztergom (AN-SJ-SB, Capitlul evanghelic C. A. Sibiu, doc. 44).

3. Handschriftliche Predigten

Als dritter Aspekt sei hier das Schreiben bzw. Kopieren von Predigten genannt. Im Laufe des 15. Jahrhunderts kommen mehrere Situationen vor, in denen Pfarrgeistliche aus den siebenbürgisch-deutschen Stadtgemeinden als Kopisten oder sogar als Autoren von Predigten auftauchen, wie zum Beispiel Anthonius von Mediasch⁴⁰ vor 1429, oder um 1432–33 ein noch nicht identifiziertes Mitglied des Hermannstädter Klerus, das eine Sammlung von Predigten kopiert, die ursprünglich von ehemaligen Wiener Professoren, bei denen er wahrscheinlich studiert hatte, verfasst worden ist⁴¹.

Ein sehr interessanter Fall ist jener des aus Nissa in der Breslauer Diözese stammenden Petrus Nowag († 1456), der in den 1420er Jahren an der Universität Wien studierte und dort später sogar lehrte⁴². Im folgenden Jahrzehnt fungierte er in Siebenbürgen als Bischofsvikar und Pfarrer von Lechnitz (rum. Lechința). In dieser offiziellen Position verfasste er zwischen 1429 und 1434 eine Reihe von Predigten⁴³, die nicht nur datiert, sondern auch örtlich bestimmbar sind (Weißenburg, rum. Alba-Iulia/Trestenburg, rum. Tășnad und andere). Eine davon wurde auch in seiner Pfarrei Lechnitz verfasst. Nach der Rückkehr nach Schlesien (1436) durchlief er eine intensive Karriere und wurde schließlich Breslauer Bischof⁴⁴.

Dieser Teil des Aufsatzes ist aber vorzugsweise dem Beispiel des Johann Zeckel gewidmet, einem Zeitgenossen der drei bereits als Buchbesitzer vorgestellten Geistlichen Blasius, Matheus und Martinus. Der wahrscheinlich aus Hermannstadt stammende Johannes war um 1500 ein angesehenes Mitglied des

40 Brukenenthal, Ms 647: *Per manus Anthonii sacerdotis de Medies in Mueschna scripsi ex postillis Alberti de Padwa* (f. 337r); Adolf Schullerus, Das Mediascher Predigtbuch, in: Archiv VfsL 41 (1923), S. 148, Nr. 4.

41 Adinel C. Dincă, Der Türkeneinfall im Burzenland aus dem Jahre 1431: Die unbekanntenen Glossen einer siebenbürgischen Handschrift, in: *Transylvanian Review* 25 (2016), Suppl. 2, S. 133–142.

42 Kurt Mühlberger (Hg.), Die Matrikel der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät/Matricula Facultatis Juristarum Studii Viennensis, 1 (Publikationen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Reihe 6: Quellen zur Geschichte der Universität Wien), 1402–1442, Wien/München 2011, S. 43.

43 Biblioteka Jagiellońska Uniwersytetu Jagiellońskiego Krakow [Bibliothek der Jagiellonen-Universität Krakau], Ms. 2332; János Csontos, A krakkói könyvtár hazai vonatkozású kéziratái [Die Ungarn betreffenden Handschriften der Krakauer Bibliothek], in: *Magyar Könyvszemle* 7 (1882), S. 392 f.

44 Hermann Hoffmann, Die Chronica des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer († 1535), in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), S. 102–118; Kazimierz Dola, Nowak, Piotr, in: *Encyklopedia Wrocławia* [Breslauer Enzyklopädie], Wrocław 2000, S. 558; Ulrich Schmilewski, Peter Nowag, in: *Neue Deutsche Biographie*, 20, Berlin 2001, S. 220.

weltlichen Klerus der Siebenbürger *Saxones*, obwohl er ein Amt in einer kleinen ländlichen Gemeinde innehatte. Man weiß nicht viel über seine Ausbildung, doch muss er eine Universität besucht haben, in Wien⁴⁵ und vielleicht sogar in Italien. Darauf weisen seine späteren Reisen nach Rom hin. Eine künftige Beschäftigung mit den Universitätsquellen aus Norditalien könnte diese Annahme abschließend klären. Als Pfarrer in Reußen, rum. Ruși (*Rwz*), vertrat er 1495 das Landkapitel Hermannstadt in einigen Rechtsangelegenheiten vor dem Heiligen Stuhl⁴⁶.

Hingegen wird er in der wissenschaftlichen Literatur, wenn auch nur sehr kurz, als Autor von Predigten erwähnt, weil er in seiner eigenen sehr kleinen und nachlässigen Schreibrift eine Reihe von Predigten auf die weißen Blätter einer älteren *Sermones*-Sammlung niedergeschrieben hat. Er könnte der Besitzer dieses Manuskripts von 1469⁴⁷ sein, obwohl es keinen materiellen Beweis dafür gibt. Da die Recherchen zu Zeckels Predigtreihe noch nicht abgeschlossen sind, kann jetzt nur ein sehr vorsichtiger Ansatz verfolgt werden.

Seine Predigten sind in der Fachliteratur nicht unbekannt; weil aber die wenigen Forscher, die bis jetzt unmittelbar mit den Originaltexten gearbeitet haben⁴⁸, nur eine einigermaßen verwirrende Beschreibung abliefern, sind alle danach folgende Beiträge, die sie kurz erwähnen⁴⁹, eher unpräzise.

Die homiletischen Aufzeichnungen, die mit Johann Zeckel in Verbindung gebracht werden können, vermitteln ein sehr uneinheitliches Bild. Die kleine,

45 Tüskés (wie Anm. 36), S. 247, Nr. 4955: *Johannes Zeckl de Cibinio* (1477).

46 1495: *Item domino Johannis Czekel plebano in Rwz misso ad curiam Romanam in facto mole in Langkerek, floreni 10* Quellen zur Geschichte Siebenbürgens aus Sächsischen Archiven, 1: Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation, 1380–1516. Hermannstadt 1880, S. 194.

47 Sibiu, Muzeul Național Brukenthal [Hermannstadt, Brukenthal-Nationalmuseum], Ms. 657 (= Brukenthal, Ms. 657).

48 Karl Reinerth, Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Köln/Wien 1979, S. 2–5; Erwähnung auch in Csaba Csapodi/Klára Gárdonyi Csapodiné, *Bibliotheca Hungarica. Kódexek és nyomtatott könyvek Magyarországon 1526 előtt* [Kodizes und gedruckte Bücher in Ungarn vor 1526], 2, Budapest 1993, Nr. 2048a.

49 Christine Peters, *Mural Paintings, Ethnicity and Religious Identity in Transylvania. The Context for the Reformation*, in: Maria Crăciun/Ovidiu Ghitta (Hg.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, S. 51 f., Nachdruck in: Karin Maag (Hg.), *The Reformation in Eastern and Central Europe*, London, New York 1997, S. 101; Carmen Florea, *Identitate urbană și patronaj marian în Evul Mediu târziu* [Städtische Identität und Marienverehrung im Spätmittelalter], in: *Studia Universitatis Cibiniensis* 5 (2008), S. 72; Ioan Albu, *Die Engelsprüche am Westportal der Marienkirche in Hermannstadt*, in: Ioan Marian Tiplic/Konrad Gündisch (Hg.), *Sași și concetățenii lor ardeleni/Die Sachsen und ihre Nachbarn in Siebenbürgen. Studia in honorem Dr. Thomas Nägler*, Alba Iulia 2009, S. 99; Maria Crăciun, *Marian Imagery and Its Function in the Lutheran Churches of Early Modern Transylvania*, in: Andrew Spicer (Hg.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Farnham 2012, S. 145.

rasche und stark abgekürzte gotische Kursive, die manchmal schwer zu entschlüsseln ist, weist auf einen informellen Schreibanlass hin. Zu diesem Eindruck trägt weiter die Tatsache bei, dass manche Texte nicht einmal abgeschlossen sind. Unbeschriebene Papierseiten waren wohl zwischen den verschiedenen Texteinheiten ausgespart, um eine möglicherweise erhoffte Weiterführung oder Vollendung der *Sermones* zu ermöglichen. Man kann also mit gewisser Sicherheit behaupten, dass es sich in diesem Fall um eine private Vorbereitung für die Predigtpraxis handelt. Dennoch sind die überlieferten Predigten keine Skizzen, sondern voll entwickelte homiletische Stücke, die – laut dem Autor selbst – auch tatsächlich vorgetragen worden waren.

Die wichtigste Inspirationsquelle des siebenbürgischen Pfarrers scheint zumindest teilweise die Predigtsammlung *Sermones de laudibus sanctorum* des Franziskaners Roberto Caracciolo von Lecce (ca. 1425–1495) zu sein, eines der berühmtesten italienischen Prediger seiner Zeit⁵⁰. Zwei Predigten des Minoriten wurden von Zeckel verwendet, allerdings nicht im genauen Wortlaut, vielmehr als Anhaltspunkte: *Sermo septimus de iocundissima nativitate salvatoris nostri domini iesu Christi, filii Dei et Virginis gloriose* (f. 1r; f. 3r-v; f. 4r)⁵¹ und *Sermo LI. De Sancto Georgio* (f. 6r-v; f. 7r)⁵². Hingegen bieten andere homiletische, aus der Feder von Johannes Zeckel stammende Bruchstücke, bislang der Forschung weniger Raum für Interpretationen: beispielsweise eine der Jungfrau Maria ge-

50 Für eine erste Einführung in Roberto Caracciolos Leben und Werk siehe R. P. Auscar Zawart (O. M. Cap.), *The history of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209–1927), a Bio-bibliographical Study*, New York 1928, S. 295–298; Serafino Bastanzio, *Fra Roberto Caracciolo, predicatore del sec. xv, vescovo di Aquino e Lecce (d. 1495)*, (Isola del Liri 1947); Oriana Visani Ravaioli, *Roberto Caracciolo e i sermonari del secondo Quattrocento*, in: *Franciscana 1* (1999), 275–317. Siehe auch „Caraccioli, Robertus“. In: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (<https://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/>). Für die Ungarnrezeption des Franziskaners siehe die unveröffentlichte Dissertation von Cecilia Tóthne Radó, *Robertus Caraccioli OFM prédikációs segédkönyveinek magyarországi felhasználása [Die Verwendung der Modellpredigtbücher von Roberto Carracilo in Ungarn]*, verteidigt 2014 an der Pázmány Péter Universität Budapest (Betreuung: Akad. Edith Madas), die Beweise erbringt, dass *Sermones de laudibus sanctorum* als Modellpredigten verwendet wurden.

51 f. 1 ra [inc.]: *Annuncio vobis gaudium magnum quod natus est hodie saluator mundi Luce 2o et in Evangelio occurrentis solempnitatis. Sonuit vox leticie in terra nostra, vox exultationis advenit, auditum est verbum suave omni iocunditate repletum. Ihesus Christus, filius dei in Bethlehem Iude der virgine natus est. Iubilare deo omnes homines mundi et laudate; f. 2r: Cum iocunditate nativitatem Sancte Marie celebremus ut ipsa intercedit pro nobis ad dominum Ihesum Christum. Ista sunt verba ecclesie et merito assumentur.*

52 Brukenenthal, Ms. 657, f. 7r: *Fortis fuit in bello scribuntur hec verba originaliter Ecclesiastici xlvj c. Licet hec verba de Zosue dicantur ad literam qui alius dicitur Ihesus Naue, successor Moyse in prophetis qui fuit magnus secundum nomen suum, maximus in salute dei electorum expugnare insurgentes hostes, ut consequeretur hereditatem Israhel. Quam gloriam adeptus est in tollendo manus suas et iactando contra ciuitates rompheas.*

widmete Predigt, die mit der Sequenz „Congaudent angelorum“ anfängt: „Qua gloria in celis ista virgo colitur, que domino celi prebuit hospitem corporis“, „Hec sunt verba ecclesie“; außerdem eine gut ausgearbeitete Texteinheit, deren Incipit lautet:

„Accipiens septem panem gratias agens (Markus 8,6). Commune proverbium est quod arbori aqua habetur umbra detur.“

Die Teil- oder Vollseiten, die von Pfarrer Johann Zeckel direkt beschrieben wurden, bieten ein (leider) seltenes Beispiel für die vorreformatorische Predigtweise und gleichzeitig einen Einblick in die „Werkstatt“ eines Predigers in Siebenbürgen. So erfährt man, dass eine Predigt 1502 in seiner Pfarrkirche in Reußen zum Fest des Heiligen Georg verfasst worden ist⁵³ und eine andere, dieses Mal ohne irgendwelche Zeitangaben, sogar in Hermannstadt vorgetragen wurde⁵⁴. Keine der beiden *Sermones* wurde zufällig ausgewählt. Während die um 1502 datierbare Hermannstädter Predigt des Dorfpfarrers vor dem Klerus bzw. den Laien der Großstadt gehalten wurde und sich dementsprechend voll an den Wohltäter (*de benefactor*)⁵⁵ wandte, ging jene in Reußen ein anderes Thema an. Der Schutzpatron dieser ländlichen Pfarrei war der Hl. Georg; demzufolge hatte diese Predigt eine besondere Bedeutung, zumal sie in der franziskanischen Tradition des 15. Jahrhunderts stand, die die kriegerischen Tugenden des ehemaligen römischen Soldaten vor dem Hintergrund der Türkengefahr besonders betont und gepriesen hat⁵⁶. Nicht weniger richtungweisend scheint die umfangreichere Predigt auf den Blättern f. 8r-f. 9v zu sein, in der die dominante Rolle der Kleriker in der Gesellschaft plakativ thematisiert wird⁵⁷.

Auch wenn hier nur exemplarisch darauf eingegangen wurde, kann festgestellt werden, dass in Siebenbürgen vor der Reformation⁵⁸ nicht nur im urbanen Kontext, sondern auch in den kleineren Kirchen auf dem Dorf konstant und intensiv gepredigt wurde.

53 Brukenenthal, Ms. 657, f. 7r: *Hunc sermonem colegi (sic) et feci in ecclesia mea, in festo Sancti Georgii, ego Ioannes Zeckel anno 1502.*

54 Brukenenthal, Ms. 657, f. 212r: *Hunc sermonem ego Ioannes Zeckel feci et collegi predicatque dominicam Cibinii.*

55 Inc.: *Accipiens septem panem gratias agens (Markus 8,6). Commune proverbium est quod arbori aqua habetur umbra detur.*

56 Steven J. McMichael, Roberto Caracciolo da Lecce and His Sermons on Muhammad and the Muslims (C. 1480), in: Timothy Johnson (Hg.), *Franciscans and preaching: every miracle from the beginning*, Leiden 2012, S. 327–352.

57 f. 8r: *Ita tanta est dignitas sacerdotum quod absolute super principes terre [...];* f. 9r: *Tercio dico quod potestas sacerdotum apparet esse maxima.*

58 Siehe auch Paula Cotoi, *Sermon Collections of Johannes Eck in Transylvanian Libraries*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Series Historica* 62 (2017), 1, S. 11–22.

4. Ausblick

Der gegenwärtige Stand der Forschung erlaubt bestenfalls vorläufige Schlussfolgerungen. Die eine wäre, dass das Dorf der Siebenbürger Sachsen im Spätmittelalter keineswegs ein schriftfreier Ort gewesen ist, vielmehr war das geschriebene Wort ein Medium der Kommunikation für verschiedene Zwecke und auf verschiedenen Ebenen. Der pragmatische Gebrauch (für die Kirchenverwaltung oder für die seelsorgliche Praxis) erscheint dominant, er wird aber manchmal von einem verfeinerten, literarisch-historischen Umfeld ergänzt. Dürrs Pastoralwerk sollte dementsprechend eher als weitere Stufe einer Entwicklung verstanden werden, die bereits in vorreformatorischer Zeit zur Entstehung eines gut ausgebildeten und kulturell aktiven Klerus geführt hat. Der Anfang dieses kulturellen Phänomens kann, soweit wir es jetzt behaupten können, bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgt werden, und es erreichte um 1500 ein bemerkenswertes Niveau. Dank der vielfältigen Umgestaltungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konnte sich Damasus Dürr auf einer höheren literarischen und pastoralen Ebene ausdrücken, die von seinen Vorgängern nicht erreicht worden war. Überlieferungsschicksal oder persönliche subjektive Details mögen im Fall des Kleinpolder Pfarrers auch eine entscheidende Rolle gespielt haben, die seine intensive Predigtarbeit angeregt haben.

Ein kurzer Rückblick in die Geschichte der ländlichen Geistlichkeit der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinschaften nuanciert auch die klare Trennung zwischen Stadt- bzw. Dorfschriftlichkeit an der Grenze zwischen dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit⁵⁹.

Die ländliche Gemeinde wurde dem Schreiben „ausgesetzt“, sie kam aktiv durch Kleriker mit der schriftlichen Kommunikation in Kontakt. Das Schreiben und das geschriebene Wort gab es in verschiedenen Formen im Kontext der ländlichen Kirchen, wie eine Vielzahl von Zeugnissen belegt. Sicherlich waren die Chancen, dass jemand in den städtischen Siedlungen auf verschiedene Ebenen der Schriftlichkeit traf, ob offiziell oder privat, viel höher als in den Dörfern. Und es ist auch klar, dass zumindest in Siebenbürgen der Prozess der Verschriftlichung auf dem Land ein weiteres Spiegelbild der komplexen Faktoren in der Stadt war. Die für das Schreiben im Dorf verantwortlichen Personen, die

59 Bünz, Die Kirche im Dorf (wie Anm. 9); Marco Mostert, *Medieval Urban Literacy: Questions and Possibilities*, in: Georges Declercq/Marco Mostert/Walter Ysebaert/Anna Adamska (Hg.), *New Approaches to Medieval Urban Literacy*, Brussels 2013, S. 9–15; Isabelle Brethaut, *La culture de l'écrit dans la société rurale normande (XIVe-XVe siècle)*, in: Frédéric Boutouille/Stéphane Gomis (Hg.), *Cultures villageoises au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes des XXXVIIe Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran*, 9 et 10 octobre 2015, Toulouse 2017, S. 27–38.

meistens mit der Kirche in Verbindung stehen, wurden gewöhnlich in einer Stadt geboren oder zumindest herausgebildet, entweder vor Ort, in einer Elementarschule der Pfarrkirche oder später an einer ausländischen Universität. Solche Mitglieder des Klerus haben städtisches Verhalten in ländliche Verhältnisse überführt. Eine tiefere Analyse der ländlichen Schriftlichkeit im späteren Mittelalter sollte daher eine kontrastive Untersuchungsperspektive versuchen, die auch einen frischen Blick auf die urbane Verschriftlichung ermöglichen würde.

Diese Formen der ländlichen Schriftlichkeit, die ausschließlich durch die Pfarrer gefiltert werden, können als eine Erweiterung der städtischen Schreibpraxis betrachtet werden, so wie einige Dörfer in der Nähe der Städte – etwa Senndorf – mit den größeren Siedlungen verbunden waren. Es ist aber wichtig, diesen Fragen bezüglich der Verschriftlichung als historischem Prozess im ländlichen Siebenbürgen vor der Reformation mehr Zeit und Aufmerksamkeit zu widmen.

Abstract: This paper selectively explores three types of texts written and delivered by parish clergy within countryside communities of the Transylvanian Saxons before the introduction of the religious Reformation in the 1540s. It argues that the monumental sermon-collection authored in the second half of the 16th century by the Lutheran pastor Damasus Dürr, who also served in a rural church, had been anticipated by the intellectual work of secular priests who lived and were active around 1500 in the same cultural environment. As a well-educated and self-aware group, the parish priests of the Transylvanian German settlements, either urban or rural, represent the first compact category of clearly defined intellectuals in this region. For their professional needs, they produced or used various texts of a pragmatic nature, from accounting records to sermon literature. These plebani took advantage of every opportunity to write on and annotate the books they had in their possession, writing down facts of historical relevance or adaptations of model-sermons, performed in specific contexts. Various evidence of elaborate preaching, alongside the ownership of books and the existence of a dense network of elementary schools organized by the secular church, display a new image of the (mostly Latin) countryside literacy in the late medieval territories populated by Transylvanian Saxons: an expansion and mirroring of the urban literacy and its complex forms, predicting its subsequent evolution.

Paula Cotoi

Pre-Reformation Sermon Collections in Transylvania

Evidence concerning their circulation in rural areas

Instrument of the pastoral care as well as instrument of propaganda, preaching is known for its extensive use in the context of Reformation. However, preaching was not a novelty and its use has to be understood in connection with the medieval tradition and the late medieval evolutions¹. My paper addresses specifically this topic, proposing a discussion with regard to Transylvania, prior to Reformation. Given the early stage of research concerning medieval preaching in this region, the present paper will not provide an evaluation of preaching in all its aspects, but one of the collections of sermons that were in circulation at the end of the Middle Ages in Transylvania. I will focus mainly on a selection of examples, especially some that consider the theme and goals of the scientific event that occasioned the present discussion, i. e. collections of sermons that were used in rural communities.

Late medieval and early modern times were especially vibrant in what concerns the involvement with preaching. The 15th century represents a period of transformations, which also involved evolutions towards a better quality of the pastoral care. These evolutions can be understood in terms of intensification and diversification². The first category includes, for instance, the amplification

1 The expression formulated by Susan Karant-Nunn ('No sermon, no Reformation'), paraphrasing Bernd Moeller ('No book, no Reformation'), became emblematic; while she uses it to summarise the great role of preaching within this new context, she still argues against those who underestimated the 'extent and vigour of preaching within the high Middle Ages', see Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Feelings. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*/Oxford/New York 2010, p. 18, 72f; in the same manner A. Pettegree emphasises the rich medieval heritage as the tradition on which Reformed sermons were grounded, Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, p. 10–17.

2 An interesting nuance is underlined by the same Susan Karant-Nunn, who remarks that for early modern Catholicism is appropriate to talk about intensification, but not so much about innovation. Susan Karant-Nunn (as note 1), p. 19.

of itinerant preaching and the emergence of extremely popular preachers³, the establishment of the so-called preacherships (germ. Prädikaturen) in the German territories along with a ‘professionalization’ of preachers in other territories⁴ or a stronger emphasis on preaching within pastoral theology⁵. Correspondingly, the instruments at the disposal of those engaged in preaching enriched and diversified too; sermon collections, textbooks and treatises that came to their support multiplied⁶. A further impulse was the emergence of printing press, which contributed to the multiplication of books on a large scale in general⁷. On the other hand, the same period witnessed interesting developments in what concerns types of sermons – including a revival of the homily – and shapes in which they came together in written form (e.g. model-sermon collections, *sermones dormi secure*, plenaries).

If such evolutions were characteristic for Western and Central Europe, it is fair to ask, whether the situation was similar in its Eastern parts, to what extent and how were these developments mirrored by the pastoral mission undertaken in Transylvania, a border region. The study of sermon collections in Transylvanian

-
- 3 Otto Gecker, *Itinerant Preaching in Late Medieval Central Europe: St. John Capistran in Wroclaw*, in: *Medieval Sermon Studies* 47 (2003), p. 5–20; A. Thomson discusses about so-called ‘star preachers’, Augustine Thomson, *From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event*, in: Carolyn Muessig (ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden 2002, p. 33.
 - 4 Bernhard Neidiger, *Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530)*. Laien – Weltklerus – Bettelorden, Stuttgart 2011; Martin Hervé, *Le métier du predicateur a la fin du Moyen Age (1350–1520)*, Paris 1988.
 - 5 For Central and Eastern Europe, the University of Vienna and its school of pastoral theology represented another impetus, especially given the fact that the clergy started to benefit more and more of university education. Ernst Haberkern, *Die “Wiener Schule” der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert: Entstehung, Konstituenten, literarische Wirkung*, 2 vol., Göppingen 2003; Hans-Jochen Schiwer, *Universities and vernacular preaching. The case of Vienna, Heidelberg and Basle*, in: Jacqueline Hamesse (ed.), *Medieval sermons and society: cloister, city, universities. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York, Louvain-la-Neuve 1998*, p. 387–396.
 - 6 Peter Alan Dykema, *Conflicting expectations: Parish priests in late medieval Germany*, PhD Dissertation, University of Arizona, 1998, available online: <http://arizona.openrepository.com/arizona/handle/10150/282607> (accessed 28.08.2018); Anne T. Thayer, *Support for Preaching in Guido of Monte Rochen’s Manipulum Curatorum*, in: Ronald J. Stansbury (ed.), *A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200–1500)*, Leiden 2010, p. 123–144.
 - 7 Katherine Jansen shows that sermons were among the first texts to be printed, while Miriam Usher Chrisman argues that sermon collections represented an important category within the Catholic printed books, especially before 1500. Katherine Jansen, *The Word and its diffusion*, in: Miri Rubin/Walter Simons (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. 4 Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, Cambridge 2009, p. 132; Miriam Usher Chrisman, *Lay Culture, Learnt Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480–1599*, Yale 1982, p. 82–85.

context might be sometimes a challenging enterprise. In its current state, the research has a predominantly bibliographical character, as it is hard to make any steps forward without a rigorous identification of the material, a demanding task itself as catalogues don't always provide the best support. For this chronological span one has to deal with sermon collections both in manuscript as well as in printed form. Such material circulated in Transylvania and was present in libraries of convents, parish book collections as well as in private possession, these categories overlapping as some books passed from one owner to another. A reconstruction of medieval Transylvanian ownership of sermons is possible to a certain point due to books currently preserved, but also to historical inventories or wills.

Nowadays, in Transylvanian libraries there can still be found more than 200 early printed sermon collections of all kinds⁸. Such numbers reflect fractional results, since the research of the prints from the first decades of the sixteenth century involves serious efforts to detect the materials⁹. Furthermore, only a part of all these volumes have a local provenance. As the precise identification of their background is work in progress, an estimation might be hazardous. Nonetheless, a selection of different kind of examples seems appropriate and it is able to offer interesting suggestions.

The urban milieu seems to have been a favoured beneficiary of the pastoral care, which was a task of both secular and regular clergy¹⁰, and was also better integrated in the networks of books' circulation due to a general greater mobility. I chose to illustrate the case of Transylvanian urban reception of the homiletic works throughout a well-known source, concerning probably the most famous

8 I include here model-sermon collections, homiliaries, collections of postils and commentaries of the biblical texts.

9 Unfortunately, some of the libraries that hold historical collections of books do not provide catalogues for the volumes printed during the 16th century. For example, the Library of the Brukenthal Museum, from Sibiu – owner of one of the most important collections of old books – started a series of alphabetic catalogues, but so far has only managed to publish two volumes for the letters A and B: Olga Șerbănescu, *Catalogul Cărții Străine din secolul al XVI-lea* [The Catalogue of 16th-century Foreign Books], (2 vols, letters A and B, Alba-Iulia 2007). The Library of the Romanian Academy from Cluj-Napoca does not benefit of any catalogue, while the collection of 'Lucian Blaga' Central University Library is only partially known due to a catalogue of rare books: Meda-Diana Hotea/Maria Kovács/Emilia-Mariana Soporan (eds.), *Catalogul cărții rare din colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare "Lucian Blaga"* (sec. XVI-XVIII) [The Catalogue of the Rare Books from the collections of "Lucian Blaga" Central University Library (16th–18th centuries)], Cluj-Napoca 2007.

10 Preaching is often regarded as an urban phenomenon, as the mendicant friars, whose activity and existence was deeply connected with this type of settlements, were probably the keenest performers. Larissa Taylor, *French Sermons, 1215–1535*, in: Beverly Mayne Kienzle (ed.), *The Sermon, Turnhout 2000*, p. 722; Thomson, *From texts to preaching* (as note 3), p. 32 f.

medieval parish library in Transylvania, the one from Sibiu (lat. Cibinium, germ. Hermannstadt, hung. Nagyszeben). A historical inventory of the church¹¹, in which several lists of books were also recorded, provides an insight into the intellectual horizon of the 15th-century clergy of a Saxon town, making it also possible to draw some observations on the available preaching literature. The number of sermons mentioned in the most consistent list amounts to approximately 20 volumes, various types of works being covered. In some cases, the authors of the respective volumes are also mentioned, including Jan Milic, Augustinus of Ancona, Haymo or Nicolaus de Lyra. In addition, possible auxiliary materials are also recorded, among which the *glossae*, the commentaries on the Gospels, Epistles and other scriptural texts are represented by about another 20 volumes, a number which is increased by works on Christian virtues, biblical concordances, hagiographical works or narrative texts that could provide *exempla*. This list illustrates the holdings of an exceptional parish library; still the example can be relevant as it provides some hints concerning the presence of manuscript sermon collections in the first half of 15th century. The manuscripts will continue to exist, to be used and produced, but as mentioned before, the emergence of printing press offered good prospects of dynamics in books circulation which can also be traced in Transylvania. Beside the parish collection, the Dominican convent of the Holy Cross possessed its own library¹², augmenting the number of homiletic volumes. Those which have been surviving (including a significant amount of printed books) can be found within the holdings of the Library of the Brukenthal National Museum, revealing an active regular community, able to get involved in pastoral endeavours. A similar situation existed in Braşov (lat. Corona, germ. Kronstadt, hung. Brassó), another important urban settlement where the parish clergy and the Dominican friars had gathered significant book collections. Together they had possessed over 40 sermon collections, both manuscripts and printed books¹³.

Surviving books attest the presence of sermon collections and preaching aids in rural communities, too. Within this milieu, the parish church remains the

-
- 11 Matricula Plebaniae Cibiniensis, Ms. II. 135, National Library of Romania, Batthyaneum Branch, Alba Iulia; online: <http://siebenbuergen-institut.de/mitgliederbereich/matricula-plebaniae-cibiniensis-1310-1630/> (accessed: 20.08.2017); Gustav Seiwert, Das älteste Hermannstädter Kirchenbuch, in: AVsL, Neue Folge 11 (1874), p. 323–410.
 - 12 Maria Lupescu Makó, The Book Culture of the Dominican Order in Transylvania, in: Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities 22.1 (2017), p. 189–191.
 - 13 The content of these book collections is known due to a catalogue (1575) of the Library of the Lutheran Gymnasium, institution that took over the holdings of the medieval Catholic libraries. See Julius Groß, Zur ältesten Geschichte der Kronstädter Gymnasialbibliothek, in: AVsLK 21 (1887), p. 591–708.

most significant actor in what concerns the cure of souls and seems that it was not indifferent to this task. The church in *Omlas* (dt. Hamlesch, rum. Amnaş, Sibiu County) owned a copy of Gregory the Great's work, *Moralia in Job*¹⁴ – a collection of homilies printed about 1472, probably the earliest volume of printed sermons to be found in Transylvania (Fig. 1). The volume also contains a note that mentions *Martinus Pillades*, better known as Martin Huet, parish priest in the same village and latter in Richiş (germ. Reichesdorf, hung. Riomfalva) and Sibiu, becoming dean of the Sibiu chapter, as well as owner of a significant corpus of books¹⁵. Another parish church, namely the one from Şeica Mică (germ. Kleinschelken, hung. Kisselyk) is mentioned by an annotation on a volume of *Biblia cum postillis Nicolai de Lyra*¹⁶. The commentaries of this Franciscan author were also the first one to be printed and quickly became widespread, reaching Transylvania too. A collection of *sermones de sanctis* composed by Leonardo de Utino¹⁷ was among the books owned by Sigismund, parish priest in *Appoldia Inferiore* (germ. Kleinpold, hung. Kisapold, rum. Apoldul de Jos, Sibiu County) donated by him to the Dominican convent of the Holy Cross in Sibiu. The same category of books printed before 1500 includes a copy of the work of Bernardinus de Siena, *Sermones de evangelio eterno*¹⁸, which was possessed by *Blasius*, a parish priest in *Insula Christiana* (germ. Großau, hung. Kereszténysziget, rum. Cristian, Sibiu County).

Some further examples were identified among the *cinquecentina*. Two copies of Guillelmus Parisiensis' *Postils*, both printed in the years prior to the emergence of the Reformation, are currently part of the Teleki-Bolyai collection from Târgu Mureş, one of them (Fig. 2)¹⁹ belonging to *Leonardus*, priest in *Maros Zent*

14 Gregory the Great, *Moralia in Job*, Basel, Berthold Ruppel, about 1472, Library of the Brukenthal Museum, Inc. 102, Veturia Jugăreanu, *Catalogul colecției de incunabula* [The Catalogue of the Incunabula Collection], Sibiu: s.n., 1969 (henceforth: Jugăreanu), Nr. 162, GW 11430.

15 Books bearing his ownership mark are to be found within the Library of the Brukenthal Museum. Most of them were inherited by his relatives and became part of Albert Huet's collection. See Gustav Gündisch, *Die Bibliothek des Sachsengrafen Albert Huet 1537–1607*, in: *Kbl des AKSL 4* (1974), p. 32–51.

16 *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra*, 4 vol., Nürnberg, Anton Koberger, 1487, Brukenthal, Inc. 50; Jugăreanu, Nr. 74, GW 04289.

17 Leonardus de Utino, *Sermones aurei de sanctis*, Köln, Ulrich Zell, 1473, Brukenthal, Inc. 229, Jugăreanu, Nr. 356, GW M17887.

18 Bernardinus de Siena, *Sermones de evangelio eterno*, s.l., s.t., 1489, Brukenthal, Inc. 253; Jugăreanu, Nr. 68.

19 Guillelmus Parisiensis, *Postillae majores in Epistolas et Euangelia totius anni*, Basel, Johann Froben, 1512; Biblioteca Teleki-Bolyai, Târgu Mureş, 0594; Mihály Spielmann-Sebestyén/Lajos Balázs/Hedvig Ambrus/Ovidia Mesaroş (eds.), *Catalogus Librorum Sedecimo Saeculo Impressorum Bibliothecae Teleki-Bolyai Novum Forum Siculorum*, Târgu-Mureş 2001, (henceforth: Spielmann-Sebestyén et al.), G99, VD 16 E 4383.

Anna (Sântana de Mureș, Mureș County), while a second one²⁰ seems to have had more owners. The ownership notes mention the name of *Nicolaus*, parish priest in *Musna* (rom. Mujna, hung. Székelymuzsna), *Georgius Ersyky*, *presbiterus de Kanyad* (rom. Ulieș, hung. Kányád) and another (or maybe the same?) *Georgius, presbiterus de Dalya* (rom. Daia, hung. Székelydália) the only one that indicate a year too, namely 1545. These two volumes are interesting from three perspectives. First of all, they show the reception of a different type of sermon collection. The postils of Guillelmus Parisiensis offered a modest explanation of the gospel text to the priest, phrase by phrase, sometimes just a sketch or a summary of the pericope. Yet they were usually followed by brief instructions for preachers, which suggest the possibility of elaborating a homiletic sermon, or their use as an introduction or as the first section of a thematic sermon. Secondly, despite his ambiguous identity for modern researcher, Guillelmus was one of the most popular authors of those times and his work is among the most popular printed books, being published in nearly 150 editions, starting from 1472²¹. Thirdly, if most of the examples mentioned here, like most of the volumes preserved otherwise, point towards the Saxon area, these two books were held by priests who were functioning outside the *fundus regius*. They attest the presence of sermons collection in other parts of Transylvania, within another privileged community in the so-called Szeklerland, arguing towards the need for systematic research that would allow a broader comprehension of the global situation.

A volume published latter is to be found in a valuable, but barely known collection of old books from Sighișoara. It is a volume of homilies written by Johannes Eck²², originally in German, translated in Latin by Ioannes Metzinger and printed in 1533. It reached Transylvania exactly in the same year as indicated by an ownership note of *Zacharia, plebanus Welczensis* (rom. Velț, germ. Wölz, hung. Velc). This case brings attention to a collection of Catholic sermons composed within the context of the Reformation, before the council of Trent, by one of Luther's most important opponents. The volume seems to have been used in a still un-Reformed Transylvania. However, the contact with the new ideas and their embracement by the Saxons was already in progress at the time. The fact, that a parish priest owned such a work, may suggest an interest in the debates

20 Idem, *Postille sive expositiones epistolarum et euangeliorum tam dominicalium quam serialium... unacum quaestionibus super euangeliiis*, Lyon, Simon Vincent, 1515, Biblioteca Teleki-Bolyai, Târgu Mureș, 0533; Catalogus..., G100.

21 Anne T. Thayer, *The Postilla of Guillelmus and Late Medieval Popular Preaching*, in: *Medieval Sermon Studies* 48 (2004), p. 57–74.

22 Johannes Eck, *Quinta pars operum Iohannis Eckii, contra Lutherum et alios declamatoria, continet Homilias de Tempore, Sanctis ac Sacramentis*, Augsburg, Alexander I Weißenhorn, 1533, Zaharia Boiu Municipal Library, Sighișoara, F. 90, VD16 E 391.

and struggles of the moment, and a possible attempt to fight the dangerous ideas spread among parishioners with the newest tools.

Although parish clergy was definitely the most important consumer of this kind of literature in the rural context, it was not the only one. Printed in 1484, a copy of *Sermones Thesauri Novi de tempore*²³, bears an annotation on the purchase of the book by *Anthonius de Valle Agnetis* in 1493 (Fig. 3), who is not identified as priest or cleric. Another ownership note (Fig. 4) mentions two other names: *Ioannis Carpentarii de Cibinio* and *venerabilem virum dominum Paulum Seratoris de Birthalben* (rom. Biertan, germ. BIRTHÄLM, hung. Berethalom). While the term *venerabilis* might imply that Paul was a clergyman, John's identity is even less clear, but he might have been a carpenter, if his name was reflecting his profession. For the moment, this example raises questions rather than answers, in search of which the European context and similar cases from Transylvania could offer some suggestions. Evolutions from the end of the Middle Ages also include the use of sermon collections by lay people in their devotional readings²⁴. The large format of the mentioned volume might have been unsuitable for such a purpose. However, this case is not a singular one. A copy of *Sermones thesauri novi de sanctis*²⁵ belonged to *Georgius, vitricus ecclesiae beate Mariae virginis*, the parish church of Sibiu, and was donated by him to the Dominican convent of the Holy Cross in the town, *ut pro anima domini Georgii, quondam capelanii predictae ecclesiae, exoratur*. In this case, the book indeed is related to a form of devotion, but in an indirect manner – as an object of donation and not as a source of devotional reading. The lack of such details regarding the copy bought by Antonius makes it difficult to draw some firm conclusions, but it definitely drives attention towards involvement of Transylvanian laity in religious books possession.

All the cases briefly examined here allow formulating some conclusions. On one hand, they emphasize that printed sermons reached Transylvania as soon as they became consistently present in this new form, so starting with the seventh and especially the eighth decade of 15th century. In Transylvania the continuous use of incunabula is emphasised by 16th century annotations to be found on their pages, while new acquisitions were also being made. As we have seen, prints from the second or even the fourth decade of 16th century are also present. The new technology was not the only one to be well received in Transylvania. The most popular authors and collections of sermons also reached

23 Petrus de Palude, *Sermones Thesauri novi de sanctis*, Strassburg, typographer of 'Vitae patrum', 1484, Brukenthal Inc. 90, Jugăreanu, Nr. 300.

24 Carlo Delcorno, *Medieval Preaching in Italy (1200–1500)*, in: Kienzle, *The Sermon* (as note 10), p. 523.

25 Petrus de Palude, *Sermones Thesauri novi de sanctis*, Strassburg, typographer of 'Vitae patrum', 1484, Brukenthal Inc. 89, Jugăreanu, Nr. 296.

the Transylvanian area. Besides the great popularity of *Guillelmus Parisiensis*, the Bible with the commentary of Nicolaus de Lyra was also extensively printed in many editions²⁶, and no less popular were the works of Leonardus de Utino, pseudo-Petrus de Palude or Gregory the Great²⁷. Furthermore, the clergy seems to have been in contact with new ideas and aware of the new issues raised by the emergence of the Reformation, as well as interested in fighting against them through preaching, as it is suggested by the example of Johannes Eck's volume. Further investigations may offer a clearer image concerning the reception of other catholic authors of the time. Finally, the mentioned examples emphasise a distribution of preaching literature that was not limited to urban areas, but also covered the needs of rural communities, where sermons' presence in parish churches suggests that pastoral care was not neglected. More than that, parish priests possessed their own volumes, supplying or supplementing what they had at hand within the book collection of the church. Many of those priests probably benefited from university education, as was often the case at that time, most likely acquiring their books during their studies²⁸. Together with the high level of education, private book possession may be a sign of a more conscious commitment to their tasks, but it also provides clues to the quality of *cura animarum*. Still, the examples identified so far demonstrate, that this was the case especially in the southern part of Transylvania, within the privileged, wealthy and dynamic Saxon communities, whose villages often had features specific to urban settlements. One final remark has to be made regarding sermon collections in hand of lay people. Their interest in buying and probably reading books in general is already a clear sign of a larger spread of literacy and of a broader involvement in intellectual activities. Possession of this specific genre may indicate their further interest in religious matters, an interesting topic for future research. Although many of these conclusions offer just suggestions and possible directions for further investigation, they emphasise that Transylvania and more specific the Saxon areas were well connected to European trends and sermons were part of a system of cultural transfers even prior to Reformation.

26 Edward A. Gosselin, A Listing of the Printing Editions of Nicolaus de Lyra, in: *Traditio* 26 (1970), p. 399–426.

27 In a top of authors whose sermon collections were printed in many editions (1450–1520), Leonardo de Utino occupies the 9th position (out of 41), while pseudo-Petrus de Palude and Gregory the Great occupy the 13th and 14th positions with an equal number of editions. Anne T. Thayer, *Penitence, Preaching and the Coming of Reformation*, Aldershot 2002, p. 31.

28 Maja Philippi, *Die Bürger von Kronstadt im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte und Sozialstruktur einer siebenbürgischen Stadt im Mittelalter*, Köln/Wien 1986, p. 236–249; Marie Madelaine de Cevins, *La formation du clergé paroissial en Hongrie sous les rois angevins*, in: *Eadem, Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe – fin du XVe siècle)*, Rome 2005, p. 47–78.

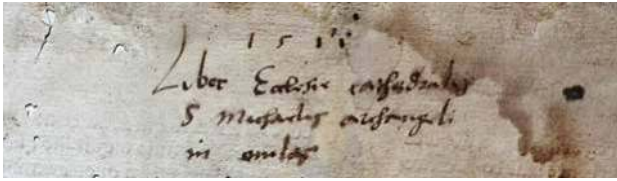


Fig. 1: Ownership note on Gregory the Great, *Moralia in Job*: 1511. *Liber Ecclesie Cathedralis S. Michaelis Archangeli in Omlas*



Fig. 2: Ownership note on Guillelmus Parisiensis, *Postillae majores ... Sum Leonardi presbiterij de Maros Zent Anna 1522*

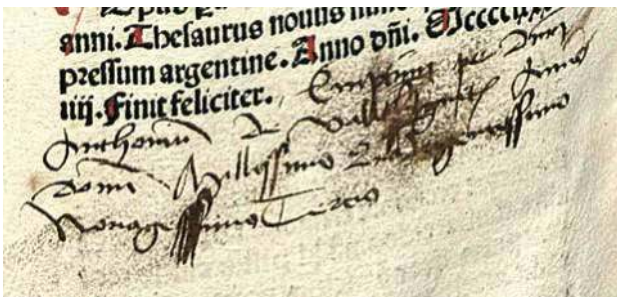


Fig. 3: Ownership note on Petrus de Palude, *Sermonis thesauri novi de sanctis: Emptus per dominum Anthonium de Valle Agnetis anno domini Millesimo quadrigentessimo nonagesimo tercio*

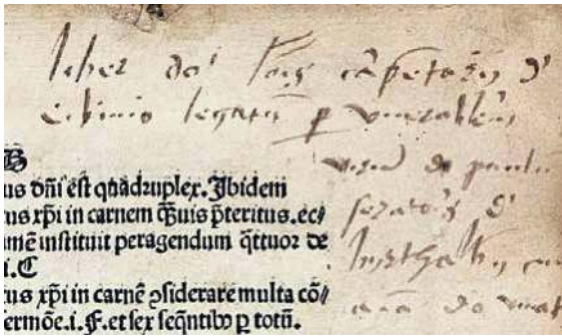


Fig. 4: Ownership note on Petrus de Palude, *Sermonis thesauri novi de sanctis: Liber domini Ioannis carpentarii de Cibinio legatum per venerabilem virum dominum Paulum seratoris de Birtalben cuius anima deo vivat*

Zusammenfassung: In siebenbürgischen Orten benutzte Predigtsammlungen aus vorreformatorischer Zeit sind archivalisch (handschriftlich) und als Drucke in Büchersammlungen überliefert. Bibliotheken von Konventen, Kirchengemeinden oder Privatpersonen haben mehr als 200 Predigtsammlungen bewahrt. Sie gestatten einen Einblick in den intellektuellen Horizont siebenbürgisch-sächsischer, meist akademisch gebildeter Intellektueller an der Wende zum 16. Jahrhundert – innerhalb und außerhalb des Königsbodens. Unterschiedliche Typen sind erhalten geblieben: Inkunabel-Importe populärer zentraleuropäischer Autoren, eng an Vorlagen angelehnte Eigenproduktionen oder eigenständige Stücke. Der Klerus rezipierte Neuerungen und reagierte bewusst auf Veränderungen, was die enge Vernetzung mit Zentraleuropa unterstreicht, indem die siebenbürgischen Theologen für ihre Gemeinden wichtige, hingebungsvolle Multiplikatoren des Kulturaustauschs mit Zentraleuropa waren. Die Verteilung der homiletischen Literatur war nicht auf die Städte konzentriert, sondern erreichte auch die Dörfer und bediente die Bedürfnisse dörflicher Kommunikation.²⁹

²⁹ Diese Arbeit wurde gefördert von der rumänischen nationalen Behörde für wissenschaftliche Forschung, Projekt PN-III-P4-ID-PCCF-2016-0064.

Alexandru Ștefan

Seals of Transylvanian Saxon Parish Priests from the First Half of the 16th Century*

The Transylvanian parish priest from the late Middle Ages represents one of the most interesting and less known historical figures due to the plurality of his functions within the community he guided. He did not only celebrate the mass, but he also regulated the moral standards among his parishioners and acted as a channel through which the secular and diocesan authorities could communicate their requests, or the community could direct its messages. In other words, the parish priest was the administrator of the sacraments vital to salvation, an instructor of Cristian conduct, a political and fiscal representative of the lay and religious establishments, but also a messenger of and for his community¹.

All this implied a form of authority that requested more and more often the use of the written word, taking into consideration that in this period literacy became a condition without which the pastoral care of a Latin rite community could hardly be assumed². Through his representative, the parish community revealed itself as a dynamic and sensitive *milieu* for the reception of the cultural impulses of the era. One of the main reasons was the academic mobility of the holders of such offices, very high among the Transylvanian Saxons since the beginning of the 15th century³.

* This study was possible with the financial support of UEFISCDI throughout the research project “The Search for a Patron”. Parish Priests of the Saxons as Promoters of the Arts in Late Medieval Transylvania (ca. 1350–1550), PN-II-RU-TE-2014-4-2293.

- 1 See the interesting analysis done on the Dithmarschen District in northern Germany: Enno Bünz, *Zwischen Kirchspiel und Domkapitel. Der niedere Klerus im spätmittelalterlichen Dithmarschen*, in: Ders./Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt (eds.), *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, Neumünster 2006, p. 235–275.
- 2 Adinel Dincă, *Medieval Literacy in Transylvania. Selective Evidence from Parish Churches*, in: *Transylvanian Review* XXIV.1 (2015), p. 109–121.
- 3 Konrad Gündisch, *Educația universitară și ascensiune socială în Transilvania Evului Mediu Târziu [University Education and Social Ascension in Late Medieval Transylvania]*, in: *Anuarul Institutului de Istorie “G. Barițiu”, Series Historica, Supplement: Literacy Experiences concerning Medieval and Early Modern Transylvania*, 1 (2015), p. 199–206.

Starting from these observations, it is worth mentioning a historical source that managed to bring together in its entire structure the religious, administrative and cultural experience of its owner. An element of medieval pragmatic written culture, the seal was intended to confirm to the recipient, nominated or not, the certainty that the documents to which it was attached to reflected the will, the findings or the achievements of its owner, whether he represented an institution, or the documents were written in his own name. At the same time, the seal was an *alter ego* of its owner within the world of the written law⁴, its main purpose being to provide identification and affirmation⁵. Generally composed of an emblem and a text, both usually chosen by and linked to the owner, the seal revealed not only his identity and social status, but also his personality, aspirations and claims. In other words, sealing practices evolved over time in close connection with the development of literacy and the needs for diplomatic validation, as witnesses and indicators of literateness of those who used these specific instruments.

Therefore, the purpose of the present inquiry is to explore this historical source in relation with the Transylvanian Saxon priests from the first half of the 16th century, prior to the Reformation. Such a *terminus* point was chosen since this event did not lead to profound alterations regarding the sealing practices among the parish clergy, but there was an evident continuity with the first part of the same century. The actual changes occurred, however, at the turn of the 16th century, due to the spread of the humanist culture and renaissance values, when seals incorporating ancient gems were used more and more frequently⁶. This is the reason why, for the beginning, it is important to take in consideration some late medieval examples in order to understand well the variety of sealing innovations brought by and reflected upon their owners. It also should be added that in the practice of diplomatic issuing, rather an exceptional activity than a current one, it is almost impossible to track the situation of a single priest through several of his own charters, or of a single community through the successive holders of the parish office. The effort is all the more difficult since most of the documents that have survived so far, certainly only a small part of a total, difficult if not impossible to estimate, no longer preserve the validation

4 Brigitte Miriam Bedos-Rezak, In Search of a Semiotic Paradigm: The Matter of Sealing in Medieval Thought and Praxis (1050–1400), in: Noël Adams/John Cherry/James Robinson (eds.), *Good Impressions: Image and Authority in Medieval Seals*, London (The British Museum) 2008, pp. 1–7; Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *When Ego was Imago: Signs of Identity in the Middle Ages*, Leiden 2011.

5 Michel Pastoureau, *Les sceaux et la fonction sociale des images*, in: *Caiers du Léopard d'Or* V (1996), p. 275–308.

6 Toni Diederich, *Prolegomena zu einer neuen Siegel-Typologie*, in: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 29 (1983), p. 270.

elements in their original integrity, most of them containing only wax fragments or traces which can be used only to specify the color, the size and the shape of the original imprint.

If the subject of parish priests' seals is poorly covered by the historiographies interested in Transylvania⁷, some useful suggestions come from the German historiography, which managed to distinguish, at least in a theoretical perspective, the most suitable themes and methodologies for studying this historical source in relation to the office it recalled on. General remarks on the appearance, shape and functions of the parish clergy seals can be identified only when an extensive research managed to review as much as possible of the sigillographic material in a certain region, or this goal is far for being complete even in Germany, where very few areas, like Rhineland and Westphalia, having collections of such magnitude. Several types of seals could be found in a German parish – that of the parish as an institution and that of the parish office, which is the seal of the parish priest. The first one, the parish seal, was used by the lay administrator of the church (*vitricus*) in current administrative matters, often during several generations. As for the seals of the parish clergy, the situation was somehow more complex since they require another distinction, namely between the official seal of the parish priest and the possible private one of the same individual. Most of the time, the difference was set by precisely mentioning in the legend the parish office (*plebanus*) and the name of his holder, but it could also be suggested by the representation in the emblem of the saint to whom the parish church was dedicated to. Since the 14th century it had been an increasing preference for generalizing the use of the private seal due to the development of literacy, so that in the 15th century the seal became a second element, sometimes absent, in addition to the *manu propria* phrase. Regarding the issued documents, the German secular clergy functioned as witnessing officials. They granted letters of testimony to pilgrims and penitentiaries who came in their own parish church, but the most important documents they issued were the answers given to the instructions entrusted by their ecclesiastical superiors. In the same time, the sealing practice was by no means a rigid one, since documents could be issued by parish priests, vice-parish priests or their deputies. There were cases when a vice-parish priest used the seal of the parish priest, absent at time when the document was drafted, since he had also taken over his current duties. Moreover, some priests responded to these instructions by applying their private seal, suggesting not only the absence of an official one, but also the possibility to

7 Sigismund Jakó, *Sigilografia cu referire la Transilvania (până la sfârșitul sec. al XV-lea)* [The Sigillography with Reference to Transylvania (until the End of the 15th Century)], in: *Documente privind Istoria României: Introducere* [Documents on the History of Romania: Introduction], 2, Bucharest 1956, p. 559–619, especially p. 618.

carry out their duties without the need for a seal of such authority. The issues concerning seals of the parish clergy are presented quite briefly in the German sigillographic general works, which noted that since the 14th century the religious symbolism of the parish priests' seals became more and more diverse and open towards innovation, as opposed to other religious offices⁸. In this respect, there were two main categories of seals: iconographic (with representation of patron saints) and of adoration, in which, in a second registry, the owner of the seal was usually represented in a praying position⁹.

The seals of the Transylvanian Saxon secular clergy partially share the findings of the German historiography, the most important difference being only of a chronological aspect. If in the German space, the seals of the parish priests were downgraded in the 15th century at some level, in Transylvania, the interest for the use of official seals maintained, a fairly safe observation despite the few known examples. This was also due to the practice of a higher document issuing among parish priests who cumulated various functions in the local church hierarchy (especially deans of the Hermannstadt (rum. Sibiu) and Burzenland (rum. Țara Bârsei) Chapters, or vicars and archdeacons within the bishopric of Transylvania. Written from the perspective of these offices, the parish office appeared to be less important, since all their 15th century documents were authenticated either with the seal of dean¹⁰, of the chapter¹¹, or even with both at the same time¹². In terms of diplomatic issuing, the most frequent types of documents were letters of report or notification and receipts.

The earliest traces from seals belonging to Saxon parish clergy date back to 1407, on a document issued by two priests from the Bistritz (Bistrița) District and nearby – *Gerlahus de Terpunio* (germ. Treppen, rum. Târpiu) and *Pelbartus de*

8 Enno Bünz, Spätmittelalterliche Pfarrei- und Pfarrersiegel, in: Gabriela Signori (ed.), *Das Siegel: Gebrauch und Bedeutung*, Darmstadt 2007, p. 31–43.

9 Andrea Stieldorf, *Siegelkunde: Basiswissen*, Hannover 2004, p. 71–72; Erich Kittel, *Siegel*, Braunschweig 1970, p. 410–411 and 420–421.

10 Sigismundus, parish priest of Salisfodio (germ. Salzburg, rum. Ocna Sibiului, jud. Sibiu) and dean of Hermannstadt Chapter (8th of May 1470): UB, vol. 6, nr. 3801; Arhivele Naționale ale României – Sistemul Informatic Integrat al Arhivelor Naționale (www.arhivamedievala.ro), (henceforth: ANR-SIIAN): SB-F-00001-1-U2-331; Magyar Nemzeti Levéltár (www.archives.hungaricana.hu/hu/charters), (henceforth: MNL): DF 244972.

11 Gregorius parish priest of Monte Sancti Petri (germ. Petersberg, rum. Sânpetru) and dean of Burzenland Chapter (15th of September 1454): UB, vol. 5, nr. 2933; Arhiva Bisericii Negre din Brașov, Fond “Documentele Capitlului Țării Bârsei”, Seria I E [The Black Church Archives of Brașov, Stock: Documents of the Burzenland Chapter, Series I E] (henceforth: Burzenland – I E), nr. 164; MNL: DF 286654.

12 Michael, parish priest of insula Christiana (germ. Großau, rum. Cristian) and Dean of Hermannstadt Chapter (9th of July 1465): UB, vol. 6, nr. 3430; ANR-SIIAN: SB-F-00001-1-U2-234; MNL: DF 244876.

Monyoros (germ. Ungersdorf, rum. Şieu-Măgheruș) yet authenticated with only one ogival seal (26 × 18 mm.), of which, due to its poor state of conservation, there is not much to say about¹³. The next known document was issued in 1423 by *Thomas de Mueschna* (germ. Meschen, rum. Moşna) and was authenticated with the seal of his parish office (ogival, 28 × 19 mm.)¹⁴. An interesting fact, the iconography of this seal (Fig. 1.) does not include the patron of the parish church, Virgin Mary, but, based on the existing elements, the representation in the emblem rather makes reference to St. Thomas of Canterbury, assumed from a patronymic perspective by the parish priest. Probably the most spectacular example belongs to the parish priest of Kronstadt (rum. Braşov), *Johannes Reudel*, one of the most interesting Transylvanian figures of the second half of the 15th century. An aspect which was recently demonstrated is that he used at the same time, during his long career (1446–1499), two seals, holding a private one (round, Ø 21 mm.) and one of the parish office (ogival, 43 × 33 mm.). If the existence of a private seal, unfortunately very badly preserved, is attested by two letters sent from Vienna during his second cycle of studies, which he graduated with the title of baccalaureate in canon law, the seal of his parish office (Fig. 2), whose matrix surprisingly survived until today, benefits from all the specific elements (the name and function inscribed in the seal legend, the representation of the patron of the parish church and its priest in a lower register)¹⁵. Several other documents also originated at the end of the 15th century issued by the parish priest of the Transylvanian Saxons, but their seals had not been preserved so well, nor the documentary context was very explicit. Clearly, on the basis of two late 15th century seals belonging to *Martinus de Megyes*¹⁶ (germ. Mediasch, rum. Mediaş) and *Johannes Dwer*¹⁷ (1494) parish priest of Hermannstadt (rum. Sibiu), there was a preference for small seals, perhaps with a much simplified iconographic program, but still a dominant religious one. For example, the seal (round, Ø 20 mm.) that authenticated the receipt issued by *Martinus* in 1470, even though heavily destroyed (Fig. 3), the visible elements suggest some rich folds that fall on a pedestal, indicating the probable image of a clergyman.

In the 16th century, due to the literacy development and the increase of documents issued by the parish clergy, there was a preference for small seals, most likely private ones, in addition to the *manu propria* phrase. These were

13 UB, vol. 3, nr. 1593; MNL: DL 73878.

14 UB, vol. 4, nr. 1923; Burzenland – I E, nr. 32; MNL: DF 286570.

15 Alexandru Ştefan, Der Siegelstempel und die Siegel des Kronstädter Pfarrers Johannes Reudel, in: ZfSL 41 (2018), p. 33–41.

16 UB, vol. 6, nr. 3809; ANR-SIIAN: BV-F-00001-03-3-064; MNL: DF 246795.

17 UB, vol. 8, nr. 5425* (online-edition: <http://siebenbuergenurkundenbuch.uni-landau.de/>); ANR-SIIAN: SB-F-00001-1-U3-95; MNL: DF 245403.

probably ring seals, which were always at hand. In a first phase, they seemed to integrate ancient gems or intaglios, a practice which could be related to the increasing interest in Antiquity of priests educated in the humanistic universities of the late 15th and the early 16th century. The medieval sealing purpose of providing identification and affirmation would reduce itself in favor of more pragmatic perspectives. In this respect, the same seal that was used to seal letters in order to ensure the secrecy of its contents would also be used in the authentication and validation of charters. The incipient yet profoundly innovative present-day researches of these seals from documents issued in the Hungarian Kingdom distinguish between three recursive categories – ancient gems, portraits and motifs of antique inspiration. The essential difference is given whether the pieces with which the seals were imprinted were indeed genuine, or they were contemporary crafts¹⁸.

The earliest documents issued by Saxon parish priests and closed or authenticated with imprints of ancient intaglios date back since the beginning of the 16th century. Two documents issued on the 17th of April¹⁹ and on the 29th of May²⁰ 1503 by the parish priest of Schäßburg (rum. Sighișoara) and archdeacon of Ozd, *Marcus de Polnar*, doctor of canon law, were authenticated with this type of seal (oval, 20 × 16 mm.) (Fig. 4). A letter sent on the 2nd of January 1510 by *Iacobus*, judge and parish priest of *Alvincz* (germ. Unterwintz, rum. Vințu de Jos), to another priest, announcing his election as the Saxon judge of the community for that year, was sealed with a small seal (oval, 13 × 10 mm.) in which can be found a human figure and presumably a rake (Fig. 5)²¹. Very interesting is also the letter sent from Buda on the 3rd of November 1512 by the parish priests of Sibiu and *Stolczembergh* (Stolzenburg, Slimnic) and addressed to all the priests in the Hermannstadt Chapter²². Despite it had two issuers the document was sealed with only one seal (oval, 14 × 10 mm.), most probably an ancient intaglio, which bears the image of a horse rider (Fig. 6).

During the year 1522, the parish priests *Petrus Thonheuser de Magno Horreo* (Großscheuern, Șura Mare), *Martinus Hutter* of Hermannstadt (Sibiu) and *Wolfgangus Flaschner de Helta* (Heltau, Cisnădie), the first and the last one even succeeding each other in leading the Hermannstadt Chapter, issued several documents regarding the complaint of the inhabitants of *Feldwar* (Marienburg, Feldioara) against their parish priest, *Cristianus*. The two documents known

18 Tamás Gesztelyi, György Rác, *Antik gemmapecsétek a középkori Magyarországon* [Antike Gemmensiegel im mittelalterlichen Ungarn], Debrecen 2006, p. 198.

19 ANR-SIIAN: SB-F-00001-1-U5-35-1; MNL: DF 245931.

20 ANR-SIIAN: SB-F-00001-1-U5-33; MNL: DF 245929.

21 ANR-SIIAN: SB-F-00001-1-U5-107; MNL: DF 246004.

22 ANR-SIIAN: SB-F-00011-1-45; MNL: DF 291994.

in connection with this cause, issued on the 11th of March²³ and on the 17th of October²⁴, preserved the traces of three closing seals (oval, ~ 13 × 10 mm.). The second letter, by which the three issuers presented the cause to the Holy See, preserved entirely two of the three small seals. However, due to the roughness of the paper which covers the seals, it is difficult to better read their contents. On the other hand, also on the 11th of March 1522, *Petrus Thonheuser* issued alone a charter regarding the trial of an inheritance, which he authenticated not with his personal seal, but with the official seal as dean of Hermannstadt (Sibiu) Chapter²⁵. A later document from Martinus Hutter, issued on the 23rd of August 1528, was sealed with a small seal (round, 15 × 11 mm.) which bears the image of a bird (Fig. 7)²⁶.

On the 10th of February 1523, the same *Cristianus de Feldwar* (Marienburg, Feldioara) issued a document obliging himself to pay 133 florins and 80 dinars to *Michael*, bishop of *Moldavia*²⁷. The authentication of the document was done with an oval seal (17 × 12 mm.) charged with the representation of a human character, yet only the legs and the body can be distinguished (Fig. 8). But the document is all the more interesting, since the corroboration clause shows its direct drafting by the issuer himself (*quorum fidem et testimonium presentes litteras meas propria manu scriptas et sigillo ac notarii publici sub scriptas sigillatas duxi concedendas*). Moreover, the authenticity of the document benefited also by the presence of the public notary, *Dominicus Anthonii Narunch, presbiter de Byrthalbensis* (Birihalm, Biertan).

Since the end of the 1520s seals charged with heraldic shields had become more and more frequent, this category developing into the main type of the Early Modern Era due to the exclusivity and individuality offered by the heraldic symbol. Two letters written in 1530 by *Petrus Wohl*, parish priest in *Riquinum* (Reichsdorf, Richiş), on the 21st of January²⁸ and on the 4th of February²⁹, informing *Lucas de Byrthalom* (Birihalm, Biertan) about the collection of the bishop's tithe and the St. Martin's tax, were sealed with the same octagonal seal (13 × 10 mm.) charged with a heraldic shield, decorated with the representation of a stork with its head held under water (Fig. 9). The details of this heraldic shield, despite the fact they are not that clearly seen on the seal, are best known from two other pieces that *Petrus Wohl* commissioned for his church: a sacristy

23 ANR-SIIAN: BV-F-00001-03-2-097.

24 Burzenland – I E, nr. 94; MNL: DF 286631.

25 ANR-SIIAN: SB-F-00011-1-67; MNL: DF 292016.

26 ANR-SIIAN: SB-F-00003-1-116.

27 Burzenland – I E, nr. 96; MNL: DF 286633.

28 ANR-SIIAN: SB-F-00003-1-132.

29 ANR-SIIAN: SB-F-00003-1-133.

door (1516) and an altarpiece (1520–1525)³⁰. On the 9th of July 1540, parish priest *Thomas G de Prasmar* (Tartlau, Prejmer) wrote a letter to the magistrate of Kronstadt (Brașov) about the claiming back of an apiary in *Rosno* (Rosenau, Râșnov)³¹. The document was authenticated with an octagonal seal (20 × 15 mm.), named by the owner *sigillo meo usuali*. The seal (Fig. 10) had as an emblem a heraldic shield charged with a human representation and above which were written the owner's initials *T. G.* A last example of this period, but subsequent to the success of the Reformation in Transylvania, is the seal found on a receipt issued by the parish priest *Michael de Eczel* (Hetzeldorf, Ațel) on the 6th of April 1548³². In this case, the seal (round, Ø 25 mm.) is also charged with a heraldic shield whose details are difficult to read in the absence of other possible connections. The composition, not at all complex, seems to contain the letter *J*, above which are found the initials *M. I.* (Fig. 11). Probably the *J* and the *I* stand for a family name which we do not know yet. Moreover, in the case of this document the presence of the *manu propria* phrase should also be noted.

Documents authenticated with heraldic seals are preserved in much larger numbers, but even for those already mentioned, although well conserved, it is difficult to determine the exact composition of these heraldic shields. An advantage is though the versatility of heraldry which can act as an identification mark in many domains. From this point of view, the seals of 16th century parish priests open new research perspectives, because *Petrus Wohl* was not the only case identified in Transylvania. Another character, much more famous this time, but only in part related to the Saxons of Transylvania was *Adrianus Wolphardus*, parish priest of Klausenburg (Cluj) (1529–1544). His heraldic symbol, a shield charged with a dove holding an olive branch in his peak and standing on a three hilled mountain, also mantled by a hat with two rows of tassels due to his apostolic protonotary title, is present not only as a commissioner's mark on several architectural pieces from the well-known Wolphard-Kakas Palace in Klausenburg (Cluj)³³, but also in his seal (oval, 16 × 14 mm.) attached to a receipt issued on the 17th of September 1531, regarding the payment of 800 florins by the parish priest *Michael* of Hetzeldorf (Ațel), for the king of Hungary (Fig. 12)³⁴. The document does not make any reference to the parish office of Klausenburg

30 Ciprian Firea, Evidence of Patronage in Late Medieval Transylvania. Saxon Priests as Promoters of the Arts, in: *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 16.2 (2012), p. 5 and p. 168.

31 ANR-SIIAN: BV-F-00001-02-1-260.

32 ANR-SIIAN: SB-F-00011-1-130.

33 Ciprian Firea, Per bireti nostri capiti impositionem investimus... Arhipresbiteri, însemne heraldice și artă în Renașterea timpurie din Transilvania [... Archpriests, Coat of Arms and Art in the Early Transylvanian Renaissance], in: *Ars Transsilvaniae* 23 (2013), p. 103–105, p. 109–112 and p. 119.

34 ANR-SIIAN: SB-F-00003-1-142.

(Cluj) held at that moment, this aspect suggesting the use of the same seal, a single personal one, regardless the functions and titles cumulated by the owner.

In conclusion, the lack of generous diplomatic sources does not allow a complete taxonomy of the seals used by the Saxon parish clergy from Transylvania. Their study requests an individual approach for each and every one of them, mainly due to the few examples that have been preserved so far. In this respect, the possibility of contextualization through other types of source becomes more important. It can be appreciated that, unlike the 15th century, when there still was a preeminence of official seals which stressed out the parish office of the owner, alongside with the possible existence of a private one, in the 16th century things evolved towards the use of a single seal which brought together two functions – sealing for the purpose of secrecy and, on the other hand, for authenticity. In the same time, the seals of the parish clergy from the first half of the 16th century can be grouped into two categories – made through the impression of ancient gems or intaglios and charged with heraldic symbols – the end of the 1520s marking the preference for the second option. Trends were given by the levels of literacy, the cultural influences of the time and the purpose for which documents were written. In this respect, it should be noted that as the purpose of writing had diversified, so much the pragmatic literacy authentication procedures were simplified. We are, therefore, witnessing within a century and a half a revers development, in which the transition was made from the use of an official seal, with a complex iconographic program, to the use of a simpler one, highly individualized and personalized in the case of heraldic seals, reduced in size and thus much more practical. The observations of the German historiography are partially confirmed by the sealing practice of the Saxon priests in Transylvania, despite the fact that the chronological difference determined altered reactions regarding the types of seals they used; nevertheless, the development of literacy led to an increase of documents, but, in the same time, to a reassessment of the seal as a validation and authentication instrument.



Fig. 1: *Thomas*, parish priest of Meschen (rum. Moșna) (1423).



Fig. 2: *Iohannes Reudel*, parish priest of Kronstadt (rum. Brașov) (1446).



Fig. 3: *Martinus*, parish priest of Mediasch (rum. Mediaș) (1470).



Fig. 4: *Marcus Polnar*, parish priest of Schäßburg (rum. Sighișoara) (1503).



Fig. 5: *Iacobus*, parish priest of Unterwinz (rum. Vințu de Jos) (1510).



Fig. 6: *Uterque Petrus*, parish priest of Hermannstadt (rum. Sibiu) and Stolzenburg (rum. Slimnic) (1512).



Fig. 7: *Martinus Hutter*, parish priest of Hermannstadt (rum. Sibiu) (1528).



Fig. 8: *Cristianus*, parish priest of Marienburg (rum. Feldioara) (1523).



Fig. 9: *Petrus Wohl*, parish priest of Reichsdorf (rum. Richiș) (1530).



Fig. 10: *Thomas G*, parish priest of Tartlau (rum. Prejmer) (1540).



Fig. 11: *Michael*, parish priest of Hetzeldorf (rum. Ațel) (1548).



Fig. 12: *Adrianus Wolphardus*, parish priest of Klausenburg (rum. Cluj) (1531).

Zusammenfassung: Die Siegelgestaltung siebenbürgisch-sächsischer Pfarrer zeigt innovative Tendenzen seit dem 14. Jahrhundert. Hauptkategorien waren a) ikonographische Siegel, die die Gestalt des Kirchenpatrons zeigten, und b) Verehrungssiegel, die die Person des Ausstellers in Gebetshaltung präsentierten. Im Unterschied zu Abwertungstendenzen im deutschen Weltklerus des 15. Jahrhunderts bestand die Hochschätzung offizieller Siegel in Siebenbürgen fort. Die relativ geringen Urkundenbestände erlauben keine umfassend valide Einschätzung; die Analyse von Einzelbefunden erfordert die Kontextualisierung mithilfe anderer Quellensorten.

Auch die Funktionalität veränderte sich. Während im 15. Jahrhundert vorherrschend das offizielle Siegel das Pfarramt hervorhob, entwickelte es sich im 16. Jahrhundert in doppelter Hinsicht: zum Instrument der Gewährleistung des Briefgeheimnisses sowie der Authentizität. Dabei verschob sich die Präferenz der Gestaltung weg von den an antiken Gemmen orientierten Formen zu den ab 1520 zu beobachtenden heraldischen Symbolen. Innerhalb von anderthalb Jahrhunderten wandelte sich die Gestalt von einem komplexen ikonographischen Programm zu einem vereinfachten Äußeren, das heraldisch höchst individuell und in der Größe reduziert den unterschiedlichen praktischen Anforderungen genügte.

Emőke Gálfi

The Secularisation of the Castle District in Alba Iulia (Second Half of the 16th Century)

The secularisation of 1556 was one of the most important steps in the establishment process of the autonomous Principality of Transylvania, which meant that all the ecclesiastical properties in the country were annexed to the princely treasury. The passing of church estates to the secular power, a process not unconnected to the spreading of the Reformation, came to be a fundamental element of the princely estate¹. It also established the Prince's real reigning power, as the church, similarly to other parts of the Kingdom of Hungary, also had considerable estates in Transylvania.

Before analysing the effects of secularisation on the castle district of Alba Iulia (germ. Weissenburg/hung. Gyulafehérvár), I must first proceed to present what is known today of this part of the town. At the end of the Middle Ages (before 1542)², the owner of Alba Iulia was the Bishop of Transylvania, except for the area owned by the Transylvanian Chapter. Of the two kinds of town types existing in Hungary in the age³, distinguished by their ground plan, Alba Iulia is a "castle with suburb"-type settlement. The cathedral, the Episcopal palace, the houses of the canons and the altarists, the friaries of the Dominicans and the Augustinians, the hospital and probably the chapter school were located within the walls. The majority of the ecclesiastical institutions were grouped on the territory of the castle, and this was where most of the representatives of the clergy

-
- 1 Other components of the princely estate were the former castle estates of the voivode and the prince's private estates.
 - 2 Transylvania was under Habsburg rule in the period between 1551 and 1556, for a period during this time (1553–1556) the town reentered again into the possession of the Bishop of Transylvania, Pál Bornemisza.
 - 3 Erik Fügedi distinguishes two types of towns based on their ground plans: castle with a suburb (e.g. Alba Iulia, Győr) and a group of settlements on a larger territory (e.g. Oradea). Erik Fügedi, *Városok kialakulása Magyarországon* [The Development of the Cities in Hungary], in: Idem (ed.), *Kolduló barátok, polgárok, nemesek*, Budapest 1981, p. 319.

resided. The three layers of the clergy were: members of the Episcopal Court, the mid-level clergy, and the lower clergy⁴.

Most details about the staff of the Episcopal Court can be found in the records from 1520–1524 of Episcopal *provisor* (court judge) Tamás Szentmihályi and Mihály Várdai⁵. According to these records, the permanent cavalry of the court included 70 members led by a captain, and there are records of two buglers⁶. There were 26 *familiars* serving the Bishop, who were paid a salary (*sallarium*) for their services⁷. Members of the two categories (cavalry and *familiars*) partly overlap, but not to a great extent⁸. The kitchen staff included 4 cooks and one assistant staff⁹. There was one gardener, a laundress and a housekeeper¹⁰. The bishop's court also had an organist and the Episcopal chaplain, the *provisor* (court judge) and *vice-provisor*, the castellan and vice-castellan¹¹. That was more than one hundred people together with the Bishop, even if taking into account a possible overlap of some of the staff. It is not known exactly how many members of the cavalry lived in the suburbs and how many in the castle, but there must have been some military in the castle to guard the Bishop. There were also guards at both gates of the town (Saint Michael gate and Saint George gate), and the castellan also had armed personnel¹². The records prove that the Bishop's escort was quite numerous, but the Bishop did not always stay at Alba Iulia¹³, so

-
- 4 “A főpapi székhelyek nagy egyházi központok voltak. Különösen az alsópapság létszáma lehetett igen magas. Ha igaz, hogy a középkori Európa felnőtt férfi lakosságának 5–6%-a az egyházi rendhez tartozott, ez még inkább állhatott a püspöki székhelyekre.” [“Episcopal headquarters were major ecclesiastical centres. Especially the lower clergy must have been present in large numbers. If it is true that 5–6% of the adult male population of medieval Europe were members of the clergy, it was probably even more valid for episcopal centres”]; András Kubinyi, Püspöki rezidenciák a középkori magyar királyságban [Episcopal Residences in Medieval Hungarian Kingdom], in: Idem (ed.), Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon, Budapest 1999, p. 222.
- 5 Pál Lukcsics (ed.), A Zichi és Vásonkeői gróf Zichy család idősb ágának okmánytára [The Archive of the Elder Branch of the Zichy Family from Zich and Vásonkeő] (= Zokm XII), Budapest 1931, p. 382–425, 427–429.
- 6 ZOkm. XII, p. 427 f.
- 7 ZOkm XII, p. 421.
- 8 E.g. Balázs Kecseti/Pál Palotai/János Patócsi. ZOkm XII, p. 420, 427 f.
- 9 ZOkm. XII, p. 373, 386f, 393, 396, 421.
- 10 ZOkm. XII, p. 373, 386.
- 11 ZOkm. XII, p. 374, 403.
- 12 András Kovács, Gyulafehérvár, az erdélyi püspökök középkori székhelye [Alba Iulia, the Medieval Residence of the Bishop of Transylvania], in: Márton Áron emlékkönyv születésének 100. évfordulóján, Cluj-Napoca 1996, p. 200.
- 13 The Bishop and his court spend the different times of the year at various centres of the episcopal estates (Gilău, Zalău, Tășnad). Zsigmond Jakó, Az erdélyi püspökség középkori birtokairól [Remarks on the Medieval Estates of the Transylvanian Bishopric], in: István Rácz (ed.), Szabó István emlékkönyv, Debrecen 1998, p. 138, 144–146.

it cannot be known for sure how many permanent residents were there in the Episcopal Court.

There is very little information about the court of Bishop Pál Bornemisza (1553–1556)¹⁴. It seems certain that the Bishop brought his own escort with him, so his *provisor* was probably also coming from Pécs, as his name shows it. Boldizsár Pécsi was the court judge of the Episcopal Court until 1554, as also recorded in his last will written at the beginning of that year¹⁵.

At the end of the Middle Ages, the chapter had 24 canons, making up the mid-level clergy¹⁶. The cathedral had at least 33 altars¹⁷, each of which had its altarist (*rector*). Based on these numbers, one could assume the existence of 57 persons, but because of the cumulation of church properties, several canons were at the same time also altarists. I have found eight such cases¹⁸; consequently it seems that the middle clergy and the altarists of the lower clergy counted 49 persons in all.

The lower clergy had more representatives than the mid-level clergy: it included, in addition to altarists, the vice-dignitaries (*vice-dignitarius*), the *scholasticus* (3 persons), the chaplains (e.g. 13 of the archdeacons and 8 of the canon-altarists). One altar could be served by several chaplains at the same time, as proved by the record on the house built in 1525 for the Saint Anne altar, which mentions in the plural the chaplains and presbyters of the altar¹⁹. The master of the Saint Nicholas chapel which was outside the walls was also a member of the lower clergy²⁰, as well as the hospital master, who was a clergyman as well²¹. Nothing certain is known about the prebendaries and choir priests

14 As note 2.

15 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára [Hungarian National Archives] (=MNL OL), Erdélyi Országos Kormányhatósági Levéltárak, a Gyulafehérvári Káptalan Országos Levéltára F 4. Cista Comitatum (= F 4.) Comit. Alb. Cista 4. Fasc. 5. Nr. 50.

16 Elemér Mályusz, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* [Ecclesiastical Society in Medieval Hungary], Budapest 1971, p. 117. Mályusz mentioned 27 canons for the late 15th century, but the right number is 24, because he counted twice the officials listed in the tithe records on which he based his calculations. I thank Géza Hegyi for drawing my attention to this matter.

17 Emőke Gálfi, *Az erdélyi káptalan oltárosai és a hiteleshelyi munka a középkor végén* [The Altarists of the Transylvanian Chapter and the Activity of the Place of Authentication from Alba Iulia at the End of the Middle Ages], in: Attila Bárány/Gábor Dreska/Kornél Szovák (eds.), *Arcana tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére, I–II*, Budapest, Debrecen 2014, p. 214.

18 The altars of Saint Andrew, the Faithful Souls, the Holy Cross, Kings Saint Stephen and Saint Ladislav and Prince Emeric, Saint James, The Three Magi, the Transfiguration, and the Four Church Fathers.

19 Biblioteca Națională a României, *Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia* (= Batthyaneum) IV. 100, Kovács, *Középkori székhely* (as note 12). 199.

20 MNL OL, *Diplomatikai Levéltár* [Medieval Charters] (= DL) 32607.

21 Batthyaneum IV. 3.

(*clerici chori*), only that they existed²², although the former often overlapped with the altarists. The two friaries inside the castle probably had only few members: the Virgin Mary friary of the Dominicans had 13 members in 1524 (7 friars and 6 lay brothers)²³, and the number of the members of the Augustinian friary consecrated to the first Christian martyr Saint Stephen is unknown²⁴. So the clergy (mid-level and lower) at the beginning of the 16th century numbered 88 members for certain, but this number had to be higher because, as we have seen, the prebendaries, choir chaplains and Augustinian friars, as well as the staff of the hospital and the school were not included into this count.

The provost's household members are also largely unknown, as is the number of the members of the Queen Isabella's court from 1542. Of the provost's staff, we know of his court judge and *familiars*, but their number cannot even as much as be assessed²⁵. The data about the Queen's court settling in the castle after 1542 is also quite sporadic. We know that at Alba Iulia she employed the services of clerks from the chapter²⁶, and her secretary was the provost himself, Antonius Verancsics²⁷. She was also accompanied by an uncertain number of *familiars*, who partly came with her from Buda²⁸, and partly joined her in Transylvania. János Radicsics was a member of the former group. The sources mention him first in 1549 as the chapter notary²⁹, and a later source indicates that he came to Transylvania with Queen Isabella's escort³⁰. Other members were Jakab Polyák

22 MNL OL DL 32607.

23 V. Bunyitai/R. Rapaics/J. Karácsonyi (eds.), *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából* [Sources on Church History from the Hungarian Reformation Era], Budapest 1902, p. 529.

24 For both friaries and their patrociniium see Kovács, *Középkori székhely* (as note 12), p. 200f.

25 Arnold Ipolyi/Imre Nagy/Véghelyi Dezső (eds.), *Hazai Okmánytár V.* [Domestic Charters], Győr 1873 (Reprint Pápa 2004), p. 371–376; *Batthyaneum* IV. 125.

26 A charter issued by Queen Isabella in 1542 contains the following chancery note at the bottom: 1543. in festo SS Philippi et Jacobi apostolorum, presentes littere collate et collationate sunt cum originalibus Albe Iulie in sacrario capitulari presentibus dominis vicario, Dobrony, Mohai et Coloswary. MNL OL. F 4. Comit. Alb. Cista 1. Fasc. 5. Nr. 42.

27 Teréz Oborni, *Izabella királyné erdélyi udvarának kezdetei (1541–1551)* [The Beginnings of the Queen Isabella's Court in Transylvania], in: *Eadem: Udvar, állam és kormányzat a kora újkori Erdélyben*, Budapest 2011, p. 43–49.

28 On the noble retainers (*familiars*) of the court of John Szapolyai, see András Kubinyi, *A Szapolyaiak és familiárisaik (szervitoraik)* [The Szapolyai Family and their Noble Retainers (Servitores)], in: *Tanulmányok Szapolyai Jánosról és a kora újkori Erdélyről* (*Studia Miskolcinsensia* 5), Miskolc 2004, p. 169–194.

29 Károly Vekov, *Locul de adevierire din Alba-Iulia. Secolele XIII–XVI* [The Place of Authentication from Alba-Iulia. 13–16th Centuries] (*Anexa* 7), Cluj-Napoca 2003.

30 MNL OL. F 4. Comit Alb. Cista 3. Fasc. 1. Nr. 31. He later also became a member of the secular place of authentication. Emőke Gálfi, *A gyulafehérvári hiteleshely levélkeresői (1556–1690)* [The Requisitors of the Alba Iulia place of Authentication (1556–1690)] *Erdélyi Tudományos Füzetek* 283, Cluj-Napoca 2015, p. 47f.

and Péter Babai Kis, who received an estate donation from the Queen for their services in 1544³¹ and 1548³², respectively. Babai was the brother of Pál Várdai, Archbishop of Esztergom and Chancellor in the service of Emperor Ferdinand I, and before Queen Isabella he had also served King John Szapolyai for a long time. He also accompanied Isabella to Poland. He died in 1552, and his epitaph mentions him as the Queen's counsellor³³.

Judging from his name, Lázár Pestesi must have joined the court in Transylvania³⁴, as well as Mihály Farna, the Queen's court judge between 1544 and 1545³⁵. The latter was probably identical with the familiaris mentioned as *dominus Farna* who was in the service of John Szapolyai in 1531, and the list of that era mentions him in the group of Transylvanians³⁶, but before that, in 1524–1527 he was the court judge at the Alba Iulia and Gilău (hung. Gyalu) estates of the Bishop of Transylvania³⁷.

All this reveals that even without the bishop and his entourage and the staff of the Queen's court, at least 100 people were living on the territory of the castle. It suggests that more than 10% of the town's inhabitants³⁸ were members of the lower and mid-level clergy, which increased with the establishment of the Bishop's and the Queen's court.

The secularisation brought about radical changes in Alba Iulia. Following the decision of the Diet of Târgu Mureş (germ. Neumarkt/hung. Marosvásárhely)³⁹, the part of the settlement which was a permanent possession of the Bishop of Transylvania, that is, the market-town itself, was passed to Queen Isabella already from June 1542⁴⁰, but the chapter district, which included around half of

31 MNL OL. F 4. Comit Alb. Cista 3. Fasc. 4. Nr. 34.

32 MNL OL. F 4. Comit Alb. Cista 2. Fasc. 5, Nr. 40.

33 On the life of Péter Babai, see György Laczlavik, A somogy megyei Várdai család a 16. században (The Várdai Family from Somogy County in the 16th Century), in: Turul 86.1 (2013), p. 23 f.

34 MNL OL. F 4. Comit Alb. Cista 3, Fasc. 4, Nr. 34.

35 MNL OL. F 4. Comit Alb. Cista 3. Fasc. 1, Nr. 30, and F 4. Comit Alb. Cista 2. Fasc. 4. Nr. 9.

36 Zsolt Simon, Szapolyai János familiárisainak egy lajstroma 1531-ből [A List of the Noble Retainers of John Szapolyai], in: Tanulmányok Szapolyai Jánosról és a kora újkori Erdélyről (Studia Miskolcinsensia, 5), Miskolc 2004, p. 231–243.

37 Norbert C. Tóth, Magyarország késő középkori főpapi archontológiája [The Archontology of the Late Medieval Hungarian Prelates], Győr/Raab 2017, p. 68.

38 In this age Alba Iulia had a population of around 1000 inhabitants. Emőke Gálfi, Gyulafehérvár a középkor végén [Alba Iulia at the End of the Middle Ages], Erd. Múz. 77.1 (2015), p. 33.

39 Sándor Szilágyi (ed.), Erdélyi Országgyűlési Emlékek. I (EOE), Budapest 1876, p. 93. 189 f.

40 The episcopal see, vacant at the time, was no longer occupied in 1542, and the episcopal estates were donated to Queen Isabella to support her court.

the castle district and the district called *Major*, inhabited by serfs of the chapter, was only given to the princely treasury at the end of 1556⁴¹. From this time on, the entire town became the estate of the Queen, and later of the all-time Prince of Transylvania.

The castle district presented above and the ecclesiastical society that lived there prove that the most valuable part of the town lay within the town walls. In the case of this district, one may speak about a secularisation process that was going on for several years. Queen Isabella and later the elected King John II (or Prince John Sigismund – 1559–1571) preserved the lifelong ownership of their estates or part of them of the former members of the clergy who swore loyalty to Queen Isabella, but they donated the properties of the canons and of the lower clergy who was forced to leave Transylvania to their followers.

Some of the people, who left Transylvania, or at least Alba Iulia, was Máté Báthai, canon and archdeacon of Torda, and Ferenc Szengyeli, canon and archdeacon of Küküllő, vicar of Transylvania, about both of whom there are no data after September 1556⁴². The same can be said about the altarists of the altars of Matthew the Apostle and Saint Laurentius in the cathedral, whose houses appear in the sources as empty and therefore donated⁴³.

The aforementioned Ferenc Szengyeli committed an unpardonable sin when taking part in the exhumation and removal of Orbán Battyáni's dead body, helping György Fráter in 1548⁴⁴. Szengyeli's deed is also important from the point of view of spreading Protestant ideas, for he certainly wanted to set an example by this extraordinary action, and it is not the only evidence of his opposition to Protestantism⁴⁵. After the return of Queen Isabella he had to leave the town, probably because of his involvement with the events connected to

41 EOE II, p. 64f.

42 Máté Báthai, archdeacon-canon of Torda appears for the last time in the summons of Ferenc Szengyeli, archdeacon-canon of Küküllő and diocesan vicar of Transylvania, issued on 25 September 1556. Adatok a dézsma fejedelemségkori adminisztrációjához [Data on the Administration of the Tithe in the Princely Era] Bevezetéssel és jegyzetekkel közzétészi Jakó Zsigmond (Erdélyi Történelmi Adatok. V. 2), Kolozsvár 1945, p. 12.

43 MNL OL A Kolozsmonostori Konvent Országos Levéltára F 17. Cista comitatum (= F 17.) Comit. Alb. K. 18. and Erdélyi Országos Kormányhatósági Levéltárak, a Gyulafehérvári Káptalan Országos Levéltára F 3. Centuriae (= F 3.) D. 32.

44 Anna Nádasdi wrote in her letter that György Fráter exhumated the dead body of Orbán Battyáni, buried in Alba Iulia “in the monastery” and had it buried in manure, ETE. V. 1. Béla Vilmos Mihalik, A kanonok két leánya? Adalékok Szengyeli Ferenc családjának történetéhez [The Two Daughters of the Canon? Remarks on the Genealogies of Ferenc Szengyeli], in: Turul 86.4 (2013), p. 154.; Géza Entz, A gyulafehérvári székesegyház [The Cathedral from Alba Iulia], Budapest 1958, p. 192 f.

45 ETE. V. (as note 23), in: J. Karácsonyi/F. Kollányi/J. Lukcsics (eds.), Budapest 1912, Nr. 211 (289).

Battyáni⁴⁶. His house, which was the residence of the archdeaconry of Küküllő, was donated to the *provisor* (court judge) of John Sigismund, Ambrus Szabadkai Kis and his family⁴⁷. The time of donation is unknown, but it is a fact that Ambrus Kis, a member of the lower nobility, and servant to Bálint Török, and after his death also to his wife, Katalin Pemfflinger, settled down in Transylvania after the death of his mistress⁴⁸. In 1555 he was in the service of Bishop Pál Bornemissza⁴⁹. But in 1556 he swore loyalty to Queen Isabella, and he died as *provisor* at Alba Iulia in 1568⁵⁰.

The literate members of the former clergy who stayed in place were employed in the government apparatus of the new principality, proving that the royal and later princely court needed the professional officials educated by the church. Ambrus Mosdósi, member of the former body of canons became the secular archivist of the secularised chapter archive and the country's master tenant of the tithe (*arendator decimarum*), he got married and established a family⁵¹. Similarly, György Nováki or Presbiter who had been the altarist⁵² of the cathedral became bailiff (officialis) of Sântioana (hung. Szentiván) in 1560⁵³, *provisor* (court judge) of Gherla (hung. Szamosújvár) between 1562 and 1564⁵⁴, then the prefect of Deva (germ. Diemrich/hung. Déva) castle⁵⁵.

Due to the decisions of 1556, the properties of the canons, who were forced to leave the country, were immediately moved into the possession of the trea-

46 It should be noted here that as a result of the crisis of the ideal of celibacy, several members of the chapter had mistresses and children. Ferenc Szengyeli had two daughters, whom he married off before he died, and Provost Antonius Verancsics had a son born from a girl from Buda in 1539. Mihalik, A kanonok (as note 44), p. 154f.

47 András Kovács, Gyulafehérvár, az erdélyi fejedelmi udvar színtere a 16. században [Alba Iulia, the Place of the Transylvanian Princely Court in 16th Century], in: Nóra G. Etényi/Ildikó Horn (eds.), *Idővel paloták... Magyar udvari kultúra a 16–17. században*, Budapest 2005, p. 251.

48 On the Szabadkai Kis family, see József Besenyei, *Enyingi Török Bálint*, Budapest 1994, p. XXX. 30, 279, 281, 283, 289, 313.

49 MNL OL F 4. Comit. Alb. Cista 2. Fasc. 3. Nr. 38.

50 Arhivele Naționale ale României [Romanian National Archives] (= AN-SJ-CJ). Cluj. Colecția Generală. Nr. 57.

51 Gálfi, *Levélkeresők* (as note 30), p. 48–52.

52 This assumption is also reinforced by György Nováki's other names: Pap/Presbiter, and the fact that he owned an altar house in Alba Iulia. MNL OL F 3. D. 32. és F 4. Comit. Alb. Cista 1. Fasc. 2. Nr. 30, AN-SJ-SB. – Sibiu, Fond Magistratul orasului Sibiu. Colecția de docum medievale. U. IV., Nr. 928.

53 AN-SJ-CJ. Fond fam Bánffy. Docum ordonate după registrul Ib. Fasc. 9, nr. 18.

54 Ernst Wagner (ed.), *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen 1203–1570, II*, von Albert Berger, Köln/Wien 1986, Nr. 2706, 2853, 2947.

55 *A kolozsmonostori konvent fejedelemség kori jegyzőkönyvei I. 1326–1590* [The Registers of the Convent from Cuj Mănăștur in the Princely Era I. 1326–1590], Zsolt Bogdándi (ed.), (Erdélyi Történelmi Adatok X. 1. Szerk. Fejér Tamás), Cluj-Napoca 2018, Nr. 237.

sury, and the Queen or later her son donated them to their followers. This way the castle district's mostly clerical population had gradually changed by 1556, replaced by the members of the nobility who served at the court⁵⁶. It should be mentioned, nevertheless, that during the reign of Queen Isabella very few of the secularised church possessions were donated, or at least we only know of a few. It cannot be by mere chance that in the last part of the Queen's reign (1556–1559) there were only 62 pages of charters introduced in her royal records (*liber regius*) in the course of one year⁵⁷. There is no evidence of even one single property in Alba Iulia donated by Isabella, only an indirect reference in a charter from 1561 of John Sigismund of the fact that his mother (Isabella) had donated such kinds of properties before. In this charter the elected king made a lifelong donation to his doctor, giving him the stone house of the cathedral's Matthew altar, with the stipulation that the beneficiary may only possess the belongings of the house which had not been given off already by him (the king) or his mother⁵⁸.

In both periods of her reign, several of Queen Isabella's Polish *familiares* found their new home in Transylvania. Szaniszló Nisovszki was a committed supporter of the royal family, married off by the Queen to the daughter of Voivode Mircea of Wallachia, Zamfira⁵⁹. Nisovszki's house stood between the houses of Chancellor Mihály Csáki and of Antal Kendy in 1558⁶⁰, and it is probable that the chancellor lived in his own former canon's house, for he had been a member of the chapter before the secularisation. Kitchen master (*magister culinae*) David Sborinzky⁶¹ also lived in a former canon's house, which was

56 During the Middle Ages, the castle district was not exclusively inhabited by members of the clergy, but also by burghers. After 1556 the civil population continued to own houses there, but their number was low and permanently decreasing in favour of the nobility or of certain institutions. For instance, in 1559, László Padvai, an inhabitant of Alba Iulia, who had a house bought with his own money located within the castle walls (*integram domum suam civilem*), bordering on the house of the Saint Emeric altarist on the one side, and the house of the scribe Péter Harangozó on the other, sold the house to Anna Nádasdi, widow of the Voivode of Transylvania, István Majlát, for 90 forints. Later, the house was bought by the Council of Sibiu, and John II exempted it in 1566 from the *condescensio* (the duty of billeting). AN-SJ-SB, Fond Magistratul oraşului si scaunului Sibiu, Colecția de docum medievale U. IV, no. 770, 928.

57 Tamás Fejér, Az erdélyi fejedelmi kancellária regisztrumvezetési gyakorlata a 16. században [The Registry Keeping Practice at the Princely Chancery in the 16th Century], in: Levéltári Közlemények 85.5 (2014), p. 19.

58 MNL OL F 17. Comit. Alb. K. 18.

59 Klára Jakó, A Szalánczyak. [The Szalánczy Family], in: Emlékkönyv Imreh István nyolcvanadik születésnapjára, Cluj-Napoca 1999, p. 206.

60 AN-SJ-CJ. Fond fam Bánffy Seria I ANR Docum ordonate dupa registrul 1b. Fasc. 61, Nr. 1.

61 It should be mentioned that the houses referred to here could get into the possession of their owner not only by donation, but also by purchase or pawning.

donated by King John II after the master's death without heirs to another Polish *familiaris*, Thomas Modlinzky, in 1567⁶².

In the first years of John II's reign, the donations were made very carefully, and, in the beginning, they were given for life. This was also the case with the Alba Iulia house of Ambrus Mosdósi, former dean and archdeacon of Ózd, and the rector of the Holy Cross altar in the cathedral. It is not clear, if he received it as a donation from the Queen or her son, which just legalised his permanent ownership, but it is certain that he only possessed it until the end of his life, and after his death (in 1570) the house came into the possession of Kristóf Hagymási, castellan of Huszt and count (*comes*) of Maramures county⁶³.

The properties of the altar of Saint Magdalene also remained in the possession of its former rector⁶⁴, Lőrinc Szentmihályi⁶⁵, later the letter searcher (*requisitor*) of the place of authentication and court judge of Alba Iulia, following the donation of John Sigismund in 1568. The sources of income of the altar included a house in Alba Iulia, two vineyards outside the town, a two-wheeled mill on Aiudul de Sus (Felenyed/Egisdorf) and one third of a mill on Sebes river at Lancrăm (germ. Langendorf/hung. Lámkerék). Szentmihályi had owned these estates previously as the rector of the altar, the donation probably only legalised his ownership, just like in the case of Ambrus Mosdósi.

The house of the late dean Ferenc Gárdonyi⁶⁶, as well as the house of the altar of Saint Andrew, suffered the fate of the canons' and altars' houses. Gárdonyi's stone house was first donated to Simon Horváth⁶⁷, castellan of Alba Iulia, then from him it was purchased by the scribe András Székesfehérvári⁶⁸. Prince John Sigismund agreed to the donation in the beginning of 1571, and donated to András Székesfehérvári and his family the royal rights of the house and its belongings with the privileges and freedoms that it had possessed before, and

62 MNL OL F 3. D. 32.

63 AN-SJ-CJ. Archiva fam. Gyulay-Kuún. Nr. 216; MNL OL F 3. D. 9.

64 A charter from 1563 mentions him as the rector of the Saint Magdalene altar. MNL OL F 3. L. 20.

65 Gálfi, Levélkeresők (as note 30), p. 55.

66 Dean of the chapter of Transylvania in 1517–1520. Emőke Gálfi, Az erdélyi káptalan és hiteleshelyének kapcsolata a XVI. század elején [The Relation between the Transylvanian Chapter and its Place of Authentication at the Beginning of the 16th Century], in: Fons 18.1 (2011), p. 19.

67 Simon Horváth was vice-castellan (1561–1568) and castellan (1568–1569) of the Alba Iulia castle. MNL OL F 17. Comit Alb. K. 18; Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei I. 1569–1581 [The Libri Regii of the Transylvanian Princes I. 1569–1581] (Erdélyi Történelmi Adatok. VII. 2. Szerk. Jakó Zsigmond), in: Tamás Fejér/Etelka Rácz/Anikó Szász (eds.), Kolozsvár 2003 (= ErdKirKv. VII. 1), Nr. 58, 219.

68 András Székesfehérvári major chancellor scribe (1565–1570), auditor of the treasury (1575–1576). MNL OL. F 4. Comit. Alb. Cista 4. Fasc. 5. Nr. 33; Centuriae H. 40.

which had been enjoyed by both its clerical and secular residents⁶⁹. At the beginning of the 16th century, in the aforementioned house of the Saint Andrew altar, as the rector of the altar, lived János Megyericsei, canon and archdeacon of Kolozs, a learned collector of Roman inscriptions⁷⁰. John Sigismund donated the house to Kristóf Báthory in 1568, no longer for his lifetime, but with right of inheritance, with the two vineyards belonging to it⁷¹.

There are also cases when the properties of deceased canons which returned to the treasury, were donated by Queen Isabella to a former employee of the place of authentication at the chapter. The Queen also donated parts of the village Galda de Jos (hung. Magyargáld) of the long-lived archdeacon-canon of Turda, Imre Végedi, and his nephews Ferenc Baghky and Ambrus Baghky to the chapter former notary János Radicsics for his faithful services in 1557⁷². Canon Imre Végedi is known to have had two houses in the castle district, one of which was built by him⁷³, while the other was mentioned as the house of the *provisor's* office⁷⁴, probably because the canon was also the court judge of Bishop Ferenc Várdai⁷⁵.

The houses of canons and altarists, which also included allodial houses, gardens, mills, and a number of serfs in the outskirts of the town, and vineyards on the hills surrounding it⁷⁶ were usually donated with all the belongings, as it also happened in the case of the donation of the properties of the Saint Magdalene altar. However, especially in later periods, the donations only included some parts of the belongings. In 1567, the abovementioned György Nováki owned a house in the castle, next to the empty house which had once been owned by the

69 The former clerical owner of the house is suggested by a formula in the charter, by which the house was donated to the beneficiaries: “simul cum ea libertate perpetuae immunitatis, atque nobilitatis prerogativa, quibus ipsa domus et eius pertinentiae ab antiquo tam per ecclesiasticas, quam seculares personas tentae et possessae fuissent.” MNL OL F 3. D. 26.

70 András Kovács, *Humanista epigráfusok adalékai Gyulafehérvár közép- és korajkori helyrajzához* [Humanist Epigraphs' Contributions to the Topography of Medieval and Early Modern Alba Iulia] in Szamosközy István (Stephanus Zamosius), *Analecta lapidum vetustorum et nonnullarum*, in: Mihály Balázs/István Monok (eds.), *Dacia antiquitatum. 1593, Inscriptiones Romanae in lapidibus antiquis Albae Iuliae et circa locorum 1598, (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, Ed. Keserű Bálint. 33)*, Szeged 1992, p. 28 f.

71 MNL OL F 3. D. 29.

72 MNL OL F 4. Comit. Alb. Cista 3. Fasc. 1. Nr. 31.

73 *Batthyaneum* V. 33.

74 *ErdKirKv.* VII. 1. Nr. 87.

75 Károly Vekov, *Végedi Imre tordai főesperes 1541. évi végrendelete* [The Last Will and Testament of the Archdeacon of Turda Imre Végedi from 1541], in: Sándor Pál-Antal/Gábor Sipos/András W. Kovács/Rudolf Wolf (eds.), *Emlékkönyv Kiss András nyolcvanai születésnapjára. Kolozsvár 2003*, p. 604–622.

76 AN-SJ-CJ. *Archiva fam. Béli*, nr. 101.

Saint Laurentius altar⁷⁷. Evidence from 1575 also suggests that Nováki possessed a grain mill too in Micești (hung. Kisfalud) on Ampoi (hung. Ompoly) river, which had been the possession of the Laurentius altar⁷⁸.

During the reign of Queen Isabella and John II, the princely court of Alba Iulia came to own the residences of the former members of the pre-secularisation clerical society, but the Prince had different ideas for a capital in the long run. We know that he had planned to establish a new princely centre at Sebeș (germ. Mühlbach/hung. Szászsebes) close to Alba Iulia, but the plan could not be accomplished due to the Prince's untimely death⁷⁹.

Zusammenfassung: Weißenburg gehörte zum Siedlungstyp „Burg mit Vorstadt“. Die Kathedrale und die Mehrheit der Gebäude der kirchlichen Institutionen waren im Burgbereich platziert, wo auch die Repräsentanten des Klerus residierten. Am Ende des Mittelalters gehörten zum mittleren Klerus, dem Domkapitel, 24 Kanoniker, dazu kamen weitere Altaristen aus dem niederen Klerus: insgesamt 49 Personen zum Teil aus dem Dominikaner- und dem Augustinerorden. Mit der Säkularisierung des Bistums zugunsten der königlichen/fürstlichen Herrschaft kam es – spätestens mit der Einziehung kirchlicher Immobilien und Abgaben zugunsten des fürstlichen Haushaltes 1556 – zu einem radikalen Umbruch in den Besitz- und Wohnverhältnissen im Burgbereich. Obwohl es auch personelle Kontinuitäten (Übernahme gebildeter Mitglieder des Klerus in die Administration des Fürstentums) gab, wurden nach und nach, insbesondere seit dem Regierungsantritt von König/Fürst Johann II. Sigismund die Realitäten – teilweise mit und teilweise ohne Mobilien – an getreue (zum Teil polnische) Gefolgsleute entweder auf Lebenszeit oder in dauernden Besitz vergeben. Der Plan, eine neue fürstliche Residenz in Mühlbach zu errichten, wurde nach dem frühen Tod des Fürsten aufgegeben.

77 MNL OL F 3. D. 32.

78 MNL OL F 4. Comit. Alb. Cista 1. Fasc. 2. Nr. 30.

79 Klára Jakó, Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579–1604 [The History of the First University Library from Cluj, and the Reconstruction of its Bookshelves], in: Monok István (ed.), Erdélyi könyvesházak I. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez Ed. Keserű Bálint, 16/1), Szeged 1995, p. 6.

Edit Szegedi

Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen

Einführung. 1565: das erste Religionsgesetz in ungarischer Sprache¹

„Das Cathedraticum hat Seine Hoheit im Szeklerland auf Bitten des Landtags für die Pfarrer, die das reine Evangelium verkündigen und die Sakramente nach der Einsetzung Christi spenden, aus christlicher Gnade erlassen. Die Pöpstler hingegen, da ihre alten Einkommen aus Hochmessen, Kreuzführen, Purgatorium, Erlösung der Seelen, Wallfahrten und Austeilen der Verdienste und aus derartigem Sammeln der Verdienste erhalten geblieben sind, sind verpflichtet das Cathedraticum weiterhin nach altem Brauch zu zahlen“².

Dieser Landtagsartikel wurde von der Forschung kaum beachtet, dabei spiegelt er eine Wende in der Religionspolitik des Fürstentums Siebenbürgen wider³. Inhalt wie Wortwahl belegen dieses: Die protestantischen Geistlichen sind „die Pfarrer, die das reine Evangelium verkünden und nach der Einsetzung Christi die Sakramente spenden“, während die katholischen Geistlichen „Pöpstler“ genannt werden, die ihr Einkommen auf – theologisch wie moralisch gesehen – unredliche Weise erhalten; den ersteren wird die Zahlung des Cathedralzinses erlassen, letztere müssen ihn weiter zahlen. Nur war der letzte Weißenburger katholische Bischof 1556 gestorben und der Bischofsstuhl blieb vakant. Wem zahlten also die katholischen wie protestantischen Szekler das Cathedraticum zwischen 1556–1565? Obwohl der Bischofsstuhl seit 1556 vakant war, blieb das

1 Der erste Landtagsartikel in ungarischer Sprache wurde am 20. Juni 1562 auf dem Landtag von Schäßburg erlassen und hing mit dem Szekleraufstand von 1562 zusammen, László Szilágyi (Hg.), *Monumenta Comitialia Regni Transilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (fortan: EOE) II, Budapest 1876, S. 202–204.

2 Landtag Klausenburg, 22–29. Juni 1565, EOE II, S. 289.

3 Mihály Balázs, *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* [Bemerkungen zur Religionspolitik von Johann Sigismund] in: Ders. (Hg.), *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16. –17. századi történetéhez* [Zwischen Glaubenserneuerung und Kirchengründung. Studien zur Geschichte des siebenbürgischen Unitarismus im 16.–17. Jahrhundert], Kolozsvár/Cluj-Napoca 2016, S. 33–59, hier 42.

Domkapitel hingegen bis 1565 bestehen, ebenso die Feier der katholischen Messe im Weißenburger Dom.

Während im vorletzten religionspolitischen Artikel in lateinischer Sprache, jenem des Schäßburger Landtags vom 21.–26. Januar 1564, die beiden miteinander streitenden Religionsparteien „Romanae religionis ac evangelij professores“⁴ genannt wurden, wobei dem Ausdruck der „römischen Religion“ ein leicht pejorativer Klang anhaftete, und der Artikel den Konflikt in Karanschebesch durch einen Kompromiss löste⁵, fällt im nächsten Jahr jede Nachsicht weg.

Der Landtagsartikel von 1565 bricht aber auch mit dem ausdrücklich für die Szeklerstühle formulierten Gesetz von 1563:

„Quia inter dominos Siculorum vtriusque religionis varię contenciones subortę sunt, vnde et mala plurima contingere possunt, visum est igitur dominis regnicolis, vt ordo vtriusque partis secundum articulos et constitutiones superiores serio observetur. Ita vt quisque eam quam maluerit religionem et fidem amplecti et concionatores sue religionis libere alere possit. Quorum dum alter concionem suam inceperit, ne ille impediatur, sed expectetur donec perficiat, perfecta concione alter suam concionem incipere et in ea vtrinque libere procedere, sacramenta ecclesiastica administrare possint. Turbatores vero euocentur in presenciam Maiestatis sacrę Regię per hos quibus iniuria illata fuerit, et juris ordine pęna debita puniantur“⁶.

Durch die im Artikel enthaltene Kompromisslösung kann der Artikel auch als lokale Vorwegnahme der Landtagsbeschlüsse von 1564 gelesen werden.

Die spürbare Sympathie für die Anhänger der Reformation, die zumindest seit dem Landtagsartikel von 1552 wahrnehmbar ist⁷, wurde von der eindeutigen Unterstützung des (sich radikalisierenden) Protestantismus und der offenen Diskriminierung des Katholizismus abgelöst. Die politische Identität des neuen Staates entstand im Zeichen eines dezidierten Protestantismus⁸.

4 Landtag Schäßburg, 21.–26. Juni 1564, EOE II, S. 224.

5 „alternis diebus sacra in templo publico ab vtraque parte celebrentur. Ita vt vno die Romanae religionis [sic], altero vero die evangelij professores in eodem templo verbum dei audire et officia diuina seu coeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officijs in concione aut coena domini peragentem turbare, iniuria afficere, aut quomodo impedire audeat sub poena in prioribus articulis superinde constituta.“, ebenda, S. 224.

6 Landtag Thorenburg, 6.–13. Juni 1563, EOE II, S. 218.

7 „fautores partis Euangelice parte alteri papistice“, Landtag Thorenburg, 22. Mai 1552, EOE I, Budapest 1875, S. 411.

8 Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 44; Ders., Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts, in: Günter Frank (Hg.), Humanismus und europäische Identität (Fragmenta Melancthoniana, 4), Ubstadt-Weiher/Heidelberg/Neustadt a. W., Basel 2009, S. 11–27, hier 23.

Für die historische Rekonstruktion der siebenbürgischen Religionspolitik hat aber der Hinweis auf die protestantischen Geistlichen im Szeklerland, die 1565 immer noch den Kathedralzins zahlten, auch noch eine andere Bedeutung. Während die 1555 den Kathedralzins zahlenden sächsischen Geistlichen als *Sensation* betrachtet werden⁹ – schließlich wurde die Reformation spätestens 1545 in den Wirkungsbereich der Nationsuniversität eingeführt¹⁰ – ist die Lage der nachreformatorischen szeklerischen Geistlichkeit wenig bekannt.

Die religiöse Lage im Szeklerland war um die Mitte des 16. Jahrhunderts also alles andere als eindeutig und spiegelte somit die allgemeine Lage in Siebenbürgen wider. Eindeutig war hingegen die Entwicklung zu einem protestantischen Staat, der die religiöse Vielfalt und Uneindeutigkeit Siebenbürgens als ein Hindernis betrachtete, welches beseitigt werden müsse. Die Erkenntnis, dass nur die Einheit der Religionen¹¹ den politischen Zusammenhalt sichert, stammte aber nicht aus dem Jahr 1564 oder 1565, sondern war die Aussage des ersten religionspolitischen Landtagsartikels von 1545¹², der noch unter dem katholischen Statthalter Georg Martinuzzi verabschiedet worden war.

Der wenig bekannte, ja ignorierte Landtagsartikel von 1565 ist ein Beispiel für die äußerst selektive Wahrnehmung und Verwendung der kirchenhistorischen Quellen Siebenbürgens. Wenn nur die Landtagsartikel in Betracht gezogen werden, dann ist die ausschließliche Konzentration auf einige wenige Beschlüsse

-
- 9 Paul Philippi, *Wittenbergische Reformation und ökumenische Katholizität in Siebenbürgen*, in: Georg und Renate Weber (Hg.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa* (Siebenbürgisches Archiv, 19), Köln/Wien 1985, S. 71–77, hier 73.
- 10 Joseph Trausch, *Geschichte des Burzenländer Capituls*, Kronstadt 1852, S. 6; Karl Reinherth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen*, Köln/Wien 1979, S. 170–179; Konrad G. Gündisch, *Die „Geistliche Universität“ der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert*, in: Ulrich A. Wien/Volker Leppin (Hg.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2005, S. 105–115, hier 111f; Walter Dausch, *Die Nationsuniversität der Siebenbürger Sachsen im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Wolfgang Kessler (Hg.), *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität* (Siebenbürgisches Archiv, 24), Köln/Wien 1990, S. 179–217, hier 201; Ludwig Binder, *Die Geistliche Universität*, in: *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationaluniversität*, Köln/Wien/Böhlau 1990, S. 45–63, hier 50f.
- 11 Der Begriff „religio“ war im 16. Jh. noch im Wandel. *Religio* konnte für die Humanisten neben *fides* stehen, bei den Reformatoren Vollzug des Gottesdienstes, Konfession, Kultus bedeuten, vgl. Ernst Feil, *Religio. I. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, S. 233, 241–248, 272.
- 12 „In Negocio Religionis decretum est, vt deinceps Nemo aliquid innouare audeat, neque vita, moribus at Victu extra Civitates, aliquem offendat; sed quisque per omnia se ad aedificationem proximi accomodet. Monachos autem et alios Ecclesiasticos Viros Nemo aliquo impedimento afficiat, sed diuina officia more solito, libere exercere possint.“, Landtag Thorenburg, 24. April 1545, EOE I, S. 218.

auffallend, egal, ob eine Sprachbarriere – nach 1566 sind die Landtagsprotokolle auf ungarisch – vorhanden ist oder nicht.

Die vorliegende Studie nimmt sich deshalb vor, aufgrund von weniger bekannten, ja ignorierten Landtagsartikeln das gängige Bild über die Religionspolitik des Fürstentums Siebenbürgens wie auch der Konfessionsbildung zu hinterfragen. Sie ist zuallererst ein Plädoyer für eine Rückkehr zu den Quellen, in diesem Fall zu den Landtagsartikeln, zu ihrer unmittelbaren Lektüre und zwar aller Landtagsartikel, um sich nicht auf die Selektion beschränken zu müssen, die Georg Daniel Teutsch im 19. Jh. getroffen hat. Aufgrund dieser erweiterten Quellenbasis und die Thesen von Mihály Balázs¹³ weiterdenkend, versuche ich einerseits nachzuweisen, dass es im Falle der Landtagsartikel von 1568 und 1571 nicht um die Anerkennung von rezipierten Religionen ging, andererseits die Entwicklung zum Landtagsartikel von 1595 anhand der ignorierten Landtagsartikel zu rekonstruieren und den realen Zeitpunkt der Konfessionsbildung und somit der Entstehung einer konfessionellen Konkurrenz auf einen späteren Zeitpunkt zu verlegen. Zugespitzt zusammengefasst: Erst 1595 konnte das anerkannt werden, was es weder 1568 noch 1571 gab, nämlich die Konfessionen.

I. Konfessionelle Unentschiedenheit

1568–1571: Vollendung oder Neuanfang?

Um die Landtagsartikel von 1568 und 1571 interpretieren zu können, müssen sie einerseits im Zusammenhang der früheren Landtagsbeschlüsse gelesen und verstanden werden, um festzustellen, ob die Landtagsartikel zwischen 1545–1566 tatsächlich die Vorgeschichte der oben genannten Religionsgesetze ergeben. An-

13 In seinen Studien zur Religionspolitik von Johann Sigismund bricht Mihály Balázs, einer der besten Kenner sowohl des siebenbürgischen Antitrinitarismus als auch der Jesuitenmission in Ungarn und Siebenbürgen, mit den gängigen Thesen bezüglich der frühen Hinwendung von Johann Sigismund zum Protestantismus sowie seiner frühen Radikalisierung, und weist stattdessen nach, dass die Radikalisierung der Religionspolitik, die tatsächlich stattgefunden hatte, im Sinne eines überkonfessionellen Protestantismus zu verstehen ist, wobei die Hinwendung zum Antitrinitarismus vorrangig aus politischen Gründen und weniger aus theologischen Sympathien für die theologische Richtung von Biandrata und Davidis zu erklären ist, vgl. Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 34–54. Die Landtagsartikel von 1568 und 1571 sind somit keine Anerkennung existierender Konfessionen, sondern eher der Versuch, durch Verkündigungsfreiheit die Einheit der Reformation wiederherzustellen. Die erste Aufzählung der Konfessionen erfolgt sehr spät, erst 1595, und war die Folge eines Staatsstreichs, verbunden mit einem radikalen Orientierungswechsel der Außenpolitik im Jahr 1594, vgl. Balázs, *Über den europäischen Kontext* (wie Anm. 8), S. 16–27.

dererseits aber sollte auch die Perspektive der späteren Religionsgesetze einbezogen werden, um auf die Frage antworten zu können, inwieweit und ob die beiden Landtagsartikel die Grundlage der siebenbürgischen Religionspolitik bilden konnten.

Den besten Ansatz bilden die Landtagsartikel selbst. Der Beschluss von 1568 wird zuerst in seiner bekannten Fassung in der Übersetzung von G. D. Teutsch wiedergegeben, danach aber mit dem verdrängten Artikel in eigener Übersetzung. Der Landtagsartikel von 1571 wird wiederum in der Übersetzung von G. D. Teutsch wiedergegeben.

Landtagsartikel 1568:

„Wie unser Herr, Seine Hoheit, in den früheren Landtagen mit seinem Reiche gemeinschaftlich in Sachen der Religion beschlossen hat, so bestätigt er das auch jetzt in dem gegenwärtigen Landtag, nämlich, daß an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie soll solche Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt, darum aber soll niemand unter den Superintendenten, oder auch anderen die Prediger antasten dürfen; niemand soll von jemand wegen der Religion verspottet werden nach den früheren Artikeln. Auch wird niemand gestattet, daß er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk, derselbe entsteht durch das Hören, welches hören durch Gottes Wort ist“¹⁴.

Der aus dem historischen Bewusstsein verdrängte Absatz¹⁵:

„Wir melden Eurer Hoheit untertänig, daß es viele im Lande Eurer Hoheit gibt, die nicht dem walachischen Bischof gehorchen, der aus Gnaden Eurer Hoheit ins Amt des Bischofs gewählt wurde, sondern den alten Priestern und deren Irrlehren gehorchend diesem widerstehen und ihn an seinem Amt hindern; wir bitten Eure Hoheit, dass er zusammen mit dem Landtag aufgrund dessen Beschlusses dem Evangelium gnädig den Fortschritt gewähre und die sich dagegen auflehrenden tollkühnen Mutwilligen bestrafe“¹⁶.

14 Georg Daniel Teutsch, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, I, Hermannstadt 1862, S. 95–96.

15 Balázs äußert sich dazu folgendermaßen: „Ich muss sagen, ich finde es blamabel, dass die ungarischen Historiker bei der erhabenen Würdigung des Gesetzes von 1568 immer wieder versäumen, den vollständigen Text in Betracht zu ziehen. Das Weglassen der oben zitierten Stelle über die Rumänen ist bei den Herausgebern der populären Anthologien dermassen gang und gäbe geworden, dass es mir meine ungarischen Studenten in Klausenburg erst gar nicht haben glauben wollen, dass den als Lehrbücher behandelten Zusammenfassungen eine derart willkürliche Vorgehensweise vorzuwerfen ist.“, in: Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 22.

16 EOE II, S. 341.

Landtagsartikel 1571:

„Da unser Herr Christus befiehlt, dass wir zunächst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen sollen, so ist über die Verkündigung und das Hören des Wortes Gottes beschlossen worden, dass wie auch zuvor Eure Hoheit mit ihrem Reiche beschlossen haben, Gottes Wort soll überall frei verkündigt werden können und niemand soll wegen seines Bekenntnisses gekränkt werden, weder Prediger noch Hörer, wenn aber irgendein Geistlicher in einem Criminal excess (schweres Verbrechen) befunden wird, so soll ihn der Superintendent verurteilen und von allen Amtshandlungen entheben können; dann wird er aus dem Land verbannt“¹⁷.

In beiden Landtagsartikeln wird die Verkündigungsfreiheit gesichert: 1568, indem diese auf die Ebene der Gemeinden verlagert und die Prediger dem Zugriff der Superintendenten und/oder weltlichen Behörden entzogen werden¹⁸, während im Landtagsbeschluss von 1571, der den Artikel von 1568 resümiert und ergänzt, die Befugnisse der Superintendenten genauer bestimmt werden¹⁹, nämlich dass ein Prediger nur dann bestraft wird, wenn er ein Verbrechen im juristischen Sinn begeht. Die Superintendenten werden somit zu einer Art Sittenpolizisten für Geistliche umgedeutet bzw. herabgestuft. Die beiden Gesetztexte enthalten weder eine Aufzählung von „Religionen“ noch die Begriffe „rezipiert“ und „geduldet“. Der verdrängte Absatz hat einen missionarischen Inhalt. Er enthält hingegen keine Hinweise auf den Rechtsstand des orthodoxen Glaubens, da ja alle Rumänen dem protestantischen Bischof Georg (Gheorghe de Sângeorz) untergeordnet waren.

War diese Uneindeutigkeit der Tatsache geschuldet, dass es gar nicht nötig gewesen wäre, die Konfessionen aufzuzählen, weil sie so bekannt waren, dass auch ohne ihre Nennung alle verstehen konnten, um welche Religionsgemeinschaften es ging²⁰? Oder war das Fehlen der „Religionen“ wie auch jenes der Begriffe „rezipiert“ und „geduldet“ kein Zufall, sondern Absicht? Oder wurden keine Konfessionen aufgezählt, weil es diese noch nicht gab? Und wenn die „Religionen“/Bekenntnisse stillschweigend anerkannt wurden, wie viele waren es eigentlich?

Auf die obigen Fragen hatte Mihály Balázs²¹ schon größtenteils geantwortet. Die Lektüre aller Religionsgesetze des siebenbürgischen Landtages zwischen 1545–1595 hat aber die Notwendigkeit ergeben, die Fragen erneut zu stellen und die Entwicklung der Religionsgesetzgebung sowie den Beginn der Konfessionsbildung neu zu beleuchten, indem auf die offen gebliebenen bzw. bleibenden

17 Teutsch, Urkundenbuch, I (wie Anm. 14), S. 96.

18 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 24.

19 Ebenda, S. 23 f.

20 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), 16.

21 Vgl. Anmerkung 13.

Fragen²² mit Hilfe der späteren Landtagsbeschlüsse Antworten gesucht werden. Die beiden Landtagsbeschlüsse von 1568 und 1571 können als Vollendung eines Prozesses der konfessionellen Ausdifferenzierung oder aber als ein möglicher Neuanfang, nämlich als Beginn eines entgegengesetzten Prozesses der theologischen Vereinheitlichung gesehen werden, der dann nicht mehr zum Tragen kommen sollte. Dafür ist die Kenntnis der Landtagsartikel aus den Jahren 1545–1566 grundlegend, weil sie gewissermaßen deren Vorgeschichte bilden²³.

Über die Entwicklung der Religionspolitik bzw. der Konfessionsbildung in Siebenbürgen gibt es reichlich Literatur²⁴. Aufgrund dieser Literatur kann folgendes Muster der religionspolitischen Entwicklung in Siebenbürgen herausgearbeitet werden:

Erste Phase: 1548–1557 – Anerkennung des Luthertums;

zweite Phase: 1564 – Anerkennung des Reformiertentums;

dritte Phase: 1568–1571 – Anerkennung des Antitrinitarismus, der unter die rezipierten Religionen aufgenommen wird²⁵.

22 Die Zerstörung des fürstlichen Archivs am Ende des 16. Jhs macht die Rekonstruktion der Vorarbeiten zur Abfassung der Landtagsbeschlüsse unmöglich: Wir kennen nur die Resultate, d. h. die Landtagsartikel, nicht aber, welche Intentionen dahinterstanden, Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), 13, 24.

23 Dabei ist der Begriff Vorgeschichte irreführend, da die besagten Landtagsartikel von 1545–1566 (wie auch die späteren übrigen) „nur“ auf zeitgenössische religiöse wie politische Herausforderungen antworten und ganz in der Gegenwart verankert sind. Angesichts der Fragen nach dem relativ späten Zeitpunkt der Religionsgespräche – obwohl das erste schon 1557 stattgefunden hatte – oder der gesetzlichen Verankerung der Verkündigungsfreiheit, ist es notwendig, diese banale Tatsache hervorzuheben.

24 Um nur einige Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur zu nennen: Ludwig Binder, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Siebenbürgisches Archiv, III. Folge, 11), Köln/Wien 1976; Krista Zach, Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplin (1550–1650), in: Joachim Bahlcke/Arno Strohmaier (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas, 7), Stuttgart 1999, S. 367–395; Marta Fata, Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500–1700 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 60), Münster 2000, vornehmlich S. 98–109; Krista Zach, Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen, in: Ulrich A. Wien/Volker Leppin, Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005, S. 57–71; Gerald Volkmer, Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699, München 2015, S. 98–99; Ulrich Andreas Wien, Siebenbürgen, Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation, Hermannstadt, Bonn 2017.

25 Beispielhaft für beide Versionen der „Anerkennung des Antitrinitarismus als rezipierte Religion“ Ludwig Binder, Grundlagen (wie Anm. 24), S. 41; Volkmer, Siebenbürgen (wie Anm. 24), S. 99.

Die unterschiedlichen Zeitpunkte der Anerkennung des Luthertums und des Antitrinitarismus gehen auf verschiedene Interpretationen der Landtagsartikel zurück, wobei einige Daten einfach übernommen und ohne unmittelbare Kenntnis der jeweiligen Quellen tradiert werden²⁶. Um diese stark voneinander abweichenden Datierungen zu klären, füge ich eine Tabelle ein, die sowohl die Entwicklung der Religionsgesetzgebung als auch der Bezeichnungen der Religionen/Konfessionen anhand der Landtagsartikel zwischen 1545–1571 veranschaulicht. Die Rubriken enthalten die betreffenden Landtage (Ortschaft, Monat, Jahr), Text des Landtagsartikels (ganz oder in Auszügen) als Kontext und Bezeichnungen der Religionsparteien:

Tabelle 1: (1545–1571)

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Thorenburg, April 1545	In Negocio Religionis [...] Nemo aliquid innouare audeat	
Thorenburg, Mai 1548	In causa Religionis [...] nihil innovetur sed quemadmodum ante biennium constitutum fuit, in eo statu nunc etiam causa Religionis consistat	
Neumarkt, Dezember 1551	Dissensiones propter religionem	fratres ordinis sanctorum patrum Francisci et Dominici in priorem eorum locorum ingredi libere paciantur
Thorenburg, Mai 1552	[...] de religione observanda: Altera partem alteram honore et mansuetudine prosequatur	parte alteri papistiche [...] partis Evangelice; fidem evangelicam audire et ediscere voluerunt; Praedicatorem Evangelii
Mediasch), Juni 1554	fides Christiana una sit [...] quoniam tam in Ceremoniis, quam in Sacramentorum administrationibus [...] unaqueque pars valeat habere ministros et concionatores [...] nullus ministrorum vel concionatorum, aut auditorum, alteram partem dissentientem, verbis illicitis dehonestare, aut	fides Christiana una sit [...] tam in Ceremoniis, quam in Sacramentorum administrationibus [...] unaqueque pars valeat habere ministros et Concionatores [...]

26 Vgl. Krista Zach, Religiöse Toleranz und Stereotypenbildung in einer multikulturellen Region. Volkskirchen in Siebenbürgen, in: Konrad Gündisch/Wolfgang Höpken/Michael Markel (Hg.), Das Bild des Anderen in Siebenbürgen. Stereotype in einer multiethnischen Region, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 109–154, hier 121, ohne Literaturangaben.

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Neumarkt, April 1555	<p>aliis contumeliis et injuriis afficere sit ausus, modo aliquali, sub poenis in prioribus aliis articulis et constitutionibus declaratis.</p>	plebani Lutherani
Thorenburg, Juni 1557	<p>in negotio fidei [...] ne nove religionis sectatores veterem professionem lacescerent aut illius sectoribus fierent quoquo modo injurij, itaque domini regnicoles ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controversias in doctrina evangelica subortas [...] tollantur dissensiones et diversitates in religione; claustra monachorum in scholas literarias et loca studiosorum convertii</p>	<p>veterem professionem; Coloswar in clauastro dominicanorum, in Wasarhel clauastro Franciscanorum et Waradini clauastro omnium sanctorum [...] nove religionis sectatores; illius sectoribus; doctrina evangelica [...] ecclesias Hungaricas in religione cum Saxonibus</p>
Weißenburg, Juni 1558	<p>De articulo religionis [...] libertas vel complectendi antiquam religionem una cum ceremoniis et ritibus antiquis, vel lutherana fidem juxta ecclesiae Witebergensium institutionem. Censent etiam novas sectas et religionis evitandas</p>	<p>antiquam religionem; una cum ceremoniis et ritibus antiquis [...] vel lutherana fidem juxta ecclesiae Witebergensium institutionem</p>
Thorenburg, Juni 1563	<p>inter dominos Siculorum utriusque religionis variae contenciones subortae sunt [...] concionatores sue religionis libere alere possit Quorum dum alter concionem suam inceperit, ne ille impediatur, sed expectetur donec perficiat, perfecta concione alter suam concionem incipere et in ea vtrinque libere procedere, sacramentum ecclesiastica administrare possint. Turbatores vero euocentur in presenciam Maiestatis sacrae Regiae per hos quibus iniuria illata fuerit, et juris ordine poena debita puniantur.</p>	<p>[...] utriusque religionis [...] religionem et fidem concionatores</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Schäßburg, Juni 1564	<p>statum religionis inter Romanae religionis ac evangelii professores dissensio; controversiam et diversitatem illam dirimere aut sopire possint; alternis diebus sacra in templo publico ab utraque parte celebrentur. Ita ut uno die Romanae religionis, altero vero die evangelii professores in eodem templo verbum dei audire et officia divina seu caeremonias peragere debeant, neque alterutra pars aliam suo die et tempore instantibus sacris officiis in concione aut coena domini peragentem turbare, iniuria afficere, aut quomodo impedire audeat sub poena;</p> <p>in causa religionis presertim de coena domini inter pastores et ministros ecclesiarum Hungaricarum et Saxonicarum [...] haec controversia inter eos dirimetur [...], quae tunc infecta remanserat, vt itaque gloria dei ex sacra scriptura omnibus pijs magis ac magis innotescat statutum est, vt pastores et ministri ecclesiarum et alij in sacris literis versati tam corporis Christi realis in coena presentie professores, quam etiam hi qui sacramentarij vocantur et coenam pro signo tantum asseuerant, decimo quinto die ab eo die, quo sacra regia Maiestas Albam Juliam deo duce peruenerit, computando ad oppidum Enijed conuenire [...] partes dissidentes [...]. Ne ex dissensionibus promiscua christianorum multitudo anceps et suspensa hereat, quin potius vno ore et corde puritatem fidei et religionis nostrae</p>	<p>Romanae religionis [...] sacro sanctum evangelium annunciari inceperit; evangelii professores; de coena domini inter pastores et ministros ecclesiarum Hungaricarum et Saxonicarum; partes dissidentes [...] Corporis Christi realis in coena presentiae professores [...] qui sacramentarij vocantur et coenam pro signo tantum asseuerant</p>
Thorenburg, Juni 1564	<p>[...] in negotio religionis [...] coenae dominicae, quo usque variae disputationes, contentiones, rixe et assertiones inter superintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicalis [...] ad tollendas igitur huiusmodi dissensiones [...] pro quiete regnicolarum [...] statutum est, ut a modo in posterum utrique parti liberum sit, sive Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et</p>	<p>coenae dominicae; superintendentes et pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonicali</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Klausenburg, Juni 1565	<p>assertionem tenere velit, ita tamen quod is pastor alicuius civitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesie Coloswariensis praedicare et populum aut villa tenere voluerit, predicatorem eius assertionis tenere, contrarium vero amovere valeat; hoc idem et in diocesi ecclesie Cibiniensi observetur. Si qui Vero ad assertionem eiusdem ecclesie aut Coloswariensis accedere aut communicare voluerint, absque quorumlibet impedimento et molestia ad parochum religionis et assertionis illius communicandi gratia ex possessione professionis ecclesie Cibinensis possessionem assertionis Coloswariensis absque omni offensione, subsonatione et derisione accedere atque possit.</p> <p>Az székegyháza való cathedraticumot [...] az ministereknek, kik tiszta evangeliumot hirdetnek, és az Krisztus szerzése szerént az sacramentumokat szolgáltatják, keresztyéni kegyességből kegyelmesen megengedte. (Das Cathedraticum hat Seine Hoheit im Szeklerland [...] für die Pfarrer, die das reine Evangelium verkünden und nach der Einsetzung Christi die Sakramente spenden, aus christlicher Gnade erlassen.)</p> <p>Az pópások pedig, miért hogy az ő régi jövedelmek éppen megtartatnak s öreg misékből, keresztyéből, purgatoriumból, lelkeknek megszabadításából, búcsujárásból és érdemek osztogatásából, és efféle érdemek gyűjtéséből tartozzanak az cathedraticumot régi szokás szerént megadni. (Hingegen sind die Pöpstler verpflichtet, das Cathedraticum nach altem Brauch weiterhin zu zahlen, da ihre alten Einkommen aus Hochmessen, Prozessionen, Purgatorium, Erlösung der Seelen, Wallfahrten und Austeilen der Verdienste und aus derartigem Sammeln der Verdienste erhalten geblieben sind.)</p>	<p>Pópások (Pöpstler) [...] ministereknek, kik tiszta evangeliumot hirdetnek, és az Krisztus szerzése szerént az sacramentumokat szolgáltatják; (Pfarrer, die das reine Evangelium verkünden und nach der Einsetzung Christi die Sakramente spenden)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Thorenburg, März 1566	<p>az hamis tudomány és tévelygések az anya szent egyházból kitisztíttassanak (von der falschen Wissenschaft und den Irrungen die Kirche gereinigt werde)</p> <p>ha pedig az istennek ígését nem akarják venni [...] szabadon elbocsáttassanak. (Wenn sie das Wort Gottes nicht annehmen wollen, sollen sie entlassen werden.)</p>	<p>afféle egyházi renden való személyek, kik az pápai tudománhoz és emberei szerzéshez ragaszkodtának; (jene Personen, die zum geistlichen Stand gehören, die in der päpstlichen Wissenschaft und den menschlichen Zusätzen verharren)</p>
Hermannstadt, November– Dezember 1566	<p>Az religió dolgában [...] az evangélium prédikálása semminemű nemzet között meg ne háboríttassék, és az isten tisztessége, nevedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások, és isten ellen való káromlások közülök kitisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek és istennek ígéje szabadon hirdettessék [...] (Die Predigt des Evangeliums soll unter keiner Nation gestört noch das Wachstum der Ehre Gottes verringert werden, mehr noch, damit jegliche Art von Götzendienst und Gotteslästerung unter ihnen verboten werde und aufhöre, beschließt [der Landtag], dass im Reich jede Art solchen Götzendienstes in allen Nationen verboten und das Wort Gottes frei verkündigt werde [...].)</p>	<p>bálványozások, és isten ellen való káromlások; (Götzendienst und Gotteslästerung)</p> <p>azok megrontattanak az ő bálványozásoknak okáért (sie wurden wegen ihres Götzendienstes verderbt)</p>
Thorenburg, Januar 1568	<p>[...] az religió dolgáról [...] helyökön az prédikátorok az evangeliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pengi senki kényszerítéssel ne kényszerítse az ő lelke azon meg nem nyúgodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik. Ezért pengi senki az superintendensek közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bántassa, ne szidalmaztassék senki az religiójért senkitől, az elébbi constitutiók szerént, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal, avagy helyéből való priválással</p>	<p>az prédikátorok az evangeliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént; (Prediger: das Evangelium predigen, verkündigen)</p> <p>Superintendensek; (Superintendenten)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Mediasch, Februar 1569	<p>fenyögessön az tanitásért, mert a hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek igéje által vagyon. ([...] in Sachen der Religion [...]) auch jetzt in dem gegenwärtigen Landtag, nämlich, dass an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie soll solche Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt, darum aber soll niemand unter den Superintendenten oder auch anderen die Prediger antasten dürfen; niemand soll wegen der Religion verspottet werden nach den früheren Artikeln. Auch wird niemand gestattet, dass er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk, derselbe entsteht durch das Hören, welches Hören durch Gottes Wort ist.)</p>	religio
Mediasch 1570	<p>Az mostan támadott eretnekségek [...] aféle káromlásokat és eretnekségeket, nem szenved országában (Angesichts der jetzt entstandenen Lästerungen und Ketzereien [...] solle Ew. Hoheit solches Fluchen und solche Ketzereien in seinem Land nicht dulden)</p>	eretnekségek (Ketzereien)

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Neumarkt, Januar 1571	<p>Miért hogy Krisztus urunk parancsolja, hogy először az isten országát és annak igazságát keressük az isten ígéjinek praedicálása és hallgatása felől végezgett, hogy a mint ennek előtte is felséged országaival elvégezte, hogy az Isten ígéje mindenütt szabadon praedicáltassék, az confessióét senki meg ne bántassék se praedikator se hallgatók, de ha valamely minister criminalis excessusba találta-tik azt a superintendentus megítélhesse, minden functiojától priválhassa, az után ez országból ki özetessék (Da unser Herr Christus befiehlt, dass wir zunächst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen sollen, so ist über die Verkündigung und das Hören des Wortes Gottes beschlossen worden, dass wie auch zuvor Eure Hoheit mit ihrem Reiche beschlossen haben, Gottes Wort überall frei verkündigt werden können soll, und niemand soll wegen seines Bekenntnisses gekränkt werden, weder Prediger noch Hörer, wenn aber irgendein Geistlicher in einem Criminal excess (schweres Verbrechen) befunden wird, so soll ihn der Superintendent verurteilen und von allen Amtshandlungen entheben können; dann wird er aus dem Land verbannt.)</p>	<p>Praedicálás (Predigen); Hallgatás (Hören); Minister (Geistlicher); Superintendentens</p>
Weißenburg Mai 1571 Fürsteneid	<p>[...] teorvenyeokbe Zabadsagokba es religioikba meg nem haboritom [...] (in ihren Gesetzen, Freiheiten und Religionen werde ich sie nicht stören)</p>	<p>Religioikba (Religionen)</p>

Politische Konsenssuche

Von den 19 Landtagen, die sich unmittelbar mit religionspolitischen Fragen beschäftigten und deren Akten auch erhalten geblieben sind, gibt es fünf, in denen keine Religion genannt wird: 1545, 1548, 1554, 1563, 1569. 1571 spricht Stefan Báthory in seinem Fürsteneid einfach von Religionen, allerdings nur in der ungarischen Version²⁸. Im Landtagsartikel von 1570 geht es um die „jetzt (kürz-

28 [...] in hoc vaivodatus mei officio, hostibus suae Maiestatis hostis, amicis amicus ero, arce et bona suae Maiestatis, que manibus meis fuerint tradita, pro sua Maiestate, et eiusdem

lich) entstandenen Ketzereien“, die es anscheinend vorher in Siebenbürgen nicht gegeben hatte. Die Nennung nur einer Religion ist in den Landtagsartikeln von 1551 und in den beiden Landtagsbeschlüssen von 1566 im Falle der Katholiken anzutreffen, im Falle der Protestanten 1552 (*pars evangelica*), 1555 (*plebani Lutherani*). Auf Protestanten deuten die Landtagsartikel von 1568 und 1571. Zwei Religionen, die sich (mit einer Ausnahme) streiten, werden in den Landtagsartikeln von 1552, 1557, 1558 (nicht konfliktuell) genannt, 1565 geht es um Katholiken und Protestanten, 1557 und 1564 handelt es sich um zwei protestantische Religionen. Von den Protestanten werden 1555, 1558 und 1564 die Lutheraner und 1564 (Schäßburger Landtag) die Sakramentariier genau bezeichnet. 1552, 1557 und 1564 (Thorenburger Landtag) werden die protestantischen Religionen umschrieben, aber nicht namentlich genannt.

In den meisten Landtagsartikeln gibt es, außer den Katholiken, keine genaue Bezeichnung für Religionen. Nur in drei Landtagsartikeln wird eine genaue Begrifflichkeit verwendet. Dieser Tatbestand ist hingegen irreführend, da in den darauffolgenden Landtagsbeschlüssen, wie es die Landtage von 1557 und 1564 belegen, für die Religionsparteien nicht mehr die schon existierenden genauen Bezeichnungen, sondern Umschreibungen verwendet werden, die keinen genauen theologischen Inhalt mehr haben.

So wird der Landtagsartikel von 1557 öfters als Anerkennung des Luthertums betrachtet²⁹. Inwieweit das stimmt, kann am ehesten anhand des Artikels selbst erörtert werden:

„[...] quisque teneret eam fidem quam vellet cum nouis et antiquis ceremonijs, permittentes in negocio fidei eorum arbitrio id fieri quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne noue religionis sectatores veterem professionem lacescerent aut illius sectatoribus fierent quoquo modo injurij, itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliandam et sopiendas controuersias in doctrina euangelica subortas, decreuerunt sew nationalem sinodum instituere, vbi presentibus pijs ministris verbi dei, et alijs prestantibus viris nobilibus collaciones sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diuersitates in religione“³⁰.

Es geht einerseits um die Beilegung der Konflikte zwischen den „Bekennern des alten Glaubens“ und den „Anhängern der neuen Religion“. Der Landtag löst den

successoribus legitimis videlicet Hungariae regibus, fideliter conseruabo, et conseruari curabo. Omnes status et ordines regni Transsilvaniae in suis iuribus, et libertatibus tenebo, et tam contra internos, quam externos hostes, pro uiribus defendam, EOE II, S. 458.

29 Fata, Ungarn (wie Anm. 24), S. 103; auf ihren Spuren Volker Leppin, Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung in: Konfessionsbildung (wie Anm. 10), S. 7–15, hier 11; Ulrich A. Wien, Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Siebenbürgen (wie Anm. 24), S. 90–122, hier 95.

30 Landtag Thorenburg, 1–10 VI. 1557, EOE II, S. 78.

Konflikt mit einem Kompromiss³¹ und ruft andererseits eine Synode ein, um die Auseinandersetzungen innerhalb der „evangelischen Lehre“ beizulegen, indem die Streitigkeiten und die Vielfalt in der Religion beseitigt werden. Aus dem Kontext der Landtagsartikel gerissen, d. h. ohne Beziehung zu den vorherigen Religionsgesetzen, kann dieser Artikel tatsächlich als Anerkennung des Luthertums betrachtet werden, allerdings eine „stillschweigende“, da keine Religion namentlich erwähnt wird. Die beiden Kontrahenten lassen sich aus dem historischen Kontext ermitteln und der neu hinzugekommene Rivale, der die Einheit der reformatorischen Lager gefährdet, ist nicht schwer zu erraten.

Wenn der Artikel hingegen in der Kontinuität der früheren Landtagsbeschlüsse gelesen wird, dann tauchen Probleme auf. Warum wird im Artikel von 1557 nicht der Begriff Lutheraner oder lutherisch verwendet, wo es diesen Begriff schon 1555³² gab? Andererseits ähnelt der Text des Artikels von 1557 mit dem Beschluss des Mediascher) Landtags von 1554:

„Quamvis fides Christiana una sit, tamen, quoniam tam in Ceremoniis, quam Sacramentorum administrationibus, ipsi Regnicolae dissentiunt, statutum est: ut dum in Castris fuerint constituti unaqueque pars suos valeat habere ministros et Concionatores. Hoc tamen specialiter declarato, quod nullus ministrorum vel concionatorum, aut auditorum, alteram partem dissentientem, verbis illicitis dehonestare, aut aliis contumeliis et injuriis afficere sit ausus, modo aliquali, sub poenis in prioribus aliis articulis et constitutionibus declaratis“³³.

Dieser Artikel könnte also ebenfalls als eine stillschweigende Anerkennung des Luthertums gelesen werden, wobei der Ausgangspunkt die Einheit des christlichen Glaubens ist. Damit steht dieser Artikel in der Kontinuität früherer Beschlüsse, wie jene von 1551 und 1552, in denen die Unterschiede innerhalb der christlichen Religion zur Kenntnis genommen werden, mit der Ermahnung, die Auseinandersetzungen friedlich und zum Vorteil aller Konfliktparteien zu lösen:

1551 „I. Quoniam a certis iam annis varie inter nos dissensiones propter religionem ortae fuerant, ut autem eas vno consensu sedare possimus, opere precium fore visum est nobis, ut imprimis quicquam de ipsa concluderemus./II. Conclusum est ut quemadmodum antea adhuc uiuenti condamnato reuerendissimo domino episcopi Waradiensi conclusum erat, ita nunc quoque quilibet in fide sua, ipsis a Deo dat et concessa permaneat, ne alter ab altero preuia ratione infestetur; quod autem illu-

31 Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 36.

32 „Item quod plebani Lutherani, si cum litteris domini Vicarii Albensis ad aliquam executionem faciendam per quosquuncue requisiti fuerit, statim illi in omnibus causis, excepta causa Religionis, ad executionem procedere debeant“, LT Neumarkt, 24. April 1555, EOE I, S. 540.

33 Landtag Mediasch, 10. Juni 1554, EOE I, S. 527 f.

strissime dominus Joannes Baptista Castaldus etc. etc. hanc constitutionem regni approbare dignetur rogant domini regnicole³⁴.

1552 „Ceterum conclusum est per dominos status et ordines regni vnanimi eorum voto de religione obseruanda, vt quemadmodum jn eorum conuentu generali statutum erat, ne fautores partis Euangelice parte alteri papistice quid aduersi inferre contendant, similiter et hy alteri parti preiudicare et eosdem indigne infestare studeant; quin pocius altera parcium partem alteram honire et mansuetudine prosequatur etc.“³⁵.

Der Landtagsartikel von 1557 steht eher in der Tradition der Beschlüsse, in denen es um die Überwindung der kürzlich entstandenen Spannungen und Spaltungen geht. Der Landtagsbeschluss von 1555 weist hingegen darauf hin, dass die lutherischen Plebane nicht einer eigenständigen Kirche dienen, sondern dem (katholischen) Bischof von Weißenburg weiterhin untergeordnet sind, obwohl es schon einen protestantischen Bischof (Superintendenten) gab. Der eingangs zitierte Landtagsartikel von 1565 zeigt allerdings, dass diese Uneindeutigkeit noch 10 Jahre später existierte, in einer Zeit, in der als Bischof der szeklerischen Protestanten Franz Davidis fungierte, dessen Kirchenbezirk jedoch nicht aufgrund theologischer, sondern sprachlich-territorialer Kriterien entstanden war³⁶. Die Existenz mehrerer theologischer Strömungen innerhalb desselben Glaubens und derselben Kirche wird als Übel betrachtet, das nicht durch Gewalt, sondern auf Landtagen und Synoden gelöst werden sollte.

Der Landtagsartikel von 1558 bringt ein scheinbar neues Element in das religionspolitische Spiel hinein:

„De articulo religionis placet sacris Maiestatibus idipsum quod in superioribus comitij deliberatum est. Datur enim libertas vel complectendi antiquam religionem vna cum ceremonijs et ritibus antiquis, vel lutherana fidem juxta ecclesiae Witebergensium institutionem. Censent etiam novas sectas et religiones euitandas ob id presertim vt fontes et seminaria tumultuum euitentur“³⁷.

Dieses Element ist das Verbot der theologischen Neuerung oder der Innovation, welches beginnend mit dem Thorenburger Landtag vom 25.–29. Mai 1572 ein konstantes Thema siebenbürgischer Religionspolitik wurde³⁸. Neu war diese Bestimmung allerdings nicht, sie erscheint schon 1545 im ersten erhaltenen religionspolitischen Landtagsbeschluss³⁹. Der Landtagsartikel von 1558 bezog sich allerdings auf Neuerungen innerhalb der protestantischen Religion und

34 Landtag Neumarkt, 31. Dezember 1551, EOE I, S. 382 f.

35 Landtag Thorenburg, 22. Mai 1552, EOE I, S. 411.

36 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 20.

37 Landtag Weißenburg, 5.–21. Juni 1558, EOE II, S. 98.

38 Das Innovationsverbot wurde auf mehreren Landtagen wiederholt, vgl. Tabelle 2.

39 Vgl. Anmerkung 12.

definiert deshalb den lutherischen Glauben als nach Wittenbergischem Vorbild eingerichtet.

In diesem Kontext ist die Begrifflichkeit der Landtagsartikel von 1564 umso schwerer zu erklären: Während im Schäßburger Landtagsbeschuß der Begriff Sakramentarij definiert wird: „sacramentarij vocantur et coenam pro signo tantum asseuerant“⁴⁰, werden im Artikel des Thorenburger Landtags, der das institutionelle Auseinandergehen der wittenbergisch geprägten und der schweizerisch geprägten Gemeinden besiegelt, nicht theologisch, sondern sprachlich-ständisch definierte Religionsgemeinschaften genannt: „pastores ecclesiarum Coloswariensis, nationis videlicet Hungari, et Cibiniensis gentis Saxonialis“; „Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem“; „religionem et assertionem ecclesie Coloswariensis“; „diocesi ecclesie Cibiniensis“; „professionis ecclesie Cibinensis“⁴¹.

Werden aber beide Landtagsbeschlüsse des Jahres 1564 vollständig gelesen und miteinander verglichen, dann ist der Sprachgebrauch verständlich. Während der Schäßburger Artikel mit einem theologisch begründeten Wunsch nach dem Erhalt der Einheit und somit, so steht es im Text, auch der Ehre des christlichen Glaubens endet: „Ne ex dissensionibus promiscua christianorum multitudo anceps et suspensa hereat, quin potius vno ore et corde puritatem fidei et religionis nostrę authorem deum per filium suum vnicum mediatorem et reconciliatorem nostrum glorificare valeat“⁴², enthält der Thorenburger Beschluss eine rein politische Begründung für das Auseinandergehen der beiden Religionsgemeinschaften: „pro quiete regnicolarum“⁴³.

Der Landtagsartikel ist also nur eine politische Notlösung. Die Möglichkeit, dass die Gemeinden ihre Religion auswählen dürfen, egal zu welchem Kirchenbezirk sie gehören⁴⁴, kann auch als eine Übergangslösung betrachtet werden, da auf diese Weise die Beziehung zwischen Superintendenten und Gemeinden neu geregelt worden wäre. Die territorial-sprachliche Bindung der jeweiligen Gemeinden wäre von einer rein theologischen abgelöst worden – wenn überhaupt die Absicht bestand, dass die bisherigen Spaltungen als Konfessionskirchen verfestigt gesetzlich anerkannt werden. Doch bis 1564 brachten die Landtage nur Notlösungen hervor: Kenntnismnahmen der eben entstandenen Lage, deren sie mit politischen Übergangslösungen begegnen.

40 Landtag Schäßburg, 21.–26. Januar 1564, EOE II, S. 227.

41 Landtag Thorenburg, 4.–11. Juni 1564, EOE II, S. 231 f.

42 EOE II, S. 227.

43 EOE II, S. 231.

44 Ebenda, S. 231 f.

Katholizität. Die theologisch geprägte Konsenssuche

Inwieweit spiegeln aber die Landtagsbeschlüsse die politische Lage, vor allem die Konsolidierung des noch jungen siebenbürgischen Staates wider? In der Fachliteratur wird das ungewöhnliche theologische Interesse des jungen Herrschers Johann Sigismund gerne hervorgehoben und nach dem Zeitpunkt seiner „Konversion“ zum Protestantismus gefragt: 1559, 1562, 1563–1565⁴⁵. Die Unmöglichkeit, ein genaues Datum der Konversion(en) zu ermitteln, kann folgendermaßen interpretiert werden: Es gab keine öffentliche, nur eine private Konversion oder aber, eine Konversion war gar nicht notwendig, denn Johann Sigismund blieb, wie auch seine Untertanen, die zum westlichen Christentum gehörten, im Rahmen derselben, im ursprünglichen Sinne katholischen Kirche.

Wenn ein Datum der Konversion von Johann Sigismund benannt werden sollte, dann müsste es das Jahr 1565 sein, als das Domkapitel aufgelöst und die Messfeier im Dom eingestellt wurde⁴⁶. Selbstverständlich wäre die Konversion auch ein bis zwei Jahre früher denkbar, aber erst nach 1565 ist der (politische) Protestantismus des Herrschers offensichtlich. Zusammen mit dem Landtagsartikel über die Zahlung des Kathedralzinses durch die szeklerischen Geistlichen beider Religionen belegen sie die innen- und außenpolitische Orientierung des siebenbürgischen Staates. Der Bruch, den Landtag und Herrscher mit der religiösen Vergangenheit vollziehen, ist zugleich eine politische Umorientierung, weg von den Habsburgern, mit denen keine Verständigung mehr möglich war⁴⁷.

Dieses Bewusstsein der Katholizität des Evangeliums scheint auch in den Maßnahmen gegen die „Päpster“ durch, so wie das im antikatholischen Landtagsartikel von Thorenburg (10.–17. März 1566) geäußert wird: „Schließlich, da aus der Gnade Gottes das Licht des Evangeliums im Reich seiner Hoheit überall erweckt wurde, wünscht er, daß die Kirche [anya szent egyház] von falscher Wissenschaft und Irrungen gereinigt werde, und aus gleichem Willen wurde beschlossen, dass geistliche Personen, die noch der päpstlichen Wissenschaft und dem menschlichen Zusatz anhängen und daraus auch nicht umkehren wollen, aus dem Reich seiner Hoheit ausgewiesen werden“⁴⁸. Die (römisch)-katholischen Geistlichen sind demnach verirrte und irrende Söhne der einen, allumfassend-

45 Ildikó Horn, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története* [Glaube und Macht. Die Geschichte des siebenbürgischen unitarischen Adels im 16. Jahrhundert], Budapest 2009, S. 43–45; vgl. Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 54–56.

46 Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 40 f.

47 Ebenda, S. 44.

48 EOE II, S. 302 f. Ob die orthodoxen Geistlichen tatsächlich vertrieben wurden, ist nicht mehr nachvollziehbar.

den – also im vorkonfessionellen Sinne katholischen – Kirche, die, solange sie in ihrem Irrglauben verharren, aus dem Land vertrieben werden müssen.

Im selben Jahr wird die reformatorische oder schon eher protestantische Verkündigung als eine im politischen Sinn nationale Angelegenheit betrachtet, wobei diesmal neben den katholischen Geistlichen auch die (meist orthodoxen) Rumänen in Betracht gezogen werden, indem der Landtag sie verpflichtet, dem protestantischen Bischof Georg zu gehorchen, wobei jene Geistlichen, die im alten Glauben verharren, genauso wie ihre katholischen Amtsbrüder, aus dem Land vertrieben werden: „Die Predigt des Evangeliums soll unter keiner Nation gestört und das Wachstum der Ehre Gottes verringert werden, mehr noch, damit jeglicher Götzendienst und Gotteslästerung unter ihnen verbannt werde und aufhöre, beschließt [der Landtag], dass im Reich jede Art solchen Götzendienstes in allen Nationen verboten und das Wort Gottes frei verkündigt werde, vor allem unter den Walachen, deren blinde Hirten Blinde führen[...] Denen, die der Wahrheit nicht gehorchen wollen, befiehlt Seine Hoheit, daß [die Walachen] unter Bischof Georg, dem Superintendenten, von der Bibel ausgehend, dem Sinn der Wahrheit nachgehen, jene aber, die die verstandene Wahrheit nicht annehmen, sollen entfernt werden, seien sie der walachische Bischof oder Priester oder Mönche“⁴⁹. Der verdrängte Absatz des Religionsgesetzes von 1568 kann demnach als eine Weiterführung dieser staatlichen Missionierung verstanden werden. Dabei ist hervorzuheben, dass die Bezeichnung „Götzendienst und Gotteslästerung“ sich sowohl auf die Anhänger des (römischen) Katholizismus als auch auf jene der Ostkirche bezieht, was die spätere ausschließlich antikatholisch interpretierte Bezugnahme auf diesen Landtagsartikel erklärt⁵⁰.

Verglichen mit den Landtagsbeschlüssen 1548–1564 fällt neben der eindeutigen Parteinahme für den Protestantismus – nicht aber für eine bestimmte Spielart des Protestantismus⁵¹ – auch eine Theologisierung der Landtagsartikel auf. Selbst wenn die theologische Begründung keine Neuigkeit war, so wie das etwa die Landtagsartikel von 1557 oder 1564 belegen, fällt bei den ersten Religionsgesetzen in ungarischer Sprache die politische Legitimation weg.

Die theologische Sprache der Landtagsartikel von 1566 wird in den berühmten und zum Mythos überhöhten Landtagsartikeln von 1568 und 1571 weitergeführt. Genauso wie 1566 wird auf eine politische Begründung verzichtet⁵². Im Landtagsartikel von 1570 hingegen gibt es beiderlei Begründungen: „Angesichts der jetzt entstandenen Lästerungen und Ketzereien [...] solle Ew. Hoheit solches

49 Landtag Hermannstadt 30. November–13. Dezember 1566, EOE II, S. 326.

50 Landtag Mediasch, 2.–9. Februar 1569, EOE II, S. 354.

51 Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 45.

52 Balázs, *Über den europäischen Kontext* (wie Anm. 8), S. 22–23; Ders., *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 45 f.

Fluchen und solche Ketzereien in seinem Land nicht dulden⁵³. Dabei geht es um eine Reaktion auf Unruhen, mit denen wahrscheinlich jene von Klausenburg um die Predigten von Elias Gczmidele gemeint sind, sodass dieses Gesetz in keiner Beziehung zu den früheren Landtagsartikeln steht⁵⁴, auch zu den Gesetzen gegen die katholische oder orthodoxe Geistlichkeit von 1566 nicht, die sich mit noch bestehendem vorreformatorischem Erbe auseinandersetzen. Das Gesetz von 1570 wird aber von einigen Historikern auch als Korrektiv des Gesetzes von 1568 betrachtet⁵⁵, da die Verkündigungsfreiheit die bestehende Ordnung gefährdete. Somit bedeutet der Landtagsartikel von 1571 die Rückkehr und Bestätigung des Thorenburger Beschlusses, trotz aller Risiken.

Angesichts der religionspolitischen Entwicklung stellt sich aber die Frage, ob jenseits des Textes der beiden Landtage von 1568 und 1571, in denen keine Religionen/Konfessionen aufgezählt werden und auch der Begriff „rezipiert“ nicht auftaucht, es nicht doch um die rechtliche Anerkennung der Religionen/Konfessionen geht, die in der Zwischenzeit entstanden waren bzw. schon vor der Reformation existierten. Genauer: Werden 1568 oder 1571 nicht folgende Religionen stillschweigend anerkannt, nämlich die katholische, die lutherische, die reformierte und die unitarische?

Da diese Frage komplex ist, wird sie in vier chronologisch einander folgenden Schritten beantwortet, bezüglich: a) des ignorierten Landtagsartikels von 1569; b) der verschwundenen Katholiken; c) der Konfession ohne Namen sowie d) der Rekonstruktion der reformierten Kirche unter den Fürsten der katholischen Báthory-Dynastie.

Unterwegs vom Ziel einer protestantischen Landeskirche (Katholizität) zu den rezipierten Religionen

Der Landtagsartikel von 1569:

„In Religionsangelegenheiten haben wir, die drei Nationen und die ungarländischen Standesgenossen⁵⁶, beschlossen, daß die vom Landtag in Hermannstadt am Andreastag im Jahre 1566 und dann zu Epiphania's vorigen Jahres in Thorenburg verabschiedet wurden, erhalten bleiben⁵⁷. Wenn wir von der gängigen Interpretation des Thorenburger Landtagsartikels ausgehen, nämlich dass die Aussage „dass an allen Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündi-

53 Landtag Mediasch, 1.–6. I. 1570, EOE II, S. 368.

54 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 14.

55 Fata, Ungarn (wie Anm. 24), S. 108; vgl. Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 14.

56 Aus dem Partium.

57 Landtag in Mediasch, 2.–9. Februar 1569, EOE II, S. 354.

gen, jeder nach seinem Verständnis [...]“ als rechtliche Anerkennung von vier Religionen zu verstehen ist, wobei diese Religionen als „rezipiert“ betrachtet werden, d. h. ihr Rechtsstand von Landtag und Ständen nicht verändert werden kann, dann stellt sich angesichts des obigen Landtagsartikels die Frage, um wie viele Religionen es 1568 eigentlich ging? So kleinlich diese Frage auch klingen mag, sie ist trotzdem nicht abwegig, da die Anerkennung von vier (oder drei) rezipierten Religionen, von denen eine die katholische ist, im Widerspruch zur religionspolitischen Entwicklung steht, so wie sie aus den Landtagsbeschlüssen hervorgeht.

Wenn am Andreastag 1566 die Maßnahmen gegen die katholische Geistlichkeit bestätigt wurden, dann bedeutete der Bezug auf dieses Gesetz von 1569 viel eher, dass der protestantische Charakter des Landtagsartikels, so wie das Begriffe und Ausdrücke wie „predigen“, „Superintendent“, „hören des Gotteswortes“ ausdrücken, erhärtet wurde. Der Artikel von 1569 ist auch der einzige von 1566–1581, in dem die Katholiken zwar nicht namentlich erwähnt werden, wohl aber indirekt, unter Hinweis auf den Beschluss von 1566.

Die weitere Entwicklung der Religionsgesetzgebung anhand der Wortwahl kann durch folgende Tabelle, die die vorherige weiterführt, veranschaulicht werden.

Tabelle 2: (1572–1595)

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Thorenburg, Mai 1572	[...] az mi religio dolgát nézi [...] senki-nek akkori végezés bántása ne legyen az religióba [...] azon állapotban és erejében maradjon [...] az végezés kívül az religióba valamit innoválnának [...] excommunicáltassa [...] megbüntesse (in Religionsangelegenheiten [...] soll niemand laut dem damaligen Beschluss wegen der Religion beleidigt werden [...] soll in dem Zustand und Kraft bleiben [...] außerhalb des Beschlusses soll niemand in seiner Religion etwas neuern [...] exkommuniziert [...] bestraft [...])	ő nagysága Dávid Ferenczet és az superintendentst hívassa (soll Franz Davidis und den Superintendenten rufen) innoválnának (neuern) excommunicáltassa [...] megbüntesse (exkommuniziert [...] bestraft [...])
Klausenburg, Januar 1573	[...] autoritása legyen ő nagyságának vagy fogsággal, vagy halállal, avagy egyéb penával [...] megbüntetni. [...] Ihre Hoheit soll die Autorität haben, sie [die Innovatoren] entweder mit Gefangenschaft oder Tod oder mit anderen Strafen zu belegen.)	Innovatorok (Innovatoren) az két superintendentens (beide Superintendenten)

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Thorenburg, Mai 1573	[...] az religió dolgát [...] senkit az ő religiójában [...] nagyságod meg ne háboritana ([...] in Sachen der Religion [...] Ihre Hoheit soll [...] niemand in seiner Religion stören [...])	az ő religiójában (niemand in seiner Religion)
Mediasch, Januar 1574	[...] religióban senkit meg nem háborgat, újítást nem szenved. ([...] niemand in seiner Religion gestört, Neuerungen nicht duldet)	
Klausenburg, Mai 1576	Az tanítók dolgáról így végeztünk: miért hogy ezelőtt való articulusok tartása szerént megengedetett, hogy az Dávid Ferencz vallásán valóknak szuperintendensük legyen, itt Kolozsvárott vagy Thordán az ű hitén való papoknak convocatiót tehessen, de az kik Dienes pappal egy valláson vadnak, azokat ne cogálhassa, hanem Dienesnek az övéi között régi autoritása megmaradjon. (Über die Angelegenheit der Lehrer haben wir folgendermaßen beschlossen: Da es laut der früheren Artikel erlaubt ist, dass jene, die zur Religion von Franz Davidis gehören, einen Superintendenten haben dürfen, soll er die Geistlichen seines Glaubens hier in Klausenburg oder in Thorenburg einberufen, aber jene, die mit Pfarrer Dionysius einer Religion sind, darf er nicht zusammenrufen, sondern Pfarrer Dionysius soll über sie seine Autorität ausüben.)	Dávid Ferencz vallásán (zur Religion von Franz Davidis gehören) az ű hitén való papoknak (die Geistlichen seines Glaubens) Dienes pappal egy valláson (mit Pfarrer Dionysius einer Religion sind)
Thorenburg, Oktober 1577	A religió dolgában pedig a régi articulusok szerént nagyságod minden rendeket tartson meg és óltalmazzon meg [...], ha mi innovációk pedig volnának avagy lennének, a superintendens requisicioi után ennel előtte való mód szerént büntettessenek meg, megmaradván minden az ő condiciójában. Thorday Andrásnak mindenütt autoritása légyen ez országban járni, minden helyeket visitálni és mindenütt az ő vallásin való egyházi személyeket, papokat igazgatni, oktatni, tanítani, reprehendálni és sinatot tenni, sőt a	az ő vallásin való egyházi személyeket, papokat (die geistlichen Personen, Pfarrer, die zu seiner Religion gehören) más confessión való egyházi személyeken (Personen anderer Konfession)

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Klausenburg, April–Mai 1578	<p>másféle valláson való papokat is hortando, monendo docendo, a ki lehetséges az ő sententiájára vonni de ne erőszakkal, a más félnek pedig Dávid Ferencznek mint ennekelőtte is most is csak Kolosvárat és Thordán legyen szabad sinatot tenni és a más confessión való egyházi személyeken semmi jurisdictiója ne légyen, hanem csak az övéin.</p> <p>(In Sachen der Religion soll Eure Hoheit laut der alten Artikel alle Stände erhalten und beschützen Seiner fürstlichen Würde gemäß, wenn es Innovationen gäbe oder geben würde, sollen diese nach der Befragung des Superintendenten bestraft werden, so dass alles in seinem Zustand bleibe. Thorday András soll überall im Land befügt sein, Visitationen abzuhalten und die geistlichen Personen, die zu seiner Religion gehören, leiten, lehren, unterweisen, zurechtweisen, und Synoden halten, sogar die Pfarrer anderer Religion zu ermutigen, zu ermahnen, zu unterweisen, und wenn es möglich ist, sie auch zu seiner Ansicht zu bringen, aber ohne Gewalt, der andere Teil jedoch [und] Franz Davidis soll aber wie auch bis jetzt nur in Klausenburg und Thorenburg Synode halten dürfen und über geistliche Personen anderer Konfession darf er keinerlei Jurisdiktion ausüben, sondern nur über die seinigen.)</p> <p>[...] hallhatatlan és káromló innovációk öregbednek [...] heresis [...] minden haladik nélkül hívassa elő az innovatort, és mind az két religión való superintendentsek által, kik mellett te nagyságodnak is mind az két religión való egyenlő számú főemberi legyenek, inquiráltassanak, és ha nyilván való innovatoroknak concináltatnak, te nagyságod priváltassa és removeáltassa ab officio [...]</p> <p>(unerhörte und lästerliche Innovationen verbreiten sich [...] Haeresie) Er soll unverzüglich den Innovator hervorrufen und durch die Superintendenten der beiden Religionen, neben Eure Hoheit aus</p>	<p>Heresis az két religión való superintendentsek (Superintendenten der beiden Religionen) innovatorok (Innovatoren)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Thorenburg, Oktober 1579	<p>beiden Religionen Obrigkeiten in gleicher Anzahl stelle, befragt werden und wenn sie als Innovatoren überführt werden, dann soll Eure Hoheit sie ab officio entheben und entfernen [...]</p> <p>[...] az ifjuságnak tanítása és instituálására jésuitákat behozván [...] viseljék csak abba magokat, azaz tanításon kivől ne menjenek [...] hogy a kölembező tanítók kezett háborúság ne következék. ([...] zur Unterweisung und Bildung der Jugend Jesuiten hereingebracht hat [...] sie sollen sich benehmen, das heißt sie sollen beim Unterrichten bleiben [...] damit zwischen den verschiedenen Lehrern kein Krieg ausbricht)</p>	Jésuitákat kölembező tanítók (verschiedene Lehrer)
Klausenburg, Mai 1581	<p>[...] miért hogy ez mai napig ő nagysága Monostorra és Kolosvárra be szállította az római hiten való tanítókat az ifjuságnak tanításáért, és Fejérváratt is az klastromot azoknak szakasztotta, doctoribus scilicet collegij societatis Jesu, az ő nagysága lelki esmereti és confessiója szerént, ő nagysága ez nevezetes helyeken meg elégedvén, ujobb helyekre, avagy városra avagy falukra, akárhol az országban, efféle tanítókat se erővel se fenyítéssel ne szállítson, ne plántáljon, hanem minden helyeken és templomokban régi tanítók békeséges állapotokban maradjanak meg; de így, hogy ha valamely város avagy falu találkoznék, kik ő nagyságát efféle római religión való tanítókért megtalálnák, ő nagysága udvarából válaszsza fő emberit, és az mellett az vármegyéken avagy székekben, kiben az suplicansok resideálnak, két fő embereket, azok ő nagysága levelével attestáltassanak, hanyad része vagy az városnak vagy falunak kívánja az római religió doctorát; valamely fél numero többnek találtatik, ő nagysága ahoz képpeszt való tanítót adasson, tanácsit először reá gyűjtven éppen és eleiben adván; de tíz hús emberért, többért is, kik az derék társaságnál kevesebbek volnának, meg ne háborítsa ő nagysága se városokat, se falukat.</p>	hiten való tanítókat az ifjuságnak tanításáért (die Lehrer römischen Glaubens [...] Jugend zu unterweisen) doctoribus scilicet collegij societatis Jesu ő nagysága lelki esmereti és confessiója szerént (nach seinem Gewissen und Bekenntnis) az római religió doctorát

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>(...) da Seine Hoheit bis auf den heutigen Tag die Lehrer römischen Glaubens nach Monostor und Klausenburg gebracht hat, um die Jugend zu unterweisen, und auch in Weißenburg das Kloster nach seinem Gewissen und Bekenntnis ihnen, doctoribus scilicet collegij societatis Jesu, verliehen hat, soll Seine Hoheit mit den genannten Orten sich zufrieden geben und an andere Orte, seien es Städte oder Dörfer, solche Lehrer weder mit Gewalt noch mit Drohungen nirgends mehr ins Land bringen und ansiedeln, sondern an allen Orten und Kirchen sollen die alten Lehrer in ihrem friedlichen Zustand bleiben;</p> <p>aber so, dass wenn eine Stadt oder ein Dorf vom Fürsten einen Lehrer der römischen Religion zugehörig beehrten, soll Seine Hoheit von seinem Hof Würdenträger auswählen und ihnen in den Komitaten oder Stühlen, in denen die Supplicanten wohnen, je zwei Hauptleute als Gehilfen anstellen, die mit Briefen von Seiner Hoheit bestätigen, der wieviele Teil der Stadt oder des Dorfes den Doktor der römischen Religion begehre; welcher Teil als der größte gefunden wird, dem werde ein Lehrer nach seiner Größe gegeben [...]; aber für 10 oder 20 Leute oder auch mehr, die weniger waren als die übrige Gesellschaft, sollten weder Städte noch Dörfer belästigt werden.</p>	
Weißenburg, März 1583	<p>[...] az religio dolgába [...] hogy ez elmúlt üdöbéli articulusok az innovatiok felől megtartassanak</p> <p>([...] in Sachen der Religion [...] dass die in vergangenen Zeiten erlassenen Artikel über die Neuerungen eingehalten werden sollen)</p>	innovatiok
Weißenburg, April–Mai 1584	<p>[...] hogy az religio dolga minden részében és cikkelyében abban obseruáltassék meg, az mind 1.5.81 esztendőben Kolosvárárt prima die Maji generalis gyűlésbe végeztetett volt, és az előbbi articulusok szerént libertas religionis megtartassék, csakhogy innovatiók ne legyenek, az articulusba el végezett büntetés alatt.</p>	<p>az religio dolga minden részében és cikkelyében abban obseruáltassék meg, az mind 1.5.81 esztendőben Kolosvárárt prima die Maji generalis gyűlésbe végeztetett volt, és az előbbi articulusok</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Weißenburg, Mai 1585	(in Angelegenheiten der Religion in allem die Beschlüsse der in Klausenburg prima die Maji des Jahres 1581 gehaltenen allgemeinen Versammlung eingehalten werden und nach den vorherigen Artikeln die libertas religionis eingehalten werde, außer dass es keine Innovationen geben soll unter der in den Artikeln genannten Strafe.)	szerént libertas religionis megtartassék, csakhogy innovatiók ne legyenek, (in Angelegenheiten der Religion in allem die Beschlüsse der in Klausenburg prima die Maji des Jahres 1581 gehaltenen allgemeinen Versammlung eingehalten werden und nach den vorherigen Artikeln die libertas religionis eingehalten werde, außer daß es keine Innovationen geben soll)
Weißenburg, Mai 1585	[...] az religio dolgáról olyan végezést tötünk, hogy az religo dolga minden részében, czikkelében abba maradjon, az mint ennek előtte való generalis gyűlésekben, partialisokban is végeztünk róla és azon mód tartassék meg az religióban mindaddig, mig nagyságod generalis gyűlésben országával más végezést nem teszen. ([...] in allen Teilen, Artikeln der Religionssachen es so bleiben soll, wie wir in den vorherigen allgemeinen und partiellen Landtagen darüber beschlossen haben, solange, bis Eure Hoheit in einer allgemeinen Versammlung des Landtages nicht anders beschließen sollte).	és azon mód tartassék meg az religióban mindaddig, mig nagyságod generalis gyűlésben országával más végezést nem teszen. (solange, bis Eure Hoheit in einer allgemeinen Versammlung des Landtages nicht anders beschließen sollte)
Mediasch, Dezember 1588	[...] az jézsuita szerzet, kiért hogy ngodat instantissimis nostris precibus bántanunk kellett, mozdított (praeter alias innumeratas rationes, melyeket ngod előtt proponáltunk, és hogy ez az szerzet hazánknak romlására, és posteritásunknak veszedelmére tendálna, bőségesen megmutattuk) az mi eleinknek dicséretes cselekedeti, és végezése, melynek általa Izabella királyné asszonynak bójövetelének előtte ez a pontificia religio minden professorival, és szerzetessivel, communis votis, et paribus suffragiis, mind az mi hazánkból, mind pedig Magyarországból kiigazított volt, sőt következő időkben, királyné asszonynak tudni illik bójövetelének utánna, in	Jezsuita szerzet (Orden der Jesuiten) Pontificia religio az több uraimék és nemes atyánkfiai is azon rendbeli tanítókat tarthassanak egyet, ne többet házoknál, de senkinek se szegény subditusnak, se egyebeknek conscientiajókát, senki per vim ne kényszerítse, hogy eképpen <i>in recepta religione</i> , az régi articulusok tartása szerént, religionis libertas megmaradjon. (So sollen

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>generalibus regni comitiis, az mint akkor 1556. esztendőben költ articulusok megmutatják, azoknak megtérésekre, avagy az országban visszahozásokra minden utat elrekesztettek [...] hogy ngod az szerzetes jezsuitákat birodalmából kiküldené [...] ([...] der Orden der Jesuiten, deswegen wir Eure Hoheit instantissimis nostris precibus stören mussten, wurden wir (praeter alias innumeras rationes, die wir Eurer Hoheit proponiert haben und dass dieser Orden zum Verderben unseres geliebten Vaterlandes und zur Gefahr für unsere Posterität tendiert, was wir zur Genüge bewiesen haben) von den glorreichen Taten und Beschlüssen unserer Vorgänger bewegt, durch die noch vor der Hereinkunft unserer Königin Isabella die pontificia religio mit all ihren Bekennern und Mönchen, communis votis, et paribus suffragiis, sowohl aus unserem Vaterland als auch aus Ungarn verwiesen wurden, mehr noch, in der darauffolgenden Zeit, nämlich nach der Hereinkunft der Frau Königin, in generalibus regni comitiis, so wie das die 1556 verfassten Artikel zeigen, wurden alle Wege zur Wiederkehr oder Rückbringung ins Land versperrt, [...] dass Eure Hoheit den Jesuitenorden des Landes verweise [...])</p> <p>Végeztünk azért országúl, három nemzetül, magyarországi atyánkfiaival egyetemben, hogy a dato computando huszonöt nap alatt ezek az szerzetes jezsuiták mindenünnön az ngod birodalmából mindenestől kimenjenek, és soha ez az szerzet minthogy még florente pontificia religione in regno Hungariae soha hírrel sem hallottatott, többé ez országba bé ne jöhessen; sőt még ugyan eféle római religión való szerzeteseknek is claustrumok, collegiumok, és közönséges helyen templomok ne lehessen, se penig az régi ország constitutioja ellen eféle religion valók, se egyéb ecclesiastica persona köztünk donationis titulo, aut alio quaesito sub colore nemes jószágot, és örökséget ne bírhasanak.</p>	<p>auch die übrigen Herren und adlige Landsleute Lehrer aus dem Orden halten dürfen, einen, nicht mehr, in ihrem Hause, aber niemand darf das Gewissen anderer, auch das des armen Untertanen nicht, per vim zwingen, damit so <i>in recepta religione</i> die libertas religionis laut der früheren Artikel erhalten bleibe.) az két rendbeli religio, az augustana confession kívül (die beiden Religionen, die außerhalb der Augustana confessio stehen)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>(Wir, der Landtag, die drei Nationen zusammen mit den Landsleuten aus Ungarn, haben deshalb beschlossen, dass 25 Tage a dato computando diese jesuitischen Mönche von überall aus Eurem Reich hinausgehen, und dass dieser Orden, da von ihm selbst in der Zeit der florente pontificia religione in regno Hungariae nie gehört wurde, dieses Land nie mehr betreten darf; mehr noch, dass die zur römischen Religion gehörenden Mönche keine Klöster, Kollegien und Kirchen an öffentlichen Plätzen haben dürfen, auch sollen jene, die zu dieser, der Verfassung des alten Landes widersprechenden Religion gehören oder andere ecclesiastica persona donationis titulo, aut alio quaesito sub colore über keinerlei adligen Besitz und auch kein Erbe verfügen können.)</p> <p>[...] eféle szerzetes jésuitákat se házánál, se jószágában senki ne tarthasson. [...]</p> <p>([...] derartige jesuitische Mönche soll niemand weder in seinem Haus noch auf der Domäne halten dürfen [...])</p> <p>(Damit das Gewissen unseres Herrn beruhigt und zufriedengestellt werde, soll unser Herr für seine Bedürfnisse einen frommen Prediger, Priester oder Mönch aus der ungarischen Nation halten, den er aus der Staatskasse bezahlt.)</p>	
	<p>Hasonlóképpen az több uraimék és nemes atyánkfiai is azon rendbeli tanítókat tarthassanak egyet, ne többet házoknál, de senkinek se szegény subditusnak, se egyebeknek conscientiajókát, senki per vim ne kényszerítse, hogy eképpen <i>in recepta religione</i>, az régi articulusok tartása szerént, religionis libertas megmaradjon. (So sollen auch die übrigen Herren und adligen Landsleute Lehrer aus dem Orden halten dürfen, [nur] einen, nicht mehr, in ihrem Hause, aber niemand darf das Gewissen anderer, auch das des armen Untertanen nicht, per vim zwingen, damit so in recepta religione die libertas religionis laut der früheren Artikel erhalten bleibe.)</p>	

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>Art. 8 – Végeztük továbbá ezt is, hogy az mostan expróbáltott jesuitarum secta ez hazában nullo unquam temporum in successu admitáltassék, sőt ha vocatióra is ezen vigezésünknek szabad legyen őket persequalni, és marhájokban zsákmánt tenni. (Wir haben beschlossen, dass die jetzt vertriebene Sekte der Jesuiten (jesuitarum secta) in dieses Vaterland nullo unquam tempore in successu aufgenommen werde, und es soll uns erlaubt sein, sie zu verfolgen und ihr Gut zu beschlagnahmen)</p>	
	<p>Art. 9 – Azonképpen egyéb szerzetek is azon kívül, az mint feljű meg vagyon irva, ha bejőnnének, azon büntetés alatt legyenek. (Gleichermaßen sollen andere Orden außer jenem, der oben beschrieben wurde, wenn sie ins Land kämen, bestraft werden)</p>	
	<p>Az mely jószágok penig az mi régi szabadságunk és constitutionk ellen nekik conferáltattak, mind Erdélyben és mind Magyarországon, azokról országúl így deliberaltunk: hogy ngod azokat az feljűl megirt régi articulusokat continentíája szerént az fiscushoz foglaltassa, és az jezsuitáknak azokat se pénzen se alia quacunque sub conditione, aut quovis modo eladni, avagy idegeniténí az fiscustól szabad ne legyen.[...]</p>	
	<p>(Jene Güter, die entgegen unserer alten Freiheiten und Verfassung ihnen geschenkt wurden, sowohl in Siebenbürgen als auch in Ungarn, über diese hat der Landtag folgendermaßen beschlossen: dass Eure Hoheit laut des Inhaltes der obigen Artikel vom Fiskus besetzt und den Jesuiten weder für Geld oder alia quacunque sub conditione, aut quovis modo verkaufen darf, d. h. es soll nicht erlaubt sein, vom Fiskus zu entfremden).</p>	
	<p>Art. 11 – Az religio dolgában penig végeztük országúl, hogy az két rendbeli religio, az augustana confession kívül való, miképpen ez eddig observaltott, azonképpen ennek utánna is az előbbi</p>	

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Weißenburg, November 1591	<p>articulusok tartása szerént, megtartassék, és senki abban ne háborítassék. Innovatio pedig ne engedessék, sub poena ante hac edita. (In Sachen der Religion hat der Landtag beschlossen, dass die beiden Religionen, die außerhalb der Augustana confessio stehen, so wie das bisher nach den vorherigen Artikeln geschah, erhalten werden sollen, und niemand soll in ihnen gestört werden. Innovation ist aber sub poena ante hac edita nicht erlaubt.)</p> <p>Az feljűl nevezett helyeken kívűl effűle rűmai religiűn valű tanitűk mindenűnnűt kivitessenek és tűbbű semmi helyekre ne plántáltassanak [...] Azonkűpen scholajűk, templumok ne lehessen sohult, se nagysűgod jűszűgűbűban, se senkibűn, hanem az meggyesi generűlis gyűlűsűnkűbűl vűgezűsűnk szerűnt az mely atyűnkűfiű az rűmai religiűn vannak, űnnűn magoknak egy-egy papot tartsanak, de jűszűgűokban kűnszerűtűs űs erűszak szerűnt kűzsűgeket ne erűltessűk.</p> <p>Az recepta-religiűkon valűkat penű se jűvedelmekbűn, se semminemű űllapattűkban meg ne hűborítsűk.</p> <p>(Auűberhalb der genannten Orte sollen die zur rűmischen Religion gehűrenden Lehrer [Geistliche] von űberall verwiesen werden und an keinen Ort mehr angestellt werden [...]. Gleicherműűen sollen sie nirgends weder Schulen noch Kirchen haben, auch nicht auf der Doműne Eurer Hoheit [...], sondern laut unserem Beschluss auf der Mediascher) Generalversammlung sollen unsere [adligen] Landsleute, die zur rűmischen Religion gehűren, fűr sich selbst je einen Geistlichen halten, aber in ihren Herrschaften dűrfen sie den Gemeinden nichts mit Gewalt und Nűtigung aufzwingen.</p> <p>Jene [Geistliche], die zu den rezipierten Religionen gehűren, sollen sie weder in ihren Einkűnfűten noch in ihrem Zustand stűren)</p>	<p>Rűmai religiű (rűmische Religion)</p> <p>Az recepta-religiűkon valűkat penű se jűvedelmekbűn, se semminemű űllapattűkban meg ne hűborítsűk.</p> <p>(Jene [Geistliche], die zu den rezipierten Religionen gehűren, sollen weder in ihren Einkűnfűten noch in ihrem Zustand gestűrt werden.)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
Weißenburg, April–Mai 1595	<p>Az mi a religio dolgát nézi, végeztük országúl, hogy az recepta religiok, tudniillik catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana libere mindenütt megtartassanak.</p> <p>Az minémű articulus ez elmúlt 1588. esztendőben való gyűlésben Meggyesen lőtt volt, azt az mennyibe az pater jezsuitákat nézi, és libertati religionis catholicae sive romanae non praeiudicat, felségedhez való jóakarattunkból, szeretetünkéből abrogáltuk és felőle így végeztünk, hogy absolválván abból való kötelességétő, iuramentumától felségedet, az pater jezsuiták Kolozsvárra, Monostorra és ide Fehérvárra bejöhessenek. Könyörögvén ezen felségednek, hogy szeme eleibe vévén ebben is felségedhez ilyen jó szűvünket, jóakarattunkat, ez megnevezett helyeken kívül se Várraddá, se semmi egyéb helyekre, se Erdélybe, se Magyarországba sehová az jezsuitákat be ne eresztesse, és collegiumok gyülekezetek lakóúl sehol ne lehessen az megnevezett helyeken kívül. Ezeket kivől penig az minémű tanítók, praedicátorok, az római religión kivől az egyéb recepta religiókon Kolozsvárat, Fejérvárat és egyéb helyeken is vadnak, azok se személyekbe, se iskolájokba, se templomokba, se jövedelmekbe, se semminenmű állapotjokba meg ne háboríttassanak, hanem intra limites vocationum suarum tartassanak, az pater jezsuiták semmi összeveszésre és egyenlenségre okot ne adjanak, ezenképpen az több recepta religiokhoz való papok is.</p> <p>Art. 17. Ezen religiókon valókat penig minden rendeket, úgy mint innovatorokat, az ispánok és királybirák, adiunctis sibi sacerdotibus eius religionis az brevis szerént cognoscálják, azféle innovatorok kik legyenek, az seniorokkal és püspökkel törvény szerént és személyválogatás nélkül megbüntessék, ha törvény szerént convincáltatik, minden haladék, nélkül, si ad meliorem frugem non redierint.</p>	<p>catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana</p> <p>az római religión kivől az egyéb recepta religiókon (außerhalb der römischen Religion, die zu den rezipierten Religionen gehören.)</p> <p>azféle innovatorok [...] adiunctis sibi sacerdotibus eius religionis az brevis szerént cognoscálják) (sollen die Innovatoren adiunctis sibi sacerdotibus eius religionis laut brevis erkennen)</p> <p>Személyválogatás nélkül megbüntessék, ha törvény szerént convincáltatik, minden haladék, nélkül, si ad meliorem frugem non redierint. (gemäß des Gesetzes ohne Ansehen der Person bestrafen, wenn er unverzüglich gemäß des Gesetzes verurteilt wird, si ad meliorem frugem non redierint.)</p>

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>Art. 18. Ha ki penig ezen egyházi rendek közül az recepta religiók kivól ez kédig más religión lött volt, az is, ha in melio-rem frugem non redeál, hasonlóképpen büntettessék.</p> <p>(Was die Religionsangelegenheiten betrifft, haben wir von Reichswegen beschlossen, dass die rezipierten Religionen, nämlich die katholische oder römische, die Lutherische, die Calvinistische und die Arianische <i>überall frei erhalten werden sollte</i>. Jene Artikel, die im vergangenen 1588. Jahr auf dem Mediascher Landtag erlassen wurden, und die die Jesuitenpater betreffen, und libertati religionis catholicae sive romanae non praeiudicat, haben wir aus unserem Wohlwollen und unserer Liebe gegenüber Eurer Hoheit aufgehoben und beschlossen, dass wir Eure Hoheit von Eurer Pflicht und Eurem Eid entbinden, so dass die Jesuitenpatres nach Klausenburg, Monostor und her nach Weißenburg kommen können. Wir flehen Eure Hoheit an, dass Eure Hoheit unsere Gutherzigkeit, Gutwilligkeit vor Augen halte und außer an diesen genannten Orten, die Jesuiten nirgends, auch nicht in Großwardein, auch an anderen Orten nicht, weder in Siebenbürgen noch in Ungarn hereinlasse, und außerhalb der Kollegien und Gemeinden sollen sie nirgendwo anders wohnen können. Außerdem sollen alle Lehrer, Prediger, außerhalb der römischen Religion, die zu den rezipierten Religionen gehören, in Klausenburg, Weißenburg und anderen Orten in ihren Personen, Schulen, Kirchen, Einkünften und in keinerlei Zustand behelligt werden, sondern sich intra limites vocationum suarum halten, die Jesuitenpatres sollen keinerlei Grund für Streit und Ungleichheit liefern, desgleichen auch die Pfarrer der übrigen rezipierten Religionen.</p>	
	<p>Art. 17. Alle Stände, Gespane und Königsrichter sollen die Innovatoren adiunctis sibi sacerdotibus eius religionis laut brevis</p>	

Landtag	(Kon)text	Bezeichnung der Religionsparteien
	<p>erkennen, die Innovatoren, falls es sie geben sollte, von den Senioren und dem Bischof gemäß des Gesetzes ohne Ansehen der Person bestrafen, wenn jemand unverzüglich gemäß des Gesetzes verurteilt wird, si ad meliorem frugem non redierint.</p> <p>Art. 18. Wer zu diesen kirchlichen Ständen gehört und zu einer rezipierten Religion und vorher zu einer anderen Religion gehörte, der soll, wenn er in meliorem frugem nicht umkehrt, ähnlich zu bestrafen sein)</p>	

Anmerkung: Ein guter Teil der obigen Landtagsartikel wird in der Regel kaum oder nur sehr bruchstückhaft in die Forschungen miteinbezogen. Deshalb werden Landtagsbeschlüsse ausgiebig zitiert.

Warum zwei Tabellen? Jenseits des technischen Aspektes – eine Tabelle wäre viel zu lang, unübersichtlich und deshalb unbrauchbar gewesen –, war der Standpunkt des Inhaltes wie des historischen Hintergrundes ausschlaggebend.

Die Vereidigung von Stefan Báthory im Mai 1571 kann als Zäsur betrachtet werden, was vom Thorenburger Landtagsbeschluss 1572, dem sog. Innovationsgesetz, bestätigt wird. Allerdings, wie das schon angesprochen wurde, war das Innovationsverbot das älteste Thema der siebenbürgischen Religionsgesetze, wodurch das Innovationsgesetz von 1572 zu den Kontinuitäten der Religionsgesetzgebung des Fürstentums gehört. Neu war also nicht das Verbot der Innovation, sondern die Art, wie dieses Verbot durch die nachfolgenden Landtage vertieft wurde.

Die Benennung der Religionsparteien kann ebenfalls zu den Kontinuitäten gezählt werden. Die Uneindeutigkeit in der Benennung wird also weitergeführt: Die Religionen/Konfessionen können eher aus dem historischen Kontext herausgelesen werden, da sie in den Gesetzestexten nur selten namentlich genannt werden.

Verschwundene Katholiken

Die Reformation in Siebenbürgen hatte die katholische Kirche aufgezehrt. Es gab in den 1560er Jahren nur noch sehr wenige Katholiken innerhalb einiger Adelsfamilien und in einigen Ortschaften im Osten des Szeklerlandes: „Katholiken

also in dem Sinne, daß ihre Existenz gesetzlich hätte garantiert werden müssen, gab es kaum⁵⁸. Der Thorenburger Landtagsartikel vom März 1566 ergänzt aber den numerischen Schwund der Altgläubigen mit einer neuen Facette: Die Protestanten sind nun die eigentlichen Katholiken, als Mitglieder der einen, allumfassenden Kirche. Die „altgläubigen Katholiken“ wurden also weder 1568 noch 1571 berücksichtigt.

Nun kann dagegen Einspruch erhoben werden, nämlich dass zwischen 1566 und 1568 ein Ereignis die Lage der Katholiken in Siebenbürgen zu ihren Gunsten änderte, dessen bis auf den heutigen Tag in Form einer Wallfahrt gedacht wird, die Gedenkwallfahrt am Pfingstsamstag in Csíksomlyó/Şumuleu Ciuc. Der Ursprung dieser Pfingstwallfahrt – seit 1444 gab es nämlich eine Marienwallfahrt am Tag der Heimsuchung Mariae⁵⁹ – wird auf den Konflikt zwischen Johann Sigismund, der den Antitrinitarismus ausbreiten wollte, und den Szeklern im Csíker *Stuhl*, die ihren katholischen Glauben bewahren wollten, im Jahr 1567 zurückgeführt, der mit dem Sieg der Szekler ausgegangen war⁶⁰. Neben der Verlegung des Wallfahrtsdatums von Mariae Heimsuchung auf den Pfingstsamstag wäre auch der Thorenburger Landtagsartikel von 1568, nämlich die Aufnahme der katholischen Religion unter die rezipierten Religionen, ein Ergebnis dieser Schlacht⁶¹.

Der Ethnologe Tamás Mohay bezweifelt die Herkunftsgeschichte der Wallfahrt und bezeichnet sie in Anlehnung an Eric Hobsbawm als „erfundene Tradition“⁶². Die These von Tamás Mohay ist, dass das Ereignis, auf das sich die Wallfahrt bezieht, einfach nicht rekonstruierbar sei und ein viel späteres Ereignis, die Tatareneinfälle am Ende des 17. Jahrhunderts, in die Vergangenheit rückprojiziert wurde, welches im Kontext der Auseinandersetzungen mit der Religions- und Verteidigungspolitik der Habsburger (nur die katholischen Csíker Bewohner wurden zum Grenzdienst verpflichtet, nicht aber die konfessionell

58 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 17.

59 Tamás Mohay, Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói búcsú új megvilágításban [Die Grundlagen eines Festes: die Wallfahrt nach Csíksomlyó in neuem Licht], in: Keresztény Magvető 111 (2005), 107–134, hier 122; Vilmos Tánczos, Kitalált hagyomány? Mohay Tamás A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás című könyvéről [Erfundene Tradition? Über das Buch A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás von Mohay Tamás], in: Regio 2010/2, S. 129–138, hier 134.

60 Fortunát P. Boros, Csíksomlyó, a kegyhely [Csíksomlyó, der Gnadenort], Csíkszereda 1994, S. 76–78; Fidél P. Benedek, Ferences kolostorok és templomok, II. Csíksomlyó, Kaplony, Szászváros és az erdélyi Szent Jakab-kápolnák (Tanulmányok) [Franziskanerkloster und -kirchen. II. Csíksomlyó, Kaplony, Broos und die Jakobskapellen in Siebenbürgen (Studien)], Csíkszereda 2008, S. 130–137.

61 Tánczos, Kitalált hagyomány?, S. 135 f.

62 Mohay, Egy ünnep (wie Anm. 59), S. 117.

gemischten Bewohner des Oderheller Stuhls) um 1780 den Hintergrund der Entstehungsgeschichte der Wallfahrt bildete⁶³.

Vilmos Tánzos hinterfragt die Befunde seines Kollegen und wirft ihm vor, dass er sich zusehr auf schriftliche Quellen festgelegt und andere ignoriert habe⁶⁴. Selbst wenn die Herkunftsgeschichte aus dem 18. Jahrhundert stammt, kann sie sich trotzdem auf ein Ereignis beziehen, das im 16. Jahrhundert stattgefunden hatte⁶⁵. Wenn die Quellenbasis erweitert wird, dann gibt es Belege dafür, dass die Wallfahrt am Pfingsttag schon im 17. Jahrhundert als Gedenkwallfahrt begangen wurde⁶⁶. Die Verlegung des Datums der Wallfahrt und das Scheitern der Reformation im Osten des Szeklerlandes fallen somit nicht zufällig zusammen⁶⁷.

Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit ist es keineswegs bedeutungslos, ob es diese Auseinandersetzung zwischen der gewaltsam reformierenden Zentralgewalt und den Szeklern, die ihre Glaubensfreiheit verteidigten, tatsächlich gegeben hat. Wenn wir die gängige Interpretation der Landtagsbeschlüsse von 1568 und 1571 in Betracht ziehen, dann muss tatsächlich etwas zwischen 1566 und 1568 geschehen sein, das eine radikale Wende in der religionspolitischen Haltung gegenüber den Katholiken auslöste, d. h. die antikatholischen Gesetze von 1566 wurden auf dem Thorenburger Landtag außer Kraft gesetzt. Wie könnte denn sonst die Aufnahme des Katholizismus unter die „rezipierten Religionen“ 1568 erklärt werden?

Ob aber der Katholizismus als „rezipierte Religion“ galt oder nicht, müsste aus den späteren Landtagsartikel hervorgehen, umso mehr, als 1571 die katholische Báthory-Familie an die Macht gekommen war. Stefan Báthory, der 1576 auch zum König von Polen gewählt wurde, führte anfänglich die Ansätze weiter, die er von seinem Vorgänger übernommen hatte – so wie das sein Fürsteneid von 1571 widerspiegelt⁶⁸ –, diese aber umwandelte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht das bereits erwähnte Innovationsgesetz von 1572, das sich anfangs ausdrücklich gegen Franz Davidis und seine Religion kehrte; gleichermaßen verpflichtete er die Kirche Wittenberger Prägung, eine Synode einzuberufen⁶⁹ und erklärte dann die ausschließliche Gültigkeit des Augsburger Bekenntnisses für den

63 Ebenda, S. 117–124.

64 Tánzos, *Kitalált hagyomány?* (wie Anm. 59), S. 133 f.

65 Ebenda, S. 135.

66 Ebenda.

67 Ebenda, S. 134.

68 „in ihren Gesetzen, Freiheiten und Religionen werde ich sie nicht stören“, *Forma iuramenti per magnificum Stephanum Bathory vayvodam dominis regnicolis praestitij*, EOE II, S. 459.

69 Weißenburg, 28. März 1572, Stefan Báthory beruft das Hermannstädter und Burzenländer Capitel zur Synode, die den Superintendenten wählen soll, Teutsch, *Urkundenbuch*, I (wie Anm. 14), S. 200 f.

Königsboden⁷⁰. Für die Lage seiner eigenen Kirche schien er aber bis 1579, als er die Jesuiten ins Land rief, nichts zu unternehmen.

Erst 1581 erscheinen die Katholiken wieder in den Landtagsartikeln, diesmal verbunden mit den Jesuiten⁷¹. Vom Inhalt her führt der Landtagsbeschluss die Bestimmungen des Gesetzes von 1579 weiter und verschärft sie. Dieses Gesetz wurde im Geist der Gesetze der Jahre 1565–1566 erlassen, wobei es diesmal um Einschränkungen gegenüber der Tätigkeit eines spezifischen Ordens, der Jesuiten, ging. Außerdem handelt es sich um die Diskriminierung der katholischen Einwohner – Angehörige der „römischen Religion“ – des Fürstentums. Das Gesetz wird als Zugeständnis an das Gewissen des katholischen Fürsten betrachtet, der aber seinen Glauben nicht gewaltsam verbreiten darf. Die Jesuitenfrage und der Rechtsstand der Katholiken waren aber zwei verschiedene Angelegenheiten: Die Ansiedlung der Jesuiten bedeutete noch keine „Inartikulation der pontificia religio“⁷².

Der Landtagsartikel führt das Prinzip der *major pars* ein, das genauso wie das Innovationsverbot, ursprünglich gegen eine theologische Richtung oder Konfession gerichtet gewesen war – in diesem Fall gegen den Katholizismus, genauer gegen die Möglichkeit des katholischen Herrschers uneingeschränkt Kirchen zu errichten –, kurz darauf sich aber auf alle Glaubensrichtungen bezog. So wurde dieser Grundsatz vor allem in dem reformiert-unitarischen Verhältnis wichtig und wurde, wenn nötig, von den (reformierten) Fürsten außer Kraft gesetzt⁷³.

Diese Ungleichheit wird in den späteren Landtagsartikeln fortgesetzt. Im Landtagsartikel von 1588, in dem die Jesuiten des Landes verwiesen wurden⁷⁴, wird zum ersten Mal von rezipierter Religion – nicht Religionen – gesprochen:

„So sollen auch die übrigen Herren und adlige Landsleute Lehrer aus dem Orden [Jesuiten] halten dürfen, einen, nicht mehr, in ihrem Hause, aber niemand darf das Gewissen anderer, auch das des armen Untertanen nicht, per vim zwingen, damit so *in recepta religione* die libertas religionis laut der früheren Artikel erhalten bleibe“⁷⁵.

70 Weißenburg, 4. Juli 1572, Stefan Báthory bestätigt die ausschließliche Gültigkeit des Aug-burgischen Bekenntnisses auf dem Königsboden und befiehlt dem Kronstädter Rat, den Pfarrern in der Ausübung des Bekenntnisses und der Übung der alten Kirchenbräuche keine Hindernisse entgegenzusetzen, S. 207 f.

71 Landtag Klausenburg, 1.–10. Mai 1581, EOE III, S. 157; für den Text vgl. Tabelle 2.

72 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 26.

73 So etwa von Gabriel Báthory bei der Gründung der reformierten Gemeinde in Klausenburg; András Kiss, Kolozsvár és a Báthoryak: Zsigmond és Gábor [Klausenburg und die Báthorys: Sigismund und Gabriel], in: Sándor Galambos/Éva Kujbusné Mecsei (Hg.), Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv [Jahrbuch des Archivs von Szabolcs-Szatmár-Bereg], XVII, Nyíregyháza 2006, S. 327–338, hier 330.

74 Landtag Mediasch, 8.–23. Dezember 1588, EOE III, S. 238–240.

75 Ebenda, S. 240.

Den katholischen Grundherren wird erlaubt, einen Priester aus dem Jesuitenorden als Hofgeistlichen zu halten, wobei sie ihren Glauben den Untertanen nicht gewaltsam aufzwingen dürfen.

Die schon bekannte Formulierung der *rezipierten Religionen* taucht im Landtagsbeschluss von 1591 auf, in dem es erneut um die Einschränkung der Tätigkeit des Jesuitenordens wie auch des katholischen Glaubens geht, wobei die Ausübung des katholischen Glaubens streng geregelt und als Adelsprivileg betrachtet wird. Allerdings, wie das auch 1588 festgelegt wurde, durfte der Grundherr seine Untertanen nicht bekehren⁷⁶. Dabei wurde auch das Verhältnis der katholischen Adligen zu den Geistlichen anderer Konfessionen geregelt: „Jene [Geistliche], die zu den *rezipierten Religionen* gehören, sollen sie [die katholischen Adligen] weder in ihren Einkünften noch in ihrem Zustand stören“⁷⁷.

Der Begriff rezipierte Religionen ist auf die protestantischen Konfessionen beschränkt und unterscheidet den Rechtsstand des Katholizismus von dem der protestantischen Kirchen. Die katholische Konfession gehörte also nicht zu den rezipierten Religionen, auch wenn sie der Glaube des Fürsten war.

Wenn wir also von der Hypothese ausgehen, dass 1568 und 1571 die rezipierten Religionen anerkannt wurden, dann gehörte der Katholizismus nicht dazu. Es sei denn, unter den katholischen Fürsten wurde irgendwann der Rechtsstand geändert, was aber die Landtagsartikel nicht festhalten. Dabei gab es diese Möglichkeit, so wie das der Landtagsbeschluss von 1585 aussagt: „in allen Teilen, Artikeln der Religionssachen soll es so bleiben, wie wir in den vorherigen allgemeinen und partiellen Landtagen darüber beschlossen haben, solange, bis Eure Hoheit in einer allgemeinen Versammlung des Landtages nicht anders beschließen sollte“⁷⁸.

In Kenntnis des obigen Landtagsartikels könnte – ausgehend von der gängigen Interpretation des Landtagsartikels von 1568 – die Lage der Katholiken in Siebenbürgen, zumindest bis 1595, als geradezu surreal bezeichnet werden: Johann Sigismund, der antitrinitarisch gesinnte Herrscher, erkennt den katholischen Glauben infolge der für die Szekler siegreichen Schlacht von 1567 als rezipiert an, während der Katholizismus unter den katholischen Fürsten diesen Rechtsstand verlor, obwohl die katholischen Fürsten vom Landtag die Möglichkeit erhielten, die bestehenden Religionsgesetze aufzuheben und durch neue zu ersetzen. Nur: Der Landtagsbeschluss von 1585, der wie ein Zugeständnis oder eher eine Kapitulation der Stände aussieht, wurde auf dem Höhepunkt der

76 Landtag Weißenburg, 1.–20. November 1591, EOE III, S. 384–386.

77 Ebenda, S. 240.

78 Landtag Weißenburg, 9.–19. Mai 1585, EOE III, S. 213.

Macht der Báthorys in Siebenbürgen erlassen, kurz bevor deren Machtbasis in Polen zusammenbrach⁷⁹.

Nach 1586 diktierten wieder die Stände. Hätten aber die Stände den rezipierten Rechtsstand einer Religion nachträglich ändern können? Nein, denn den einmal erlangten rezipierten Rechtsstand einer Religion konnte weder Landtag noch Fürst ändern. Die Lage des Unitarismus im 17. Jahrhundert beweist das: Obwohl sich der Unitarismus in Siebenbürgen infolge der Religionspolitik der reformierten Fürsten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in existentiellen Nöten befand, wurde er 1653 in den Approbaten zu den rezipierten Religionen gezählt⁸⁰. Somit kann als Zwischenbilanz gesagt werden, dass selbst wenn – verglichen mit 1566 – sich die Haltung gegenüber dem Katholizismus nach 1571 etwas gemildert hatte, es im Grunde genommen nur um geringe Zugeständnisse an die private Frömmigkeit des Herrschers ging. Römisch-katholische Frömmigkeit existierte also 1568 nur in verschwindender Zahl privatissime. Nach 1571 hatten allerdings diese Zugeständnisse des Landtags ausgereicht, um den Fortbestand des Katholizismus zu sichern, ohne die protestantischen Stände zu brüskieren.

Die Konfession ohne Namen

Der sog. Sakramentarismus, der theologische Inhalt der „Klausenburger Religion“, erwies sich kurzfristig als Auslaufmodell, da schon zwei Jahre später (1566) die Synode von Neumarkt die Trinitätslehre im antitrinitarischen Sinn

79 Edit Szegedi, *Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale* [Die Reformation in Siebenbürgen. Die Herausbildung der konfessionellen Identitäten], in: Ioan-Aurel Pop/Thomas Nágler/András Magyar (Hg.), *Istoria Transilvaniei*, II. (de la 1541 până la 1711) [Geschichte Siebenbürgens, II (von 1541 bis 1711)], Cluj-Napoca 2005, S. 237–249, hier 246.

80 *Approbatae Constitutiones Regni Transylvaniae & Partium Hungariae Eidem Annexarum. Ex Articulis ab Anno Millesimo Quingentissimo Quadragésimo, ad praesentem huncusque Millesimum Sexcentissimum Quinquagesimum tertium conclusis, compilatae. Ac primum quidem per Dominos Consiliarios revisae, tandemque in Generali Dominorum Regnicolarum, ex Edicto Celsissimi Principis, D. D. GEORGII RÁKOCZI II. Dei Gratia Principis Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domini, & Siculorum Comitum, & Domini eorum Clementissimi, in Civitatem Albam Juliam ad diem decimumquintum mensis Januarii Anni praesentis 1653. Congregatorum, conventu, publice relectae, intermixtis etiam Constitutionibus sub eadem Diaeta editis, Claudiopoli 1815* in: Erdély Országának Három Könyvekre osztott Törvényes Könyve Melly Approbata, Compilata Constitutiokból és Novellaris Articulusokból áll. Mostan újjabban, minden Haza-Fiaknak hsznokra ki-botsáttott, Kolosváratt, Nyomtatattott a Királlyi Lyceum Betüivel 1815-ben, Prima Pars. Titulus Primus. Réligiókra nézendő dolgokról. Articulus II., 1–2; vgl. Edit Szegedi, *Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens*, in: Günter Frank (Hg.), *Humanismus und europäische Identität*, S. 36–38, hier 29–44.

auslegte⁸¹. Im selben Jahr noch verpflichtete der Rat von Klausenburg die Prediger, im Sinne dieser neuen Lehre von der „Dreiheit“ (de triade) zu verkündigen⁸². Theoretisch war die „Klausenburger Religion“ antitrinitarisch geworden.

Die Lage war aber nicht so eindeutig. Der Antitrinitarismus war in Siebenbürgen wie auch in Polen⁸³ aus der reformierten Theologie erwachsen, er entstand in den reformierten Gemeinden. Anders als in Polen jedoch bestand der Antitrinitarismus nicht neben dem Protestantismus Schweizer Prägung, sondern nahm, offiziell zumindest, seine Stelle ein. D.h. nach 1566 gab es in Siebenbürgen theoretisch keine Reformierten mehr. Sie wurden nicht verboten, sie hatten sich nur gewandelt, sie waren zu Antitrinitariern geworden. Es ist dieselbe Kirche, nur mit anderem theologischen Inhalt.

Doch ganz so einfach war es aber wiederum nicht. Inwieweit und ob sich alle reformierten Gemeinden in Siebenbürgen zum Antitrinitarismus „bekehrten“, ist schwer zu ermitteln – denn im Partium, das im Einflussbereich von Debreczin lag, blieben dank der reformiert gebliebenen Adligen reformierte Gemeinden übrig.⁸⁴ Denn woran sollten die Laien, aber auch viele Geistliche den Unterschied merken? Die Feststellung, dass der Antitrinitarismus in Siebenbürgen den Sakramentarismus aufgezehrt habe, so wie die reformatorischen Gemeinden den Katholizismus aufgezehrt hatten, ist so falsch nicht, da wohl in beiden Fällen eine gewisse, eher geringe Anzahl von „Altgläubigen“ übriggeblieben war. Selbst in Klausenburg, wo der Stadtrat 1566 die Prediger verpflichtete, die neueste Auslegung der „Dreiheitslehre“ zu predigen⁸⁵, gab es noch 1570 reformierte Geistliche, die sich weigerten, die antitrinitarische Lehre ihres Superintendenten anzunehmen. Der bekannteste Spätbekehrte war Kaspar Helth⁸⁶.

Das einzige, was wir genau wissen, ist, dass Franz Davidis der Bischof der Klausenburger Religion war, die die Gemeinden mit mehrheitlich ungarischer Verkündigungssprache umfasste. Das heißt, er war 1566 Bischof der Antitrinitarier und der Reformierten. Zugleich war er der letzte Pleban (Stadtpfarrer) von

81 Keresztyén egyetértés cikkei [Artikel der christlichen Übereinstimmung], in: Áron Kiss (Hg.), *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései* [Die Beschlüsse der ungarischen reformierten Synoden aus dem 16. Jahrhundert], Budapest 1882, S. 455–458.

82 Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Cluj, Fond Primăria Municipiului Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Sign. 14–1-85–143 (I/1 1566–1569; I/2 1556–1565; I/3 1569) I/1 (1566–1569), Bl. 1.

83 Mihály Balázs, *Antitrinitarianism*, in: Howard Louthan/Graeme Murdock (Hg.), *A Companion to the Reformation in Central Europe* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 61), Leiden/Boston 2015, S. 171–194, 176–181.

84 Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 55–56.

85 Arhivele Naționale, Serviciul Județean Cluj, Fond Primăria Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, Mikrofilm, Sign. 14–1-85–143, I/1 (1566–1569), Bl. 1, Bl. 15b; dass die Verbreitung der antitrinitarischen Lehre im protestantischen Klausenburg auf Hindernisse, ja Todesdrohungen stieß, vgl. ebenda, Bl. 18.

86 Vgl. Balázs, *Megjegyzések* (wie Anm. 3), S. 54.

Klausenburg, der in dieses Amt aufgrund seiner Zugehörigkeit zur sächsischen Nation gelangt war, da bis 1568 nur diese Nation über das Monopol der Stadtpfarrkirche und des Stadtpfarramtes in Klausenburg verfügte. Wenn wir von der komplexen Persönlichkeit des Franz Davidis⁸⁷ ausgehen, dann ist seine theologische Entwicklung verständlich. Warum aber näherte sich Johann Sigismund dem Antitrinitarismus an? Er musste zwar keinerlei Rücksichten mehr auf die katholischen Habsburger nehmen, doch seine theologische Option war in der protestantischen Welt gleichermaßen verabscheut.

Wie eingangs erwähnt, gehört es zu den Gemeinplätzen der siebenbürgischen Geschichte, dass Johann Sigismund sehr stark an Theologie interessiert war⁸⁸. Seine aktive Teilnahme an Religionsgesprächen scheint dieses zu belegen. Wenn allerdings die Anfangszeit seiner Herrschaft untersucht wird, dann fällt ein eher mäßiges Interesse für theologische Fragen auf. Johann Sigismund war eher religionspolitisch interessiert, was aber zu seinen Herrscherpflichten gehörte⁸⁹. Seine Versuche, theologische Konflikte beizulegen, seine Teilnahme an Religionsgesprächen wie auch seine Option für den Antitrinitarismus können am ehesten politisch erklärt werden. Selbst die Berufung von Giorgio Biandrata, einem der Gründerväter des Antitrinitarismus, als Hofarzt, war nicht theologisch legitimiert, da die erste Berufung Biandratas aus dem Jahr 1559 stammte⁹⁰, also noch bevor Johann Sigismund zum Protestantismus „konvertierte“.

Selbstverständlich waren in den 1560er Jahren Politik und Religion schwer voneinander zu trennen. So hatte die Ablehnung der Trinitätslehre, die als Grundübel des Christentums gesehen wurde, deretwegen sich nicht nur das Christentum spaltete, sondern auch die Juden und Muslime sich vom Christentum entfernt hatten⁹¹, eine bedeutende religionspolitische Dimension. Denn

87 Mihály Balázs, Franz Davidis. Ein biographischer Abriss, in: Ulrich A. Wien/Juliane Brandt/András F. Balogh (Hg.), Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen (Studia Transsylvanica, 44), Köln/Weimar/Wien, S. 55–90.

88 Horn, Hit (wie Anm. 45), S. 26–42; Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 34.

89 Auf die religionspolitischen Pflichten des Herrschers ging Péter Melius detailreich im Debrecziner Bekenntnis ein, Debreceni zsinat 1567-ik évben (Die Debrecziner Synode aus dem Jahr 1567) in: Kiss (Hg.), A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzése [Die Beschlüsse der ungarischen reformierten Synoden aus dem 16. Jahrhundert], Budapest 1882, S. 459–613, hier 465–561.

90 Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 40.

91 „Nicht lange danach fielen die orientalischen Provinzen vom Christentum ab, weil sie sich zur Wissenschaft vom dreifältigen Gott bekannten, von dem weder die Propheten noch die Apostel etwas wussten, und der Glaube der Türken wurde hereingebracht, so wie das Mohammed selbst in seinem Alkoran genannten Buch offen bekennt, wo er öfters mit dem dreifältigen Gott und gegen die von den Christen gemachten mehreren Göttern kräftig hadert und verkündet, dass Gott einer und ohne Nachkommen sei, wie das die römischen Doktoren und Philosophen lehren./Danach folgen die Juden, die offen bekennen, dass sie in Glaubenssachen deshalb von uns abfielen und bis auf den

genauso wie 1545 in der „katholischen“ Zeit des noch jungen Staates mit unsicherer Existenz oder 1557, in der Zeit der katholischen Königin Isabella, die aber „protestantisch“ handelte, galt die Vielfalt der Religionen als ein religiöses wie politisches Ärgernis, das überwunden werden musste.

Um dieses Ärgernis zu beseitigen, war der Antitrinitarismus, der das Übel von der Wurzel her anpacken wollte, wie geschaffen. Daneben hatte der Antitrinitarismus auch noch einen anderen Vorteil: er sah sich nicht als eine Sonderlehre, die eine neue Kirche begründen wollte⁹². Die Antitrinitarier wollten keine protestantische Sonderkirche werden, die neben den übrigen reformatorischen Kirchen bestand, sondern wollten die Reformation konsequent zu Ende führen und zwar im Sinne Martin Luthers, als Reformation der Lehre⁹³. Die antitrinitarischen Erkenntnisse – die Antitrinitarier lehnten das Dogma ab und betrachteten ihre Lehre als niemals abgeschlossen – wären aber schwer durchzusetzen gewesen, es sei denn, sie überzeugten die Gegner durch Predigen und Disputieren⁹⁴.

Es hätte freilich auch eine andere Lösung geben können und diese stand auch bereit, nämlich die reformierte, so wie sie von Péter Melius, dem Bischof von Debreczin, vertreten wurde, nämlich als physische Bestrafung und Vernichtung der Häretiker⁹⁵. Diese Lösung schien die einfachere zu sein und war auch die gängige Version. Sie hatte allerdings einen Haken, weswegen sie sich für den

heutigen Tag nicht auf unserer Seite stehen, (weil und) solange wir einen Gott predigen, der eines Wesens und drei Personen ist, und es mit der falschen Weisheit [Philosophie] der römischen Doktoren halten. Wenn Du dieses nicht glaubst, dann frag doch, mein christlicher Glaubensgenosse, die Lehrer unter den Juden, die heute leben und lies die Bücher der Philosophen, vornehmlich die Schrift von Averroes, der die Christen deshalb verdammt und lästert, weil sie einen aus vier Wesen zusammengeschnittenen Gott haben und den verkünden“, in: Ferenc Dávid, Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenről való tudomant meg homaliosította. Es a Christus az ő hiveincc altala tantuan minket, mikeppen epitetete meg az ő menniei bent Attiarol, es ő magarol, es a bent Lelekröl bizonios értelmet aduan elönkbe (Kurzgefasste Erklärung, wie der Antichrist die Wissenschaft über den wahren Gott verfälscht hat. Und wie Jesus Christus – uns durch seine Anhänger lehrend – den sicheren Sinn über den heiligen himmlischen Vater, sich selbst und den Heiligen Geist gibt), Albae Iuliae MDLXVII, S. 307 r-307v (nachträglich paginiert); Tamás Kruppa, Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579–1581) in: Radikale Reformation (wie Anm. 87), S. 135–152, hier 140; Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 55–56.

92 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 19.

93 Dávid, Rövid magyarázat (wie Anm. 91), S. 44f; Két könyv az egyedülvaló Atyaistennek, a Fiunak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről, Gyulafehérvár 1568, ford. Péter Lajos (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 2), Kolozsvár 2002, S. 48, 115.

94 Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 50.

95 Debreceni zsinat in: A XVI. századi magyar református zsinatok, hier S. 598–601; Balázs, Megjegyzések (wie Anm. 3), S. 48–50.

siebenbürgischen Kontext nicht eignete: Sie hätte nämlich zum Bürgerkrieg geführt. Die antitrinitarische Version, so utopisch sie klingen und schwerfällig in der Durchführung auch scheinen mochte, war im siebenbürgischen Kontext dennoch eine politisch realistischere Alternative.

Die antitrinitarische Lösung blieb nicht nur eine schöne theoretische Konstruktion, sondern sie verwandelte sich in sehr kurzer Zeit sogar zum politischen Identitätsmerkmal des siebenbürgischen Staates. Das geht aus der Antwort hervor, die Johann Sigismund an Péter Melius, den Bischof von Debreczin, während der Großwardeiner Disputation 1569 gab und sich dabei auf den Landtagsbeschluss von Thorenburg bezog:

„Dass aber Melius Peter mitgeteilt wurde, dass er sich in unserem Reich nicht wie ein Papst aufführe und die Geistlichen der wahren Religion zuliebe vertreibe, Und Bücher soll er auch nicht verbrennen, Und niemand zu seiner Religion zwingen, Hat diesen Grund: Weil wir in unserem Reich, So wie es der Landtag beschlossen hat, Freiheit haben wollen. Weiterhin, Wir wissen, dass der Glaube ein Geschenk Gottes ist, Und das Gewissen kann niemand mit Gewalt überzeugen. Deshalb, wenn er nicht in diesen Grenzen bleibt, Ist er frei, die Theiß zu überqueren“⁹⁶.

Es ging also 1568 und 1571 nicht darum, die Spaltung der reformatorischen Kirchen wie auch der Christenheit insgesamt zu verewigen, sondern sie zu überwinden. Der Antitrinitarismus sah sich deshalb auch nicht als eine Konfession, die anerkannt werden wollte – im Gegenteil, der Antitrinitarismus wollte keine Konfession oder Religion im institutionellen Sinn sein, auch wenn er sich, ganz im Sinne des 16. Jahrhunderts, als einziger Inhaber der Wahrheit betrachtete. Das erklärt die Grundaussage der Landtagsartikel von 1568 und 1571: dass den Gemeinden die Wahlfreiheit übertragen wird, die Prediger zu wählen und dass niemand, nicht einmal der Superintendent sie daran hindern kann. Diese Regelung, die die Superintendenten entmachtet und ihnen jegliche dogmatisch-lehramtliche Aufsicht über Prediger und Gemeinden entzieht, hätte die im Entstehen begriffenen Konfessionen geschwächt.

In den religionspolitischen Landtagsartikeln zwischen 1566–1595 fällt auf, dass erst 1595 der Antitrinitarismus mit Namen genannt wird, nämlich als Arianismus. Bis dahin ist der Antitrinitarismus eine Konfession ohne Namen. Er hat selbst nach 1571, als die Religionspolitik einen neuen Kurs einschlug, in den Landtagsbeschlüssen keinen eigentlichen Namen geführt.

Allerdings, wie es aus der zweiten Tabelle hervorgeht, wird zwischen 1571–1595 nur die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses indirekt als solche be-

96 Lajos Nagy/Domokos Simén (Hg.), *A nagyváradi disputatio* [Die Großwardeiner Disputation] (Unitárius írók a XVI-ik évszázadból, I. Kötet), Kolozsvár 1870 (Nachdruck der Ausgabe Klausenburg 1570), S. 130–131.

nannt⁹⁷. Auch die Reformierten bzw. Sakramentariier werden wenigstens, wie das aus der ersten Tabelle hervorgeht, 1564 namentlich erwähnt, während die Antitrinitarier nirgends einen Namen haben. Genauer: Sie werden nach ihrem Gründer genannt, aber nicht in der Art wie die Lutheraner, sondern als „zur Religion von Franz Davidis gehören(d)“⁹⁸ oder in einschränkender Weise „Franz Davidis soll aber wie auch bis jetzt nur in Klausenburg und Thorenburg Synode halten dürfen und über geistliche Personen anderer Konfession darf er keinerlei Jurisdiktion ausüben, sondern nur über die seinigen“⁹⁹.

Auf die Person des Superintendenten bezogen ist auch das erste Innovationsgesetz:

„Zuerst was die Religionsangelegenheiten betrifft, den Beschluss, welcher zu den Zeiten des verstorbenen Fürsten, Seiner Hoheit bestand [...] haben wir von Reichswegen beschlossen, er solle in demselben Stand und in Kraft bleiben; wo aber jemand außer jenem Beschlusse in der Religion Neuerungen machte, wie denn Ew. Gnaden uns vorgetragen haben, daß es solche gäbe, so wollen Ew. Gnaden den Franz Davidis und den Superintendenten zu sich rufen lassen, von denselben erfahren, ob solche Männer anderer Religion sind, als die Religion, in der sie zu unsers verstorbenen Herrn Zeiten waren; wenn sie in absonderlicher und neuer Religion betroffen werden, lasse sie Ew. Gnaden exkommunizieren, wenn sie auf diese Exkommunikation nicht achten, soll Ew. Gnaden zur Bestrafung solcher nach ihrem Verdienst Macht haben“¹⁰⁰.

Dass der Landtagsartikel gegen den Antitrinitarismus gerichtet ist, geht aus dem Namen Franz Davidis – der in dieser Zeit allerdings kein Superintendent war – hervor, da kein Vorsteher einer anderer Glaubensgemeinschaft namentlich erwähnt wird. Obwohl die Herausbildung einer antitrinitarischen Konfession gegen die Absichten der „Gründerväter“ entstanden war, führte die Namenlosigkeit die ursprüngliche Absicht auf eine andere Art weiter: die Konfession als Not- und Übergangslösung.

Rekonstruktion der reformierten Kirche unter den katholischen Báthorys

Zwischen 1566–1572 standen die Reformierten in Siebenbürgen unter einem antitrinitarischen Superintendenten, der von einem Bischof Augsburgischen Bekenntnisses, Dionysius Alesius – immerhin ein Bekenner der trinitarischen Lehre – abgelöst wurde, und 1576 gab es dann endlich einen reformierten Super-

97 „die beiden Religionen, die außerhalb der augustana confessio stehen“, Landtag 1588, EOE III, S. 239.

98 Landtag Klausenburg, 20.–26. Mai 1576, EOE III, S. 108.

99 Landtag Thorenburg, 21.–25. Oktober 1577, EOE III, S. 122 f.

100 Deutsche Übersetzung bei G. D. Teutsch, Urkundenbuch, I (wie Anm. 14), S. 96 f.

intendenten in der Person von András Thorday. 1568 gab es demnach in Siebenbürgen keine reformierte, d. h. von der Schweizer Reformation geprägten Religion oder Konfession (mehr), die anerkannt wurde oder werden sollte. Aber 1576 sollte die Lage doch endlich geklärt worden sein, die Superintendenten kannten ihre Gemeinden und die Gemeinden wussten, wer für sie zuständig war, denn die Zeit der theologisch-administrativen Uneindeutigkeit, der durchlässigen, ja oft verschwommenen Religionsgrenzen, welche sowohl die Gesellschaft als auch die Religionspolitik der 1550–1560er Jahre beherrscht hatten, war zumindest theoretisch vorüber.

Wie auch im Falle der Antitrinitarier war aber die Lage etwas komplizierter. Das geht aus den Landtagsartikeln von 1576 und 1577 hervor:

Landtag 1576:

„Über die Angelegenheit der Lehrer haben wir folgendermaßen beschlossen: da es laut der früheren Artikel erlaubt ist, daß jene, die zur Religion von Franz Davidis gehören, einen Superintendenten haben dürfen, soll er die Geistlichen seines Glaubens hier in Klausenburg oder in Thorenburg einberufen, aber jene, die mit Pfarrer Dionysius eines Glaubens sind, darf er nicht zusammenrufen, sondern Pfarrer Dionysius soll über sie seine Autorität ausüben“¹⁰¹.

Landtag 1577:

„In Sachen der Religion soll Eure Hoheit laut der alten Artikel alle Stände erhalten und beschützen Seiner fürstlichen Würde gemäß, wenn es Innovationen gäbe oder geben würde, sollen diese nach der Befragung des Superintendenten bestraft werden, so daß alles in seinem Zustand bleibe. Thorday András soll überall im Land befugt sein, Visitationen abzuhalten und die geistlichen Personen, die zu seiner Religion gehören, leiten, lehren, unterweisen, zurechtweisen, und Synoden halten, sogar die Pfarrer anderer Religion zu ermutigen, zu ermahnen, zu unterweisen, und wenn es möglich ist, sie auch zu ihrer Ansicht zu bringen, aber ohne Gewalt, der andere Teil jedoch [und] Franz Davidis soll aber wie auch bisher nur in Klausenburg und Thorenburg Synode halten dürfen und über geistliche Personen anderer Konfession darf er keinerlei Jurisdiktion ausüben, sondern nur über die seinigen“¹⁰².

Im Landtagsartikel von 1576, der das endgültige Auseinandergehen der Antitrinitarier und Reformierten bestätigte, geht es eigentlich um die Konfusion, die auf der Ebene der Gemeinden bezüglich ihrer konfessionellen und administrativen Zugehörigkeit herrschte. Der eigentliche theologische Gehalt der beiden Konfessionen ist hier irrelevant, die Zugehörigkeit wird von der Person des Superintendenten bestimmt: Es gibt eine Religion von Franz Davidis sowie Gemeinden, die mit Pfarrer Dionysius eines Glaubens sind. Gleichzeitig ist der

101 EOE III, S. 108.

102 EOE III, S. 122 f.

Artikel aus begriffsgeschichtlicher Hinsicht interessant, da er belegt, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Religion, Glauben und Konfession/Bekenntnis gleichbedeutend und untereinander austauschbar waren. Dieses ist umso wichtiger, als noch 1576 die „confessio“, das formale Glaubensbekenntnis, in der Definition der Konfessionsgemeinschaften keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielten. Genau darauf macht Mihály Balázs im Zusammenhang mit dem Thorenburger Landtagsartikel von 1568 aufmerksam: Es gab Ansätze zu Glaubensbekenntnissen, am fortgeschrittensten in der Kirche Wittenberger Prägung, doch hatte keine der siebenbürgischen Glaubensgemeinschaften ein Glaubensbekenntnis formuliert oder ein schon existierendes angenommen¹⁰³.

Der Landtagsartikel von 1576 scheint von der Befürchtung geprägt zu sein, dass die Grenzziehung zwischen den beiden Kirchen zugunsten des reformierten Superintendenten nicht eingehalten und Franz Davidis seine Jurisdiktion auf Kosten seines reformierten Amtsbruders ausdehnen würde. Der Landtagsartikel von 1577 hingegen baut den Wirkungsbereich des reformierten Bischofs auf Kosten der Antitrinitarier aus: Während Franz Davidis seine Tätigkeit auf Klausenburg und Thorenburg beschränken musste, durfte der reformierte Superintendent die antitrinitarischen Geistlichen nicht nur visitieren, sondern unter ihnen auch missionieren und sie bekehren.

Diese offensichtliche Ungleichbehandlung der beiden Superintendenten und auch Glaubensgemeinschaften lässt die Schlussfolgerung zu, dass unter den katholischen Báthory zuerst die reformierte Kirche auf Kosten der antitrinitarischen rekonstruiert wurde, bevor die katholische Restauration begann. Nach 1577 nämlich werden die beiden protestantischen Kirchen mit mehrheitlich ungarischer Verkündigungssprache in einem Atem genannt, wie im erneuerten Innovationsgesetz von 1578:

„Er soll unverzüglich den Innovator [Neuerer] vor sich laden und durch die Superintendenten der beiden Religionen, neben Eure Hoheit aus beiden Religionen Obrigkeiten in gleicher Anzahl stellen, befragt werden und wenn er als Innovatoren überführt wird, dann soll Eure Hoheit ihn ab officio entheben und entfernen [...]“¹⁰⁴.

Diese Bestimmung ist aber ein weiterer Beleg sowohl für die immer noch nicht ganz vollzogene und vollziehbare Trennung der beiden Konfessionen als auch für die theologische „Neutralisierung“ und somit Universalisierung des Innovationsgesetzes, das sich von der antitrinitarierfeindlichen Stoßrichtung verabschiedet hat. So konnte sich der reformierte Superintendent zwar in die

103 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 18.

104 Landtag Klausenburg, 27. April–5. Mai 1578, EOE III, S. 125.

Angelegenheiten der Antitrinitarier einmischen, doch seine Kirche war dem Innovationsverbot genauso unterworfen wie die seiner antitrinitarischen Gegner.

II. Die Vollendung der Konfessionsbildung: das Religionsgesetz von 1595

Der Landtagsbeschluss von 1595 ist sehr bekannt, wobei sein Bekanntheitsgrad eigentlich darauf beruht, dass das Thorenburger Religionsgesetz von 1568 mit Ersterem verwechselt wird. In der Regel ist nur der erste Teil bekannt:

„Was die Religionsangelegenheiten betrifft, haben wir von Reichswegen beschlossen, dass die rezipierten Religionen, nämlich die Katholische oder römische, die Lutherische, die Calvinistische und die Arianische *überall frei erhalten werden sollte*“¹⁰⁵.

Aber selbst dieser Absatz, der aus dem Kontext gerissen wird, wirft eine wichtige Frage auf: Wieso wurde 1595 der Katholizismus, der 1591 ganz klar als nicht-rezipierte Konfession erscheint, zu den rezipierten Religionen gezählt? Denn, dass der Landtagsbeschluss nicht das Ergebnis einer „selbstverständlichen“ Entwicklung sein konnte¹⁰⁶, geht sowohl aus den vorherigen Landtagsartikeln als auch aus dem vollständigen Text des Beschlusses hervor¹⁰⁷. Die Artikel des Landtags werden von langen Absätzen abgeschlossen, in denen die Stände dem Fürsten ihre Dankbarkeit für die Bestrafung der Anhänger der Türkenpartei untertänig zum Ausdruck bringen¹⁰⁸.

Einerseits steht der Religionsartikel in der Tradition der Innovationsverbote, die erneuert und vertieft werden, andererseits wird das Gesetz von 1588 zwar aufgehoben, ohne aber die Beschränkungen für die Tätigkeit und Bewegungsfreiheit der Jesuiten zu entfernen. Die Jesuiten konnten zwar wieder ins Land kommen, nur durften sie sich außerhalb der festgelegten Grenzen nicht bewegen. Der erste Absatz, der die Bestimmung über die vier rezipierten Religionen enthält, ist der eigentliche Bruch mit den vorausgehenden Landtagsbestimmungen, während die darauffolgenden Absätze diesen Bruch relativieren, allerdings nicht nur für die Katholiken, sondern, wie das aus der Bestätigung des Innovationsverbotes hervorgeht, für alle Konfessionen.

Das Religionsgesetz von 1595 war das Ergebnis eines Bruches mit der Tradition der siebenbürgischen Außenpolitik, was von den Zeitgenossen auch als

105 Teutsch, Urkundenbuch, I (wie Anm. 14), 101–102; vgl. EOE III, S. 472.

106 Balázs, Über den europäischen Kontext (wie Anm. 8), S. 26 f.

107 EOE III, S. 472; vgl. Tabelle 2.

108 Artikel 40–42, EOE III, S. 377 f.

solches wahrgenommen wurde¹⁰⁹, mit schwerwiegenden Folgen für die Innenpolitik. Auch wenn das Religionsgesetz wie auch seine Vorgänger scheinbar das Ritual des ständestaatlichen politischen Spieles¹¹⁰ widerspiegelt, indem die Stände so tun, als würden sie dem Fürsten einen Gefallen tun, und der Fürst so tut, als ob er den Ständen nachgeben würde, war es das Resultat eines Staatsstreiches und des unmittelbaren militärischen Zwanges (die Mitglieder des Landtags wurden in der von Soldaten umstellten fürstlichen Residenz gefangengehalten).

1594 hatte nämlich der Fürst Sigismund Báthory auf Anstiftung der Jesuiten aber auch der Politiker verschiedener Konfessionen wie Stefan Bocskai oder Albert Huet beschlossen¹¹¹, ohne die Stände zu konsultieren, die bis dahin gepflegte Türkenfreundschaft aufzugeben und sich dem Erzhaus Habsburg anzuschließen¹¹². Die Gegner dieser Kehrtwende waren hingerichtet worden, wobei ein Teil der intellektuellen Elite den politischen Ambitionen des Fürsten zum Opfer gefallen war¹¹³. Der Landtag im Mai 1595 fand deshalb unter den oben beschriebenen Bedingungen statt. Der Fürst konnte nun durchsetzen, dass der Katholizismus überhaupt erst zur rezipierten Religion erklärt wurde, was für die habsburgfreundliche Orientierung von großem Nutzen war.

109 Miko Ferencz Hídvégi, *Historiája 1594–1613* [Die Historien des Hídvégi Mikó Ferencz], in: *Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek, Második osztály: Írók, hetedik kötet* [Monumenta Hungariae Historica. Historische Denkwürdigkeiten Ungarns. Zweite Klasse: Schriftsteller, 7], Pest 1863, S. 137–304, hier 137–140.

110 Johannes Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992, S. 66.

111 *Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum Sive Annales Hungarici et Transilvanici opera et studio clarissimorum doctissimorumque virorum Simonis Massae et Marci Fuchsii, Pastorum Coronensium, nec non Christiani Lupini et Johannis Oltard, Pastorum Cibiniensium, concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch, Pastoris Sabaensis, aliisque Manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler, Schenkensis Pastor in Districtu Bistriensi Neovillensis, edidit Josephus Trausch Coronensis, I. Complectens Annales Ann. 990–1630, Coronae 1847, S. 114.*

112 „[...] sie haben unseren schönen Frieden mit dem türkischen Kaiser in den Hintern getreten“, in: Hídvégi, *Historiája* (wie Anm. 109), S. 139; Balázs, *Über den europäischen Kontext* (wie Anm. 8), S. 27.

113 Vgl. Michael Weiss, „In diesem Landtage den 30. August lasset Sigismundus zu Clausenburg enthaupten den Kendi Sándor, Kendi Gábor, Iffiu János, Forro János, und den Gergely Deák, wohlerfahrene, und hochgelahrte Leute. Báthori Boldzsár, sein Vetter, zu Fogarasch Wolfgangus Kovachyoczi Cancellarius, magne pietatis, et eruditionis, vir, item, der Kendi Ferencz werden in Eisen geschlagen, nach Gialu geführet, und hernach erwürget auf des Stefani Josika, so dem Kovachyozi succediret, Angeben. Mortui non mordent.“ *Liber annalium raptim scriptus per Michelem Weyss Mediensem, Senatorem Coronensis, in quo conscribendo, etsi non eam (chare haeres) quam merito debuissim, adhibere potui diligentiam, nihilominus tamen charum tibi Eum speravi futurum, ob studium et voluntatem singularem in te meam, quam praesento, dum commemorando qualitercunque tandem annales hosce, non me, sed te iis docere cupio. 1590–1612. Continuatio usque 1615* in: Eugen von Trauschenfels (Hg.), *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens* (Neue Folge), Kronstadt 1860, S. 133–242, hier 144.

Fazit

Zwei Religionen werden in den Landtagen des 16. Jahrhunderts öfters namentlich erwähnt: die katholische und die lutherische/wittenbergische/Augsburgischen Bekenntnisses. Während der Katholizismus meist pejorativ als „papistisch“ oder „römisch“ bezeichnet wird, fehlt im Falle der „Lutheraner“ jegliche Wertung. Sie scheinen, anders als die Katholiken oder die Antitrinitarier, niemanden zu ärgern. Als erste Religion, die laut Aufforderung durch den Landesfürsten ein Bekenntnis annimmt bzw. dieses an die siebenbürgischen Verhältnisse anpasst (Formula pii consensus inter pastores ecclesiarum Saxonicarum), ist sie für den Landtag, wie das aus den Landtagsartikeln hervorgeht, uninteressant. Allerdings spiegeln die Landtagsartikel die innerkirchlichen Auseinandersetzungen nicht wider, die nach der Annahme der Formula pii consensus die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses bewegten und die erst im 17. Jahrhundert – offiziell zumindest – beigelegt wurden¹¹⁴.

Die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses ist ein gutes Beispiel für die Besonderheit der Konfessionsbildung in Siebenbürgen, d. h. die Umwandlung der Uneindeutigkeit in Eindeutigkeit und die Rolle der konfessionellen Konkurrenz in der Herausbildung des eigenen theologischen Profils. Zum einen bildeten sich die Konfessionen in Siebenbürgen erst in den 1570–1580er Jahren heraus, obwohl es die Ansätze dazu schon seit den späten 1550er Jahren gab. Die beiden Superintendenturen mit Sitz in Hermannstadt bzw. Klausenburg begannen erst nach 1571 und unter fürstlichem Druck, ihre theologische Identität auch formell zu äußern, indem sie einerseits ein Bekenntnis annahmen bzw. formulierten, andererseits aber Andersdenkende oder -handelnde zur Umkehr ermahnten¹¹⁵. Zum anderen spielte die Abgrenzung von den anderen Glaubensgemeinschaften eine grundlegende Rolle. Die Grenze wurde aber nicht nur im theologischen, sondern

114 Zusammenfassend Edit Szegedi, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680), in: Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig, Leipzig 2006, Heft 2, S. 126–297, hier 146–153, 159–160.

115 Im Falle der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses bedeutete dieses nicht nur die Abwehr gegenüber dem Antitrinitarismus (siehe etwa die Verdächtigungen gegenüber Matthias Glatz), sondern auch, was die Geschichtsschreibung gerne übersieht, gegenüber dem orthodoxen Luthertum (Daniel Reipchius). Letzterer Fall ist sowohl in den von Georg Daniel Teutsch herausgegebenen Synodalartikeln aus dem 16. Jahrhundert, Urkundenbuch (wie Anm. 14), S. 254f, als auch in Acta Capituli Barcensis in: Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, VIII/2, Annales ecclesiastici, Kronstadt 2002, S. 233f. wie auch bei Georg Haner, Historia ecclesiarum Transylvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694, S. 305f. behandelt.

auch im religionspolitischen Sinn gezogen, so wie das z. B. die Landtagsartikel der 1580–1590er Jahre bezeugen, in denen der Unterschied zwischen rezipierten und nichtrezipierten Religionen, das bedeutete zwischen protestantischen Kirchen und Katholizismus, hervorgehoben wurde, bis auf dem Landtag von 1595 der Katholizismus in die Reihe der rezipierten Religionen aufgenommen wurde.

Die Religionspolitik des Fürstentums Siebenbürgens war alles andere als einheitlich. Dennoch gibt es Konstanten der siebenbürgischen Religionspolitik zwischen 1545–1595, die aufgrund der Landtagsartikel herausgearbeitet werden können:

- das Verbot von Innovationen, bis 1572 eine Notlösung, die von der theologischen Entwicklung im Land überholt wurde und von selbst entfiel; erst mit dem Innovationsgesetz von 1572, das öfters wiederholt und bestätigt wurde, erhielt das Verbot Substanz und Beständigkeit;
- religionspolitische Neuerungen werden zuerst kleinflächig, d. h. auf eine Stadt oder auf ein ständisch und verwaltungsmässig beschränktes Gebiet eingeführt, wie im Falle der Landtagsbeschlüsse 1551 (Klausenburg), 1552 (Neumarkt), 1563 (Szeklerstühle), 1564 (Karanschebesch), 1565 (Szeklerstühle) und erst danach für das gesamte Gebiet des Fürstentums verallgemeinert;
- die Verallgemeinerung von Verboten, die ursprünglich für eine Konfession erlassen wurden, wie im Falle des Innovationsgesetzes von 1572, welches ursprünglich gegen die Antitrinitarier gerichtet war, oder des Landtagsartikels von 1591, der die gewaltsame Bekehrung der Untertanen durch ihre katholischen Grundherren verbot, welcher aber auf alle Grundherren ausgedehnt wurde¹¹⁶;
- der Versuch, theologische Konflikte auf politischem Wege zu schlichten, wobei zumindest die Absicht besteht, ein gewisses Gleichgewicht zwischen den Konfliktparteien zu wahren;
- die Bereitschaft, theologisch-konfessionelle Pluralität anzuerkennen, wenn auch nur als vorübergehendes Übel.

In Anbetracht der Komplexität der nachreformatorischen religiösen Entwicklung in Siebenbürgen, ist die Frage schwer zu beantworten, wieviele Konfessionen es 1568 gab. Für den Landtagsartikel von 1568 ist es auch irrelevant. Die Bedeutung der beiden Landtagsbeschlüsse von 1568 und 1571 für die siebenbürgischen Religionspolitik liegt darin, dass sie eine Ausnahme bilden und trotzdem mit den übrigen Landtagsartikeln verbunden sind, indem sie indirekt die Verschiedenheit in theologischen Fragen akzeptieren, diese nicht kriminalisieren, sie aber trotzdem für eine vorübergehendes Übel halten, das überwunden werden muss.

116 *Approbatae* (wie Anm. 80), *Prima Pars. Titulus Primus, Articulus VIII, 5–6.*

Der Landtagsartikel von 1595 steht somit in einer ambivalenten und paradoxalen Beziehung zu den Landtagsbeschlüssen von 1568 und 1571. Einerseits steht das Gesetz von 1595 im Gegensatz zu den beiden obigen Landtagsartikeln und kann als deren Scheitern interpretiert werden: Durch die Anerkennung von vier rezipierten Konfessionen wurde der Versuch, die theologische Einheit der Reformation oder, in einer anderen Lesart, der religiösen Uniformität durch Verkündigungsfreiheit und Hervorhebung der Gemeinden auf Kosten der kirchlichen Hierarchie, endgültig begraben. Andererseits aber bildete gerade die 1568 und 1571 beschlossene Verkündigungsfreiheit die Grundlage des Landtagsbeschlusses von 1595, denn ohne die (begrenzte) Entkriminalisierung der theologischen Vielfalt wären auch die Konfessionen nicht entstanden. Allerdings wurde das Übel, welches 1568 und 1571 durch Predigen und Disputieren überwunden werden sollte, 1595 verfestigt und zur Grundlage des religiösen und politischen Systems des Fürstentums Siebenbürgen erhoben.

Wie passt nun der verdrängte Absatz von 1568 in diesen Zusammenhang? Bei genauer Lesung fällt auf, dass die Verbindung von Nation und Religion komplizierter ist und die beiden Kategorien selbst als Rechtsstand nicht immer klar voneinander getrennt werden können. Wenn es 1568 um rezipierte oder geduldete Religionen gegangen wäre, dann hätten die vom Superintendenten Georg geleiteten Gemeinden zu den rezipierten Religionen gehört. Es geht im Landtagsartikel ja darum, dass viele Rumänen dem Bischof Georg nicht gehorchen und ihrem alten Glauben sowie ihren Priestern anhängen. Offiziell war demnach die Kirche protestantisch, auch wenn der Großteil der Anhänger sich dagegen sträubte. Die Lage in der rumänischen Kirche war gewissermaßen jener der „Klausenburger Religion“ nach 1566 ähnlich, in der ein Superintendent Gemeindeglieder leitete, die zu verschiedenen theologischen Richtungen gehörten. Offiziell war die „Klausenburger Religion“ antitrinitarisch, aber wer kann schon den wahren Sachverhalt klären?

Inwieweit die Entscheidungen der kirchlichen Amtsträger, egal ob sie freiwillig oder unter politischem Zwang getroffen wurden, sich in den Gemeinden durchsetzen, ist freilich schwer nachvollzuziehen. Im Grunde genommen erwiesen sich die nachreformatorischen Gemeinden oft als Potemkinsche Dörfer: Inwieweit und ob überhaupt die Reformation in den als protestantisch bezeichneten Gemeinden angekommen war, war nicht Gegenstand der Verhandlungen. Die rumänischen Gemeinden, die ihren protestantischen (Missions-)bischof nicht annehmen wollten, unterschieden sich nur graduell, nicht aber grundsätzlich, von jenen Gemeinden, die sich weigerten, das vorreformatorische Erbe aufzugeben¹¹⁷.

117 So wurden z. B. in vielen reformierten Dorfkirchen die Wandmalereien erst um 1630 und nur durch obrigkeitliches Eingreifen übertüncht, vgl. Lajos Kelemen, Erdélyi magyar templomi- és mennyezetfestmények a XVII. századból, [Siebenbürgisch-ungarische Kirchen- und Deckenmalerei aus dem 17. Jahrhundert], Kolozsvár 1945, S. 45; Mihály Janó, Be-

Aus den Briefen des reformierten Superintenden István Katona Geleji aus den Jahren 1640–1643 an den Fürsten Georg Rákóczy I. geht hervor, dass es im Fürstentum Siebenbürgen in einer Zeit, in der konfessionelle Eindeutigkeit hätte herrschen sollen, es zwar konfessionelle Konkurrenz gab, vornehmlich zwischen den rezipierten Religionen, jedoch keine Eindeutigkeit herrschte. Mehr noch, selbst die konfessionelle Zugehörigkeit vieler Gemeinden in den Szeklerstühlen fluktuierte, und zwar im Sinne einer Konfessionsänderung (in der Regel von den Unitariern zu den Reformierten), wobei ihre konfessionelle Identität selbst für Geistliche nicht immer wahrnehmbar waren¹¹⁸.

Der verdrängte Artikel von 1568 weist auch darauf hin, dass die Orthodoxen über eine gut wahrnehmbare religiöse Identität verfügten. Obwohl sie sich gegen die Reformationsversuche stemmen, ist ihr Bild in den Landtagsartikeln nicht schlechter als das der Katholiken: Der Landtagsartikel vom Andreastag 1566 nennt zuerst die katholischen Geistlichen Götzendiener und erst im Anschluss danach auch die orthodoxen. Wenn in den Landtagsbeschlüssen des 16. Jahrhunderts die Geistlichen der Ostkirche erwähnt werden, sind die Maßnahmen zwar einschränkend¹¹⁹, aber bei Weitem nicht so streng wie im Falle der Jesuiten oder der Katholiken schlechthin.

Denn die Zugehörigkeit zu einer rezipierten Religion bedeutete nicht die Zugehörigkeit zu einer ständischen Nation und bot nur Schutz vor der Auflösung der Glaubensgemeinschaft, nicht aber vor deren Diskriminierung und Verfolgung. Zwar waren die drei ständischen Nationen mit den vier rezipierten Religionen verknüpft, aber selbst die Zugehörigkeit zur Konfession des Fürsten reichte nicht aus, um zu den ständischen Nationen zu gehören. Reformierte oder lutherische hörige Bauern gehörten zwar zu juristisch-politisch „richtigen“, d. h. rezipierten Religionen, blieben aber dennoch Hörige und wurden auch im Landtag nicht vertreten. Hingegen konnten Orthodoxe – also Zugehörige jener Konfession, die als geduldet galt¹²⁰, sowohl zum Kleinadel gehören als auch – ohne Zwang zum Konfessionswechsel – nobilitiert werden¹²¹. Zum Aufstieg

kezdések az erdélyi falfestmények 18.–19. századi kutatástörténetéből [Abschnitte aus der Forschungsgeschichte der siebenbürgischen Wandmalerei aus dem 18.–19. Jahrhundert], in: Ders., Színek és legendák. Tanulmányok az erdélyi falfestmények kutatástörténetéhez [Farben und Legenden. Studien zur Forschungsgeschichte der siebenbürgischen Wandmalereien], Csíkszereda 2008, S. 16–23, hier 16 f.

118 Ágoston Ötvös (Hg.), Geleji István élete és levelei I. Rákóczi Györgyhez [Leben und Briefe von Geleji István an Georg Rákóczy I.], in: Új Magyar Múzeum, IX (1859), I., S. 199–329, hier 203–228.

119 Vgl. Anhang Landtag 1588, Artikel 12.

120 Vgl. *Approbatae* (wie Anm. 80), *Prima Pars. Titulus Primus, Articulus III*, 2.

121 Botond Gudor/Ana Dumitran, *Înnobilirea românilor în epoca principatului autonom al Transilvaniei și semnificațiile sale religioase* [Die Nobilitierung der Rumänen im Zeitalter des Fürstentums und ihre religiöse Bedeutung], in: *Mediaevalia Transilvanica* 3.1–2 (1999), S. 27–42.

in den „eigentlichen“ Adel war jedoch die Zugehörigkeit zu einer rezipierten Religion unerlässlich.

Freilich kann die Komplexität des politischen und religiösen Systems des Fürstentums Siebenbürgen mit seinen Paradoxien weiter vertieft werden¹²². Das war auch nicht das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes, obwohl jede ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem Thema Konfessionsbildung in Siebenbürgen früher oder später auf diese Komplexität stoßen wird. Die komplexe, um nicht zu sagen verworrene religiöse Lage war nur teilweise das Ergebnis der Reformation, da schon das vorreformatorische Siebenbürgen religiös nicht einheitlich war. Die Religionspolitik des Fürstentums Siebenbürgen war aber bestrebt, die religiöse Einheit, zumindest jene der Westkirche, zu erhalten (1545) und mit dem Fortschreiten, der Konsolidierung sowie Spaltung der Reformation die reformatorische Einheit wiederherzustellen. Die klarste Äußerung dieses Ideals sind die Landtagsbeschlüsse von 1568 und 1571, in denen die bedrohte reformatorische und im weiteren Sinne christliche Einheit mit Mitteln der intellektuellen Auseinandersetzung – und nicht mit Gewalt – wiederhergestellt werden sollte. In diesem Kontext ist der verdrängte Absatz des Landtagsartikels von 1568 eben als Teil dieses Versuches zu sehen.

Der Landtagsartikel von 1595 war hingegen der Ausdruck des (partiellen) Scheiterns dieses Ideals und somit auch der Landtage von 1568 und 1571. Selbstverständlich hat dabei die Religionspolitik des einkalkulierten Scheiterns von Stefan Báthory eine grundlegende Rolle gespielt. Es geht um das Scheitern der Gegenreformation im Sinne der Wiederherstellung der vorreformatorischen Ordnung durch die Eliminierung der reformatorischen Glaubensgemeinschaften. Stattdessen wurden die Ansätze der katholischen Restauration im Kontext der protestantischen Konfessionsbildung gelegt. Der Landtagsbeschluss von 1595 war insoweit ein Erfolg, als der Katholizismus unter die rezipierten Religionen aufgenommen wurde. Somit war dieses Gesetz zugleich Bruch mit und Vollendung der siebenbürgischen Religionspolitik des 16. Jahrhunderts. Wie im Falle der Landtagsbeschlüsse von 1568 und 1571, scheint im Text etwas Grundsätzliches zu fehlen, nämlich eine Unterscheidung von rezipiert und toleriert.

122 Die Geschichte der Szekler im 15.–17. Jahrhundert belegt allerdings, dass auch die Zugehörigkeit zu einer ständischen Nation weder von dem Abgleiten in die Hörigkeit noch vor der Selbstauflösung als Stand bewahren konnten, vgl. Zsigmond Jakó, *Evoluția societății secuiești în secolele XIV–XVI* [Die Entwicklung der Szeklergesellschaft im 14.–16. Jahrhundert] in: Samu Benkő/Lajos Deményi/Károly Vekov (Hg.), *Răscoala secuilor din 1595–1596* [Der Szekleraufstand 1595–1596], Bukarest 1978, S. 29–57, hier 42–51; Judit Balogh, *Der Szekleradel in Siebenbürgen*, in: Harald Roth (Hg.), *Die Szekler in Siebenbürgen. Von der privilegierten Sondergemeinschaft zur ethnischen Gruppe*, Köln/Wien 2009, S. 172–194, hier 173f; Gusztáv Mihály Hermann, *Secuii. Istorie, cultură, identitate* [Die Szekler. Geschichte, Kultur, Identität], Miercurea Ciuc 2006, S. 37–59.

Mehr noch, es wird nicht einmal ausgesagt, dass es außerhalb der vier erwähnten rezipierten Religionen andere Religionen nicht geben dürfe.

Der Landtagsbeschluss von 1595 war allerdings nicht der Endpunkt der siebenbürgischen Religionspolitik. Im Gegenteil: Einerseits wurde im 17. Jahrhundert dieser Landtagsartikel öfters uminterpretiert und restriktiv ausgelegt; andererseits wurden die geduldeten Religionen erst im 17. Jahrhundert namentlich erwähnt¹²³. Dieses Kapitel der siebenbürgischen Religionspolitik und Kirchengeschichte verdient aber eine eigenständige Forschung.

Anhang

Landtag Klausenburg, 1.–10. Mai 1581

Über die Angelegenheit der Religion haben wir beschlossen, dass, da Seine Hoheit bis auf den heutigen Tag die Lehrer römischen Glaubens nach Monostor und Klausenburg gebracht hat, um die Jugend zu unterweisen, und auch in Weißenburg das Kloster ihnen, doctoribus scilicet collegij societatis Jesu, verliehen hat, nach seinem Gewissen und Bekenntnis, soll Seine Hoheit mit den genannten Orten sich zufrieden geben und solche Lehrer an andere Orte, seien es Städte oder Dörfer, weder mit Gewalt noch mit Drohungen nirgends mehr ins Land bringen und dort ansiedeln, sondern in allen Orten und Kirchen sollen die alten Lehrer in ihrem friedlichen Zustand bleiben; aber so, dass wenn eine Stadt oder ein Dorf vom Fürsten einen der römischen Religion zugehörigen Lehrer beehrten, dann soll Seine Hoheit von seinem Hof Würdenträger auswählen und ihnen in den Komitaten oder Stühlen, in denen die Supplicanten wohnen, je zwei Hauptleute als Gehilfen anstellen, die mit Briefen von Seiner Hoheit bestätigen, der wievielte Teil der Stadt oder des Dorfes den Doktor der römischen Religion begehre; welcher Teil als der größte erfunden wird, dem werde ein Lehrer nach seiner Größe gegeben [...]; aber für 10 oder 20 Leute oder auch mehr, die weniger waren als die übrige Gesellschaft, sollten weder Städte noch Dörfer belästigt werden.

Aus: Sándor Szilagyí (Hg.), *Monumenta Comitatoria Regni Transilvaniae*. Erdélyi Országgyűlési Emlékek, III (1576–1596), Budapest 1877, S. 154–162, hier 157.

123 *Approbatæ* (wie Anm. 80), *Prima Pars*. *Titulus Primus*, *Articulus III*, 2.

Landtag Mediasch, Dezember 1588, 8.–23. Dezember 1588

Art. 4 – In der Angelegenheit des Ordens der Jesuiten, weswegen wir Eure Hoheit instantissimis nostris stören müssen, wurden wir (praeter alias innumeras rationes, welche wir Eurer Hoheit proponiert haben, und dass dieser Orden zum Verderben unseres Vaterlandes und zur Gefährdung unserer Nachkommen tendiert, was wir zur Genüge bewiesen haben) von den glorreichen Taten unserer Vorfahren und ihrem Beschluss bewegt, durch die noch vor der Hereinkunft unserer Königin Isabella diese pontificia religio mit all ihren Bekennern und Mönchen, communis votis, et paribus suffragiis, sowohl aus unserem Vaterland als auch aus Ungarn verwiesen wurde, mehr noch, in der darauffolgenden Zeit, nämlich nach der Hereinkunft der Frau Königin, in generalibus regni comitiis, so wie das die im Jahr 1556 erlassenen Artikel zeigen, wurden alle Wege zu deren Rückkehr oder Rückbringung versperrt und zwar auch dadurch, dass ihre Güter beschlagnahmt und sub gravi interdictio von den Orden in perpetuum enteignet wurden.

Unser Bitten, das wir an Eure Hoheit richten, [geschieht] aus diesem würdigen Grund, dass Eure Hoheit die Jesuitenmönche aus dem Land verweise, was Eure Hoheit vor Augen nehme und in sein Herz hineinlasse und Seine Gnade und die Liebe uns gegenüber dadurch erkläre, dass er eine uns genehme Antwort gebe, was wir von Eurer Hoheit mit großer Dankbarkeit als unserem gnädigen Herrn und Fürsten annehmen werden.

Wir, der Landtag, die drei Nationen zusammen mit den Standesgenossen aus Ungarn, haben deshalb beschlossen, dass 25 Tage a dato computando diese jesuitischen Mönche von überall aus Eurem Reich hinausgehen, und dass dieser Orden, da von ihm selbst in der Zeit der florente pontificia religione in regno Hungariae nie gehört wurde, dieses Land nie mehr betreten darf; mehr noch, dass die zur römischen Religion gehörenden Mönche keine Klöster, Kollegien und Kirchen an öffentlichen Plätzen haben dürfen, auch sollen jene, die zu dieser, der Verfassung des alten Landes widersprechenden Religion gehören oder andere ecclesiastica persona donationis titulo, aut alio quaesito sub colore über keinerlei adligen Besitz und auch kein Erbe verfügen können.

Art. 6 – Weil aber diese, uti promittitur, von überall her vertrieben wurden, sub amissione bonorum proprie ipsum concenentium, soll niemand solche Jesuitenmönche weder bei sich im Haus oder auf seinem Gut halten dürfen. – Sollte aber jemand temeritate ductus dagegen handeln, soll er, citatus per directorem causarum auf Rechtswegen verurteilt und bestraft werden.

Art. 7 – Damit das Gewissen unseres Herrn beruhigt und zufriedengestellt werde, soll unser Herr für seine Bedürfnisse einen frommen Prediger, Priester oder Mönch aus der ungarischen Nation halten, den er aus der Staatskasse bezahlt.

So sollen auch die übrigen Herren und adlige Landsleute Lehrer aus einem Orden halten dürfen, einen, nicht mehr, in ihrem Hause, aber niemand darf das Gewissen anderer, auch das des armen Untertanen nicht, per vim zwingen, damit so *in recepta religione* die libertas religionis laut der früheren Artikel erhalten bleibe.

Art. 8 – Wir haben beschlossen, dass die jetzt vertriebene Sekte der Jesuiten (jesuitarum secta) in dieses Vaterland nullo unquam tempore in successu aufgenommen werde, und es soll uns erlaubt sein, sie zu verfolgen und ihr Gut zu beschlagnahmen.

Art. 9 – Gleichermaßen sollen andere Orden außer jenem, der oben beschrieben wurde, wenn sie ins Land kämen, bestraft werden.

Jene Güter, die entgegen unserer alten Freiheiten und Verfassung ihnen geschenkt wurden, sowohl in Siebenbürgen als auch in Ungarn, über diese hat der Landtag folgendermaßen beschlossen: dass Eure Hoheit laut des Inhaltes der obigen Artikel vom Fiskus besetzt und den Jesuiten weder für Geld oder alia quacunque sub conditione, aut quovis modo verkaufen darf, d. h. es soll nicht erlaubt sein, vom Fiskus zu entfremden. Wenn es aber jemand von ihnen kauft oder schon gekauft hat, soll es vom Fiskus beschlagnahmt werden.

Art. 10 – Die Kirche in Szent-Egyed mitsamt ihrer Pertinentien, die von ihnen [den Jesuiten] besetzt wurde, soll der Stadt Großwardein restituiert werden, damit für die Stadt wie bisher Predigt gehalten wird, aber nicht von der römischen Religion. Was aber die Jesuiten erneuert haben oder wollten, das gehört dem Fiskus.

Art. 11 – In Sachen der Religion hat der Landtag beschlossen, dass die beiden Religionen, die außerhalb der Augustana Confessio stehen, so wie das bisher nach den vorherigen Artikeln geschah, eingehalten werden sollen, und niemand soll in ihnen gestört werden. Innovation ist aber sub poena ante hac edita nicht erlaubt.

Art. 12 – Gleichermaßen sollen alle alten Statute über die walachischen und serbischen Priester und Bischöfe gültig bleiben, und die Bischöfe griechischen Glaubens sollen ohne das Wissen der Patrone nirgends im Land visitieren.

Aus: Sándor Szilagyí (Hg.), Monumenta Comititalia Regnum Transsilvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek, III (1576–1596), Budapest 1877, S. 236–248, hier 238–241.

Landtag Weißenburg, 1.–20. November 1591

Art. 1: Da wir sahen, dass Eure Hoheit einen großen und aus besonderen Ursachen gehegten Wunsch habe, dass nämlich Sein Gewissen sich beruhige, und weil wir ebenfalls wollen, dass wir und unsere Lehrer zu keiner Zeit weder in

unserem Stand noch in unserem Zustand gestört werden, haben wir, aufgrund der Vorschläge und Verheißungen Eurer Hoheit beschlossen, dass, insoweit die Beschlüsse vom Mediascher Landtag uns gekränkt haben sollten, Eure Hoheit uns restituieren würde und dort, woher die vormals tollierte beseitigte, entfernte römische Religion neulich eingeführt wurde, wie vornehmlich in Klausenburg, soll Eure Hoheit sie unverzüglich entfernen und sie in der kommenden Zeit für das Peragieren und Zelebrieren von Zeremonien auf öffentlichen Plätzen nicht wieder zulassen.

Gleichermaßen soll man sie von den übrigen Orten entfernen, wohin sie noviter nach unserem Beschluss vom Mediascher Landtag eingeführt wurden, aber die Kirche in Weißenburg, am Hauptwohntort Eurer Hoheit, soll erhalten bleiben, ganz und ohne Eure Hoheit zu kränken, damit Eure Hoheit sich beruhige und zufrieden sei.

Gleichermaßen in Monostor, da Gott Eure Hoheit öfters zur Zelebrierung von Gesetzen und Versammlungen nach Klausenburg führt, sollte ein Lehrer [Geistlicher] zur Ruhe des Gewissens Eurer Hoheit zur Verfügung stehen, die aber kein Kolleg haben sollen und von dort nirgends, in kein Dorf hin und her zur Predigt und Unterweisung gehen sollen, auch nicht in die Güter, die zu Monostor gehören, und auch anderswohin nicht, sondern die zu Monostor gehörenden Dörfer sollen ihnen genehme Lehrer halten können.

Das Kloster in Csík mitsamt der dazugehörigen Orte, da dort die römische Prozession bislang nicht tolliert wurde, soll – den dortigen Landsleuten zur Beruhigung ihres Gewissens – in diesem Zustand verbleiben, in dem sie sich bisher befunden haben.

Dort aber, wo die Csíker Gemeinde zu unserer Religion gehörende Prediger, Lehrer halten wollen, soll sie diese ungestört und frei halten.

Außerhalb der genannten Orte sollen die zur römischen Religion gehörenden Lehrer [Geistliche] von überall verwiesen werden und an keinem Ort mehr angestellt werden, so wie Fogarasch, Hadad und Szeszermán¹²⁴ und auch in anderen Orten. Gleichermaßen sollen sie nirgends weder Schulen noch Kirchen haben, auch nicht auf dem Gut Eurer Hoheit oder jemandes anderen, sondern laut unserem Beschluss auf der Mediascher Generalversammlung sollen unsere [adligen] Landsleute, die zur römischen Religion gehören, für sich selbst je einen Geistlichen halten, aber in ihren Herrschaften dürfen sie den Gemeinden nichts mit Gewalt und Nötigung aufzwingen.

Jene [Geistliche], die zu den *rezipierten Religionen* gehören, sollen weder in ihren Einkünften noch in ihrem Zustand gestört werden.

124 Wahrscheinlich Säsarm/Szeszárma/Weisshorn, heute im Kreis Bistritz-Nassod/Bistrița-Năsăud.

Was aber den Stand der Gemeinde, Schule sowie deren Lehrer in Weißenburg anbelangt, die zu unserer Religion gehören, sollen diese weder in ihrer Person noch in ihren Einkünften oder in ihrem Zustand belästigt werden.

Für den Bau der Kirche soll Eure Hoheit genauso Sorge tragen wie das in der Zeit der vorangegangene Fürsten üblich war.

In Ungarn aber und in Großwardein sowie bezüglich der Kirche in Szent-Egyed sollen die Mediascher Artikel in ihrer Gesamtheit durchgeführt werden.

In Szöllös¹²⁵ und Hajó¹²⁶ aber, wenn die catholica religio nicht nach dem Mediascher Landtag eingeführt wurde, dann kann sie bleiben, wenn sie aber danach eingeführt wurde, dann soll sie sofort entfernt werden unter der Strafe, die vom Mediascher Landtag beschlossen wurde.

Aus: Sándor Szilagyi (Hg.), Monumenta Comititalia Regnum Transsilvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek, III (1576–1596), Budapest 1877, S. 383–394, hier 384–386.

Abstract: This study uses some less well-known, indeed ignored articles from the regional diet to explore the accepted picture of religious policy in the principality of Transylvania as well as the formation of confessions in the second half of the 16th century. The purpose is to show that the legendary resolutions of the regional diets in 1568 and 1571 did not have to do with the recognition of “received religions.” It will also show that the bill from the regional diet of 1595 documents that the formation of confessions only began to be intensified after 1572 and that we can only speak of a confessional competition at a later period of time. That, which was formally recognized in 1595, did not exist in 1568 or 1571, namely the confessions recognized as *religiones receptae*. While 1568 and 1571 did see the superintendents being deprived of their power and their doctrinal authority over pastors and parishes, there was no mention of precisely named confessions. The resolutions were not intended to set the fault-lines in the reformatory churches in stone, but rather to overcome them in a non-dogmatic way. But the religious policy of the principality of Transylvania was anything but uniform. The bill of 1595 therefore has an ambivalent and paradox relation to the resolutions of 1568 and 1571. By recognizing the four received confessions (1595), the attempt at theological unity of the Reformation (or, read another way, the religious uniformity through the freedom of proclamation and the strengthening of the congregations at the cost of church Hierarchy) was buried with finality. However, it was just that freedom of proclamation which created the basis for the regional diet’s 1595 decision with de-criminalization of theological diversity helping to give rise to the various

125 Wahrscheinlich Seleuş/Váradszöllös bei Großwardein.

126 Hăieiu, Sănmartin, heute im Kreis Bihor.

confessions themselves. While the religious policy of the principality of Transylvania had attempted to preserve and restore the religious unity, at least of the western church (which the decisions of 1568 and 1571 put into writing), the bill of the regional diet of 1595 documents the (partial) failure of this ideal and thus the failure of the assemblies of 1568 and 1571. On the other hand, this was a great victory for Catholicism in the mostly Protestant principality of Transylvania.

Zoltán Csepregi

Ketzerakten, Glaubenswechsel, Kirchenvisitationen Landpfarrer und ihre Gläubigen im Königreich Ungarn

1. Die Schlacht bei Mohács (1526) als Wasserscheide

Die erste Lehre, die man aus den Daten über die frühe Reformation in Ungarn ziehen kann, ist ethnischen Inhaltes. Die ersten Reformatoren Ungarns waren deutsche Muttersprachler oder mindestens Deutschsprechende, die in einem deutschsprachigen Milieu lebten und wirkten. Hier entstanden die Quellen, die vorwiegend auch im deutschen Wortlaut erhalten sind¹. Auch am – aufgrund der dynastischen Beziehungen – mehrsprachigen königlichen Hof benutzte man das Deutsche als Vermittlungssprache². Obwohl die Sprache der staatlichen und kirchlichen Administration das Latein war und auch die humanistische Privatkorrespondenz den klassischen Stil bevorzugte, gebrauchten die städtische Verwaltung und das örtliche Schrifttum eine Volkssprache der jeweiligen Mehrheit³.

-
- 1 Abgekürzt zitierte Handbücher und Quelleneditionen: BBKL = Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Hg. Friedrich Wilhelm Bautz u. a. Bisher 38 Bde, Hamm 1990–2017 www.bbkl.de (Zugriff: 15.09.2017); Zoltán Csepregi (Hg.), ELEM = Evangélikus lelkészek Magyarországon. Bd. I/1–3. A reformáció kezdetétől a zsolnai zsinatig (1610) = Pastores evangelico-lutherani in Hungaria. Bd. I/1–3. Ab initiis reformationis usque ad synodum Solnensem (1610), Budapest 2014–2016 <http://medit.lutheran.hu/> (Zugriff: 15.09.2017); Vince Bunyitay u. a. (Hg.), ETE = Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia, 5 Bde, Budapest 1909–1912; Heinz Scheible u. a. (Hg.), MBW = Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 – <http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html> (Zugriff: 15.09.2017); MHH.S 1 = Monumenta Hungariae Historica. Írók. Bd. 1. Pest 1857; NDB = Neue Deutsche Biographie. Berlin 1953 – www.deutsche-biographie.de (Zugriff: 15.09.2017); RGG⁴ = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 9 Bde. 4. Aufl. Tübingen 1998–2009; WA = Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–2009.
 - 2 Orsolya Réthelyi, Mary of Hungary in Court Context 1521–1531 (Diss.), Budapest 2010, S. 194–207; Zoltán Csepregi, The evolution of the language of the Reformation in Hungary (1522–1526), in: *Hungarian Historical Review* 2 (2013), S. 3–34, hier S. 6–11.
 - 3 András Kubinyi, Ethnische Minderheiten in den ungarischen Städten des Mittelalters, in: Bernhard Kirchgässner/Fritz Reuter (Hg.), *Städtische Randgruppen und Minderheiten*,

Die Quellen weisen zwar eine deutliche Wirkung der Reformation innerhalb der deutschsprachigen Bevölkerung Ungarns nach, aber diese Bewegung überschritt noch vor der Schlacht bei Mohács den vorliegenden Quellen gemäß die deutsch-ungarische inländische Sprachgrenze nicht. Bis 1526 kann man die reformatorische Lehre ausschließlich in einer städtischen, deutschsprachigen Umgebung fassen. Die ungarische Ethnie ließ erst nach der Niederlage von Mohács einer theologischen Deutung, d. h. einer Kritik an der Heiligenverehrung das Ohr, was am Werk des ersten bedeutenden ungarischen Reformators, Matthias Dévai⁴, abzulesen ist⁵. Die auf die militärische Katastrophe folgende ideologische und Identitätskrise wird aber hier am Beispiel einer anderen Person, Georg Stoltz, dargestellt⁶.

Im Herbst 1526 leitete der Bischof Siebenbürgens, Johannes Gosztonyi († 1527), gegen den Eisenmarkter (rum. Hunedoara) Burggrafen, Georg Stoltz, ein Ketzerverfahren ein⁷. Stoltz war aus Oberschlesien gekommen und übernahm erst im Sommer 1526⁸ das höchste Amt in der Eisenmarkter Herrschaft des Markgrafen

Sigmaringen 1986, S. 183–199; János M. Bak, Linguistic Pluralism in Medieval Hungary, in: Marc Anthony Meyer (Hg.), *The Culture of Christendom. Essays in medieval history in commemoration of Denis L. T. Bethell*, London 1993, S. 269–279; Katalin Szende, Integration through Language. The Multilingual Character of Late Medieval Hungarian Towns, in: Derek Keene u. a. (Hg.), *Segregation – Integration – Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*, Farnham 2009, S. 205–234.

- 4 Matthias Dévai (Bíró) († 1545), in: BBKL Bd. 1, Sp. 1276f; MBW Bd. 11, S. 345; RGG⁴ Bd. 2, Sp. 773.
- 5 Pál Ács, The Theory of Soul-sleeping at the Beginning of the Hungarian Reformation Movement, in: György E. Szőnyi/Csaba Maczelka (Hg.), *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture*, Szeged 2012, S. 95–103.
- 6 Zu Georg Stoltz (Oberschlesien – Eisenmarkt, 1530), vgl. Zoltán Csepregi, A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálatára alapján [Die Sprache der Reformation. Studien anhand einer Untersuchung des ersten Vierteljahrhunderts der Reformation in Ungarn], Budapest 2013 (*Humanismus és reformáció*, 34), S. 113–116.
- 7 ETE Bd. 1, S. 283–288 (Nr. 276–277); Jenő Zoványi, A reformáció Magyarországon 1565-ig [Die Reformation in Ungarn bis 1565], Budapest 1922. Nachdr. ebd. 1986, S. 83f; Richard Klier, Dr. med. Johann Weinmann, Rat und Gesandter des Markgrafen Georg von Brandenburg in Ungarn, in: *Südostforschungen* 29 (1970), S. 270–289, hier S. 272; István Keul, Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691) (*Studies in Medieval and Reformation Traditions*, 143), Leiden 2009, S. 53.
- 8 Seine Verschreibung: Iosif Pataki, Domeniul Hunedoara la inceputul secolului al XVI-lea. Studiu și documente [Die Herrschaft Eisenmarkt am Anfang des 16. Jahrhunderts. Eine Studie mit Dokumenten] (*Biblioteca istorica*, 39), București 1973, S. 185–187 (Nr. 53). Vgl. Zoltán Csepregi, Notbischof auf dem Rechtswege. Zur Reformation in den oberschlesischen Herzogtümern von Georg dem Frommen 1523–1543, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 70 (2001), S. 28–42.

Georg von Brandenburg⁹. Am 24. September 1526 beauftragte der Bischof drei Pfarrer aus seiner Diözese, gegen die „lutherischen“ Irrlehren des neuen Burggrafen zu ermitteln. Er listete zwölf Fragen für die Untersuchung auf¹⁰. Die Pfarrer legten ihren ausführlichen Bericht über Lebensführung, Moral und Ansichten des Ketzers am 13. Oktober vor¹¹. Die ihn gut kennenden Kleriker haben ihn selbst den Papst einen Antichristen nennen gehört; weiter, dass er die Transsubstantiationslehre leugnete und die Priesterehe befürwortete. In Wort und Tat habe er das Fasten gebrochen, das Bußsakrament habe er mit Argumenten aus der Schrift in Zweifel gezogen, weiter halte er jeden für einen Priester, deshalb nenne er die Kirche und jeden Kirchenbau überflüssig. Am Tag Johannis Baptistae habe er jene ausgelacht, die das Kreuz küssten. Die Heiligen nenne er Schurken und ihre Reliquien einen Kram. Ein Bildnis des Heiligen Gregorius habe er mit einer Axt beschädigt. Weiter verhöhne er die Feste Unserer Lieben Frau, den Ablass, den Bann, die Seelenmessen, das Ave Maria, und er leugne das Fegefeuer.

Diese Zeugnisse zeichnen das Porträt eines überzeugten Ketzers und öffentlichen Kirchenkritikers. Der größte Teil dieser anstößigen Worte und handgreiflichen Skandale lässt sich in der Tat auf eine reformatorische Theologie zurückführen¹². Diese Zeugnisse der drei Pfarrer wurden durch Aussagen der weltlichen Amtsträger auf der Burg Eisenmarkt untermauert. Diese waren Ohrenzeugen, dass Stoltz Johannes von Capistrano (1386–1456), den übrigen ungarischen Heiligen und dem wunderwirkenden Heiligen Blut aus Bába (heute: ung. Bátaszék), einer die Osmanen bisher erfolgreich fernhaltenden Reliquie, vorwarf, das Land und die Hauptstadt Ofen den Feinden überlassen zu haben.

Die Heiligenverehrung zu bezweifeln, war eine theologische Reaktion auf die politische und militärische Lage und die Identitätskrise des Landes nach der Niederlage bei Mohács 1526, denn die ungarischen Schutzheiligen, Reliquien, heiligen Könige, ja selbst die *Patrona Hungariae*, die Jungfrau Maria, hatten als Osmanen bekämpfende Patrone versagt und sich des Vertrauens unwürdig erwiesen. Die auf ihnen ruhende staatliche Ideologie und symbolische Repräsentation waren ins Schwanken geraten:

„Wo sind diese Halunken, Johannes von Alexandrien und von Capistrano sowie die anderen ungarischen Heiligen? Wenn sie heilig sind, warum schützen

9 Georg von Brandenburg (Ansbach, 1484 – Ansbach, 1543): BBKL Bd. 30, S. 472–484; MBW Bd. 11, S. 192f; NDB Bd. 7, S. 204f. Georg war ein Neffe des Königs Wladislaus II. († 1516) und von diesem zu einem Mitvormund des jungen Königs Ludwig bestellt worden, hatte auch durch Heirat und Kauf in Ungarn und besonders in Schlesien reiche Besitztümer erworben.

10 ETE Bd. 1, S. 283f (Nr. 276).

11 ETE Bd. 1, S. 285–288 (Nr. 277).

12 Siehe die sehr ähnlichen Anklagepunkte des erwähnten Ödenburger Ketzerverfahrens (1524): ETE Bd. 1, S. 159–171 (Nr. 163); Csepregi, *The evolution* (wie Anm. 2), S. 9f.

sie das Land und Ofen vor den Türken nicht? Und wo ist das Heilige Blut aus Báta? Warum lässt dieses Kabbala Blut [*Kabala Werh*] zu, seinen eigenen Kultsort und Ungarn in Brand zu stecken und zu verwüsten, falls es überhaupt heilig ist?“¹³

Johannes von Alexandrien, ein Heiliger der Ostkirche, war Patron und Namensheiliger des Feldherrn Johannes Hunyadi, Capistrano war bekanntermaßen dessen Mitkämpfer gegen die Osmanen¹⁴. Auch das Wunder des Heiligen Blutes war historisch mit Hunyadi verbunden¹⁵. König Ludwig II. pilgerte noch drei Tage vor der Niederlage zur Abtei in Báta, doch dieselbe Kultstätte wurde unmittelbar nach der Schlacht von den Osmanen geplündert und zerstört¹⁶. Diese Einzelheiten konnten in der ehemaligen Residenz der Hunyadis auf ein besonderes Echo stoßen.

Stoltz war ein Ankömmling aus Schlesien, der als Außenseiter eine Krise der Staatsideologie schärfer sah und kritischer beschrieb – praktisch im selben Moment, als die Hiobsnachricht nach Eisenmarkt gelangte. Seine regional verwurzelte Umgebung konnte diesen Gedanken jedoch nicht folgen und lehnte sie als grobe Blasphemie ab. Einige Jahre später, 1543, warfen aber die Verteidiger von Stuhlweißenburg (ung. Székesfehérvár) mit eben dieser Logik den versagenden Heiligen das Ausbleiben ihrer Hilfe vor:

„Die Spitzbuben von Bürgern, die Gottes Heilige lästerten, brachten schon aus der Kirche Petrus und Paulus, aus Holz geschnitzt und vergoldet, banden ein Seil um ihren Hals, trugen sie hoch auf die Stadtmauer, hängten sie an einen Haken außerhalb der Mauer und sprachen die Bilder so an: ‚Na, helft uns, Bösewichter, dann glauben wir euch endlich!‘“¹⁷.

13 „Ubi sunt illi latrones: Sanctus Johannes Eleemosinarius ac Johannes Capistranus et ceteri Sancti de Hungaria? si sancti sunt, quare non defendunt nunc Budam et Hungariam a turcis? et ubi est in Batha sanguis sanctus? quare permisit ille Kabala Werh comburrere [!] et desolare locum suum et Hungariam, si est sanctus?“ ETE Bd. 1, S. 287 (Nr. 277).

14 János Végh, Alamizsnás Szent János a budai Várban [Johannes von Alexandrien auf der Ofener Burg], in: *Építés és Építészettudomány* 10 (1980), S. 455–467.

15 Der Wallfahrtsort wurde von Papst Eugen IV. 1434 kanonisiert. Johannes Hunyadi verehrte die Reliquie seit seinem Sieg über die Türken bei Báta im Jahre 1441.

16 MHH.S Bd. 1, S. 118.

17 Et jam latrones ciues, qui erant blasfematores contra Sanctos et Sanctas Dei; et extra portauerant de ecclesia Petrum et Paulum, qui erant de ligno fabricati et deaurati ad memoriam, cum vna corda ligauerant per collos eos, et supra portauerant ad murum ciuitatis et per eculeum extra murum suspenderunt, et dicebant eis imaginibus: „Noh, dicebant, adiwatate [!] nobis latrones, et credimus vobis deinceps, [si potestatem habetis, quam Deus altissimus. Nescimus, Deus non wult nos adiwari, jam vos adiwate].“ MHH.S Bd. 1, S. 393.

2. Angriffe gegen Raum und Zeit

Die engagierte Forscherin der Bauern- und Laiengesellschaft Ungarns, Katalin Péter, hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass eben das Verhalten der Altgläubigen wichtige Informationen über eine Dynamik der Glaubenserneuerung liefern kann¹⁸. Um ein repräsentatives Muster hier aus der Sprache der Altgläubigen¹⁹ zu bieten, habe ich Angaben aus sieben Untersuchungsakten oder Berichten thematisch geordnet und tabellarisch zusammengestellt (siehe Anhang)²⁰. Die Datenzusammenstellung zeigt absichtlich eine große Streuung: Sie umfasst die erste Generation der Reformation und alle historischen Regionen Ungarns. Unter den Verfassern gibt es neben Klerikern unterschiedlicher Funktion und Bildung auch einen Laien und unter den dargestellten Irrlehren tauchen auch Sabbatismus, Anabaptismus, Spiritualismus und andere radikale Ansichten auf.

Wenn ich die altgläubigen Berichtersteller qualifizieren darf, ist die über Matthias Dévai vorgelegte Anklageliste, die vom Wiener Bischof Johannes Fabri (1478–1541) und seinen Mitarbeitern 1533 zusammengestellt wurde, der anspruchsvollste, mit der größten Sorgfalt formulierte, am meisten korrekte Text, eine Profiarbeit, die Stereotype vermeidend sich auf Thesen konzentrierte, die Dévai tatsächlich vertrat²¹. Aus den anderen Akten ist schwer festzustellen, ob die Protokollführer eher frühere Ketzereikataloge als Vorlagen abschrieben oder sich an die untersuchte Sachlage hielten. Ausschließlich aufgrund der Untersuchungsakten wäre das Dilemma der wirklichen und literarischen Analogie nicht zu entscheiden, d. h. ob die verhörten Ketzer bezüglich ihrer Irrlehren übereinstimmten, oder ob die Inquisitoren Anklagepunkte aus bereits vorhandenen Vorlagen entlehnten.

Die Protokolle erfassen die Ketzereien charakteristischerweise als die Ablehnung eines herkömmlichen Glaubensartikels und versuchen nur selten, diese an sich zu entfalten. Der verhörte Ketzer, sagen die Berichtersteller, „verwirft“ oder „schmäht“ diese oder jene Glaubensartikel. Auf der anderen Seite wird die Auffassung der Verhörten dadurch charakterisiert, dass für sie eine Ablehnung der traditionellen Lehre auf dreierlei Weise begründet sein konnte:

- es ist entweder im Evangelium nicht geboten,
- oder nicht nötig und nützlich zum Heil,
- oder einfach nichtig.

18 Katalin Péter, *The Way from the Church of the Priest to the Church of the Congregation*, in: Eszter Andor/István György Tóth (Hg.), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*, Budapest 2001, S. 9–19, hier S. 18 f.

19 Vgl. Csepregi, *The evolution* (wie Anm. 2), S. 26–28.

20 Vgl. Csepregi, *A reformáció nyelve* (wie Anm. 6), S. 451–454.

21 ETE Bd. 2, S. 264–267 (Nr. 233–234).

Die verhörten Irrlehrer wiesen, um einen späteren Terminus aufzunehmen, viele Elemente der herkömmlichen Kirchenlehre und Religiosität dem Bereich der *adiaphora*, der Mitteldinge, d. h. solchen alltäglichen Verhaltensnormen, die in der Schrift weder geboten noch verboten sind und die für die Gemeinschaft zwar nützlich sein und wichtige gesellschaftliche Funktionen haben können, aber auf das Heil keine Auswirkung haben, zu²².

Eine thematische Gruppierung der Anklagepunkte ermöglicht, Knotenpunkte in den Untersuchungen und darüber hinaus bei den hier erfassten Irrlehren aufzudecken. Die zwei wichtigsten Themen waren offensichtlich die überall vorkommende Heiligenverehrung und das sechsmal genannte Fasten. Dass eine ideologische Krise nach der Niederlage bei Mohács zum Erfolg der reformatorischen Verkündigung wesentlich beitrug und die Heiligenfrage dadurch ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte, habe ich bereits im vorigen Abschnitt dargestellt. Aber welche Rolle konnte ein Fastenstreit in Ungarn spielen, der z. B. in Zürich wohlbekannt die Hauptfrontlinie der Debatten bildete?

Das Problem muss zuerst aus dem Blickwinkel der Altgläubigen untersucht werden. Diese Themen sind auch wegen der spektakulären Skandale hochgespielt worden, die sich an sie hefteten. Georg Stoltz zerschlug mit einer Axt ein Bildnis des Heiligen Gregorius, und die Bürger von Stuhlweißenburg erhängten symbolisch die Paulus- und Petrusstatuen. Mit derselben Akribie erörtern die protokollierten Zeugnisse, wer, in welcher Fastenzeit, in wessen Gesellschaft öffentlich Butter, Eier oder Braten aß. Demgegenüber enthalten eine Leugnung des Fegefeuers oder eine Kritik an päpstlichen Dispensationen keine solch bühnenreifen Darstellungen oder anstößigen Spektakel.

Die Hervorhebung der zwei Themen hat aber einen tiefer liegenden Grund: Beide sind nämlich mit den profanen Riten des Alltags und dem Rahmen des gesellschaftlichen Lebens verbunden. Eine Kritik an der Heiligenverehrung untergräbt den Kalender und die Zeitordnung, während eine Vernachlässigung der Kultstätten, Wallfahrtsorte und Altäre räumliche Verhältnisse in Zweifel zieht. Eine Ablehnung des Fastens stört genauso eine Einteilung der Woche und des Jahres. Wer die Heiligen verspottete, der konnte nicht nur einen Glaubensartikel oder die staatliche Ideologie in Frage stellen, sondern als gemeingefährlicher Feind den Alltag und die Ordnung einer engeren Gemeinschaft bedrohen.

Diese Erläuterung der Problematik wird auch dadurch unterstützt, dass nach den beiden bereits erwähnten nun diese Themen in der Rangliste folgen: regelmäßige Beichte (fünfmal), Riten wie Läuten, Morgen- und Abendgebete,

22 Edit Szegedi, Was bedeutet *Adiaphoron* – *Adiaphora* im siebenbürgischen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts?, in: Evelin Wetter (Hg.), Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 33), Stuttgart 2008, S. 57–74.

Festtage (viermal), Kirchen, Altäre und Bilder (auch viermal), d.h. rein solche Dinge, die eine Wirkung auf Orientierung in Raum und Zeit haben. Zwar repräsentierten die Bischofsmacht (fünfmal) und der Priesterstand (auch fünfmal) auch andere Dimensionen, aber strukturierten eine Gemeinschaft auch. An den Letzteren heften sich auch skandalöse Spektakel wie Austritt und Entkleidung der Mönche sowie Priesterehe und Priesterbart. Die Altgläubigen betrachteten also die reformatorische Lehre mit Recht als einen frontalen Angriff gegen ihre Beheimatung und als eine Zerrüttung des gesellschaftlichen Beziehungssystems.

Dieser Deutungsrahmen wird nur durch ein beliebtes Thema gesprengt, nämlich durch das fünfmal vorkommende Altarsakrament oder Messopfer, welches auffälligerweise mit den grobsten Ausdrücken seitens der Kritiker belegt wird: Affenspiel, Spiegelfechtere, teuflische Gauklerei und Götzendienst. Die Verkünder der Reformation konnten nämlich diese Frage mit Formeln wie „nicht nötig“ oder „nicht geboten“ keineswegs abtun. Für sie handelt es sich hier nicht um ein Mittelding, sondern um eine Schlüsselfrage der reinen Lehre und des richtigen Gottesdienstes. Kein Zufall, dass beim Verhör Dévais in Wien vier Fragen das Problem der Messe behandelten. Wie sich in früher erwähnten Themen eine Wertordnung der Altgläubigen widerspiegelt, so entfalten sich in dieser Frage die Auffassung und die sprachliche Kraft der Reformen.

3. Eine Untersuchung der Graner Visitationsprotokolle von 1559–1562

Auf der am 16.–18. September 1558 in Znióvár (slowak. Kľaštor pod Znievom) abgehaltenen Synode verabschiedeten die daran beteiligten etwa 200 Priester einen Beschluss²³. Dieser besteht aus sechs Kapiteln und erörtert den geistlichen Stand, die Taufe, das Altarsakrament, die Beichte, die Ehe und den Priesterornat. Laut Beschluss dürfe nur eine ordinierte Person eine Pfründe beziehen. Die Messe müsse auf Lateinisch gelesen und auch ohne Kommunikanten vollzogen werden. Das Sakrament werde den Laien unter einer Gestalt gereicht und dann in der Kirche an einem würdigen Ort aufbewahrt. Eine öffentliche Beichte könne selbst nicht die Ohrenbeichte ersetzen. Ein Geistlicher könne keine gültige Ehe schließen, stattdessen solle er seinem Keuschheitsgelübde treu bleiben.

23 János Breznyi, *A selmebányai ágost. hitv. evang. egyház és lyceum története* [Geschichte der evangelischen Kirche und des Lyzeums A. B. in Schemnitz], I, Selmebánya 1883, S. 129–134; István Fazekas, *Miklós Oláhs Reformbemühungen in der Erzdiözese Gran zwischen 1563 und 1568*, in: Martina Fuchs u. a. (Hg.), *Kaiser Ferdinand I. Ein mitteleuropäischer Herrscher* (Geschichte in der Epoche Karls V., 5), Münster 2005, S. 163–178, S. 171–173.

Die Priester seien verpflichtet, den geistlichen Ornat und eine Tonsur zu tragen sowie ihren Bart zu rasieren.

Diese Regelungen zeigen, dass die herkömmlichen liturgischen Handlungen und der Zölibat bereits stark in den Hintergrund getreten waren. Um die Beschlüsse durchzusetzen, hatte man Visitationen durch Archidiakone angeordnet. Die zwischen 1559–1562 angelegten Visitationsprotokolle ermöglichen einen aufschlussreichen Einblick in die Verhältnisse des Erzbistums Gran (ung. Esztergom)²⁴.

In einigen Gebieten wie im Archidiakonat Tornau²⁵ beziehungsweise in den Bergstädten²⁶ oder in der Grenzfestung Lewa (Levice SK)²⁷ dienten fast ausschließlich evangelische (in Wittenberg oder von anderen lutherischen Superintendenten ordinierte) Geistliche, die mit den Visitatoren einen regelrechten Glaubensstreit ausfochten. Wenn man die Erscheinungen wie volkssprachliche Liturgie, gemeinsame Beichte und eine Sakramentskritik im Sinne des *extra usum*²⁸ einer Wirkung der Reformation zuschreibt, dann waren zwei Gebiete neben den bereits Genannten stark von der reformatorischen Lehre beeinflusst: die Schüttinsel (Komitat Pressburg) und die Liptau. Die kirchliche (altgläubige) Tradition war am meisten im slowakischsprachigen nordöstlichen Teil des Erzbistums unversehrt geblieben.

24 Das Aktenkonvolut ist vorhanden: Primási Levéltár (Gran), Archivum Ecclesiasticum Vetus No. 2121. Teilweise ediert: Vojtech Bucko, Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom do r. 1564 = Reformatio in archidioecesi Strigoniensi ad a. 1564, Bratislava 1939, S. 121–255; vgl. István Fazekas, Dorfgemeinde und Glaubenswechsel in Ungarn im späten 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim Bahlcke/Arno Strohmeier (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7), Stuttgart 1999, S. 339–350, S. 340; Viliam Čičaj, Die Reformation in den westslowakischen Städten. Bemühungen um ein Religionsbekenntnis in Tyrnau, in: Gustav Reingrabner/Gerald Schlag (Hg.), Reformation und Gegenreformation im Pannonischen Raum (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 102), Eisenstadt 1999, S. 157–164; Fazekas, Miklós Oláhs Reformbemühungen (wie Anm. 23), 173 f.

25 Bucko (wie Anm. 24), S. 228–233; vgl. Gabriella Erdélyi, A Cloister on Trial. Religious Culture and Everyday Life in Late Medieval Hungary (Catholic Christendom 1300–1700), Farnham 2015, S. 210. Zum Szögligeter Pfarrer Gregorius Gömöri siehe: ELEM Bd. I/1, S. 589.

26 Bucko (wie Anm. 24), S. 219–227; vgl. ELEM Bd. I/1, S. 161, 298, 996; Bd. I/2, S. 55, 157, 165, 275, 438; Bd. I/3, S. 27, 107, 220, 227.

27 Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 203. Zum Lewaer Prediger Matthias Vízkeleti: ELEM Bd. I/3, S. 449. Vgl. Gabriella Erdélyi, Lay Agency in Religious Change. The Role of Communities and Landlords in Reform and Reformation, in: Hungarian Historical Review 2 (2013), S. 35–67, hier S. 53.

28 Ein Begriff der Wittenberger Konkordie (1536): WA, Briefwechsel, Bd. 12, S. 209; vgl. Csepregi, A reformáció nyelve (wie Anm. 6), S. 222–224, 461 f. (Nr. 9).

Unter den 280 protokollierten Geistlichen waren 159 *uxorati* (sie lebten mit einer Ehefrau oder Konkubine zusammen). Unter diesen haben die Visitatoren aber nur 29 Personen als Ketzer bezeichnet. Diese gehörten durch eine auswärtige Ordination oder durch Unterzeichnung einer evangelischen Bekenntnisschrift bereits einer sich allmählich ausdifferenzierenden anderen Konfession an. Aber auch neben diesen Abtrünnigen hatte bereits ein bedeutender Teil der Priesterschaft das Sakrament den Laien unter beiderlei Gestalt gereicht, den Zölibat gebrochen sowie Tonsur und Bartrasur vernachlässigt²⁹.

Besonders die Sakramentsverwaltung hat den Visitatoren ernste Sorgen bereitet. Diese Erscheinung kann ein wichtiges Argument im Streit um die Frage einer hussitisch-evangelischen Kontinuität in Nordostungarn liefern. Letztere Position hat sich nämlich in der slowakischen Forschung stark durchgesetzt, untermauert vorwiegend aufgrund musealer Objekte (hussitische Kelche)³⁰.

Wie oben erwähnt, ist eine Untersuchung des *gemeinen Mannes*, der Bauerngesellschaft, dieses an Quellen unglaublich armen Gebietes von der bereits erwähnten Katalin Péter geleistet worden. Für diese Thematik werden die zuverlässigsten und aufschlussreichsten Daten in den Graner Visitationsprotokollen von 1559–1562 überliefert³¹. Selbst die Bearbeitung dieses einzigen Materials führt zu überraschenden Ergebnissen: Der *gemeine Mann* konnte (einzeln oder kollektiv) zwischen dem alten und neuen Glauben wählen, fragen, zweifeln, entscheiden. Die Kirchenpatrone und die Grundherren mischten sich nur ausnahmsweise in diese Angelegenheit ein³².

Katalin Péter sprang besonders die ambivalente Haltung ins Auge, mit der die Priester zwischen Alt- und Neugläubigen, zwischen kirchlicher Obrigkeit und örtlicher Hörerschaft zu balancieren versuchten³³. Manchmal berichtet das Protokoll, dass ein Priester – bildhaft ausgedrückt – nicht nur körperlich lahm sei, sondern auch seelisch auf beiden Seiten hinke (1Kön 18,21)³⁴. Vereinfacht heißt

29 Fazekas, Miklós Oláhs Reformbemühungen (wie Anm. 23), S. 174.

30 Daniel Veselý, Die lutherische Reformation in der Slowakei bis 1548, in: Erich Donnert (Hg.), Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift Günter Mühlpfordt, 3. Aufbruch zur Moderne. Köln/Weimar/Wien 1997, S. 579–596, hier S. 580 f.

31 Katalin Péter, A reformáció: kényszer vagy választás? [Die Reformation: ein Zwang oder eine Wahl?], Budapest 2004, S. 74–89; Péter, The Way (wie Anm. 18), S. 16–19.

32 Fazekas, Dorfgemeinde (wie Anm. 24), S. 343; Péter, The Way (wie Anm. 18), S. 13–16; Péter, A reformáció (wie Anm. 31), S. 95–120; Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 205, 210f; Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27), S. 51, 55 f. Für dessen spätmittelalterliche Vorgeschichte siehe András Kubinyi, Stadt und Kirche in Ungarn im Mittelalter, in: Franz-Heinz Hye (Hg.), Stadt und Kirche (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, 13), Linz 1995, S. 179–197.

33 Péter, A reformáció (wie Anm. 31), S. 80.

34 Časta SK: „Parochus Bartholomeus claudus, qui et corpore, et anima claudicat, et quamvis habeat aquam in Baptisterio [...], sed alio tempore, ut re vera accipi, nunquam soler haberi.“ Bucko (wie Anm. 24), S. 144 f.

das, dass er dem einen Teil seiner Gemeinde unter einerlei und dem anderen Teil unter beiderlei Gestalt das Sakrament reicht. Und diese Erscheinung wiederholt sich regelmäßig im Visitationsprotokoll. Manche Geistliche haben sich auf einen „Zwang“ berufen, um ihr zwiespältiges Verhalten zu rechtfertigen³⁵. Andere aber sollen nur denjenigen beide Elemente gereicht haben, die diese „gewollt“ haben³⁶.

Die theologischen Bruchlinien zogen sich mitten durch die Gemeinschaft. Einige Gläubige kommunizierten nämlich unter einerlei Gestalt, während andere unter beiderlei Gestalt in derselben Kirche bei demselben Priester Abendmahl feierten³⁷. Gabriella Erdélyi sieht in der Erscheinung, dass manche Kirchengänger ihren Pfarrer bei den Visitatoren verpöffen, ein Zeichen des Zwiespalts³⁸. Dieselbe Forscherin macht darauf aufmerksam, dass an einem Ort der neugläubige Teil der Gemeinde mit dem Kirchenpatron gegen einen altgläubigen Pfarrer zusammen agiert, um einen Prediger ihres Schlages anzustellen, an einem anderen Ort aber geschieht das Gegenteil³⁹. Eine in der Frömmigkeitspraxis zerspaltene Gemeinschaft weist aber gleichzeitig wieder darauf hin, dass die Laien am Prozess des Glaubenswechsels aktiv und individuell teilnahmen⁴⁰. Der religiöse Zwiespalt bildete nur eine Übergangsstufe zum Konfessionswechsel der

- 35 Welitschna (Veličná SK): „Is fontem Baptismi, sacramentum Eucharistie caeteraque sacramenta modo chatolice pulcherrime tenet, sub utrasque vero specie nobiles aliquos cogitur communicare.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 151. Zum hiesigen Pfarrer Michael Mokoschinus siehe ELEM Bd. I/2, S. 107. Socovce SK: „...tamen sacramenta ecclesiae sevāt omnia Chatolice, sub utraque tamen communicat, quia nobiles illius parochiae sic habere volunt.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 154. Priwitz (Prievídza SK): „...dicit se coactum ministrare sub utraque specie.“ Ebd., S. 158. Tvrdošín SK: „Est iste bonus religiosus, nisi quod coactus cum nonnullis quia secus accipere nolunt, communicat sub utraque specie, aliis ceremoniis iuxta ritum antiquum utitur.“ Ebd., S. 174.
- 36 Ratsdorf (Rača SK): „...fama tamen est de illo, quod sacramentum Eucharistiae sub utraque specie volentibus distribuere.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 143. Bösing (Pezinok SK): „Populus partim Catholicus, partim heresi lutherana infectus. Plebanus Joannes uxorem habet et volentibus sub bina specie Sacramentum Eucharistiae distribuere dicitur.“ Ebd., S. 144. Smrečany SK: „...et Eucharistiam pro accipientium affectu distribuit.“ Ebd., S. 169. St. Peter in der Turz (Turčiansky Peter SK): „...communicat specie sub utraque, quia aliter sui patroni uti nolunt, dicit.“ Ebd., S. 178.
- 37 Ratsdorf: Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 143; Kovarce SK: „Ibi plebanus nomine Martinus, juvenis, uxoratus, missam cum aliis divinis serviciis dicit Chatolice, sub utraque nobiles communicat.“ Ebd., S. 159; vgl. Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27), S. 54, 62.
- 38 Theben (Devín SK): „dicebatur“; Ratsdorf: „fama tamen est de illo“; Bösing und Modern (Modra SK): „dicitur“. Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 141, 143 f.
- 39 St. Nikolaus in der Liptau (Liptovský Mikuláš SK) und Schächtitz (Čachtice SK): Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 171, 188; vgl. Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 210; Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27), S. 54–57. Zum Prediger des ersteren Ortes, Laurentius Luscus, siehe ELEM Bd. I/1, S. 1030.
- 40 Weitere Fälle für den religiösen Zwiespalt: Loipersdorf (Štvrtok na Ostrove SK), Rosenberg (Ružomberok SK), Wartberg (Senec SK) und Szeli (Saliby SK). Bucko (wie Anm. 24), S. 146–149; vgl. Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 213.

ganzen Gemeinde, wie dies auch die Nachgeschichte der Graner Visitationen an den fraglichen Orten zeigen wird.⁴¹

Manche Forscher sind der Meinung, dass der Laie im vorreformatorischen Ungarn das Sakrament nicht selten unter beiderlei Gestalt genoss, auch in nach römischem Ritus gehaltenen Messen. Eins ist jedoch gewiss: dass in den Augen der Visitatoren das *sub utraque* als eindeutig unrechtmäßig galt⁴². Meistens findet sich eine Schilderung solcherart, dass der Priester jedes Sakrament nach Riten der heiligen Kirche verwalte, aber es werde gemunkelt, dass er denen, die es wünschten, das Altarssakrament unter beiderlei Gestalt austeile⁴³. Zum Beispiel in Moschotz (slowak. Mošovce) spendet der Pfarrer alle Sakramente katholisch, aber er reicht die Eucharistie „einigen“ unter beiderlei Gestalt⁴⁴. In Bösing aber, wo „das Volk teilweise katholisch, teilweise aber durch lutherische Ketzerei infiziert ist, soll Pfarrer Johannes [...] denen, die dies wollen, die Eucharistie unter beiderlei Gestalt reichen“⁴⁵.

Keiner der examinierten Priester behauptete, dass ihr Verfahren traditionsgemäß oder aus katholischer Sicht annehmbar wäre; genau das Gegenteil: Die Pfarrer versuchten, die örtliche Praxis zu verheimlichen, und wenn sie doch ans Tageslicht gezerzt wurde, entschuldigten sie sich mit der Begründung, dem Wunsch, Willen oder Nötigung seitens einiger Gemeindeglieder gefolgt zu sein. Manche Geistliche versuchten, einer Entlarvung zu entgehen oder die Visitatoren in die Irre zu führen. Die Besucher haben einige Pfarrer nicht zu Hause angetroffen, die gewiss einen guten Grund gehabt hatten, genau zu jener Zeit zu verreisen. Andere waren dagegen bestrebt, das seit Langem nicht benutzte Weihwasser und die heiligen Öle vorm erwarteten Eintreffen der hohen Gäste in die entsprechenden Becken und Gefäße ihrer Kirche zu füllen. Hier und da waren

41 Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 210f; Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27), S. 53, 57f.

42 Elemér Mályusz, Egyházi társadalom a középkori Magyarországon [Geistliche Gesellschaft im mittelalterlichen Ungarn], Budapest 1971, 317f; Fazekas, Dorfgemeinde und Glaubenswechsel (wie Anm. 24), S. 347. Es fragt sich, ob hier ein Einfluss des Hussitismus oder der Ostkirche nachzuweisen wäre, beide Richtungen waren nämlich im mittelalterlichen Ungarn präsent.

43 Ratsdorf: „...fama tamen est de illo, quod sacramentum Eucharistiae sub utraque specie volentibus distribueret.“ Vgl. auch Bösing bei Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 143 f.

44 Moschotz: „...sacramentum vero Eucharistie aliquibus sub utraque porrigit.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 154. Vgl. Theben: „dicebatur eundem parochum cum nonnullis sub utraque specie communicari“, ebd., S. 141.

45 Bösing: „Populus partim Catholicus, partim heresi lutherana infectus. Plebanus Joannes uxorem habet et volentibus sub bina specie Sacramentum Eucharistie distribuere dicitur.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 144.

diese Täuschungsmanöver erfolglos, denn die Visitatoren waren von freiwilligen Denunzianten bereits besser unterrichtet worden⁴⁶.

Man hat den Eindruck, dass die Archidiakone gewissenhaft verfahren und keineswegs daran interessiert waren, die Ergebnisse zu manipulieren oder gar den Befund zu beschönigen. Die Protokolle spiegeln das wirklich Erfahrene wider. Denn die Visitationen waren u. a. durch die Bestrebung von Kaiser Ferdinand I.⁴⁷ motiviert, für seine Länder eine Sondergenehmigung vom Papst in Sachen *sub utraque* und Priesterehe zu erlangen. Die Befragung und die Datenerhebung dienten entsprechend als Vorbereitung einer nie zustande gekommenen Nationalsynode.

Dank der Visitationserfahrungen sind auf der Graner Partikularsynode von 1560 die Priesterehe und die Laienkommunion unter beiderlei Gestalt zu Zentralthemen geworden. Als Zwischenlösung entschied die Synode in den strittigen Fragen für die Laienkommunion *sub una specie* und die Ohrenbeichte. Die Stellungnahme bezüglich des geistlichen Stands wiederholt weiter die früheren Synodalbeschlüsse: Ein Pfarrer soll ehelos und enthaltsam sein sowie regelmäßig die heilige Messe lesen⁴⁸. Als Nachwirkung dieser Debatte erließ Papst Pius IV. am 7. Oktober 1560 ein Breve, die den Erzbischof von Gran, Nicolaus Oláh⁴⁹, verpflichtete, die verheirateten Geistlichen aus ihren Ämtern zu entheben und die verbreitete Kommunionsspraxis *sub utraque* einzustellen⁵⁰. Oláh berichtete in einem Brief an das Trienter Konzil vom 25. März 1563, dass er die unkeuschen Pfarrer gemäß des Breve zwar enthoben hatte, aber sie durch keine anderen ersetzen könne. Selbst der wenige Priesternachwuchs heirate auch nach kurzer Zeit. Die Laien aber hätten so stark auf der Kommunion *sub utraque* bestanden, dass sie jeden Priester verjagten, der diesem Wunsch nicht Folge leiste⁵¹. Auf dem Konzil konnte sich jedoch Kaiser Ferdinand mit seinem Vorhaben nicht

46 Časta: „Parochus Bartholomeus [...] quamvis habeat aquam in Baptisterio, tum in loco, ubi servatum, aqua benedicta, et hostias, more solito, pro sacramento, sed alio tempore, ut re vera accepi, nunquam soler haberi.“ Bucko (wie Anm. 24), S. 144. Nová Jelka SK: „... sacramenta in Ecclesia omnia me presente habuit, alias, ut re vera accepi, nunquam, sacramentum Eucharistiae sub utraque specie distribuit, confessionem communiter audit.“ Ebd., S. 149. Zum Jelkaer Pfarrer Blasius Unyomi siehe ELEM Bd. I/3, S. 404.

47 Ferdinand I. von Habsburg (Alcalá, 1503 – Wien, 1564; König: 1526–1564, Kaiser: 1558–1564): BBKL Bd. 18, Sp. 404–414; NDB Bd. 5, S. 81–83; TRE Bd. 11, S. 83–87.

48 Fazekas, Miklós Oláhs Reformbemühungen (wie Anm. 23), S. 174–176. Die Synodalakten sind ediert von Carolus Péterfy, Sacrosancta Concilia Regni Hungariae, 2, Posonii 1742, S. 43–129.

49 Nicolaus Oláh (Hermannstadt, 1493 – Pressburg, 1568): BBKL Bd. 6, Sp. 1171–1174.

50 Fazekas, Miklós Oláhs Reformbemühungen (wie Anm. 23), S. 175.

51 Franz Bernhard von Bucholz, Geschichte der Regierung Ferdinands I. Bd. IX. Urkundenband. Wien 1838, S. 694–698.

durchsetzen, den Vormarsch der reformatorischen Bewegung mit diesbezüglichen Zugeständnissen zu stoppen⁵².

Für Katalin Péter steht eine simultane Kirchenbenutzung laut Zeugnis der Graner Protokolle fest: Die Kommunion unter einer und beiderlei Gestalt sei nicht gleichzeitig, sondern in gesonderten liturgischen Handlungen geschehen⁵³. Sie hält es auch für wichtig, dass keine der Parteien das Kirchengebäude oder den Priester für sich allein beansprucht habe. Diese Simultaneität wird in der Quelle zwar nicht zwingend bezeugt (es ist nur davon die Rede, dass der Pfarrer in Anwesenheit der Visitatoren die Messe katholisch zelebrierte, sonst aber lutherisch), aber so viel steht fest, dass eben die Gläubigen jene Akteure waren, die in demselben Gotteshaus von demselben Geistlichen zweierlei Gottesdienste verlangten. Die unterschiedlichen Riten vertrugen sich in Frieden, bis mit der Zeit – wie der Ausgang der Ereignisse zeigt – die Mehrheit für die Neuerung stimmte und eine evangelische Kirchengemeinde bildete.

Die Kirchenbesucher mussten ihre Frömmigkeit aus eigener Überzeugung ausgeübt haben. Es gibt keine Indizien, warum die einen den herkömmlichen Glauben bevorzugten und warum die anderen sich nach einer liturgischen Reform sehnten. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, ob sich die zwei Gruppierungen in Geschlecht, Alter oder Nationalität voneinander unterschieden. Nur kann so viel mit Gewissheit angenommen werden, dass es sich bei den Vertretern des neuen Glaubens um Personen handelte, die so aktiv, neugierig, unternehmenslustig und opferbereit waren, dass sie bewusst ein Risiko eingingen⁵⁴. Zweifels ohne steckten aber hinter beiden Frömmigkeitsformen eine bewusste Wahl und Entscheidung.

In diesem Prozess scheinen die Pfarrer, welche gemäß den Protokollaussagen die Initiative selten ergriffen, eine eher passive Rolle zu spielen. Ihrer Entschuldigung, indem sie sich auf einen Zwang oder ein Verlangen seitens der Laien beriefen, haben die Visitatoren Glauben geschenkt, wohl mit Recht. In den Ausreden der Pfarrer tauchen die Gruppen *nobiles*, *patroni* und *domini* unter den Personen auf, die unter beiderlei Gestalt kommunizierten, und ein Priester hat betont, er verweigere den Bauern den Kelch – folglich aber den Grundherren

52 Theodor Bruno Kassowitz, Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient. Wien/Leipzig 1906; Fazekas, Miklós Oláhs Reformbemühungen (wie Anm. 23), S. 176 f. Ferdinands Überzeugung, dass die Erfolge der Ketzer auf das Verlangen der Gläubigen nach dem Kelch zurückzuführen sind, lässt sich quellenmäßig nachweisen. Pius IV. erließ schließlich 1564 ein Sonderprivileg in Sache *sub utraque* für die Donauländer, das je nach Diözese bis ungefähr 1600 in Kraft war.

53 Modern: „...missam quidem celebravit coram iuxta consuetudinem Ecclesie Catholice, dicitur alioqui populo sub bina specie Sacramentum Eucharistie porrigere et missam more Lutheranorum celebrare.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 144. Vgl. Theben, ebd., S. 141.

54 Péter, The Way (wie Anm. 18), S. 19.

nicht⁵⁵. Ein Pfarrer oder ein fest angestellter Prediger war nämlich der Willkür der Kirchenpatrone ausgeliefert und musste sich den Ansprüchen seiner Gläubigen anpassen, um seine Existenz zu retten. Genau dieses Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde ist in Martin Luthers berühmter Schrift *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und ab zu setzen, Grund und Ursach aus der Schrift* (1523) geschildert⁵⁶.

4. Pfaffenkirche oder Gemeinschaftskirche?

Katalin Péters vielleicht wichtigste Folgerung ist, dass man ohne Einbeziehung der Altgläubigen in die Untersuchung die Wirkung der Reformation gar nicht einschätzen kann. Auch diese hätten von den neuen Lehren gewusst, weil laut Visitationsprotokollen man unter einer und beiderlei Gestalt in demselben Gotteshaus kommunizierte und derselbe Priester einmal eine lateinische Messe und andermal eine volkssprachliche Liturgie zelebrierte. Die Altgläubigen hätten Geistliche mit Bart und ohne Tonsur gesehen und davon gehört, dass in anderen Dörfern die Sakramente (Hostien in Tabernakeln) aus den Kirchen entfernt worden sind⁵⁷. In den Augen der Anhänger der herkömmlichen Frömmigkeit galt die Kommunion *sub utraque* und die Priesterehe nicht als Ketzerei, sonst hätten sie aus der Hand ihres Geistlichen, der sich mit diesen schuldig machte, das Sakrament *sub una* nicht empfangen. Eine Pfaffenfamilie konnten auch die Gegner der liturgischen Reformen akzeptieren, falls ihr Pfarrer gut predigte und ihnen die Sakramente auf die gewohnte Art und Weise reichte. Laut Katalin Péters These, die sich auch im Untertitel ihres Buchs „Zwang oder Wahl“ ausdrückt, konnte auch der *gemeine Mann* hier wählen. Einige hätten sich gegen und andere für die römische Kirche entschieden.

Natürlich war diese Wahl nicht immer eine persönliche, eine individuelle Entscheidung. Es gibt immer bestimmte Personen und Gruppen, welche die Mehrheit zu beeinflussen wissen und die öffentliche Meinung in einer Gemeinschaft bestimmen⁵⁸. Zur Zeit der Graner Visitationen aber – noch vor der Institutionalisierung der verschiedenen Konfessionen – war diese Wahl von der Frage

55 Handlova SK: „...totus Chatolicus, qui etiam rusticos abstinere iubet a communicacione sub utraque specie.“ Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 156 f. Der Zwiespalt in der Praxis hat bald zum Glaubenswechsel geführt, nach zwei Jahren finden die Visitatoren auch hier einen evangelischen Prediger. Ebd., S. 181; vgl. Erdélyi (wie Anm. 27), S. 58. Zu diesem Valentinus Keresztúri siehe ELEM Bd. I/1, S. 817.

56 WA Bd. 11, S. 408–416.

57 Péter, The Way (wie Anm. 18), S. 19; Péter, The Way (wie Anm. 31), S. 70–74.

58 Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 201–220; Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27).

abhängig, ob die Anwesenheit eines ordinierten Priesters oder einer Gemeinde die Messe gültig und die Sakramente zu Heilmitteln macht, ob ein Kirchenraum an sich, auch menschenleer, heilig ist, oder nur eine Andacht der Gläubigen ihn zum Gotteshaus macht. Letztlich setzten sich diese Dorfbewohner nicht mit der Frage nach dem Heil auseinander, sondern auch ebenso mit dem ekklesiologischen Dilemma: Pfaffenkirche versus Gemeinschaft der Christen⁵⁹. Diese Wende, die nicht nur in der Theologie, sondern auch im Kopf des einfachen Laien vollzogen wurde, beschreibt der bereits zitierte Aufsatztitel von Katalin Péter: *The Way from the Church of the Priest to the Church of the Congregation*.

Das alltägliche Leben der untersuchten Kirchengemeinden war durch ein pluralistisches Normensystem bestimmt: Patronatsrecht und freie Pfarrerwahl machten sich gleichzeitig geltend, und eine Disziplinierungsgewalt über die Geistlichen lag – parallel und voneinander fast unabhängig – sowohl beim Kirchenpatron als auch beim Archidiakon. Diese Pluralität öffnete einen weiten Spielraum für Vereinbarungen und Sonderregelungen. Die Neugläubigen konnten bei ihrem in Reformfragen sonst eher zurückhaltenden Pfarrer eine Kommunion unter beiderlei Gestalt erlangen, obwohl er das später in Anwesenheit des Archidiakons zu leugnen versuchte⁶⁰.

Die Visitationsprotokolle berichten über sehr unterschiedliche Verhaltensmuster: Ähnliche Herausforderungen werden je nach Dorf unterschiedlich beantwortet oder umgekehrt; in voneinander ganz entfernten Gegenden finden die Akteure Lösungen, die sich einander überraschend ähneln⁶¹. Genauer Erläuterungen zu diesen Einzelgeschichten kann man in den wortkargen Aufzeichnungen kaum finden.

Eine Grundfrage der Frühgeschichte einer Reformbewegung ist das Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft, zwischen Reformierender und Reformierten. Auch in der Reformationsforschung Ungarns wurde dieses Problem zum Hauptthema: Wer initiiert, wer bestimmt die rechte Lehre und Handlung, wer zeigt den Weg; ein Kleriker oder umgekehrt: die Laiengemeinde? In jüngst erschienenen Untersuchungen liest man aufschlussreiche Beispiele dafür, dass der Prediger durch seine Gedanken eine Gemeinschaft formt, aber es findet sich auch das Gegenteil: wenn sich ein hochgebildeter und hochbegabter Theologe wie Caspar Helth⁶² an die Anschauungen seiner Klausenburger (rum. Cluj) Gläubigen allmählich anpasst und ihnen auf dem Weg bis zum Antitrinitarismus

59 Péter, *The Way* (wie Anm. 18), S. 16–18; Erdélyi, *Lay Agency* (wie Anm. 27), S. 52.

60 Theben, Dvorníky (SK) und Windisch Proben (Slovenské Pravno SK): Bucko, *Reformné* (wie Anm. 24), S. 141, 166, 179; vgl. Erdélyi, *A Cloister* (wie Anm. 25), S. 210; Erdélyi, *Lay Agency* (wie Anm. 27), S. 54, 62.

61 Erdélyi (wie Anm. 25), S. 219f; Erdélyi, *Lay Agency* (wie Anm. 27), S. 57 f.

62 Caspar Helth (Heltai) (Heltau, 1515? – Klausenburg, 1574): NDB Bd. 8, S. 508; RGG⁴ Bd. 3, Sp. 1622.

mus folgt. (Es gibt aber auch genügend Beispiele des Zwistes mit Disharmonie, schließlich mit Amtsenthebung oder Dienstflucht.)

Trotzdem lässt sich ein Modell erkennen, in dem sich die obigen Spannungen und Widersprüche glätten und vereinbaren lassen. Auf der Seite der Gemeinschaft sind in der Regel schwer überschaubare örtliche Machtverhältnisse, komplizierte persönliche Interaktionen und eine labile Balancelage zu vermuten, und der Prediger oder Reformator muss diese Fragen beantworten und diesen Anforderungen entsprechen. Der Schlüssel zum Erfolg kann hier ein Zusammenreffen einer anspruchsvollen Frömmigkeitsnachfrage und einem wettbewerbsfähigen Dienstangebot sein⁶³. Ein Kleriker mit rigiden Thesen und festgefühten Riten musste auf diesem Feld unbedingt versagen, aber wenn er imstande war, sein Wissen und seine Erfahrung sensibel und kreativ anzuwenden, dann konnte er zum geistigen Leiter der Gemeinschaft heranreifen⁶⁴.

Der Reformator-Schriftsteller Andreas Szkhárosi Horvát listet Priester, Schreiber, Studenten und Fiedler („pap, deák, gyermek, hegedős“⁶⁵) als die Multiplikatoren der neuen Lehre auf. Unter der ersteren Kategorie müssen aber nicht Dorfpfarrer, sondern jene in Ordensschulen ausgebildete, ohne irgendeine Pfründe auskommende, freibewegliche, aufstrebende Kleriker verstanden werden, die Gabriella Erdélyi anhand von Archivalien des Vatikans als „entlaufene Mönche“ identifizierte⁶⁶. Aus dieser an Pfarren nicht gebundenen Gruppe muss die erste Generation der Reformatoren (wie auch Szkhárosi Horvát selbst) hervorreten sein.

5. Schluss

Es ist eine allgemein bekannte These und öfter wiederholte Binsenweisheit in der europäischen Reformationsforschung, dass reformatorische Gedanken in Volkssprachen formuliert und durch den Druck veröffentlicht eine elementare Wirkung auf die Gesellschaft ausüben konnten. Keine dieser Komponenten war nagelneu, aber miteinander verknüpft konnten sie vorher nie gespürte Kräfte

63 Csepregi, A reformáció (wie Anm. 6), S. 362f.

64 Wie am Ort Kosch (Koš SK): Bucko, Reformné (wie Anm. 24), S. 180. Siehe auch St. Peter in der Liptau (Liptovský Peter SK): ebd., S. 169; vgl. Erdélyi, A Cloister (wie Anm. 25), S. 208; Erdélyi, Lay Agency (wie Anm. 27), S. 53. Zum Pfarrer des letzteren Ortes, Leonhardus z Benátok, siehe ELEM Bd. I/1, S. 129.

65 Áron Szilády (Hg.), Régi Magyar Költők Tára. XVI. századbeli költők művei [Sammlung alter ungarischer Schriftsteller. Werke von Schriftstellern des 16. Jahrhunderts], 1, Budapest 1880, S. 207, 245. Vgl. Gabriella Erdélyi, Szökött szerzetesek. Erőszak és fiatalok a késő középkorban [Entlaufene Mönche. Gewalt und Jugend im Spätmittelalter], Budapest 2011, S. 205–206, 257, Anm. 717–723.

66 Ebenda, S. 97–113.

freisetzen. Die Dimensionen eines Sprachereignisses kann man jetzt mit Bibliographien wie dem *VDI6* oder *RMNy* ermessen, welche die Nachdrucke der einzelnen Texte genau erschließen und quantitativ summieren. Aber waren sich auch die Zeitgenossen dieser Prozesse bewusst? Einer der ungarischen Hauptakteure, der bereits erwähnte Klausenburger Stadtpfarrer und Drucker Kaspar Helth, war sich dessen schon bewusst, denn in seinem „Netz“ betitelten Werk benutzte er, indem er über den Schäßburger (rum. Sighișoara) Disput (1538) berichtete, eine poetische Metapher, die zugleich Erscheinungsformen eines Sprachereignisses spezifisch als Gewittersturm schildert: „Dann fing Gottes Wort an, hie und da sowohl in Ungarn als auch in Siebenbürgen zu blitzen“⁶⁷.

Anhang: Die reformatorische Lehre aus der Sicht der Altgläubigen

[Christologie]	Sperfogel: item Cristus ist gevesen ein purer mensch und nicht Gott = negant Christum incarnatum
[Werke]	Fabri: item tenuit ac tenet opera qualiacumque nihil ad salutem prodesse, sed sola fide iustificari hominem [...], item in homine negat liberum arbitrium
[Sakramente]	Fabri: item negat atque negavit septem esse sacramenta ... item oleum extremae unctionis nihil valere docuit
Beichte	Ödenburg: ad tertium articulum, videlicet, quod confessio vocalis non est necessaria, sed mentalis tantum Eisenmarkt: item deridet sanctam confessionem; dicit et publicat in nullo esse necessariam et neque in precepto haberi, et refert nullum esse tam magnum traditorem, quam qui suam tradet culpam Kirchdrauf: sepiissime auditus est dicere in concione, quod orationes divine, ieiunia, confessiones et alia pia opera nihil sunt [...] boni – inquit – filii, etiamsi confessi et communicati non fueritis ante festum Pasce, poteritis comedere carnes in festo Pasce et postea potestis confiteri quando vultis, puta circa festum Georgii, Jacobi et Martini, quia confessioni non est terminus statutus Fabri: item confessionem sacramentalem presbytero facere non oportere, neque necesse esse affirmavit Moller: in Casioforo plebanus turmatim coepit audire confessionem
Absolution	Ödenburg: ad secundum articulum, videlicet, quod quilibet simplex sacerdos potest absolvere ab omnibus casibus Stuhlweißenburg: qui latrones dicebant in primo articulo, quod Sanctissimus Papa non haberet nullam auctoritatem absoluendi a peccatis populum

67 Péter Kószegehy (Hg.), Háló. Válogatás Heltai Gáspár műveiből [Netz. Caspar Helths ausgewählte Werke], Budapest 1979, S. 130.

Altarsakrament	<p>Eisenmarkt: item contra sanctam eucharistiam et eius celebrationem ore canino detrahit et profert publice: non posse ibi conficere corpus Christi</p> <p>Sperfogel: item de sacramento eucharistiae, quod presbiteri consecrant, nihil omnino tenent, sed diabolicam illusionem vocant</p> <p>Fabri: item tenuit ac tenet post verba consecrationis etiam in sacramento altaris esse et remanere substantiam panis et vini [...] item tenuit ac tenet eucharistiam in missa non esse oblationem (cf. ibid. nr. 10–11)</p> <p>Stuhlweißenburg: secundo, quod ewcaristia essent [!] idolum</p> <p>Moller: corpus Christi in eucharistia esse negavit [...], missae sacrificium publice vilipendit</p>
Beiderlei Gestalt	<p>Fabri: item docuit utriusque speciei communionem ad salutem esse necessariam</p> <p>Moller: in Casioforo populum sub utraque communicavit</p>
Taufe	<p>Eisenmarkt: item baptismum reprobatur et dicit nihil esse baptismum presbyterorum, quia omnes homines sunt presbyteri et possunt baptizare</p> <p>Sperfogel: item das man die menschen nicht tauffen soll for 30 jahren, und die getauft sind darfor, die soll man vider tauffen = sacramentum eucharistiae, baptismi totaliter reiicit</p> <p>Kirchdrauf: nunc vero, quia sibi non dabatur, ecclesias [...] puta baptismum, introductionem puerperarum et alia civibus Waraliensibus negavit, pueri infirmi manserunt inbaptisati usque triduum, puerpere vero de ecclesia repulse coacti sunt tertia die redire ad introductionem</p>
Ehe	<p>Sperfogel: item alle haußfrauen sollen allen gemein sein = item virum mulierem uxorem posse relinquere et aliam ducere, similiter de mulieribus ita sentiunt</p> <p>Moller: uxorem duxit et Vratislaviae se cum ea copulare fecit, quae habet virum viventem</p>
Heilige	<p>Ödenburg: ad quartum, videlicet, quod sancti, imo nec virgo Maria sint adorandi, nec est necesse, ut intercedant pro nobis</p> <p>Eisenmarkt: item sanctos omnes ore profano et eorum reliquias vilipendit et nullo modo venerandos esse profitetur et dum mentio aliqua de sancto aliquo fuerit, ipsos publice vituperat et dicit: fuerunt omnes homines et latrones etc. [...] et rursus contra Virginem gloriosam et eiusdem festivitates sepe inquires: ah, quis diabolus vidit tot beatas virgines, sicut vos habetis?</p> <p>Sperfogel: item de beatissima virgine Maria nihil sentiunt, nisi quantum de una alia quavis muliere sive proba sive meretrice [...], item de sanctis nihil tenent</p> <p>Kirchdrauf: item auditus est dixisse cum contemptu et despectu patrum religiosorum, quod Sanctus Franciscus, Dominicus, Augustinus et alii Sancti Doctores, colonne ecclesie, essent in inferno et quod doctrina eorum ficta est et falsa [...] [Maria] est – inquit – et fuit meretrix, sicut et alia mulier, et est in inferno inferni, sicut et omnes sancti vestri</p>

	<p>Fabri: item inuocationem ac intercessionem divae virginis Mariae ac sanctorum negat [...], item tenuit ac tenet beatissimam virginem Mariam nihil plus apud Deum posse quam aliquem alium, et hanc fuisse mulierem similem aliis (cf. <i>ibid.</i> nr. 18)</p> <p>Stuhlweißenburg: tercius articulus, quod Beata Virgo fuisset communis mulier sicut mater ipsius</p> <p>Moller: negavit intercessionem sanctorum aut ieiunia prodesse</p>
Fasten	<p>Ödenburg: ad quintum, videlicet, quod ieiunium corporale non est necessarium</p> <p>Eisenmarkt: item vituperat sanctum ieiunium et profert non esse sub precepto et in nullo necessarium; aliosque de ieiunio attrahit, ac in vigilia Beati Jacobi apostoli carnes comedit presumptuose</p> <p>Kirchdrauf: plebanum Waraliensem usum fuisse carnibus, arvina et butiro in quadragesima... diabolus – inquit – instituit ieiunium, non Deus; nihil est ieiunium et nullum est</p> <p>Fabri: item ieiunia ab ecclesia instituta ac etiam abstinentiam a carnibus, quadragesimali, ac etiam certis aliis temporibus contempsit ac vilipendit</p> <p>Stuhlweißenburg: quartus articulus, quod ieiunium non precepit in euangelio</p> <p>Moller: negavit intercessionem sanctorum aut ieiunia prodesse [...], feria 6. magna in Casioforo post passionem assaturam carnis comedit</p>
Abläss	<p>Eisenmarkt: item indulgentias deridet [...], item suffragia facta pro defunctis dicit et tenet nihil prodesse et refert: nil hoc aliud est, nisi deceptio presbyterorum et pro commodo ipsorum hoc instituerunt et decipiunt homines, cum nihil proficere possunt</p> <p>Fabri: item docuit venerationem reliquiarum, processiones, stationes et peregrinationes esse meras stultitias, nec quicquam prodesse ad salutem</p> <p>Stuhlweißenburg: quintus articulus, quod sacra elemosina nullum prodest post decessum anime</p>
Fegefeuer	<p>Eisenmarkt: et dicit non esse purgatorium et rursus nullum hominem posse ascendere in celum preter filium hominis, qui descendit de celo, ut in euangelio habetur</p> <p>Fabri: item purgatorium dicit esse nullum</p>
Riten	<p>Eisenmarkt: item aquam benedictam in ecclesia deridet et fertur dixisse: expediat matrem aqua benedicta, nil aliud est, nisi fallacia presbyterorum [...], item contra pulsum et signum matutinum et vespertinum ad honorem Virginis gloriose blasfemat et deridet homines, ut videt ipsos orantes et dicit non esse necessarium</p> <p>Sperfogel: item omnem ritum et consuetudinem ecclesiae damnant et vilipendunt [...], qui nihil tenuit de sacramento altaris, de confessione, de baptismo, de sacerdotibus et refutavit omnes caerimonias, usus et ritus ecclesiae</p> <p>Kirchdrauf: item sepius est auditus dicere in concione, missas, matutinas, vespas, offertoria et [...] bona opera, ut orationes, esse blactationes, et non esse de necessitate salutis; ipse, sicut docuit, ita et fecit</p> <p>Fabri: item festa sanctorum esse supervacanea, nec teneri quemquam ad observantiam eorum</p>

Geistlicher Stand	<p>Eisenmarkt: item baptismum reprobatur et dicit nihil esse baptismum presbyterorum, quia omnes homines sunt presbyteri et possunt baptizare</p> <p>Sperfogel: item omnes ordines monachorum, monialium dixit esse damnabiles</p> <p>Fabri: item sacerdotium novae legis in ecclesia Dei negavit, propterea presbyteratum (quem semel benedictione episcopali suscepit) abnegavit, asserens laicos aequae sacerdotes esse, quemadmodum ipse sit (cf. <i>ibid.</i> nr. 20–21, 23–25)</p> <p>Stuhlweißenburg: et insuper ordo sacra [!] nullius valoris esset, et sic de singulis</p> <p>Moller: omnibus sacerdotibus et plebanis Scopusiensibus publice detraxit</p>
Priesterehe	<p>Ödenburg: ad septimum, videlicet, quod sacerdotes Ödenburgienses sunt publici concubinari, nec secundum canones possunt divina celebrare</p> <p>Eisenmarkt: et presbyteros omnes appellat bestias, et dicit: isti bestiae, adulteri presbyteri, possuntne conficere corpus Christi eo, quod non habeant uxores legitimae? affirmat clericos debere habere uxores</p> <p>Moller: Andream Kremnitzianum sacerdotem in Casioforo cum puella copulavit</p>
Kirchen und Bilder	<p>Ödenburg: ad sextum, videlicet, quod ecclesiae et altaria non debent construi</p> <p>Eisenmarkt: item promulgat ecclesiam non esse necessariam et apud Deum in nullo acceptum esse templum manufactum, vituperat et deturpat</p> <p>Sperfogel: item imagines sanctorum ubique dehonstant</p> <p>Kirchdrauf: item idem plebanus in concione dixit, ecclesiam filialem Beati Michaelis Archangeli, que in cimeterio Waraliensi sita est, esse prostibulum et speluncam latronum et meretricum</p>
Papst und Jurisdiktion	<p>Ödenburg: ad primum articulum, videlicet, quod summo pontifici non est obediendum</p> <p>Eisenmarkt: item primo audierunt ipsum blasphemare contra Summum Pontificem et dicit esse antichristum, et ore rabido Papam semper vocat bestiam [...], excommunicationem vilipendit et vituperat ac omnes constitutiones sancte matris ecclesie et sacros canones, sancti quoque concilii ordinationes anichilat [!], reprobatur et vituperatur et non esse tenendas promulgat</p> <p>Sperfogel: item dicebat, quod christianitas ultra mille annos errasset</p> <p>Kirchdrauf: preterea dicit Summum Pontificem, Vicarium Christi, nullius esse auctoritatis et potestatis, nec iura et excommunicationes suas valere</p> <p>Fabri: item eisdem praeceptoribus usus ac seductus in varias et diversas haereses, non tantum a summis pontificibus et sanctis concilii damnatas, sed etiam ab ecclesia catholica nunquam receptas incidit ac easdem docuit</p> <p>Moller: papistas omnes populi deceptores publice nominavit</p>

Türken	Sperfogel: item dicebat, quod Turcus aeque bene in fide sua salvatur, sicut christianus
[Juden]	Ödenburg: ad octavum articulum, videlicet, quod Judaei Ödenburgienses non essent necessarii, quod ipsi sacerdotes publice exercent usuram
[Ostkirche]	Eisenmarkt: sectam valachalem extollit christiane fidei
[Gesellschaft]	Sperfogel: nemlich das man der oberkeit nicht solt gehorsam sein, item alle güter sollend gemein sein = item quod omnia debent esse communia; item quod superioribus non obedient

Ödenburg (ung. Sopron) 1524⁶⁸

Eisenmarkt 1526⁶⁹

Leutschau (slowak. Levoča) 1529 (Sperfogel)⁷⁰

Kirchdrauf (slowak. Spišské Podhradie) 1531⁷¹

Wien 1533 (Fabri)⁷²

Stuhlweißenburg 1543⁷³

Leutschau 1543 (Moller)⁷⁴

Abstract: Our sources indicate that the Wittenberg Reformation was received primarily in the German-speaking bourgeoisie of Hungary until 1526. With the identity crisis following the Hungarian army's defeat against the Ottomans, theological interpretations of the event (for example, criticism of the saints) overcame some initial resistance to work their way into the Hungarian ethnicity. The criticism of heretics, of which the list of grievances against Matthias Dévai is by far the most carefully and significant formulation, affect the dimensions of space and time – this is to say, the points of controversy are bound up with the profane rites of everyday life and the framework of societal life. Criticism of fasting or of honoring of the saints undermined the calendar, the distribution of weeks and years (the ordering of time) while the neglect of cultic sanctuaries, pilgrimage locations and altars cast the spatial dimension into doubt. This attitude was considered dangerous for everybody because it threatened everyday life and the order of a tightly-knit society. The Catholics rightly considered the reformatory teachings as a full-on assault on its home in the social system of relations. Only the

68 ETE 1,159–171; vgl. Csepregi, *The evolution* (wie Anm. 2), S. 9–16.

69 ETE 1,285–288; vgl. Csepregi, *A reformáció* (wie Anm. 6), S. 113–116, 224–225.

70 Csepregi, *A reformáció* (wie Anm. 6), S. 382–390 (Nr. 14), vgl. ebd., S. 188–191.

71 ETE 2,146–150; vgl. Csepregi, *A reformáció* (wie Anm. 6), S. 198–199.

72 ETE 2,264f; vgl. Csepregi, *A reformáció* (wie Anm. 6), S. 210–212, 228–238.

73 MHH.S 1,390.

74 ETE 2,407; vgl. Csepregi, *A reformáció* (wie Anm. 6), S. 198–209.

controversy of the sacrament of the altar (mass-offering), which played a central role in the investigation of Dévai, extends beyond the themes considered “adiaphora.”

The expectations of the common man and the ambivalent reactions of the local priest stand in focus in the carefully researched protocol of the visitations conducted in the Arch-Diocese Gran (1559–1562). The previous liturgical handlings and celibacy retreated to the background noticeably. Of the 280 visited and examined clergy, about 10% were considered “heretics” of another confession, over half of whom were also “uxorati” (living in a domestic partnership with a wife or concubine) and had neglected their tonsure and wore beards. Most of the clergy in the villages had acted according to the will of their parishes (or at least factions within them), administering the sacrament in both elements. The result was that the common man – as an individual and as a collective – could choose between, question, cast doubt upon and decide regarding the old and new faith. The priests responded to the demand, holding church-services of both types. The religious division served as the confessional transition for the entire congregation. The visitation protocols report of a very diverse set of behaviors. Everyday life in the congregation was determined through a pluralistic system of norms, with the rights of the patrons and the free choice of pastors rubbing up against the discipline of the pastors by the church-patrons and the arch-deacon. Members of the clergy had to admit defeat when the local situation reacted irrationally. They could be successful if they competently served exacting demands of piety. Thus, it wasn’t always the clergy who were the motor of the development, but rather the members of the parish: the common man.

Mária Lupescu Makó/Radu Lupescu

Mendicant Friars and Religious Revival in Sixteenth Century Cluj, Transylvania

Introduction

At the dawn of the Reformation, the mendicant houses in Transylvania¹ showed no signs of decline, neither in the number of friars² nor regarding the amount of pious donations. In fact, the presence of the novices and the construction projects financed by the donations of the faithful suggest the revival of Transylvanian mendicant houses. In less than two decades, however, the situation changed radically. The Dominican, Franciscan and Augustinian friars were forced to leave every friary and never to return again³. Still, the Franciscans managed

-
- 1 Three mendicant orders settled in the medieval Transylvania. The distribution of foundations order by order may be illustrated by the following schema, in which the first number indicates a friary, and the second indicates a nunnery or convent: Dominicans (9 – Sibiu, Alba Iulia, Vințu de Jos, Bistrița, Sighișoara, Sebeș, Brașov, Cluj, Odorheiu Secuiesc; 5 – Sibiu, Bistrița, Sighișoara, Brașov, Cluj), Franciscans (16 – Sibiu, Bistrița, Sighișoara, Brașov, Cluj, Târgu Mureș, Teiuș, Șumuleu Ciuc, Orăștie, Albești, Suseni, Hațeg, Mediaș, Coșeu, Buituri, Tâlmăciu; 13 – Sibiu, Bistrița, Sighișoara, Brașov, Cluj, Albești, Suseni, Coșeu, Mediaș, Șumuleu Ciuc, Teiuș, Orăștie, Târgu Mureș), and Augustinian Hermits (3 – Alba Iulia, Dej, Turda; 0). Only those foundations have been taken into account which we can be certain of. See also: Mária Lupescuné Makó, *A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára* [The priories of the Dominican Order in medieval Transylvania], in: *Történelmi Szemle* 46.3–4 (2004), p. 339–384; Beatrix F. Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*. Katalógus [Monasteries and collegiate chapters in medieval Hungary. Catalogue], Budapest 2000; Adrian A. Rusu/Nicolae Sabău/Ileana Burnichioiu/Ioan Vasile Leb/Mária Lupescu Makó (eds.), *Dicționarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș* [The dictionary of the monasteries from Transylvania, Banat, Crișana, and Maramureș], Cluj-Napoca 2000.
 - 2 Mária Lupescu Makó, *Két erdélyi domonkos kolostor a Reformáció hajnalán* [Two Transylvanian Dominican friaries at the beginning of Reformation], in: Beatrix F. Romhányi/Gábor Kendeffy (eds.), *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok* [Holy Scripture, tradition, Reformation. Studies on theology and ecclesiastical history], Budapest 2009, p. 210–211.
 - 3 With one exception, that of the Franciscan friary of Șumuleu Ciuc.

to get a footing in the Counter-Reformation period, if not in their medieval monasteries, but at least in the same settlement. The situation of the Dominican Order in Transylvania, particularly in Cluj (germ. Klausenburg), closely before and after the start of the Reformation movement, will constitute the topic of this paper. Leaning mostly on written sources we shall argue that although the mendicant orders had tried to react with various instruments to the mental challenges arising in the third and fourth decades of the sixteenth century, in reality none of them was able to give satisfactory answers, and that the decline of the mendicant orders was due, among other factors (such as the internal erosion showing its signs already in the fifteenth century and culminating in the second quarter of the sixteenth century, and of course the Turkish wars), to the Reformation, Luther's teachings and the public thinking that underwent considerable change in the 1530s–1540s. Thus, the unfortunate coincidence of external and internal factors of different weight led to the cessation of the activity of mendicant orders in Transylvania.

At the end of the medieval times, Cluj counted as the most dynamic town of Transylvania, the eastern province of the Hungarian Kingdom. The earliest settlement which formed the basis of the later town of Cluj took shape probably in the twelfth century. It was destroyed during the Mongol invasion in 1241, but repopulated by King Stephen V (1270–1272), who, in his earlier years, as younger king (*junior rex*), gave *hospes* privileges to all those who settled there. These privileges were reinforced and extended by King Charles I (1301–1342) in 1316, and from that moment Cluj was considered a town (*civitas*)⁴. During the next century the town gained several more privileges, the most important of them being those obtained in 1405, when King Sigismund of Luxemburg (1387–1437) allowed the construction of a new town fortification⁵.

The spectacular evolution of the town from the fifteenth century is reflected by the number of its inhabitants, too. If, on the basis of the 1453 register listing the taxpaying citizens of the town of Cluj and containing the names of some 530 Hungarians, the complete number of inhabitants of the town in the mid-

4 Elek Jakab, *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez* [Chartulary for the first volume of Cluj's history], Buda 1870, p. 31–33; Franz Zimmermann et al. (eds.), *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I, Hermannstadt/Bukarest 1892, p. 319 f. [<http://siebenbuergenurkundenbuch.uni-landau.de/>]; Ion Ionașcu et al. (eds.), *Documente privind istoria României. C. Transilvania* [Documents concerning the history of Romania. C. Transylvania], veacul XI–XIII. vol. I–II, veacul XIV. vol. I–IV, București 1953. Veacul XIV. I, p. 251–253, 413–415.

5 Jakab, *Oklevéltár* (as note 4), I, p. 117–126, 129–139; Zimmermann et al. (eds.), *Urkundenbuch*, III, p. 323–326, 346–364, 366–368. See also László Makkai, *Társadalom és nemzetiség a középkori Kolozsváron* [Society and nationality in medieval Cluj], in: *Kolozsvári Szemle* 2 (1943), p. 209 f.

fifteenth century is assessed at 5400 people⁶, by the end of the sixteenth century, with its 7500–8000 inhabitants this town was second in size after Braşov (germ. Kronstadt) (with an assessed 9000 inhabitants) in the newly formed state, the Principality of Transylvania. It must be added that, lacking similar advantages, few Transylvanian towns were able to follow the spectacular development of Cluj, which by the end of the Middle Ages fall into line with the two most important Saxon towns, Braşov and Sibiu (germ. Hermannstadt).

The increasing economic power of the town can also be perceived in the modification of the townscape. By the end of the fifteenth century the new walls surrounding the town with their eighteen towers had been erected, announcing from afar to the traveller that he had arrived in a powerful and wealthy town. Construction became a customary sight on the streets: wooden houses were rapidly replaced by prestigious stone buildings, while beautiful Renaissance residences were erected around the main marketplace, the centre of the town. The construction of Saint Michael's parish church, which dominates the town square to this day, had almost been finished by that time, simultaneously with that of the friaries of the two mendicant orders, the Dominicans and the Franciscans, which greatly influenced the ecclesiastical life of late medieval Cluj. Both cloisters were late compared to the majority of the orders' foundations, operating from the second half of the fifteenth century. The spectacular development of Cluj made it possible for the most important and the biggest Franciscan friary to emerge there at the end of the fifteenth century, as far as the number of friars was concerned. It was also the only mendicant friary of royal foundation in Transylvania. Towards the end of his rule, at the end of the fifteenth century, King Matthias, as a sign of his benevolence towards his hometown, ordered the construction of a Franciscan friary and church, which at its completion was worthy in its proportions to its founder. Art historians consider it to be the largest Gothic single-nave church of South-Eastern Europe to this day⁷. However, the founder, King Matthias,

6 Elek Csetri, Kolozsvár népessége a középkortól a jelenkorig [The population of Cluj from the Middle Ages until the present], in: Kálmán Dáné Tibor/Ákos Egyed (eds.), Kolozsvár 1000 éve [1000 years of Cluj], Kolozsvár 2001, p. 9; András Kovács, Kolozsvár legrégebb számadáskönyvéről (1453), in: Mária Lupescu Makó/Ionuţ Costea/Ovidiu Ghitta/Gábor Sipos/Enikő Rűsz-Fogarasi (eds.), Cluj – Kolozsvár – Klausenburg 700. Várostarténeti tanulmányok. Studii de istorie urbană [Cluj – Kolozsvár – Klausenburg 700. Studies of urban history], Kolozsvár 2018, p. 181–213.

7 Géza Entz, A kolozsvári Farkas-utcai templom [The Farkas street church from Cluj], Kolozsvár 1948; Szilárd Papp, A királyi udvar építkezései Magyarországon 1480–1515 [The constructions of the royal court in Hungary 1480–1515], Budapest 2005, p. 44–52; Idem, The Ecclesiastical Buildings of Matthias Corvinus, in: Péter Farbaky/Enikő Spekner/Katalin Szende/András Végh (eds.), Matthias Corvinus, the King. Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court, 1458–1490, Exhibition catalogue, Budapest 2008, p. 409 f.

did not live to see its completion; the Franciscan complex being finalized by his successor, King Wladislas II Jagiello. The Dominican friary was likewise the second largest and most populated of its kind⁸, and one of the most important ecclesiastical institutions of the town. When the construction of both of the monasteries was completed at the beginning of the sixteenth century, due to the Reformation, the friars were obliged to leave their home.

Antecedents

When the monasteries of Cluj were plundered for the first time, in 1551, the Reformation had already had a three decade tradition in Transylvania and a one decade presence in Cluj. The institutional network of the early Lutheran communities had not developed yet, but throughout the country many priests with Lutheran sympathies were appointed as parish priest having the support of the landlords or town citizens. In many Transylvanian towns the change took place in the 1530s–1540s. It seems that in Sibiu a Lutheran parish priest was active from 1536, in Bistrița (germ. Bistritz) from 1541⁹. In Brașov the last Catholic mass was held in 1542, when, with the support of the new town judge, Johannes Fuchs, the Lutheran mass was introduced¹⁰.

In Cluj, the beginnings are unquestionably related to the parish priest Hadrianus Wolphard, who had a vast humanistic culture. He was present at the 1538 religious summit in Sighișoara (germ. Schäßburg), where he did not want to take a stand against Lutherans¹¹. Following his death, the city elected a new priest with studies at the University of Wittenberg, Kaspar Helth (hung. Gáspár Heltai). The election made clear the citizens' decision that, similar to other Transylvanian

8 Lupescu Makó, *Két erdélyi domonkos kolostor*, p. 210.

9 Friedrich Teutsch, *Die Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, 1, Hermannstadt 1921, p. 206; Jenő Zoványi, *A magyarországi protestantizmus története [The history of Protestantism in Hungary]*, Máriabesenyő/Gödöllő 2004, p. 20.

10 Zoltán Csepregi, *A reformáció nyelve. Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálatára alapján [The language of Reformation. Studies based on the analysis of the first quarter of the Reformation in Hungary]*, Budapest 2013, p. 273; Ágnes Ziegler, *A brassói Fekete templom. Reformáció és renováció [The Black Church of Brașov. Reformation and renovation]*, Brassó/Budapest 2018, p. 86 f.

11 Ulrich A. Wien, *What does evangelical mean? On the complexity of disputes and religious debates between Wittenberg-, Swiss- and Unitarian-orientated groups in Transylvania*, in: Herman J. Selderhuis/J. Marius J. Lange van Ravenswaay (eds.), *Luther and Calvinism. Image and Reception of Martin Luther in the History and Theology of Calvinism*, Göttingen 2017, p. 355–378, here p. 359; Zoványi, *A magyarországi protestantizmus*, p. 21; András Kovács, *A humanista plébános, az asztrológus főbíró és a fejedelmi diplomata háza [The house of the humanist parish priest, the astrologer major judge and the princely diplomat]*, in: *Korunk* 10 (2006), p. 11 f.

Saxon cities, Cluj was prepared to give free way to Lutheranism¹². In Cluj, we can also keep track of how the new Lutheran priest tried to place his own man into Saint Peter's filial church. Helth made such an attempt two years after his election as parish priest, but the Hungarian population of the Saint Peter suburb strongly protested against it¹³. This incident shows that the teachings of Luther first spread among the Saxon population, and even if the leaders of the city sustained the new faith, the Hungarian population still remained faithful to the Catholic religion. Four years later, Helth founded a printing press together with his former colleague from Braşov, Georg Hoffgreff. The products of this press make it clear that around 1550 Lutheranism was already strong in Cluj. Helth also initiated the translation of the Bible with the aid of his priest colleagues from the city. In the following years, the town underwent rapid confessional transformation due to the charismatic and enterprising preachers, who turned the city into the centre of Protestantism in Transylvania. In this growing Lutheran environment, it was only a matter of time when the last supporters of Catholicism, the Dominican and the Franciscan orders will be expelled from the city.

During the previous period, several monastic communities of the Hungarian Kingdom faced similar persecutions and harassments. The events that took place in Sibiu can be regarded as a starting point for similar actions, where in February 1529 the town council expelled all those friars who did not want to break the Dominican rules, the prior of the convent and one of the friars being imprisoned and accused of unworthy behaviour¹⁴. In 1531, Košice (germ. Kaschau) was visited by the provost of Esztergom and by the vice palatine of Hungary, because the Lutheran sermons incited the inhabitants of the town to threaten the Franciscan and Dominican friars with expulsion¹⁵. This change in attitude towards the Dominicans, the constant fear and dread experienced by the friars are well reflected in some passages of the Dominican Register of Sighişoara, formulated by the prior Peter of Rupea (germ. Reps): "These days fear of God and love for God have ceased in the hearts of men, the Church and its decrees are despised, and men follow new, false doctrines. The servants of God are being robbed and persecuted. We are being harassed everywhere and

12 Radu Lupescu, *Utriusque ordinis expulsi sunt. Kolozsvár, 1556. március 15 [Utriusque ordinis expulsi sunt. 15th March 1556]*, in: József Csongai Horváth (ed.), *Az első 300 év Magyarországon és Európában. A Domonkos-rend a középkorban [The first 300 years in Hungary and Europe. The Dominican Order in the Middle Ages]*, Székesfehérvár 2017, p. 296.

13 Zsigmond Jakó (ed.), *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556) [The convent records from Cluj-Mănăştur (1289–1556)]*, 2, Budapest 1990, nr. 4893.

14 András Harsányi, *A Domonkos rend Magyarországon a reformáció előtt [The Dominican Order in Hungary before Reformation]*, Debrecen 1938, p. 338.

15 Károly Fabritius, "Oklevelek a magyar reformatió korából" [Charters from the age of Hungarian Reformation], in: *Történelmi Tár* 4 (1881), p. 247.

terrified by the extinction of our brothers. Because of these dangers, in the year 1529, in a hurry, I, friar Peter of Rupea, made these records, and by hiding them I wished to make them available for the memory of the future, humbly asking whoever finds them to remember how much we suffered. I would have added more, but there is no more time because of the attacks of our enemies, who spare neither person nor dignity or age. We are scared every hour for our lives. Oh, the day and the hour is blessed when there will be peace, and when living will no longer suffer from such anxiety”¹⁶.

Similar fear characterized the mendicant communities of Cluj as well, a feeling that gradually strengthened from the 1540s onwards. In that period, the contrast between the increasingly Protestant community of the town and the two isolated monasteries became very strong. Their isolation was enhanced by the permanent or temporary loss of background institutions. The catholic parish church had already been converted seven years earlier, and the Bishopric of Transylvania had undergone a crisis period during those years. It is meaningful that from 1542 the bishopric had no leader, and when, finally, archdeacon Ferenc Székely was accepted by the Diet, his appointment never took place, and he left Transylvania two years later. The only influential leader able to sustain the position of the remaining Catholic institutions was George Martinuzzi, Bishop of Oradea (germ. Großwardein, hung. Várad) and lieutenant governor for Queen Isabella. His influence on the internal affairs of the towns was, however, quite limited. This influence was further narrowed by the constant help the towns delivered to the queen in her war against Ferdinand of Habsburg. When the bishop was murdered by the men of Gianbattista Castaldo in 1551, the general feeling was that nothing had remained to block the spread of Lutheran teachings.

First expulsion and consequences

The way the friars were expelled from their monastery is described in a brief contemporary report: “The citizens of Cluj [...] in the last days [...] rushed into their convent, and robbed all the things they found in the rooms and the cells,

16 “His namque diebus neque amor neque timor dei in cordibus nostris est Inherent ferme singuli doctrine erroris. ... qui non timuit exterminium fratrum et hoc Anno 1529 Ista Cursiue ponere volui Ego fr. Petrus de Ruppe Prior domus et recondere in Muro In Scrutinio pro Memoria futurorum petens humiliter quicunque repererit reuoluat mente sedula hoc maximum malum quod perpessi sumus nostris in diebus Denique omni hora timemus nobis inferre mortem dicentes cu Apostolo Mihi viuere Christus est et morj lucrum Ec. Gloriari nos oportet in eo qui nos per illa ad se vocare dignatus est. Felix dies et hora in qua dabitur pax viventibus!” Arnold Ipolyi, “Adalékok a magyar domonkosok történetéhez” [Data to the history of the Hungarian Dominicans], Magyar Sion 5 (1867), p. 596f.

and in the whole monastery, and even in the library, where many famous books were kept; the doors and windows of the rooms were broken up, and [the citizens] assaulting the friars living there, despising God and the Church, forced them out of the monastery”¹⁷. The only thing known about the instigators is that two town priests played a leading role in the events and that they were supposedly punished in the following year since they “died miraculously”¹⁸. We could consider this incident an isolated case in Cluj, but in the same period something similar happened in Baia Mare as well. The instigator, in that case, was a scribe, named Peter. The citizens, revolting against the rule of the Habsburgs and the Catholic Church, destroyed the monasteries, expelled the friars from the town and beheaded three citizens who dared to take a stand against the mass¹⁹. The Diet held shortly after these events, at the end of December 1551, in Târgu Mureş (germ. Neumarkt, hung. Marosvásárhely), mentioned that in Cluj not only the Dominicans, but the Franciscans were looted too, and the friars were driven away. The library of the Dominicans suffered important losses as well²⁰.

The events caused a lot of indignation and opposition. The commander of the Austrian army in Transylvania, Gianbattista Castaldo, and Andrew Báthory, voivode of Transylvania, threatened Cluj, but at the same time tried to mediate between the citizens and the friars. Castaldo was keen on bringing back the friars with the aid of the army should the convents not be restored to their former state²¹. The incidents were also disapproved by the Transylvanian Diet, which decreed that the town had to restore both convents and give compensation for the damage caused²². Due to the political pressure, the magistrate of Cluj decided to reaccept the friars, nevertheless was still reluctant to put this decision into practice. The friars then complained to Emperor Ferdinand, who finally instructed the magistrate and the citizens to repair the damage and to allow the inhabitants to return to their monastery²³. However, with regard to the punishment of the citizens, the emperor stated that he would take action in the future. In February

17 Elek Jakab, *Kolozsvár története. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak (1540–1690)* [The history of Cluj. The modern age. The period of the national princes (1540–1690)], Budapest 1888, II, p. 70 f.

18 Fabritius, *Oklevelek*, p. 675f; Sándor Szilágyi (ed.), *Erdélyi országgyűlési emlékek. Monumenta Comitalia Regni Transsylvaniae*, I, Budapest 1876–1898, p. 383; Samu Barabás, *Erdély történetére vonatkozó regeszták, 1551–1553* [Regesta concerning the history of Transylvania, 1551–1553], in: *Történelmi Tár* 15 (1892), p. 658. A new analysis on this matter: Lupescu, *Utriusque*, p. 297.

19 Barabás, *Erdély*, p. 675.

20 Mária Lupescu Makó, *The Book Culture of the Dominican Order in Transylvania*, in: *Philobiblon. Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities* 22.1 (2017), p. 193 f.

21 Barabás, *Erdély* (as note 18), p. 440.

22 *Monumenta Comitalia* (as note 18), I, p. 383.

23 Fabritius, *Oklevelek* (as note 15), p. 675 f.

1552, Castaldo wrote to the emperor that he still had to stay in Cluj in order to solve that issue, because the citizens of that town proved more rebellious than the rest of the Transylvanians²⁴.

It is not known exactly on which day the looting took place. In historical literature this is usually associated with the events of December 17, when Castaldo's men murdered the outstanding defender of Catholicism in Transylvania, George Martinuzzi. We will probably never be able to establish at what extent the death of Martinuzzi and the expulsion of the friars were related to each other. In fact, the political and religious context in Transylvania did not favour the town to sustain such actions against Catholic institutions. Castaldo had entered the town with his mercenaries a few months earlier (June 1), and the Habsburg domination over Transylvania became evident to everyone. At that time, Martinuzzi had been at the peak of his power, for he had delivered Transylvania to Ferdinand's hand, and forced Isabella to resign. Despite the presence of the imperial troops, the uncertain political conditions are very well reflected by the decision of Ferdinand to delay the punishment of the citizens of Cluj. The emperor undoubtedly knew that he would only be able to enjoy the support of the Transylvanian cities if he did not engage in the religious affairs of the cities and did not intervene against the Lutherans, which was primarily the request of the Saxon community.

Although in 1551 the supporting forces of Catholicism were obviously getting strength in Transylvania, the religious life of the towns seems not to be heavily influenced by this fact. The lack of central authority allowed the citizens of Cluj at least to try to expel the friars in the same year. The choice of moment was not necessarily influenced by the political situation of Transylvania, but more likely by some political developments in the city. The citizens probably realized that any delay in their plan to expel the friars would make it more difficult to put in practice because of the presence of the imperial troops. The sign might have been the death of Martinuzzi, and although Castaldo's Transylvanian presence did not favour such actions, the citizens of Cluj made the step after all.

The reason for the more hostile attitude towards the Dominicans was certainly the better organization, infrastructure, library and educational institutions of the Order. This was a solid institutional background and the Lutheran communities were keen on building up something similar. A leading figure in this process was Johannes Honterus in Braşov, who set up a printing press and founded a Humanist-Protestant school. In Cluj, the school of the parish church gained a strong Lutheran character under Kaspar Helth, and his press started to shed religious literature from 1550 – the first of these pieces being the Small Catechism of Martin Luther. On the other hand, in the Old Town there was the

24 Barabás, Erdély (as note 18), p. 641.

Dominican monastery with its efficient, even higher-quality school and library, with “many excellent books”. In addition, one has to consider that the friars were well-trained in theology and proved to be quite skilled during the religious debates, at least in the everyday religious life of the city. The General Chapter of the Order considered this issue as well, and in 1523 decreed that “all of the skilled friars have to write and have to preach against the Lutheran doctrines wherever they have an opportunity, in churches and markets, among the people and the landlords”²⁵. It is not a coincidence that Protestant communities were far more determined against the Dominicans, since the friars were the most important spiritual opponents of the dissemination of Lutheran doctrines. Thus, the attack of the Dominican monastery in 1551 was not only about chasing the friars away, but also about the destruction of the Dominican infrastructure: the monastery, the school and the library.

Finally, in 1552, the city accepted the return of the Dominicans and of the Franciscans, but the earlier looting affected these mendicant orders so much that for the following period, there are no records about their activities. The Dominican nuns faced a similar fate. Their monastery, built sometime in the middle of the fifteenth century, was set outside of the city walls²⁶. They had always planned to move into the protected area of the city, but this was only possible quite late, in the 1530s. They moved in the Holy Trinity Chapel built near the Dominican Monastery in the Old Town²⁷. Although written sources do not mention them, in 1551 the nuns were undoubtedly excluded from their monasteries, too. Later, the friars and the nuns could return, but the nuns considered it better not to take residence in the Old Town inhabited mainly by Lutheran Saxons, and moved back to their first monastery outside the walls. This is the reason, why the last records about the nuns describes them living again on their original spot²⁸.

Certainly, the threatening presence of the imperial troops also helped the friars to return. But very soon, the situation changed. When the international context and military power relations forced King Ferdinand to give up Transylvania, the situation of the Catholic Church, which was identified with the Habsburg monarchy, turned to be critical. After Castaldo’s troops left Transylvania in 1553, the country remained without real ruler²⁹. Ferdinand could not prevent

25 Ferenc Hervay, *A magyarországi kolostorok pusztulása a 16. század közepén és a reformáció* [The destruction of the Hungarian monasteries at the middle of the sixteenth century and the Reformation], in: Tibor Fabiny (ed.), *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből* [Studies on the history of the Lutheran Reformation], Budapest 1984, p. 189; Harsányi, *A Domonkos rend*, p. 336.

26 Lupescuné Makó, *A Domonkos Rend*, p. 369–371.

27 Jakó, *Kolozsmonostor*, II, nr. 4815.

28 Jakó, *Kolozsmonostor*, II, nr. 5410.

29 Barabás, *Erdély*, p. 483, 653, 656, 674–678.

the return of Queen Isabella and her son, John Sigismund, from Poland to Transylvania with diplomatic tools. Thus, in no time the political circumstances of the religious struggle changed. The collapse of the institutions of the old church became accelerated, the selling, or even more the wasting of ecclesiastical property increased. For example, in 1553, the Augustinian friars from Dej (germ. Deesch, hung. Dés), “beset by the poverty and misery of the current turbulent times, and so that they do not perish for their religion in this country”, sold the stone house next to their friary with its courtyard, the destroyed baker’s house, and parts of their vineyards, arable lands and meadows. With this decision the Augustinian friars solved the reparation of their mill, the cultivation of the vine, the recoupage of the meadows pawned earlier, and also in this way they could provide for their daily food and clothing. It is characteristic, however, of the uncertainty of the situation that the Augustinian friars hoped to be able to move back, and considered the disadvantageous religious situation only as temporary since they stipulated that when they would redeem their properties the value of any construction works on the building would be reimbursed³⁰. A similar situation can be observed in Cluj as well. The Dominican friars started to sell their properties in 1536³¹. Then, in 1544, the Dominican nuns of Saint Giles convent were forced to sell a part of their estates³², and in 1555 their bakery house on Soap Street had the same fate³³. These actions have to be seen in connection with a very disadvantageous decision made by the town council regarding ecclesiastical institutions. According to the town’s decree no. 27 from 1537, the clergy and the nobles were not allowed to have inheritance (houses, vines, gardens) in the town, and those who were in possession of such real estate, had to sell that³⁴.

The second expulsion

When in 1556 the second looting of the friaries took place, the political context was completely different in Transylvania. In parallel with the gradual decline of the influence of Emperor Ferdinand, the political forces behind Queen Isabella

30 Jakó, Kolozsmonostor, II, nr. 5187, 5190.

31 János Karácsonyi et al. (eds.), *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából*. Monumenta ecclesiastica tempora innovatae Hungariae religionis illustrantia, III, Budapest 1902–1912, p. 79f; Jakó, Kolozsmonostor, II, nr. 4559.

32 Monumenta ecclesiastica, IV, p. 342; Jakó, Kolozsmonostor, II, nr. 4815. Cf. Monumenta ecclesiastica, IV, pp. 456f; Jakó, Kolozsmonostor, II, nr. 4869.

33 Jakó, Kolozsmonostor, II, nr. 5410.

34 “Nullus presbiterorum aut Religiosorum, et Nobilium, Hereditates quascunque puta, domos, vineas, hortos in medio nostri observare seu Emere debeant, Si qui habuerint vendere debeant et teneantur ...” Jakab, Oklevéltár, I, p. 381; Jakab, Oklevéltár, II–III, p. 135f.

became more and more significant. Ferdinand's most constant supporter was the Transylvanian voivode, Stephen Dobó, and the Bishop of Transylvania, Paul Bornemisza. However, both of them had already taken defensive positions in the Castle of Gherla and Gilău, and the hope to get support from Ferdinand slowly faded away. This aid never arrived, since the Habsburg emperor was primarily concerned with acquiring the imperial title of his brother. The small army he was able to set up in Hungary was dispatched to defend the Upper Hungarian counties. The ecclesial and political support for Catholicism in Transylvania weakened again, and the vulnerability of the Catholic clergy and ecclesiastic orders became more and more intensified.

In 1556, the first wind of change was felt at the beginning of March when Peter Petrovics entered Transylvania, set up his camp in Sebeş (germ. Mühlbach) and prepared the return of Queen Isabella. His presence clearly provided a good backdrop for anti-Catholic movements, especially as he supported the more radical Calvinist reformers.

The historical sources of the second and final expulsion of the friars from Cluj are very laconic. In the inventory of the Dominican monastery it was later noted that: "Fratres Coloswarienses utriusque ordinis expulsi sunt ex Civitate Coloswar Dominica letare Anno Domini 1556"³⁵. Further details can be found in the Calendar of János Deák, a scribe of the Convent of Cluj-Mănăştur, who recorded on March 15: "Monachi ex utroque claustro Coloswariensi expulsi sunt 1556". For the following day he recorded: "Imagines sanctorum et omnia sculptilia claustro Coloswariensi eiecte et combuste sunt 1556"³⁶. The major event seems to have attracted great attention in Transylvania, as it was mentioned in the family chronicle called *Album Oltardianum* from Sibiu: "Die 15. Martii sind die Monachi ex utroque Claustro Coloswariensi verjagt worden. Die 16. Martii sind die Bilder in Claustris ibidem verbrannt worden"³⁷. As for the date, all three sources say the same: March 15, 1556. Unfortunately, we are not aware of what happened exactly on that particular day: whether the friars were expelled forcefully once again, or they were allowed to leave the town in a more organized way. The next day both monasteries were cleaned out, the pictures and sculptures being destroyed and burnt. This violent attitude of the local Lutheran community is quite surprising, because the Lutheran environment was usually not so hostile to Catholic devotional objects. This being the second attempt of

35 János Eszterházy, *A kolozsvári Boldog-Asszonyról címzett domonkosok, jelenleg ferencziek egyházának történeti és építészeti leírása* [The historical and architectural description of the Holy Virgin Dominican Friary, now Franciscan Friary in Cluj], in: *Magyar Sion* 4 (1866), p. 571.

36 *Biblioteca Centrală Universitară "Lucian Blaga", Cluj-Napoca*, Ms 1347/III, p. 128 f.

37 "*Album Oltardianum. 1526–1629*", in: Eugen v. Trauschenfels (Hg.), *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens* (Neue Folge), Kronstadt 1860, p. 23.

the citizens, probably made them be more radical, and made them try to settle the issue definitively.

Now it is quite clear that the presence of Petrovics in Transylvania and the strengthening of his authority in March, offered a good opportunity for the town magistrates to expel the friars from Cluj³⁸. Although the sources do not mention it, this was certainly the moment when the Dominican nuns were expelled, too, since they are no longer mentioned in written sources after 1555. Although it is not closely linked to Cluj, but the expelling of the Benedictine monks of Cluj-Mănăştur, who left the monastery in June 1556, was also part of this process³⁹.

It is worthy of note that both attempts to expel the friars from Cluj were connected to the presence of imperial authority in Transylvania. In 1551, Emperor Ferdinand had just begun taking over the Transylvanian government, while in 1556 he was leaving Transylvania and allowed Queen Isabella to return. This explains, among other things, the failure of the first attempt and the success of the second one.

The career of the Dominicans in Cluj ended in 1556, but there remained an open question about the future purpose of the monastery buildings. The city appointed a committee to take over these goods, but the final decision had to be taken by Queen Isabella, who had just returned from Poland. The first discussions took place in Cluj, where she arrived on October 22. The Queen set up a temporarily court there⁴⁰, and by the end of November she convened the Diet⁴¹.

Following the return of Isabella, three consecutive parliamentary sessions dealt with the further destiny of the Dominican monasteries, strongly supporting the idea of establishing schools there. The stakes of these debates, however, were not so much the fate of some empty monasteries, but the final decision on secularized properties in general, which became a recurring agenda. During the

38 The involvement of the town magistrate in the major decisions of the religious life was quite common. Later, when the Antitrinitarian dogma had gained ground “István Fodor, the judge of the town, convened the centumviri, and decided together to suppress the Holy Trinity dogma”. N.N., *A Filstich-krónika feljegyzései Dávid Ferencről és az 1550–1588-as évek nevezetesebb eseményeiről* [Notes of the Filstich chronicle about Ferenc Dávid and about the notable events of the 1550s–1588s], in: Keresztény Magvető 78.4 (1972), p. 202.

39 Jakó, *Kolozsmonostor*, I, p. 88; Mária Lupescu Makó, *Ordinele mendicante în Transilvania în pragul Reformei. Exemplul mănăstirii dominicane din Cluj* [The mendicant orders of Transylvania at the beginning of Reformation. The case of the Dominican monastery of Cluj], in: Lupescu Makó et al. (eds.), *Cluj – Kolozsvár – Klausenburg 700*, p. 287–295, here 292.

40 Jakab, *Kolozsvár*, II, p. 83.

41 János Kénosi Tózsér/István Uzoni Fosztó, *Az erdélyi unitárius egyház története* [The history of the Unitarian Church in Transylvania], I, *Kolozsvár 2005–2009*, p. 525.

absence of Queen Isabella, secularization advanced a lot in Transylvania, and many landlords and town communities benefited from it. Isabella maintained her right to make the final decision on this matter, but always postponed it referring to the necessity of further consultations, and politically she used this uncertain situation very well.

Isabella had already accepted at the first Diet to set up schools for “proper teaching” in the monasteries of Cluj and Târgu Mureş⁴², but no concrete steps were taken, and it remained an issue to be discussed on the next Diet in Alba Iulia (germ. Weißenburg) in February 1557. At that time, it was not yet decided in which of the two empty monasteries of Cluj the planned school should be moved. Both the Dominican and the Franciscan monastery was suitable for that purpose, but we may have to consider that in the Dominican convent a school had already existed from the fifteenth century⁴³. On the third Diet, held in Turda (germ. Thorenburg, hung. Torda) in June 1557, more concrete decisions were taken: the schools were planned to be set up in Cluj in the former Dominican monastery, in Târgu Mureş in the Franciscan monastery, and in Oradea in the Dominican monastery⁴⁴. Among these, the foundation of the school in Cluj was in the most advanced state. The Diet established a yearly allowance of 100 forins for the organization of the school. Although the decree of Queen Isabella has not survived, it was transcribed by her son, John Sigismund, in 1562, which document was later confirmed by princes Stephen Báthory, Christopher Báthory and Gabriel Bethlen. It turns out that nearly a quarter of the tithe of Cluj, estimated to 250 forins, which previously belonged the archprovost of Cluj, was divided into two parts: 50 forins were donated to the orphans and the poor of the city, and 200 for the benefit of the school. Thus, the ruler renounced the quarter of the tithe and returned it to the city for specific purposes. The final amount actually was double the money ordered by the Diet⁴⁵. Thus, the spirit of high-quality education that once belonged to the Dominicans remained in the building and now the Protestant city provided an institutional background for it.

Isabella’s donation was immortalized in the city by two memorial plaques with the same text: “I am a Royal donation, a legacy to the school and to the poor; the name of those who will use these and other goods for a different purpose, will be eradicated from the book of the living and from the memory of the people.

42 Monumenta Comitalia, II, p. 60; Kénosi Tözsér/Uzoni Fosztó, Az erdélyi unitárius, I, p. 527f.

43 Monumenta Comitalia, II, p. 74f; Jakab, Kolozsvár, II, p. 105.

44 Monumenta Comitalia, II, p. 20; Jakab, Kolozsvár, II, p. 105f.

45 Kénosi Tözsér/Uzoni Fosztó, Az erdélyi unitárius, I, p. 512f; József Vass, Emléklapok Kolozsvár előkorából [Memorial pages from the early history of Cluj], Kolozsvár 1865, p. 37f; Jakab, Kolozsvár, II, p. 106.

In the year of the Lord 1557⁴⁶. The inscription clearly referred to Isabella's tithe donation. It alluded to the part of the tithe used for the benefit of the school and of the poor, and cursed those who intended to use the money for other purposes. The significance of the inscription is reflected by the fact that it was placed on the façade of the town hall in Latin and Hungarian. A third inscription, written in Latin, was considered by the previous historical literature to be situated above the southern gate of the Dominican church as the school was functioning in that building. In reality, however, it was not the Dominican church, but the southern gate of St. Michael's parish church near which the building of the old town school was located. In the eighteenth century, there was a dispute about why the inscription was to be found on the wall of St. Michael's church when Isabella founded the school in the Dominican monastery. The reason for this is very simple. In the Middle Ages, the city's parish school was functioning in a building situated south of the parish church. When Kaspar Helth became the parish priest of the town, the school was transformed into a Protestant one. One of the rectors of this school was Ferenc Dávid, who settled in the town in 1552/1553. After the decision of the Diet, the town did not actually set up a new school, but allowed the existing Protestant school to use the Dominican monastery. However, this took place only a year later, in 1558. Thus, the inscription prepared in 1557 was placed in fact on the wall of the church of St. Michael, next to the old school. Anyway, from 1558 onwards, the school was temporarily operating in both buildings: the monastery was used by higher-level students, while the former school near the parish church by the children⁴⁷.

Queen Isabella donated the cloister exclusively for teaching purposes. The church, the surrounding chapels and the landed properties remained in the possession of the queen. During the next years she donated the rest of these goods to the town, which became the sole owner of what was once in the property of the Dominican friary⁴⁸. The destiny of St. Anthony's chapel was characteristic of the new conditions. In 1558, the town demolished the chapel, sold its stones as raw material, and a public latrine was built on its site⁴⁹. This is what happened with the chapel dedicated to St. Anthony, who was the patron saint of the monastery. The doom of the Dominican friary reflects very well the amazing transformation of the value system during the Reformation period, which opened a new era in the city's life, and allowed Cluj to become the largest Unitarian city in Transylvania during the second half of the sixteenth century.

46 Kénosi Tőzsér/Uzoni Fosztó, Az erdélyi unitárius, I, p. 507f, 528–530; Lupescu, *Utriusque, ordinis expulsi sunt*, p. 302.

47 Jakab, *Kolozsvár*, II, p. 106 f.

48 Jakab, *Oklevéltár*, I, p. 389 f.

49 Jakab, *Kolozsvár*, II, p. 102.

Conclusions

The general picture of the Dominican monastery of Cluj at the end of the Middle Ages confirms the newer view of church historiography according to which it is not correct to think that Protestants regularly destroyed and burned monasteries. There were, of course, plunders, subversions, disturbances. It also happened that some monasteries (or parts of a monastery) were transformed into fortresses for military purposes or were demolished, so that they could not be used as shelter by the enemy. This occurred for example in the case of the monasteries in Vințu de Jos (germ. Unterwinz), Odorheiu Secuiesc (germ. Oderhellen) and Sibiu, where the stones of the ruined buildings were used for castle building. Several other monastery churches remained in the service of Protestant worship. As we saw, sometimes the friaries gave place to Protestant schools. Due to secularization, the estates of the mendicant monasteries fell into the property of the town councils or the Transylvanian treasury, but it was not unusual that those became private property. Most of the buildings, however, became ruins due to lack of renovation, recklessness and negligence, and the remains were used by the local population as raw material. As we saw, this was the destiny of the Dominican St. Anthony's chapel, formerly the patron saint of the monastery of Cluj.

If in the middle region of the Hungarian Kingdom a considerable proportion of medieval monasteries became the victims of the Turkish invasion; in Transylvania the Reformation was the phenomenon, which contributed indirectly to the disappearance of monastic life as long as the population largely accepted the Reformation and consequently the monastic vocations and alms for mendicant orders dropped drastically. It can be seen, therefore, that religious orders, having lost their social background, were unable to act uniformly against the Reformation in the country divided into three parts. In the Middle Ages, the religious houses were much more depending on patrons, landlords, and town magistrate. Thus, it was much easier to squeeze out from religious life those monastic orders which lost their social base⁵⁰. At the same time, it also seems certain that the decline of the Dominican order did not originate in one reason, and we have to count with a set of reasons. It is sufficient to think about the conflict between secular clergy and friars, which originated in the burial law and bequests made to the Dominicans through last wills and testaments⁵¹. From this perspective,

50 Lupescu Makó, *Ordinele mendicante în Transilvania*, p. 293 f.

51 Mária Lupescuné Makó, *Egy konfliktus margójára: a világi papság és a domonkosok kapcsolatai a középkori Kolozsváron* [Remarks on a conflict: the relationship between lay clergy and Dominican friars in medieval Cluj], in: Ionuț Costea et al. (eds.), *Orășe și orașeni. Városok és városlakók* [Towns and burghers], Cluj-Napoca 2006, p. 404–416.

it is also significant that, while the towns could elect their parish priests, the leaders of the friaries were appointed exclusively by the superiors of the order, the townspeople having no influence on priors' nomination.

In the sixteenth century, the Dominicans were unable to answer to the religious challenges of the Reformation, and they did not find their place in the changed circumstances. A century before, they had a good intuition concerning the significance of the observant movement within the orders. They recognized that the monastic communities adopting the reform have greater credit in the eyes of the secular society. And a direct consequence of this situation was the increase of the pious donations and the great renovations and reconstructions at the end of the fifteenth and in the early sixteenth centuries, the results of which we can still witness today. The resilience of the order is also indicated by the fact that Transylvanian Dominicans have recognized the changed needs of urban society and of the neighbourhood nobility, which mainly supported them, and they were able to respond to the challenge. In the second quarter of the sixteenth century, the decline of several Transylvanian Dominican monasteries can be explained not by external causes but by the internal erosion of the Order. The much lower than allowed number of the friars and the lack of novices in some monasteries show that the order could not make itself so attractive to young laymen that they would dress in the order's habit. The case of Vințu de Jos, Sebeș and Odorheiu Secuiesc is a good example. Thus, by the second half of the sixteenth century practically all mendicant orders faced a serious lack of members. In the general turmoil and war some of the friars lost their lives, and many more probably left the orders. As new members did not come, the provinces gradually became deserted. The Franciscans could preserve some of their earlier popularity in that they did not disappear completely, they still had one single convent left in the country even in Protestant times. However, the vicariate of the Dominicans and the province of the Augustinian hermits were completely abolished in the country by the middle of the sixteenth century. The reasons also included, of course, the Turkish wars, but the Reformation, Luther's teachings and the public thinking that had changed accordingly had an even greater impact on this situation in the 1530s–1540s. It was not without antecedents that these teachings had become part of public thinking at the beginning of the sixteenth century. Their acceptance was prepared by several factors: the conflict between the secular clergy and the orders, the changing relationship of the faithful to religion, the growing economic differences, and paradoxically, even the sermons of the mendicant friars as well.

We would like to reflect on one more problem. It often is said that the friars were expelled due to the Protestant renewal. Where did the friars go after they were forced to leave the monasteries? It seems that in the first phase, in the 1560s–1570s the friars got refuge in the Szeklerland, a region which remained

Catholic to some extent. Thus in 1570, we have a donation made by a Saxon priest to the friars, nuns and priests who remained on the Catholic faith⁵². Or this can also be interpreted as the friars did not consider their unfavourable situation being a decisive one. They hoped that in the near future they would have the possibility to return, since they had already had similar experiences when they enjoyed the support of the secular power. I can hardly believe that there was a friar who thought that the Catholic institutions would definitively cease to exist and that the place of those would be taken over by Protestants. The friars were prepared to go through this difficult period of transition, but for the way they could manage this situation there was no single “recipe”.

Zusammenfassung: Vorreformatörisch zeigten die Mendikantenkongregationen in Siebenbürgen keinerlei Verfallserscheinungen, im Gegenteil: Die Zahl der Novizen und die Stiftungen von Gläubigen zugunsten anstehender Bauprojekte lässt auf eine Neubelebung der siebenbürgischen Bettelordensniederlassungen schließen. Der Fokus des Beitrags liegt auf den Entwicklungen bei den Dominikanern, die wie Augustiner und Franziskaner (mit Sonderbedingungen) definitiv aus Siebenbürgen vertrieben wurden. Schwerpunktmäßig wird Klausenburg behandelt.

Die am Ende des 15. Jahrhunderts dynamischste Stadt Siebenbürgens war im zwölften Jahrhundert von Deutschen begründet, nach dem Mongolensturm 1241 wieder besiedelt und mehrfach privilegiert worden, zuletzt bedeutend durch König Sigismund 1405. Die nach Kronstadt zweitgrößte Stadt Siebenbürgens wurde zunehmend durch gemauerte Bauten geprägt, wozu der in der Endphase befindliche Bau der stadtbildprägenden Michaelskirche gehört, ebenso die Fertigstellung der Klöster der Franziskaner und Dominikaner, deren Ansiedlung in der Stadt erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erfolgt war. Besondere Förderung hatte das Franziskanerkloster seiner Heimatstadt durch König Matthias Corvinus erfahren, denn das Kirchengebäude ist der größte einschiffige Kirchbau Südosteuropas, dem als zweitgrößtes Exemplar die Klausenburger Dominikanerkirche folgt.

In Konkurrenz zu den gut organisierten Dominikanern und ihren Bildungsinstitutionen versuchten die Klausenburger Protestanten 1550 ihre Schule und Druckerei zu etablieren – nach dem Muster von Honterus in Kronstadt. Besonders gegen die kontroverstheologisch gut ausgebildeten Dominikaner als bedeutendste Gegner richteten sich die Attacken der Protestanten. Wie in Hermannstadt, aber besonders eindrücklich in Schäßburg dokumentiert, waren auch in Klausenburg die Dominikaner Angst und Schrecken sowie Vertreibungsmaßnahmen ausgesetzt. 1551 wurden Kloster, Schule

52 Károly Fabritius, *Pemfflinger szász gróf élete különös tekintettel a reformáció elterjedésére a századok között* [The life of the Saxon Count Pemfflinger with special attention on the spreading of the Reformation among the Saxons], Budapest 1875, p. 99.

und Bibliothek den Dominikanern entzogen und diese vertrieben. Opposition und Abwehrversuche ermöglichten 1552 unter militärischem Schutz der vorübergehend präsenten Habsburger eine zögerlich umgesetzte Rückkehr. Die Dominikanerinnen kehrten allerdings in ihre ursprünglichen Konventsgebäude außerhalb der Altstadt zurück. Aufgrund der zunehmenden Schwäche der habsburgischen Position in Siebenbürgen und parallel zur Rückkehr Königin Isabellas 1556 erlitt der Katholizismus einen Rückschlag. Die endgültige Vertreibung der Orden folgte an Lätare 1556 und am darauffolgenden Tag ikonoklastische Maßnahmen. Die Benediktiner mussten im Juli 1556 ihr Kloster endgültig verlassen.

Die Diskussionen der von Königin Isabella einberufenen Landtagen 1557 bezüglich der Säkularisation von Kirchengut führte zur Rückgabe einer Zehntquarte zugunsten städtischer Aufgaben: 50 Gulden für Waisenflege und 200 Gulden für die Fortführung der lokalen Bildungstradition. Dabei wurde seit 1558 das städtische Schulgebäude für die Kinder, das säkularisierte Dominikanerkonventsgebäude als Schulgebäude für höhere Bildung verwendet. Die weiteren Realitäten blieben vorläufig im Besitz der Königin, bevor sie später der Stadt zugeeignet wurden. Im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts war es den Konventen in Siebenbürgen nicht gelungen, angemessen auf die Herausforderung der Reformation zu reagieren. Nach ihrer Vertreibung blieb das Széklerland Rückzugsraum für vertriebene Klosterinsassen, wo sie die erhoffte Rückkehr in die angestammten Wirkungskreise abzuwarten gedachten.

Ciprian Firea

Last Wills of Transylvanian Saxon Parish Priests on the Eve of the Reformation (ca. 1500–1580)

Some Thoughts about their Meaning

Testaments certainly represent a privileged source for the historians of medieval and modern Europe, containing important information capable of being used in many different fields of historical research, from the history of beliefs, practices and devotions of Christianity, to economic and social history, the history of everyday life, family history, prosopography, *memoria*, art history and art patronage etc. The last decades have also witnessed an increasing interest in the study of last wills in research concerning medieval and early modern Transylvania¹. Recently, a small research project² has focused on a specific type of testator, namely the parish priests of the Transylvanian Saxons³, especially from the point of view of artistic patronage and Maecenatism. By means of this research, it was concluded that parish priests of the Saxons have been one of the most active categories in terms of artistic patronage in Transylvania Maecenatism in the 14th–16th centuries⁴.

-
- 1 Mária Lupescu Makó, “Item lego... Gifts for the Soul in Late Medieval Transylvania”, in: Katalin Szende/Marcell Sebők (eds.), *Annual of Medieval Studies at CEU* 7 (2001), p. 161–185. Mária Lupescu Makó, *Considerații privind testamentele nobiliare din Transilvania la sfârșitul evului mediu* (Remarks concerning last wills and testaments in late medieval Transylvania), in: *Acta Musei Napocensis* 39–40 (2002–2003), p. 115–138. Mária Lupescu Makó, *Spoken and Written Words in Testaments: Orality and Literacy in Last Wills of Medieval Transylvanian Burghers*, in: Marco Mostert/Anna Adamska (eds.), *Uses of the Written Word in Medieval Towns. Medieval Urban Literacy II*, Turnhout 2014, p. 271–297 etc.
 - 2 The project “The Search for a Patron”. *Parish Priests of the Saxons as Promoters of the Arts in Late Medieval Transylvania (ca. 1350–1550)* (research team: Ciprian Firea, Adinel Dincă, Alexandru Ștefan, Anna Kónya) has been supported by the Romanian authority of scientific research (UEFISCDI).
 - 3 This choice is a “valid category” since the parish priests of the Transylvanian Saxons enjoyed special privileges not common to parish priests in the rest of the province.
 - 4 Ciprian Firea, *Patronajul preoților sași în Transilvania Evului Mediu târziu: norme, inscripții monumentale, simboluri* (The Patronage of Transylvanian Saxon Parish Priests in the Late Middle Age: Legislation, Monumental Inscriptions, and Symbols), in: Maria

This study focuses on the same socio-professional class (the parish priests of Transylvanian Saxons) and is based on the same primary source (testaments, of which many are unedited) but it leaves aside the theme of art patronage. Instead, the research concentrates attention on the changes brought about by the adoption of the Reformation as reflected in clerical wills. The 16th century, and especially the decades between ca. 1530–1580 (defining roughly the life span of Damasus Dürr, the pretext of our scholarly meeting in Sibiu/Hermannstadt) represent in the Saxon environment of Transylvania (and not only there) a time of extensive change, of transition and competition between the old and the new, between the faith and doctrine of the Roman church and the Reformation. Last wills, beyond the conventionalism of the formulary, are very susceptible to express the testator's own faith and piety, his or her specific devotion and allegiances. Therefore, testaments represent a privileged type of source in the endeavour to reconstruct the changing of late medieval piety. The next few pages aim to underline several changes in the focus of the testaments, which also reflect changing in attitude towards important aspects of the life and conduct of clergymen, such as matrimony or education.

From the very beginning of the 16th century (in 1502.II.10) survives one of the most extensive and at the same time one of the most quoted wills of a Transylvanian, namely the one drawn up by *Matheus de Rwppas/Repps* parish priest of Dealu Frumos (Schönberg). Edited in 1874 by Karl Fabritius⁵ it now represents a well-known source, used for different research interests. It contains many dispositions of the testator concerning the way he intended his money and chattels to be distributed after his death. A remarkably large share of the bequests concerns distribution of books owned by the literate parish priest⁶ and also endowments for three relatives (nephews) in order (and with the condition) to complete their education at the university⁷. This rather notorious source is by no means as singular as it once seemed to be. In the same year (1502.XI.08),

Magdalena Székely/Nelu Zugravu (eds.), *Puterea cuvântului, a exemplului și a simbolului: actele colocviului național din 29 octombrie 2015, Iași 2016*, p. 233–266. Ciprian Firea, *Die Stadtpfarrer und die Kunst im spätmittelalterlichen Bistritz*, in: *ZfSL* 37 (2014), p. 1–17. Ciprian Firea, *The Parish Priests of the Saxons as Patrons of the “Arts”*. A contribution to an Ecclesiastical Prosopography of Medieval Transylvania, in: *Transylvanian Review* 21 (2012) Supplement 3, p. 511–532. Alexandru Ștefan, *Der Siegelstempel und die Siegel des Kronstädter Pfarrers Johannes Reudel*, in: *ZfSL* 41 (2018), p. 33–42.

5 Published by Karl Fabritius, *Das Testament des Schönberger Plebans Mattheus von Repps aus dem Jahre 1502*, in: *Archiv* 12, 1874, p. 373 f.

6 See Sándor Tonk, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*. Bukarest 1979, p. 291, no. 1529.

7 *...24 florenos in auro et in moneta pecuniaria in numero relinquo nepotibus meis Stephano et Andree pro studio ipsorum lego et non ut vanitatibus consumant; ... Similiter et ipso Martino Johannis dentur de eadem pecunia in pixide rubea 20 floreni, ut et ipsi ad universitatem pro studio proficiscerentur, lego.* (K. Fabritius, as note 5).

in the District of Bistrița (Nösnerland) was issued an almost similar document, in what concerns both its dimensions and detailed specifications. The unedited testament⁸ belongs to *Martinus de Birthalbin plebanus in villa Latina Inferiori necnon magister hospitalis Bystricie ecclesie Transsilvane diocesis*: thus *Martinus de Birthalben* (Biertan/Birthälm) parish priest of *Villa Latina Inferior* (Niederwallendorf)⁹ and at the same time master of the Hospital in Bistrița¹⁰. Like his peer from Schönberg, Martin bequeathed books (unspecified in his case) for those willing to complete their studies¹¹. In 1506, *Henricus decretorum doctor* parish priest in Feldioara (Marienburg) and dean of Burzenland has confirmed the will of the deceased *Simon Goebell* (†1501) parish priest of Härman (Honigberg). The unedited will, copied in the so-called “*Liber promptuarii Capituli Brasschowiensis*”¹² also contains distribution of books, offered on the one hand for the needs of the office in the parish church, and on the other hand bequeathed to his successors in order to preserve his memory¹³. Also unedited is the last will of *Petrus Helner* (dated 1545.VI.02) parish priest in Budacu de Jos (Deutsch Budak) between ca. 1510–1545, which is preserved in a very interesting and almost unknown source¹⁴ (owned by the University Library in Bologna) a kind of “*Kopialbuch*” for the use of a scribe or public notary active in Transylvania in the first half of the 16th century¹⁵. Among many kind of texts and letters, there are several testaments belonging to parish priests from the deaneries of Bistrița and Rupea/Reps which can be dated about 1530–1570. The abovementioned *Petrus Helner* left the books (and also chattels) for his nephew in order to complete his education¹⁶. *Christianus Pauli*, parish priest of Albeștii Bistriței (Weißkirch)

8 AN-SJ-CJ, Primăria Orașului Bistrița (POB), Seria 1, doc. 338. I would like to thank Mrs. Lidia Gross for offering me the photocopy of the charter.

9 The locality is now integrated in the town of Bistrița.

10 This benefice was connected since 1295 with the function of the parish priest of *Latina Inferior* or *Unterer Walldorf* (see, UB. 1, doc. 272).

11 *...omnibus libris meis cum sacre theologie, iuris canonici et civilis pro studere volentibus item lego...* (AN-SJ-CJ, POB, Seria 1, doc. 338).

12 A cartulary of the deanery of Brașov (*decanatus Brassoviensis*) (Brașov, Archive of “*Honterusgemeinde*”, I.E. 144, fol. 52r.-v.).

13 *...summa Anthoninam* (a treatise written by St Antoninus bishop of Florence for the instruction of the secular clergy) *lego domino Zacharie* (his chaplain and successor in the office) *ita quod post mortem suam debet eam legare nomine meo uno bono presbitero qui me habeat in memoria.* (Brașov, Archive of “*Honterusgemeinde*”, I.E. 144, fol. 52v.).

14 Briefly described by Endre Veress, *A Bolognai Marsigli-iratok magyar vonatkozásai* (Hungarian aspects of the Marsigli collection from Bologna) (vol 1079), Budapest 1906, p. 39.

15 Biblioteca Universitaria di Bologna, no. 1079 (henceforth BUB, Mss. 1079).

16 *...Item Georgio filio fratris mei lego omnes libros meas, tunicam meam quotidianam et tunicellam cum biretis ea conditione ut in studio literario foveatis.* (BUB, Mss. 1079, fol. 45v.).

in his will of 1542.IX.12 bequeathed to his colleague *Laurentius Rodner* parish priest of Sântioana (Johannisdorf) several books of his choice¹⁷.

As the abovementioned testaments suggest, there was a continuous (but somehow idiosyncratic) concern of the parish priests (often educated persons) for the training of the younger generation. This concern was equally present before, and after the adoption of the Reformation at about the middle of 16th century. However, a specific endeavour of parish priests associated in the deanery of Bistrița (*decanatus Bistriciensis*) argues for an institutionalised interest related to the education of clergymen and especially to university studies. After 1548, based on a bequest of *Michael Fleischer*, parish priest of Bistrița, with some further additions offered by other individuals, a trust fund has been constituted in order to provide loans for those intending to follow higher education (in Transylvania) or university instruction (abroad). There is a bulk of sources related to this initiative, which can be characterised as “modern”, well organised and strictly regulated, reflecting a clear view of the social need of an instructed (not only ecclesiastical) elite. This was a rather a new development, already related to the Reformed church of Transylvanian Saxons.

The testament of *Michael Fleischer* (1548.XI.21), parish priest of Bistrița between 1541 and 1548 was available to me only in an abridged copy preserved in the Central Archive of the Evangelical Church A. B. in Sibiu (Hermanstadt)¹⁸ in which the abovementioned bequest is omitted. But in the Division of the National Archive in the same town, there is a 31 folios paper register bound in a parchment cover (a re-used page of a liturgical manuscript) which contains a large number of documents connected precisely with this educational trust fund from Bistrița deanery¹⁹.

The first two documents of the register (dating in 1565.III.23) explain the origin of the trust fund, its purpose and functioning and the way it was transmitted from the original benefactor to the contemporary administrator. *Adam Pomarius* who has been present at the testamentary donation of 1548²⁰ is the

17 ...*Domino Laurentio in villa S. Johannis ellectionem librorum* (Unedited will from Sibiu, National Archives, Capitlul Bistrița (CB), 125 cota 40). Thanks to Mr. Adinel Dincă for offering me photos of this archival fond. Now, it is also available online at the address <http://arhivamedievala.ro> (SB-F-00008-40).

18 *In nomine domini amen. ... in domo plebanatus mei Bistriciensis coram venerabilibus dominis Petro Coloswarino Treppensis decano et Adamo Pomario Paganicensis ecclesiarum parochialium pastoribus ac Alberto Barmlakensis concionatore Bistriciensis... ego Michael Flescher pastor ecclesie Bistriciensis ... talem disposui... testamentum.* (Sibiu, Central Archives of the Evangelical Church A.B./ZAEKR, Archiv der Ev. Kirchengemeinde A.B., Bistrița, no. 307). My gratitude to Mr. András Péter Szabó for offering me photocopies of this archival fond.

19 AN-SJ-SB, CB nr. 373. (<http://arhivamedievala.ro> SB-F-00008-373).

20 In 1548, as well as in 1565 he was the parish priest of Vișoara/Heidendorf.

issuer of the very first letter, and he clarifies that the fund valued at 172 golden florins has been established by the parish priest *Michael Fleischer* for the “continuous use of the students and for the observance of the ecclesiastical ministry”²¹. In 1565, *Adam Pomarius* has just recovered the sum from the legacy of *Albertus Cerasinus/Wurmlocher*, the recently deceased parish priest of Bistrița, and he handed it over to the newly-elected *plebanus*, *Joachim Teutsch*, in the presence of the *decanus*²². The meritorious students could apply for a loan out of this fund if they complied with certain conditions: they have to come back after their studies, to serve the Homeland and its churches²³, and they have to pay back the loan within 6 years²⁴. The borrower has to be backed by guarantors able to reimburse the loan if the debtor suddenly died or was incapable of paying back the sum. All these circumspections were necessary in order to ensure the continuity of the trust fund²⁵.

The following documents of the register (not ranged in a strictly chronological order) represent mainly testimonials concerning the use of the capital by applicants or users, different accounts of the reimbursements as well as different supplementation of the fund by other donors. For example, on the fol. 3r., there is the acknowledgment from 1565.VI.26 of a certain *Johannes Eckert* for the use and the restitution of 18 golden florins from the fund for his studies in Wittenberg²⁶. *Johannes Eckert/Eckhart*, originally from Bistrița, was born in 1543²⁷, studied in

-
- 21 ...in perpetuum et continuum usum studiosorum et conservationem ministerii Ecclesiastici lego hanc pecuniam aureos videlicet 172... (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 1r.).
- 22 Ego *Joachim Teutsch* pastor ecclesie Bistriciensis fateor hoc meo chyrographo reverendum virum dominum *Adamum Pomarium* bona fide ac integritate in manus meas demandasse pecuniam quam reverendus dominus *Michael* quondam pastor ecclesie Bistriciensis testamento in continuum usum studiosi legavit ex quae nunc recens ex bonis reverendi domini *Alberti*, per eundem dominum *Adamum* desumpta est nempe aureos hungaricos centum septuaginta duos. Ac promitto me fidelem et diligentem administratorem pecuniae huius futurum. ... Ego *Baldasar decanus* rem sic se habere hac manus meae scriptis me testes (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 2r.).
- 23 ...Patrie in primis et ecclesie dicionis eiusdem operam meam locem... (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 5r. <http://arhivamedievala.ro/SB-F-00008-373>).
- 24 ...ut intra sexennium pecuniam ... restituam. ... (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 5r. <http://arhivamedievala.ro/SB-F-00008-373>).
- 25 Atque sic deinceps aliis atque aliis studiosis ea pecunia erogatur quo usus ille non cesset, sed sit continuus atque perpetuus. (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 1r.).
- 26 In nomine Domini et Salvatoris nostri *Jhesu Christi*. Ego *Joannes Eckert* Bistriciensis fateor hoc meo chyrographo me accepisse cum *Witteberga* rediissem ad necessitatem studiorum meorum a reverendis viris *D. Adamo Pomario*, *D. Joachim Teutsch*, *D. Baldasaro Decano*... aureos decem et octo ex ea pecunia que quondam legata est in usus studiosorum Bistriciensium. Restitutam autem fide bona predictos aureos. (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 3r.).
- 27 See, infra, inscription on tombstone.

Braşov/Kronstadt (1559)²⁸ and afterwards he matriculated at the University of Wittenberg (1562.X.30)²⁹. In 1574 he became parish priest of Vermeş/Wermesch, in the deanery of Bistriţa (sub-deanery of Kiralia/*Kirileis*) and he died in this office in 1580, at the age of 38 years, as indicated by the inscription on his tombstone³⁰.

Johannes Eckert, with his short biography reconstructed above, is but one of the numerous beneficiaries of grants listed in the register. The last will of *Michael Fleischer* from 1548 created an institution, a sort of an educational trust fund for the clergymen of the *decanatus Bistriciensis* intending to study at the universities (already related to the Reformation). To this initial capital, subsequent bequests (such as, for example, those made by women)³¹ provided an additional amount, thus increasing its availability for a larger community. This organised and regulated support for higher education certainly represented a change, and a development compared with the much more individualistic or random nature of stimulations offered by late medieval precedents.

Beside the concern for higher education, clerical testaments of 16th-century Transylvania also indicate an increasing consideration for the female partners of clergymen, which gradually changed their status from mere concubines to legitimate wives³². Several papers of the conference in Sibiu/Hermannstadt have dealt with the issue of priestly marriage. Many questions may arise in relation to this problem, such as: to what extent the priests of the Roman church were involved in *de facto* marriages despite their vows of chastity? Was it a generalised and socially tolerated practice? In which way the decision of Martin Luther to take a spouse influenced the Reformed priests to follow his model? The work of Marjorie Elizabeth Plummer, with a rather blunt but yet revealing title: “From Priest’s Whore to Pastor’s Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation” affirmed that “Luther’s marriage neither legalized nor heralded an immediate acceptance of priestly marriage even in reformed territories” and also that “Luther certainly was not the first cleric to marry. Three of the witnesses at his wedding... were former Catholic clergy who had all married by mid-1523”³³.

28 Friedrich Schiel, Matrikel des Kronstädter Gymnasiums vom Jahre 1544–1810, in: Programm des evangelischen Gymnasiums A. B. zu Kronstadt. 1862/63, p. 19. See, also, Sándor Tonk, Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700. Szeged 1992. (Fontes Rerum Scholasticarum IV.), p. 101, no. 1037.

29 Album Academiae Vitebergensis, II, Halis, 1894, p. 44.

30 Inscription on the tombstone: ... *Johannis Eckert Bistriciensis Pastoris Ecclesie Vermusien-sis... Aetatis sue XXXVIII a nato Salvatoris 1580.*

31 *Anna filia reverendi viris Calisti pastoris Wermosien-sis... florenos 20; Katharina coniunx domini Petri Ludovici... 50* etc. (AN-SJ-SB, CB no. 373, fol. 31v.).

32 See, infra the title of M. E. Plummer’s work.

33 Marjorie Elizabeth Plummer, *From Priest’s Whore to Pastor’s Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*. London/New York 2012, p. 1.

The study of 16th-century Transylvanian ecclesiastical testaments may sometimes prove revealing for this matter. There is plenty of evidence that Saxon parish priests have benefited by the faithful service of maids, sometimes the same woman serving the same priest for many decades. One cannot totally exclude that occasionally such long-life collaborations were *de facto* marriages. The testaments of parish priests often contain bequests directed to such faithful female servants, and even for their children. In the abovementioned testament of *Martinus de Birthalben* from 1502 there are (generous) dispositions for both maid servant and her son³⁴. At the other end of the time span proposed by this study, on the 8th of December 1570, is dated another well-known last will of a Transylvanian, namely *Anthonius Schwartz* parish priest of Daia/Denndorf³⁵. The interesting and at the same time intriguing aspect of this very elaborate and extensive will is that it seems that it belongs to a vicar of the first decade of the 16th century. Many bequests were directed to foundations and institutions still related to the Roman Church³⁶, and even the *testator* was not quite sure if one or other of the mentioned institutions was still functioning at the time of the testamentary dispositions³⁷. The commitment of Anthonius Schwartz to ancient piety and devotional characteristics of the Roman Church, as it results from specific bequests, is very clear. And it seems to be unproblematic even relatively late, in 1570. The will also contains an entire paragraph and bequests to the benefit of a female attendant who served the priest for a very long period of time³⁸. The servant *Anna* was a close collaborator of the parish priest, a familiar

34 *Item ancile mee Barbare racione meritorum suorum lego omnia lectisternia mea cum suis attinencys et picarium unum argenteum minorem et unam cogleariam argenteam et quatuor cubulos tritici. Et filio eiusdem unum vas vini.* (An-SJ-CJ, POB, Seria 1, doc. 338).

35 Published by G. D. Teutsch, *Das Testament des Denndorfer Pfarrers Antonius Schwartz vom 8. Dezember 1570*, in: *Archiv* 1 (1855), p. 363 f.

36 *Item fratribus Capituli, qui intererunt sepulture, lego fl. 3. Item pro salute animae meae lego integras exsequias et passiones quatuor ac septimum tricesimum et anniversarium ut peragant fratres minores in Schywck degentes. Quibus pro fatigiis lego sedecimale 1 decimarum vel valorem ac coniuero executores meorum rerum sub anathemate ut illis dent. Item iisdem fratribus Franciscanis, item monialibus in Schywck lego vasa vini quadragenaria 2 aut valorem. Item omnibus sacerdotibus in Schywck ritum Romanae Ecclesiae tenentibus lego singulis fl. 1. Item monialibus in Segeswar utriusque ordinis Franciscii vel Dominici lego cubulos tritici 5 singulo ordini et porcum 1 aut valorem.* (loc. cit.).

37 *Item monialibus in Regen et Wascharhely si fuerint lego singulo ordini cubulos tritici 3.* (loc. cit.).

38 *Item Annae famulae meae, que multis annis fuit, ad decrepitam aetatem apud me fl. 25, vaccas 2 cum vitulis, sues 2, lectum 1, pulvinaria 2, picarium 1 argenteum, coclear 1 argenteum, cubulos tritici 5, vas vini 40. Ac tandem coniuero exemtores meos ac alios cuiuscunque status homines, sub anathemate, ne miseram et decrepitam Annam impediunt aut conturbent, quasi ipsa sciret meam pecuniam, nam nunquam quod sciam illi claves ad conservacula meae pecuniae concedidi.* (loc. cit.).

and a trustworthy person, the one who even kept the key of the priest's chest, but there is no straightforward reference to a more intimate relationship between the two. At that time, however, most of the clerical last wills already contain explicit provisions for parish priests' wives.

The legalisation of ecclesiastical marriage was in Transylvania a gradual process over the three-four decades between ca. 1530–1570. And the evidence provided by clerical testaments is sometimes extremely revealing. The following lines aim to contribute to the Transylvanian dossier of priestly marriage in the early Reformation, as can be induced from the analysis of testaments and complementary sources.

An interesting case worth mentioning is the one of *Martinus Wendler*, parish priest of Albeștii Bistriței/Weiβkirch bei Bistritz. *Martinus* is well-known to specialists in Transylvanian old German culture for the commentaries and sermons in both Latin and the vernacular (dated 1536) attributed to him³⁹, and which would make him a kind of precursor of Damasus Dürr. This attribution may (and must) be questioned⁴⁰, but this is not the place for such a digression. Despite his celebrity, there is no edited source, as far as I know, about *Martinus*, excepting the mentioning of his name in a list of deceased parish priests of the chapter of Bistritz and Kiralya, at the locality of Weiβkirch, with the mention (erroneous) of the year 1537⁴¹. The list was drawn up in 17th century, but it is based on documents then available in the chapter's archive, thus (excepting the details) it is fairly credible. In the list the year 1537 appears as the date of the priest's death. In fact, as will result from the following discussion, the real date was April 1536.

The National Archives of Sibiu preserves a long charter dated 1551.IX.10 which contains a lawsuit report drawn up by the judicial authorities of Bistrița and sent on appeal to the higher court in Sibiu⁴². The plaintiffs were *Demetrius Schuler* and his brother in law *Laurentius* as heirs of the priest *Martinus Wendler*, and the defendant was *Christian Eyssner* the heir of *Ladislaus Dawn*,

39 Friedrich Müller, *Deutsche Sprachdenkmäler aus Siebenbürgen*. Aus schriftlichen Quellen des zwölften bis sechzehnten Jahrhunderts gesammelt. Hermannstadt 1864, doc. CIV, p. 236. See, also, Adolf Schullerus, *Das Mediascher Predigtbuch*, in: *Archiv* 41 (1923).

40 See J. Nemes Balázs, *Das "Mediascher Predigtbuch"*. Miscelle zu einem Plenar mit Perikopen in deutsch-lateinischer Mischsprache aus Siebenbürgen am Vorabend der Reformation, in: *ZfSL* 38 (2015), p. 31–36.

41 *Martinus Vendlerus mor. 1537* (in *Ordo ac series plebanorum ...ecclesiis Capituli Bistriciensis*, drawn up in the 17th century and annexed to a cartulary of Bistrița deanery – *Monumenta vetera et recentia iurium ac privilegiorum Capituli Bistriciensis* initiated in 1599 by Emericus Amicinus, *decanus* of Bistrița). My gratitude to Mr. András Péter Szabó for offering me photos of this cartulary.

42 AN-SJ-SB, U IV, no. 618 (<http://arhivamedievala.ro/SB-F-00001-1-U4-618>).

testamentary executor of *Martinus Wendler*. The complainants, who designated the deceased priest as *parens*, accused the defendant that they never received a part of the legacy assigned by the testator to the executor of his will. The report reproduces literally the testament of the deceased parish priest, as follows:

In nomine Domini amen. Anno eiusdem millesimo quingentesimo tricesimo sexto feria quarta proxima post festum Pasche hora octava eius diei ... mane. Venerabilis dominus Martinus Wendler plebanus Albe Ecclesie sub decanatu Kyraliensi existente in domo parochiali eiusdem loci licet corpore eger tamen ratione et mente per omnia ex domina gracia sanus ... [...] propter bona sua a deo optimo et maximo sibi largita... hanc ultimam voluntatem testamentum quod vocamus coram infra designatis dominis et viris sit condidit. In primis itaque animam creatori et redemptori nostri commendavit, corpus vero sepeliendum terre sacre. Item reverendissimo domino Episcopo... marcas duabus in moneta... reverendissima sua dominatione dignetur sui sacellani humilissimi testamentum aut eius vicarius eximis gratiose roborare et ab omni temerario impugnatore paterne defendere. Item pro inventario seu successorum currum ... medium octuali decimarum maiorum. Ecclesie dicti loci apes ac medium octuale decimarum maiorum. Item successorum duo iugera terre retro domum parochiali proxime. Item medium octuali decimarum maiorum pro decantandis tricesimis ac septem missis in eadem ecclesia. Item capitulo Kyraliensi medium octuali decimarum maiorum. Item singulis testamentariis unum vas vini. Decano eiusdem Capituli Kyralie fl. unum in monetis. Rectori schole loci eiusdem cubulum unum tritici. Item consngvineo Ladislao Dawn unam integram quartam decimarum maiorum... Item plebano in Etzeldorff vaccam cum vitulo. Cetera vero bona non specificata commisit ad fideles manus exequitorum quos elegit: dominum videlicet Johannem Thyрман plebanum in Dypsa Dipşa ac Dominicum plebanum in Zölk... Presentibus ibidem venerabili domino Johanne (sic! in fact Michael) plebano in Etzeldorff necnon circumspectis Demetrio Cretzmer civi Bistriensi etc. ... adiuncto sigillo decanatus Kyralie. ... Adrianus Doctor et Vicarius Ecclesie Albensis Transsilvanensis in spiritualibus causarumque auditor generalis presens testamentum honorabilis Martini plebani Albe Ecclesie in quantum rite legitimeque conditum est autoritate ordinaria confirmo. Albe Julie die 27 aprilis 1536. Solvi sunt fl. Quatordecim⁴³.

As can be noticed, the parish priest was already deceased on 1536.IV.27 and in the original text of the will there is no reference to any concubine, wife or heir. Nevertheless, the mention appear in other depositions. *Johannes Thyrmann*, parish priest of Dipşa/Dürnbach Dipşa, one of the witnesses of the will, was also heard in the lawsuit on 1551.II.22: He stated that all the “unspecified goods” (*bona non specificata*) bequeathed by *Martinus Wendler* were in fact intended as gifts for his female servant, *Aphra* and her children (a boy, the abovementioned

43 AN-SJ-SB, U IV, no. 618 (<http://arhivamedievala.ro> SB-F-00001-1-U4-618).

Demetrius Schuler, and a unnamed girl, the wife of *Laurencius*, the second plaintiff) who were in fact the children of the priest⁴⁴.

The formula “the other unspecified goods” is contained also in the already mentioned last will (dated 1545.VI.02) of the parish priest *Petrus Helner* from Budacu de Jos (Deutsch Budak) and preserved in Bologna⁴⁵. Those *cetera vero bona mobilia seu domus ustensilia in regesto meo non specificata* were handed to his sister in law, mother of his nephew *Georgius*. There is no mention of a wife or children of the parish priest. However, another document indicates clearly that both wife and child existed. In 1554.V.08, *Anna relicta venerabilis et pie memorie Petri quondam Helner pastor ecclesie Budacensis necnon et Barbara filia eiusdem* were confirming the receipt of a sum of money bequeathed by the parish priest *filie sue Barbare*⁴⁶.

The abovementioned cases (which can be supplemented with other similar evidence) indicate on the one side that parish priests of Transylvanian Saxons were already following the path of Martin Luther in the 1530's, but they were still disguising their marital status. The care for their wives (future widows) and children was hidden in legal acts (such as the testaments) by formulas such as *bona non specificata*. However, soon after, as a result of social pressure and the spread of clerical marriage this caution became obsolete. In 1544.III.15 *Stephanus de Alwyncz* parish priest of Ruscior/Reußdörfchen bequeathed all his pos-

44 *Ego Johannes Thyrmannus plebanus Dyspensis ... fateor coram venerabili domino Zacharia parrocho in Alba Ecclesia decano tunc substituto et domino Petro Ludovico concionatori meo, dominum Martinum quondam parrochum in Alba Ecclesia omnia sua bona non specificata una cum famula sua Aphra et liberis, filio videlicet et filia commendasse Ladislao Dawn, concivi Bistrieciensi ...* (AN-SJ-SB, U IV, no. 618 (<http://arhivamedievala.ro/SB-F-00001-1-U4-618>)).

45 *Testamentum Domini Petri Helner plebani Budacensis. In nomine Domini Amen. ...ego Petrus Helner parrochus possessionis Budak licet corpore eger, mente tamen sanus ... Statui voluique condere testamentum christiano... Item reverendissimo domino nostro presuli Albensis Transsilvanensi marcam unam argenti in pecuniis minutis. Item ecclesie parrochiali cui ego in plebanatu prefui mediam molendini partem, calicem, apes, tapetum ac unum vas vini et cubulum unum tritici... Item successori meo pro inventario unum vas vini et duos cubulos tritici. Item Georgio filio fratris mei lego omnes libros meas, tunicam meam quotidianam et tunicellam cum biretis ea conditione ut in studio literario foveatis. Cetera vero bona mobilia seu domus ustensilia in regesto meo non specificata matri dicti Georgii pro educandis teneris filii suis lego Rogo causa dei reverendum dominum vicarium aut eius locumtenentem quatenus benigne corroborare confirmareque dignetur. Ad quod testamentum meum exequendi eligo et constituo legitimos testamentarios venerabilem dominum Martinum plebanum in Zolna ac decanum capituli Bistrieciensis ... Coram testibus ... venerabili videlicet domino Gasparo plebano de Molnara ...* (BUB, Mss. 1079, fol. 45v.).

46 AN-SJ-SB, CB no. 58 (<http://arhivamedievala.ro/SB-F-00008-58>).

sessions to his wife⁴⁷. In 1554.II.11, *Gaspar* parish priest of Monariu/Minarken bestowed all his movable assets on his unnamed wife, as indicated by his will from the same source preserved in Bologna⁴⁸. The abovementioned *Johannes Thirmann*, parish priest of Dipşa/Dürrbach Dipşa, in 1557.IX.02 had no problem in bequeathing something to his daughter Anna, be it only a barrel of wine: *Ego Johannes Thirmann... domo mea parochiali pagi Dypsche... ecclesie parochiali unum vas vini et imaginem veteris ac novi thestamenti*⁴⁹... *filia mea Anna unum vasz vini... Testamentarios quos eligo... videlicet venerabilem circumspectum*⁵⁰ *dominum Casparum Helliim dominum* ^{Christianum} *Nicolaum de Sancto Georgio et Vermosia ... Acta anno die ut supra testibus ad id vocatus ...dominum Casparum de S. Jorgio, dominum Nicolaum de Vermosia ...*⁵¹. Thus, in about two decades after the spousing of Martin Luther, a period of search and transformation of European society and Church, the parish priests of Transylvanian Saxons adopted clerical marriage.

These few pages above aimed to investigate the last wills of Transylvanian Saxon parish priests as evidence for the social and cultural change of the 16th century, heralding the Reformation. The research focused on two specific aspects, higher education of the clergy and clerical marriage, which, although secondary, may prove revealing for the matter. The sources used here are both edited and (for the most part) unedited, hinting also at a larger availability of

47 ...ego Stephanus presbiter de Alwyncz pronunc parochialis possessionis Roszcheuer ... lego testamentaliter omnia bona mea mobilia et imobilia et universas res meas intus et extra existentes honeste femine Anne consorti mee... AN-SJ-SB, U V, no. 695, doc.10; (<http://arhivamedievala.ro> SB-F-00001-1-U5-695-10).

48 *In nomine Domini Amen. etc. ...Ego Gaspar N parrochus possessionis regalis de Molnarka ... pro tabula sive mensa domini reverendissimi presulis nostri Albensis Transsilvanensis autem eius locum in spiritualibus seu temporalibus tenenti lego unam marcam argenti in pecuniis minutis pro roboracionem testamenti mei. Item domino decano Capituli Bistriensis pro tempore constituto d II pro signatura huius mei testamenti ultime voluntatis etc. Item ad ecclesiam meam in Molnarka cui prefui lego duos cubulos frumenti. Ibidem pro domo dotis inventaria solita. Item duobus meis testamentariis seu testamenti mei executoribus videlicet domino Johanni Lebelio plebano possessionis Nagbudak et domino Servacio plebano possessionis regalis de Zaznimethy lego singulis d. 5... Universa bona mea mobilia... lego legitime consorti mee N. ... Acta fuit hec 1554 presentibus ibidem predictis executoribus et domino Urbano conpresbitero meo (BUB, Mss. 1079, fol. 46r.-46v.).*

49 In connection with the here programmatically discarded theme of artistic patronage, one may notice that in 1557 the parish priest commissioned “images” (paintings) from the Old and New Testament (and not from the lives of the saints). This iconography was much more connected to the spirit of the Reformation.

50 The deletions and completions happened because the priest died about two years after the testament was drawn.

51 AN-SJ-SB, CB no 57, fol. 5r.(<http://arhivamedievala.ro> SB-F-00008-57).

sources now provided by new online resources⁵². Damasus Dürr, parish priest of Apoldu de Jos/Kleinpold until 1585 was certainly familiar with many of the issues revealed by the above cited testaments.

Zusammenfassung: Das steigende Forschungsinteresse an spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Testamentsverfügungen bietet vielfältigen Disziplinen wertvolle Informationen. Die Quellen des Forschungsprojekts zu siebenbürgisch-sächsischen Pfarrertestamenten, das sich mit deren Zielsetzung als Mäzene beschäftigt hatte, erlauben aber darüber hinaus die Fragestellung, welche Veränderungen sich im Vergleich zu vorreformatorischen Regelungen bei den testamentarischen Bestimmungen dokumentieren lassen, die aufgrund reformatorischer Einflüsse und als Ausdruck von persönlichem Glauben, Frömmigkeit und Lebensstil ausgewertet werden können. Die meist gebildeten siebenbürgisch-sächsischen Pfarrer verfügten vorreformatorisch auffällig oft Legate zur Finanzierung von Bildung naher Verwandter oder regelten ihre Bibliotheksnachlässe; nachreformatorisch wurden darüber hinaus rückzahlbare Stipendien gestiftet. Waren vorreformatorisch Hinterbliebene (Dienerin und Kinder) aus zuweilen de facto-Ehen teilweise generös bedacht worden, so wurden die Testamente seit der Mitte des 16. Jahrhunderts differenzierter: Legate an altgläubige Institutionen sowie an die Dienerin stehen neben den Verfügungen für die – gemäß Luthers Vorstellung gelebten, zum Teil noch inoffiziellen oder aber teilweise auch offiziellen – Pfarrfamilien als Erben. Der soziale und kulturelle Wandel wird an den testamentarischen Verfügungen sächsischer Pfarrer klar erkennbar.

52 Such as the abovementioned Arhiva medieval (<http://arhivamedievala.ro>), and also Hungaricana (<https://hungaricana.hu/en/databases/archives/>); Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen online (<http://siebenbuergenurkundenbuch.uni-landau.de/>); monasterium.net (<https://icar-us.eu/cooperation/online-portals/monasterium-net/>) etc.

II. Soziale, wirtschaftliche und sittliche Existenz/ Social, economic and moral life

Zsolt Simon

The financial administration of the parish churches of Kronstadt (Braşov/Brassó) in the 16th century

In this paper I discuss the the 16th century financial administration of the parish church of Kronstadt (rom. Braşov, hung. Brassó), one of the most important Transylvanian towns¹. In the town, where the Reformation was introduced in 1542, there was only one parish, but several churches, where in 1572 served 11 Lutheran priests². Here I will not discuss the finances of the school and hospital, which seemingly had separate cash desks, although these institutions were

-
- 1 For the history of this settlement, see Harald Roth, *Kronstadt in Siebenbürgen: eine kleine Stadtgeschichte*, Köln/Weimar/Wien 2010; Gernot Nussbächer, *Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde*, 13–14 Kronstadt, Kronstadt 2013–2014; Gernot Nussbächer, *Caietele Corona. Contribuții la istoria Braşovului*. Caietele 1–5 într-un singur volum. Ediție îmbunătățită, Braşov 2016. This work was supported by the National Research, Development and Innovation Office – NKFIH under grant number 117026 PD.
 - 2 *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt*, VIII/2, *Annales ecclesiastici 1556 (1531)–1706 (1763)*, bearbeitet von Julius Gross, durchgesehen von Gernot Nussbächer, Elisabeta Marin (eds.), Braşov/Heidelberg 2002 (henceforth: Q8), p. 72f. For the history of Reformation in this town, see Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und zur Schweiz*. 1. Der Durchbruch (Siebenbürgisches Archiv 3, Folge 2), Köln/Graz/Wien 1962, p. 56–155; Karl Reinert, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen* (Studia Transylvanica, 5), Köln/Graz/Wien 1979, p. 45–133, 150–169; Zoltán Csepregi, *Die Auffassung der Reformation bei Honterus und seinen Zeitgenossen*, in: Ulrich A. Wien/Krista Zach (eds.), *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert* (Siebenbürgisches Archiv, 37, Veröffentlichungen des IKGS, 93), Köln/Weimar/Wien 2004, p. 1–18; Edit Szegedi, *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680)*, in: *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig* 2006, Heft 2, Leipzig 2006, p. 126–296; Ulrich Andreas Wien, *Humanistische Stadtreformation in Kronstadt. Ihre Exponenten Johannes Honterus und Valentin Wagner*, in: *Idem, Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation* (Academia der Evangelischen Akademie Neppendorf, 15), Bonn/Hermannstadt 2017, p. 17–37.

partially controlled by the parish priest [and partially by the town magistrate]³, as the schoolmasters of the urban parish school of Kronstadt, like in other Hungarian towns, were elected by the towns' government with the agreement of the parish priest⁴. The main sources of my investigation are the churchwarden accounts of 1529 (of the main church), 1560–1578 and 1592–1600 (of the Saint Bartholomew church), and the church inventories of 1544 and 1556⁵. (I would

-
- 3 I mention, however, one data regarding to the school, because it also has a clear ecclesiastical character: In 1532, the town have paid for the schoolmaster “in subsidium novae missae seu primitiarum flor. 2”. In: Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen, 2. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt, Band 2. Rechnungen aus 1526–1540, Kronstadt 1889 (henceforth Q2), p. 238; for the history of the schools of Kronstadt, with data regarding to their administration and finances, see Joseph Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums. Eine Festgabe zur dritten Säcularfeier desselben, Kronstadt 1845, p. 7–42; Franz Wilhelm Seraphin, Kronstädter Schulen vor der Reformation, in: Archiv N. F. 23 (1891), p. 747–797; Gernot Nussbächer, Die Honterusschule in den ersten Jahren ihres Bestehens, in: Idem, Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur Siebenbürgischen Heimatkunde, 1, Bukarest 1981, p. 118–124; Gernot Nussbächer, Aus der Geschichte der Honterusschule (I–VIII) 1388–1600, in: Idem, Beiträge zur Honterus-Forschung 1991–2010, 3, Kronstadt, Heidelberg 2010, p. 76–119; Idem, Das neue Gebäude im Kloster. 450 Jahre *Honterusschule*, in: Idem, Honterus-Forschung 1991–2010, p. 139–142; Idem, Honterusschule und Reformation oder Reformation und Honterusschule, in: Idem, Honterus-Forschung 1991–2010, p. 143–157; Idem, Die Schulreform des Honterus und die Ausstrahlung der Honterusschule im 16. Jahrhundert, in: Idem, Honterus-Forschung 1991–2010, p. 158–170; Zsolt Simon, Financing culture in the Middle Ages: the Transylvanian Saxon towns' municipalities, in: Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane “Gheorghe Șincai” Târgu Mureș 14 (2011), p. 255–269; Idem, A késő középkori erdélyi városok oktatásra fordított költségei [The late medieval Transylvanian towns' expenses on education], in: Zsolt Bogdándi/Mária Lupescu Makó (eds.), Tonk Sándor emlékkönyv, Kolozsvár 2020, p. 379–400; for the hospital, see: Q2, p. 10–15 (the edition of an account of 1526–1527); Zsolt Simon, The Finances of the medieval Transylvanian Hospitals (manuscript).
- 4 István Mészáros, Az iskolaügy története Magyarországon 996–1771 között [The History of Schools in Hungary between 996 and 1771]. Budapest 1981, p. 131–135; Georg Daniel Teutsch, Über die ältesten Schulanfänge und damit gleichzeitige Bildungszustände in Hermannstadt, in: Archiv N. F. 10 (1872), p. 199f; Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen [henceforth UB], 5, Hermannstadt 1975, nr. 2512, 2307, 2326. According to the Transylvanian Saxon Priests' synode of 1560 the school rector should be elected by the common consent and will of the parish priest and of the “senate”, cf. Georg Daniel Teutsch, Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, 2. Die Synodalverhandlungen der Evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert [henceforth Teutsch, UB, 2], Hermannstadt 1883, p. 34.
- 5 These sources are edited in: Q2, p. 597–614. A register of the parish church of Kronstadt is mentioned in 1529 (*registrum parochialis ecclesiae*), in: Q2, p. 131. An inventory is frequently mentioned in the 16th century, and probably that of 1556, as in 1568 were said that the inventory states that the church of Honigberg (rom. Härman, hung. Szászhermány) has 13 yokes of ploughland, exactly as the list of 1556 says, Q8, p. 13, 34, 39, 54, 59–60, 99, 116–117 (1564, 1567, Honigberg 1569, Petersberg (rom. Sânpetru, hung. Barcaszentpeter, Szentpeter) 1571, Weidenbach (rom. Ghimbav, hung. Vidombák) 1574, Rothbach (rom.

like to mention that as far as I know, these sources are the single ones of this type, which remained from this settlement. According to my knowledge, 16th century Transylvanian urban churchwarden accounts have survived referring to Hermannstadt (rom. Sibiu, hung. Nagyszeben, a summary account concerning the period between 1505 and 1511), Bistritz (or germ. Nösen, rom. Bistrița, hung. Beszterce, 1532–1540), and Klausenburg (rom. Cluj-Napoca, hung. Kolozsvár, seemingly a quite continuous and unpublished series starting with the 1560s)⁶. Worth to mention is that in 16th century accounts of at least two Transylvanian village churches have survived as well, namely that of Senndorf (tom. Jelna, hung. Kiszsolna, 1455–1564), and of Roseln (rom. Ruja, hung. Rozsonda, 1571–1728)⁷. Because of the strong cooperation of Burzenland's (rom. Țara Bârsei, hung.

Rotbav, hung. Szászveresmart) 1576). In 1571 the parish of Petersburg had a register of the plough lands, Q8, p. 60.

- 6 The earliest source was edited and analyzed in Zsolt Simon, *The Late Medieval Churchwarden's Accounts of Sibiu/Hermannstadt (1505–1511)*, in: *Anuarul Institutului de Istorie "G. Barițiu" – Series Historica 54 (2015)*. Supliment [2 (2015)], p. 67–87. The photos of the second, unedited account was indicated and given to me by my colleague, PhD András Péter Szabó.
- 7 Some parts of the first account are published and/or presented, commented in Friedrich Müller (ed.), *Deutsche Sprachdenkmäler aus Siebenbürgen. Aus schriftlichen Quellen des zwölften bis sechzehnten Jahrhunderts, Hermannstadt 1864*, p. 120–122; Georg Adolf Schuller, *Kleine kunstgeschichtliche Mitteilungen*, in: *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 33 (1910)*, p. 70–76; Friedrich Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Hermannstadt 1921*, p. 151–154, 157; Georg Adolf Schuller, *Ein Blick in das Leben einer sächsischen Landgemeinde vor der Reformation*, in: *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche A. B. Festschrift für Bischof Friedrich Teutsch zum 70. Geburtstage, Hermannstadt 1922*, p. 1–45. The accounts of Senndorf (rom. Jelna, hung. Kiszsolna) will be edited and investigated by another colleague of us, PhD Adinel Ciprian Dincă. Georg Adolf Schuller, *Das älteste Rosler Kirchenrechnungsbuch (1571–1728)*, in: *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, 31 (1908)*, p. 55–59; Gernot Nussbächer, *Im Kirchenrechnungsbuch. Zur Ortsgeschichte von Roseln im 16. Jahrhundert*, in: *Idem, Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur siebenbürgischen Heimatkunde, 16, Kronstadt 1994*, p. 129–132. Naturally, in 16th century Transylvania were written much more churchwarden accounts: according to the texts of the visitation of 1567 made in Burzenland chapter, the churchwardens should write in some registers the income from the lands dedicated to the church and from the the burials made outside the "castle", i. e. the fortified church, and they should give account about the income and expenditures in the presence of the pastors each year. On the basis of a princely mandate of 1590, the churchwardens of the District of Bistritz had to give an exact account about the church's income and goods, and they had to give the "things necessary for the divine cult, like wax and things like this". The churchwardens' of Bistritz chapter obligation to give account to the pastors about the income and expenses was ordered by the prince in 1592, too. An indirect source is from 1560, when the Transylvanian Lutheran synode allowed the priests to maintain – when needed – one or several persons to make the parish revenues' accounts or calculations. Q8, p. 29; Teutsch, *Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, 1, Hermannstadt 1862 (henceforth Teutsch, UB, 1)*, p. 236f; Teutsch, *UB, 2 (as note 4)*, p. 35.

Barcaság) parish priests in the framework of their administrative unit, named the chapter or deaconry of Burzenland, and because of the interweaving of the parish's and town's administrations, I used the edited accounts of the deaconry (1551–1600) and of the town (1521–1550) as well.

In the medieval Roman Catholic towns of Europe the material fund dedicated to the construction, repair and maintain of the parish church building and of what belonged to it (churchyard, chapels, treasury, and so on), the so-called church fabric (*fabrica ecclesie*) was separated from the funds dedicated to the parish priest (*dos ecclesie*), and was administrated and controlled by the churchwardens (*vitricus*), elected by the urban communities⁸.

Nevertheless, the Transylvanian Saxon churches' assets and economic activity was supervised also during the chapter's yearly church visitations, when – according the *Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen* of 1547 – the dean, together with a priest and “some” members of the civil magistrate had to muster the churches and their *dos*, and to look after that the churches' and parishes' inventories are everywhere enlisted and kept deposited in the treasury or in a similarly safe place⁹. Accordingly, during the church visitation of Burzenland in 1564 and 1567 the judge of Kronstadt asked each parish priest of Burzenland, whether the magistrate defended the goods (obviously of the church), and how was paid attention to the inventory; the dean asked the magistrate, how was the parish priest's ecclesiastical and household management/government? How did he carry himself in the management of his household affairs? What kind of personnel has he in the church's and household's employment? Modest and honest ones? How are these paid? In 1564 it was also decided (it was not mentioned, by whom) that the tithes should be given honestly for the pastors, “because the tithes are not of the peasants, but of the king, and nobody contribute – in this regard – from his own for the ministry's sustenance”. During the visitation of 1567 the

8 For the medieval church fabric and churchwardens, see Arnd Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 177), Stuttgart 2005; Charles Drew, *Early Parochial Organisation: The Origins of the Office of Churchwarden*, London 1954; Clive Burgess, *Pre-Reformation Churchwardens' Accounts and Parish Government: Lessons from London and Bristol*, in: *English Historical Review* 117 (2002), p. 306–332; Beat Kümin, *Late Medieval Churchwardens' Accounts and Parish Government: Looking beyond London and Bristol*, in: *English Historical Review* 119 (2004), p. 87–99; András Kubinyi, *Plébánosválasztás és egyházközségi önkormányzat a középkori Magyarországon [Parson Election and Parish Autogovernment in Medieval Hungary]*, in: *Idem, Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon [Prelates, Ecclesiastical Institutions and Religiosity in Medieval Hungary]* (*Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség könyvek*, 22), Budapest 1999, p. 282–285.

9 Teutsch, UB, 1 (as note 7), p. 30 f. From 1550 on, the *Kirchenordnung* was mandatory for all the Transylvanian Saxon University's churches. Wien, *Humanistische Stadtreformation* (as note 2), p. 35.

judge of Kronstadt asked, whether the churchwardens have registered the income from the lands dedicated to the church, whether they gave each year account in the presence of the pastors about these incomes and expenses paid from these receipts, and whether the parishioners give the tithes correctly¹⁰. (Further signs of the lay authorities' important role in the church administration were that in 1571 the deaconry's statutes were compiled, and perhaps publicly approved and accepted, after the mature deliberation of "both", i. e. the lay and ecclesiastical offices¹¹, and that during the vacancy of the parish priesthood the town judge took over the administrative duties: regarding 1544, a contemporary chronicler wrote only that between the departure of the old priest and the election of the new one, namely between 16 February and 22 April, the community left the parish's administration in charge of the town judge. A little bit more is known concerning the vacancy between 1557 and 1560, when the parish was governed by the town judge through some vicars and the parish's income were received by the judge¹².) In extraordinary cases, the deaconry disposed about the church assets: in 1567 (the deaconry) ordered to the lay direction of Weidenbach to help, using both its and the church's lands incomes, two ill persons living in that village¹³.

After this small digression, I return to the churchwardens. The first mention of the parish church's wardens is from 1427, when three persons were denom-

10 Q8, p. 13–14, 29f. Moreover, the latter visitation was used in lay purposes as well, as a "biggest concern of the lay authorities" was to know the inhabitants' – seemingly lay – taxes, that the officials should have registers of all – probably lay – income and expenses, that the acquittances related to the accounts should be subscribed, and to know how the community give acquittance to the officials and the *senat*, Q8, p. 29. However, all these actions could have an ecclesiastical regard, too, as it is possible that the taxes paid by the parish priests were calculated on the basis of the lay taxes given by the given settlement. These visitations were discussed recently in Ulrich Andreas Wien, *Politik – Macht – Glaube. Kontroversen, Konflikte und Konsensbemühungen in Siebenbürgen zwischen Landeskirche und Nationsuniversität von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*, in: Idem, *Pionierregion*, p. 146f.

11 Q8, p. 68. For the lay authorities's strong position in the Saxon chapters, see Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und zur Schweiz*, 2. Von Honterus zur Augustana (Siebenbürgisches Archiv 3, Folge 4), Köln/Graz/Wien 1964, p. 73–75; Ulrich Andreas Wien, *Reformation in Siebenbürgen*, in: Idem, *Pionierregion*, p. 44f, 47f; Wien, *Politik – Macht – Glaube* (as note 10), p. 146f.

12 *Ist dem Herrn Hans Fux von der Gemein die Pfarr- und Kirchsorg befohlen worden zu verwalten, bis Gott einen frommen Seelensorger würde bescheeren; triennio vacavit sedes pastoralis Ecclesiae Coronensis, Johanne Benknero per vicarios Ecclesiam curante, et reditus percipiente. Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, 4. Chroniken und Tagebücher, 1. [1143–1867], Brassó 1903 (henceforth Q4), p. 505; *Chronicon Fuchsio–Lupino–Oltardinum, sive Annales Hungarici et Transylvanici, opera et studio [...] Simonis Massae et Marci Fuchsii, nec non Christiani Lupini et Joannis Oltard [...] concinnati, quibus ex lucubrationibus Andreae Gunesch [...], aliisque manuscriptis fidedignis quaedam adjecit Johannes Ziegler*, ed. by Joseph Trausch, 1, Coronae 1847, p. 60.

13 Q8, p. 30.

inated as “*procuratores et vitrici ecclesiae parochialis Brassouiensis necnon societatis altaris corporis Christi eiusdem ecclesiae*”¹⁴, so it is not very clear, how many wardens the parish church had, and whether the altar had a warden or a *procurator* – I think that the parish had two wardens, and the third person was a *procurator* who managed the altar. Later data show that both the main and the Saint Bartholomew churches had two such officials each. (The hospital (church?) had also a churchwarden, first mentioned in 1498¹⁵). In the second half of the 16th century the churchwardens of the second church were audited by one to five “*seniores*” of their community and by the priests of this church and of the chief parish church, and once even a cup was sold with the consent of the latter priest, so we can assume that the finances of the smaller church was controlled by the chief parish church as well. The churchwardens of the Saint Bartholomew church usually hold their offices two or three consecutive years, and in each year at least one of them had held already this office before. Even some seniors appear as controllers during several consecutive years, and others were elected churchwardens after some years of auditing, but churchwardens became controllers as well (but I could not observe a system in the election of the new officers)¹⁶. All these measures were taken in order to ensure the continuity and the professionalism of the churchwardens’ and of the controllers’ work, namely that of the financial audit.

After discussing the administrative aspects I will present the assets, the income and the expenses of the above mentioned churches. The earliest exact quantitative data regarding the assets are from 1529 and 1544, when the chief church of Kronstadt had 400 florins cash, and liturgical silverwares in weight of 387,5 marks (i. e. almost 100 kg), respectively¹⁷. This quantity of silver valued 3100 florins, a very big sum, as it was equal with the yearly salary of 129 foot

14 UB, 4, nr. 2012. The next mention I know is from 1475. Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen, 3. Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt, 3. Rechnungen aus (1475) 1541–1550 (1571), Kronstadt 1896 (henceforth Q3), p. 616.

15 *vitricus hospitalensis*, Q3, p. 805; *Spitals Vater* (1528), Q2, p. 83.

16 The list of the auditors and churchwardens was compiled from the accounts of 1560–1600, Q8, p. 195–280.

17 Q3, p. 249f. The silverwares are presented also by Theobald Wolf, Johannes Honterus, der Apostel Ungarns, Kronstadt 1894, p. 76f; Ernst Kühlbrandt, Die ev[angelische] Stadtpfarrkirche A. B. in Kronstadt, Kronstadt 1927, p. 59. The silverwares’ use in community’s interests is mentioned by Gernot Nussbächer, Das Leben von Johannes Honterus (1498–1549), in: Idem, Beiträge zur Honterus-Forschung 1989–2004, Kronstadt/Heidelberg 2005, p. 93. A citizen of Kronstadt donated through his last will 37,5 marks “in clenodiis et argenteis” “in pios usus et praecipue pro missarum celebrationibus”, probably in the parish church. UB, 6, nr. 3325 (quoted also by Géza Entz, Erdély építészete a 14–16. században [The Architecture of Transylvania in the 14th–16th Centuries], Kolozsvár 1996, p. 255).

soldiers, and was comparable with the 3600 florins average yearly income of the municipality in the first quarter of the 16th century¹⁸.

In the second half of the 16th century the treasury of the church was in frequent change. In some cases the parish church commissioned somebody to reshape the existing liturgical tools, like in 1555, when the churchwardens gave 32,5 marks silver to a goldsmith in order to make a ewer and basin, and in 1556, when instead of the given out objects of 41 marks silver, estimated to 328 florins, the parish received 13 cups of 32 marks in a value of 394,5 florins. (The difference was accounted as a debt of the church.) Similar cases are noted in three further years, when in total 43 marks silver were given out (in 1559: 10, in 1564: 17, in 1571: 16 marks). In one case in 1553, some liturgical tools were borrowed or maybe bought by the municipality, then reshaped and partly given to a third part. In the mentioned year, six new cups out of 46,66 marks silver were commissioned by the town judge, of which four were presented to the queen and her son in 1556. Worth to mention is, that in 1553, only a small part of these silverwares' value were paid, namely 22 florins, at least in the account there are no other mentions regarding the payment¹⁹. This fact suggests that a part of the church treasury was used by the municipality in his own interest – although the *Kirchenordnung* of 1547 and a 1578 decree of the Burzenland chapter prohibited the use of the church goods for profane purposes (in 1590 and 1592 the prince ordered the same for the churchwardens and for the lay authorities of the District of Bistritz)²⁰.

The above mentioned cases denote that between 1544 and 1571, i. e. in a period of 28 years, 45% of the silver conscripted in the starting year, that is 173 marks or 70 kilograms of liturgical silverwares were – most probably totally – reshaped, and in a small part even not received back. The causes of the transformations are unclear – but I think that the main reason was, that the church equipment demand of the new Lutheran liturgy differed from the old Roman Catholic one,

18 Q3, p. 250 (silver price); Zsolt Simon, The finances of Braşov at the beginning of the sixteenth century. MA thesis at Central-European University, Budapest 2006 (town's income).

19 Q3, p. 250–251.

20 Teutsch, UB, 1 (as note 7), p. 26, 236f. However, in the second half of the 16th century Damasus Dürr complained that the lay authorities did take away cups and monstrances and other ecclesiastical goods. Ulrich Andreas Wien, Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr, in: Idem, Pionierregion, p. 72; Idem, Wirkungen des Calvinismus in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Idem, Pionierregion, p. 99. For the use of church cups by the urban magistrates, with German analogies, see also Evelin Wetter, Das vorreformatorische Erbe in der Ausstattung siebenbürgisch-sächsischer Pfarrkirchen A. B. Altarbildwerke – Vasa Sacra/Abendmahlsgerät – Paramente, in: Ulrich A. Wien/Krista Zach (eds.), Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen, p. 32 f.

as e.g. in Protestant service one need bigger cups²¹. These transformations probably implied a change in artistic style, as I think that the new silverwares were made in Renaissance style, and the old ones in Gothic style (although I assume that in these cases the stylistic innovation was a consequence, not a cause).

Naturally, the church building was equipped with furnitures and painted (most probably wooden) altars, and it probably was already decorated with carpets, but I have no 16th data regarding the number or the value of these things²².

The church possessed several houses: one dedicated to the parish priest, another for the Hungarians' preachers (mentioned between 1491 and 1570, and in 1542, respectively)²³, a third one (according other testimonies, only a half or a third of it) was donated for the parish in 1464 or before; in 1463 half of three houses were donated by a citizen of Kronstadt "in pios usus et praecipue pro missarum celebrationibus", probably at least partly for the parish church, as this person donated in the same last will 20 florins for this church, 20 florins for the hospital's poors and 20 florins for the leprosy's leproseres, respectively, 10 florins for the Dominicans of Kronstadt, and a piece of cloth for the Franciscans of Csiksomlyó (germ. Schomlenberg, rom. Șumuleu Ciuc)²⁴. The story of the church's 14 houses will be presented later.

As in the 16th century the Bartholomew church had 185 yokes of plough land, and in the 15th century the parish church of Hermannstadt had 135 yokes²⁵, it

21 Cf. Ágnes Ziegler Bálint, A brassói evangélikus főtemplom (Fekete templom) 18. századi újjáépítése. Felekezeti, politikai, rendi csoportidentitás kifejeződése egy újjászülető épületben [The 18th Century Reconstruction of the Lutheran Main Church (the Black Church) in Brassó]. PhD dissertation, Budapest 2012, p. 89f. The relation between the cup size and religion was revealed to me by Dr. Ulrich A. Wien, whom I would like to thank this suggestion.

22 For the equipment of the church, see Ibidem, p. 86–92.

23 Entz, Erdély építészete a 14–16. században (as note 17), p. 259; Q8, p. 3, 22, 103, 123 (1491, 1494, 1559, 1566, 1574, 1577); Q3, p. 602 (1543, house and cellar); Q2, p. 650 (1542). It is possible that the parish had a house dedicated for the bellringer, as the church of Neustadt (rom. Cristian, hung. Keresztényfalva) had such a building, mentioned in 1573 and 1574, in: Q8, p. 84, 107.

24 UB, 6, nr. 3325, 3390 (quoted also by Entz, Erdély építészete a 14–16. században (as note 17), p. 254f).

25 About the lands of the Bartholomew church see below. The parish churches of the other – more rural – settlements of Burzenland (and of other Transylvanian Saxon territories) had also lands: church lands (Kirchen-Land) were mentioned in Honigberg (1561), ploughlands in Weidenbach and in Honigberg (1567, 1569), ploughlands, hayland and fishpond in Petersberg (1571), meadow in Rothbach (1576), ploughlands; church lands; fishponds, ploughlands, meadows, gardens, storehouses, "etc.", respectively, in general regarding the Burzenland (1567; 1569, 1571–1572; 1571). Julia Derzsi (ed.), Das Gerichtsbuch des Kronstädter Rates (1558–1580) (Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, 10), Kronstadt/Heidelberg 2016, nr. 96, 354 (1561, 1569, 1571 [church lands]); Q8, p. 29, 30, 39, 59f, 67, 75, 116. In 1559 there were mentioned plough lands and meadows of the parishes of the chapter of Schenk (rom. Cincu, hung. Senk), in 1595 a ploughland of the parish of BIRTHÄLM (rom. Biertan, hung. Berethalom – although its property right was contested by

seems obvious that the mentioned parish church of Kronstadt had plough lands and maybe meadows as well.

The inventory of Saint Bartholomew church, written in 1560, lists 185 yokes of plough land, nine pieces of liturgical silverwares, three chasubles, two cauldrons prized on 5 florins, one bell (? *Hell*), 35 florins cash and three relatively new books: two works of Luther and one Bible in German language²⁶. (In the quite improbable case the priest did not store some other books himself personally, this means that on one hand, the church did not purchase too many books in the years that passed from the Reformation until 1560, and on the other hand, in this period the church gives up from the old Roman Catholic books.) One cannot say the exact value of these assets – I only know that in 1593, the silverwares inventoried in 1560 (except a chalice) had a mass of 8,4 marks (i. e. circa two kilograms) and were sold for 71,32 florins, which sum represented only 3 % of the value of the chief parish's silverwares. In 1593, the church bought eight (yokes or pieces of?) plough lands for 36,25 florins²⁷.

Incomes of the ecclesiastical personnel

In 16th century, a priest in Burzenland, of course, had to deal first and foremost with spiritual issues, and not with economic problems: When in 1571 the pastor of Petersberg (rom. Sânpetru, hung. Barcaszentpéter) was confirmed, he had to declare that he did not choose the priesthood seeking the “shameful” (material) profit, but he made it from God's mandate, and that he will hold the priesthood in a way that before anything God's glory will be illustrated (*illustratur*), the church will be edicated, and his and others' salvation will be propagated²⁸. However, the parish priests could not avoid to do some economic activities, which will be discussed below; here I only would like to say that the parish priests not only had the moral obligation to protect their parish's property, but this was explicitly prescribed for the chaplain of the Saint Martin chapel of Kronstadt and for the parish priest of Scholten (rom. Cenade, hung. Szászcsanád) in their confirmation letter issued in 1454 by the dean of Burzenland and in 1599 by the Transylvanian prince, respectively²⁹.

somebody), in 1596 the lands (*agri*), vineyards and horses of Bogeschdorf (rom. Băgaciui, hung. Szászboğács) chapter's parishes. Teutsch, UB, 1 (as note 7), p. 171, 242–244.

26 Q8, p. 194.

27 Q8, p. 199.

28 Q8, p. 61. Cf. Q8, p. 87.

29 *bona eiusdem capellae non alienabis nec distrahas, sed alienata et distracta ad ius et proprietatem reduces iuxta posse; bona ecclesiae tuae non dilapidabis, imo dilapidata quoque et abalienata pro posse tuo recuperare et ad jus et proprietatem praescriptae ecclesiae reducere studebis.* UB, 5, nr. 2933; Teutsch, UB, 1 (as note 7), 250.

The parish priest's most important income were the tithes. In Kronstadt, as in the whole Burzenland (and in most settlements of the Saxon University), the parish priest received the whole tithe³⁰. The tithe was hired out, sold or/and consumed by the priests: According to the privilege of the chapter of Burzenland from 1507, the parish priest of Kronstadt had the right to transport a quantity of wine necessary for his own into the town, his chaplains' and his servants' needs, and to sell ten barrels without paying any fees (*sine aliqua solutione*)³¹. Probably the priests of Burzenland used to sell a part of their wine, as the synode of 1560 maintained their special calculation manner used at wine selling³². The wine mentioned above should be tithe wine, similarly to the beverages given in the priest house to the priests assembling in matters of the chapter. In the latter cases, the wine, like the food eaten and the oat consumed then, were paid by the chapter: In 1542 an unmentioned sum for wine, two lunches and one dinner, in 1543 4 gold florins and 8 denarii (furthermore: pennies) for 3 lunches, 1 dinner and wine, in 1547 1,14 florins for a lunch and 20 pennies for wine, in 1548 and in 1549 97 and 38 pennies for food, respectively, in 1550 32 pennies for oat, in 1555 1,6 florins for wine and 2,91 florins for three lunches. (It is probable that in 1543 the 1,48 florins spent on food was given to the priest, too, as those 22 pennies, which were given to the priest's wife for spices.) During the visitation of the parish priest in 1541, fish were bought for 6 pennies³³. In these cases the host's portion was probably reimbursed as well, therefore it's price should be booked as an income of the parish priest. The pastor had seldom some smaller incomes from selling other wares, too, like in 1532 an iron tube for the town, necessary for a well³⁴. To return to the tithe's subject, I have found only one indication to its hiring out: It seems that in 1539 the townfolk of Kronstadt rented the lamb

30 Georg Daniel Teutsch, *Das Zehntrecht der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Schäßburg 1858, p. 14f, 19–22, 54–59; Georg E[duard] Müller, *Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten 1192–1848. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der deutschen Landeskirche in Siebenbürgen*, in: *Archiv für siebenbürgische Landeskunde N. F.* 48 (1934–36), p. 122–128, 135 f.

31 Josephus Benkő, *Milkovia, sive antiqui episcopatus Milkoviensis [...] explanatio*, 1, Vienna 1781, p. 161.

32 *vendendorum vinorum rationem eam, quae apud Barcenses usitata est, retineri volumus*, in: Teutsch, UB, 2 (as note 4), p. 85. In 1570, the parish priest's of Wolkendorf (rom. Vulcan, hung. Szászvolkány) privilege of selling wine at Carnisprivium (Shrove Tuesday) was mentioned, and a reference on wine selling of that of Zeiden (rom. Codlea, hung. Feketehalom); in 1567 or before the parish priest of Weidenbach sold wine "beneath" the village's judge, which the deaconry hindered him. Q8, p. 30, 42 f.

33 Q3, p. 600–602, 609, 611, 613; Q8, p. 136 f.

34 Q2, p. 241.

tithe, as the senators gave 20 florins for the parish priest “for the reason of the lamb tithe”³⁵.

I label as an income received from real properties or assets the yearly 16 florins received in 1547 and in 1549–1550 from the town because (*ratione*) of the mill of Simon Clomp, “according to the old testamentary foundation”³⁶. Taking into account that between 1506–1526 (except 1511) and between 1542 and 1550 the town disposed (also) of the mill (as the town stewards hired it out for different inhabitants of Kronstadt and they were who covered the repair expenses)³⁷, I assume that the 16 florins were the yearly rents paid by the town. This mill was probably donated in 1464 to the church by Simon Clomp’s sister through her last will, and in this case the mill bears perhaps the name of an ancestor of the two siblings (not their father’s, as this was Laurentius. Theoretically it is possible that the testator was the mentioned Simon Clomp, who donated some other real properties for the Dominican monastery of Kronstadt [or an other family member with this name] in 1464, but it seems quite improbable that two brethren [or relatives] donated both a mill each for the same institution)³⁸.

Already in the first decades of the 16th century Kronstadt’s magistrate paid irregularly different sums to some ecclesiastical persons. Between 1521 and 1526 it gave to the chaplain of the All Saints’ chapel 16 florins, in 1529 only 4, in 1530 2 florins (it is possible that this dramatic decrease was caused by the war), in 1536 and in 1537 for the parish priest 50 florins (in the latter year the payment was made at the order of the judge and of jurors). In 1536 the town senators paid for “their” preacher 16 florins (because this latter served them for one year with his preaches), in 1541 the town gave 4 florins for the preacher of the Hungarians, in 1544 “as a sign of gratitude” 2 florins, in 1544 for three chaplains were given for $\frac{3}{4}$ – probably year (the unit of measure was not written) – 39,38 florins, therefore it seems that each of these three persons should receive 17,5 florins for a whole year in average³⁹.

35 *ratione decimarum agnorum*. Q2, p. 640 f.

36 Q3, p. 424, 530, 584.

37 Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt in Siebenbürgen, 1, Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Kronstadt, 1. Rechnungen aus 1503–1526 [henceforth Q1], Kronstadt 1886, p. 178, 181, 185, 189, 191, 194, 198, 201f, 206, 212, 218, 220, 222, 225, 295, 373, 476, 543, 591, 634; Q2, p. 642, 649; Q3, p. 421, 459f, 525f, 577f (expenses, 1540, 1542–1543, 1547–1550), 594–596 (rent). This explanation was suggested by Prof. Ulrich A. Wien, whom I would like to express my thanks.

38 For these donations and the affinity of the mentioned Clomps, see UB, 6, nr. 3344, 3350, 3354, 3405 (the first and the latter document is quoted also by Entz, *Erdély építészete* a 14–16. Században (as note 17), p. 254). A Simon Clompe/Clomppen paid taxes in Kronstadt until 1485, Q3, p. 617. (Simon Clomp mentioned in 1527–1540 and 1546 obviously was another person, Q2, p. 703; Q3, p. 64).

39 Simon, *The finances of Braşov* (as note 18), p. 76; Q2, p. 45, 177, 434, 442, 491, 645, 655. Here I did not take into the consideration what the priests did receive before they were

As in all these cases (except the chaplains') the payments appear only in two years, and because of the explanations made in 1536, 1537 and 1544, I would not name these payments regular salaries, especially in the preacher's case, who received two different sums and with a hiatus of three years. (However, I cannot exclude that in the missing years the priests payment was booked in an other account, although I do not think this, especially because the salaries of the town's personnel (including the organist) were noted continuously in the same account type, of the stewards. Perhaps the mentioned payments were the first hesitating steps toward the introduction of the regular salaries' system, which was already consolidated in Kronstadt in 1556. In that year, the municipality had to give 90 florins for the town priest, for each of the 2 high and of the 2 early preachers (*hoh and früh Prediger*) 33 and 50 florins, respectively, for the Hungarian preacher 35 florins, for the cantor (*cantor chori*) 35 florins, and for the town priest 20 florins for the holy communion wine.

Between 1521 and 1550 the magistrate should pay a 40 florins yearly salary for the organist, and for the bellringer from 1521 until the second quarter (inclusive) of 1529 24 florins, and later on until 1550 (because he regulated the public clock(s), too) 28 florins. (For 1546 I found no data.) However – probably because of the high war expenses – only 30 florins was paid for the organist in 1529, and in 1528 16 florins for the bellringer. In 1530 Wolfgang, an organist, only received the first instalment of his salary (10 florins), and maybe later on he died or was not hired anymore, as on 27th November, another musician, Hieronymus Ostermayer, was employed as organist, who received for this year 5 florins from his 40 florins yearly salary (although he should get only 3,85 florins for the period until the end of the year)⁴⁰. As mentioned below, the organist and the

elected into this office, e.g. those gifts valuing 33,88 florins, which Johann Honterus, parish priest between 1544 and 1549, received in 1534 and 1535; cf. G. D. Teutsch, *Über Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit*, in: *Archiv N. F.* 13 (1876), p. 109, 145, note 59.

40 Simon, *Financing culture*, p. 258, 261, 266 (1521–1526). For the organist, see Q2, p. 35, 41, 45, 54 (1527), 64, 71, 81–83 (1528), 132, 145, 178 (1529), 178f, 235, 238, 289, 331, 384, 433, 501, 531, 640. For the bellringer, see: Q2, p. 32, 35, 41, 45, 55 (1527), 64, 70, 81 (1528), 132, 134, 144, (1529), 177–179, 182, 235, 238, 289, 331, 384, 433, 501, 531, 640 (1530–1545); Q3, p. 424, 464, 529f, 584 (1547–1550). For 1532 it was typed erroneously 82 florins. Q2, p. 238. Ostermayer's salary was presented also in Q4, p. LXXXI. When the organist played not for the church, but in the town's or district's lay service, like in 1545 for the Ottoman and Moldavian envoys, he was paid in plus for this work. *Ibidem*, p. LXXXII. I have no logical explanation why the bellringer was not paid for the first quarter of 1528, why did he receive 2 florins after he got his second instalment (maybe for the first one?), and why did he receive 8 florins instead of 12 florins for the last two quarters (although the accounts state that he was paid totally for the third and fourth quarters), albeit it is probable that he served continuously in that year, as seemingly the same person was the bellringer during the whole year (at least in July and December he has the same name, Andreas, as in 1527 – it is true, in June 1528 it was not written down the name of the ringer).

bellringer received some smaller sums as gratuity at the end of the year, usually together with the priests and the cantors three florins. In 1537, 1 florin was given for the organist and for some schoolboys for singing at “the mass of the lords” (probably of the town jurors) at Saint Steven day, and for candles⁴¹.

Sometimes it is mentioned that the bellringer served at the parish church, and as in 1527 1 florin was given to the bellringer of the Saint Bartholomew church “in the name of his parish priest” for his last quarter, one can conclude that the town only paid the bellringer of the main church. For his last quarter, one can conclude that the town only paid the bellringer of the main church⁴² – who seemed to receive six times more money as his colleague at the Bartholomew church. (I assume that the organist was probably employed at the parish church, too.) According to fourteenth-century chapter statutes, bellringers also had to perform certain tasks related to the mass in the church or around it (to clean, to carry books, to light the candles, etc.). Probably the urban bellringers had to do similar work, too, but for extraordinary events (e. g. on the occasions of royal visits or fairs) they got extra money from the municipality, as they did from the parishioners for ringing the bells at funerals⁴³. (It happened that the town paid the bellringer for some works which had nothing to do with the church: in 1549 “for 1 register”, in 1550 for the town account were given 24 and 30 denars, respectively⁴⁴).

After 1539, the town gave more or less regularly some small gratuities (*bibales*) to the parish priest’s auxiliary personnel: in 1539, for the “priests” (*presbiteri*), the organist, the schoolboys or teachers (*scholastici*) and the apothecary in total 8 florins, in 1543 for the priests, the organist, the schoolboy and bellringer 2 florins, in 1544, 3 florins, in 1547–1550 for the priests, the cantors, the organist, and the bellringer 3–3 florins⁴⁵. Except the pharmacist, these persons probably were paid for their contribution at the liturgy, perhaps at the mass held with the occasion of the magistrate’s yearly election; therefore in this case the *bibales* could be labeled as payments given for activities made above their obligation.

Another time the town made gifts in order to stimulate the beneficiary, namely in 1532 cloth of 2 florins was presented to the succentor “that he makes the owed care”, and perhaps in 1536 a golden cup of 37 florins to the parish priest. The reason of the latter donation is unclear, as the account does not say, why this cup was donated; it only mentions that it was given “during the

41 Q2, p. 531 (the information is cited before this publication by Teutsch, Über Honterus (as note 39), p. 108f).

42 nomine sui rectoris dedimus ad rationem sui salarii ultimae angariae et est solutus in totum, Q2, p. 49–50.

43 Elek Benkő, Erdély középkori harangjai és bronz keresztelőmedencéi [Medieval Bells and Bronze Baptismal Fonts of Transylvania], Budapest/Kolozsvár 2002, p. 70–79.

44 Q3, p. 529, 583.

45 Q2, p. 641, 655, 657; Q3, p. 424, 464, 530, 584.

confirmation” (in confirmatione pro munere data), but as Lukas Plecker served as parish priest of Kronstadt from 1535 until 1536, this gift was not related to the beginning of his service in the town. This can be said about the 10 florins given in 1537 for the new parish priest “for the parish house’s expenses” (in expensas curiae plebani), maybe as a sort of moving in money or as house renovation costs⁴⁶. Two priests were financially aided by the magistrate to procure books: in 1533 the senators gave 25 florins as a “subsidy” to a preacher for some books, which were to be acquired and brought from Germany, in 1543 10 florins for another priest “because of the books which were to be bound”⁴⁷.

According to the mass foundation made in 1390 and 1395 by king Sigismund, the Saint Martin chapel had to receive 40 gold florins yearly from the town’s royal tax⁴⁸. The town had to pay 28 more florins yearly “for the Saint Martin mountain”, i. e. for the chapel constructed there, because of an “old” – obviously mass – foundation. (In 1529, 1531–1533, 1535–1536, 1539–1541, 1547–1550 the town did pay this sum, but in 1527 it gave only 25 florins, and in 1530 21 florins, although in this year it should theoretically pay 28 florins, as it gave 7 florins three times per quarter; I did not found the payment in the uncomplete edition of the accounts of 1534, 1537–1538, 1542–1546⁴⁹). In 1533, 1536, 1540, 1547 it was

46 Pro panno ad caligas [...] dono dato, ut diligentiam debitam in ecclesia faciat. Q2, p. 238, 432. For Lukas Plecker’s priesthood see: Bernhard Heigl/Thomas Şindilariu (eds.), George Michael Gottlieb von Herrmann, Das alte Kronstadt. Eine siebenbürgische Stadt- und Landesgeschichte bis 1800 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 32) Köln/Weimar/Wien 2010, p. 339.

47 Michaeli presbyteri ad rationem librorum illigandorum. Q2, p. 288f, 294; Q3, p. 654.

48 The endowment of 1395 was reconfirmed in 1427, 1455, and 1590. UB, 3, nr. 1346. Cf. UB, 4, nr. 2011, vol. 5, nr. 2459 (quoted by Entz, Erdély építészete a 14–16. században (as note 17), p. 257); Archiv der Honterusgemeinde, I. E. 127. (In 1590 the prince said that the money was given by Sigismund “pro sacrorum celebratione et ministri eiusdem capellae alimonia”, and stipulated that the florins should be given for the “citizens” of Kronstadt, who should spend the money on sacred goals, and not on profane ones). The sum, however, was not always paid, as in 1488 and 1500 it was complained (first time it was said that “because of the tax collecting royal officials” carelessness and “negligence” the money was not given to the parish priest for circa ten years, who did not receive anything from this chapel “except works and expenses”); in these years the kings ordered to be paid the emoluments; Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Fényképgyűjtemény, Diplomatikai Fényképgyűjtemény [The Hungarian National Archive, Photo Collection, Photo Collection of Medieval Charters, henceforth DF], 286602, 286609. (An authentic copy of 1511 of this latter charter: DF 286613.) In 1488 the ruler ordered to the town to pay from its taxes the 40 florins for the parish priest; in the charter of 1500 it was specified first time that the money had to be paid to the parish priest, second time that to the “citizens” of Kronstadt – so the chapel priest received his money from the parish priest, who got it from the town magistrate.

49 Q2, p. 31, 42, 45, 144, 178, 235, 239, 294, 389, 433; Q3, p. 424, 463, 530, 584, 640, 642, 645. The data of 1532, 1535 and 1545 are published also in: Teutsch, Über Honterus (as note 39), p. 143–144, note 55. Worth to mention is, that the Dominicans of Kronstadt

mentioned, that this payment was related to 14 houses of the “new street” (in 1533 it was specified that the houses were in the region of the Saint Peter monastery, in 1540 that it was in the street of Saint John). The story of this endowment can be found in a charter issued in 1520, where a town juror stated that Sigismund of Luxembourg donated for the Saint Martin chapel a plot lying opposite to the mentioned monastery (in an unspecified year), where the chapel’s patrons and churchwarden constructed 14 houses and settled there settlers (*colones*), whose yearly tax (*census*) of 7,84 florins was spent to finance some eternal masses in the chapel, and who were exempt to pay the extraordinary tax (*taxa*). But starting with the time of John of Hunyad, they had to pay the extraordinary taxes, and in 1520 Louis II. donated these 14 houses’ taxes to finance masses⁵⁰. (This information, however, seems to be partly confuted by the mentions of 1532 and 1539, which say that the money was given from the tax of Martin day, i. e. the census, according to the foundation of the “ancient saint kings”; in 1531, 1535, 1541 and between 1547–1550 it was only written that the florins were given “from an old” foundation or from a foundation of the “saint kings”. It seems more logical to me, that the endowment of 28 florins was not a part of the mass foundation of 40 florins, although I cannot exclude this possibility, and it is also possible that the two old foundations were simply mixed up in the memories of the account writers or they were fused by Sigismund.)

Sometimes the priest had exceptional income. When the parish priest worked on the behalf of the deaconry or the town, the latters covered the costs emerged during the charge, usually the price of the consumed food and the traveling expenses: As the deaconry’s envoyee, in 1542 he spent 2,5 florins for food together with an other priest, and in 1543 he was exempted to pay the 2 florins tax imposed upon each parish⁵¹; in 1532, 3 florins were given for a chaplain “to

received also a yearly sum from the Martin tax from a royal donation: from 1455 on ten, from 1462 on 12 silver marks, in 1532, 1538 and 1542 50 florins. In: UB, 5, nr. 2992, vol. 6, nr. 3295 (both charters quoted also by Entz, *Erdély építészete a 14–16. században* (as note 17), p. 257; Teutsch, *Über Honterus* (as note 39), p. 108, 143f, note 55). The favour made for ten marks silver was strengthened by Mathias Corvinus and Wladislaw II and by Stephen Báthory, too (in 1498 and in 1590), DF 286605; Archiv der Honterusgemeinde, I. E. 127.

50 DF 286628. (A simple copy of this charter, made in the 16th century: DF 286669.) A document of 1496 states that the 14 houses were donated by Sigismund, and that their census was granted to have a priest who should held 3 masses per week. DF 286604; (The letter was reconfirmed in 1520 by Louis II. DF 286629). The donation of houses is contradicted by the chapel priest, who in 1443 said that he received from king Sigismund a deserted curia (where in 1443 already stood a ruined house, sold in that year for a third person; the court lied opposite to the mentioned monastery). UB, 5, nr. 2459 (quoted also by Entz, *Erdély építészete a 14–16. században* (as note 17), p. 257).

51 Q3, p. 601, 603.

bring a succantor from Transylvania”⁵² (these latter two sums were probably destined to cover all travelling expenses). The deaconry usually gave a carpet as a wedding gift for the pastors of Burzenland, and consequently in 1542 the parish priest of Kronstadt and in 1550 a concionator received one carpet each of 7 and 2 florins, respectively⁵³. In 1542 the stewards have paid a carpenter, who trimmed some wood necessary for 2 mills, which stood in the house of the Hungarians’ preacher.

The parish priests elected for dean of Burzenland had some smaller and irregular income from this office as well. (The parish priests of Kronstadt hold the office of the dean of Burzenland between 1551 and 1554, in 1556–1557, 1569–1570, 1580–1581 and 1598)⁵⁴. According to the statutes of 1444, the dean received one “big” wine for sealing a document, gifts usually of maximum one florin value when confirming, and one horse after the death of a parish priest of his deaconry. In 1547 it was decided that the deaconry should pay a “small gift” of 4 florins to recompensate his works instead of this horse, and in 1571 (or before) that the dean should receive 1 florin for the confirmation of the priest’s testament and for the heirs’ protection, “for seal” used in the chapter’s jurisdiction’s administration 4 pennies, and third part of the priests’ penalties⁵⁵. However, this gift’s value sometimes was not 4 florins: in 1550 it was 3,5 florins⁵⁶. The last information presented here is linked only indirectly to a priest, as in 1549 a parish priest’s widow received 100 florins from the town; this was given “as a sign of gratitude”, but for sure not only for the departed’s priest services, but also – mainly? – for Johannes Honterus’ work done as the reformator of Kronstadt and perhaps as the (first) printer of the town⁵⁷.

Worth to mention is, that Kronstadt had further smaller expenses related to the church. A special type of expense was related to the new parish priest (in Kronstadt the parish priest was elected by the community⁵⁸): In 1536 at his

52 Q2, p. 238.

53 Q3, p. 600, 613.

54 Q8, p. 2, 38, 130–132, 137f, 164f, 226, 229, 269; Archiv der Honterusgemeinde, I. E. 108. (1554).

55 UB, 5, nr. 2512; Q8, p. 67, 68. (Some of these information were also presented by Teutsch, *Zehntrecht* (as note 30), p. 22; Theobald Wolf, *Johannes Honterus, der Apostel Ungarns*, Kronstadt 1894, p. 77.)

56 Q3, p. 614.

57 Q2, p. 650; Q3, p. 583. Worth to mention is, that in 1541, Honterus received 50 florins from the town magistrate for his “big and diligent works related to the learning good science and Christian religion for the town’s youngs”, Q2, p. 645 (quoted also by Binder, p. 259, Nussbacher, *Das Leben von Honterus* (as note 17), p. 91).

58 Teutsch, *Zehntrecht* (as note 30), p. 14f; UB, 4, nr. 2051 (1428); Konrad Gündisch, *Die “Geistliche Universität” der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert*, in: Volker Leppin/Ulrich A. Wien (eds.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen

election in the church there were coins in value of 4,35 florins thrown for the people (if these were all akçes, Ottoman silver coins used in Kronstadt as well, their number were 218, if they were halfpennies [*obuli*], 870), after which the new parish was led by two town jurors to Rosenau (rom. Râșnov, hung. Barcarozsnyó) to the dean of Burzenland; this trip costed 20 pennies. In 1530, when the new parish priest had to be confirmed, two jurors went to the nearby Marienburg (rom. Feldioara, hung. Földvár), for sure to the dean (this time the spendings were 1,18 florins)⁵⁹. In 1527 three persons went together with 4 familiares to Tartlau (rom. Prejmer, hung. Prázsmár) to ask the dean for the confirmation of the newly elected parish priest (62 pennies were spent)⁶⁰. These trips were related to the confirmation of the new parish priest, which had to be made by the dean, as the statutes of the deaconry of 1444 settled that the new parish priest should visit the dean with “eatable and drinkable gifts offered with pure generosity”⁶¹. Coins were thrown in Kronstadt in 1561 and in Honigberg (rom. Hărman, hung. Szászhermány) in 1569, too. When in 1544 the new parish priest was elected, the magistrate distributed not coins, but wine, in value of 32 florins. It seems that this was a habit, as in 1571 it was interdicted to the elected parish priests to give more than one barrel of wine to the lay parsons. Another time, in 1527, 5 persons went to Honigberg with two cars to offer the (church) keys for the newly

Europa, 66), Stuttgart 2005, p. 112 (Protestant Saxons). For all of Hungary, see Kubinyi, Plébánosválasztás (as note 8), p. 271–282. Of course, the elected parish priest of Kronstadt had to be confirmed, and namely by the dean of Burzenland (who was the vicar of the archbishop of Esztergom), as e. g. in 1507 was stated in the statutes of the deaconry given by the archbishop; in 1454 the dean confirmed the chaplain of the Saint Martin chapel of Kronstadt. UB, 5, nr. 2933; Benkő, Milkovia (as note 31), p. 162. Cf. the statutes of the deaconry of 1444. UB, 5, nr. 2512. 16th century data regarding the dean’s role in the confirmation of the parish priests of Burzenland: Q8, p. 6, 38f, 59, 74, 83, 86, 116 (Kronstadt 1561, Honigberg 1569, Petersberg 1571, Zeiden 1572, 1576, Neustadt 1573 – however, in these cases the whole chapter took part in the confirmation, in the 1st-2nd and 4th case the judge and some jurors of Kronstadt, too; according to the events of 1561, the role of the lay authority was to testify again to the dean the election and its legality and regularity). 16th century data regarding the parish priest’s election by the settlements’ inhabitants (communitas, sometimes referred to as “ecclesia”) of Burzenland: Q8, p. 5f, 38f, 54, 59, 61, 86f, 98, 127 (Kronstadt 1561, Honigberg 1569, Petersberg 1571, Neustadt 1573, Weidenbach 1574, Marienburg 1577). As the case of Petersberg in 1571 suggests, the smaller communities of Burzenland, however, sometimes asked the help of the chapter when electing their new parish priest, and they were counseled by the dean to ask the chapter’s and Kronstadt’s council’s advice, too. Q8, p. 54.

59 In electione venerabilis domini Hieremiae plebani pecunia in ecclesia in populum proiecta facit flor 4. asp 17 ½. Q2, p. 441, 193.

60 Q2, p. 34.

61 confirmandus reverenter suum visitet decanum cum esculento et poculento [correctly: poculento] mere liberalitate oblato, in quibus flor. Vngar. non excedat, nisi qualitas personae et quantitas praebendae pinguius munusculum appetteret non improbamus. UB, 5, nr. 2512.

elected parish priest of Kronstadt (the cost was 72 pennies), Paul Benkner, who seemingly served at that time in Honigberg⁶².

The churchwardens' revenues

In the second half of 1529 the income of the chief church's churchwardens (without the rest from the previous year) was almost 90 florins. Namely from Sunday mess donations resulted 14 florins, from funeral fees 59 florins, from donations made by last wills nine, and from church chair (or bench) fees seven florins⁶³, in other words circa one quarter of the total income from donations and three quarter from fees. Since 1531, the parish church received half of the town scale's revenues from the town, which varied between 13,28 and 17,66 florins per year until 1540⁶⁴.

Between 1560 and 1600, the Saint Bartholomew churchwardens' revenues in nature mainly consisted in wheat. As a data of 1560 shows, this cereal came from renting the plough lands of the parish, a practice otherwise documented in the case of late medieval Hermannstadt, too. Worth to mention is, that the church did not sell all its grain, but it accumulated some quite significant grain reserves, like the parish of Hermannstadt in the Middle Ages⁶⁵. In 1561 and in 1563 it was noted that in these years, the churchwardens' income came from cereal selling and the balance rest of the previous year. The data of the later years seems to prove this statement, namely that practically the only cash revenue of this parish came from selling corn. However, this church sold rarely some liturgical devices as well: in 1560 an old and used cup for 3,5 florins, and in 1593 those silverwares, which were no more used after the Reformation⁶⁶. It is possible that the church had some income from the fees paid for the permission to be buried in the church, and to ensure a fix church bank, similarly to the Black Church, where this custom existed in the 17–18th centuries⁶⁷. The churchwardens' cash income, including the rest from the previous year, usually varied between circa 30 and

62 Q8, p. 7, 40, 67; Q3, p. 218; Wolf, Honterus (as note 17), p. 38 ; Q2, p. 34. The data of 1544 was also presented by Nussbächer, *Das Leben von Honterus* (as note 17), p. 92.

63 Q2, p. 161–170. For chair (or bench) fees 2,64 florins were paid in cash and 3–4,2 florins in 30 pounds wax. For the price of one pound wax, see: Q2, p. 165–168.

64 Q2, p. 698–700.

65 16th century data mentions that in Kronstadt cereals were deposited in granaries and chests: oat in wooden chest (*arca avenae vulgo haber kasten*), unspecified cereals in a granary, made of wood, with at least two doors, windows, a wooden structure named Gerhast, and – as the carpenters worked above a ditch – perhaps an underground hole (1532, 1547), Q2, p. 332; Q3, p. 412–414.

66 Q8, p. 194, 198.

67 Cf. Ernst Kühlbrandt/Julius Groß, *Die ev. Stadtpfarrkirche A. B. in Kronstadt*, Kronstadt 1927, p. 64–69, 74.

80 florins. One cannot say the net income; but what I can say for sure: The cash in hand was not very significant, as it oscillated usually between approximately 20 and 90 florins. An indirect argument of the fact, that this church was not a rich one, is that a yearly expenditure of circa 30 and 40 florins, respectively, was considered by the person who wrote the accounts as a heavy expense⁶⁸.

The comparison of the above presented two church budgets reveal an important difference between these two households: The head church had much bigger income than the other one: approximately 300–400 florins versus maximum 30–40 florins, namely a ratio of circa ten to one, a proportion close to that calculated in the case of the silverwares's value. (Here I calculated with the maximum income – because for example in 1550, during a period of one month, the wardens of the chief church spent in total 20 florins, therefore in that year it was given out perhaps only 100 or 200 florins.)

The municipality has also spent some sums for ecclesiastical purposes, mainly on construction and repair of ecclesiastical buildings: in 1532 for the churchwarden 100 florins for the reconstruction of the vault of the parish church, for a certain Udalricus lapicida 2 florins for “his works to be made around the parish church”, in 1533 for the mentioned Udalricus 84 florins “for the prepared choir”, in 1534 for the churchwardens for the constructions of the arch of the town church 833 florins⁶⁹. (Almost sure, the 600 florins given in 1533 by the senators to the wardens “for the use of the church”, or a big part of this sum, was intended to cover the same vaulting works⁷⁰). In 1535 the judge and the jurors gave 250 florins for magister Udalricus as gratuity in 1536 as a debt regarding his work made on the church choir vault, because he worked again at the arch of the church⁷¹.

68 Q8, p. 200.

69 Pro testudine chori de novo testudinandi; ad rationem laborum circa ecclesiam parochialem fiendorum (1532); ratione testudinis chori praeparati et totaliter consumpti (1533); aedituis ad aedificationem testudinis templi civitatis huius (1534). The 833 florins was given in three dates (600 plus 200 plus 33 florins), and the last sum was given only to Vincentius, named as a warden of the parish church, Q2, p. 238, 286–288, 333, 334. The payment of the 200 and 600 florins was mentioned in a tax account, too, but here the first sum was given only to Vincentius. Q2, p. 288 (in aedificationem testudinis ecclesiae parochialis beatae Mariae virginis; in aedificationem testudinis templi (1534). For the history and description of the medieval church, with the mention of the data presented here, see Kühlbrandt, *Die ev. Stadtpfarrkirche A. B. in Kronstadt* (as note 67), p. 10f; Ziegler Bálint, *A brassói evangélikus főtemplom* (as note 21), p. 35–80).

70 First 200 florins were given for the churchwardens (in 18 November, for Georg Blesch and Vincentius Sartor, ecclesiae parochialis edituis in usu ecclesiae), than 400 florins in 30 November (edituis ecclesiae). Q2, p. 287.

71 Quod testudinem ecclesiae de novo feliciter consummavit; magistro Vdalrico lapicidae dedimus, quos(!) ratione nomine testudinis chori ecclesiae parochialis debitorie obligati permansimus. Q2, p. 389, 432. For the activity of Udalricus, with the mention of these data, see Tihamér Gyárfás, *Művészettörténeti adatok [Art historical data]*, in: *Batthyáneum 1* (1911), p. 116f.

In 1544, 100 florins were given to the churchwardens for the construction of the church at the commission of the senators, in 1545, 137 florins, in 1548, 25, the next year 962 florins⁷². In 1534, 60 planks were bought by a widow for 1,8 florins for the church⁷³. The small chapels rarely required the town's intervention: In 1534 the town had paid 80 pennies for the churchwarden of Saint Nicholas church for beams and laths necessary to cover the Saint Nicholas chapel⁷⁴.

According to the Transylvanian Saxon Priests' synode of 1560, the restoration of the ruined and collapsed parish houses was the duty of the community, their maintain and conservation of the pastors, and if the pastor wished to construct "more than necessary edifices, like gardens, summerhouses and other things of this kind", the community had to bestow him timber⁷⁵. In this sense spoke the dean in 1571 and in 1574, in both cases referring to some articles of past church visitations and to the "reformatio"/"Libellus Reformationis" (of Burzenland of 1543). In 1577, the dean ordered to provide their priest with a "convenient home (mansio)" to the people of Wolkendorf, according to the "reformatio"⁷⁶. Accordingly, in 1537, 2,55 florins were given for 2500 nails, 14 pennies for 16 rings (*circuli*) and 1,25 florins for a window at the parish house, in 1543, 1,8 florins to a mason for working 10 days in the court of the Saint Bartholomew parish priest and by the nuns, and for a stove foot for the pupils, in 1548, 4 florins for 8 planks used to arrange the creek's shore by the parish priest's court⁷⁷; once a small sum was spent on the organist's house: 24 pennies for 10 beams in 1538⁷⁸.

Smaller sums were spent on works related to the cemetery: in 1533 the town paid 21 pennies for 7 transports of timber to the cemetery, in 1547, 18 pennies to move in another, unspecified place some big cornerstones, and a bell in the cemetery, 1,6 florins to transport sand and stones to and fro the cemetery, "where a new edifice is", in 1548, 1,86 florins to weigh a bell in the cemetery and for several other works, which were not related to the church⁷⁹. Once, in 1532 the senate gave 20 florins for a chaplain to reconstruct the mill of the All Saints'

72 Dominis aedituis dedimus ex commissione dominorum senatus pro aedificio templi (1544); ad aedificationem columnae ecclesiae aedificandae fl. 100 (1549), Q2, p. 656; Q3, p. 306, 465. In 1545 only regarding the first sum, of 50 florins, was mentioned the goal of the money, concerning the rest of 87 it was written only that the money was given to the churchwardens. Q3, p. 306.

73 Der kyrchen[!] gekauft. Q2, p. 334.

74 ad tegendum sacelli divi Nicolai. Q2, p. 331.

75 Teutsch, UB, 2 (as note 4), p. 34.

76 Q8, p. 60, 98f, 123f. The parishioners' repair obligation was stressed also by the priest of Kleinpold, Damasus Dürr (ca. 1535–1585); Wien, Raumbezüge reformatorischer Predigt (as note 20), p. 71.

77 Q2, p. 497f, 654; Q3, p. 525.

78 Q2, p. 542.

79 In 1548 further 0,54 florins was given to weigh a big bell, perhaps in the cemetery as well, but the location was not specified. Q2, p. 289; Q3, p. 422, 423, 459, 462.

chapel⁸⁰. The two transports of limestone/chalk, in a value of 1,4 florins, given in 1547 by the town for the churchwardens of Saint Bartholomew, was also used at a construction, but one cannot say anymore their final destination⁸¹.

Expenses of the parish

In the next pages I will discuss the expenses, and first that of the churchwardens. In the second half of the 16th century the income of the Saint Bartholomew parish church's wardens oscillated between 10 and 40 florins. The sources mention only four times, when they spent their money on concrete purposes: on the conservation of the church building and of "other public buildings" in 1574, on the rebuilding of a granary and on the removal of a bridge lying near the granary in 1599–1600⁸². Some small quantities of wax (4–8 pounds, c. 1–2 kilogramms) were mentioned in three years as a part of the church's assets. Maybe the wax was bought by the churchwardens, but I cannot exclude another possibility, i. e. that the parish received the wax as a donation. (Naturally, the wax was necessary to make candles, used in the Lutheran churches in Kronstadt⁸³.)

The situation was quite similar regarding the main church, where in the second half of 1529, except 30 florins spent on a golden cup given as a gift to the king and the 40 florins spent on wax and oil, most of the 180 florins expenses were given on the construction, repair and/or maintenance of the church building⁸⁴.

The churches' purchases from the town stewards show a similar picture, as they were related to constructions: In 1527 the parish priest and the churchwarden of Saint Bartholomew bought 2 millstones each for 5 florins, the next year the parish priest bought two millstones for 10 florins, in 1537 the parish priest bought 16 nails for 11 pennies, and in 1544 the parish priest bought 40 pieces of timber for 1,6 florins⁸⁵. I suppose a much bigger construction expense for 1560, as in this year three houses were erected on the disengaged place resulted after the house's court was made smaller⁸⁶.

80 The chapel or the mill was situated in the cemetery. Q2, p. 239.

81 Q3, p. 422.

82 Q8, p. 198–201.

83 For the use of candles in the Lutheran churches of Burzenland and in Kleinpold (rom. Apoldu de Jos, hung. Kisapold), see Hermann Jekeli, *Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen*, Part 1. *Die Bischöfe der Jahre 1553–1867* (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 2), Köln/Wien 1978, p. 28; Wien, *Raumbezüge reformatorischer Predigt* (as note 20), p. 72; Idem, *Wirkungen des Calvinismus* (as note 20), p. 99.

84 Q2, p. 165–169.

85 Q2, p. 30, 54, 495, 657.

86 Ist der Pfarrhof kleiner gemacht worden, und in die Stell drei Häuser gebaut worden. Q4, p. 522.

The churches had extraordinary expenses as well. In 1528 the town borrowed 120 florins from the “church money”⁸⁷, surely in an emergency situation, as the florins were spent on soldiers in a war year. In 1547 the town’s stewards received 100 florins from the churchwardens, which came from two villages belonging to the church: Zernescht (or Molkendorf, rom. Zărnești, hung. Zernyest) and (Alt-)Tohan (rom. Tohanul Vechi, hung. Tohán, today part of Zernescht). The basis of this was perhaps the fact that the church received these settlements, which were uprooted from the demesne of Törzburg (rom. Bran, hung. Töröcsvár) castle, with the obligation to pay 20 gold florins for the fortress’ chamberlain, and that the demesne was administrated by Kronstadt⁸⁸.

The priests’ own expenditures are harder to reconstruct. Perhaps the most information remained regarding the different taxes they had to pay. As the chapter’s of 16th century accounts show, most of the taxes were paid commonly by the chapter’s parish priests, similarly to the other Transylvanian Saxons chapters and deaconries. In other words: The taxes, which had to be paid by the parish priests of Burzenland to an authority higher than the chapter (discussed below), were first collected by the chapter, and paid further by the latter. The taxes levied by the chapter included also those intended to cover the chapter’s own administrative expenses⁸⁹. Depending on the actual financial need, the priests of Burzenland had to pay a certain part of their “greater” tithes’, decided by the chapter and expressed in 1/16 parts of the greater tithes⁹⁰.

Burzenland contributed two types of ecclesiastical taxes: the *cathedraticum* and the *unctionale*. The first was the priests’ financial obligation towards their bishop, in the case of Burzenland 40 florins due yearly to the archbishop of Esztergom (germ. Gran)⁹¹. The part of Kronstadt I know only regarding four years: In 1540 it paid 25,34 florins, in 1544, 25,32 florins, in 1484 and in 1584, 22 florins, which represented 25,4 % and 24,4 % of the 99,76, 99,79 and 90 florins, respectively, collected from all parishes of Burzenland⁹². (As usual, a part of the collected sum was not spent on the declared goal: In 1544, 52 pennies was given

87 Han mir [...] auss der kirchen gelt Enlent, Q2. p. 84.

88 Q3, p. 411. For the history of the two villages, see: Gernot Nussbächer, Date din trecutul localităților Zărnești și Tohan (secolele XIII–XVI) [Data from the past of Zărnești and Tohan (XIII–XVIth centuries)], in: Cumidava 13 (1983), p. 57–61.

89 Müller, Landkapitel (as note 30), p. 105–117; Gündisch, Die “Geistliche Universität” (as note 58), p. 108; Wien, Politik – Macht – Glaube (as note 10), p. 143f.

90 The statutes of the deaconry of 1571, compiled on the basis of earlier regulations, say explicitly that the taxes (*taxa et exactiones*), with the exception of the *cathedraticum*, should be paid according the estimations of the greater tithes. In: Q8, p. 68. The greater tithes were those levied upon cereals and wine. In: Teutsch, Zehntrecht (as note 30), p. 59.

91 Müller, Landkapitel (as note 30), p. 136f; Q8, p. 128f, 135, 150, 153, 160, 164, 169, 178, 184, 224, 227, 238f, 252f, 261.

92 Q3, p. 599, 605; Müller, Landkapitel (as note 30), p. 136f.

for the dean, 29 pennies for some wine, and 10 florins to repay a loan received from the judge's wife – in the first cases the exact reasons are unknown.) In the case I count with these percentages, the parish of this town had to pay 9,76 and 10,16 florins yearly, respectively, although I think that Kronstadt's quota was the much more rounder $\frac{1}{4}$, equivalent with 10 florins originally or theoretically. In any case, the 40 florins was repartited among the single parishes using a table written on the first page of the account of 1540, but I do not know how this table was made – what is sure, the quotas were similar, but not identical with those used when imposing the royal tax in 1540 on the settlements of Burzenland⁹³.

In 1540–1541 the parish of Kronstadt gave 1 florin for the chapter as “unctionale” yearly⁹⁴, a tax of which the origin and rationale are unclear for me, although its name shows that it was linked somehow to the anointing: It may be hypothesized that it was paid as a tax for the blessing of the holy oil used in church (on the occasion of baptism, Unction of the Sick, priests's anointing). For me it is an open question, whether the disappearing of this type of income in 1542 can be linked to the introduction in the same year of the Lutheran faith in the churches of Kronstadt.

The priests of Burzenland had to pay taxes to the lay authorities as well, imposed by the rulers; the chapter's accounts rarely name the country's high ranking officials as the persons who ordered the tax (in 1540, 1554 the voivode(s), in 1548–1549 the treasurer), but in these cases they only transmitted the ruler's mandate for sure, as it happened in late medieval Hungary. These obligations were usually related to the country's or the town's defense. From 1558 onwards the Saxon priests had to transport the weapons and munitions of the Transylvanian army in time of war⁹⁵, and in 1570–1571 and 1574 to help (together with the other Transylvanians) the construction of Großwardein (rom. Oradea, hung. Nagyvárad) castle⁹⁶. In 1559, 1572 and 1576 the pastors of Burzenland were constrained by the town council of Kronstadt to carry stones with carriages, horses and servants at the fortification works of the town two or three days⁹⁷. In 1546–1547 and 1550 it was generally said that the money was necessary “for the realm's conservation” (*pro conservatione regni*).

93 Q3, p. 597f; Q2, p. 663.

94 Q3, p. 599 f.

95 Sándor Szilágyi (ed.), Erdélyi országgyűlési emlékek/Monumenta comitialia regni Transylvaniae, 2, Budapest 1876, p. 104 (1558). For this duty see also: Ibidem, p. 300, 303f, 308, 313, 329f (1566–1567); Teutsch, UB, 1 (as note 7), p. 191f, 214f, 218, 220, 222, 225, 241f, 245 (1566–1567, 1575–1576, 1579, 1595–1596); referring to Burzenland only: Q8, p. 15–28, 31–33, 38, 69f, 111–113, 116, 118–120 (1565–1567, 1569, 1572, 1575–1576). In 1566 Kronstadt had to give six, then only four horses, in 1567 four, in 1576 three horses.

96 Q8, p. 45, 48f, 51f, 55, 97, 99.

97 Q8, p. 2, 69, 76. In 1576 only those priests, who had houses in the town, had this obligation.

The parish priests in Kronstadt obviously had to pay for their food, or at least for a part of it, and they had some expenses regarding to their daily life, too; it was already discussed that the deaconry statutes of 1571 indicate that priests bought wine.

Apart from the smaller and occasional expenses of hosting the chapter's priests assembly, mentioned above, I have found booked one extraordinary expenses of the parish priests: In 1542 the parish priest paid 15,5 florins "because of the money, with which the town judge was indebted for [an unspecified] house, from the request of a certain sir Anthonius" (as a rent?)⁹⁸, so this sum was in fact a loan given or repaid for the judge.

Zusammenfassung: Der Beitrag behandelt die Finanzverwaltung der Kirche in Kronstadt im 16. Jahrhundert, mit Ausnahme von Schule und Spital, die vom Pfarrer und teilweise vom Rat kontrolliert wurden. Anhand ausgewählter Quellen der Hauptkirche und von Sankt Bartholomä, die im Kontext gleichartiger Quellenüberlieferungen in Siebenbürgen stehen, werden die miteinander verschränkte kirchliche und kommunale Kooperation in der Finanzverwaltung und -kontrolle (besonders der beiden gewählten Kirchenväter, lateinisch *vitricus*) dargestellt. Grundlage dafür war die Visitationsordnung von 1564. Der aktuelle, bedeutende Besitz der Hauptkirche an Silbergerät und Bargeld entsprach dem Steueraufkommen eines Jahres der Kommune (ca. 3600 Gulden). Obwohl die Kirchenordnung dies untersagte, lässt sich aus den Quellen belegen, dass ein Teil des Kirchenschatzes nach 1544 durch den Rat für profane Zwecke verwendet wurde. Hausrealitäten, Grund- und Weidebesitz waren bedeutend.

Die Haupteinnahmen hatten die Pfarrer durch den ganzen Zehnten, der teilweise verpachtet bzw. in klingende Münze verwandelt wurde. Unregelmäßige Sonderzahlungen in einzelnen Jahren erlauben den Schluss, dass das nachreformatorisch, 1556 definitiv eingeführte Gehaltssystem für die Prediger (Diakone) analog zu den bereits ab 1521 geleisteten Gehältern für Organist, Glöckner und andere Berufsgruppen ausgestaltet wurde. Einkommen von Meßstiftungen, aber auch Reisekostenersatz, Aufwandsentschädigungen oder Hochzeitsgeschenke sowie kleinere Ausgaben an Pfarrer tauchen in städtischen Rechnungen auf. Kirchbau, Pfarrhausbau und Friedhofspflege gehörten zu den finanziellen Aufgaben der Kommune. Vom Zehnten hatten die Geistlichen als Abgaben das "Cathedraticum" und das "Uunctionale" zu zahlen; Letzteres fiel nach der Einführung der Reformation fort. Außerdem wurden hohe Kriegskontributionen des Pfarrerstandes fällig.

98 Q3, p. 601.

András Péter Szabó

Städtischer Haushalt von Bistritz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

In diesem Beitrag wird versucht, einen kurzen Überblick über den städtischen Haushalt von Bistritz in der frühen Neuzeit zu geben. Man kann nicht versprechen, alle Fragen auf einen Schlag zu beantworten. Es geht eher darum, neue Fragen zu stellen. In diesem Beitrag soll sich auf eine kürzere Periode, das heißt auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts (die Zeitalter von Damasus Dürr), mit einem besonderen Fokus auf den kirchlichen Angestellten der Stadt konzentriert werden. Es werden dabei die ausgezeichneten, aber bislang wenig ausgewerteten Hauptrechnungen von Bistritz benutzt¹.

Obwohl das Nachschlagewerk von Georg Eduard Müller über die Verwaltung des Königsbodens seit Langem zur Verfügung steht², hat es seine kleineren Lücken, folglich soll man eigentlich zuerst die geographischen und verwaltungs-

1 Das ehemalige Bistritzer Stadtarchiv, aufgestellt und strukturiert von Albert Berger am Ende des 19. Jahrhunderts, ist heute mehrheitlich im Staatsarchiv Klausenburg (AN-SJ-CJ) aufbewahrt, unter dem Namen „Primăria oraşului Bistriţa“ (POB – registriert mit der Nummer 44.) Die Mehrheit der aus der Zeit des Fürstentums stammenden Dokumente steht im Mikrofilmformat auch im Ungarischen Nationalarchiv (Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára – MNL OL) zur Verfügung. Wegen der nach 1953/1955 erlittenen Verluste gibt es aber heute drei solcher Hauptrechnungen, die im letzteren Ort zur Verfügung stehen, doch deren Originale fehlen in Klausenburg. Es sind die folgenden: IV. a Nr. 21. (1530–1538), IV. a Nr. 23. (1540–1546) und IV. a Nr. 27. (1570–1589). Die Reihe wurde wegen dieser fehlenden Bände in Klausenburg unnummeriert. Obwohl der Autor auch im Staatsarchiv Klausenburg geforscht hat, sollen hier wegen der Lücken der Originalreihe die Budapester Mikrofilme, mit den von Albert Berger vergebenen ursprünglichen Signaturen zitiert werden. Die Reihe der Hauptrechnungen erhielt in Budapest die Signatur: MNL OL X 1248. Vorliegender Aufsatz stützt sich vor allem auf die Hauptrechnungen IV. a. 26 (1556–1569) und IV. a. 27 (1570–1589), (Rollen-Nr. 297). Zum Schicksal des Bistritzer Stadtarchivs im 20. Jahrhundert András Péter Szabó, *Beszterce város levéltáranak történetéhez* [Zur Geschichte des Bistritzer Stadtarchivs], in: *Levéltári Közlemények* 78.1 (2007), S. 99–127.

2 Georg Eduard Müller, *Stühle und Distrikte als Unterteilungen der Siebenbürgisch-Deutschen Nationsuniversität 1141-1871* (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 10), Köln/Wien 1985.

geschichtlichen Spezifika klären. Das Nösnerland, dessen Wurzeln bis zum 13. Jahrhundert zurückreichten, bestand seit 1475 aus drei größeren Teilen. Den ersten Teil bildete die Stadt Bistritz selbst, den zweiten das überwiegend von rumänischer Bevölkerung bewohnte Rodenauer Tal mit 12 bis 13 kleineren Siedlungen, als Grundherrschaft der Stadt³. Den dritten Teil stellte der freie Bistritzer Distrikt dar, das heißt 23–25 Dörfer mit überwiegend sächsischer Bevölkerung, der aus dem Gebiet zweier mittelalterlicher kirchlicher Verwaltungseinheiten entstanden war, dem Bistritzer- und aus dem vom Komitat Doboka [Debuke] und Kolozs umgebenen inselartigen Kiralyer-Kapitel⁴. Es ist kaum bekannt, dass eine Siedlung des engeren Nösnerlandes, Weißkirch, und ein rumänisches Dorf Borgo (das als Pertinenz der Stadt in vielen Fällen zum Rodenauer Gebiet gezählt wurde), im 16. Jahrhundert zum Komitat Doboka gehörte. Beide hatten eine doppelte Rechtslage, und es ergibt sich aus den Daten, dass sie neben ihrer Steuerleistung im Distrikt auch zu den finanziellen Lasten des Komitats beitrugen.

Wie das Burzenland und Kronstadt, hatte auch das Nösnerland und Bistritz ein etwas altertümliches Verwaltungssystem⁵. An der Spitze der Stadt und des ganzen Gebiets stand kein Bürgermeister und Königsrichter, sondern der jährlich gewählte Richter mit seinen zwölf Räten. Die Würde des Stuhlrichters erscheint nur in den zwei Jahren 1544 und 1545, was wohl einen gescheiterten Reorganisationsversuch darstellt. Es gab hier keinen Stadthann; seine finanziellen Aufgaben wurden, wie es auch in den oberungarischen Städten üblich war, durch die Senatoren versehen, die je ein Haupteinkommen des städtischen Haushalts verwalteten. Es scheint so, dass schon im 16. Jahrhundert zwei Mitglieder des Rates damit beauftragt wurden, die von der Stadt gepachteten Grenzzölle zu überwachen, während das Torgeld der drei Haupttore einen eigenen Verwalter hatte. Der innere Rat wurde seit etwa 1521 durch die Hundertmannschaft kontrolliert und gewählt⁶, die aber hingegen der Senat ergänzte. Das Kollegium wurde von zwei ehemaligen (und zukünftigen) Ratsherren, den Vormunden (*oratores centumvirorum*), geführt, die von 1573 an zugleich auch als Teiler-

3 Müller, Stühle (wie Anm. 2), S. 307. Zur Geschichte des Rodenauer Tales vor und während der Einverleibung in den Bistritzer Distrikt 1469/1475 siehe Géza Hegyi, Radna és a Radnavölgy a középkorban [Rodna und das Rodenauer Tal im Mittelalter], in: Erd. Múz. 68.3–4 (2006), S. 33–54.

4 Paul Binder, Die historischen Familien- und Ortsnamen des Nösnerlandes und des Rodnauer Grundes (1698–1865), Budapest 1994. [Der Band enthält Kartenmaterial zum Distrikt].

5 András Péter Szabó, Beszterce város fejedelemség-kori kormányzata és politikai elitje [Die Verwaltung und politische Elite der Stadt Bistritz im Zeitalter der Fürsten], in: Urbs. Magyar várostörténeti évkönyv 3 (2008), S. 145–159.

6 Müller, Stühle (wie Anm. 2), S. 76; Szabó, Beszterce (wie Anm. 5), S. 149.

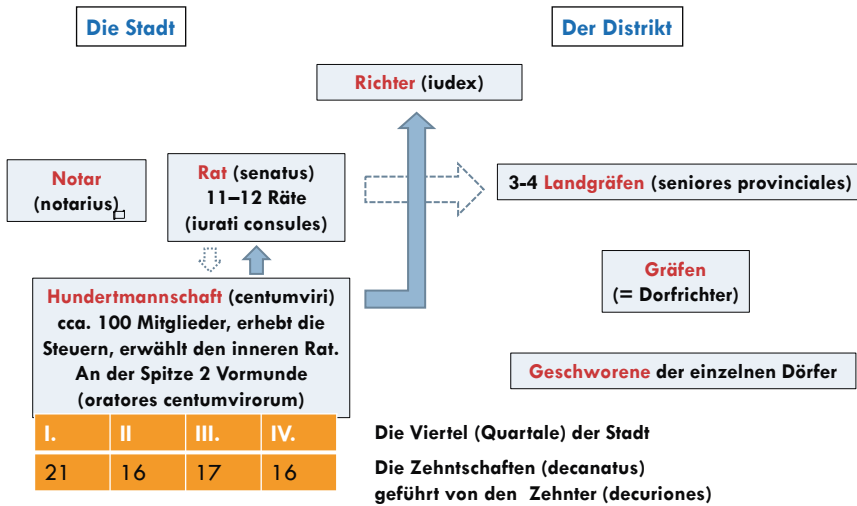


Abbildung 1: Die Verwaltung der Stadt Bistritz und des Nösnerlandes am Ende des 16. Jahrhunderts

ren wirkten, zusammen mit zwei „ordentlichen“ Mitgliedern dieses äußeren Rates. Auch ein Teil der Hundertmänner versah als Amtsträger spezielle Aufgaben. Die Veranlagung der Steuer blieb theoretisch immer in den Händen der Hundertmannschaft.

Hinsichtlich der Steuerverwaltung und der Abwehr bestand die Stadt aus vier Vierteln, die nur mit Laufnummer bezeichnet wurden und jeweils an den Ring (Hauptplatz) grenzten⁷. Im Gegensatz zu anderen Städten, bildeten die Vorstädte (Niederwallendorf und Crewald) keine selbstständigen Viertel, jedoch wurde die erstere der Stadt bereits 1602 einverleibt⁸. 1521 wurden diejenigen kleineren Verwaltungseinheiten, Zehner (*decanatus*), erwähnt, die ursprünglich zehn Haushalte unter der Führung eines Zehnters umfassten, und denen in der Besteuerung und Sozialordnung eine wichtige Rolle zugeteilt wurde⁹. – In Bistritz gab es bis 1710 keine Nachbarschaften. Eine für uns unangenehme Folge

7 Zur Veranlagung der Steuer im mittelalterlichen Bistritz vgl. Konrad G. Gündisch, *Patriatiul oraşenesc medieval al Bistriţei pînă la începutul secolului al XVI-lea* [Das mittelalterliche Bistritzer Patriziat bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts], in: *File de istorie* 4 (1976), S. 147–193, 176 f.

8 Otto Dahinten, *Geschichte der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, in: Ernst Wagner (Hg.), Köln, Wien 1988, S. 397 f.

9 Müller, Stühle (wie Anm. 2), S. 111 f.



Abbildung 2: Die Stadtviertel von Bistritz (nach Konrad Gündisch)

des Systems ist, dass die meisten Steuerverzeichnisse aus der frühen Neuzeit nur die Namen der Zehnter enthalten und nicht die der einzelnen Steuerzahler¹⁰.

Während es über die Stadt eine ganze Reihe ausgezeichnete Quellen gibt, kann man dagegen über den engeren sächsischen Distrikt kaum etwas sagen. Der Distrikt besaß bis zu einem gewissen Grad wirtschaftliche Autonomie. An der Spitze des Gebiets standen immer drei oder vier sogenannte Landgräfen (*seniores provinciales*), die aus den Reihen der Gräfen (das heißt der Dorfrichter) vermutlich durch den Senat eingesetzt wurden¹¹.

10 MNL OL X 1248. IV. A. Steuerbücher 1520–1848 (Rollen Nr. 246–250. 275–294. und 2031).

11 Georg Eduard Müller behauptete, dass die Anzahl der Distriktsgräven zu Beginn des 16. Jahrhunderts zwischen vier bis sechs schwankte, und dass sie im Einvernehmen mit dem Bistritzer Magistrat durch eine Distriktsversammlung gewählt wurde. So viele Distriktsgräven und Angaben über die Wahl findet man in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gar nicht. Müller, Stühle (wie Anm. 2), S 231; Szabó, Bestercze (wie Anm. 5), S. 148.

Wer versuchen möchte, das Budget von Bistritz zu verstehen, muss zuerst die Besteuerung der größeren Einheit der 1486 zustande gekommenen siebenbürgisch-sächsischen Nationsuniversität kennenlernen¹².

Tabelle 1: Die Steuerlasten der Sächsischen Nationsuniversität

Martinszins (census Sancti Martini)	Für die Nutzung des Königsbodens, aus dem Hoheitsrecht des Königs, im 16. Jahrhundert 7500 f. (Rechnungsgulden) pro Jahr
Taxa/contributio	Erhoben vom siebenbürgischen Landtag, meistens zwei oder dreimal jährlich, im 16. Jahrhundert 12.000–24.000 f./Steuerveranlagung. Eine spezielle Art von Steuer war: Census turcicus (einmal pro Jahr 10.000 Goldgulden auf das ganze Fürstentum)
Landzehrung (contributio provincialis)	Erhoben durch die Universität selbst, meistens einmal, in der Versammlung am 25. November, zur Deckung ihrer eigenen Kosten 2.000–5.000 f./Jahr
Kriegsaufgebot	nur in Kriegszeiten, 500, am Ende des 16. Jahrhunderts manchmal 1.000 Fußsoldaten mit Büchsen bewaffnet.

Die traditionelle Steuer der Sachsen war der sogenannte Martinszins (zu bezahlen bis Martinstag), die im Hoheitsrecht des Königs seine Wurzeln hatte, und deren Summe ursprünglich in Silbermark angegeben worden war¹³. Die Universität setzte für die Nutzung des Königsbodens im 16. Jahrhundert jedes Jahr 7500 ungarischen Gulden an, wovon der Bistritzer Distrikt 2200 Gulden, also rund ein Drittel, bezahlte, was für ihn seinerzeit keine große Last darstellte. Die Summe sank im 17. Jahrhundert auf 6600 Gulden¹⁴, die proportionale Verteilung blieb jedoch dieselbe.

12 Zur Analyse wurde die Rechnung der sächsischen Nationsuniversität aus 1557 verwendet. AN-SJ-SB [Staatsarchiv Hermannstadt] Magistrat – Socoli consulare [Stadt Hermannstadt – Bürgermeisterrechnungen] Nr. 71. Regestum universitatis dominorum Saxonum Transilvanensium ad annum Domini 1557.

13 Zum Martinszins im mittelalterlichen Bistritzer Distrikt: Zsolt Simon, Az erdélyi szászok adói Luxemburgi Zsigmond uralkodása idején [Die Besteuerung der Siebenbürger Sachsen unter Sigismund von Luxemburg], in: Gábor Mikó u. a. (Hg.), Tiszteletkőr. Történeti tanulmányok Draskóczy István egyetemi tanár 60. születésnapjára [Ehrenrunde. Studien zum 60. Geburtstag des Professors István Draskóczy], Budapest 2012, S. 145–154 (vor allem: 146–147). Im 15. Jahrhundert wurde noch der Martinszins noch die einzelnen Gebiete des Königsbodens gesondert veranlagt.

14 Dahinten, Geschichte (wie Anm. 8), S. 396 f.

Tabelle 2: Die Verteilung des Martinszinses im 16/17. Jahrhundert¹⁵

Hermannstadt und die sieben Stühle	34 %	2.335 f.
Mediasch mit den zwei Stühlen	26 2/3 %	2.225 f.
Kronstadt mit dem Burzenland	10 %	750 f.
Bistritz mit dem Nösnerland	29 1/3 %	2.200 f.
<i>Zusammen</i>	<i>100 %</i>	<i>7.500 f.</i>

Das „Flaggschiff“ der Besteuerung bildeten die sogenannten, nur theoretisch außerordentlichen Taxen (Kriegssteuer), die vom Landtag zweimal oder dreimal pro Jahr erhoben wurden. Jede solche Besteuerung bedeutete eine Summe von Zehntausenden. In der Theorie, wie es die Landtagsartikel des 16. Jahrhunderts betonen, sollten die Sachsen immer nur genau so viel bezahlen wie die Untertanen der ungarischen Komitate und die Szekler, aber die Praxis zeigte oft eine andere Verteilung. Daneben hatte die Universität auch ihre eigene Steuer zur Deckung ihrer eigenen gemeinsamen Kosten, der sogenannten Landzehrung. Diese kleineren Summen, die nicht selten als Zusätze zu den staatlichen Steuern erschienen, bereiteten keine Schwierigkeiten. Die Wehrpflicht der Sachsen dagegen stellte eine sehr wesentliche Last dar. Die Universität sollte in den Kriegszeiten ein Aufgebot von 500, später manchmal sogar 1000 Fußsoldaten aufstellen, und sie war gezwungen, deren Sold Monat für Monat aufzubringen. Diese kleine Armee kostete in den Kriegsjahren genau so viel wie die sonstigen Steuern. Fast alle Steuersummen wurden aber durch Ermäßigungen wegen Brandschadens (*relaxationes*) und Anrechnungen früherer Leistungen und Waren (*defalcationes*) einigermaßen reduziert.

Anhand der Rechnungen der Universität und der unlängst von Júlia Derzsi ans Tageslicht geförderten Quellen kann man auch die Quote feststellen, die aus der Gesamtlast anteilig auf das Nösnerland fiel. Sie betrug im Fall der meisten Steuertypen und des Kriegsaufgebots 16%¹⁶, indes aus dem Martinszins sollte der Distrikt entsprechend seiner Flächengröße rund ein Drittel bezahlen.

15 Daten aus der Rechnung der Nationsuniversität für 1557: AN-SJ-SB Magistrat – Soc. cons. Nr. 71. S. 7 f.

16 Dahinten, Geschichte (wie Anm. 8), S. 420.

Tabelle 3: Die Verteilung der Steuern, der Landzehrung und des Kriegsaufgebots im 16./17. Jahrhundert¹⁷

Hermannstadt und die sieben Stühle	42,4 % (5.088 f.) 212 Soldaten	45 % (in der zweiten Hälfte des 17. Jh.)
Mediasch mit den zwei Stühlen	22,6 % (2.712 f.) 113 Soldaten	20 % (in der zweiten Hälfte des 17. Jh.)
Kronstadt mit dem Burzenland	19 % (2.280 f.) 95 Soldaten	
Bistritz mit dem Nösnerland	16 % (1.920 f.) 80 Soldaten	
<i>Zusammen</i>	<i>100 % (12.000 f.)</i> 500 Soldaten	

Die Berechnungsgrundlage des ersten Anteils war eine aus dem Mittelalter ererbte Rechnungseinheit, der sogenannte „domus numeralis“¹⁸, die aber in der frühen Neuzeit keine praktische Bedeutung mehr hatte und nicht in den Bistritzer Quellen erscheint. Die für Bistritz weniger günstige und proportionale Verteilung der Steuer blieb bis zum zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts unverändert.

Wie schon kurz darauf hingewiesen wurde, verfügte der Distrikt über sein eigenes Budget, und er führte seine eigenen Protokolle, die leider äußerst lückenhaft überliefert sind. Aus dem 17. Jahrhundert ist ein einziges Rechnungsbuch geblieben¹⁹. Es gab auch Beziehungen zwischen den zwei Haushalten; die Landgrafen bezahlten zu Beginn des Jahres Summen von ein paar hundert Gulden

17 Die Beispielen stammen aus den Rechnungen der Nationsuniversität für 1557 bzw. 1659. AN-SJ-SB Magistrat – Soc. cons. Nr. 71. S. 5–6. (Veranlagung am 14. Sept. 1557) Nr. 202. fol. 2v-3r. (zu bezahlen bis 29. Sept. 1659. „census [taxa] Sancti Michaelis“).

18 Die Steuereinheit „domus numeralis“ wurde auch in der Schäßburger Hauptrechnung für 1623 erwähnt. Zentralarchiv der evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Archiv der evangelischen Kirchengemeinde A. B. Schäßburg Nr. 250. Rationarium perceptorum et erogatorum civitatis et sedis Segesuar sub consulatione circumspecti domini Georgii Jüngling, praefectis aerarii amplissimo domino Martino Eisembriger, domino Stephano Hornung, domino Francisco Segesdi ad annum millesimum sexcentisimum vigesimum tertium. Ein Beispiel dafür (S. 7) „Anno 1623 inflictata est civitati sedique taxa ratione expensarum ad illustrissimum dominum principem et illustrissimum dominum gubernatorem etc. 10. die februarii ad domum numeralem f. 300, dimidiam f. 150, quartalem f. 75, item de dica f. 3, dimidium f. 1/50“; ich schulde dem Archivar András Bándi Dank, der auf das Rechnungsbuch aufmerksam machte.

19 MNL OL P 1248. IV. c. Nr. 624. Regestum dominorum provincialium districtus Bistritensis 1624–1692. (Rollen-Nr. 309).

ein, die aber offensichtlich keine Steuer darstellen. Über die Wirtschaft des Distrikts kann deshalb an dieser Stelle kaum etwas gesagt werden.

Man kann aber ein wichtiges Moment feststellen: Aus den Bistritzer Rechnungsbüchern ergibt sich auch die Aufteilung zwischen Stadt und Distrikt. Das Zentrum (zusammen mit dem Rodenauer Tal, rum. Rodna) sollte ein Viertel der 16-prozentigen Umlage, das heißt nur vier Prozent, bezahlen und leisten, und das galt auch für den Martinszins, was dem Bevölkerungsanteil des Stadtbezirks nicht ganz entsprach. Die unproportionale Aufteilung ist ein klarer Hinweis auf die ungleichen Machtverhältnisse innerhalb des Distrikts.

Tabelle 4: Die Verteilung der Lasten zwischen der Stadt und dem Distrikt (sächsischen Dörfer)

Verteilung der Taxen	Steueranteil	Bevölkerung am Ende des Mittelalters
Die Stadt Bistritz mit dem Rodenauer Tal	4 %	3,6 % (4.000) +1,3 % (1.400) – Rodenauer Tal
Sächsischer Distrikt/Nösnerland	12 %	7,7 % (8.500)
Gesamter Bistritzer Distrikt	16 %	12,6 % (13.900)
Die ganze Nationsuniversität	100 %	100 % (110.000)

Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass das Wirtschaftsjahr in Bistritz mit dem Kalenderjahr nicht übereinstimmte. Die Rechnungslegung des Rats vor der Hundertmannschaft fand immer in feierlichem Rahmen um den Tag des Apostels St. Thomas (am 21. Dezember) statt, darauf folgte dann zwischen Weihnachten und Neujahr immer die Ratswahl. Diese anderthalb Wochen gehörten aber immer zum neuen Rechnungsjahr. Man darf auch nicht außer Acht lassen, dass die bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts lateinisch geschriebenen Hauptrechnungen nur die Einnahmen und Ausgaben der Hauptkasse aufführen. Darüber hinaus hatte Bistritz auch seine Nebenkassen mit ihren meist deutschsprachigen Nebenrechnungen²⁰, deren Gelder hier nur als zu übertragende Überschüsse oder auszugleichende Defizite erschienen. Zur ausführlichen Darlegung der Steuereinnahmen dienten die separaten Steuerbücher.

Was die Struktur der Hauptrechnungen betrifft: Sie veränderte sich mit der Zeit.

Die thematische Gruppierung der Ausgaben wurde erst 1569/1570 durch den Notar Matthaëus Heynrici angeordnet, und die wichtigsten Haushaltstitel blie-

20 Die sehr lückenhaften Nebenrechnungen wurden von Albert Berger folgendermaßen signiert: IV. c. Städtische Wirtschaftsrechnungen und andere Rechnungen 1486–1871.

ben danach mehr oder weniger unverändert. Wie unten das Beispiel des Jahres 1575 demonstriert, gab es etwa sechs Kategorien. Am interessantesten sind immer die sogenannten kleineren Kosten, die neben den Gehältern der städtischen Angestellten fast alle außerordentlichen Ausgaben umfassten. Diese betrug in den ruhigen Jahren ungefähr die Höhe der Steuereinzahlungen selbst.

Tabelle 5: Haushaltstitel der Ausgabenrechnungen nach 1571 (Ausgaben des Jahres 1575)²¹

Censuum/ contributionum series	Steuereinzahlungen der Stadt	1921 f.
Census comitatum et proventuum redemptiones	Steuereinzahlungen in Komitat Doboka/Debuke, Pachtsumme der Zölle und der Weinzehnten usw.	199 f. 94. d.
Dominorum sumptus ad itinera/Dominorum senatorum itinera	Reisekostenvorschuss für die Senatoren	189 f. 16 d.
[Diverse Ausgaben]	Kosten einiger Bauarbeiten, des Spitals, Zurückzahlungen von Schulden usw.	410 f.
Darabantorum solutiones/ stipendium	monatliches Gehalt der städtischen „Polizeikraft“, 20–25 Gulden (f.)/ Monat.	266 f. 84. d.
Minora expensa	unter denen die Gehälter der städtischen Angestellten und der Handwerker	1979 f. 91. d.
<i>Gesamtausgaben 1575</i>		<i>4966 f. 85. d. + 1200 f. zu bezahlen in nächstem Jahr</i>

Über die Bilanz des Haushalts im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts kann leider nur wenig gesagt werden, weil die zwei Rechnungsbücher aus den Jahrzehnten nach 1570 gewöhnlich bloß Ausgaben enthalten²². Wenn man einen Blick auf diese Tabelle wirft, springt ins Auge, in welchem Maße die Lasten der Stadt am Ende des Jahrhunderts wuchsen²³. Man darf aber die Inflation nicht außer Acht

²¹ MNL OL X 1248. IV. a. 27, S. 125–127.

²² MNL OL X 1248. IV. a. 28, (1590–1623) (Rollen-Nr. 297–298); IV. a. 29. (1602–1606) (Rollen-Nr. 298).

²³ Zur Steigerung der Steuerlast am Ende des 16. Jahrhunderts siehe Friedrich Kramer, Beiträge zur Geschichte der Stadt Bistritz in den Jahren 1600–1603, in: Archiv N. F. 12.3 (1875), S. 396–445.

lassen. Es scheint so, dass der Lange Türkenkrieg das erste Ereignis war, das ein dauerndes Defizit im zuvor sehr stabilen Haushalt herbeiführte. In den ruhigen Jahren betrug die Ausgaben immer eine Summe von 6000–8000 ungarischen Gulden, wurden aber von der Summe der Einnahmen meist übertroffen.

Tabelle 6: Gesamtdaten des Budgets (in ausgewählten Jahren, nur Rechnungsgulden)²⁴

Jahr	Einnahmen	Ausgaben	Jahr	Einnahmen	Ausgaben
1551	4.403 f.	4.269 f.	1580		7.223 f.
1552	7.822 f.	7.339 f.	1581		8.402 f.
1556	6.710 f.	6.435 f.	1590		6.491 f.
1558	6.896 f.	6.428 f.	1593		9.368 f.
1560	5.324 f.	6.314 f.	1595		11.244 f.
1562	8.669 f.	7.579 f.	1598		10.463 f.
1569	7.232 f.	9.209 f.	1600		21.742 f.
1574		4.838 f.	1603	13.294 f.	17.766 f.
1578	6.086 f.	5.750 f.			

Wenn man die städtische Wirtschaft analytisch, also unter Verwendung von wissenschaftlichen Zwecken dienenden Kategorien untersucht²⁵, kann man im ersten Schritt größere und kleinere Einnahmen unterscheiden. Die ersteren bedeuten einfach die eingezogenen Steuern, die aus der Stadt selbst oder aus dem Rodenauer Tal eingeführt werden konnten. Es ist sehr wichtig zu betonen, dass die fürstlichen Steuern und die Landzehrung in Bistritz nicht direkt, sondern durch den Trichter des städtischen Haushalts ergänzt oder verteilt erscheinen. Die von der Stadt (häufig in mehreren Raten) erhobene Summe war oft höher als die vorgeschriebene Umlage. Es gab auch solche Besteuerungen, die nichts mit den von oben bestimmten Lasten zu tun hatten, sondern zugunsten eigener

24 Die Daten (teilweise eigene Gesamtwertungen) stammen aus den Rechnungsbücher: MNL OL X 1248. IV. a. 26–29.

25 Ältere Literatur zu den städtischen Finanzen von Bistritz bei Heinrich Wittstock, Bistritz in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, in: *Magazin für Geschichte, Literatur und alle Denk- und Merkwürdigkeiten Siebenbürgens* N. F. 2. (1861), S. 129–179; Friedrich Kramer, Bistritz um die Mitte des 16. Jahrhunderts – auf Grund eines Rechnungsbuches für die Jahre 1547 bis 1553, in: *Archiv* N. F. 21.1 (1887), S. 28–86; Dahinten, *Geschichte* (wie in Anm. 8), S. 392–431.

Vorhaben der Gemeinde erhoben wurden, zum Beispiel zur Renovierung der Stadtmauer, von Kirchen usw.

Tabelle 7: Einnahmen der Stadt

Größere Einnahmen (Steuereinnahmen)
In der Stadt
Im Rodenauer Tal

Kleinere Einnahmen
Steuereinnahmen im Komitat Doboka/Debuke (die zwei Dörfer)
Gewinn aus den eigenen Weingärten (Ausschank)
Gewinn der vom Pfarrer gepachteten Zehnten (Ausschank)
Torgeld (aus dem in die Stadt eingeführten Wein)
Einnahmen des vom König gepachtetes Grenzollzes (vigesima)
Verkauf der bei Steuereinsammlung genommenen Pfänder
Einnahmen der Mühlen
Einnahmen der Fischteiche

Im 16. Jahrhundert kann man drei Haupttypen der Bistritzer Besteuerungen beobachten. Alle drei Steuerarten wurden von den Zehntern eingezogen. Am häufigsten, das heißt mehrfach jährlich, erschienen die Steuererhebungen nach so genannten „Kerben“ (*dicae*) gerechnet. In diesem Rahmen verlief die Veranlagung der Taxen und der Landzehrung. Die Anzahl dieser Kerben zeigte das Gesamtvermögen der einzelnen Steuerzahler²⁶. Im Fall dieser Art von Erhebungen steht oft nur der Name des Zehnters, die Gesamtkerbenzahl des Dekanats und die vom Dekanat einkassierte Summe im Steuerbuch. Die durch eine Erhebung mit einem Steuersatz von 32–70 Denaren pro Kerbe eingezogene Summe schwankte, je nach der Größe der Quote, zwischen 300 und 800 Gulden. Der Martinszins (*census Sancti Martini*) stellte dagegen einen ganz anderen Typ, eine archaische Immobiliensteuer, dar. Alle Hausbesitzer bezahlten einmal pro Jahr nach ihrem Grundstück eine einheitliche und traditionelle Summe von 72 Denaren, die je nach Größe der Ackerfläche und manchmal nach Backhäusern durch weitere Zusätze ergänzt wurde. Das Einkommen aus einer solchen Erhebung betrug etwa 500–600 Gulden, also ungefähr so viel wie der auf die Stadt entfallende Teil der Umlage der Nationsuniversität.

Vor allem in Kriegszeiten begegnet der dritte Typ, die Dekurional-Besteuerung (*decanaria pecunia*), die eine einheitliche, nicht nach dem Vermögen der Steuerzahler differenzierte Veranlagung war. Alle Dekanate sollten die-

26 Zur Veranlagung der Steuer im mittelalterlichen Bistritz: Gündisch, *Patriciatul* (wie Anm. 7), S. 173–177.

selbe Summe von ein paar (üblich 4–6) Gulden bezahlen, damit die Steuer am schnellsten eingezogen werden konnte. Sie diente typischerweise zur Deckung des monatlichen Soldes des eigenen Kriegsaufgebots. Eine Dekurional-Erhebung ergab eine Summe von 250–400 Gulden. Wie in unserer Tabelle zu sehen ist, gab es im Kriegsjahr 1551 sogar sechs solcher Besteuerungen, neben drei dikalen und dem üblichen Martinszins.

Tabelle 8: Bistritzer Steuereinhebungen 1551²⁷

Datum der Erhebung	Name des Zinses	zu bezahlen	eingezogen	Steuersatz
6. Januar	dicalis	320 f.	239 f.	24 d./dica
15. März	dec. (stip.)		86 f.	1,5 f./decanatus
4. April	census Turcicus	720 f.	473 f.	50 d./dica
im Sommer	dec. (stip.)		114 f.	2 f./decanatus
im Sommer	dec. (stip.)		114 f.	2 f./decanatus
22. September	dec. (stip.)		229 f.	4 f./decanatus
29. September	taxa extraord. (dicalis)	320 f.	309 f.	32 d./dica
14. Oktober	dec. (stip.)		173 f.	3 f./decanatus
19. November	dec. (stip.)		225 f.	4 f./decanatus
Im Spätherbst	Census Sancti Martini	[550 f.]	548 f.	72 d./mansio
<i>Zusammen</i>			<i>2510 f.</i>	

Bei den Besteuerungen des Rodenauer Tales wurde ein ganz anderes System angewandt. Es gab hier nur einen Typ, eine Geldsteuer (und keine Schafffünzigstel (*quinquagesima*) wie anderswo in Siebenbürgen), die zwei- oder dreimal pro Jahr nach Haushalten bezahlt wurde und je 200 oder 300 Gulden erbrachte. Einen festen Termin der ersten Einhebung stellte dabei immer der Georgstag dar. In diesen von den Knesen eingezogenen, aber oft vom Porkolab (Fronbote) eingelieferten Geldern verkörperte sich eigentlich sowohl die staatliche als auch die grundherrliche Steuer des Tales²⁸.

27 MNL OL X 1248. IV. a. 22. Hauptrechnung (1547–1553), S. 197–202, 233–241. (Rollen-Nr. 296).

28 Kramer, Beiträge (wie Anm. 23), S. 65.

Die kleineren Einnahmen bildeten die in der Kasse nur theoretisch erscheinende Steuer der zwei Dörfer im Komitat Doboka, die Gewinne aus den eigenen Weingärten und aus dem vom Pfarrer gepachteten Zehnten in Form des Ausschankes, das nach dem in die Stadt eingeführten Wein bezahlte Torgeld, die weniger bedeutenden Einnahmen des vom König gepachteten Grenzzolles, wie auch die Einnahmen der Mühlen und der Fischteiche.

Im Fall der Ausgaben kann man eine ähnliche Gliederung verwenden wie bei den Einnahmen. Die bedeutendsten Summen stellten hier die Einzahlungen verschiedener Steuern dar, die – mit den dreimal so großen Summen des Distrikts zusammen – von je zwei Senatoren normalerweise nach Hermannstadt gebracht wurden, damit die Universität dem Fürsten die Gesamtsteuer auf einmal übermitteln konnte. Im Unterschied dazu wurden die Söldner der Stadt von ihr selbst bezahlt.

Unter den kleineren Ausgaben befanden sich einmalige oder unregelmäßig anfallende Aufwendungen, wie Sachausgaben von Bauarbeiten, Bezahlungen der Handwerker oder der Tagelöhner, Fuhrlohn, Reisekosten der Senatoren sowie der Stadtreiter; dazu wurden außerdem die den Adeligen der benachbarten Komitate gegebenen Geschenke („Ehrungen“)²⁹, jährliche Pachtsummen der vom Pfarrer gepachteten Weingärten oder des Grenzzolles, und neben anderen, die den Zigeunern für Hinrichtungen und für Verjagung herrenloser Hunde gezahlten Gelder genannt. Die während der Besteuerungen anstatt Geld erhaltenen und nicht eingelösten Pfänder wurden zu Beginn jedes Jahres verkauft, was als eine Art verspäteter Steuerzahlung angesehen werden kann.

Unter den regelmäßigen Ausgaben gab es Honorare und Gehälter³⁰. Honorare erhielten einige Amtsträger der Stadt – einmal pro Jahr, vor allem im Februar oder März. Wie die Liste ausweist, erhielten die Mitglieder der Hundertmannschaft, die als Vorsteher (*praefecti*) ständig oder nur saisonal – wie die Zehnteinnehmer – einige kleinere, oft wenig rentable städtische Aufgaben verrichteten, beispielsweise die Verwaltung des Siechenhauses oder der Bäder, eine Entschädigung, was die Mehrzahl der Honorarzahungen ausmacht. Der Richter bekam kein Geld aus der Hauptkasse. Aus den Reihen der Senatoren erscheinen nur die zwei Mautherren als Begünstigte, und es lässt sich endlich aus den Quellen des 17. Jahrhundert vermuten, dass der Notar durch den Distrikt bezahlt wurde.

29 Kramer, Beiträge (wie Anm. 23), S. 46–50; Dahinten, Geschichte (wie in Anm. 8), S. 399–403.

30 Über die ständigen Angestellten der Stadt geben auch die sogenannten Salarialbücher wertvolle Informationen: MNL OL X. 1248. IV. c. Nr. 625–628. Salarial-Protokolle 1530–1535, 1535–1543, 1544–1563, 1564–1601 (Rollen-Nr. 309 und 310).

Tabelle 9: Bistritzer Amtsträger mit Honorar aus der Hauptkasse**Aus dem Senat** (dem inneren Rat)

Der Richter bekommt kein Geld aus der Hauptkasse
 Der Notar wird vom Distrikt bezahlt
 2 praefecti vigesimae (Mautherren): 8–10 f./Jahr

Aus der Hundertmannschaft (dem äußeren Rat)

4 partitores (Teilherren): insgesamt 20 f./Jahr
 2 praefecti/provisores molendinorum/molarum: insgesamt 2 f./Jahr
 2 praefecti cauponarum/magistri cauponarii – Verwalter des Ausschanks
 2 praefecti/provisores sudatorii/balnearum – Verwalter der Bäder
 1 praefectus quisquiliarum – Aufseher der Abfallentsorgung
 1 praefectus Xenodochii/pater hospitalensis/provisor hospitalis – Pfleger des Spitals
 1 pater leprosororum – Pfleger des Siechenhauses (domus leprosororum)

Nur vereinzelt erscheinen:

iudex fori (Marktrichter)
 vitricus ecclesiae (Kirchenvater)
 inspectores carniū – Fleischkontrolleur
 4 Teilherren (domini partitores)
 Zehnteneinnehmer – nur während der Weinlese

Gehälter erhielten ausschließlich die Angestellten der Stadt, die, wenn man Torwächter und Drabanten nicht rechnet, wie man der Liste entnehmen kann, eine Gruppe von etwa 20–22 Personen bildeten. Unter denen waren vielleicht die Stadtreiter oder Stadtdiener (*famuli/servitores*) die wichtigsten. Diese je fünf oder sechs Männer, sehr oft von ungarischer Herkunft, spielten eine lebenswichtige Rolle in der Aufrechterhaltung der Außenbeziehungen von Bistritz. Sie vertraten die Stadt an einfacheren Verhandlungen und gesellschaftlichen Ereignissen und sie waren zugleich auch die Postboten, die die Informationen zum Ziel brachten.

Vor den Komitats- und Landesgerichten erschien die Stadt durch ihre Rechtsanwälte. Seit 1567 wurde der siebenbürgische Staranwalt der Zeit, der ungarische Lukács Pistaky, für zwei Jahrzehnte von Bistritz angestellt³¹. Ein Angestellter war auch der Porkolab, das heißt der Aufseher des Rodenauer Tales, der für seine Dienste ein Jahresgehalt von 60 Gulden erhielt.

31 Über die Bestallung von Lukács Pistaky: 15. Jan. 1567. MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 535.

Tabelle 10: Die ordentlichen Angestellten der Stadt

5–6 famulus/familiaris civitatis/servitor/Stadtreiter je 32 oder 50 f./Jahr (1569)
1 bedellio (Amtsdiener, zumal Gefängnisaufseher)
1 cocus/Koch
1 custos piscinarum/Hüter der Weiher
1 custos silvarum/Waldhüter
1–2 vinitor (Winzler)
1 procurator/praefectus cellae (Verwalter der Stadtkeller)
1 officialis Vallis Rodnensis/pertinentiae Valachorum/Porkolab
 (Aufseher des Rodenauer Tals) 60 f./Jahr
1–2 procurator (Rechtsanwälte, in den Komitaten und vor der Landtafel tätig)
1 aquarius (Pfleger der Wasserleitung)
1 bombardarius (Geschützmeister/Büchsenmeister, Verwalter des Zeughauses)
1–2 tubicen/tubicinator (Turmtrompeter)
apothecarius (nur in einigen Jahren, Apotheke gegründet in 1567)
physicus (Stadtarzt, nur in einigen Jahren)
custodes portarum (Torwächter)
darabanti sub portis constituti (Ordnungshüter/Polizei der Stadt) monatlich zusammen: 17,5 dann 20–25 f.

Die Stadt hatte selbstverständlich auch kirchliche Angestellte³², die sich aber nicht immer als solche sahen. Es ist interessant, dass der ohne Namensangabe erwähnte Pfarrer in den Rechnungen nur einmal pro Jahr erschien, wenn ihm die Summe für der gepachteten Zehnten bezahlt wurde. Obwohl er auf den ganzen Zehnten der Stadt Anrecht hatte³³, kann man es sich nicht vorstellen, dass der Vorsteher der Kirchengemeinde kein Gehalt erhielt. Vielleicht kam es aus einer Nebenkasse oder aus anderen Quellen.

Dagegen erschien der Prediger (*concionator/praedicator*) mehrmals jährlich, weil er ein Jahresgehalt von 50 Gulden aus der Hauptkasse der Stadt bekam³⁴. Die Prediger stehen in der Kirchenhistorie sehr oft im Schatten der Pfarrer, obwohl sie im Kirchenleben eine sehr wichtige Rolle spielten, und später sind sie normalerweise Pfarrer geworden. Aus den Bistritzer Rechnungen kennen wir eine ganze Reihe von Predigern, einige nur unter ihrem Vornamen, andere, wie den späteren Pfarrer Andreas Schuller in den 70er-Jahren, auch mit Familiennamen bezeichnet. Manchmal wirkten anstatt des Predigers nur Stellvertreter für eine kürzere Zeit. Anfang 1583 bekamen zwei Geistliche gerade darum

32 Zu den Anfängen der Reformation in Bistritz: Heinrich Wittstock, Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues, Wien 1858.

33 Kramer, Bistritz um die Mitte (wie Anm. 25), S. 38 und 41.

34 Auch im Fall des Bistritzer Predigers Albert Cerasinus (1547–1548) kann das Jahresgehalt von 50 Gulden festgestellt werden, in: Kramer, Bistritz um die Mitte (wie Anm. 25), S. 39.

50 Gulden, weil sie den abwesenden Prediger lange vertraten³⁵. 1548 wurden einem ungarischen Prediger namens Martin für seine Dienste vier Gulden ausbezahlt³⁶. 1556 erhielt ein anderer ungarischer Prediger eine kleinere Summe für Bucherwerb, dann eine andere als Zusatz zum Gehalt³⁷, aber es kann ausgeschlossen werden, dass sie im überwiegend deutschen Bistritz ständig dienten.

Tabelle 11: Bistritzer Prediger in den Hauptrechnungen (Auswahl)

Auszahlungen für Prediger	Name	Signatur
1556 (15. Jan.)	Wenzeslaus	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 14.
1556 (26. Aug.)– 1557. (2. Jan.)	Joseph ³⁸	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 39, 46, 57.
1557 (21. Apr.)– 1557. (29. Nov.)	Andreas	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 66, 88.
1558 (20. Apr.)– 1560 (30. Sept.)	Valentin Scharwader ³⁹	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 111, 121, 150, 165, 208.
1561 (22. Aug.)– 1565. (22. Aug.)	Paulus Seraphini ⁴⁰	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 249, 261, 280, 292, 298, 302, 321, 327, 332, 337, 342, 354, 377, 446, 463.

35 4. Jan. 1583: „4. ianuarii duobus ministris ecclesiae pro eorum servitiis loco concionatoris absentis anno praecedenti concionando in templo habitis f. 50 d. 50“ MNL OL X 1248. IV. a. 27, S. 354.

36 Kramer, Bistritz um die Mitte (wie Anm. 25), S. 39.

37 26. Aug. 1556: „Item eodem die praedicatori Hungaro subsidium pro coemendis libris f. 2“ MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 40; 23. Dez. 1556: (f. IV. a. Nat. Dom.) „Item eodem die praedicatori Hungaro in subsidium salarii ex gratia f. 2“, ebenda, S. 56.

38 Eintrag über den Fortgang des Predigers Joseph unter dem 2. Jan. 1557: „Item sabbatho post Circumcisionis Domini solvimus domino Josepho concionatori salarium emeritum, qui etiam accepta venia abiit f. 8“, in: MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 57.

39 Valentin Scharwader wirkte von 1554 an als Rektor des Bistritzer Gymnasiums. 1565–1577: Pfarrer in Sankt Georgen. Wittstock, Bistritz in der Mitte (wie Anm. 25), S. 35; Ernst Wagner (Hg.), Die Pfarrer und Lehrer der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, I. Von der Reformation bis zum Jahre 1700 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens Bd. 22/1), Köln/Weimar/Wien 1998, No. 70, S. 96. Seine Tätigkeit als Bistritzer Prediger begann er vielleicht noch 1557 (vielleicht ab Mitte des Jahres), da ihm am 30. Juli 1558 eine Summe von 23 Gulden für seine Arbeit im letzten Jahr zugewiesen wurde. (Es ist jedoch auch vorstellbar, dass es sich hier um sein letztes Gehalt als Rektor handelte. „Item eodem die dedimus domino Valentino Scharwadero salarium emeritum de anno praeterito f. 23“ MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 121.

40 Paulus Seraphini/Seraphinus 1558–1562, Rektor des Bistritzer Gymnasiums, zwischen 1565 und 1574 Pfarrer in Treppen, vgl. Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 77a, S. 101. Der folgende Eintrag bezieht sich vielleicht auf seine Bestallung: 22. Aug.

Auszahlungen für Prediger	Name	Signatur
1566–1571	Laurentius Klein ⁴¹	MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 511, 556, 563, 569, 583, 588, 595, 600, 618, 620, 623, 625, 629, 631, 635.
1576	Leonhard	
1577–1581	Andreas Schuller ⁴²	
1581 (am Ende des Jahres)	Matthias Roth ⁴³	
1582 (zu Beginn des Jahres)	Johannes Groo/Grau ⁴⁴	
1583–1587	Jacobus Pyrus ⁴⁵	

Die Bistritzer Organisten, die in den Hauptrechnungen (und in den so genannten Salariälbüchern) sehr oft erscheinen, gehörten mit ihren 15 Gulden pro Jahr einer niedrigeren Gehaltsklasse als die Prediger an. Namentlich kennt man den Orgelbauer und Organisten Jakob Laetus aus Lemberg (1568–1569) und die Organisten Johannes (1556–1563), Bartholomäus Süssmilch (1569–1570) und Enoch Kaper (1583–?).⁴⁶ Der Glöckner hingegen erschien nur dann, wenn er bei der jährlichen Einstellung der Turmuhr half – und sollte sein Gehalt aus der

1561: „Item eodem die dedimus honorabili Paulo Seraphini concionatori salarium annum, cuius terminus est dies beati Michaelis f. 25“, MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 249.

41 Nach den Angaben des Pfarrerbuches war er in den Jahren vor 1553 Bistritzer Prediger. Über seine spätere Bistritzer Tätigkeit erfährt man nichts. Die Daten von Wagner über ihn: 1554–1563 Pfarrer in Senndorf, 1563–1565 Prediger in Schäßburg, 1565–1574 Pfarrer in Tekendorf, 1576–1577 Pfarrer in Fogarasch, 1577–1581 Pfarrer in Birk, vgl. Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 462, S. 78.

42 Seit 1581 bis zu seinem Tod am 27. November 1601 wirkte Andreas Schuller als Bistritzer Stadtpfarrer. Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 747, S. 99.

43 Matthias Roth war vor 1581 Prediger in Lechnitz, 1582 übernahm er die Pfarre in Heiden-
dorf, Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 679, S. 94.

44 Nach den Angaben des Pfarrerbuches wurde er schon am 5. Januar 1580 zum Bistritzer Prediger ordiniert, was aber anhand der Rechnungsbücher nicht nachgewiesen werden kann. Seit 1582 Pfarrer zu Mettersdorf, Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 310, S. 67.

45 Jacobus Pyrus 1580–1583 Rektor des Bistritzer Gymnasiums, 1587–1590 Pfarrer in Großendorf, 1590–1602 Pfarrer in Sächsisch-Sankt Georgen, Wagner, Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 39), No. 608, S. 89.

46 MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 583–627. etc; (Jacobus Laetus), ebenda, S. 12, 72, 100, 142, 158, 178, 198f, 224, 242, 271, 298, 319, 322, 325, 328, 340, 351; (Johannes organista), ebenda, S. 638; (Bartholomäus Süssmilch, erste Erwähnung am 30. Nov. 1569).

gesonderten Kirchenkasse bekommen. Neben den Namen der Geistlichen können aus den Rechnungen manchmal auch andere kirchenhistorisch relevante Erkenntnisse geschöpft werden. Man erfährt, dass am Jahreswechsel 1556/1557 offiziell Kirchengegenstände und Messgewänder verkauft wurden⁴⁷, und sogar 1561 bezahlte der Rat Anton Goldschmied fürs Einschmelzen von Silberfäden aus Messgewändern⁴⁸. Überraschend werden noch 1557 im Oberen Kloster Nonnen erwähnt⁴⁹.

Ein anderer Teil der Rechnungseinträge bezieht sich auf die städtische Schule, die im maßgebenden Beitrag von Georg Fischer bereits weitgehend ausgewertet worden sind⁵⁰. Ein Schulmeister wirkte schon im mittelalterlichen Bistritz. Dieser *magister scholae* wurde von den 1550er-Jahren an eher als *rector*, *ludi-praefectus* oder *ludirector* erwähnt. Der Rektor erhielt aus der Hauptkasse ein Jahresgehalt von 100 Gulden, doppelt so viel wie der Prediger. Mit Namen werden mehrere Rektoren erwähnt: 1562 Andreas Marci, 1563–1564 Philipp [Eisen], 1566 Franz Daum, 1569 Johann [Sommer], 1571 Gregor Lang, 1580 Jacobus Pyrus, 1583 Paul Scharwader, 1590 Leonhardus Crecher.⁵¹ Etwas rätselhaft ist, warum der Lektor erst um 1595 nachweisbar ist, denn die Bistritzer Schule zählte zu den bedeutendsten in Siebenbürgen. Die Schüler erschienen in mehreren Rollen, als Empfänger von wohltätigen Spenden oder finanzieller Unterstützung des Rates für Auslandstudien (in dieser Zeit üblicherweise in Wittenberg)⁵² und als Darsteller in festlichen Schultheaterstücken⁵³. In den 1580er-Jahren besorgten die Schüler an den Festtagen das Glockenläuten und erhielten dafür eine Art von

47 MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 9, 23. Dez. 1557: „Item eodem die solvimus domino Wolfgango Forster, quod fila argentea eiusmodique, allisque de ornamentis ecclesiasticis argenteriiis [!] cremavit et conflavit prout anno praecedenti in regesto scriptum extat f. 7“, ebenda, S. 100.

48 7. März 1561: „Item eodem die dedimus Anthonio aurifabro pro conflatione filorum argenteorum ex clenodiis ecclesiasticis d. 36“, MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 231.

49 16. Juli 1557: „Item eodem die monialibus in monasterio superiori existentibus subsidium pro fabrica domus f. 1“, MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 74. Im Gegensatz dazu fehlen die zwei Bistritzer Nonnenklöster (der Franziskanerinnen bzw. der Dominikanerinnen) bereits im Rechnungsbuch für die Jahre 1547 bis 1553, Kramer, Bistritz um die Mitte (wie Anm. 25), S. 39.

50 Georg Fischer, Geschichte des Bistritzer evangelischen Gymnasiums A. B. bis zum Jahre 1762, in: Programm des evangelischen Obergymnasiums A. B. und der damit verbundenen Knabenelementarschule dann der evangelischen Mädchenschule A. B. zu Bistritz 1896, S. 1–103.

51 MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 299; (Andreas Marci), S. 342, 350, 371; (Philippus) S. 493; (Franz Daum). Vollständiges Verzeichnis der Bistritzer Rektoren (unter Verwendung des Schulalbums und von städtischen Rechnungen, siehe Fischer (wie Anm. 50), S. 56–72.

52 Verzeichnis der vom Bistritzer Rat unterstützten Studenten: Fischer (wie Anm. 50), S. 78 f.

53 4. Febr. 1560: „Item dominico die post Blasii dedimus honoris intuitu studiosis recitantibus comedias f. 2“, MNL OL X 1248. IV. a. 26, S. 183; Kramer, Bistritz um die Mitte (wie Anm. 25), S. 40f; Dahinten, Geschichte (wie Anm. 8), S. 404f.

Trinkgeld. Zu solchen Gelegenheiten gehörten die monatlichen Versammlungen der Hundertmannschaft⁵⁴, die jährliche Rechnungslegung, der Jahrmarkt im August (am Sonntag nach Bartholomäi) oder die Einführung des neuen Pfarrers Andreas Schuller im April 1581⁵⁵. Die Schule selbst erscheint nur selten: zum Beispiel 1565 wegen der Arbeiten am neuen Gebäude⁵⁶. Unter dem 3. Mai 1583 steht im Rechnungsbuch die Anschaffung eines speziellen Schreibtischs für die kleinen ABC-Schützen.⁵⁷

Das Ziel dieses Aufsatzes war es, durch die Analyse des städtischen Haushalts von Bistritz Zusammenhänge ans Tageslicht zu bringen, die nicht nur für die Wirtschaftsgeschichte nützlich sind, sondern auch für kirchengeschichtliche Forschungen unerlässliche Ergänzung bieten.

Abstract: This essay analyzes household of the dominantly German city of Bistritz (Rom. Bistrița) in the second half of the 16th century. The focus is placed on the churchly recipients of communal donations, which have been lurking in the long-neglected city's receipts.

Aside from the rather regular "special-taxes" for military purposes, the regular income and expenses of the city's budget were largely balanced. The region in Rodna, characterized by its mining, made a disproportionately large contribution to the income. The Reformation landed in the city around 1540/41. The church-recipients of the city's money were the main pastor (who had other forms of income as well) and the clergy under his care (preachers/lat. *praedicator*). Hungarian pastors, probably in temporary roles, received small sums. The organists received the lowest pay.

The sources also tell of the sale of paraments and other liturgical objects. The nuns still remaining in 1557 are also mentioned. The schools, connected to the church since the Middle Ages, are also noted in the expenses. The post-Reformation rectors of the important cities in Transylvania received a splendid salary and lecturers were also included in the pay-roll. Students received money as well at the performance of school-drama and received stipends for studying abroad. The relevance of this source for church-history research is demonstrated by the expenses for the building-work done at the school, the purchase of furniture and other aspects.

54 18. Sept. 1583: „Scholasticis pro pulsu tempore conventus centumvirorum f. 1. d. 90“, MNL OL X 1248. IV. a. 27. S. 368.

55 MNL OL X 1248. IV. a. 27. S. 311.

56 19. und 22. Aug. 1565: MNL OL X 1248. IV. a. 26. S. 463.

57 „Pro mensa scriptoria ac scanenis in usu puerorum artem scribendi addiscentium f. 1. d. 29“, MNL OL X 1248. IV. a. 27. S. 360.

Adrian Magina

The city and the church

Religious life in Lipova, the 14th–16th centuries

I intend to investigate in the present paper the relation between city and church, or, to be more exactly, the attitude the town community (or part of it at least) manifested toward church and religion in general. I have chosen to present the concrete case of Lipova (germ./hung. Lippa), a city on the Mureş Valley, in the southern parts (*partes inferiores*) of the medieval Hungarian kingdom. Limited during the medieval and early modern ages to a certain area, beginning with the 18th century and also used today in historiography, the denominative Banat generalized over the whole territory located to the south of the Mureş. There are two motivating aspects: 1) History of urbanity and religious subjects in the territory among the Tisza, the Mureş and the Danube is less present within the historian writing; 2) Preserved documents allow to investigate the medieval and early modern ecclesiastic situation of the urban centre of Lipova.

I was especially interested in the late Middle Ages and early modern times, namely the 15th and the 16th centuries. Even if the moment of Mohács is generally taken for the point to mark the end of the medieval Hungarian kingdom, I have chosen to go beyond this reference point, up to the end of the 16th century. The year of 1552 is referred to as the crucial moment for the territory south of the Mureş, the moment when a large part of the area was conquered by the Ottomans; it was an event that gave birth to clear structural changes the whole society experienced¹. More than this, the first half of the 16th century offers the most consistent references on the attitude of community towards the church. Comparing with the previous age, the context is somehow different due to the Reformation ideas that penetrated the area, but as more important as it allows us to note some of the reactions of the community confronted with changing.

Lipova was one of the most important urban centers within the territory among the Mureş, the Tisza and the Danube. It is not the case to point out the economic importance of the town, resulting from its location on the Mureş Val-

1 Structural changes of the Banat after the Ottoman occupancy, at: Cristina Feneşan, Vila-yetel Timișoara 1552–1716 [The Vilayat of Timișoara 1552–1716], Timișoara 2014.

ley, one of the important channels of communication between the Transylvanian territories and the other ones of the Magyar kingdom. The local urban development was determined by the town placement on a strategic route especially for salt carrying, and that fact came to influence also the ecclesiastic situation. The town of Lipova had been one of the most important urban centers in the southern area of the Mureş until 1552, when the southern territories of Hungary were occupied by the Ottomans².

The religious issue within the Mureş Valley area is only partly known. Historian S. Márki was the one who brought the most data into discussion, at the end of the 19th century, in his monograph concerning the county of Arad³. The Romanian historiography took and re-discussed those data, but only the ones referring to the Romanian realities there (existence of a Romanian community, impact of the Reformation on the Romanian people, etc.)⁴. The case of Lipova, still resting at the same level of documentation as in Márki's work, was put in light by A. Eisenkolb in a work he published in 1912⁵, hardly found in libraries today. The historiography data may be correlated with the unpublished ones especially for the first half of the 16th century.

The first piece of information on the ecclesiastic reality in Lipova comes from 1325. Charles I settled in that urban center a Franciscan convent devoted to St. Louis of Toulouse. For more than two hundred years Lipova maintained the center of veneration of that saint connected with the Angevins⁶. Some years later (1333) according to the occasion of the papal collectors' presence there, the Roman-Catholic parish was also noted, a parishioner named Nicholas had

-
- 2 Aurél Eisenkolb, *Emlékezetességek Lippa város és környékének múltjából. Lippa város története* [Memories from the past of Lipova town and its surroundings. The history of Lipova], Lippa 1912; István Petrovics, *Lippa város igazgatásának és kézműiparának néhány kérdése a késő középkorban* [Some issues of Lipova town administration and craft in the late Middle Ages], in: József Bessenyei/István Draskóczy (eds.), *Pénztörténet – gazdaságtörténet. Tanulmányok Buza János 70. születésnapjára* [Money history – The history of economy. Studies for the 70th birthday of Buza János], Budapest/Miskolc 2009, p. 292–299.
 - 3 Sándor Márki, *Arad vármegye és Arad szabad királyi város története* [The history of Arad County and the royal free town of Arad], I–II, Arad 1892–1895.
 - 4 Petre Filimon, *Protestantismul și românii din Ardeal. Combaterea unei teorii uniate* [Protestantism and the Romanians. Against the Greek Catholic theory], Arad 1938; Stelean Ioan Boia, *Biserica ortodoxă din Lipova* [The Orthodox church in Lipova], in: *Studii de Știință și Cultură* [Studies of Science and Culture] 2.2 (2006), p. 49–55.
 - 5 A. Eisenkolb, *Emlékezetességek Lippa* (as note 2), *passim*.
 - 6 S. Márki, *Arad vármegye* (as note 3), vol. I, p. 384–385; Anna Tűskés, *L'iconographie de Saint Louis D'Anjou de Toulouse en Hongrie aux XV–XVIII^e siècles*, in: Norbert Medgyesy S./István Ötvös/Sándor Őze (eds.), *Nyolcszáz esztendő a ferences rend: Tanulmányok a Rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről* [Eight Hundred Years of the Franciscan Order: Studies on the spirituality, historical vocation, and cultural-artistic role of the Order], 2, Budapest 2013, p. 89f (757f).

paid one of the largest amounts within Cenad diocese. Some later data show that the parish church was devoted to King St. Stephen and functioned together with the Franciscan convent church until the Ottoman conquest; three of the priests serving that church 1400–1423 we know from the sources⁷. The Catholic churches in Lipova all along the Middle Ages up to the modern age continuously were subordinated to Arad archidiaconate within Cenad diocese.

Even if the Roman-Catholic presence is a doubtless one, we cannot speak about a confessional uniformity. The greatest part of the inhabitants certainly belonged to the Occidental church, but an Orthodox community also existed there, with Romanian and Serbian parishioners. The archaeological investigations yet in the inter-wars seem to indicate the origins of the old Orthodox church in Lipova, still working today in a modified architectural shape, in the 14th or 15th centuries⁸. The cohabitation of two Christian denominations there generated controversies since the midst of the 14th century. The possible institutional allocation of that church to the Orthodox Serbian church generated the first measures against the Oriental faithful in Lipova, in 1366, the same time – in the midst of the 14th century – the Serbian church was in conflict both with the catholic world and the patriarchate in Constantinople. The authorities promptly reacted and captured the Orthodox priests or made them leave, and so a possible institutional organization that hung over the Catholic local community was destroyed⁹. The urban main Catholic community began feeling again a menace due to the heterodox presence during the first half of the 15th century, represented both by Orthodox faithful and by pagans and incredulous people (“in medio nostri multi pagani, schismatici et increduli existent”). No matter which confessions those pagans and incredulous people belonged to, their presence seems to disturb heavily the Roman faithful. For being good Catholics the inhabitants there and the town authorities sent a letter to inquisitor John of Capestrano in 1455 demanding help for schism and heresy eradication¹⁰. Governor John Hunyadi’s presence in the town at the beginning of 1456, together with Franciscan priest Moses Székely, shows that the impend was quite serious. It seems that the

7 Adrian Magina, Parohiile catolice din Banat în epoca lui Sigismund de Luxemburg [Catholic parishes of the Banat in the era of Sigismund of Luxemburg], in: *Analele Banatului* [The Annals of Banat] S. N., XX (2012), p. 184 f.

8 S. I. Boia, *Biserica ortodoxă din Lipova* (as note 4), p. 51–53.

9 The document I am referring to was differently interpreted by the Romanian historians, from denying some clear anti-Orthodox measures, at Ioan Dimitrie Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului* [Monography of the Banat Metropolitan District], Timișoara 1977, p. 53–55, to considering it as part of a policy with deep ethnic and confessional implications, at Ioan Aurel Pop, *Un privilegiu solemn de la 1366 și implicațiile sale* [A solemn Privilege from 1366 and its impact], in: *Medievalia Transilvanica*, 1.1–2 (1997), p. 79–82.

10 Adrian Magina, *Documentele autorităților urbane din Lipova* [Documents of the authorities of Lipova] (1455–1548), in: *Banatica* 23 (2013), p. 605.

Orthodox faithful were the main menacing people against the good Catholics, as the Franciscan missionary drew the castellan in Lipova in imposing the right faith¹¹. There had been also a castellan in Şoimos (hung. Solymos), the last one had all the attributions of a person interested in church and religion. In his last will he gave a great part of his possessions to Arad church determining its members to pray for his soul salvation¹². The persecutory measures the Franciscans together with central, local and urban authorities took in the midst of the 15th century against the Oriental faith had also a strong political connotation. In fact, through eliminating the Orthodox presence there, they intended to minimize the Serbian church influence and despot George Branković's power, the last one had posed himself as a champion of Orthodox faith in the Hungarian kingdom, with extraordinary political and private relations to the Hungarian elite. Within that construction Lipova seemed to be a nucleus of "the schismatics' new center of prediction and conversion", as the last exegete of that question referred to¹³.

Even if the success against heresy and schism did not generate the coveted confessional uniformity, it gave the Catholic community a secure atmosphere to live in, an aspect that the attachment to church clearly shows up. So, by the end of the 15th century, laic people and priests in Lipova joined the Confraternity of the Holy Spirit. We find out at that occasion, that a chapel devoted to St. Michael also worked in the town, besides the parish church¹⁴; it was probably built in that century. The Franciscans put on influence to the educational policy when they opened a school carried by the local Franciscan convent; that school qualified for a gymnasium in the first half of the 16th century. István Szegeedi Kis, the future Reformer, had studied there for a while and graduated after a similar school in the town of Gyula. A *schola literalia* is noted in Lipova in 1607, on Timișoara Street, but we do not know if it is the same one mentioned in the previous century¹⁵.

11 Béla Pettkó, Kapisztrán János levelezése a magyarokkal 1444–1456 [The correspondence of John of Capestrano with the Hungarians], in: Történelmi Tár [The Historical Journal] 1901, p. 191–195.

12 Frigyes Pesty, Diplome privind istoria comitatului Timiș și a orașului Timișoara/Oklevelek Temesvármegye és Temesvár város történetéhez [Documents concerning the history of Timiș County and the town of Timișoara], II, 1430–1470, Ediție, note și comentarii/Magyarázó jegyzetekkel kiadta Livia Magina, Adrian Magina, Cluj-Napoca 2014, p. 292–296.

13 Iulian Mihai Damian, Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie [John of Capestrano and the Late Crusade], Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca 2011, p. 119–128, quoted at p. 126.

14 Monumenta Vaticana Hungariae, series prima, tom V: Liber confraternitatis Sancti Spiritus de Urbe, Budapest 1889, p. 22, 64–67.

15 A. Magina, Lipova at the beginning of the 17th century. Documentary contribution, in: Dumitru Țeicu/Rudolf Gräf (eds.), Itinerarii istoriografice. Studii în onoarea istoricului Costin Feneșan [Historiographical itineraries. Studies in the honor of the historian Costin Feneșan], Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca 2011, p. 301.

The favorable attitude of the citizens in the town towards the Roman Catholic Church continued the same during the first half of the 16th century. Donations for the ecclesiastic units in the town are noted in some of the inhabitants' last wills in the 1530'. For his soul salvation, Nicholas Kalmar, a merchant in the town, donated various amounts of money to all the Catholic establishments: three forints to St. Louis the Confessor's church and cloister, 10 forints to St. Stephen's parochial church, and two forints to Beguines convent, and also 10 forints to St. Elisabeth the Widow's, and three forints to St. Mary's monastery¹⁶. Another merchant, Michael Zakath, lets four forints to the parochial church in his turn, four to St. Mary's cloister, and four to St. Louis' church, and two to the local hospital¹⁷. We may observe that, according to these data, no less than three cloisters, a parochial church and two chapels (if admitting that St. Michael's chapel registered in the previous century, but not in such last wills, was still in function) worked in Lipova during the 1530s, an urban center which had no more than 3000–4000 inhabitants, an impressing concentration of Catholic establishments comparing to the town dimensions; certainly, that concentration was the biggest within the territory south of the Mureș. The situation seems to be a result of the drastic measures taken during the previous century that granted the local stability, so that the Catholic urban community could focus on a model of religious expression consisting in building up new churches or attracting different religious orders in the area. The Franciscans seem to be the more active members: the documents mentioning them in various moments including real deals they were involved in.

The religious landscape in Lipova and also in the whole territory situated to the south of the Mureș passed through significant mutations with the Reformation. The Reformation ideas began to be visible in the towns of Timișoara, Lipova and Caransebeș around 1540, under count of Timișoara, Peter Petrović's protection. Yet in 1544 the first student from Lipova at Wittenberg was mentioned, and many others followed him the next decades¹⁸. The spread of Reformation ideas split the Catholic community in the town. I do believe that the Reformation faithful were numerically significant in Lipova around 1546. By the end of that year the adepts of the Reform ideas based on the gospel sent a supplication to count Petrović (*patrono nostro per Deum singulari*) to make representations to queen Isabella, so the ones that had received the God's word

16 Acta et Documenta partes Regni Hungariae inferiores concernentia 1500–1552, collegit et edidit Hadrianus Magina, Cluj-Napoca 2020, p. 138–140.

17 Ibidem, p. 162–164.

18 Adrian Magina, *De la excludere la coabitare. Biserici tradiționale, Reformă și Islam în Banat (1500–1700)* [From exclusion to cohabitation. Traditional Churches, Reformation and Islam in the Banat], Cluj-Napoca, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane 2011, p. 71.

had their status recognized as so¹⁹. They simply motivated: the town of Lipova is a queenly town (*civitas reginalis*) and the queen is the person to decide in such cases. The letter was sent in the name of the primary judge John Danchak *ceterisque cives et incole civitatis*, and this is a sign of how the Reformation ideas spread within the urban authorities inclusively, so that they were ready to intervene for such a community official coagulation and admitting. Two days later the count of Timiș sent a letter to Sibiu Senate, demanding for their making representations to the queen too in favor of the protestant community. The letter gives some extra details: the count writes that the word of God was given some months before by brother Benedictus, but due to the Evil one's intervention (*sathanas ille veteranus hostis totius gentis humani*), wrangles appeared against the ones who brought the word of God (*per certum suum instrumentum excitavit zizaniam contra annunciatores*)²⁰. Brother Benedictus, the one mentioned in the letter to Sibiu, was much probably the named Benedict Abadi, a possible former Franciscan, who worked in Szeged area at that time²¹. The dispute the count spoke about was certainly with the urban inhabitants who were deeply attached to the Roman-Catholic traditional church. I believe that the Reformation success within the urban milieu shows a real interest for religious questions of Lipova Catholic community. An active community interested in religion was ready to be reformed without an intervention from top to bottom. Petrović's support came in fact when a Protestant coagulated community existed there. The large number of Catholic establishments in the town, belonging especially to the monastic orders, finally brought to a formula that generated problems and disputes within the urban center. The representatives of the monastic orders were suspected, legitimately in fact, to be mainly interested in gathering some goods up. The opulence the Franciscans in Lipova especially exhibited had generated the urban community's reaction a year before the Ottomans conquered the town. That movement which was instrumented by the Reformation adepts intended to put pressure on the Franciscan order in the town, St. Louis convent had been attacked, its church devastated to find the money there and the guardian maltreated²². The incident was not singular, looks like part of a scenario against the regular priesthood in Hungary and Transylvania, where the community took contact with the Reformation²³. We can only speculate on what concerns the

19 Acta et Documenta (as note 16), p. 196.

20 Ibidem, p. 197–198.

21 For his career see Miklós Kovács, Abádi Benedek, nyomdász és prédikátor a reformáció hőskorában [Abádi Benedek: printer and preacher in the heroic age of Reformation], Szolnok 2013.

22 A. Magina, *De la excludere* (as note 18), p. 71 f.

23 For instance the case of Cluj/Kolozsvár in the mid 1550'. On that Adrian Magina, Peter Petrović and Protestantism. Aspects concerning the patronage of the Reformation during

doctrine the Reformation promoted within the territory south of the Mureş. As along the whole kingdom, the ideas coming from the German Reformers Martin Luther and Philipp Melanchthon were taken upon in the first stage. Some groups appeared by the middle of the 16th century to adhere to a more radical theology of Swiss origin, under the influence of Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger and Jean Calvin. It is possible that the new doctrine coming from the Helvetic reformers had found adepts in Lipova, too, as it happened in the neighboring town of Timișoara. Even if there are some uncertainties concerning the doctrine orientation during the first stage of the Reformation spreading in the town, the data we know now indicate, that during the second half of the 16th century and the beginning of the next one, the local community certainly belonged to the Calvinist orientation of the Reformation, and that was the quite general situation in Hungary²⁴.

Finally, the Reformation preeminence lasted for short: In 1552, Lipova was conquered by the Ottomans, so the young Protestant community was destructured. There was also another result of the Ottoman domination: dissolution of the Roman-Catholic institutional organization in the south of the Mureş River; the bishops in Cenad moved towards the northern Hungary, and so the inferior ecclesial structures (archidiaconates and parishes) gradually disappeared from the religious local landscape. The Catholic community was a part of refugees from Ottoman occupation, succeeded to partly reconstruct in the 17th century, especially due to the efforts of the Franciscans under Bosnia custody. The adepts of the Reformation were obliged in the absence of a political adequate situation to emigrate towards other geographic horizons, especially to Transylvania. The refugees from Lipova settled in Alba Julia, where a residential district carrying the name of the town they had left, is a sign of their origin²⁵. Even if they had not totally disappeared in Lipova, we don't know any name of one of the community's members, as the sources rarely mentioned them. Imperiled the persuasion of the Franciscan missionaries and of the Serbian Orthodox hierarchs, the few Reformed faithful in the town converted to Catholicism or the Oriental Orthodox church during the 17th century.

its early period, in: *Иницијал. Часопис за средњовековне студије, књига 3* [Initial. A review of medieval studies] 3 (2015), p. 147–150.

24 A. Magina, *De la excludere* (as note 18), p. 74–76; S. Márki, *Arad vármegye* (as note 3), p. 520.

25 Emőke Gálfi, *A gyulafehérvári Lippa fertály és a lippai menekültek a 16. század közepén* [The Lipova quarter of Alba Iulia and the refugees from Lipova in the mid-sixteenth century], in: Dáné Veronka/Mária Lupescuné Makó/Gábor Sipos (eds.), *Testimonio Litterarum. Tanulmányok Jakó Zsigmond tiszteletére* [Testimonio litterarum. Studies to the honor of Jakó Zsigmond], Kolozsvár 2016, p. 143–149.

The Orthodox Church was the great winner after the Ottoman intervention. In spite of persecutory measures in the midst of the 15th century, the community of Oriental Church orientation didn't disappear even if the sources on are not very generous. The same S. Márki brought the essential data concerning the Oriental confession into a serious discussion; those data were later taken and used by the Serbian and Romanian historiography²⁶. The main part of data on the situation of the Oriental church in Lipova came, with few exceptions, from the 17th century, the time of the diocese there was definitely set. Information concerning the previous century is disparate and frequently led to wrong interpretations according to the writer's interest in.

It is sure that there were Orthodox ecclesiastic units, too, in the town in the first half of the 16th century, all at once with the Catholic structures. The disputes between the Occidental faithful and the Oriental ones seem to have been neglected and no data on this aspect in the first half of the 16th century was preserved. We do not know up today how numerically significant the Orthodox community was in the town in the 16th – 17th centuries, but we may speak about Serbians and Romanians, as during the previous century, institutionally allotted to the structures of the Serbian Orthodox church. During the first half of the 16th century an increased presence of names of a south-Slav resonance may be noted especially in the south of Hungary, including the Mureş Valley area²⁷. The first certain mention on an Orthodox hierarch in the south of the Mureş comes from 1542, when a house of a Serbian bishop of Lipova (*domus episcopii Rascianorum*) and the name of that priest “discreto Paulo presbitero Rascianorum” are noted down; so, the institutional organization is visible from the parochial level to this on the Episcopal function²⁸. The Oriental diocese was a successful one and worked on all along the 16th–17th centuries. Up to me, not quite accidentally the Orthodox bishop was mentioned after 1540. It was just the time the Protestant ideas began to take form in the town and the Serbian presence was more and more visible. In my opinion, the Orthodox institutional organization was possible, on the one hand due to the Reformers' initial open attitude towards the Oriental church – as both that one and Protestantism run under the persecutory Catholic measures – and on the other hand due to the Serbian population's political and military potential. All along the time of his political and military fight against the pro-Habsburgs' party, Peter Petrović, count of Timiș, made use of the south

26 S. Márki, Arad (as note 3), II, p. 238–242, referring mainly to the situation in the 17th century.

27 On the Serbian presence: Алекса Ивић [Aleksa Ivić], *Историја Срба у Угарској од пада Смедерева до сеобе под Чарнојевићем* [The history of the Serbs in Hungary from the fall of Smederevo to the migration of Čarnojević], Zagreb 1914.

28 Marius Diaconescu, Un episcop sârb la Lipova în 1542 [A Serbian bishop in Lipova in 1542], in: *Arhiva Istorica a României* 1.2 (2004), p. 29 f.

Slav troops who had taken refuge in Hungary, in order to fight against his rival George Martinuzzi, a supporter of the Roman Catholic church and an intimate of the Habsburgs. For Petrović in turn, as Antonius Verancić says, “all he does is seen to the welfare of his Serbs”. More than this, he was taken for the most important representative of the pro-Ottoman party at that time, a series of reports taking him even for a Turk, most likely due to his inclination for a radical Reform in the anti-trinitarian shape²⁹. It is why I believe that the Orthodox institution setting in Lipova came, with few exceptions, from the 17th century might be explained both at a religious level and a political one, concomitantly directed against the Habsburgs and the representatives of the Roman church.

The town occupancy by the Ottomans had no major impact on the Oriental ecclesiastic institution; on the contrary, it created the support for a future extension. The Ottoman fiscal registers mentioned the name of bishop Nestor in 1554, the first one to have been mentioned in the whole history of the Orthodoxy in the Banat. A little strange is how he was mentioned: Bishop Nestor married, metropolitan³⁰. It was a usual practice of the Serbian church to give the title of a metropolitan to bishops, a formula that came from the medieval tradition, the times the Serbian Patriarchate competed with the Ecumenical Patriarchate in what concerned the level of expression, but the terminology had no correspondent in reality³¹. As canonically impossible for an Orthodox bishop to be married (he is a monk in fact), Nestor was possibly a parochial priest who held that position in the absence of a very hierarch for a while. The old Serbian Patriarchate in Ipek (Pec) was re-set in 1557 through the office of vizier Mehmed Sokollu, a Serbian from Bosnia. Macarius, the vizier’s brother, was the first patriarch, not accidentally of course. The new patriarchate was given an uncommon jurisdiction, all over the Balkans and occupied Hungary; the patriarchs were given religious, political, administrative and fiscal competences over the faithful there, within the limits set by the Ottoman authorities they are responsible to for their works³². A significant amount of Orthodox faithful was concentrated in the 16th–17th centuries inside the Mureş’ south area, probably the largest one within the whole occupied Hungary. One of the main concerns of all the Serbian hierarchs was to set, integrate or re-activate the administrative structures to

29 A. Magina, Peter Petrović and Protestantism (as note 23), p. 141, 147.

30 Pál Fodor, Lippa és Radna városok a 16. századi török adóösszeírásokban [Lipova and Radna in the 16th century Turkish tax registers], in: *Történelmi Szemle* 39 (1997), p. 319.

31 László Hádrovics, *Le peuple serbe et son eglise sous la domination ottomane* [The serbian population and its church under Ottoman rule], Paris 1947, p. 113–116.

32 For the whole jurisdiction of the Serbian church within the Ottoman territories: Радмила Тричковић [Radmila Tričković], *Српска црква средином XVII – века* [Serbian Orthodox church in the 17th century], in: *Глас Српске Академие Наука и Умености* [The Voice of Serbian Academy of Science and Art], II (1980), p. 61–164 and Hádrovics, *Le peuple serbe* (as note 31), *passim*.

control the territory set under the authority of the new patriarchal ecclesiastic institution. Not accidentally, bishop Danil is registered in 1563 in Lipova, when he was looking for buying a house. A golden embroidered *epigonation* (a specific Orthodox liturgical vestment), belonging to him, was discovered at Krusedol monastery (preserved today at the Serbian Patriarchate Museum)³³.

In the detailed in fact Ottoman fiscal registers of 1567 no Orthodox priest is noted down. But it doesn't mean that the institution ceased its activity if the titular was not registered. It could have been a vacancy of the chair or another residence of the hierarch. The defter of 1579 came to re-refer to the bishop in Lipova – a clear sign that the institution, certainly connected to the Serbian ecclesiastic realities, had secured its continuity and functionality within the Mures Valley area³⁴.

Founded in the middle of the 16th century, that bishopric worked up to the 18th century, institutionally subordinated to the Serbian Orthodox Metropolitan Seat in Timisoara; it reached its maximal advance during the first half of the 17th century, under Brancovićs' rule, a family destined to give also the future metropolitan bishop of Transylvania, Sava³⁵.

How large was the jurisdictional area of that bishopric? Initially, once resetting the Patriarchy, the Serbian hierarchy had created a dense net of bishoprics covering almost all the urban centers in the Banat: Timisoara, Cenad, Lipova, Vršac, Becicherec (Zrenianin today), Orsova, Pančevo and Bocşa. A too large number obviously for 20.000 km² about, but the Serbian Patriarchate in Ipek competing with the ecumenical Patriarchate in Constantinople for the territorial control and ecclesiastic jurisdiction might explain such a number. The territorial division was destined both to grant prestige to the Serbian Church due to such a large number of dioceses, and to facilitate a better control on the relative recently acquired areas under its jurisdiction. Under the circumstances, the bishops of Lipova wielded effectively in the urban area and, probably, in the adjacent area to the Mures valley. The territories of Gyula sanjak, conquered by the Ottomans in 1556, were ecclesiastically subordinated to Lipova diocese. Once set the three seats of the Serbian Orthodox bishoprics in the 17th century, the authority of Lipova bishops reached from Gyula to Ineu in the north, and nearby Timisoara, in the south³⁶. We do not know the number of the districts of

33 Љубомир Стојановић [Ljubomir Stojanović], *Стари српски записи и натписи* [Old Serbian notes and inscriptions], I, Belgrad, 1902, nr. 639; Сава епископ шумадијски [Sava, the bishop of Šumadija], *Српски јерарси од деветог до двадесетог века* [Serbian hierarchy from the 10th to the 20th century], Belgrad/Podgorica/Kragujevac 1996, p. 155.

34 Fodor, Lippa és Radna (as note 30), p. 330.

35 Boia, Biserica ortodoxă din Lipova (as note 4), p. 54 f.

36 Details on the Serbian church organization: Радмила Тричковић, *Српска црква* [The Serbian Church], passim.

the archpriests in that diocese, but they certainly existed, one of them being set just in Lipova. At the beginning of 1582, there is an indirect information from a will indicting that a man originated in Caransebes was married to *Martha filia primarii sacerdotis Lippensis, protopap nuncupati*, the first and alone to be nominally known in fact³⁷. An incomplete register of donations belonging to Ipek Patriarchy is the only document to refer to the number of the districts in the diocese. The Patriarchy delegates succeeded to cover only part of the Mures southern territory, from where they collected various amounts of money. In spite of the irregular data in the document, they refer to two Orthodox vicars in Lipova at least and to many others in the area adjacent to the Mures River³⁸. A visible phenomenon took place after the bishopric settlement: the monarchism development. So, in addition to Hodos-Bodrog Orthodox monastery that had functioned yet in the medieval time, two other monasteries are referred to in the papers of the time, both founded after the middle of the 16th century, most likely: a monastery of nuns nearby Radna (Ostrovo or Udnije in the Turkish records)³⁹, and one of monks at Felnac; the last one was mentioned as being placed in the Serbian land⁴⁰.

There are quite few data now concerning the religious life in Lipova bishopric. When speaking about the Orthodox world there, we may speak about a popular religion, the interest of the hierarchy consisting less in imposing dogmatic rules, but in collecting the necessary taxes to support the co-habitation with the Ottomans. As long as the Orthodox hierarchs were regularly paying those taxes, the Ottomans proved to be their sustainers. It was registered in the defter of 1590 for instance, that 400 groschens had been paid for repairing the *giaours'* church in the suburbs; not else but a religious tax in that case, so that the authorities let people repairing their church⁴¹. But the collaboration with the Ottomans didn't limit to the churches maintenance, it had a much larger impact on the future confessional design of the area. The fiscal obligations that the Orthodox hierarchy had generated, extended upon all the Christians in the territory, regardless to their confession, and it was a situation to offend the Roman-Catholic and Reformed communities. Supported by the Ottoman authorities, the Serbian Orthodox bishops (including those in Lipova) frequently

37 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (Hungarian National Archive), F 15 Protocolla, VII, f. 123. My gratitude to my fellow Zsolt Bogdándi for placing the document with this piece of information at my disposal.

38 Ioan Dimitrie Suci/Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului* [Documents on the history of the Banat Metropolitan], I, Timișoara 1980, p. 127–149.

39 Fodor, Lippa és Radna (as note 30), p. 333 f.

40 Hádrovics, *Le peuple serbe* (as note 31), p. 115.

41 Traian Birăescu, *Banatul sub turci* [The Banat under Ottoman rule], Timișoara 1934, p. 44.

interfered and chased the Reformed preachers or Catholic missionaries; so they succeeded to impose their own priests in communities of another confession⁴². The derived advantage of Orthodoxy from collaborating with the Ottomans: at the end of the 17th century the whole territory in the south of the Mureş Valley, with very few exceptions, was attached to the Oriental confession. By the way, the Serbian Orthodox Church gained optimal control about local Christians within a time when its spiritual authority was only partly encouraged by the political authority. Renouncing to involving in dogmatic disputes, it pragmatically tried to gain certain benefits in front of the Ottoman authorities more and more avid for money.

The way the diocese in Lipova had found is in my opinion an institutional model that the Serbian Orthodox hierarchy proposed for those areas, where the Orthodox Church was not directly connected with the political authority (as in the Byzantine model). The diocese has got acquainted with Ottoman realities in the 16th–17th centuries, and finally it preserved its statute and authority.

In conclusion, I do believe that the religious state in Lipova by the end of the Middle Ages and during the early modern age transposes in a micro-area, a situation we could find out in other areas of the kingdom, too. The Catholic community was split by religious dispute, and the initial success of the Reformation finally lead to a surprising victory of Orthodoxy; benefiting of the south Slav population's infusion resulting from the Ottoman occupancy, it succeeded to become the main church in the town on the Mureş Valley. It is an atypical situation, but a more interesting phenomenon is the process of transformation: it shows how a town with cohabitating Christian denominations superposed by Islam could evolve from the confessional point of view.

Zusammenfassung: Die konfessionellen Verhältnisse in der Region entlang von Theiß, Donau und Mieresch, hier exemplarisch präsentiert an der Stadt Lippa, haben sich vom 16.–18. Jahrhundert radikal verändert. Lebten im ökonomisch bedeutenden Lippa zunächst eine kleinere Gruppe orthodoxer Christen neben katholischen Gemeindegliedern nicht konfliktfrei nebeneinander, so geriet die Region 1552 unter osmanische Herrschaft. Die Rezeption der Reformation um 1540 hatte nach einer Aufspaltung der im 15./16. Jahrhundert zuvor gegenüber der orthodoxen Gemeinde kontroverstheologisch, institutionell und spirituell stabilisierten westkirchlichen Gemeinde schließlich eine fast 100%ig evangelisch-reformierte sowie eine durch Flucht massiv dezimierte römisch-katholische Gemeinde ergeben. Parallel zu beginnenden Auflösungserscheinungen katholischer Institutionen und einer gegenüber der Ostkirche freundlichen Grundhaltung der Protestanten ist seit 1542 erstmals eine das wachsende Selbstbe-

42 Magina, De la excludere (as note 18), p. 125.

wusstsein der serbisch/rumänisch-orthodoxen Gemeinde dokumentierende Präsenz eines orthodoxen Bischofs nachweisbar. Unter der osmanischen Oberherrschaft gerieten die ortsansässigen, anti-habsburgischen Protestanten (und die wenigen Katholiken) in einen Homogenisierungs-Sog der mit den Osmanen kollaborierenden Orthodoxen. Davon profitierte die orthodoxe Kirche, die sukzessive alle Nicht-Muslime vertrat und schließlich als einzige christliche Glaubensgemeinschaft am Ort übrigblieb.

Florin Nicolae Ardelean

Piety, morality and discipline in the military regulations of the Transylvanian principality (1577–1683)

This article is based on the premise that some innovative aspects of warfare and military organization are strongly linked to Early Modern Religious Reformation and Counter-Reformation. In order to identify these links I have analysed several military regulations issued by Transylvanian rulers during the Sixteenth and the Seventeenth Centuries. By means of my research I will try to answer two important questions: What were the means used to establish and enforce military discipline in early modern Transylvanian armies? And what was the role of religion in the process of establishing and maintaining military discipline? War and religion in Sixteenth and Seventeenth century Europe have been a constant focus for historians over the last decades generating many insightful monographs and studies. However, the Transylvanian principality in particular, and Central and Eastern Europe in general, received less attention from this point of view.

It has been a long and lasting tradition in the European historiography to define many early modern military conflicts as “wars of religion” because of the confessional division brought by the Sixteenth century Reformation. The French Wars of Religion (1562–1598), The English Civil Wars, The Dutch Revolt (The Eighty Years War) or The Thirty Years war, are just some of the most notable examples. The causal relation between religion and military conflicts has been debated since the early beginnings of historical writing. In time, it became rather clear that war is a complex historical phenomenon, and religion is just one of the many factors that generate military conflicts throughout history. On the subject of early modern military conflicts, Jeremy Black, a well-known military historian, argued that: *Wars were rarely fought for exclusively religious reasons, but religion was important in transforming local conflicts into either general European ones, or, at least, into ‘national’ conflicts*¹.

The religious division of Europe brought military conflicts to a new level of destruction. Savagery and high casualty rates were more the results of religion

1 Jeremy Black, *European Warfare 1494–1660*, London/New York 2002, p. 83 f.

and political crisis than of military technology². The Sixteenth century wars of religion had a huge social and demographic impact, mainly because they were prolonged conflicts lasting several decades. During the French Wars of Religion, between 1560 and 1580, over 1 million people lost their lives, including 20.000 Catholic clergy (The estimation was made by Nicolas Froumentau in his work *Le secret des finances de France*, published in 1581)³. The wars of religion involved many violent small scale actions that did not necessarily involve organized military forces. The popular violence associated with persecution, repression, and massacres often did not wait for official declarations of war, or necessarily depend upon the presence or absence of formally organized armies⁴.

The early modern tactical innovations (like the pike and shoot formations) demanded a higher degree of coordination and discipline among officers and common soldiers⁵. Discipline on the battlefield and in the camps was essential to ensure the success of a military campaign. This is why in the early modern period we have a greater number of military regulations which approached many aspects of the soldier's life including their moral behaviour. Such regulations were usually enforced through severe punishment, but given the negative image of early modern soldiers provided by narrative sources, there are serious doubts that these regulations were very efficient or that they were strictly applied. Nevertheless, military regulations, as historical sources, have great value, because they provide an accurate image of the needs and difficulties faced by early modern soldiers. At the same time these documents offer valuable information regarding patterns of behaviour and moral standards in the early modern age.

The Republic of Venice is among the first European states that made efforts to provide her armies with an unified and homogenous set of regulations. Such a military regulation was finalized in 1430 and contained 56 articles referring to various aspects such as: weapons and military equipment, the payment of wages, prisoners of war and relations with the civil population⁶. Since most of the Venetian land forces were made up of foreign mercenaries recruited by military contractors (the so called *condottieri*), the military regulations, usually drafted by Venetian civil officials, were a mean of ensuring the control of the state over his armed forces⁷.

2 Ibidem, p. 97.

3 James B. Wood, *The King's Army. Warfare, Soldiers, and Society During the Wars of Religion in France, 1562–1576*, Cambridge 1996, p. 1.

4 Ibidem, p. 4.

5 Black, *European Warfare* (as note 1), p. 29.

6 M. E. Mallett/J. R. Hale, *The Military Organization of a Renaissance State. Venice c. 1400 to 1617*, Cambridge 1984, p. 114.

7 Ibidem, p. 384f.

In England, military regulations known as *ordinances of war* were issued at the beginning of each major campaign⁸. These documents were concerned with aspects of discipline on the battlefield but also in camps. In the ordinance issued on the eve of the 1513 campaign in France, there are several articles concerned with the hygiene of the military camp. Slaughtering animals inside the camp was forbidden. Depositing waste in the perimeter of the living quarters was also met with harsh punishment⁹.

The Habsburgs with their multi-national armies faced numerous difficulties that had to be dealt with through strict regulations. In this regard General Lazarus Schwendi stands out as an important reformer of the Habsburg army. In 1570 the imperial diet gathered at Speyer ratified a complex set of military rules, known as the *Artikelbrief*, concerned with many aspects of military organization. The Habsburgs tried to impose a minimal standard regarding weapons and defensive equipment. Death penalty was very common and was applied especially in cases of desertion, or in case of soldiers who signed up with two different regiments¹⁰. Before the *Artikelbrief*, Schwendi drafted several regulations for Hungarian troops who served in the fortifications on the border with the Ottoman Empire. However, the Hungarian Nobility refused to obey these regulations because they were a violation of Noble privilege¹¹. During the following decades the *Artikelbrief* was constantly updated and enlarged. In 1682 the diet of Ratisbona (Regensburg) adopted a new military regulation containing 96 articles that remained mostly unchanged until 1768. By this time articles concerned with morality and religion were quite common. For example blasphemy was punishable by death. The same fate awaited those, who robbed or burnt churches¹².

Religious motivation, for those involved in early modern military conflicts, gained new dimensions. Violent actions found valid justification in religion, thus religion became one of the most powerful instruments of war propaganda. One

8 Steven Gunn/David Grummitt/Hans Cools (eds.), *War, State and Society in England and the Netherlands, 1477–1559*, Oxford 2007, p. 253, 273 f.

9 Raymond James, *Henry VIII's Military Revolution*, London/New York 2007, p. 72.

10 Zoltán Péter Bagi, *The Life of Soldiers during the Long Turkish War (1593–1606)*, in: *Hungarian Historical Review* 4.1 (2015), p. 396; Idem, *The Organization of the Imperial Army in the Fifteen Years War*, in: *Chronica. Annual of the Institute of History University of Szeged*, Szeged 2016, p. 173f; Géza Pálffy, *Un penseur militaire alsacien dans la Hongrie au XVIe siècle Lazare baron von Schwendi (1522–1583)*, in: Hervé Couteau-Bégarie/Ferenc Tóth (eds.), *La pensée militaire hongrois à travers les siècles*, Paris 2011, p. 41–61.

11 Géza Pálffy, *The Kingdom of Hungary and the Habsburg monarchy in the sixteenth century* (Social Science Monographs, 18), Boulder 2009, p. 184.

12 Jean Nouzille, *Les Impériaux aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in: Jean Béranger (eds.), *La Révolution militaire en Europe (XVe–XVIIIe siècle)*, Paris 1999, p. 79 f.

relevant example is the attitude of English soldiers towards their Irish opponents during the Elizabethan wars of conquest and in the Seventeenth century as well. Inspired by sermons, pamphlets and other means of propaganda, English Protestants considered the Irish to be heathens, and thus killing them was acceptable in the eyes of God¹³. A similar attitude was specific to catholic soldiers. Religious zeal boosted their morale on the battlefield. For example in 1620 the Austrian and Bavarian catholic soldiers fighting against Bohemian and Palatine troops viewed the conflict in terms of a crusade against iconoclastic Calvinists who had desecrated images of the Virgin¹⁴.

Some soldiers enforced their group identity through religion, and thus religion and religious activities became a part of their daily lives. Such is the case of the French Huguenot mercenaries. In his extensive study about the foreign service of Huguenot mercenaries, D. J. B. Trim concludes that the French Calvinist soldiers were equally motivated by material needs (both survival and profit) and by the chance to fight against Catholics¹⁵. Calvinist confessional fervour also contributed to their combat effectiveness. Huguenot soldiers were known to sing psalms in order to maintain morale in battle. Psalm 68 became known among French Protestants as the battle hymn (*psaume des batallies*)¹⁶.

While narrative sources offer an abundance of information about savage behaviour among early modern soldiers, military regulations issued during this period show that rulers and military commanders acknowledged this problem and tried to deal with it. Military regulations that explicitly forbade theft from churches were issued in the Netherlands beginning with 1558. Protestant soldiers, especially the German *landsknecht*, were famous for their inclination to destroy images and other objects of devotion related to cult of the Virgin, while the Spanish Catholics held this objects in high reverence¹⁷. Religious change was stimulated amongst large armies. In a regulation from 1555 soldiers in the Habsburg army were specifically forbidden to quarrel over matters of faith¹⁸.

Military regulations became more and more complex with the passing of time. As a consequence, theoretical works, such as military treatise, summing up different aspects from various military regulations, appeared. Such was the

13 Charles Carlton, *Going to the Wars. The Experience of the British Civil Wars, 1638–1651*, London/New York 1992, p. 36.

14 Black, *European Warfare* (as note 1), p. 13.

15 David J. B. Trim, *The Huguenots and the European Wars of Religion, c. 1560–1697: Soldiering in National and Transnational Context*, in: David J. B. Trim (ed.), *The Huguenots: History and Memory in Transnational Context*, Leiden 2011, p. 188.

16 *Ibidem*, p. 190 f.

17 Gunn/Grummitt/Cools, *War, State and Society* (as note 8), p. 321.

18 *Ibidem*, p. 306.

case of the work written by Saint-Luc, *Traité de la guerre* (1592)¹⁹, or the work of Philip of Cleves's *Instruction de toutes manieres de guerroyer* – who argued that discipline was fundamental for success on the battlefield but also for public welfare²⁰. Other theoreticians such as Ayala, Gentili and Hugo Grotius based their works on military regulations and sought to establish an international law of war²¹.

In Transylvania military regulations were issued by the prince assisted by members of his chancellery. Quite often, different aspects of military regulations were also discussed during Diets. Some of the first military regulations issued by the Transylvanian chancellery were concerned with the provisioning of the army and with the establishment of quarters²².

Over the years Transylvanian military regulations became more and more complex, addressing various issues, including: religion, piety and morality. In order to understand the importance of rules related to religion and their relation to the practice of enforcing discipline, I have analysed 11 military regulations issued between 1577 and 1683.

The first regulation, containing 16 articles, was issued by Stephen Báthory in June 1577, in his military camp at the siege of Danzig. This is a regulation that concerns the soldiers of different nationalities fighting for Báthory: Polish, Germans and Hungarians (Transylvanians)²³. In 1579 another regulation was issued at the request of king Báthory. This time the document, consisting of 49 articles, was addressed specifically to cavalry troops and was mostly concerned with the marching order of the army²⁴. The third regulation, from 1606, is uncommon because of the context in which it was elaborated. Unlike the majority of regulations, this one was not signed by a ruling prince, but by a group of nobles from Transylvania and Upper Hungary that were loyal to Steven Bocskay²⁵.

19 Philippe Contamine, *The Growth of State Control, Practices of War, 1300–1800: Ransom and Booty*, in: Philippe Contamine (ed.), *War and Competition Between States*, Oxford 2000, p. 181.

20 Gunn/Grummitt/Cools, *War, State and Society* (as note 17), p. 321.

21 Contamine, *The Growth* (as note 19), p. 288 f.

22 Zsolt Trócsányi, *Erdély központi kormányzata. 1540–1690* [The Central Government of Transylvania. 1540–1690], Budapest 1980, p. 241.

23 András Veress, *Báthory István erdélyi fejedelem és lengyel király levelezése* [The Letters of Stephen Báthory, Prince of Transylvania and King of Poland], II (1576–1586), Cluj 1944, doc. 650, p. 185; Florin Nicolae Ardelean, *Military Justice, Regulations and Discipline in Early Modern Transylvanian Armies (XVI–XVII century)*, in: *Studia Universitatis Cibiniensis. Series Historica* 8.1 (2011), p. 188–190.

24 Samu Barabás, *Báthory István lengyel király hadi rendtartása a lengyel seregben szolgáló magyar huszárok számára* [The Military Regulation of the Polish king Stephen Báthory for the Hungarian Hussars in the Polish Army], in: *Hadtörténelmi Közlemények*, Budapest 1890, p. 667–674.

25 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori történelmi emlékek* [Historical Memories of the Turkish-Hungarian Age, III], Pest 1868, doc. XLIII, 29th April 1606, p. 51–53.

Gabriel Bethlen has been widely acknowledged as one of the most successful leaders of the Transylvanian principality, an important supporter of Protestantism and also as an important military reformer²⁶. The piety of prince Bethlen was also reflected in the manner he organized his army. During his campaigns against the Habsburgs, his armies were accompanied by preachers (for example in 1621, ten preachers joined the army) and soldiers were required to attend daily religious service²⁷. Five military regulations were issued during his reign. However, in this presentation I will only analyse two of them: one issued in 1623 on the eve of the second campaign against the Habsburgs²⁸, and one from the end of his reign (1629) that mostly concerns his German mercenaries from Vințu de Jos²⁹.

The sixth regulation was established in March 1645, during the final phase of the campaign of George Rákóczi I in Hungary. This regulation was issued for the troops who received winter quarters in Hungary, and is mostly concerned with the relation between the army and town authorities³⁰. A few months later (on the 27th of June 1645), the prince issued a more consistent regulation containing 46 articles³¹.

Finally, my analysis will include four regulations from the time of prince Michael Apafi. The first one, from 1665, is a set of rules followed by the garrison of Chioar fortress³². The second regulation, from the 10th of June 1671, was elaborated on the occasion of the partial insurrection decided in the Diet of Alba Iulia³³. The third regulation was issued at Gherla on the 5th of August 1682, before the Transylvanian army embarked on a small campaign to aid the rebels in Upper Hungary³⁴. The last regulation was made for the use of the

26 János B. Szabó, Bethlen Gábor, az újjászervező. A kora újkori hadügyi fejlődés Kelet-Közép-Európában az Erdélyi fejedelemség példája a XVII. század első felében, [Gabriel Bethlen, the Reorganizer. Military Development in East-central Europe in the Early-Modern Age: The Case of the Principality of Transylvania in the First Half of the 17th Century]. 1 rész [Part 1], in: *Hadtörténeti Közlemények* 126.4 (2013), p. 963–988.

27 Dávid Angyal, Gabriel Bethlen, in: *Revue Historique* 158.1 (1928), p. 75.

28 Gábor Hausner, Bethlen Gábor erdélyi fejedelem hadi edictuma [The Military Edicts of Gabriel Bethlen, Prince of Transylvania], in *Hadtörténelmi Közlemények*, 124.2–3 (2001), p. 469–485.

29 Sándor Szilágyi (ed.), *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* (henceforth MCRT), VIII, Budapest 1882, p. 502–505.

30 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori* (as note 25), IV, doc. CLXXXIII, p. 314–319.

31 *Ibidem*, Doc. CLXXXIII, p. 341–344.

32 Jozef Koncz, *Magyar hadi szabályzatok gyűjteménye. Hadi edictum Kövár vára részére 1665-ből* [Collections of Hungarian Military Regulations. The Military Edict issued for Kövár Fortress in 1665], in: *Hadtörténelmi Közlemények* IV (1891), p. 429–432.

33 MCRT, XV, Budapest 1892, doc. XXVI, p. 204–206.

34 Jozef Koncz, *Magyar hadi szabályzatok gyűjteménye. Apafy Mihály erdély fejedelem hadi edictuma 1682 aug. hó 5-éről* [Collections of Hungarian Military Regulations. The

small Transylvanian army who joined the Ottoman forces under the walls of Vienna in 1683³⁵.

All these regulations share many similarities, although they were issued under various circumstances. Their structure is almost identical. Each document begins with a short introduction stating the purpose of the regulation. The main part consists of the articles that follow no particular order. Most regulations end with a conclusive article which underlines the importance of discipline and obedience. The articles are sometimes quite complex and refer to more than one subject. By comparing the eleven documents I was able to establish several groups of articles based on their subject.

The most common subject approached by Transylvanian military regulations is the hierarchy of officers. All regulations are concerned, to a certain degree, with the establishment of a chain of command. These articles deal with the various responsibilities of officers and with relations of authority within the army. In some regulations the high ranking officers are mentioned by name. For example, in 1645 Sigismund Kornis is designated as captain general (*fő generalis*) and Sigismund Rákóczi as supreme captain of the court (*udvari főkapitány*)³⁶. Another important officer, who is often mentioned in regulations, is the captain of the guards (*főstrázsamester*)³⁷ or (*campiductore*)³⁸. Officers were also responsible for keeping track of the losses in their companies. Every officer had to know how many of his soldiers lost their lives, how many deserted or were captured by the enemy³⁹. Another important responsibility of officers in the upper echelons of the hierarchy was to give letters of safe conduct. Usually this prerogative was limited to one or two leading officers in the army⁴⁰.

Of almost equal importance are the articles referring to the internal organization of the army and of military camps in particular. These rules were meant to transform the camp into a space of safety and order. The access in camp was very strictly organized. Passwords were changed on a regular basis and given to all officers by the commander of the guards⁴¹. All within the army were familiar with the signals given by drums and other instruments⁴².

Edict issued by the Transylvanian Prince Michael Apafy on the 5th of August 1682], in: *Hadtörténelmi Közlemények IV* (1891), p. 291–296.

35 MCRT, vol. XVI, p. 136–141.

36 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori* (as note 25), IV, doc. CLXXXIII, p. 341.

37 *Ibidem*, p. 344.

38 Veress, Báthory (as note 23), doc. 521, p. 80.

39 *Ibidem*, doc. 574, p. 124–130.

40 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori* (as note 25), IV, doc. CLXXXIII, p. 344.

41 Veress, Báthory (as note 23), doc. 574, p. 125.

42 *Ibidem*, p. 125 f.

Fire or diseases were very common dangers in military camps, so many rules dealt with actions that might contribute to these hazards. Loud noises were forbidden during night time⁴³. Each unit was given a particular place within the perimeter of the camp, and in the middle there was an open space used as a market during day time⁴⁴.

The mobility of the army was very important to ensure success in a military campaign. Thus, articles dealing with the marching order and means of transportation were quite common in the military regulations of Transylvania.

It has been estimated that in early modern armies more soldiers died of famine or disease rather than by the hands of enemies, and Transylvanian armies made no exception. As a consequence many regulations deal with the issue of food supplies. During campaigns soldiers acquired food by foraging in the enemy territory or through transactions with local merchants. There were also merchants who chose to accompany armies on the march.

An important group of articles refer to crimes committed against superior officers or fellow soldiers. These crimes were harshly punished. Those found guilty, often received a death sentence. The most common crimes amongst soldiers were theft⁴⁵ and brawls⁴⁶.

Crimes against civilians were very common, but were usually treated with leniency. Although there are rules forbidding violent actions against the local population, disputes between soldiers and civilians were usually judged by officers⁴⁷. Other rules, which are less frequent than the ones mentioned above, deal with: plunder, winter quarters and camp followers (merchants, craftsmen etc.)

Finally, a distinct group of articles refer to matters of religion and morality. This type of rules gained an increased importance especially during the Seventeenth century. Apparently protestant rulers, like Bethlen, Rákóczy and Apafi, were concerned with the behaviour of their soldiers and tried to impose a minimal morale standard within their army. These rules establish harsh punishments for capital sins like blasphemy or adultery and encourage participation at religious service and prayer.

It was quite common to invoke the name of God in the introduction of military regulations. The document issued by Stephen Báthory in 1579 begins with such an article. The author begins by declaring, that God is source of all victories on the battlefield. Every commander should encourage his soldiers to be God-fearing, to pray, to take part in all religious services and to keep a clean

43 Ibidem, p. 126.

44 Hausner, Bethlen (as note 28), p. 478.

45 Veress, Báthory (as note 23), doc. 574, p. 125.

46 Ibidem.

47 MCRT, VIII, p. 504f.

conscience⁴⁸. This article can be rightfully considered a continuation of the introduction. It can't be considered a proper rule, because it doesn't establish a clear course of action and it's not enforced by punishment. The same regulation has an article forbidding the desecration of churches and killing priests⁴⁹. In such articles priests are usually mentioned together with elders, women and children as vulnerable groups, unable to defend themselves. Another article forbids gambling under the punishment of death by hanging⁵⁰. Two articles deal with excessive drinking. This popular pastime among soldiers was in general forbidden at night and drunken officers lost their ranks⁵¹.

The regulation from 1606 contains articles referring to religious matters. The first article states that each army should be accompanied by at least one preacher⁵².

In the regulations issued under Gabriel Bethlen, religious and moral matters had a very important role. In the document from 1623 the first articles deal with blasphemy, which was punishable by death. Cursing was also harshly punished. Another article forbids desecration of churches and graves⁵³. In addition, the regulation from 1629 also forbids adultery⁵⁴.

Similar stipulations are found in the regulations issued under George Rákóczy I. For the first time participation at religious services is mandatory for all soldiers. After the evening prayer drinking was forbidden in all the camp⁵⁵. In addition, churches and the houses of priests were exempted from offering quarters to soldiers⁵⁶.

According to the regulation issued in 1665 all the soldiers from the garrison of Chioar fortress had to attend daily religious service. Those who failed to do so had to pay a fine⁵⁷.

The other regulations, issued under Michael Apafi, show that moral and religious rules became a constant feature of daily life in military campaigns. In the regulation from 1671 three out of 13 articles deal with such aspects. Blasphemy and adultery were punishable by death according to the Holy Scripture. Prayer and other devotional activities became turning points in the division of time in military camps. For example, the evening prayer marked the begging of rest

48 Veress, Báthory (as note 23), doc. 574, p. 125.

49 Ibidem, p. 126.

50 Ibidem, p. 129.

51 Ibidem, p. 129f.

52 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori* (as note 25), III, doc. XLIII, p. 51.

53 Hausner, Bethlen (as note 28), p. 474–484.

54 MCRT, vol. VIII, p. 505.

55 Áron Szilády/Sándor Szilágyi (eds.), *Török-Magyarkori* (as note 25), IV, doc. CLXXXIII, p. 340.

56 Ibidem, doc. CLXXIII, p. 314.

57 Koncz, Magyar (as note 32), p. 429.

time and all soldiers who were caught outside the camp after this moment were punished.

The activity of preachers in the armies of Prince Michael Apafi is illustrated by the increasing number of so called camp sermons (*tábori prédikáció*)⁵⁸. Through these sermons the prince and his high dignitaries transferred a part of the court ceremonial into their military camps. One of the most well-known authors of camp sermons during this period was József Nagary, a court preacher of Michael Apafi, compared to the prophet Elijah, by the chronicler Michael Cserei. A son of a preacher, Nagary József, completed his education in the universities of the Low Countries (Groningen, Leiden, and Utrecht). He returned to Transylvania in 1679 and accompanied the Transylvanian armies in the campaigns of 1681, 1682 and 1683. These sermons were gathered in a manuscript: nine from the 1681 campaign, seven from the 1682 campaign and fifteen from the 1683 campaign. The Transylvanian preacher emphasized the “sacred character” of the war waged by his ruler in the complicated political context dominated by the struggle between the Porte and the Habsburgs. The texts of Nagary are inserted with various details reading the places and events related to the abovementioned military campaigns⁵⁹.

In the 1683 regulation, six out of 40 articles deal with religious and moral matters. The article referring to cursing and blasphemy is much more explicit in comparison with previous regulations. This time it was clearly stated that those found guilty of this crime will be put to death by stoning⁶⁰. This might be a biblical reference to the Book of Leviticus (24:10–23), in which Moses punishes a young man, guilty of blasphemy, to death by stoning. Apparently, death sentence by stoning was not a novelty in Transylvanian judicial practice. In 1638, János Thorockai, a goldsmith from Kolozsvár, was condemned to death for blasphemy: “The unmindful man blasphemed against Christ: were he [Jesus] to come onto earth, he would send him to work in the vineyard. Following biblical

58 One of the earlier examples of camp sermons published during the reign of Michael Apafi was eloquently entitled “the Holy Army”, see Mihály Tolnai Szabó, Szent had, az az lelki testi szabadságokért fegyvert vont vitézek tüköre, avagy olyan idvességes Szent Irasbul öszve szedegettetett lelki tanács, a melyben az igaz hadakozásnak bizonyos okai, igaz módgyai, hasznos végei, rövideden egyben szerkeztettettek. (...)/[a mellyet tanítási alkalmatosaggal praedikállott a vitézek előtt Tholnai Mihaly] [The Holy Army, the mirror of the weapons that consolidate the spriritual and physical freedom of the warrior....], Kolozsvár 1676.

59 János L. Győri, Nagary József tábori prédikációi, in *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban* [The Camp Sermons of Nagary József in Religion, Rhetoric and National Consciences in Old Literature], in: István Bitskey/Szabolcs Oláh (eds.), Debrecen 2004, p. 438–460; János L. Győri (ed.), Nagary József tábori prédikációi [The Camp Sermons of Nagary József] (1681–1683), Debrecen 2002.

60 MCRT, vol. XVIII, doc. XVI, p. 136.

rules, he was stoned to death by five Gypsies in Dés. [...] They also condemned a councilman from Kolozsvár by the name of Csipar, because of blasphemy, to 60 blows with the cane below the gallows⁶¹.

According to this regulation an ordinary day in the military camp began and ended in prayer. Nobody was allowed to leave camp before the Morning Prayer, and after the Evening Prayer all activities ceased. Shooting and singing were forbidden after the Evening Prayer, and merchants were not allowed to sell any more wine after this solemn moment. Those who failed to obey these rules, risked a death sentence or, if it was considered a lesser crime, they were flogged. Desecration of churches and graves was punishable by death. Adultery was treated with more indulgence, compared to previous regulations, and was punishable by flogging under the gallows. The conclusive article is formulated as prayer. It is an invocation of the name of God, asking for protection and a favourable outcome in the campaign. All aspects, regarding religious and moral behaviour stated in the previous articles, are once again repeated⁶².

There is a complex relation between military conflict and religion in the early modern period. Religion was undoubtedly a major cause for wars, but it was also used as a mean of tempering violent and immoral behaviour among soldiers. The overall efficiency of military regulations remains hard to assess. Articles regarding piety and morality were present in the Sixteenth Century Transylvanian military regulations, but had a reduced importance. Moral and religious issues increased in importance during the Seventeenth century. A turning point might be considered the 1619 synod from Târnave (germ. Kokel) County, where the representatives of the Calvinist clergy elaborated a petition on discipline and piety. This petition was well received by Prince Gabriel Bethlen, who issued several laws meant to enforce piety and social discipline over the next years. As the synod suggested capital sins – such as blasphemy and adultery – they were punished harshly⁶³. In view of this general trend in the legislation of the Transylvanian Principality, it is not a coincidence that moral issues gained an increased importance in the military regulations of Gabriel Bethlen and his successors. Another interesting aspect is that, especially during the Seventeenth Century, death penalty is often associated with moral and religious crimes, like blasphemy and adultery.

61 Apud István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*, Leiden/Boston 2009, p. 200, note 32.

62 MCRT, vol. XVIII, doc. XVI, p. 136–141.

63 Keul, *Transylvania* (as note 61), p. 265.

Zusammenfassung: Militärordnungen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts spiegeln die religiöse Grundhaltung der Regenten des Fürstentums Siebenbürgen wider. Weil diese Region bislang historiographisch weitgehend ausgeblendet blieb, steht Siebenbürgen im Fokus dieser Untersuchung. Dabei werden folgende interessleitenden Fragestellungen berücksichtigt: mit welchen Mitteln wurde die militärische Disziplin begründet und durchgesetzt, und welche Rolle spielte dabei die Religion?

Rohheit der Kriegsführung und hohe Opferzahlen sind weniger der Kriegstechnik zuzuschreiben, sondern eher als Folgen der religiösen und politischen Krise anzusehen. Die oft jahrzehntelangen Konflikte hatten große soziale und demographische Folgen. Zu unterscheiden sind spontane, unkontrollierte Gewaltausbrüche und militärische Aktionen.

Disziplin auf dem Schlachtfeld und in den Heerlagern war entscheidend für einen Erfolg eines Kriegszugs. Soldatenleben, Bedürfnisse und Herausforderungen inklusive der religiösen und ethischen Aspekte und Standards lassen sich anhand der Militärordnungen ablesen. Vor dem Hintergrund entsprechender Ordnungen in Venedig oder England werden die Habsburgischen Bestimmungen (zum Beispiel von Lazarus Schwendi 1570) behandelt, die in den folgenden Jahrzehnten immer neu aktualisiert und erweitert wurden. Für Siebenbürgen werden elf Ordnungen seit 1577 (mit 16 Artikeln) bis 1683 untersucht. Allein Gabriel Bethlen, der überzeugte Protestant, erließ fünf Militärordnungen mit rigiden religiösen Vorgaben (tägliche Gottesdienste etc.). Blasphemie war ein Kapitalverbrechen, ebenso Kirchenplünderung; kontroverstheologische Debatten unter Soldaten waren verboten.

Die Struktur der Ordnungen ist gleich, auch der Fokus auf die geltende hierarchische Ordnung. Die Artikel behandeln jeweils religiöse und ethische Angelegenheiten, die ein Mindestmaß moralischer Standards im Verhalten der Truppe einforderten. Diese Abschnitte gewannen unter den protestantischen Fürsten Bethlen, Rákóczi und Apafi wachsende Bedeutung, besonders nach der reformierten Synode 1619. Todesstrafe galt für Blasphemie (1683 durch Steinigung) und Ehebruch. Gottesdienstteilnahme und Gebet wurden in allen Ordnungen präzise geregelt: Morgen- und Abendgebet rahmten den Tagesablauf, unter anderem sollte nach dem Abendgebet Nachtruhe einkehren – ohne Schießen oder Gelage. Kirchen- oder Grabschändung war ein todeswürdiges Verbrechen. Angriffe auf wehrlose Menschen wie Kinder, Frauen, Alte und Priester waren verboten, ebenso die Einquartierung in Pfarrhöfe. Auch die Anzahl der Feldgeistlichen und deren Dienst wurden geregelt. Heiligung des Krieges in den Predigten der Militärgottesdienste ist in handschriftlich überlieferten Manuskripten des Hofpredigers Joseph Nagyary ausgesprochen, der seinen Fürsten Michael Apafi mit dem für Jahwe eifernden Propheten Elia verglich. Die Militärordnungen wurden durch Anrufung Gottes (invocatio) eingeleitet und abgeschlossen, in denen Gottes Schutz und Beistand bis zum Sieg erbeten wurde.

Julia Derzsi

Unzucht und Ehebruch vor Gericht

Sexualdelikte bei den Siebenbürger Sachsen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

In einem Schreiben vom 27. März 1589¹ berichteten der Richter und die geschworenen Bürger von Rodenau² an den ihnen übergeordneten Rat der Stadt Bistritz, dass in einer Klage, die vor dem örtlichen Gericht anhängig sei, bei der Zeugenvernehmung im Fall eines gewissen István Kovács und einer hiesigen Frau, namens Angalit, Tatbestände bekannt geworden seien, bei denen man ohne Zustimmung der städtischen Instanz kein Urteil fällen könne. Der mit dem Siegel des Marktfleckens Rodenau versehene Brief hält die Aussagen von zehn Zeugen fest, aufgrund derer der Bistritzer Stadtrat ein außerordentliches Verfahren zur Untersuchung des Falls aufnehmen, die Schuldigen aus dem Gebiet der Gerichtsbarkeit (Distrikt Bistritz) verbannen oder sogar mit dem Tod bestrafen konnte. Aus dem Schreiben erfahren wir weder die genaue Klage noch in welcher Beziehung die Prozessparteien zueinander standen. In den Zeugenaussagen zeichnen sich dagegen einige, für das Zeitalter charakteristische Elemente des zwischen den privaten Parteien tobenden Streites sowie die Versuche zur Lösung des Konflikts vor dem Gericht ab. Aus dem Brief erfahren wir Folgendes:

Angalit war eine Frau von schlechtem Ruf, ihre beiden Kinder hatten verschiedene Väter – die Ortsbehörden kannten ihre Lebensumstände, unternahmen jedoch nichts, da keine Beschwerden vorlagen.

Nicht genau bekannte Umstände zwangen die Frau, gegen István Kovács Klage zu erheben, entweder weil er sie in Verruf brachte, ihre Ehre beschmutzte oder weil sie gegen den Mann Vaterschaftsklage zu erheben gedachte.

István Kovács dagegen nannte die Frau „eine Hure“. Selbst wenn er diese Behauptung während des Verfahrens sogar beweisen konnte, war er, gemäß geltender Gesetze, nicht verpflichtet, die Frau zu heiraten.

1 Rumänischen Nationalarchive, Zweigstelle Cluj [AN-SJ-CJ], Archiv der Stadt Bistritz (Primăria oraşului Bistrița), Serie I. Urkunden, Nr. 5437.

2 Rodenau (ung. Óradna, rum. Rodna) ist heute eine Gemeinde im Kreis Bistrița-Năsăud.

Vor oder während des Verfahrens saß István Kovács bei dem Richter aus Rodenau, Gergely Pap, in Untersuchungshaft; während dieser Zeit wurde er auch über sein Verhältnis zu Angalit befragt.

István Kovács war ledig; was seine Prozessfähigkeit betrifft, hing er von einem gewissen Márton Ifjú, alias Forster ab, der wahrscheinlich sein Grundherr war. Márton Ifjú ist aus der Geschichte der Stadt Bistritz bekannt: als Nachkomme des Unternehmers der Rodenauer Gruben, der selbst ein Bistritzer Bürger war³.

Vor dem Ausbruch des Konflikts war Angalit, so wie es aus dem Schreiben hervorgeht, „unruhig, was ihre Sache betrifft, wollte ehrsammer als alle Leute sein, tadelte andere Arme, wenn es ihr gesagt wurde, dass sie kein anständiges Leben führe“⁴. Aus den Aussagen der Zeugen ging hervor, wer der Vater des anderen Kindes war, sowie dass sie die anstehende Untersuchung überaus fürchtete, deshalb bestach sie mehrere Leute mit Geld und Geschenken, um István Kovács in der Gefangenschaft zu besuchen und „ihn um Gottes willen zu bitten, nicht gegen sie auszusagen“⁵; man erfährt auch, dass Angalit ihr Geld und Vieh versteckt hatte.

Auch der örtliche Prediger sagte in der Sache aus.

Im hier vorgestellten Fall von Angalit begann das Gerichtsverfahren, wie damals durchaus üblich, aufgrund einer privaten Klage. Aus dem Brief des Rodenauer Rates geht nicht hervor, ob die Stadt Bistritz in das Verfahren eingegriffen hat. Wir haben auch keine Informationen über das weitere Schicksal von Angalit. Das den Fall offenlegende Schreiben, ebenso wie andere aus diesem Zeitalter stammende, mit der Tätigkeit der Gerichte zusammenhängende oder davon berichtende Unterlagen, bieten ein eher selektives Bild der Gerichtsverfahren, Gesetze, Sitten und Konflikte. Die schriftlichen Unterlagen dieser Zeit wurden nur insoweit aufbewahrt, wenn sie rechtliche Auswirkungen im Rahmen der privaten Klagen hatten und wenn die beklagten Personen zur Wiedergutmachung verurteilt wurden⁶. Da die Gerichtsverfahren noch oft über eine, dem akkusatorischen Prozess eigene, einfache Verhandlung verfügten, die auf einer mündlichen Rechtshandlung beruhte, wurden keine Unterlagen erstellt: Die ältesten Protokoll-Aufzeichnungen über Strafen oder andere Gerichtsakten wurden in

3 Die Stadt Bistritz führte gegen ihn einen langen Prozess wegen seines rechtswidrig erworbenen Hauses in Rodenau. Siehe dazu AN-SJ-CJ, Archiv der Stadt Bistritz, Serie I. Urkunden, Nr. 5726, 5727, 5728, 5735.

4 „nyughatatlan volt az ő dolgában, minden embernél tisztességesebb akart lenni, más szegényt ő pirongatott, hogyha neki szóltak, hogy az ő tisztességét keveseltetik.“ Übersetzung im Text!

5 „Istenre kérné őtet, hogy ne vallana rá.“ Übersetzung im Text!

6 Pál Angyal/Alajos Degré, A XVI–XVII. századi erdélyi büntetőjog vázlatja [Umriß des siebenbürgischen Strafrechtes vom 16.–17. Jh.], Budapest 1943, S. 5.

Siebenbürgen erst ab dem Anfang des 17. Jahrhunderts aufbewahrt⁷. Jeder, der sich für das Thema interessiert, erhält daher Zugang nur zu den in den oben aufgeführten Quellen vorhandenen Teilinformationen: Die Kenntnis über die Prozessführung der Zeit muss aus den Informationen verschiedener Unterlagen mit Rechtscharakter (Befehle, private Notarialakte) zusammengestellt werden, was mit mehr oder weniger bekanntem Material juristischer Normen und Regelungen (Statuten, Beschlüsse) zu ergänzen ist. Das bekannte Quellenmaterial ist sehr unterschiedlich, sowohl vom Gesichtspunkt des Quellentyps (Sittenzeugnisse, Zeugenaussagen, kurze Protokollaufzeichnungen über Zeugenverhöre, Urteile, Befehle, usw.), als auch, was den Informationsinhalt (Verleumdungs-, Ehebruchs-, Scheidungsprozesse) betrifft; eine faktenreiche Quellengattung stellen eigentlich nur die sogenannten Urteilsbriefe (*litterae transmissionales*) dar, –diesen entnehmen wir nicht nur über den Prozessablauf, Klage und Antwort, Ausreden, Zeugenvernehmungen, Urteil und mögliche Revision der erstinstanzlichen Entscheidung usw., sondern auch über die privaten Angelegenheiten der prozessierenden Parteien. Obwohl die zur Verfügung stehenden Quellen kein exaktes Bild des Konflikts bieten, sind sie für die Konturierung zeitgenössischer Muster des gesellschaftlichen Zusammenlebens, beispielweise Ehe und deren Ethik, durchaus geeignet.

Der vorliegende Beitrag stützt sich auf das Material aus Unzuchts- und Eheprozessen, die vor weltlichen Gerichten in siebenbürgisch-sächsischen Städten geführt wurden, und untersuchen, in welchem Maße sich das Verhalten der Prozessparteien und die Gerichtsurteile in der Beurteilung der Sexualdelikte durch den Einfluss der Reformation in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verändert haben und deren Lehren widerspiegeln. Wie war das Sexualleben gerichtlich geregelt, und welchen Rechtsschutz gab es in Bezug auf Sexualdelikte? Kannten die Menschen die gesetzlichen Vorschriften bezüglich des Sexuallebens, wurden die Gerichte mit der Regelung des Sexuallebens bemüht, suchten Opfer von Sexualdelikten Gerechtigkeit vor Gericht? Die Verbundheit von weltlicher Obrigkeit und Landeskirche wird hier nicht in Einzelheiten problematisiert, weil die dazu nötigen Fallstudien zur Zeit noch fehlen. Die Darstellung von Studien zur Kirchenorganisation, obwohl sie folgerichtig Kompetenz und

7 Siehe dazu Julia Derzsi, *Aspecte și forme ale micii criminalității în orașul și scaunul Sibiu la începutul secolului al XVII-lea. Modalitățile unei cercetări empirice [Aspekte und Formen der Kleinkriminalität in Stadt und Stuhl Hermannstadt zu Beginn des 17. Jhs. Ansätze in der empirischen Forschung]*, in: Laurențiu Rădvan (Hg.), *Orașe vechi și noi în spațiul românesc. Societate, economi și civilizație urbană în prag de modernitate (sec. XVI–jumătatea sec. XIX) [Alte und neue Städte im rumänischen Raum. Gesellschaft, Wirtschaft und städtische Zivilisation am Rande der Modernität (16. Jh. bis zur ersten Hälfte des 19. Jh.)]* (Historica), Iași 2014, S. 31–54, hier S. 41.

Einflussnahme der Kirche bei Sittenreform und Sozialdisziplinierung betrafen, enthielten nur kurze Beschreibungen des Wirkungsbereichs, sie analysierten die von geistlichen Gerichten untersuchten Fälle (Ehegerichtsbarkeit) weder systematisch noch exemplarisch⁸. Die reformatorischen Vorstellungen über die Ehe und Sexualität sind nur auf der Ebene der Normbildung und nur generell und umfassend dank der in letzter Zeit erschienenen Quellenausgaben bekannt⁹.

Die Verfolgung verschiedener sexueller Delikte war schon im Mittelalter eine übliche Aufgabe der weltlichen und kirchlichen Behörden. Die Frage nach der Abgrenzung zwischen den weltlichen und geistlichen Gerichtsbarkeiten wurde in der Literatur lange Zeit weniger problematisiert. Angesichts zahlreicher mittelalterlicher Urkunden, die den Rechtsstatus der Kirchenorganisationen fixierten, stellen wir fest, dass Religionssachen, Ehen und Moral wie auch die Beurkundung von Testamenten und Erbverträgen in die Zuständigkeit der geistlichen Gerichte fielen – als Sonderrechte, die auch in anderen Teilen des ungarischen Königreichs der Geistlichkeit anheim fielen¹⁰. Einen guten Einblick in das Kirchenrecht bietet für die Zeit des Mittelalters das an die Sieben und Zwei Stühle und an die Distrikte von Kronstadt und Bistritz (am 18. April 1446) gerichtete Schreiben des Erzbischofs von Gran, Dionysius; dieses begrenzt auf sächsischem Gebiet die geistliche Gerichtsbarkeit auf Ehebruch, Eheschließung, Ehescheidung, Mord, Erbvertrag, Zehntabgaben¹¹. Weitere spätmittelalterliche Urkunden bestätigen die Tatsache, dass die Kirche keine Einmischung in ihre

8 Einen Überblick über die Entwicklung der Organisation der Ehegerichte im 19. Jh. bietet Friedrich Schuler-Libloy, *Protestantisches Kirchenrecht vornehmlich das der Evangelischen Augsburgere Bekenntnisses in Siebenbürgen, Hermannstadt 1871*, S. 256–290 (Kapitel III. Das Eherecht).

9 Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese (Bearb.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 24. Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürgen Sachsen. Tübingen, 2012 [EKO]; Elisabeta Marin (Hg.), *Annales ecclesiastici 1556 (1531)–1706 (1763)*, bearbeitet von Julius Gross, durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer (Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, VIII/2), Kronstadt 2002.

10 Elemér Balogh, *Középkori bajor egyházi bíraskodás [Kirchliche Gerichtsbarkeit im Mittelalter in Bayern]*, Budapest 2000, S. 69 f.

11 *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen, Hermannstadt/Bukarest 1892–1991*, [UB.] Band 5 (1975), Nr. 2538: <http://siebenbuergenerkundenbuch.uni-landau.de/>. Für das an den Hermannstädter Königsrichter Johann Zaz am 20. April 1446 gerichtete Schreiben des Erzbischofs von Gran Dionysius siehe noch Rumänische Nationalarchive, Zweigstelle Hermannstadt [AN-SJ-SB], Burzenländer Kapitel (Capitulul evanghelic C. A. Țara Bârsei), Nr. 8. (eine digitalisierte Kopie auf der Webseite: arhivamedievala.ro). Weitere Informationen über die Zuständigkeit der Kirche in Gerichtssachen finden wir noch unter AN-SJ-SB Acta varia (Colecția de acte fasciculate), G – Religionsfrage, Nr. 72, fol. 4r. UB, 5, Nr. 2578, S. 194.

Gerichtsbarkeit duldete¹². Gleichzeitig konnte sie selbst in den Streitfällen, bei denen es sich um besonders schwere Straftaten handelte – so z. B. beim Ehebruch – ohne die Einschaltung der weltlichen Obrigkeiten kein Urteil fällen, auch wenn sie das Verfahren oder einen Teil davon (einschließlich unter Eid getätigter Zeugenaussagen) selbst fortsetzte¹³. Todesurteile konnten dagegen auch die Marktflecken auf Komitatsboden beschließen und vollstrecken, jedoch nur aufgrund der Zustimmung des Woiwoden¹⁴. In ähnlicher Weise wurde manchmal der Prozessablauf vor dem Stadtgericht abgewickelt, wie zum Beispiel aus den Hermannstädter Magistratsprotokollen des Jahres 1537 hervorgeht. Ein Bericht über die vom Hermannstädter Magistrat am 31. Januar desselben Jahres verhandelten Scheidungsprozess gibt einen näheren Einblick in den Ablauf solcher Fälle¹⁵. In einem von Michael Wolff gegen seine Frau Walpurga am 22. September 1536 vor dem Stadtgericht angestregten Verfahren befand der Rat die Ehefrau des Ehebruchs schuldig, überließ aber die Vollstreckung der Strafe dem Ermessen des Mannes. Dieser verschonte das Leben der Frau mit der Bedingung, dass sie aus der Stadt verbannt werde. Dieses Fallbeispiel wurde von Mária Pakucs-Willcocks in ihrer Monographie über die Verwaltung und Rechtsetzung der Stadt Hermannstadt im 16. Jahrhundert eingehend bearbeitet¹⁶, was hier nicht vertieft werden soll. Bei der Beantwortung der Frage, warum dieser Fall vor dem städtischen Gericht behandelt wurde, kam Pakucs zum folgenden Schluss: 1536 habe die reformatorische Gesinnung das geistliche Gericht vorübergehend von seinen Befugnissen in zivilrechtlichen Angelegenheiten enthoben, und noch keine legitime kirchliche Autorität, die die Rechtspflege in solchen Fällen übernehmen konnte, bestanden¹⁷. Doch ähnliche, vor das weltliche Gericht gebrachte Verhandlungen finden wir bereits vor der Reformation (beispielsweise im Jahre 1518)¹⁸, insbesondere, wenn sich die Klage nebenbei auch auf weitere Bereiche

12 UB, 5, Nr. 2942, S. 471. AN-SJ-SB, Burzenländer Kapitel, Nr. 27.

13 Siehe dazu Albert Berger, *Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen*, I (1203–1570) (Schriften 11/I), Nr. 766 und 770, Köln/Wien 1986, S. 207 f.

14 Ursula, die Witwe von Osvald de Iklod, wurde 1467 von Richter und Rat der Stadt Straßburg am Mieresch wegen Ehebruchs verurteilt und aus dem Gebiet der Jurisdiktion verwiesen. AN-SJ-CJ, Bánffys Familiensammlung (Fond familial Bánffy), Serie 2/1 b., Fas. 65, Nr. 27.

15 „zu urkundt in das Stadbuch lassen einschreiben“, vgl. Mária Pakucs-Willcocks (Hg.), *Die ältesten Protokolle von Hermannstadt und der Sächsischen Nationsuniversität. Hermannstadt/Bonn 2016*, Nr. 133, S. 100.

16 Mária Pakucs-Willcocks, *Sibiul veacului al XVI-lea. Rânduirea unui oraş transilvănean [Hermannstadt im 16. Jahrhundert. Verwaltung und Rechtsetzung]*, Sibiu 2018, S. 194–196.

17 Ebenda, S. 195. Im Widerspruch dazu weist Pakucs darauf hin, dass die örtlichen Institutionen der lutherischen Kirche erst ein Jahrzehnt später organisiert wurden.

18 So berichteten Richter und Rat von Broos in einem Schreiben vom 1. Februar 1518, dass ein hiesiger Einwohner mit dem Namen Georgy Korláthy das Berufungsverfahren seines

erstreckte, die nicht eindeutig unter die kirchliche oder weltliche Gerichtsbarkeit fielen (z. B. Beleidigung, üble Nachrede oder Verleumdung). All dies zeigt, dass die Kompetenzbereiche beider Obrigkeiten schon vor der Reformation, aber auch danach noch nicht fest abgegrenzt waren und die klagenden Parteien die Möglichkeit hatten, wegen ihrer Streitigkeiten sich alternativ an verschiedene Gerichtsinstanzen zu wenden.

Die Frage nach der Zuständigkeit der geistlichen Gerichte blieb nach Annahme der reformatorischen Lehren weiterhin auf der Tagesordnung der kirchlichen Normensetzung. Die erste reformatorische Schrift, die die Frage nach dem Kompetenzbereich der geistlichen Instanzen wohl aber noch peripher betrachtet, war eben das wichtigste kirchenordnende Dokument für die Gesamtheit der deutschsprachigen Gemeinden: die „Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen“ von 1547, die 1550 als verbindlich für alle Geistlichen in den zu sächsischem Rechtsgebiet gehörenden Städten und Dörfern galt¹⁹. Der den Ehesachen gewidmete Titel (13. *De causis matrimonialibus, Von Ehesachen/Von der Ehe*) setzte Strafen für Unzucht (voreheliche Lebensgemeinschaft oder Beischlaf), Ehebruch und Polygamie fest, jedoch nur noch in grundsätzlicher Art, ohne weitere Details über die die Sanktion auferlegende Behörde bekannt zu machen²⁰. Die Tatsache, dass die für geschehenes Unrecht als Ausgleich zu zahlende Geldbuße die Armenkasse füllte, bedeutet jedoch, dass die Autorität der Kirche in Ehesachen nicht einmal nach der Reformation in Frage gestellt wurde. Ein erster Beschluss, der die Zuständigkeit der geistlichen Gerichte und gleichzeitig eine klare Abgrenzung zwischen den weltlichen und kirchlichen Wirkungskreisen festlegte, wurde von den beiden Obrigkeiten gemeinsam getroffen. Aufgrund der Debatte über zwei im Sommer 1559 ausgestellte landesherrliche Schutzbriefe²¹, die weitergeltende Vorrechte für die sächsische Geistlichkeit anerkannten, beschlossen Ende des Jahres die weltliche und geistliche Universität gemeinsam zwölf Artikel, welche die Kompetenzbereiche beider Obrigkeiten voneinander abgrenzten²². Laut dieser Artikel gehören die Ehesachen (Blutsfreundschaft/Verwandtschaftsgrade und Ehescheidung) in die territoriale Zuständigkeit des jeweiligen Dechanten²³, während die Lösung von

Ehebruchsprozesses vor dem Hermannstädter Magistrat und den Sieben Stühlen führen wollte. AN-SJ-SB, Urkunden (Colecția de documente medievale) V, Nr. 214.

19 EKO 24, S. 123, 125.

20 EKO 24, S. 219.

21 EKO 24, S. 129. Für den Brief des Landesherrn siehe: AN-SJ-SB, Urkunden V, Nr. 769.

22 „Artikel aus der Reformation, in welche die weltliche öbrickeit Teutscher nation sampt ihren kirchendienern eins worden sein, ein jedes theil darnach zu leben. Im Jahr 1559, 1. Decemb.“ EKO 24, S. 132, 267.

23 I. „Die blutfreundschaft oder geschäft in eheligen sachen und die ehescheydung zu urtheylen sol dem decano jeden orts gebürn nach dem wort Gottes und ehren.“ EKO 24, S. 267.

Zivilkonflikten der Jurisdiktion der ordentlichen (weltlichen) Gerichte obliegt. Weiterhin fielen unter die kirchliche Gerichtsbarkeit die Zehntabgaben, Feiertage, Kirchenfreitum und die Geistlichen selbst, sofern der Tatbestand nicht mit dem Tod zu strafen war²⁴. Die Frage der Trennung der geistlichen und weltlichen Kompetenzbereiche kam noch in den von dem Kronstädter Rat und den Vertretern der Landgemeinden gemeinsam verabschiedeten Artikeln der Burzenländer Visitation aus dem Jahre 1578 vor²⁵. Abschnitt 18 und 19 (Titel: *De iurisdictione ecclesiastica*) setzt das Recht der Kirche in den Sachen der Göttlichen Gewalt fest, verbietet den weltlichen Gerichten, sich in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen²⁶ und bestimmt auch, dass „zwischen der weltlichen und geistlichen obrigkeit sol das recht einträchtig gehalten werden, damit der verdammte keine zuflucht zum andern noch seiner bößheit handthabung suchen mögte“²⁷.

Der den Ehesachen gewidmete Artikel aus der *Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen* (13. *De causis matrimonialibus, Von ehesachen/Von der Ehe*) kann man de facto als eine erste Ehegerichtsordnung bezeichnen. Die hier vorliegenden Artikel wurden von der sogenannten *Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbordnung* (1572) ergänzt²⁸ und von Matthias Fronius in das Statutargesetzbuch, in das *Eigen-Landrecht der Siebenbürger Sachsen* (1583) über-

24 VI: „Ein jedermann sol für seinem ordentligen richter gesucht werden, ausgenomen von den zehenden, feyertag und kirchenfreytumb undt der pastorum gesindt betriff, sol in das geistliche urtheil gehören, wo sie nit das leben verwircket.“ 1563 verfügte schon der Nationsuniversität die Revision dieser gemeinsamen Artikel, einige davon wurden neu formuliert. EKO 24, S. 133.

25 Articul, so in der visitation beschlossen, dem volk vom canzel fürzutragen und verlesen worden, aufs neue gebessert und gemehret iudice Coronensi domino Petro Hirschero, anno 1578. Abdruck: *Acta Capituli Barcensis* (1578 ff.), in: Marin, *Annales ecclesiastici* (Anm. 9), S. 216–223; EKO 24, S. 441–452.

26 „Die verwahrung göttliches rechts-spruchs, die gewalt der schlüssel und der straff, so durch das wort Gottes geschiehet, sol niemand kräncken, sondern sie denen laßen, welchen die sorge göttlichen rechten befohlen ist, und sol sich die weltliche obrigkeit in geistliche sachen nicht mengen, denn solches nicht den menschen, sondern allein dem Herrn ist.“ EKO 24, S. 444.

27 EKO 24, S. 444. Wiederholt in der Hermannstädter Constitution aus dem Jahre 1698 (Abschnitt 66): „Die Causae Ecclesiasticae und Matrimoniales seynd an das Consistorium zu remittiren, jedoch kein Criminal-Casus ad dijudicandum dem Geistlichen Gerichte zu gestatten“. Siehe dazu Sándor Kolosvári/Kelemen Övári (Hg.), *Corpus Statutorum Hungariae Municipalium*, I, Budapest 1885, S. 591. Ähnlich in: Landesherrliche Artikel zur Mediascher Synode 1572 (art. 29): „Decanus manifesto delinquentes multet secundum criminis excessum, ne particeps criminis videatur, quia non coret scrupulo occulto societatis, qui manifesto crimini de siuit obciare“, in Marin, *Annales ecclesiastici* (wie Anm. 9), S. 68.

28 EKO 24, S. 160–161. Eine weitere Ordnung aus dem Jahre 1565 setzte noch zusätzliche Vorschriften fest. Hinweise in: EKO 24, S. 160.

nommen²⁹. Die in das Strafrecht³⁰ eingearbeiteten Bestimmungen zum Schutze der Ehe und Sittlichkeit (*Ehebruch*)³¹ basierten neben römisch-rechtlichen Elementen überwiegend auf den Artikeln der *Kirchenordnung* (in Übereinstimmung mit den eherechtlichen Vorschriften)³², was auf den Einfluss der Reformation auf die gesetzgeberische Tätigkeit der Siebenbürger Sachsen hinweist (z. B. die Strafen für Unzucht und Kuppelei, besondere Bedingungen für die Untersuchung und Bestrafung von Ehebruch, rechtliche Folgen für die Zeugung von Kindern außerhalb der Ehe und gebrochene Eheversprechen)³³. Die von der *Kirchenordnung* festgesetzten Bestimmungen über die rechtlichen Folgen von außerehelichen Schwangerschaften wurden bereits 1561 vom Kronstädter Stadtgericht in einer Urteilsbegründung verwendet. So urteilte der Kronstädter Rat 1561 in der Klage von Jörg Gyrd gegen Jacob Buser bezüglich der Anerkennung des ungeborenen Kindes seiner Tochter Catharina unter Berücksichtigung der reformatorischen Vorschriften, dass Buser Catharina zu ehelichen oder eine Geldstrafe von 24 Gulden zu entrichten habe³⁴. Da jedoch Klagen dieser Art (außereheliche Schwangerschaften, Ehebruch) wiederholt vor weltlichen Gerichten vorgebracht wurden³⁵, liegt es nahe, dass diese Instanzen ihre Beschlüsse unbeeinflusst von den reformatorischen Moralvorstellungen trafen, aber zugleich auch, dass die kirchlichen Normen innerhalb der Bedingungen der säkularen Gerichtspraxis bestätigt und erfüllt wurden. Den Gesetzgebern aus dem

29 Die lateinische Fassung dessen, die *Statuta iurium municipalium Saxonum in Transylvania* trug die herrschaftliche Bestätigung (Stephan Báthorys). Adolf Lauf: Einführung, in: Das Eigen-Landrecht der siebenbürger Sachsen. Unveränderte Wiedergabe des Erstdruckes von 1583, München 1973, S. XI.

30 Das Vierde Buch des eygen Sachsen rechts inn Siebenbürgen, in: Das Eigen-Landrecht der siebenbürger Sachsen. Unveränderte Wiedergabe des Erstdruckes von 1583 [ELR]. München 1973, S. CLV-CXCIII.

31 Der VII. Titel. Vom Ehebruch.

32 Das ander Buch des eygen Sachsenrechts inn Siebenbürgen. Von Heyrat und Ehe Sachen. Der I. Titel.

33 ELR IV. 7. 5, 11–13; Felix Sutschek, Das deutsch-römische Recht der siebenbürger Sachsen (Eigen-Landrecht), Stuttgart 2000 (Aus der Rechtsgeschichte Siebenbürgens), S. 188. Der den Ehedelikten gewidmete Titel umfasst wesentlich mehr Artikel als der gleiche Teil (*Adulter*) aus Thomas Bomelius' Auszug des sächsischen Rechts (*Statuta iurium municipalium civitatis Cibiniensis, reliquarumque Civitatum et universorum Saxonum Transilvanicorum*, 1560), die als Grundlage für Fronius Werke diente (Siehe dazu Julia Derzsi, Párhuzamos életrajzok: Thomas Bomelius és Matthias Fronius. Értelmisségi pályák a közösség szolgálatában [Parallelbiographien: Thomas Bomelius und Matthias Fronius. Intellektuelle Karriere im Dienste der Gemeinschaft], in: Zsolt Bogdándi/Tamás Fejér (Hg.), Hivatalnok értelmisségi a kora újkori Erdélyben [Gelehrten-Beamte im frühneuzeitlichen Siebenbürgen], Kolozsvár 2017, S. 43–61, hier S. 55.) Zur Entstehungsgeschichte des Rechtsbuches siehe Adolf Lauf, Einführung, (wie Anm. 29).

34 Julia Derzsi (Hg), Das Gerichtsbuch des Kronstädter Rates (1558–1580) [Das Gerichtsbuch] (Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, X), Kronstadt 2016, Nr. 82, S. 27.

35 Ebenda, Nr. 15, 17, 303, 412, 470, 502 usw., S. 6, 7, 89, 123, 150, 165.

sächsisch-kirchlichen Umfeld waren jedoch auch die wichtigsten rechtlichen Abhandlungen der Zeit bekannt: Im Archiv des Kapitels von Bistritz ist zum Beispiel Melchior Klings *Matrimonialum causarum tractatus methodico ordine scriptus* erhalten³⁶. Die Druckschrift wurde in einem Kolligat zusammen mit folgenden Schriften aufgefunden: einer Kopie des an den Dechanten und Pfarrer des Bistritzer Kapitels gerichteten Schreibens des Emerich Lieb³⁷ vom 1.7.1589³⁸, welches die Anwendung der Inhalte von Klings Traktat in den Gerichtssprüchen der geistlichen Instanzen vorsah, einer marianischen Predigt aus dem 16. Jahrhundert³⁹ und einem weiteren Exkurs über die Ehe (*Tractatus de coniugio et de gradibus ac variis casibus matrimonialibus*)⁴⁰. Letztere Schrift enthält nicht nur eherechtliche Bestimmungen bezüglich Ehe, Verlobung und Ehescheidung, sondern auch konkrete Fallbeispiele aus der gerichtlichen Tätigkeit des Bistritzer Dechanten⁴¹. Weiter enthält sie die Urteile in drei „Modellscheidungsfällen“, die zu der Zeit wahrscheinlich einer breiteren Öffentlichkeit bekannt waren: jener von Franz Davidis (Theologe, Begründer und erster Bischof der Unitarischen Kirche in Siebenbürgen) und jene von zwei prominenten Bistritzern (Gregor Iffju und Martin Budaker, geschworener Bürger von Bistritz)⁴².

Bereits in der *Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbornung* (1572) wurde für Unzucht (außerehelichen Geschlechtsverkehr) eine Geldstrafe verhängt (1 Gulden für „Beiliegen“)⁴³. Der gleiche Artikel ordnete die Einleitung eines verbind-

36 AN-SJ-SB, Bistritzer Kapitel (Capitulul evanghelic C. A. Bistrița), Nr. 757. (Klings Exkurs, II. Auflage, 1559, unter: fol. 11r-58r.).

37 Emerich Lieb (1522–1602), Pfarrer in Mettersdorf und Minarken, ab 1562 mehrfacher Dechant des Bistritzer Kapitels. Ernst Wagner, Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, I. Von der Reformation bis zum Jahre 1700 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 22/1), Köln/Weimar/Wien 1998, S. 83.

38 AN-SJ-SB, Bistritzer Kapitel, Nr. 757, fol. 59r.

39 Ebenda, fol. 1r-7r, 8r-10r.

40 Ebenda, fol. 60r-84r.

41 Z. B. der Scheidungsprozess von Valentinus Teutsch de Regen und seiner Frau Katharina (fol. 80). Für den Prozess siehe den vom Sächsisch-Reener Rat ausgestellten Urteilsbrief: AN-SJ-SB, Bistritzer Kapitel, Nr. 701.

42 1. Exemplum divortii in causa Francisci Davidis cum uxore ob perfidiam desertione infidias vitae structas. 2. Sententia divortii inter Gregorium Iffiu et Catharinam Marci Bistriciensis. 3. Exemplum divortii in cauo Martini Budakeri cum uxore ob impotentiam. Catharina Marci gehörte wahrscheinlich der Familie Marci (Balthasar Marci war 1563 Ratsmitglieder, sein Bruder, Andreas Marci, studierte Medizin in Wittenberg und Padua, Arzt in Bistritz), Martin Budaker war Ratsmitglieder in demselben Ort. AN-SJ-SB Hermannstadt, Bistritzer Kapitel, Nr. 757, fol. 85r-87v. Ernst Wagner, Die Pfarrer und Lehrer (wie Anm. 37), S. 121 f.

43 (Art. 3) „Damit die ursach zu mancherley unzucht verhütet werde, ist beschloßen, daß hinfürbaß die obrigkeit auch jene, so in ehren wegen, wie mans bößlich nennet, beyliegen befunden werden, eine jede person per flor. 1 straffen soll“ (EKO 24, S. 326). Zur Anwendung der Sanktion beim Gericht siehe das am 8. Juni 1573 ausgesprochene Urteil des Kronstädter Rates im Fall zwischen Johannes Augstein und einer Magd: „Aber es ist

lichen Verfahrens von amtswegen an⁴⁴. Aus der Sicht der Kirche war die Heirat von Personen, die des vorehelichen Zusammenlebens für schuldig befunden wurden, erwünscht, insbesondere, wenn aus dieser Beziehung ein Kind hervorging. „Nach vorigem Landsrecht“ war aber dem Mann erlaubt, sich mit seinem Eid von dieser Pflicht frei zu machen (er schwor, dass er ihr kein Eheversprechen gegeben hatte), unter der Bedingung, die Frau zu entschädigen. Nach diesem Recht wurden Mann und Frau gleichwertig bestraft (Geldstrafe zugunsten des Gerichts und des Armenkastens beziehungsweise Spitals)⁴⁵. Zugleich – wie es

nichts können bewehrth werdenn, das der knecht sie beschämet hett, alles das er bey ihr auffm beth gesehenn sey wordenn, derhalbenn ist der knecht fraÿ gesprochen wordenn von der magd. Aber des bey ligenns halbenn soll er dem herrn honnen fl. 1 zalenn, und die magd ein huher bleibenn, denn es wardt bewerdth das sie auch mit andren zu thun soll habenn gehatt“, in: Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 412, S. 123.

44 (Art. 55) „Findet man aber knecht und magdt beyeinander stehen, reden zu unbequemer zeit und bei der nacht, so sol eine jede person umb fl. 1 gestrafft werden. Die Obrigkeit aber, welche solches nicht wird herab nehmen, soll der obrigkeit bei der stadt verfallen fl. 20“, in: EKO 24, S. 161, 452.

45 Die Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen (1547, deutsche Fassung, Titel 13, Art. 4): „Welcher ein jungfraw, die vormalis unstreflich befunden ist, beschwengert hat, so es bewert wirdt, das er ir die ehe hat versprochen, sol er gezwungen werden sie zu nemen. So es aber nit bewert wirdt oder entbricht sich nach ordnung des rechts mit dem eid, sol er nach vorigem landsrecht der beschwengerten dafür gnung thun und in den kasten der armen [danach Lücke im Druck] Gulden verfallen sein oder sie zur ehe nemen. Aber die hure sol gezwungen werden – anders zu einem exempel – ein besonder zeichen der schanden zu tragen. Item so eine zum andern und meermal in solcher ubertretung begriffen wirdt, sol sie aus dem land vertrieben, und der also mit ir zu schaffen hat, umb [danach Lücke im Druck] gulden zu dem vorbestimpten kasten gestrafft werden“ (EKO 24, S. 240); Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbornung (1572): „Würden aber zwo ledige personen miteinander huren, und der manns-nahme als schuldmäßig überwiesen würde, wenn die frauns-nahm auch zuvor gleich mehr beschryen wäre, so soll jede person per flor. 6 gestrafft werden, daraus halbe theil dem gericht, das andere halbe theil (vom stadtgericht) dem armen kasten, aus dem land aber ins spital bekommen soll. Wäre aber die geschwächte nicht zuvor bewährlich bekrischen, und der manns-nahm keinen andern neben sich darstellen könnte oder hätte ihr vielleicht die ehe gelobt und nehme sie nicht, der soll der Kirchen Reformation nach fl. 24 niederlegen, der geschwangerten nämlich fl. 12, dem gericht fl. 6 und dem armut fl. 6. Damit aber der huren boßheit nicht ungestrafft bleibe, soll sie dem gericht auch fl. 1,50 und dem armut auch fl. 1,50 geben, rest ihr auff des Kindes zucht fl. 9. Bedenckt sich aber der jungfer schwächer und nehme seine geschwächte zur ehe, so soll gelichwohl ein jedes per flor. 6 gestrafft wren und das strafgeld getheilt werden, wie gemeldet. Macht sich der beredte gesell der that frey, es wäre mit zeugniß oder mit dem eid, so wird die vergessene allein per flor. 6 gestrafft, dem gericht nämlich fl. 3 und dem armut auch fl. 3“ (EKO 24, S. 327); ähnlich im Eigen-Landrecht der Siebenbürger Sachsen (IV.7.10.): „Wurd aber ein Junger gesel uberzeugt das er ein unberuchtigte Jungfraw geschwengert hette, und des verspruchs auff die ehe nicht überwiesen, sonder aus umständen allein verdächtlich gemacht, er sol sie zur Ehe nehmen, oder vier und zwanzig Gulden zur Straff zahlen aus welchen dem gericht und armen Kasten auff gleiche theiler

schon in der *Kirchenordnung* vorgesehen wurde – war dem bestraften Mädchen aufgetragen „ändern zu einem exempel, ein besonder zeichen zu tragen.“ Anhand der Praxis lässt sich erkennen, dass die Entscheidungen des Gerichts meistens davon abhängig waren, ob in einer außerehelichen Beziehung auch Kinder gezeugt wurden oder nicht: Weil dessen Sohn Unzucht mit seiner Tochter getrieben hätte, entschied 1570 bezüglich einer von Bayle aus Tohan geführten Klage gegen Stan Grasch aus Zernescht das Kronstädter Stadtgericht, „das so es die zeit außweisen, das die magd mit shweren leib wird sein, soll der knecht sie nemen, wo nicht soll er frey sein“⁴⁶. 1562 sprach der Rat den Sohn von Hans Colwen aus Meremburg von allen gegen ihn von Agnes erhobenen Ansprüchen wegen „ehe verspruch“ frei, „dieweil 2 amt frawen die magd besehen und nichts beschwengert gefunden [hatten]“⁴⁷. Die Kirche verlangte von den weltlichen Obrigkeiten, die Vorschriften und Ordnungen mit der angemessenen Strenge anzuwenden (1578)⁴⁸. Trotz der wiederholten Aufrufe, mit welchen die Kirche zur Anzeige unsittlicher Taten ermutigte⁴⁹, sind aus dieser Zeit nur wenige denunzierende Anzeigen überliefert⁵⁰: Die Unzucht wurde meist nur dann aufgedeckt, wenn eine Zivilklage eingereicht wurde, entweder auf Einhaltung des Eheversprechens (eingereicht durch die Frau) oder wegen Verleumdung, wenn die Schwängerung als ehrverletzende Behauptung aufgestellt wurde (eingereicht durch den Mann).

Der Kampf gegen die Verrohung der Sitten oblag der Pflicht des Mannes, dem Oberhaupt der Familie. Ihm oblag es, das Hauswesen zu leiten, Schutz und Fürsorge der Ehefrau, den Kindern und dem Gesinde zu gewähren.⁵¹ Das Fa-

zu theilen zwölfff, und die ubrigen zwölf Gulden der geschwechter auff das Kindes zucht gefallen sollen, aus welchen sie dem gericht drei Gulden ihrer missethat halben zalen sol. Der Jungfraw schwecher aber sol mit seinem leiblichn eyd allein sich des verdachts auff die zusagte ehe frei machen. Wurd er aber des verspruchs auff die ehe gnugsam überwiesen, er sol sie entlich nemen, oder durchs schwerd gericht werden, er kunde sie dann mit gutten worten sanffmüttigen und stillen, und sich als dann auch mit dem Gericht verstehen.“

46 Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 323, S. 95.

47 Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 114, S. 36.

48 Beschlüsse der sächsischen Nationsuniversität von 1557: EKO 24, S. 260.

49 So drängt die Burzenländer Kirchenvisitation 1550 die Gemeinschaften, Unzucht und Lastertaten zu denunzieren. Lucas Griengras, Bericht über die Kirchenvisitation im Jahre 1550, in: Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó (Kronstadt), V, Brassó 1909, S. 132.

50 In einem an den Bistritzer Rat gerichteten Schreiben zeigt der Schelker Pfarrer Peter Soos das unsittliche Leben des Petrus Barlady mit einer Frau an, und ersucht die Obrigkeit, eine derartige Bosheit nicht zu dulden, weil dies eine Schande für die ganze Gemeinde sei. Albert Berger, Urkunden-Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen, II (1203–1570), (Schriften 11/II), Nr. 3234, Köln/Wien 1986, S. 820.

51 Felix Sutschek, Das deutsch-römische Recht der siebenbürger Sachsen (Eigen-Landrecht), Stuttgart 2000, S. 185.

milienoberhaupt war persönlich für seine Familie verantwortlich und war sogar befugt, in begründeten Fällen Disziplinierungsmaßnahmen durchzuführen⁵².

Eine genaue Definition von Unzucht lieferte die Kirche nicht, sie legte in den Visitationsartikeln von 1569 lediglich allgemein fest, dass fleischliche Vergehen (*opera carnis*) mit der Verwehrung des Abendmahls geahndet werden⁵³. Vor den weltlichen Gerichten wurden meist Zivilklagen erhoben. Besonderen Rechtsschutz genossen schwangere Frauen, die auf die Einhaltung eines Eheversprechens klagten, indem die beklagte Partei gezwungen wurde, die betroffene Frau zu heiraten oder zumindest Kindergeld zu leisten. So erhob 1570 eine Frau aus Tartlau Klage vor dem Kronstädter Rat gegen einen jungen Gesellen „von wegen der unzucht, so er mitt ihr getrieben hett, und dieweil sie ein kind gebert (wie sie sagt) von ihm, begehrt sie einen beÿstandt zur zucht des kindst“⁵⁴. Häufig kamen sittliche Vergehen nur dann ans Licht, wenn von Seiten des betroffenen Mannes Klage eingereicht wurde, um Forderungen (Eheschließung oder Schadenersatz) einer Frau zu bestreiten. Dies weist darauf hin, dass außergerichtliche Lösungsversuche in dem Fall gescheitert waren, bevor man das Gericht bemühte⁵⁵. Klagte der Mann wegen Verleumdung, um sich von rechtlichen Folgen einer Eheversprechung zu lösen, lag die Beweislast bei der Frau. So reichte der Hermannstädter Pitter Czigler 1634 eine Klage beim ordentlichen Gericht wegen Ehrbeleidigung gegenüber einer Zigeunerin, der Frau des örtlichen Geigers, ein⁵⁶. Aus der Klage erfahren wir, dass Czigler die Frau beklagte, dass sie ihn unrechtmäßig im Beisein eines Nachbarn beschuldigte, mit ihr Geschlechtsverkehr gehabt zu haben, und dass er ihr dafür auch Geld versprochen habe. Die Frau wurde vor Gericht geladen, um ihre Behauptungen zu beweisen. Da sie ihre Behauptungen nicht beweisen konnte – die Aussagen von ihr benannter Zeugen,

52 Siehe das Urteil des Kronstädter Rates in einer von einem Lehrjungen gegen seinen Lehrmeister eingereichten Klage aus dem Jahre 1574: „Ist erkant, das ein herr und hausvatter seine gesind im zornn kan schiiltten und darumb nicht beteidigt kan werden von seinem gesind, doch soll der atractus [der Lehrmeister] des lher jungen älternn bettleut schicken und den schwerenn mutt ablegenn“, in: Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 457, S. 143.

53 „(nach Galaterbrief 5,19–21) Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, imunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, venefitia, inimicitiae, contentiones, emulationes, irae, rixae, dissentiones, sectae, invidiae, homicidiae, ebrietates, commesationes et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt, consequentur“, in: EKO 24, S. 308.

54 Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 291, S. 86.

55 Für die theoretischen Grundlagen der Frage siehe Martin Dinges, Justiznutzung als soziale Kontrolle in der Frühen Neuzeit, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial und Kulturgeschichte der Vormoderne (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, I), Konstanz 2000, S. 503–545.

56 AN-SJ-SB, Akten des Magistrats der Stadt und des Stuhls Hermannstadt (Magistratul oraşului și scaunului Sibiu), Wirtschaftsrechnungen (Strafrechnungen), Nr. 772, fol. 6v-7r.

alle Zigeuner, wurden vor Gericht nicht zugelassen –⁵⁷, wurde sie „wegen Czigger, wegen der ernsten, zigeunerischen Vermutung“ auf die Zunge/wegen übler Nachrede (*amenda lingue*) verurteilt⁵⁸. Da die Frau die entsprechende Summe nicht aufbringen konnte, entschied das Gericht, dass sie für ihre „missetath 2 mall am pranger [mit Ruten] gezigtiget worden“⁵⁹.

Der Fall von Anna Bor, einer Witwe aus Kastenholz, bietet ein typisches Beispiel für den möglichen Ausgang, vor allem hinsichtlich der von Frauen eingereichten Anklagen wegen Schwängerung⁶⁰. Sie klagte 1597 Peter Kleeß ebenso aus Kastenholz vor dem Hermannstädter Stuhlsgericht, weil dieser „sie an ihren ehren gekrenkt und geschwengert hette“. Peter Kleeß bestritt die Tatvorwürfe und konnte auch beweisen, dass diese unbegründet und frei erfunden waren. Aus den Zeugenaussagen ging hervor, dass Anna, als ihr Mann noch lebte, aber auch nach dessen Tod, „vil mehr der hurerey verdacht gewesen, undt laut eygener stimme einbekant, das mit gewaldt ein unbekanter walach im waldt das schampere werck mit ihr verbracht hette“. Trotz der Tatsache, dass der letztgenannte Umstand einen ernsten Verdacht auf Vergewaltigung beinhaltet (ein mit der Todesstrafe geahndetes Vergehen)⁶¹, wendete sich Anna nicht an das Gericht. Das Gericht bestrafte Anna auf die Zunge (*amenda lingue*)⁶², weil es sie der Schmachrede schuldig befand. Das Urteil wurde durch den Richter abgemildert und Anna wurde aus dem Gerichtsbezirk verwiesen⁶³.

Das Gericht sollte nicht einmal Konflikte lösen, die so weit eskaliert waren, dass die streitenden Parteien wegen verschiedener Beleidigungen prozessieren wollten. So entschied 1576 das Kronstädter Stadtgericht im Fall zwischen

57 Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 311, S. 92.

58 Gemäß ELR IV. 7. 12. „Beruchtiget ein beschwängert Weib ausserhalb dem gericht einen Ehemann, berufft sie sich auf Zeugnis, und wurde fur gericht angezogen daselb solches zu beweisen, so sie es mag zu bringen, der Mann mus mit dem hals bezahlen. Wo nicht, sonder beschwert ihn mit wichtigem verdächtnus, der mann sol, wie oben, durch seinen unnd seiner frawen eyde frey werden unnd der huren die zunge im Halse gekurtzet oder ausgeschnitten werden, unnd aus dem Lande inn das ewige elend verwiesen drumb das sie dem beruchtigen mann nicht auff sein ehre allein, sondern auch aufs leben gestanden war. Ist es aber ir erster fall, unnd hette ihres vorigen lebens unnd wandels ein ehrlich zeugnis, so mag man ihrem leib verschonen, unnd mit offentlichen widerrufen an gelt gestrafft werden.“

59 Julia Derzsi, *Aspecte și forme* (wie Anm. 7), S. 49.

60 AN-SJ-AB, Brukenhalsammlung (Colecția Brukenenthal), 5-BB, Nr. 108, fol. 121r-122r.

61 ELR IV.7.6.

62 Wie im ELR IV.7.12.

63 Das Urteil lautet: „Derhalben sie vonn eine ehrsamen w[ei]sen gericht der hermenstadt als eine gemeine huer erkant undt pronunciert worden undt solcher ihrer vereblichkeit halben, das ihr die zung in dem hals verkürzt gestrafft mögen werden, aber die gestrengekeit des rechtens mit barmhertzigkeit gelindert undt ihr aus der gemein und dem stuel gebotten und ewigklich verwiesen, das sie sich hinfort hin nicht soll finden lassen, sonst ihr ihr gebürgliges recht wiederfahren wirdtt.“

Hegedoes, dem Meier des Valentin Goltschmitt aus Kronstadt, und dem Gergely, einem ungarischen Goldschmiedsknecht⁶⁴. Gergely wurde von dem Meier beschuldigt, bei ihm eingebrochen und eine Büchse gestohlen zu haben. Der Knecht konnte jedoch beweisen, dass er die Nacht bei der Frau des Meiers verbracht hatte – und da „[er] hett auch mit ihr zu thun gehabt umbs gelt, wie ein arm gesell, der solches annimpt umbs gelt“ – verwies der Rat alle drei aus der Stadt. Das Gericht verurteilte also als Zuhälter auch den Ehemann wegen sogenannter Kuppelei⁶⁵.

1595 reichte Anna aus Neppendorf beim ordentlichen Stuhlgericht in Hermannstadt eine Klage gegenüber Valentin, dem Sohn von Christian Olert, ebenso aus Neppendorf, ein, weil der Junge ihr „die Ehr [Ehe] zugesagt hatt bey seinem Eid“, und sie sich nun beschämt und in ihrer Ehre verletzt fühle. Sie verlangte von ihm, die Verletzung wiedergutzumachen und sie zu heiraten⁶⁶. Der junge Olert wurde im Prozess von seinem Vater verteidigt; dessen Verteidigungsrede zeigt gute Kenntnisse der gültigen Gesetze und Gewohnheiten (so erhob er den Einspruch, dass sein Sohn nicht zweimal wegen des gleichen Vergehens verklagt werden könnte)⁶⁷. Nachdem der Vater mit Zeugen beweisen konnte, dass das Mädchen auch mit anderen Knechten geschlafen hatte (und „das sie wie ein gemein criplerin noch landsrecht und ordnung auff ein beyschlaffen d[enar] 2 verdient“), und dass das angebliche Heiratsversprechen nicht ohne die Zustimmung der Eltern zählen sollte („auch die czusagung der ehr ohn vorwißen der eltern auch in redligen sachen kein stundt haben“)⁶⁸, sprach das Hermannstädter Stuhlgericht den Jungen von jeder Verpflichtungen frei, er musste nur die Geldstrafe wegen „Beischlaf“ bezahlen. Das erstinstanzliche Urteil wurde seitens des Mädchens vor das Stadtgericht (Stadtrat) appelliert. Das Stadtgericht erhielt das Urteil aufrecht, zwang den Jungen jedoch einen Eid zu leisten⁶⁹, dass er dem Mädchen nicht die Ehe versprochen habe⁷⁰. Olerts Prozessverhalten (seine Reaktion auf die Klage) dient als Beispiel für Rechtstreitigkeiten, die wegen

64 Das Gerichtsbuch (wie Anm. 34), Nr. 509, S. 167.

65 Für das Straftat der Kuppelei siehe ELR IV.7.4.: „Wer sein Eheweib, tochter oder sonst ein andre Weibs person umb gelt oder auch sonst einiges genies wegen durch sein selbs geduldt oder verhengnus gemein macht und verkuppelt: Wer auch sein haus zur hurerey gestadtet oder rat unnd that darzu gibt, die werden eben wie der ehebrecher gestrafft.“

66 AN-SJ-SB, Brukenhalsammlung, Seria 5 BB, Nr. 108, fol. 110r-114v.

67 „neben dem Novo nit etwas anders und besonders einfieren wird, als in prima instantia.“
Wie im ELR I.4.9.

68 Wie im ELR II.1.2.

69 Wie im ELR IV.7.10. (wie Anm. 45).

70 Das Urteil lautet: „Der Valentinum Olert soll einem Eid thun, weill er selber hat erkandt, das er die Anna beschlaffet hatt, auch das er Velten gesagt hatt, er wolte sich mit ihr gewesen. Einem Eid thun, das er die Ehr nit czuegesprochen hatt, soll er frey sein, und der straff dem Rechten der Vermischung halben fl. 6 erlag, wa nit, soll er sie nemen.“

Schwängerung und Eheversprechen auf sächsischem Jurisdiktionsgebiet in der untersuchten Periode am häufigsten auftraten.

Wenn eine oder beide der Unzucht begehenden Parteien verheiratet waren, zählte dies als schwere Straftat. Der Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft⁷¹ – die sächsischen Gesetze folgten in diesem Fall den deutschen Rechtsgewohnheiten: „der Ehebrecher wurde mit dem Schwert zu Tode gerichtet, die Ehebrecherin in einem Sack gesteckt und im Wasser ertränkt“ – wie wir das aus dem Statutargesetz (*Eigen-Landrecht*) erfahren⁷². Die untreue Partei konnte durch Milde des Ehegatten (bzw. der Ehegattin) von der Todesstrafe verschont bleiben (diese Regel bezog sich noch bei Werbőczy nur auf die Frauen⁷³, laut der Beschlüsse des siebenbürgischen Landtags Neumarkt von 1554 gleicherweise auf beide Geschlechter⁷⁴, auch so im sächsischen Statutargesetz⁷⁵), gegen Bezahlung eines Blutgeldes (*Saum*)⁷⁶. Bei der Anwendung der Strafgesetze zählte als wichtiger Umstand, dass der Mann, der seine auf frischer Tat ertappte Ehefrau bei sich in der Ehe behielt, nicht mehr wegen Ehebruch klagen konnte⁷⁷. Die Untreue war einer der wenigen Gründe, der als unanfechtbare Ursache für die Scheidung der Ehe galt. Nach dem Standpunkt der Kirche war der verletzte Ehegatte (bzw. die verletzte Ehegattin) verpflichtet, die Klage wegen Ehebruchs beim ordentlichen Gericht einzureichen, ansonsten war er (bzw. sie) selbst schuldig wegen Verschweigens der Straftat. Die geistlichen Behörden untersuchten nur, ob es ausreichende Beweise für die Tat des Ehebrechers gab, was ein Grund für die Scheidung der Ehe sein konnte⁷⁸. Die Praxis zeigt, dass die Prozesse, die nur wegen Verdachts auf Untreue geführt wurden, wenn die Tat selbst nicht einwandfrei bewiesen werden konnte, zum Tatbestand der Beleidigung wurde, mit nicht kalkulierbaren Folgen für die klagende Person. Auch bei Verdacht auf Untreue des Ehegatten (bzw. der Ehegattin) der klagenden Partei scheint es, dass

71 Der Klausenburger Landtag vom 19. November bis 1. Dezember 1571 (Art. XXI.) bestätigte, dass Hurerei nicht nur durch Verbannung bestraft wird, sondern durch den Tod (für den Ehebruch), die Strafen der öffentlichen Züchtigung und Verbannung gelten nur für ledige Personen (erneuert 1619 und 1641). Sándor Szilágyi (Hg.), *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* [Siebenbürgische Landtagsartikel], II (1556 Sept.-1576 Jan.), Budapest 1876, S. 500–502.

72 Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbordnung (1572, Art. 3): „Den Ehebruch straft am Mann das Schwert und das Wasser am Weib“. EKO 24, S. 327; ELR IV.7.1.

73 István Werbőczy, *Tripartitum opus iuris consuetudinarii inclityii regni Hungariae*, Budapest 1990, Buch I., tit. 105, par. 5.

74 Gábor Béli, *Magyar jogtörténet. A tradicionális jog* [Ungarische Rechtsgeschichte. Traditionelles Recht], Budapest/Pécs 2000, S. 201–207.

75 ELR IV.7.2.

76 ELR IV.7.13.

77 *Tripartitum*, I, tit. 105, par. 1. ELR IV.7.5.

78 Pál Angyal/Alajos Degré, *A XVI–XVII. századi erdélyi büntetőjog vázlata* (wie Anm. 6), S. 21.

die klagende Partei eher einen Ehescheidungsprozess vor dem kirchlichen Gericht zu führen bereit war, als eine Klage wegen Ehebruchs vor dem Stadtgericht wählte. So verfuhr auch Katharina Birthalmer, welche 1592 um die Scheidung von ihrem Mann, Matthias Raw, einem geschworenen Bürger von Hermannstadt, ersuchte. Im Scheidungsprozess vor dem Mediascher Kapitel wurde die Verletzung der Unterhaltspflicht gegenüber der Gattin als Hauptgrund aufgeführt, obwohl auch die Untreue des Gatten im Prozess erwähnt wurde⁷⁹. Es scheint, dass der Verdacht des Ehebruchs für das kirchliche Gericht kein ausreichender Grund für eine Ehescheidung gewesen ist, da man feststellen kann, dass Prozesse mit Untreue als Scheidungsgrund, sofern die weltlichen Instanzen nicht eingeschaltet wurden, länger dauerten als vergleichbare. Die Kirche hatte kein Interesse daran, zu Ehescheidungen zu ermutigen, obwohl es dadurch den Parteien ermöglicht worden wäre, durch Wiederverheiratung den „Segen einer guten Ehe“ zu erleben⁸⁰. Die Ehe von Katharina Birthalmer und Mathias Raw wurde erst geschieden, als Versöhnungsversuche gescheitert waren, die keiner Partei geholfen hatten. Die Verzögerung der Ehescheidung war für die weltlichen Behörden nicht immer nachvollziehbar, beziehungsweise fragwürdig, wie diese Anmerkung des Hermannstädter Bürgermeisters am Rande einer am 23. November 1582 bezahlten Zehrung zeigt: „23. november schickt ich [den Stadtreiter] aus befellen der Universitet wegen einer hueren tedig von Kleinschelken zum h. Bischoff gegen Birthalben, von ihn zufragen, was doch die ursach werde, das er die czwo personen nit von einander gescheiden hette. Zehrung fl. 0,50“⁸¹.

Das vor dem Stadtgericht eingereichte Verfahren bot daher tatsächlich, wenn auch keinen sichereren, dann doch einen schnelleren Weg für die Auflösung einer Ehebeziehung, insbesondere wenn der Verdacht auf Untreue im Raum stand. Das Verfahren war für die Kläger auch in diesem Fall nicht einfach, da sie die Beschuldigungen beweisen mussten: Laut Gesetz durfte man den Ehepartner nicht zu Unrecht beschuldigen. Eine sichere Strategie war diejenige, wenn die anklagende Partei nicht nur den Verdacht, sondern auch die Tat beweisen konnte. Dass diese Strategie funktionierte, wurde von einem Bürger aus Sächsisch-Regen bewiesen, der im Frühling 1585 vor dem örtlichen Gericht gegen seine Ehefrau Veronica und ihren Geliebten, Andreas Weiss, Schlosserknecht, klagte⁸². Der Prozess des Schmiedemeisters lässt sich aus dem von Richter und

79 Mária Pakucs-Willcocks, *Sibiul veacului al XVI-lea* (wie Anm. 15), S. 197.

80 Siehe dazu Attila Melegh, *Házasságtörés Halason a 17–18. században* [Ehebruch in Halas im 17. und 18. Jahrhundert], in: Öri Péter (Hg.), *Történeti Demográfiai Évkönyv* (2000), S. 266–291, 268.

81 AN-SJ-SB, Akten des Magistrats der Stadt und des Stuhls Hermannstadt, Konsularrechnungen (Universitätsrechnungen), Nr. 100 (1582), fol. 17v.

82 Julia Derzsi, *Un proces de adulter din 1585 din Reghinul Săsesc* [Ein Ehebruchsprozess von 1585 in Sächsisch-Reen], in: *Historia Urbana XXIII* (2016), S. 141–161.

Geschworenen aus Sächsisch-Regen für den Bistritzer Rat ausgestellten Urteilsbrief ableiten, der glücklicherweise das ganze Prozessmaterial enthält. Die logisch und klar aufgebaute Klage und Antwort bieten ein sehr gutes Beispiel dafür, dass die Gesetze den Zeitgenossen genau bekannt waren. Gleichzeitig legen die Dokumente auch die Motive der handelnden Parteien offen (auch wenn man den Wahrheitsgehalt nicht genau überprüfen kann). Der betrogene Schmiedemeister vertrat seine Klage persönlich im Prozess. Aus der Klage geht hervor, dass er sich zu konkreten Maßnahmen erst dann entschloss, als er seine Frau mit dem Knecht beobachtet hatte. Weil er seine Frau nicht ohne Grund in Verdacht bringen konnte, aber zur selben Zeit ihre Handlungen auch nicht tolerieren konnte, ohne selbst wegen eventuellem Verdacht auf Kuppelei⁸³ in Schwierigkeiten zu kommen, musste er auf die Gelegenheit warten, die beiden zu überraschen. Aus der Anklageschrift geht hervor, dass er auf eine List sann, um sich über die Schuld seiner Frau zu vergewissern: Er bohrte ein Loch in die Wand der Schlafkammer, „damit [er] eben auf die sach mecht mercken unnd seen [...] was sie fur unzucht mit eynander treiben“⁸⁴. Nachdem er die beiden wieder zusammen gesehen hatte und sich zweifellos über ihre Schuld vergewissert hatte, fühlte er sich gezwungen zu handeln. Am Abend, an dem er die beiden auf frischer Tat ertappen wollte, wurde er ins Haus des Kaplans Athanasius zum Essen eingeladen. Die weiteren Maßnahmen traf er wahrscheinlich auf Anweisung des Pfarrers, dem er erzählt hatte, dass seine Frau ihn in seiner Ehre sehr verletze und dass er diese Beleidigung durch die beiden nicht mehr ertragen wolle⁸⁵. Nachdem er vom Abendessen zurückgekehrt war, versteckte er sich in der Schlafkammer, um unentdeckt auf das Auftauchen seiner Frau und seines Knechts zu warten und die beiden auf frischer Tat zu ertappen. Sobald die Frau und der Gesell aus der Schenke zurückkehrten, wo sie miteinander gewesen waren, weil sie dachten, dass der Herr des Hauses ausgegangen war, machten sie die Kerze aus und legten sich ins Bett. Gleichwie der Schmiedemeister hörte,

83 Siehe dazu ELR IV.7.5.: „Begriffit ein man sein eheweib auff frischer that im ehebruch und behelt es bey sich und geduldet es wissentlich, der wird als ein gemein frawen wirth oder kuppler gehalten. Het er abers nur im verdacht, er kan der kupplerey nicht gescholten werden.“

84 „Es hat sich betroffen unnd begeben, das ich nun etvas 4 vochenn, versehen von meiner frauen Veronica unnd von meinem knecht Endres Weis, solche that unnd boese werck gesehenn unnd respirs hab, welches mir in meinem hertzen ein grosses hertzen leidt unnd graiel ist, unnd ich wenig selbig darüber betrauret bin worden, unnd hab mir darüber ein list erdacht, damit ich solchem befur megt komen unnd solches ubell nicht weiter ein furzug mig haben. Der weil aber mein schmet unnd des schlosser knecht sein schmet so nahent an einander sein, das sie nur ein wandt scheidet, so hab ich ein loch durch die bollen gemacht, damit ich eben auf die sach mecht mercken unnd seen [...] was sie fur unzucht mit eynander treiben.“

85 „zeigt im die sach auch an, wie es mir ging, wie heftig ich bekemmt werr darüber, solches bösen lebens doch es schmirtz mich sehr heftig im meinem hertzen.“

dass die beiden dem heimlichen Vergnügen nachgingen, sprang er aus seinem Versteck, rannte aus dem Zimmer und sperrte die beiden ein, rannte dann Hals über Kopf von einem Nachbarn zum andern, um eine Kerze bittend, wobei er rief: „Hie finde ich hauren und lotter beynander!“⁸⁶ – die im Prozess geladenen Zeugen erinnerten sich vor allem an diesen Umstand. Bis der Mann mit der brennenden Kerze zu Hause ankam, war der Gesell schon geflohen, und die Frau wartete auf den Hausherrn in der Tür, nachdem ihre Tochter sie aus dem Zimmer befreit hatte. Der Schmied schlug seine Frau⁸⁷, dann ging er zu Bett. Am nächsten Morgen ging er ins Rathaus und erstattete Anzeige gegen seine Frau und deren Geliebten wegen Ehebruchs. So klagte er – wie es dann in der Klageschrift formuliert wurde – „einen igligen auf das haupt [...] derweill sie unzucht mit eynander getrieben haben“. Während er in der Stadt war, floh auch seine Frau von zu Hause. Der Strafprozess wegen der Klage von Martin Faber hatte zwei Gerichtstermine, dann nach Wiederaufnahme des Verfahrens (novum iudicium) fand ein weiterer statt; die Angeklagten erschienen zu keiner Verhandlung, ihre Rechtsvertretung wurde durch Anwälte erledigt. Die Verteidigung versuchte die Anklagepunkte zu beantworten und die Angeklagten in einem günstigen Licht erscheinen zu lassen: Die Ehefrau wurde als eine tüchtige Wirtin beschrieben, die deshalb am Abend mit dem Knecht im Zimmer war, weil sie vor dem Schlafengehen das Haus besichtigen wollte, „um sich gesehen in sörg getragen im haus, unnd auff ihr gesindt, wie es dan einer fromer frauen czu stehet sorg czu tragen im haus, unnd auff ihr gesinde.“ Und der Gesell, gemäß der Verteidigung, „hat kein haurerei unnd ubels nicht gehandelt, er ist ia czu seinem herren gelegen, in der schmet, wie es dan recht und billig ist, wen er czu der czeit auch gebott vom heer Burger Meister auß gegangen war, das kein knecht noch gesinde, nicht auß solle laien“⁸⁸. Vom Standpunkt der Verteidigung war die wichtigste Strategie die Behauptung, wonach der Ehemann, nachdem er sein Weib in der Tür geschlagen hatte und dann ins Bett gegangen war, die Frau zu sich ins Bett rief und mit ihr schlief, „er hat auch in der nacht mit ihr czu thuen

86 „Als ich aber hörenn, daß sie böse werck mit einander treiben, unnd unzucht, ich sprang eylend auß des schlossers seiner schmet erauß unnd lagt die ketten fur ihn ann, an meiner schmet, unnd lauffen eylendt czur foederster wirtten, unnd fodernn behendt ein licht von der alter schlossern, sie hat mir keins czu geben, lauffen darnach czum understen nachbar, fodern da eins, hat mir auch keins czu geben, lauffen letztlich czum ubersten nachbar, da fodernn ich ein licht unnd sprechen: gibt mir behendt ein licht, hie finen ich haureren unnd lotter beynander.“

87 „ich czof sie nider, unnd schlug sie fein woll“.

88 Siehe unter anderem Gemeinsame Artikel der Generalkirchenvisitation aus dem Jahre 1577 (Articuli subsequentes concernunt auditores, besonder Art. 13 und 14), in: EKO 24, S. 410. Über die von Hermannstädter Stadttrabanten zwischen 1556–1597 bestraften frevelhaften Handlungen siehe: Mária Pakucs-Willcocks, Sibiul veacului al XVI-lea (wie Anm. 15), S. 144.

unnd ist ir man gevest, als fürs mals“. Um ihre Behauptung mit einem gut klingenden Argument zu unterstützen, wies der Anwalt theatralisch auf Folgendes hin: „der weil sein frau ein hur war, so soll er nicht mit ir czu schlaffen gehen gehat unnd bei sie gelegen sein.“ Diese Erklärung der Verteidigung zeigt auch eine gründliche Kenntnis der geltenden Gesetze: Es wurde der Artikel zitiert, der sagt, dass „wenn der Mann sein Weib bei sich in der Ehe behielt, nachdem er sich von ihrer Tat überzeugt hatte und sich mit ihr versöhnte, konnte er nachher nicht wegen Ehebruch klagen“⁸⁹. Aber während der Verhandlungen konnte die Verteidigung keine Zeugen für die Untermauerung der Behauptungen stellen. Der Prozess fand in Abwesenheit der Angeklagten statt, Zeugen wurden nur vom Kläger gebracht, insgesamt elf, die größtenteils die Anklagepunkte bezeugten, die Angeklagten wurden vor allem durch die Aussage eines anderen, bei dem Meister wohnenden Gesellen belastet. Nachdem die Verteidigung ihre Verzögerungstaktik ausgereizt hatte (Ausrede und *novum iudicium*)⁹⁰, gab das Gericht aus Sächsisch-Regen in Abwesenheit anderer Beweise der Klage des Schmiedemeisters statt: Die Schuldigen wurden in ihrer Abwesenheit zum Tode verurteilt. Im Sinne des fürstlichen Novums hatten die Angeklagten das Recht, gegen das Urteil vor der übergeordneten Behörde Berufung einzulegen, so kam die Akte zur Stadt Bistritz. Leider kennen wir den weiteren Ausgang der Sache nicht. Aber das bei der Stadtkanzlei geführte Kopialbuch enthält eine Kopie des fürstlichen Begnadigungsbriefes für den Knecht Andreas Weis (2. März 1598), der beweist, dass auch der Bistritzer Rat die Angeklagten zum Tode verurteilt hatte⁹¹. In diesem Zeitalter war es übrigens auch nicht selten, dass die Todesstrafe nicht vollstreckt wurde; das Gesetz erlaubte es dem Ehepartner, der zuvor ein ehrbares Leben geführt hatte, die Strafe durch eine Geldbuße zu ersetzen⁹² – dafür finden wir auch später zahlreiche Beispiele⁹³.

Die „arme und bekämmerte Frau“, Eufrosina, beschwerte sich im Sommer 1579 über ihren Mann, den Hermannstädter Papiermacher Georg Stanarium, alias Kannegießer, dass er „wider seinen eid und verflucht inn vegangenen tag des abends umb 10 uhr bey der nacht, sich mitt eins andern weib verschlossen hat“⁹⁴. Aus der Klage geht hervor, dass die Ehekrise der beiden und die Affäre des Mannes lange Zeit vor der gerichtlichen Vermittlung schon brodelte. Laut Aussage der Frau war die angebliche Geliebte des Mannes mehrmals durch „ehrliche Leute“ wegen ihres Verhalten ermahnt worden; sie selbst leugnete die Beziehung nicht. Die Situation war der städtischen Behörde bekannt, auch weil

89 ELR IV.7.5.

90 Julia Derzsi, Un proces de adulter (wie Anm. 82), S. 157.

91 AN-SJ-CJ, Archiv der Stadt Bistritz, Serie III. Magistratsprotokolle, Nr. 8, S. 75–76.

92 ELR IV.7.13.

93 Julia Derzsi, Aspecte și forme (wie Anm. 7), S. 50.

94 AN-SJ-SB, Sammlung Brukenthal, Serie 5 BB, Nr. 108, fol. 83r-88v.

Eufrosina die Trabanten (Stadtpolizei) informierte, welche die beiden in einem Versteck vorfand. Fromme, anständige Leute der Stadt sahen die beiden ebenso „den ganczen winter uber nacht und tag“ zusammen. Eufrosina beschuldigte ihren Ehemann auch, dass er ihr kein Geld zur Führung des Haushalts zur Verfügung stellte; deshalb begehrte sie, er „soll es erkennen, ob es einem ehrlichen eheman der sein frau hat, solches zustehet was er gehandelt hat.“ Der Ehemann dagegen bestritt einen Großteil der gegen ihn gerichteten Anschuldigungen. Aus seiner Antwort geht hervor, dass er vormals auch versucht hatte, sich beim Gericht über seine Frau zu beschweren, weil diese wider ihre Pflichten von zu Hause ausgezogen war; seinerseits erhob er vor dem Gericht die Anschuldigung gegen seine Frau, „weil sie auffn pharhoff gewesen“ sei⁹⁵. Der Mann berief sich in seiner Verteidigung auf die lange Trennung von seiner Frau; sein Verhalten – in den Augen der von ihm benannten Zeugen – sei legitim, da sie ihn nicht geehrt, schlechthin verachtet und mit ihm ständig wegen seiner vermeintlichen Untreue gezankt habe. Ein Neffe der Frau, der eine Zeit lang bei dem Ehepaar gelebt hatte, schilderte auch, dass Eufrosina sich so sehr über ihren Mann beschwerte, dass dieser lieber in den Krieg gezogen sei. Und als er ein Jahr später nach Hause gekommen war, beschuldigte sie ihn der Hurerei. Obwohl die Anklage nicht bezeugen konnte, dass der Mann auf frischer Tat ertappt worden war, verurteilte ihn das Gericht zum Tode – nicht wegen des Ehebruchs, sondern wegen des Versuchs, was auch als Rechtsverletzung galt (als Injurie)⁹⁶, und wegen Immoralität

95 „Nach dem ich von meyner widersacherin Frosina, welche meyn weib gewesen ist, nach dem ich verstehe das von ir beklagt bin, do sie da angezeigt, das ich wider meynes eids pflicht für vergangenen tagen, mitt eines andren mans weib, umb die 10 uhr mich verschlossen hat, des nachts, unt mitt ir unzucht geubt hat. Über welches ich protestieren, das sie solches volkömlich beweren soll, czum andren soll solches durch recht erkant werden, welches zwischen uns seynen verflichten eid und czusagen gebrochen hatt. Nachdem sie von mir auß irren freyen willen sich von mir abgezogen und anderswohin sich begeben hat, welches einem eheweib nicht zugeheret, welches ich mich vormals vorm gericht und vorm E. W. Rath beklagt, und sie nicht hat konnen zwingen, weil sie auffn pfarhoff gewesen ist. Und mir alle mein guet an mein wissen, nach dem ich nicht verhanden gewest bin, ertragen hat. Czum dritten das sie fürbringt, das ich ir auff ir leben gangen wer. Welches ich verhoff, das sie das nicht czubringen noch beweren kan, sondern ich sie allezeit, mit meynem armut betrewet, und sie allerzeit geliebt hab, welche gott erbarmes, das ich hinfort nicht in eynem solchem beschwernüß, noch in solcher gefערlichkeit, bey meynem fainden weiter leben noch genißen kan, weil sie itzigern czeit mir auff mein leben und nach meynem wenigen bluet dürest.“ Ähnlich wie: Zwölf gemeinsame Artikel der Nationsuniversität und der geistlichen Universität (1559, Art. II): „der freyheyten halben, asylum genennt, sol an allen örtten gehalten werden nach königlicher m[ajestaet] frey-tumb und inhalt der Reformation“, in: EKO 24, S. 267.

96 Gyula Wlassics, *A bűnkísérelt és a bevégett bűncselekmény: a tettesség és a részesség tana* [Der Verbrechenversuch und das vollendete Verbrechen: Die Lehre von der Täterschaft und von der Beihilfe], II, Budapest 1887, S. 387.

der Handlung – wie die Richter sagten: „darauf woll abzunehmen, das er seyne ehe nicht rein hat wöllen halten“.

Konklusion

In den schriftlichen Unterlagen, welche die von den städtischen Instanzen ermittelten Delikte betreffen, werden unterschiedliche Aspekte zur Thematik der Sexualdelikte in den Klageschriften benannt. Protokolle und weitere Gerichtsakten gewähren Einblicke in ein breites Spektrum von Ehedelikten, deren Beurteilung insbesondere in die Zuständigkeit der geistlichen Gerichtsbarkeit fielen.

Der Kompetenzbereich der siebenbürgisch-sächsischen kirchlichen und weltlichen Gerichte in Ehesachen wurde nach der Reformation klar abgegrenzt: Wie aus den von den beiden Obrigkeiten Ende 1559 gemeinsam getroffenen Bestimmungen ersichtlich ist und in der Gerichtspraxis der nachfolgenden Jahren bestätigt wird, gehörten Scheidung, Verlobung und Klagen gegen Personen, denen wegen zu engen Verwandtschaftsgrades die Ehe verboten wurde, in die Kompetenz der kirchlichen Instanzen, jede andere Zivilangelegenheit, Fälle von Schwängerung und Eheversprechen sowie Ehebruch vor die weltlichen Instanzen. Im Fall von Ehebruch untersuchten die geistlichen Behörden (um den Scheidungsgrund feststellen zu können) nur die Umstände und ob es ausreichende Beweise für die Tat gab – Todesurteile fällten nur die weltlichen Gerichte. Das bedeutete natürlich nicht, dass die Tätigkeit der weltlichen Gerichte nicht weiterhin von der Kirche beeinflusst worden wäre: Um ein Sittlichkeitsvergehen zu untersuchen, wurden auch Pfarrer vernommen, die öffentliche Demütigung (mit Pranger oder Fidell) als zusätzliche Strafe verfügt.

Die Untersuchung der bei städtischen Gerichten eingereichten Klagen, die Sexualdelikte wie zivil- oder strafrechtliche Aspekte wie Ehebruch, Eheversprechen, Entehrung und Schwängerung betrafen, zeigt, dass die Urteilssprüche in Ehesachen durchaus auf der frühneuzeitlichen protestantischen Eheauffassung der Sächsischen Kirche fußten, und zwar besonders auf den Formulierungen der *Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen* (1547) bzw. auf weiteren Bestimmungen, mit welchen diese später ergänzt wurde. Als repräsentativ für die zusätzlichen Vorschriften galt die *Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbordnung* (1572), welche Matthias Fronius mit erarbeitet hatte, der als Verfasser des 1583 veröffentlichten (und vom Suverän bestätigten) sächsischen Statutargesetzbuches, *Das Eigen-Landrecht der Siebenbürger Sachsen*, gilt. So ist es nicht verwunderlich, dass die das gerichtliche Verfahren der Siebenbürger Sachsen regelnden, die Sexualdelikte betreffenden Artikel (IV. Buch, 7. Kapitel: Adulter/Ehebruch) mit den zwischen 1547 und 1572 abgefassten kirchenordnenden Bestimmungen übereinstimmen. Anhand des Verfahrensablaufes bei weltlichen Gerichten lässt

sich deutlich erkennen, dass die Menschen dieser Zeit die reformatorischen Vorschriften der Kirche zu Ehe und Sittlichkeit und die damit verbundenen (weltlichen und kirchlichen) Gesetze gut kannten. Sie waren sich nicht nur der Normen bewusst, sondern setzten die erforderlichen Rechtsmittel in ihrem eigenen Interesse unter Berufung auf diese Normen zielgerichtet und differenziert ein.

Abstract: The area of expertise of the Transylvanian-Saxon church and governmental courts concerning marital affairs was greatly diminished after the Reformation. As can be seen by the measures put in place by the spiritual and political university at the end of 1559, which were implemented in the courts in the following years, divorces, engagements and complaints against persons who were forbidden to marry due to their close familial relation, were all part of the church's responsibility. All other civil affairs, including cases of getting pregnant, wedding-vows and adultery were dealt with worldly authorities. Pastors were even interrogated in order to investigate lapses in morality. Public shaming was implemented as an additional punishment. The investigation of accusations handed into the cities' courts shows that the judgment concerning marriage very much were based on the early-modern protestant understanding of marriage within the superintendency, particularly based on the formulation in the church-order of 1547/1550 (*De causis matrimonialibus*). The *Burzenländer Zucht-, Ehe- und Erbordnung* (Burzenland Order of Discipline, Marriage and Inheritance) contained further measures, which were largely in agreement with those of the churches. The procedures in the worldly courts let us clearly see that people in this time period knew the regulations of the church concerning marriage and morality and the laws pertaining to these matters. They employ the complete corpus of legal literature in their own interest by calling upon these norms in a solution-oriented, finely-tuned manner.

Enikő Rűsz-Fogarasi

Consequences of the Reformation

Priest Wives, a New Role for Early Modern Women

Women had a much more decisive place in early modern Europe, and within it, Transylvanian urban societies, than suggested by our previous knowledge. New sources and new interpretations do more and more to acknowledge the female protagonists of this age¹. The early modern or Renaissance age yielded wider life possibilities than the earlier ages. This age also produced many women committed to the Reformation. Research on their lives has lately made more and more visible.

The Reformation had brought a new role or fate to women: with the marriage of priests, the status of the priest's wife had been formed. Willingly or not, with or without any theoretical foundation, a new, exciting, and not yet tested career was becoming available for young girls of the age, which must have caused many unexpected situations for the first generation. In this paper, I wish to follow the fates of some of these women from several perspectives. Here I only wish to indicate some possibilities of a more comprehensive research of this topic, identifying the wives of well-known early modern pastors, whether Lutheran, Calvinist or Anti-Trinitarian. The fate of their wives was probably not much different because of their confession, but rather because of their place of living. Other factors that influenced the lives of an early modern clerical family, and within it, that of the priest's wife, were the husband's education (academic studies abroad), and the size and material possibilities/welfare of the congregation².

1 Tűnde Lengyel, *Lányok, asszonyok egy 17. század eleji mezővárosban*, [Girls and Womens in the beginning of 17 century in a market town], in: *Orășe și orașeni/Városok és városlakók* [Towns and citizens], in: Ionuț Costea/Carmen Florea/Judit Pál/Enikő Rűsz-Fogarasi (eds.), Cluj-Napoca 2006, p. 284–296; Enikő Rűsz-Fogarasi, *Lányok, asszonyok, özvegyek a kincses városban* [Girls, Womens and Widows in Cluj], in: Enikő Rűsz-Fogarasi/Róbert Nagy (eds.), *Ablakok a múltra* [Windows for Past], Cluj-Napoca 2012, p. 101–123.

2 Katalin Sárai Szabó, *Modellváltás a református lelkésznéi szerep értelmezésben az 1870-es és az 1930-as évek között* [Model Change in the Calvinist Priestwifehood Role Between 1870s and 1930s], in: *Korall* 52 (2013), p. 188.

Behind every successful man, there is a woman – goes the saying. However, this statement is not true in case of the medieval clergy, for the vow of celibacy excluded a lawful wife and thus such a background support. The Reformation, which shattered the very foundations of the church, changed this, too.

Reformation was not only about the renovation of religious life and the church, but brought significant changes in early modern social structures as well. In case of marriage, for instance, there were two important modifications. One of these in-depth changes within the Protestant confessions referred to the pastors, allowing them, after centuries of celibacy, to marry and found a family.

This issue is a part of a long process: the roots go back to Erasmus³. Although it was quite frequent for priests of the medieval Catholic church to have concubines, the marriage of the priests met with insurmountable obstacles. The problem was only solved by the Reformation. At the beginning, the new Protestant churches were enthusiastic about ideas connected to the marriage of the priests, supported and stimulated especially by Protestant priests and intellectuals. The laity looked at it oddly at first, but in a short while people began to consider it natural that a priest may have a family, too. Overcoming the difficulties of the first years, an increasing number of pastors married. This caused trouble with the local bishop or lord. The wedding of Bartholomeus Bernardi, Augustinian monk and the prior of Kemberg province, a former Wittenberg student and a follower of Luther, who observed all local public customs, accelerated the debate of clerical marriage in Saxony⁴. Despite the fact that he was called to account for his action by clerical and secular powers alike, and he had to defend his choice, by the end of 1523 almost 100 priests, monks and nuns from Wittenberg followed his example⁵. Luther himself propagated the lawful marriage of priests already in 1522⁶, creating thus the legitimate basis for priests' families. In his sermons from 1523, he encouraged the marriage of priests⁷, but he only got married in 1525⁸. Priests and theologians, who were adepts of the Reformation, defended their position by saying that the prohibition of priestly marriage had no biblical foundations. Besides, the marriage of priests would solve the problem of sexual offences among priests⁹. In the initial phase of the Reformation, the marriage of priests lay under the pressure of secular and clerical powers. In some places,

3 Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided. 1490–1700*, London 2004, p. 647–648.

4 Marjorie Elizabeth Plummer, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation* (St. Andrews Studies in Reformation History, 100), Farnham 2012, p. 51.

5 Plummer, *Pastor's Wife* (as note 4), p. 52.

6 Owen Chadwick, *Reformáció [Reformation]*, Budapest 1998, p. 55.

7 Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 397.

8 Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 397.

9 Plummer, *Pastor's Wife* (as note 4), p. 52.

the married couple was imprisoned and questioned, they were threatened with losing their clerical position and estates, and even with excommunication. However, there were but a few official marriages where the spouses broke under the pressure and returned to their previous unwedded lives¹⁰. The research literature primarily deals with the marriage of priests, but during the Reformation not only priests and monks married, but nuns as well. Marjorie Elizabeth Plummer states in the subchapter “Former Nuns Enter the Marriage Market” that most nuns who married became wives of priests or monks¹¹. The wives of Martin Luther, Thomas Müntzer, Martin Bucer, or Heinrich Bullinger had a monastic past¹². For first generation priests’ wives, marrying a priest could mean a social uplift for the daughters or widows of townspeople¹³. Following the initial difficulties, the communities responded in different ways. Some communities could not imagine to have an unmarried priest after a short while. Others accepted the marriage of priests but searched their way out of the maze of questions that this practice had raised. These questions included, how many times could a priest marry, or what was the social place of the members of his family. The more conservative communities only accepted unmarried priests and regarded their wives as mistresses. However, this process eventually led to marriage as the priests’ personal option. This started a process which resulted in the formation of a new family model and a new role for early modern women. For wives of 16th century priests, their duties included to be a “partner in his calamities”, “caring for God and Church” and “managing the Pastor’s household”¹⁴.

Lawyers proved to be quite conservative in this process. Even a good while after the marriage of priests was introduced, for instance in 1536 – in spite of Luther’s indignation – they did still not consider children from priests’ families to be legitimate¹⁵. Under such circumstances, Owen Chadwick’s statement, that first-generation Protestant priests had a hard time finding wives for themselves, is nothing surprising. He explained it with the fact that the legal status of the marriage of priests and of the descendants born from such marriages was uncertain for a long time, and the opportunities of livelihood were not very good¹⁶. The Reformation brought about the secularization of clerical wealth in several cases, and the new Protestant churches had to rethink how to support the church and the priest family. The new communities often inherited a large church building and a congregation with a fervent religious life, and had to recreate

10 Plummer, *Pastor’s Wife* (as note 4), p. 88.

11 Plummer, *Pastor’s Wife* (as note 4), p. 236.

12 Plummer, *Pastor’s Wife* (as note 4), p. 236.

13 Plummer, *Pastor’s Wife* (as note 4), p. 225–229.

14 Plummer, *Pastor’s Wife* (as note 4), p. 282–292.

15 Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 397 f.

16 Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 398.

the financial background to support it. In some places, the solutions were soon found, in others several decades had to pass before a new order was reached. In some German towns, for instance, priests received a very low salary; although it is true that they were exempted from paying taxes and enjoyed various rights, such as the right of brewing beer to support their families. Otherwise they completed their income through practicing other professions¹⁷.

Another great change that had its effects on the entire Protestant society was the quality of marriage. As marriage was regarded as a relationship of two people and no longer considered a sacrament, although the blessing of God and the Church was still a necessity, it was possible to dissolve unsuccessful marriages regardless of whether the people involved were members of the clergy or laity¹⁸. Both changes had a significant influence on Transylvanian society later on. Divorces resulted in the modification of inheritance habits and rules. In addition, the division of wealth became even more difficult. Inheritance rules usually prescribed that the divorced person could only remarry once the properties from the previous marriage had been divided¹⁹.

After the Reformation, it weren't only the priests connected to the new currents who started families, but also some of the priests of the old faith made use of the confused times. This is mirrored in the conditions after the Catholic synod of 1561, for which 116 priests were summoned, and only 34 of them were unmarried, while 23 promised that they would follow the right way²⁰. Thanks to the thorough work of Nicolaus Olahus, we have rich evidence on the Archbishopric of Esztergom, and this issue is much more complicated for a comprehensive elaboration in this work, but it would be interesting to continue this research in that direction²¹.

For the purposes of this research, our primary interest is the free marriage of priests. As it became widespread, it led to the formation of the Protestant clergy family, and the fates of the first priest's wives were shaped.

I would like to illustrate these with a few examples of first-generation married Protestant priests. Johannes Honterus got married with Anna Neutz in the spring of 1542 some months before introducing the Lutheran liturgy in Transylvania²². But when he was called back to Braşov, he did not work as a priest, but was

17 Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 399–400.

18 MacCulloch, *Reformation* (as note 3), p. 654.

19 Enikő Rűsz-Fogarasi, *Örökösödési szokások az erdélyi fejedelemségkori városiak körében* [Inheritance habits among the citizens of the Transylvanian Principality], in: Dániel Ballabás/Zoltán Borbély (eds.), *Tanulmányok Erdély fejedelemség-kori történetéből* [Historical Studies on the early modern Transylvania], Eger 2012, p. 18.

20 Béla Zsigovits, *A papi nőtlenység története Magyarországon* [The history of the Priest celibacy in Hungary], Budapest 1914, p. 55.

21 Zsigovits, *A papi* (as note 20), p. 53–54; see the paper of Z. Csepregi in this volume.

22 Gernot Nussbächer, *Johannes Honterus, Braşov 1999*, p. 62.

only elected later, in 1544, as the chief priest of the town, while he was already married²³. At this time, the Lutheran reformation was already unstoppable in Transylvania, on 17 May 1545 the synod of Mediaş brought important decisions from church organizational point of view. The synod of Erdőd, held in the same year in October, was also a milestone in the history of Protestant confessions. It brought up the questions of erasing marriage from the sacraments, the marriage of priests, and the people entitled to pronounce a divorce²⁴. At Honterus' death, the town supported his widow with a significant sum of money, indicating the appreciation of the deceased. His other descendants were not mentioned at this time, only his widow.

István Szegedi Kis married first in 1548, then remarried after the death of his first wife. Father of almost five children, one of his sons followed in his footsteps, and went to Wittenberg as well²⁵. Péter Méliusz Juhász founded his family in Debrecen, marrying Erzsébet Kis perhaps in 1561, the daughter of György Bocskai's steward. He made a decent fortune, and one of his two daughters, Anna, became the wife of pastor Miklós Piskolthi²⁶. The marriage of Ferenc Dávid has almost more files. We have information about three wife's of Ferenc Dávid. The first died, from the second he divorced, and the third carried him off when he was in jail²⁷.

Gáspár Heltai (germ. Kaspar Helth) arrived to the Cluj as a priest, and except for very short periods²⁸, he remained there and served the Church all his life.

23 Nussbächer, Honterus (as note 22), p. 83.

24 Jenő Zoványi, Magyarországi protestáns egyház szervezete a 16. században [The ecclesiastical structure of Protestant Church in Hungary in the 16th Century], in: *Keresztény Magvető* 76.4 (1944), p. 172–175.

25 His daughter Kata who did not live to adult age was born from his first marriage with Orsolya. From his second marriage with Erzsébet, widow of Janos Beremenyi, there is knowledge of the children Sara, Dorottya, Anna and Istvan. Alpár Nagy, Szegedi Kis István hitvallása Hármias egy Istenről [The Confession of István Kiss Szegedi of Trinity], Kolozsvár 2004, p. V–VI; Alpár Nagy, Szegedi Kis István és Skaricza Máthé életéhez és működéséhez [About the Life and the Work of István Kis Szegedi und Máthé Skaricza], in: *Mezőváros és reformáció* [Town and Reformation], Budapest 1995, p. 92–144.

26 János Csohány, Méliusz Juhász Péter. A Debreceni Kollégium 475 éves jubileumára [The College of Debrecen 475 years of jubilee], in: *Egyháztörténeti Szemle* XIV/4 (2013), p. 105–106; Géza Hegyaljai Kiss, Méliusz Horhi Juhász Péter élete, 1536–1572 [The Life of Péter Méliusz Horhi Juhász, 1536–1572], Debrecen 1940, p. 13–15.

27 Mihály Balázs, Dávid Ferenc életútja [The life of David Ferenc], in: Gyöngy Kovács Kiss/András Kovács (eds.), *A reneszánsz Kolozsvár* [The Renaissance Cluj], Kolozsvár 2008, p. 176–210.

28 The registers of the town council contain a request to Heltai to do his duties as a pastor. The circumstances of this case were that the pastor failed to follow in the same rhythm the town community's confession had changed. AN-SJ-CJ, Fond Primăria oraşului [Guildhall] Cluj, *Protocoalele Consiliului Orăşenesc* [Records of the city administration], I/3; Edit Szegedi, *Reformáció Kolozsváron* [The Reformation in Cluj], in: *Keresztény Magvető*, 113.1 (2003), p. 47.

However, being a priest did not prevent him from being a successful entrepreneur as well. What is more, the leaders of the town also entrusted him with tending to some communal works. His contemporaries considered that there was nothing wrong with their priest's businesses, or at least there is no mention of any such discontent.

According to the sources, Gáspár Heltai married the sister of István Gyulai, a Hungarian priest and Bible translator, in Cluj in the summer of 1545²⁹. And representatives of the town of Sibiu were also present at this event³⁰. Concluding from the fact that one of the most important Saxon towns (even if possibly his birth town) sent its representatives to Heltai's wedding, we must think that this event was considered an outstanding occasion of the lives of town dwellers. Starting from this, the religious life with all its turbulent changes and ideological or literary debates must not have been strange to Zsófia. Despite all difficulties³¹, the fate of the 16th century Mrs Zsófia Gyulai is very exciting to follow, for besides being a wife and a mother, she was also a businesswoman, and a first-generation priest's wife.

There is no way of knowing why Heltai married her precisely, what ideal of a priest's wife he had in mind (if any) when choosing his partner, and what were his expectations from her as a priest's wife. We can only assume that, when he was in Wittenberg, he might as well have met Luther, because Luther taught at the university almost to the end of his life, and thus the figure of Katharina von Bora could have been a model for him³². During his studies abroad, he may have also heard about Katharina Schütz Zell, or Bucer's marriage(s)³³. However, it is

29 The wedding was held between the two important synods of Mediaș and Erdőd.

30 Pál Sebesi, *A Heltai nemzetség* [The Heltai Family], in: *Keresztény Magvető* 80 (1974), p. 32.

31 See on this subject Emese G. Czintos, *Erdélyi széphistória-kiadások Heltai Gáspárné nyomdájában* [Transylvanian Fairy Tales in the Printing Press of Kaspar Helth's Wife], in: Csilla Gábor/Katalin Luffy/Gábor Sipos (eds.), *Erdély reneszánsza* [The Renaissance in Transylvania, 2], Kolozsvár 2009, p. 253–259; Idem, *A Woman Printer and Her Readers in Early Modern Transylvania*, in: *Journal of Early Modern Christianity* 3.2 (2016), p. 167–200; Pál Sebesi, *A Heltai nemzetség* [The Heltai Family], in: *Keresztény Magvető* (1974), p. 27–36; Konrad Gündisch, *Heltai Gáspár a német, aki megalkotta az írott magyar nyelvet* [Gaspar Heltai, the German Who Created the Written Hungarian Language], in: *Deutsche in Ungarn, Ungarn in Deutschland*: www.dzm-museum.de/nemetek-magyar/download/heltai.pdf; Miklós Kelemen, *Heltai Gáspár* [Gaspar Heltai], ed. Magyarországi Unitárius Egyház, Budapest 1999, p. 5.

32 The monographs on Heltai reveal that he had enrolled for the University of Wittenberg (see *Erdélyi egyetemjárás a korai újkorban 1521–1700* [The Transylvanian Peregrination Between 1521–1700], Miklós Szabó/Sándor Tonk (eds.), Szeged 1992, p. 61) and studied there beginning with February 1543 until his return to Cluj, while Luther taught there until his death on 18 February 1546. This way Heltai may have had the chance to meet him.

33 MacCulloch, *Reformation* (as note 3), p. 648–649.

also possible that he did not give much thought to this matter, he simply married a girl he liked. This is even more probable since he married just one year after he had arrived in Cluj.

If we accept Owen Chadwick's opinion that it was not necessarily an advantage to be the wife of a priest, then maybe her brother's being a priest also helped Zsófia Gyulai in accepting the fate of a priest's wife. Whichever the case, she did become the wife of Gáspár Heltai.

As Heltai's wife, Zsófia Gyulai was probably at her husband's side in all his businesses as well as his pastoral work. She was also there when her husband moved from Wittenberg to Swiss confession, and then after a long hesitation, to Unitarianism. The question arises: to what extent was she involved? What help could she have given her husband? Did she follow him? She probably did.

The marriage of Gáspár Heltai and Zsófia Gyulai can be called successful, for they stayed together until Heltai's death. Their contemporary, Ferenc Dávid, was not that lucky, he remarried after his first wife's death, but divorced his second wife, Kata Barát, in 1576³⁴.

But what did the society of the age expect from the wife of a priest? It is actually quite difficult to document this expectation as long as catechisms or the rules of church organization had not considered it important – even today – to settle a community's expectations towards the priest's wife, and tend to rely on customary law. Later on, the ideologues of Protestant churches outlined the image of a good priest's wife as it emerged in the course of centuries. And as Katalin Sárjai Szabó formulated in one of her studies on Reformed priest's wives, "the church reconstructed from time to time the stereotype of the Reformed priest's wife"³⁵, 16th-century Protestant churches had to create this new role, based on the experiences of daily life and the ideological background of the age. The prestige of a priest's wife was determined from the beginning by her husband's office and the social and ecclesiastical status deriving from there, just as in the case of other intellectual professions (doctor, professor)³⁶. In later centuries, it was considered very important to choose the right wife in order to be a good priest³⁷.

But when Heltai got married, it is absolutely certain that in Transylvania, just like in Europe, there were no clear ideas about how a priest's wife should be, just as it was not clear what role she had to play in the church and in the community.

34 Mihály Balázs, Dávid Ferenc életútja [The Life of Franz Davidis], in: *Reneszánsz Kolozsvár* 2008, p. 204.

35 Katalin Sárjai Szabó, Modellváltás a református lelkészneői szerep értelmezésben az 1870-es és az 1930-as évek között [Modell Change in the Calvinist Priestwifelyhood Role Between 1870s and 1930s], in: *Korall* 52 (2013), p. 188.

36 *Ibid.*, p. 189.

37 *Ibid.*, p. 191.

All this, that had been formulated as a requirement based on the everyday experience, was written down much later. What can actually be known about this age, was briefly summarized by Diarmaid MacCulloch as follows: she was expected to lead an exemplary life³⁸.

Before the Council of Trent, many people thought of the Reformation and the accompanying social and ecclesiastical changes as a reversible process. The Council going on for decades (1545–1563)³⁹ and the Imperial Diet of Augsburg (1555)⁴⁰ made it clear that the schism was final and the ensuing social changes would result in the modification of the legal structures.

In Transylvania, the change of the legal background was the duty of the Diet. At the time of Heltai's marriage, the estates had to recognize the Lutheran teachings and with these, the changes brought by the Reformation⁴¹. The synodal decisions of 1545 were turning points in priestly marriage. After that, the priests of the age more boldly undertook their family lives. Another important milestone is the secularization of church property, which signaled the irreversibility of the changes occurring in Transylvanian society, and there was also a turning

38 MacCulloch, *Reformation* (as note 3), p. 653–654. “The clergy wife, from being abused by conservatives in the parish, came to provide a new model for all the wives of Protestant Europe: she was now without any female rival for iconic status since nuns and anchoresses had been banished from Protestant society. Following the Bucerian ideal, was of course obedient to her husband, but she was also a calm and experienced companion, ready to give advice and help to parishioners/also to sustain the cheerfulness of her spouse and her children in a publicly enacted life which made them all potentially rather lonely objects of the curiosity and envy as well as the emulation of others. And so the parsonage or manse, not so well/supplied with spare cash as with books, high ideals and high thinking, negotiated its way through a social position which was continually poised self-consciously and uncertainly between gentry and people. It took its place as one of the great cultural forces in Protestant societies, both in the Old World and the New.”

39 On the Council of Trent, with special emphasis on the formulation of counter-Reformation aspects, see Molnár Antal, *A Tridenti zsinat* [The Synod of Trento], in: János Poór (ed.), *A kora újkor története* [The History of the Early Modern Age], 2009; Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971; Máté Gárdonyi, *A pápi élet reformja a Trienti Zsinat korában* [The Reform of the Priesthood in the Age of the Triennial Council], Budapest 2001; Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient, I–IV*, Freiburg 1949–1975; Hubert Jedin, *A zsinatok története* [History of Synods], Budapest 1998; John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge (MA) 2000; Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001; Wolfgang Reinhard, Paolo Prodi (ed.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001; Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris 2000; http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_a_kora_ujkor_tortenete/ch03s03.html.

40 On the literature of the Imperial Diet of Augsburg, with special emphasis on the idea of *cuius regio eius religio*, see Chadwick, *Reformáció* (as note 6), p. 136–138, 300–301.

41 See the decisions of the Diet of Turda in 1545, in: EOE.

point in the marriage of priests getting similar to secular marriages, as it was no longer a problem to bequeath the property of the clergy.

It is a difficult question to answer, since this is the age of the institutionalization of Protestant churches, when not even the requirements towards a priest were completely formulated. But a virtuous, pure life was by all means a basic requirement of a clerical family of any of the competing confessions. However, the divorce of priests was not excluded, as in the case of Ferenc Dávid⁴².

Méliusz's admonition surely formulated the expectations of the age: "We forbid the luxury of priests' wives, or to dress exorbitantly! They must not sport their pearls wantonly and curl their hair, but they had to wear a moderately ornate outfit – devoid of the luxury and disdainful pride of noble courtly and royal ladies! They must boast with virtue and purity, they must be obedient to their husbands, sober, and diligent and skilled in all works of the house!"⁴³

According to the habits of the age, at the end of the 16th century, the decent clothing was a requirement for a priest's wife, as the town council regulated even one's outfit.

For example, in Cluj on 6th July 1578, it was prescribed that the members of both the centumvirate and the high council had to be dressed befitting a respected congregation⁴⁴. That is, as the town protocols say, "nobody may come any longer in short sleeved coat, or in boots, slippers or breeches, but as befitting a council house, in respected town clothes"⁴⁵. At the end of the 16th century, the burghers of the rapidly developing town tried to follow the fashion of the day, and did not dress according to their status. The town council did not just resent, but also fined this behavior.

The decent clothing of a priest's wife had to avoid exuberant jewelry. The court protocols of Cluj for example state that to wear golden jewelry "was not befitting a shoemaker's or a priest's wife"⁴⁶. In the first case – that of the shoemaker's wife – the decree referred to the social status, because shoemakers were not part of the town's patricians. In the second case the decree referred to the priest's wife as a social model.

42 Mihály Balázs, Dávid Ferenc életútja, in: *Reneszánsz Kolozsvár, Kolozsvár 2008*, p. 204; Pál Sebesi, Újabb adatok Dávid Ferenc családjáról és nemzetségéről, [New Data About Ferenc David Family], in: *Keresztény Magvető 78.1 (1972)*, p. 38.

43 Apud: Izabella Gaál, A nők szerepe a reformáció terjesztésében Magyarországon, különös tekintettel Debrecen városára [The Role of Women in the Dissemination of Reformation in Hungary, Especially in Debrecen], in: *Egyháztörténeti Szemle, 7.1, Sárospatak 2000*, <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/gaalizabella.html>.

44 Gyöngy Kovács Kiss, Adatok a viselet szabályozásához a 16–17. századi Kolozsváron [Data About Controlling the Wear in Cluj-Napoca in the 16–17 centuries], in: *Megidézett Múlt [Looked Past]*, Cluj 2008, p. 47.

45 Ibid.

46 Records of the city administration (as note 28), III/3. 1572–1573, p. 322.

In the division of the estate they applied the laws of the country and the community. The analysis of contemporary sources does not reveal any kind of positive or negative discrimination. The divorce in clergy families, or the division of their properties happened according to the rules of the age⁴⁷. Their heritage was similar to the heritage of early modern intellectuals.⁴⁸

The measures of the Princes of Transylvania ensured the status of the priest's family and of his descendants. These stabilised the status of the priests and made this profession more attractive.⁴⁹ Princes István Bocskai, Gábor Báthory, and Gábor Bethlen issued special charters stipulating that the widows and orphans of priests could not be turned into slaves⁵⁰. An important document in this process was Gábor Bethlen's charter of privilege granting nobility for the descendants of Protestant priests. Sándor Tonk claimed that this privilege charter issued in 1629 did not only refer to the descendants of Calvinist priests, but to the offsprings of all Protestant clerics. By this measure, the Prince hoped to reproduce and strengthen the Transylvanian intelligentsia⁵¹.

Mrs Heltai's name appears several times in connection with her renting one of the shops built at that time around St Michael's Church, as one of several women or widows who also rented shops there, such as Mrs Farkas Balogdi, wife of a hospital master⁵².

Analyzing the lives of Gáspár Heltai's wife or that of other clergy families, it becomes evident that the fate of a priest or a priest's wife meant no legal privileges, but they had a significant social respect. In general, the priests of towns lived the life of burgher intellectuals, while priests of market towns or villages led a county nobleman's life. If we look closely to the first-generation priest families, we can see that some of their children undertook a priest's career or became priests' wives, so the difficulties they experienced did not frighten them away from this career.

47 Sipos, Református eljegyzések, válások [The Engagements and Divorces in Calvinist Church], in: *Reformata Transylvania, Sipos Gábor tanulmányai az erdélyi református egyház 16–18. századi történetéhez* [Gábor Sipos's Studies on Transylvanian Reformed Church in the 16–18th centuries], Kolozsvár 2012, p. 127–159.

48 Gábor Sipos, Református értelmiségi életforma a 17–18. században [Reformed Intellectual Life Style in the 17–18th Century], in: *Reformata Transylvania* (as note 47), p. 159–179; Gyöngy Kovács Kiss, A kolozsvári osztóbírói intézmény és a kibocsátott osztálylevelek [The Divisors Institutional and Their Divisional Letters], in: *Korunk* 12 (2012), p. 80–82.

49 Sándor Tonk, Bethlen Gábor címeres nemeslevele a lekipásztorok utódai számára [Gábor Bethlen's Privilege for the Descendants of the Pastors], in: *Cselekvő hit. Emlékkönyv Csiha Kálmán püspöki szolgálatáról* [Acting Faith. Memorial Book for Celebration of the Life of Bishop Kálmán Csiha], Kolozsvár 2000, p. 227–229.

50 Apud: Tonk, Bethlen Gábor címeres (as note 49), p. 227–234.

51 Tonk, p. 231.

52 Enikő Rűsz-Fogarasi, Balogdi Farkas, kolozsvári polgár életútja [The Life of A Citizen of Cluj, Farkas Balogdi], in: *Korunk* 10 (2010), p. 28–32.

Zusammenfassung: In der Gesellschaft des frühneuzeitlichen Europas – auch in Siebenbürgen – spielten Frauen eine bislang unterschätzte Rolle. Das evangelische Pfarrhaus bot für junge Frauen bislang unbekannte, unerwartete Perspektiven. Nach anfänglicher Überraschung wurde die Abkehr vom Zölibat der Pfarrer und ihre Eheschließung durch die Gemeinden als natürlich akzeptiert. Aber auch Nonnen heirateten. Der juristische Status der Pfarrfrauen und ihrer Kinder war anfänglich umstritten. Die Rolle und Pflichten der Pfarrfrau wurden im Meistern der pfarramtlichen Herausforderungen, Sorge um Gott und Kirche sowie in der Führung des Haushalts gesehen. Die Gemeinden standen vor der Aufgabe, den Unterhalt der Pfarrfamilien zu bestreiten.

Die Ehe wurde zwar unter Gottes Segen gestellt, galt aber nicht mehr als Sakrament. Dies bedeutete, dass eine Ehescheidung eine Möglichkeit darstellte, unglückliche und durch Unversöhnlichkeit gekennzeichnete Partnerschaften aufzulösen. Somit mussten auch juristische Konsequenzen bedacht und geregelt werden – so auch in Siebenbürgen nach dem Landtag 1545. Als Beispiele der ersten Generation von verheirateten Pfarrern können Johannes Honterus, István Szegedi Kis, Peter Méliusz Juhász, Caspar Helth oder Franz Davidis und ihre Familien angeführt werden. Letzterer ließ sich nach seiner Wiederverheiratung scheiden; die dritte Frau verließ ihn. Die Frau von Caspar Helth war erfolgreiche Unternehmerin.

Über die Erwartungshaltung gegenüber diesen Pfarrfamilien oder deren Rollenbilder existieren wenig gesicherte Erkenntnisse. Von Méliusz ist belegt die Ablehnung von Luxus und die Überzeugung, dass die Pfarrfrau in Tugend, Reinheit, Unterordnung gegenüber dem Ehemann und perfekter Haushaltsführung eine Vorbildwirkung habe. Der Status der Pfarrfamilie wurde auch durch fürstliche Maßnahmen kontinuierlich gesteigert. Gabriel Bethlen nobilitierte die Nachkommen protestantischer Pfarrer 1629, um die siebenbürgische Intelligenz zu stärken. Die Herausforderung der ersten Generation schreckten Kinder aus diesen Familien nicht ab, selbst eigene Pfarrfamilien zu gründen. Pfarrfrauen wurden sozial respektiert, denn in den Städten lebten sie im Milieu bürgerlicher Intelligenz, in Marktflöcken oder Dörfen adelsähnlich.

Mária Pakucs-Willcocks

The idea of good marriage at the end of the sixteenth century Transylvania

Mathias Raw vs. Catharina Birthalmer

Introduction

In 1929, the historian Georg Adolf Schuller published an article entitled “From the Inner Life of Sibiu at the End of the Sixteenth Century” in a popular almanac and for a wider readership, based on archival material¹. Intrigued by the manifold potential of the story, I tracked down the documents containing a high-profile divorce in Sibiu (germ. Hermannstadt) in 1590². The rich documentation of the divorce proceedings reveals the perceptions on what made a successful partnership against the backdrop of the religious and juridical renewal experienced by the Transylvanian Saxons in the second half of the sixteenth century. The present paper examines the ideas of a Lutheran marriage expressed by the people involved in the bitter official separation of Mathias Raw (Rau, Rhaw) and Catharina Birthalmer. Witnesses and the two spouses were called to testify on their relationship and family life.

The file in the archives contains the following documents: the official complaint of Catharina Raw (maiden name Birthalmer) from July 14, 1590 in two slightly divergent versions (Latin and German); two responses to the accusations from August 5 and 17, 1590, written by Matthias Raw; and testimonies of witnesses, recorded by parish priests in various villages and by the judges of Sibiu in September–October 1590. The final sentence is missing, but judging from the political consequences of this affair for Matthias Raw, it is highly probable that Catharina’s wish for an official separation from her husband was granted. Mathias Raw had been an elected member of the Small Council of Sibiu in 1589 and was on the cusp of a promising political career. He was following in the

-
- 1 Gustav Adolf Schuller, *Aus dem Innerleben Hermannstadts am Schlusse des 16. Jahrhunderts*, in: *Kalender des Siebenbürger Volksfreundes* 1929, p. 133–141.
 - 2 AN-SJ-SB, Fondul Capitlul Evanghelic CA Sibiu no. 2, box 1. *Procese de divorț* p. 318–359 [Funds of the Evangelical Chapter of Sibiu no. 2 box 1, Divorce trials]. Available online at arhivamedievala.ro. All quotations from the documents refer to this source.

footsteps of his father, Blasius Raw, mayor, county judge and town councillor in Sibiu between 1563 and 1578³. However, Mathias Raw's scandal-riddled family life prompted his fellow councillors to release him from public office: the membership list of the town council mentions next to his name that "he was relieved from his duties on certain grounds"⁴. G. A. Schuller explained to his readers that failing to be a good head of the household, Mathias Raw could not be expected to properly fulfill his service to the common good⁵. This overlap between public role and private life is typical for the early modern societies, as it fundamentally constantly questioned a man's honour and his ability to keep others within the confines of moral propriety. Julia Derzsi found a similar case from 1577, when a man from Prejmer (germ. Tartlau), caught fornicating with his maidservant, became ineligible for a seat in the local council on account of his adultery⁶.

In the first part of the article I shall introduce the legal framework and the Lutheran definitions of marriage and divorce in Transylvanian legal documents. The second part of the study shall contrast the arguments of the divorcing partners with Lutheran teachings on marriage. Mirroring norm and practice ultimately will enable us to understand the trickling down of legislation into the private lives of sixteenth century people, dominated by a combination of divine order, superstition, and magic.

Marriage and the Evangelical Church of the Transylvanian Saxons

Within the multiconfessional landscape of the Transylvanian principality, the Saxons created their national church that encompassed all communities under the jurisdiction of the University of Transylvanian Saxons⁷. Johannes Honterus

3 His activity in the public service is documented by the lists of officials in the town protocols of Sibiu: AN-SJ-SB: Fund of the town magistrate, Administrative documents, Inventory 211, no. 2, passim; a digital copy of the protocol: Käthe Hienz/Bernhard Heigl/Thomas Şindilariu (Hg.), Hermannstadt und Siebenbürgen. Die Protokolle des Hermannstädter Rates und der Sächsischen Nationsuniversität (1391–1705), Sibiu 2007, DVD.

4 Ebenda, S. 196r: "exauctoratus est propter certas causas."

5 Schuller, *Aus dem Innerleben* (as note 1), p. 141.

6 Julia Derzsi, *Un proces de adulter din 1585 la Reghinul Săsesc* [A 1585 adultery trial from Reghinul Săsesc], in: *Historia Urbana* 23 (2015), p. 151, note 4.

7 For a long while, the authoritative work on the Lutheran Reformation in Transylvania was that of Karl Reinert, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen* (*Studia Transylvanica*, 5), Köln/Wien 1979. A number of recent works resumed the debate on the Reformation in Transylvania, with particular emphasis on the Reformation of the Transylvanian Saxons: Fátá Márta/Anton Schindling (eds.), *Luther und die Evangelischen-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburger Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918* (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, 167), Münster 2017; Ulrich A. Wien, *Reformation in Siebenbürgen*, in: Ulrich

wrote the first catechism of the Reformed Church in Braşov (germ. Kronstadt) 1543, and four years later he reformulated his teachings for all the Saxons in Transylvania (*Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania*)⁸. In 1550, the University of Saxons decreed that all churches should be 'reformed' according to Honterus' Church order, thereby setting the foundations for a separate 'Saxon' confession within Transylvania⁹. Edit Szegedi has argued that the doctrine of the Saxons was crystallised in several stages and over a longer period of time. The 1560s and 1570s particularly were an age of clarification, debate and confrontation. The stance of the Transylvanian Diet against the Unitarians and that of the Catholic Prince Stephen Báthory created a pressure on the reformed Churches (identified as the Church of the Hungarians and the Church of the Germans) to define their positions and doctrines more clearly¹⁰. In June 1572, the synode of Mediaş adopted the *Formula pii consensus inter pastores* as the

A. Wien (ed.), *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation Hermannstadt*, Bonn 2017, p. 37–55; Márta Fata, *The Kingdom of Hungary and Principality of Transilvania*, in: Howard Louthan/Graeme Murdock (eds.), *A companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden 2015, p. 92–121; István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*, Leiden 2009. The contributions of Edit Szegedi and Zoltán Csepregi are of utmost significance in the revisiting the characteristics of the Reformation in Transylvania. Edit Szegedi, *Von der reformatorischen Gemeinde zur Kirche Wittenberger Prägung. Die Durchsetzung des orthodoxen Luthertums in Siebenbürgen (um 1550–1650)*, in: Fata Márta (ed.), *Luther*, p. 57–90; Zoltán Csepregi, *Widerstandsrecht bei Honterus und seinen ungarischen Zeitgenossen*, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 130 (2014), p. 9–20.

- 8 Zoltán Csepregi argued that Johannes Honterus used the concept of 'Reformatio' in a narrow sense, within the framework of the efforts of renewal within the existing ecclesiastical institutions: *A reformáció szó értelme Honterus 1543-as művének címében* [The meaning of the word 'reformation' in the title of the 1543 work of Honterus], in: *Honterus Emlékkönyv/Ágnes W. Salgó/Ágnes Stemler* (eds.), *Honterus-Festschrift*, Budapest 2001, p. 22.
- 9 *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhundert. Bd. 24* (henceforth EKO 24); Martin Armgart/Karin Meese (eds.), *Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgens. Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen, Tübingen* 2012, p. 258; Konrad Gündisch, *Die Geistliche Universität der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert*, in: Volker Leppin/Ulrich A. Wien (eds.), *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa, 66)*, Stuttgart 2005, p. 111, noting that the Church Order included all German speakers in Transylvania, even those who were not strictly under the jurisdiction of the political University of Saxons.
- 10 Szegedi, *Von der reformatorischen Gemeinde* (as note 7), p. 66–67; Botond Kund Gudor/István Pásztori-Kupán, *The Teaching Concerning the Lord's Supper in the 1559 Hungarian Reformed Confession of Marosvásárhely (Transylvania)*, in: E. van der Borcht/P. van Geest (eds.), *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek*, Leiden 2012, p. 504.

confession of faith based on the Augsburg Confession, thus imprinting a stronger Melancthonian influence on the Church of the Transylvanian Saxons¹¹.

With the reformation of faith, the Saxon political elite invested a parallel effort to draft a written law of the Transylvanian Saxons. It was a process that span several decades and involved the work of jurists such as Mathias Fronius, town notary of Braşov, and Thomas Bomelius, town official and notary of Sibiu. The code of law, *Statuta oder Eigenlandrecht der Siebenbürger Sachsen*, comprised elements of customary law of the Saxons and Roman law and was ratified by the Transylvanian Prince Stephen Báthory in 1583¹².

Canonically, there were several accepted legal grounds for a spouse to ask for a divorce. One of them was sexual intercourse of a spouse outside the marriage. Adultery as a legal matter in early modern Transylvania is an overlooked topic by historians and legal historians alike. Recently, it is the merit of Julia Derzsi to have discussed “felonies against marriage” in her unpublished doctoral dissertation, overviewing the juridical and religious perspectives on adultery and offering several case studies from the second half of the sixteenth century¹³.

The Statutes of the Transylvanian Saxons provided jurisdiction for divorce because of an adulterous spouse, while prescribing the death penalty for the guilty party (IV.7.1):

“According to the customs of the land, the adulterer shall be sentenced to death by sword, but the adulteress [shall be] put in a sack and drowned in water”¹⁴.

The same statutes legislated on marriage as well (*Von heytrat und Ehesachen*, II.1.1.–II.1.9), stipulating the prerequisites for a lawful marriage and the strict circumstances when the marital bond could be dissolved. Marriage was expected to last a lifetime and the spouses had to carry the burden of their union together; if one of them abandoned the shared home, it allowed for an official separation under strict conditions, depending on the length of absence. The non-consummated unions could lead to an official divorce, as opposed to poverty or adversity

11 E. Szegedi, *Von der reformatorischen Gemeinde* (as note 7), p. 67; Ulrich A. Wien, *Die Formula Pii Consensus 1572. Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext*, in: Ulrich Andreas Wien, *Siebenbürgen*, p. 156–171.

12 Julia Derzsi, *Delict și pedeapsă. Funcționarea jurisdicției penale în orașele din Transilvania în secolul al XVI-lea, Sibiu 2012* (Ph.D. dissertation, mss), p. 46.

13 Derzsi, *Delict și pedeapsă* (as note 12), p. 222–226.

14 *Der Sachsen inn Siebenbürgen Statuta oder Eygen-Landrecht der Siebenbürger Sachsen*. 1583, online facsimile edition: [http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drqedit/cgi/zeige?sigle=SiebbLR.+1583&fs=Blatt+\[A\]+r&form=faks2d](http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drqedit/cgi/zeige?sigle=SiebbLR.+1583&fs=Blatt+[A]+r&form=faks2d), (accessed 26th February 2018): Gemeiner Lands gewonheit noch/wird der Ehebrächer/mit dem schwerdt zum tode gericht/Die Ehebrächerin aber in einen sack gestossen/vnnd im Wasser ersauftt (my translation from the German).

of circumstances, which were not considered sufficient grounds for a dissolution of the marital bond.

The canon law of the Lutheran Church of the Transylvanian Saxons established the official position on marital law, in various synods and in the *Formula pii consensus* of 1572. The latter confession of faith stipulated the sanctity of marriage, instituted the impediments for legal coupling and set the allowed grounds for divorce, as follows:

“Marriages should not be dissolved rashly, after the Turkish or Jewish fashion; because there are certain sentences in the Bible concerning divorce, whereby adulteries and abandonment are plainly condemned, and the innocent person is also granted the freedom to marry again. We therefore urge the political magistrates and the servants of God to restrain the reckless ones with the sword, to prevent the diffusion of uncurbed lawlessness among people”¹⁵.

Matters pertaining to family law, including divorce, were under the jurisdiction of the Church, but the sentences were carried out by the political magistrates. This clear separation of authority between the secular and ecclesiastical powers was agreed upon as early as 1559 at the synod of Mediaș (germ. Mediasch). The Church of the Transylvanian Saxons and the University issued a common statute, declaring that “the two institutions be as one” in its preamble¹⁶.

To sum up, at the time of the family trouble of the Raws at the end of the sixteenth century, the juridical framework for a divorce case was in place, defined by the renewed civil and canonical laws of the Transylvanian Saxons.

In the second part of the paper, I examine the motivations of the two spouses for asking and rejecting the separation, as well as the ideas of a good marriage expressed by people involved in this case.

Catharina’s grievance

Documents preserved from this divorce case consist of the inquest and records of testimonies collected between July and October 1590. Catharina BIRTHALMER was represented by a *procurator*, a legally qualified person, a certain Moses LITERATUS of Copșa Mică (germ. Kleinkopisch), who filed the complaint to the chapter of Mediaș (germ. Mediasch), the hometown of the young woman. Her

15 EKO 24 (as note 9), p. 349. A German translation thereof: Gerhard Binder, Die “Formula Pii Consensus” (1572). Übersetzung ins Deutsche, in: ZfSL 38 (2015), p. 217 (my translation from Latin).

16 “Artikel aus der Reformation, in welche die weltliche öbrickeit Teutscher nation sampt ihren kirchendienern eins worden sein, ein jedes theil darnach zu leben”; EKO 24 (as note 9), p. 267.

lawyer worded the official accusation in Latin, putting forward several motives to support Catharina's decision to separate from her husband: intolerable cruelty and torment (*indecibiles et intollerabiles calamitates et opressiones*), banishment and neglect (*domo proprio mea exclusit, foras eiecit et propulit; nihil aliud pro victu me suppeditavit*), witchcraft (*cuidam ciganisse bonam monetam promisit ut me exaresceret vel mihi in perniciem insediaretur*) and adultery. For the accusation of adultery, the official complaint mentioned several instances when Mathias Raw spent time alone with maids in the village of Daia (germ. Thalheim), where the family had a farm, and in the family house in Sibiu. Mathias slept alone with the maidservant (*cum serva mea... per totam noctem solus cum sola obdormivit sepius*), which was not proper for a married man to do. Finally, Catharina was requesting the chapter of Mediaș to grant her the divorce from Mathias Raw (*a vinculo matrimonii cupeo dessolvi et expeto divortium ab adulterio meo*), with the provision that he could never remarry, because he was not worthy of marriage.

G. A. Schuller mentions that Mathias and Catharina were married on February 1, 1579¹⁷. Therefore, they had well over a decade of living together. The couple shared two children, whose names or ages are not revealed in the documents, but we can infer that they were still very young (Catharina refers to them as *infantulos*). The discourse of the betrayed wife portrayed Mathias Raw as a cruel husband, who deprived her and their children of food, forcing her to beg for bread in the streets, "as everyone in this town knows". Her husband locked the cellar and prevented Catharina's free access to the provisions, but also sabotaged her status as a married woman in charge of the household. In the German version of the complaint file, the vocabulary of morality and propriety is applied more poignantly: "welches nicht czu einem ehgenossen geburlich ist" or "gebürtt es den einem frommen man czu". Catharina mentions that she had previously complained about her woes to the town council of Sibiu, who pacified the couple at the time.

The defense of Mathias Raw

Mathias Raw wrote two responses to his wife's accusations in two different letters (from August 5 and 17, 1590) addressed to the chapter of Sibiu, written in his own hand. In both letters, Raw requested a formal citation from the ecclesiastical authorities and underlined his willingness to comply with any demands to establish the truth and clear his name. As the defendant, Raw addressed each of his wife's accusations, protesting his innocence and demanding proof of allegations. To the claim that he did not provide enough food, Raw responded that his wife

¹⁷ Schuller, *Aus dem Innerleben* (as note 1), p. 133.

was a reckless spender, selling the supplies of good meat and ham for a pittance, giving him more reasons to ask for a divorce (“das sie durch solch unratsamkeit vil mer ursach geben hott czur entrennugk der ehe”). Moreover, according to him, Catharina was the one to run away from home, forsaking him and their children (“von mir und iren kinderem ewech entrannen”). As for the accusations of adultery, Raw demanded evidence to be produced: “Item mit der Judit wer ich auch in gortenn gesehen wordenn allschloffent auff irer brust, do beger auch nur das einige kreitlein proba”. He made a feeble attempt at returning the claim, stating that Catharina was adulterous and wanted to elope into Wallachia with a Romanian man. In order to point at his wife’s loose morals, Mathias Raw declared that his wife missed mass two or three times in a year and did not teach the Lord’s Prayer to the children. Mathias Raw also demanded restitution for slander and defamation (“dw alzeit auff mein her unndt leben gangen bist”).

In his two defence letters, Mathias Raw addressed several times the procedural sides of Catharina’s legal actions and referred repeatedly to articles in the Eigen-Landrecht (“decretal bichlein”), revealing again his good education and legal knowledge of juridical procedure.

The witnesses

Many people were called to give evidence in this case, as the Raws had strong connections with the patrician families in Sibiu and ties to the rural communities in the villages, where they had their farms or affairs (mostly Daia, but also Şeica Mare (germ. Marktschelken), Şpring (germ. Gespreng) and Nocrich (germ. Leschkirch). Witnesses thus ranged from the town priest and the wives of town officials to maids and journeymen. They pass their judgment openly or obliquely, but they all have an opinion. The testimonies were collected by local authorities, on behalf of the chapter of Mediaş. All in all, each spouse had over 70 witnesses.

From the rich material of declarations and opinions, several key incidents and situations reveal the difficult relationship between Mathias Raw and his wife. People called on behalf of Catharina Raw mentioned that during the carnival, Mathias Raw beat her and locked her in the basement, and it took the exhortation of the present women to free her. Many witnesses recall feeding and taking care of Catharina and her children, who were hungry and unwashed, with lice in their hair. Mathias did not allow any helpers when Catharina was ill and after giving birth. Catharina also had fled her home on many occasions, living with neighbours and friends for long stretches of time, thus being at their mercy. The couple argued and called each other names in front of others.

The witnesses for Mathias Raw report on the same incidents with an opposite view on each situation. Catharina was seen in possession of the cellar keys, but also acting foolishly by selling good food cheaply or even giving it away. She was described as disrespectful, verbally abusive towards her husband, and inclined to irrate behaviour. She was known to have abandoned her husband and children frequently. Some women mentioned Catharina's desperate attempts to capture her husband's love with the help of witchcraft, i. e. pouring menstrual blood in his wine, or feeding him 'magic' salt.

The town council

In its paternal role of father of the urban community¹⁸, the town council of Sibiu was involved in the marital discord of the Raws on several occasions, officially when Catharina turned to them for support, and informally when members of the council offered shelter to the battered wife. For instance, councillor Joannes Vayda and his wife, Anna, remembered the situation when Catharina fled her home after Mathias had locked her in the cellar and struck her with a cord.

Matthias Raw pointed out in his defence that Catharina had previously turned to the Council of Sibiu with complaints about her husband and argued that her complaint be disregarded since she was trying to initiate juridical procedures twice for the same cause. Mattias Gergersdörffer, town councillor, mentioned in his testimony that the city council had summoned Mathias Raw to the town hall on St. George's day (April 23), in the same year of 1590, and admonished him to live in peace with his wife, to consider his position and the example he was giving to others:

“Der herr burgermeyster und der herr königsrichter einsmals czur czeit S. Georgii dieses Jars im radhaus den Mathiam Raw ernstlich vermahnnet haben, das er doch mit seiner frawen ein fridliges leben verführen wolt und solte gedenken ihn was für einen standen ehr wehr undt anderen nit böse exempeln geben.”

For the inquest begun in the summer of 1590, Catharina's lawyer requested a testimony from the council of Sibiu on the character of Mathias Raw while he was a member of that council. They gave their common opinion on Mathias' behaviour as a town official and as a husband and head of a family. The fellow councillors advised and exhorted Mathias Raw to live together with her “in one room, at one table and in one bed”:

18 Eberhard Isenmann, *Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – politische Kultur*, in: Pierre Monnet/Otto Gerhard Oexle (eds.), *Stadt und Recht im Mittelalter – La ville et le droit au Moyen Age*, Göttingen 2003, p. 219.

“Da hetten sie oft gehört, das er sehr unfridlich mit siner hausfraw gelebt het, derhalben sie eintrechtigklichen vom ersamen radt in vermant hetten, er solte fridlich mit seiner hausfraw leben, wie einem fromen hawswirt zustehet, und mit ir in einer stuben, einem tisch und einem bett beiwonen.”

The council's admonitions reveal the social expectations from a pious husband, which Mathias Raw failed to be. This concise sentence sums up the entire discourse on marriage and the duties of the husband and father. Lyndal Roper mentions similar admonitions to “misbehaving couples” made by the council of Augsburg¹⁹.

The scandals and the marital discord displayed publicly by the tempestuous wife affected Mathias Raw's chances to continue his political career in Sibiu. A seventeenth century compilation of town officials from Sibiu mentions for Mathias Raw that he was exempted from duties because “he lived badly with his wife”²⁰. Thus, not only was he dismissed from the town council, but the unhappy marriage tainted both his honour and his memory.

The pious spouse and the good marriage

The roles of each gender in the sixteenth-century marriage were cast in a patriarchal view of the world²¹. In his teachings on marriage, Martin Luther promoted the idea of an unequal partnership between a husband and his wife: the woman was the man's helper, while he was in charge with making the decisions and providing for his household²². Lyndal Roper discussed how ‘the holy household’, led by the “Hausvater”, was the foundation of the early modern society²³. This theological understanding of the relationship between husband and wife is evident in the testimonies of the Raw case. Witnesses who reported on the incidents and the scandals between the spouses, never challenged this understanding of marital partnership.

Although the two Raws only refer to the sayings of the apostles (St. Paul), the contemporary ideas of the relationship between man and woman, husband and wife, are revealed in many declarations and testimonies of the Raw divorce case.

19 Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989, p. 41.

20 Hermannstadt und Siebenbürgen (as note 3), vol. 7.

21 Roper, *The Holy Household* (as note 19), p. 252.

22 See the excellent anthology of Martin Luther's texts on marriage, in: Susan Karant Nunn/Merry W. Wiesner Hanks (eds.), *Luther on Women. A Sourcebook*, Cambridge 2003, p. 88–114.

23 Roper, *The Holy Household* (as note 19), p. 165.

The power relations in a good Christian family were unanimously understood to be built on the domination of the man, the head of the family. A man's personal honour was defined by his ability to fulfill the social and economic expectations of providing for his family and of being their beacon through the adversities of life²⁴. Together with the generally accepted and imposed aspirations, there were personal desires and frustrations that created frictions in the family. Catharina Raw was most hurt by her husband's rejection and by his affairs, judging by the efforts she invested in regaining his love and attention with magic and witching.

The marriage was a bond that was born out of the vows taken by both: Catharina accuses her husband of adultery "contra tuam fidem et juramentum tuum", while Mathias states that she did not abide by the commitment sworn to him ("so hot sie nit den eidt gehalten, so sie Gott undt mir geshworen hot").

Both spouses and the witness alike had their conceptions and expectations of a good marriage. Mathias Raw's complaint about his estranged wife was that through her behaviour and actions, she was about to upset the established hierarchy of power in the family. Ultimately, he feared that his wife undermined his role as the head of household: "she always wanted to rule over me, which I did not allow" ("sie hot auch alzeit uber mih hershenn wolen, das ich aber solches nit geshtattedt hob"). Catharina wanted to dominate the household, to switch the roles between the ruling husband and submissive wife, explaining that this desire to upset the established order was the root of their unhappiness:

"wen ich nur imer meiner widersacherin gewaldt undt das ganzce Regiment im Haus gelossen, das ich knecht undt sie her gewesen were, als das hetter mir auch ein fridlich leben gefirt, undt wer ein friedtsamer und guetten man genannndt undt geheisen werdenn."

Women were seen as unstable and moody, while men were expected to rule²⁵. Mathias notes that a man cannot allow a wife to impose her decision: "gleich wie mann dem wasser nit raum lasse soll, also soll man dem veib nit seinem willen lossenn." Catharina had been disobedient and nagged her husband, a fact testified by many witnesses ("er rieff der fraw das kindt um ihme nemen solt, sie aber ... wolt nit komen, war ihme sehr ungehorsam").

Steven Ozment has argued that while husbands and housefathers were expected to dominate and dictate within the household, their supremacy was not supposed to be tyrannical²⁶.

24 Richard van Dülmen, *Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*, Köln 1999, p. 1: "Nichts war Männern und Frauen in der Frühen Neuzeit wichtiger als die Unbescholtenheit ihres Rufs, ihrer persönlichen Ehre."

25 Steven Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*. Cambridge Mass. 1983, p. 50.

26 Ozment, *Fathers* (as note 25), p. 51.

In turn, Catharina had her own objections to her husband's behaviour and attitude towards her, the children and the household. With his frequent involvements with the maids, he did not conform to the expectations of a "pious man" (frommer Hauswirt).

The clash of personalities and the deep incompatibility between the spouses was intensified by sexual frustration. There are discreet hints at the wife's withdrawal from marital duty, when Mathias claimed that she wanted to live without a man ("sie ia gar ohn man leben woltt") just as Catharina bemoans the lack of her husband's attentions and his interest in the maids.

Both spouses involved in this acrimonious divorce case declared that the marriage vows created a divine bond between them, that was not meant to be broken. The patriarchal view on the gender roles in the marriage expressed by all testimonies is no surprise, as it is in complete consonance with commonly shared view of the world and society. It is likely that they reflect an acquaintance with Martin Luther's teachings on marriage and women²⁷; Ulrich Wien has shown that divorce and promiscuity were touched upon in his preaching by Damasus Dürr²⁸.

Apart from reporting their memories about incidents or events involving the Raws, some witnesses also gave their opinion on the relationship: "they lived in an unhappy household" ("sie mit grossen unfrieden haushielte"), or "I know that they had an unhappy life" ("mehr weys ich, das ein unfriedliges leben da verführt wird"). Peace between the spouse and a peaceful life within the family defined the ideal state of marriage and of an union between man and woman.

Conclusions

Seen in a Central European context, the dissolution of marriage between Catharina and Mathias Raw is not an extraordinary case in itself²⁹. Nevertheless, their divorce does stand out in the Lutheran setting of late sixteenth century in Transylvania, owing to the richness and potential for multifaceted analysis of testimonies. They unveil the large scope of the case, sweeping through the upper classes of Sibiu and across several villages near the town. In this study

27 Zoltán Csepregi, Luther tapasztalati házasságtéológiája [Luthers empirical theology of marriage], in: Tamás Béres (ed.), *Hit, tapasztalat, hittapasztalat*, Budapest 2017, p. 141–149.

28 Ulrich Andreas Wien, *Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr*, in: Ders. (ed.), *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation*, Hermannstadt/Bonn 2017, p. 76f.

29 Robert Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge Mass. 2001; Ulrika Rublak, *The Crimes of Women in Early Modern Germany*, Oxford 2001, p. 198–230.

I have touched upon a very limited aspect revealed by the divorce of the Raws, namely the ideas of marriage as a pious partnership and strict gender roles. The documentation also reveals a vision of love and marriage very similar to that found in other parts of Reformed Europe, based on the “holy household” of a ruling father and an obedient yet respected wife.

Zusammenfassung: Im Fokus des Beitrags steht der Scheidungsprozess in der Oberschicht Hermannstadts, den die Ehefrau Katharina (geborene Birkthaler) gegen den Ratsherrn und Ehemann Matthias Raw angestrengt hatte. Untersucht werden die Akten aus den Monaten Juli bis Oktober 1590. Das skandalumwitterte Familienleben schadete der gesellschaftlichen Reputation des Ratsherrn und führte zum Ende seiner politischen Karriere. Zunächst werden die gesetzlichen Rahmenbedingungen in Siebenbürgen, welche die lutherischen Eheansichten rezipierten, dargestellt. Anschließend werden die Argumente im Prozess mit den lutherischen Normen konfrontiert. Ausgehend von kirchenrechtlichen Bestimmungen wird auf spezifische Regelungen im Eigenlandrecht der Siebenbürger Sachsen (1583) rekurriert, insbesondere das Delikt des Ehebruchs, das den Schuldigen mit der Todesstrafe sanktioniert. Dies hatte bereits die Formula Pii Consensus (1572) entsprechend formuliert, die prinzipiell die lebenslange Ehe als heilig ansah. Eheprozesse als Familienangelegenheiten fielen in kirchliche Kompetenz, das Scheidungsurteil wurde aber vom Magistrat vollzogen. Nationsuniversität und Synode hatten sich darauf 1559 geeinigt, komplementär zu agieren. Die Argumente im Prozess thematisieren die Abweichung vom Rollenmuster (zum Beispiel herrschsüchtige Frau mit Autonomiestreben; unzüchtiger Schürzenjäger ohne fromme Gesinnung), die auch sonst im reformatorisch geprägten Europa galten.

**III. Ein Echo auf Wittenberg: das Beispiel des
Dorfpfarrers Damasus Dürr/
An echo of Wittenberg: the example of village pastor
Damasus Dür**

Martin Armgart

Die Edition der Predigten von Damasus Dürr

1. Die Geschichte der Handschrift

„Habent sua fata libelli“ – Bücher haben ihre Geschichte. Ganz besonders gilt dieses für Damasus Dürr und seine handschriftlich niedergeschriebenen Predigten. Viele tausend Worte, niedergeschrieben auf mehr als 1000 Seiten, hat uns Damasus Dürr vor etwa 450 Jahren hinterlassen. Ein bemerkenswertes, nahezu singuläres Textzeugnis aus der Reformationszeit ist dieses Autograph, verfasst von einem Zeitzeugen, der sich rühmt, bei Philipp Melanchthon gehört zu haben. Bald werden seine Worte leicht nachlesbar sein¹.

Der großformatige Handschriftenband mit den Predigtworten von Damasus Dürr liegt heute im Zentralarchiv der Evangelischen Kirchen in Rumänien, im Teutsch-Haus in Hermannstadt². Dorthin gekommen ist der Band als Teil des Archivs des Kirchenkreises Mühlbach, des alten Unterwälder Kapitels. Das bestätigt bereits ein Blick auf die erste Seite der Predigten. Über dem Textbeginn von Damasus Dürr ist zu lesen: „Offertur Capitulo Antefilvano“ – wurde dem Unterwälder Kapitel angeboten³.

Auf der Seite davor, dem Vorsatzblatt, ist der Kauf vermerkt: ein Tausch, zwei Handschriftenbände gegen zwei Maß Getreide. Vorbesitzer war Johannes Czek, über den wir nichts weiter wissen⁴. Gleichsam in Getreide aufgewogen wurden die Worte von Damasus Dürr, hundert Jahre nach seinem Tod. Der Schreiber

1 Arbeitstitel „Die warheit sol sein frey zung habenn“, „welchs alle Pawrenn woll verstehenn“. Der reformationszeitliche Predigtzyklus des Melanchthonschülers und Kleinpolder Dorfpfarrers Damasus Dürr. Nach der Transkription von Grete Klaster-Ungureanu bearb. von Ulrich A. Wien und Martin Armgart. Die Arbeit an der Edition in Landau wurden ermöglicht durch Förderung der Fritz-Thyssen-Stiftung.

2 Zentralarchiv der Evangelischen Kirchen in Rumänien, Hermannstadt, unter der Signatur 209-DA 175.

3 Pag. 1 der Handschrift; der obere Teil der Seite bildete das Titelbild der Tagungseinladung.

4 Auf dem Vorsatzblatt der Handschrift: „Duos tomos super dominicalia scriptos a Damasio Dürr Pastore Kis-Apoldiensi, a Joannes Czekio emi cub[as] 2 tritici“. Offenbleiben muss, ob noch ein weiterer, später verlorener Predigtband übergeben wurde oder ob die Teile I und II-IV ursprünglich getrennt waren und erst nach diesem Kauf zusammengebunden wurden. Der Band ist heute neu eingebunden, mit altem Vorder- und Hinterdeckel.

dieses Vermerkes, der neue Besitzer der Handschrift, wurde identifiziert: Es war der Mühlbacher Stadtpfarrer Mathias Binder (Vietoris), zuvor Pfarrer in Kleinpolds Nachbarort Dobring, gestorben 1680⁵. Das ist die erste Nachricht über die Stationen der Handschrift. Den nächsten Vermerk „Offertur Capitulo Antefilvano“ machte sein Amtsnachfolger, Stadtpfarrer und Dechant Andreas Gunesch, gestorben 1703⁶.

Im Besitz des Kapitels verblieb die Handschrift lange Zeit weitgehend unbeachtet. Fast 200 Jahre später, 1883, in einer Festgabe des Kapitels zur 400. Wiederkehr von Luthers Geburtstag, stellte sie der Mühlbacher Stadtpfarrer Albert Amlacher vor⁷. Seine 76 Seiten starke Präsentation und Zitatenauswahl machten erstmals die Handschrift einer überschaubaren Öffentlichkeit bekannt. Seitdem wurde Damasus Dürr immer wieder, allerdings ausschließlich von siebenbürgisch-sächsischen Forschern, herangezogen, von Friedrich Müller d. Ä. (1828–1915)⁸, Friedrich Teutsch (1852–1933)⁹, Andreas Scheiner (1864–1946)¹⁰, Adolf Schullerus (1864–1928)¹¹ und den weiteren ersten Bearbeitern des Sieben-

-
- 5 Ernst Wagner, Die Pfarrer und Lehrer der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, I: Von der Reformation bis 1700 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 22/1), Köln/Wien 1998, hier S. 145 Nr. 1354. Er selbst hinterließ historische Aufzeichnungen in Tagebuchform; Julius von Hanneheim, Matthias Vietors zeitgenössische Aufzeichnungen aus dem 17. Jahrhundert, in: Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, 22 (1890), S. 688–738.
 - 6 Wagner, Pfarrer (wie Anm. 5), S. 193 Nr. 1979. Gunesch verfasste zur Siebenbürgischen Geschichte von Johann Bethlen *Supplementa* und eine Fortsetzung für die Jahre 1663 bis 1699, weiterhin 1697 die Schrift „Fides Saxonum in Transylvania“.
 - 7 Albert Amlacher, Damasus Dürr. Ein evangelischer Pfarrer und Dechant des Unterwälder Kapitels aus dem Jahrhundert der Reformation. Aus seinen Predigten und handschriftlichen Aufzeichnungen geschildert. Eine Festgabe des Unterwälder Kapitels der ev. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen zur Feier des 400-jährigen Geburtstages Dr. Martin Luthers, Hermannstadt 1883. Beschreibung der Handschrift mit Identifizierung der beiden Schreiber der Vermerke auf S. 4 f.
 - 8 Friedrich Müller, Gottesdienst in einer evangelisch sächsischen Kirche in Siebenbürgen im Jahre 1555, Hermannstadt 1864, als Anhang S. 34–53 die Predigt Dürrs zum ersten Sonntag nach Epiphania über Lk 2 „aus der im Unterwälder Capitelsarchiv aufbewahrten Originalhandschrift S. 276–301, abgeschrieben von Dr. Alb. Amlacher in Mühlbach“.
 - 9 Friedrich Teutsch, Zur Lebensgeschichte des Damasus Dürr, in: Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, 41 (1918), S. 33–35 weist auf ein weiteres Autograph Dürrs hin, biographische Notizen auf Einhängblättern des „Novum Jesu Christi testamentum graece“ aus der Bibliothek Dürrs, nun Biblioteca Brukenthal, V. I, 1475.
 - 10 Andreas Gottlieb Scheiner, Luthers Schriftwort bei Damasus Dürr, in: Festschrift Seiner Hochwürden D. Dr. Friedrich Teutsch gewidmet zu seinem 25-jährigen Bischofs-Jubiläum vom Ausschuss des Vereins für siebenbürgische Landeskunde am Reformationstag des Jahres 1931, Hermannstadt 1931, S. 258–273, auch Separatdruck [danach zitiert].
 - 11 Adolf Schullerus, Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation, Hermannstadt 1923.

bürgisch-sächsischen Wörterbuchs¹². Stets haben sie mit der Handschrift gearbeitet bzw. Angaben Amlachers übernommen.

2. Die Geschichte ihrer Edition

Der Text von Damasus Dürr war es gewiss wert, gedruckt zu werden. An diese Arbeit machte sich das Unterwälder Kapitel, eine Arbeitsgruppe um den Dechanten Ludwig Klaster (1898–1973), einem der „historiographisch sehr regen Pfarrer“¹³ innerhalb der siebenbürgisch-sächsischen Pfarrerschaft. Bogenweise wurde die Edition ausgeliefert. Die erste Lieferung erfolgte 1939. Es war keine gute Zeit, ungestört wissenschaftlich zu arbeiten. Der Druck bricht auf S. 136 ab, mit Pagina 299 der Handschrift, mitten in der Predigt zum Sonntag nach Epiphania. Die ab 1939 in Mühlbach erschienene, vom Kapitel des Unterwaldes vertriebene Publikation¹⁴ fand in den Kriegszeit keine weite Verbreitung, insbesondere kaum Aufmerksamkeit außerhalb der siebenbürgisch-sächsischen Kirche.

Nicht genug hervorzuheben ist die Leistung von Grete Klaster-Ungureanu (1927–2015)¹⁵, der Tochter Ludwig Klasters. Aus der steckengebliebenen Vorarbeit wurde eine buchstabengetreue, mit der Gründlichkeit einer Germanistin erarbeitete Textfassung des gesamten Textcorpus. So unterschied sie rundes Schluss- und langes Mitte-S, was bei Editionen von Historikerseite nicht üblich ist. In hohem Alter, nach ihrer Übersiedlung in die Bundesrepublik, übertrug sie all dieses in den Computer, in der gängigen Software MS-Word.

12 Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch, Bd. 1 und 2 hrsg. vom Ausschuß des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, ab Band 3 von der Akademie der Sozialistischen Republik Rumänien, ab Band 6 von der Rumänischen Akademie, bislang 10 Bände, Berlin/Bucureşti 1925–2015. Zur Wörterbucharbeit von Schullerus: Karl Kurt Klein, A. Schullerus und das Siebenbürgisch-Sächsische Wörterbuch, in: Ders. (Hg.), *Transsylvania. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze zur Sprach- und Siedlungsforschung der Deutschen in Siebenbürgen* (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, 12), München 1963, S. 40–52.

13 Sein Nachlass mit verschiedenen Manuskripten befindet sich heute als Bestand 527 im Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Rumänien. Als Beispiel wird er vorgestellt bei Wolfgang G. Theilemann, *Das Bildarchiv des evangelischen Zentralarchivs in Hermannstadt*, in: *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*, 52 (2011), S. 73–102, hier S. 95 f. Daraus auch das Zitat. Postum abgedruckt wurde das Manuskript: Ludwig Klaster, *Die Kapitelsbruderschaften der Evang. Kirche A. B. in Siebenbürgen*, in: Ulrich Andreas Wien (Hg.), *Reformation, Pietismus, Spiritualität. Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte* (Siebenbürgisches Archiv, 41), Köln/Weimar/Wien 2011, S. 1–22.

14 Damasus Dürr. *Predigten*. Hg. vom Unterwälder Kapitel [bearb. von einer Arbeitsgruppe unter Leitung von Ludwig Klaster], Mühlbach 1939–1940.

15 Sigrid Haldenwang, Grete Klaster-Ungureanu (1927–2015), in: *Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde*, 38 (2015) S. 239 f.

Für alle Leser, die nicht Latein, Griechisch oder Hebräisch beherrschen, hat Grete Klaster-Ungureanu weitgehend die Zitate Dürrs in modernes Deutsch übertragen. Leider erlebte Frau Klaster nicht mehr den Abschluss des Editions-werkes.

3. Die Arbeiten in Landau

Ihre Arbeit übergab Grete Klaster-Ungureanu an Ulrich Andreas Wien, Kirchenhistoriker am Campus Landau der Universität Koblenz-Landau und Vorsitzender des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde. Dieser hatte selbst über Dürr geforscht und an verschiedenen Orten auf den hohen Wert der Predigtsammlung hingewiesen¹⁶. Für die Edition dieser reformationszeitlichen Predigten auf dem Dorf konnte er eine Förderung der Fritz-Thyssen-Stiftung erlangen¹⁷. Der unter anderem durch die Edition der siebenbürgischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts¹⁸ mit Zeit und Region vertraute Mitarbeiter Martin Armgart besorgte die textkritische Edition.

Indexerschließung, Sachanmerkungen und die Suche nach Vorlagen wurden neben kleineren Korrekturen, wenigen Nachträgen von übersprungenem Text und Ergänzungen von tief in die Bindung ragenden Randglossen an der Originalhandschrift die Kernaufgaben. Mit Einleitung, Fußnotenapparat und Indices wird die Edition gerade noch zwischen zwei Buchdeckel passen.

Das Netzwerk der Siebenbürgen-Forscher, gebündelt im Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde, wurde genutzt – von Robert Offner zu Medizin-

16 Ulrich A. Wien, Damasus Dürr. Sozialdisziplinierung in der Predigt, in: Spiegelungen, 1 (2006), S. 57–69; Ders., Raumbezüge reformatorischer Predigt am Beispiel des Kleinpolder Pfarrers Damasus Dürr, in: Evelyn Wetter (Hg.), Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa (Forschungen zur Geschichte und Kultur östlichen Mitteleuropa, 33), Stuttgart 2008, S. 75–96; Wiederabdruck in: Ders., Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation, Bonn/Hermannstadt 2017, S. 56–89; Ders., Reformation in Siebenbürgen. Aktuelle Forschungen und Desiderate am Beispiel der Predigten Damasus Dürr und der Synodalprotokolle der Evangelischen Superintendentur Bithälms, in: Jahrbuch des Bundesinstituts für Ostdeutsche Kultur und Geschichte, 22 (2014), S. 37–66; Ders., Reformatorische Ideen auf dem Dorf. Interdisziplinäre Vielfalt im Werk von Damasus Dürr (ca. 1535–1585), in: Judit Nyerge/Attila Verók/Edina Zvara (Hg.), MONOKgraphia. Tanulmányok Monok István, 60. születésnapjára, Budapest 2016, S. 758–768.

17 Fritz-Thyssen-Stiftung für Wissenschaftsförderung, Jahresbericht 2016, Köln 2017, S. 57f; Dies., Jahresbericht 2017, Köln 2018, S. 50–52 mit Abb. der ersten Seite der Handschrift.

18 Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese, Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen, (Evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 24), Tübingen 2012. Über die Arbeiten Ders., Kirchenordnungen als Spiegel des Reformationsgeschehens, in: Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen, 44 (2016), S. 29–41.

geschichtlichem, Krankheitsschilderungen und -bezeichnungen, bis zu András Balogh bei ungarischem Idiom. In Landau half der Gräzist Norbert Jacoby, an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften der Germanist Thomas Wilhelmi, das Rechtswörterbuch bei Rechtsbegriffen, bei der Rhetorik, die in Wittenberg bei Melanchthon gelehrt wurde, die Forschungsstelle Melanchthon-Briefwechsel unter Christine Mundhenk. Andreas Müller in Kiel und Christian Gastgeber in Wien halfen bei griechischer Paläographie. Großes Entgegenkommen bei der Ausleihe einschlägiger Siebenbürgen-Literatur gewährte die Siebenbürgische Bibliothek in Gundelsheim, mit aktuell 90.000 Einheiten die größte Fachbibliothek für Transylvanica in Deutschland. Ebenso großes Entgegenkommen gab es seitens des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Rumänien.

So manche Worte sind heute nicht mehr verständlich, weichen in ihrer von Dürr gebrauchten Bedeutung vom heutigen Sprachgebrauch ab. Darunter befinden sich zahlreiche Regionalismen. Zentrales Hilfsmittel ist hierzu das siebenbürgisch-sächsische Wörterbuch¹⁹. Besonderer Dank gebührt der langjährigen Bearbeiterin des Wörterbuches Sigrid Haldenwang für Auskünfte und Sucharbeit, insbesondere in den noch nicht gedruckten Teilen, für die sie mit großer Erfahrung die nach bestimmter Lemmatisierung abgelegte Karteikarte finden musste²⁰.

Die Aufzählung zeigt schon die Bandbreite, welche Disziplinen von Damasus Dürr berührt werden: Medizinhistorie, Rechtshistorie, Historie der Frühen Neuzeit, Mentalitätsgeschichte, Ethnologie, klassische Philologie, Germanistik aus Siebenbürgen, Ungarn und Deutschland tragen bei zur Arbeit, die eine Germanistin begann sowie ein Theologe und ein Historiker zu Ende führte.

19 Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch, hrsg. vom Ausschuß des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, ab Band 3 von der Akademie der Sozialistischen Republik Rumänien, ab Band 6 von der Rumänischen Akademie, bislang 9 Bände Berlin/București 1925–2006.

20 Zur Arbeit am Wörterbuch: Sigrid Haldenwang, Die Redaktion des Siebenbürgisch-Sächsischen Wörterbuchs (SSWB) nach festgelegten wissenschaftlichen Grundsätzen, in: Carmen Elisabeth Puchianu (Hg.), Norm und Abnorm in der deutschen Sprache und Literatur (Kronstädter Beiträge zur Germanistik, 2), Passau 2013, S. 155–170; Dies., Siebenbürgisch-Sächsisches Wörterbuch, in: Thomas Städtler (Hg.), Wissenschaftliche Lexikographie im deutschen Sprachraum, Heidelberg 2003, S. 355–361; Dies., Sammlungen der Hermannstädter Wörterbuchstelle, in: Annemarie Schenk (Hg.), Europäische Kulturlandschaft Siebenbürgen. Reflexion einer wissenschaftlichen Dokumentation (Kulturdenkmäler Siebenbürgens, 3), Thaur bei Innsbruck 1995, S. 134–139.

4. Statistisches aus den Arbeiten in Landau

Frau Kloster speicherte ihre Texteingabe in kleinen Dateien ab, jeweils separat für eine Predigt und für die zugehörigen Glossen. Das ergab 2 mal 47 Dateien. In Landau wurden sie zusammengeführt. Ulrich Wien und Martin Armgart waren die ersten, die mit dem gesamten Textcorpus arbeiten und ihn mittels Suchfunktionen nutzen konnten. Ziel der Aufbereitung in Landau war, dass auch ein Leser der gedruckten Fassung alles möglichst gut nutzen kann.

1122 Seiten stark ist die Handschrift. Der Band enthält eine nicht allzu große Zahl leerer Seiten, insgesamt 69. Nun konnte ausgezählt werden: Über 335.000 Worte, über 2 Millionen Zeichen umfasst der Textcorpus, den Damasus Dürr niederschrieb. Dazu kommen knapp 4.200 Randglossen mit nochmals 25.000 Worten, knapp 200.000 Zeichen: Nachweise von Bibelstellen (nach damaligem Brauch nur mit dem Kapitel, nun mit ergänztem Vers) und, wesentlich seltener, verschiedene andere Querverweise auf Kirchenväter und antike Autoren, aber auch Merksprüche und Wiederholung wichtiger Stichworte zum Text, gleichsam eine Hilfe beim schnellen Auffinden. Sie zeigen allerdings nicht durchgängig an, was Dürr wichtig war. Viele dieser Stichpunkte sind Lateinisch. Womöglich hat der Melanchthonschüler Dürr seine Predigten in Latein konzipiert. Eventuell dachte er an eine Drucklegung. Zumindest dürfte es ihm leicht gefallen sein, sich an lateinischen Stichpunkten zu orientieren.

5. Der Aufbau der Predigtsammlung

Die Reihenfolge der Handschrift wird in der Edition beibehalten. Die Texte werden durchgezählt zu 47 Predigten.

Der erste und größte Komplex umfasst 28 Predigten, die sich gemäß dem Kirchenjahr fortlaufend vom 1. Advent bis Gründonnerstag erstrecken. Sie nehmen etwa 60 % des Textcorpus ein.

Eingeleitet mit einem kleinen siebenzeiligen Zwischentitel folgen elf Predigten über die Passion Christi, im weiteren Sinne Predigten mit Karfreitagsbezug. Sie werden differenziert als Predigten über die letzten Worte Christi am Kreuz (29.–31. Predigt)²¹ und Predigten über die Passion Christi (32.–39. Predigt). Dieser Teil wird mit einem separaten Titelblatt eröffnet. Dort, auf Pagina 719, erfolgt

21 Pag. 648 mit der Überschrift „Oratio Ihesv Nazareni Regis Ivdeorum, veri et dilecti filii Dei, ante agonem, Exposita tribus concionibus, describitur autem oratio ab Joanne XVII Cap. Haec locvtvs est Ihesvs, et elevatis oculis in coelum, dixit: Pater, uenit hora clarifica Filium tuum, ut Filius tuus te clarificet etc[etera]“.

auch eine Selbstnennung des Verfassers, „Authore Damafo Dyr Brendorffen[sis]“, und die Jahresangabe 1573²².

Nach diesen 39 Predigten und einer Vacat-Seite folgt ein separates Titelblatt für den letzten Teil, „Breves Explicationes Evangeliorum“. Acht Predigten, davon eine von anderer Hand niedergeschrieben, behandeln Apostelfeste und weitere Festtage. Auch auf diesem Titelblatt erfolgt die Selbstnennung „per Damafum Dürr pafotorem Apoldiae inferioris pro fua Ecclesia“, nun mit der Jahresangabe 1570.

Zudem nennt Damasus Dürr am Textschluss vieler Predigten das Jahr, manchmal auch das Tagesdatum der Niederschrift, mitunter ein deutlich vom Predigtjahr abweichendes Jahr der Konzipierung. Eine Tabelle dieser Chronologie wird der Einleitung beigegeben. Als Entstehungsjahre verzeichnet die Mühlbacher Ausgabe von 1939 die Jahre 1554–1578. Das Jahr 1554 am Schluss der 10. Predigt fällt heraus; Damasus Dürr war in diesem Jahr gerade aufs Gymnasium gekommen. Frau Klaster hat es als Verschreibung emendiert zu 1574. Das erscheint plausibel, auch hinsichtlich der chronologischen Abfolge. Die vorangehende, neunte Predigt datiert vom Oktober 1573. Gewissermaßen als „Ausreißer“ festgehalten wird mit der frühesten Jahresangabe („composita“ 1567) die 44. Predigt, als Damasus Dürr noch in Hermannstadt weilte. Diese Datierung untermauert ein Verweis, dass dem Hermannstädter Stadtpfarrer Superintendent Hebler in diesem Jahr eine Tochter geboren wurde²³.

6. Indices

Die Bearbeiter haben die Predigten von Damasus Dürr vollständig gelesen – eine abwechslungsreiche und anregende Lektüre. Doch kann man diese über 1000 Seiten keineswegs wie einen Roman lesen.

Umso wichtiger ist die gezielte Hinführung zu Antworten auf möglichst viele Fragestellungen, die Kunst des Registermachens. Orientierung bot die Editionsreihe der Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts²⁴. Neben

22 Pag. 719: „In Passionem Salvatoris Domini Nostri Ihesv Christi secundum quattuor evangelistas tractata anno 1573. Authore Damafo Dyr Brendorffen[sis]“. Auf das Titelblatt folgt eine leere Rückseite (Pag. 720), auf Pag. 721 die 32. Predigt: „In Passionem Domini Nostri Ihesv Christi secundum quattuor Euangelifas. De Meditationis Passionis Domini“.

23 Schluss der 44. Predigt, auf Pag. 1069: „Composita haec Contio Anno 1567 quo tempore Heblero nafcebatu Filia, et arx Kiwar expugnabatuR“. Am nächstältesten sind die ersten drei Predigten; bei ihnen vermerkte Damasus Dürr, dass sie 1569 verfasst wurden (composita), aber erst 1572 niedergeschrieben wurden (scripta uero).

24 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bände 1–5 bearb. von Emil Sehling, Leipzig 1902–1913; Bände 6–8, 11–14 hg. vom Institut für evangelisches

Personen und einem geographischen Index (mit Konkordanz der verschiedenen Sprachen) entstehen ein Sachindex (in diesen integriert ist auch der ansonsten kurze Index zitierter Liedtexte, Exempla und Historien), ein (sehr umfangreicher) Index der Bibelstellen, ein Index weiterer zitierter Autoren und ihrer Werke, ein Index respective Glossar alter bzw. regionaler Begriffe und Worte, ein Index der griechischen Stellen und schließlich ein Index der Zitate, Redewendungen und Sprichwörter, deutsch und lateinisch.

7. Exempla und Historien

Zur Wittenberger Tradition, zu einem gerade von Melanchthon hochgehaltenen Studienziel, gehört die Einübung der Rhetorik. „Encomion eloquentiae“, „De utilitate studiorum eloquentiae“, „De rhetorica libri tres“, „elementorum rhetorices“ sind Titel von Grundlagenwerken aus der Feder Melanchthons. „In gleicher Weise ein rechtes Urteilsvermögen und die Fähigkeit zur klaren sprachlichen Darstellung“ gilt als ein Kernsatz. Die Schulung an Klassikern, die Imitatio guter Vorbilder, war Teil der Wittenberger Ausbildung²⁵.

Die zentrale Aussage seiner Predigt sollte ein guter Prediger mit einer vertiefenden Geschichtserzählung, mit Exempla und Historien unterstreichen und veranschaulichen. Die vielfältigen Themen des Melanchthonschülers Damasus Dürr wurden unter Exempla mit einer Anzahl von Unterpunkten in den Sachindex aufgenommen: aus aktuellen Ereignissen, aus der ägyptischen, griechischen und römischen Geschichte und Sagenwelt, aus mittelalterlicher Geschichte, auch mancherlei aus dem 16. Jahrhundert: von der Hybris des ungarischen Königs Ludwig II. vor Mohacs, dem Tod König Johann Szapolyas und seinen Folgen²⁶ oder eingehend der Bestrafung von Georg/György/Gheorghe Dosza, 1514 Anführer des bis dahin letzten großen Bauernaufstandes in Siebenbürgen²⁷.

Aber auch aktuelle Nachrichten aus dem westlichen Europa – gemeinprotestantische Kommunikationskultur – trug Damasus Dürr vor: die Bartho-

Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen, Tübingen 1955–1969; Bände 16–24 hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Tübingen 2004–2017, insbesondere der als Bd. 24 erschienene Band Siebenbürgen (wie Anm. 18).

25 Joachim Knappe, Philipp Melanchthons „Rhetorik“ (Rhetorik-Forschungen, 6), Tübingen 1993; Christine Mundhenk, Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons, in: Lutherjahrbuch, 78 (2011), S. 251–275; William P. Weaver, Rhetorik, in: Günter Frank unter Mitarbeit von Axel Lange (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch. Berlin/Boston 2017, S. 535–546.

26 Dürr in der 2. Predigt, auf pag. 25.

27 Dürr in der 33. Predigt, auf pag. 771 f. Zur Einordnung der Ereignisse in die siebenbürgische Geschichte u. a. Harald Roth, Kleine Geschichte Siebenbürgens, Köln 2003, S. 45.

lomäusnacht in Frankreich²⁸, die Protestantenverfolgung in den Niederlanden²⁹, auch, in der 20. Predigt, den Brand bei der Fastnachtsfeier des Grafen von Hohenlohe 1570³⁰: Als Strafe für den Verstoß gegen das Vermummungsverbot lösten die papiernen Flügel von verkleideten Engeln einen schweren Brand mit mehreren Toten aus. Damasus Dürr griff die Nachrichten homiletisch auf, ebenso einen aufsehenerregenden Mordfall an einer Bäckerfamilie in Wien: Dass die kleine Tochter den Mörder um Schonung bat und ihm all ihre Puppen anbot – vergeblich, das hat das Gewissen des Mörders nicht mehr losgelassen und ihn bis zum baldigen Tod gemartert³¹. Die Geschichte findet sich bei Andreas Hondorf in seinem erstmals 1568 gedruckten *Promptuarium Exemplorum*, unter den Exempla zum 5. Gebot³².

All das weist auf die Belesenheit, die Bibliothek und die Nachrichten-Netzwerke von Damasus Dürr hin. Die beiden letzten Exempla wurden auch deswegen ausgewählt, weil die entsprechenden Schriften erst erschienen, als Dürr bereits in der Weinbaugemeinde Kleinpold lebte. Gerade die vorgetragene Exempla zeigen Damasus Dürr als aktuell interessiert und vielseitig gebildet. So verweist er auch auf Naturereignisse und trägt medizinische Erklärungsmodelle vor. In Wittenberg hatte Dürr auch den als Mediziner wie Gräzist wirkenden Vitus Windsheimensis (Veit Örtel) gehört³³.

Über 60 Buchtitel aus dem Besitz von Damasus Dürr haben sich bis heute erhalten. Über die Hermannstädter Kapellenbibliothek kamen sie in die Biblio-

28 Dürr in der 10. Predigt, pag. 219: „Es feynn noch nicht zwey iar vergangenn, das tzu Parifs ynn Frankreich vil Chrifliches edelblutt vber dem Euangelio ift vergoßenn worden“, sowie in der 42. Predigt, auf pag. 996 f.

29 Dürr in der 10. Predigt, pag. 218.: „Für acht iarn war eyner, mit namen Dvca de Alba, ein graufamer feind der Lutrifchenn“.

30 Dürr in der 20. Predigt, pag. 443: „Saepius diuinibus uinnifsum periculum accedit, ficu teftatur Tragedia arcis Waldenbergensis Anno 1570, facta in ipsis Bacchanalijs diebus“. Einen ausführlichen Bericht darüber gab der Hofprediger Johann Friedrich Apin in seiner Trauerpredigt.

31 Dürr in der 35. Predigt, auf pag. 815 f.

32 Andreas Hondorff, *Promptuarium Exemplorum*. Historienn vnd Exempel buch Aus Heiliger Schrifft, und vielen andern bewerten und beglaubten Geistlichen und Weltlichen Büchern und Schrifften gezogen, Leipzig 1568, Bl. 234r zum 5. Gebot; vgl. Heidemarie Schade, Andreas Hondorffs *Promptuarium Exemplorum*, in: Wolfgang Brückner (Hg.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974, S. 646–703, hier S. 662.

33 Dürr als 51. Glosse zur 14. Predigt, pag. 311: „Vitus Winshemius Senior in publica lectione Witebergae Ista protulit Anno 1559“. Zu Örtel: Heinz Scheible, Lehrpersonal und Lehrprofil der Leucorea zwischen Neufundation (1536) und Melanchthons Tod (1560) – die Philosophische Fakultät, in: Matthias Asche/Heiner Lück/Manfred Rudersdorf/Markus Wriedt (Hg.), *Die Leucorea zur Zeit des späten Melanchthon. Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 26)*. Leipzig 2015, S. 191–209, hier S. 203–205.

teca Brukenenthal. Gustav Gündisch hat deren Titel und Signaturen zusammengestellt³⁴. Hilfreich war, dass Damasus Dürr sie in Wittenberg einbinden ließ³⁵, mit seinem Monogramm DDB³⁶ und der Jahreszahl, meist war es 1559, auch 1558 und 1560. Mehr oder weniger intensiv zeugen Randvermerke und Einträge im Vorsatz von der Benutzung durch Damasus Dürr (sowie von Nachbesitzern).

8. Bibelkunde

Die Edition entstand am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, mit dem allgemeinen Ziel, die „Umsetzung Wittenberger Theologie in das Leben der Bauern auf dem Dorf“ zu dokumentieren. Die in dieser Ausführlichkeit europaweit einzigartige Predigtsammlung eines Dorfpfarrers aus der Reformationszeit ist gerade im zeitlichen Umfeld des Reformationsjubiläums 2017 ein Anstoß für die Untersuchung der zeitgenössischen Vermittlung und Rezeption der evangelischen Botschaft, des Umbrechens, auch des Grades der Applikation und Elementarisierung des in Wittenberg gelehrtens theologische Fachwissens auf ein ländliches Lebensumfeld.

Was und wie wird aus der lateinischen und deutschen Bibel zitiert, welche Teile, welche Bücher und Stellen erscheinen besonders häufig? Über 200-mal Johannes, 186-mal Matthäus, 146-mal Lukas, Markus etwas weniger. 96-mal wird aus den Psalmen zitiert, 75-mal aus dem Propheten Jesaja, ebenso oft aus der Genesis. Er hat auch Kernstellen, die häufiger angeführt werden. Siebenmal verweist er auf die Teilung des Roten Meers als Fluchtweg des Volkes Gottes³⁷, achtmal auf die Bestrafung von Sodom und Gomorrha³⁸ und neunmal auf die verheißene Erquickung durch Gott für „alle, die ihr mühefelig vnd beladen seid“³⁹. Viermal zitiert er: „Denn das ist je gewislich war/vnd ein thewer werdes wort/Das Christus Jhesus komen ist in die welt/die Sünder selig zu machen“⁴⁰ – bei dieser Botschaft übernimmt Dürr wörtlich die Übersetzung Luthers.

34 Gustav Gündisch, Die Bibliothek des Damasus Dürr, in: *Revue roumaine d'histoire*, 12 (1973), S. 947–957. Ndr. in Ders., *Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen. Ausgewählte Aufsätze und Berichte (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 14)*, Köln/Wien 1987, S. 340–350.

35 Zuordnen lassen sich seine Einbände den Wittenberger Buchbindern Frobenius Hempel und Caspar Genseler; frdl. Hinweis Dr. Armin Schlechter, Pfälzische Landesbibliothek Speyer.

36 Damasus Dürr Brenndorfensis, nach seinem Geburtsort Brenndorf im Burzenland.

37 Ex 14,21 ff.

38 Gen 19.

39 Mt 11,28 f.

40 1Tim 1,15.

Die meisten Bibelstellen erscheinen aber nur einmal. Zu fragen wäre auch: Welche Bibelstellen werden in einer vergleichsweise geringen Auswahl am Rand als Glosse angemerkt? Als Absicherung unbekannter Zitate, als Information eines (theologisch vorgebildeten) Lesers wie eines Pfarrerkollegen, oder als Verstärkung und Betonung besonders wichtig erachteter Stellen? Dem mag auch später eine eigene theologische Arbeit nachgehen.

Andreas Scheiner hat gut 100 Bibelzitate zusammengestellt, zu ihnen jeweils die Formulierung von Damasus Dürr und den Text Luthers nebeneinander gestellt. Das war 1931. Nun konnten die nachgewiesenen Bibelzitate mehr als verzehnfacht werden. Auch wir haben in einer Anzahl von Anmerkungen den parallelen Text aus der Lutherbibel aufgenommen, aus der Ausgabe letzter Hand von 1545.

Damasus Dürr, sein deutscher Sprachgebrauch und seine Bibelzitate sind auch Teil einer alten germanistischen Fragestellung, die nun auf weit größerer Textbasis untersucht werden kann: Hat „Luthers Sprache in Siebenbürgen“ die Alltagssprache beeinflusst? Hat sich über das „Kanzeldeutsch“ und die persönliche Bibellektüre die im Mittelalter gebräuchliche Sprache verändert? Sind die im Sächsischen vorhandenen oberdeutschen Elemente aus Luthers Texten und denen anderer evangelischer Theologen übernommen worden? Das Deutsch des Honterus hat Damasus Dürr hinter sich gelassen. Wann, wie rasch, wie intensiv erfolgte dieser Prozess? Künftigen Untersuchungen wird die leichte Nutzbarkeit des gesamten Textcorpus eine weitaus breitere Grundlage geben.

9. Beispielhafte Zitate

Für Redewendungen, Zitate und Sprichwörter seiner Zeit ist Damasus Dürr eine munter sprudelnde Quelle. Über 500 wurden nun erfasst und in einem eigenen Index nachgewiesen.

Die verschiedensten Bereiche sind angesprochen, wie z.B. dörflicher Alltag, Gesellschaft oder Moral. Die Durchsicht des Index zeigt so manche Redewendung, die, teils in kleinen Abweichungen, auch heute noch im Gebrauch ist. Andere Wendungen zeigen, wie kunstvoll und seine Umwelt beobachtend, Formulierungen gefunden wurden. Offenbar von seinen Zuhörern unschwer verstanden wurden spöttische Andeutungen, so beim Tadel derer, die sich mehr „der Bibel mit den vier königenn“⁴¹ widmen – also dem Kartenspiel ergeben sind.

Das Alphabet der Redewendungen reicht von einem Geringschätzung ausdrückenden „Aber der heylige Mann muft drüber huften“⁴² und „Aber es ist

41 Dürr in der 35. Predigt, auf pag. 820.

42 Dürr in der 36. Predigt, auf pag. 844.

Chrisam vnd Tauff verloren⁴³ – als Spruch noch aus katholischer Zeit, und „Ach vnd wehe, ift das teglich brodt ynn der ehe⁴⁴ und dem Rat: „Betenn verfleünt die zeene nicht⁴⁵, bis zum Tadel, etwas Wichtiges in großer Eile und Nachlässigkeit angefertigt zu haben: Es kann doch schwerlich etwas „Zwifchenn thür vnd angel gedeyenn⁴⁶.

Ein guter, treffender, witziger Spruch verbreitet sich schnell. Wer ihn erfunden hat – das bleibt ganz oft undokumentiert, gerät in Vergessenheit, ebenso, welche Verbreitungswege er genommen hat. So erscheint es sinnvoller, die zahlreichen Sprichwörter und Redewendungen erst einmal zu sammeln, an einem Platz zusammenzuführen und sie für künftige Untersuchungen bereitzuhalten.

10. Zuhörer – Dank und Abschluss

Als abschließende kleine Sammlung seien Zitate zum Betreff „Zuhörer“ präsentiert. Die Zuhörer seiner Ausführungen hat Damasus Dürr, der geschickte Prediger, öfters direkt angesprochen. In der jetzt vorliegenden Datei lässt sich dieses leicht auszählen: Allein das Wort „Zuhörer“ bzw. „zuhören“ erscheint über 80-mal, in Lob und auch Tadel. Über „Böse bubenn, die lieber eyner sackpfeiffenn zuhöreenn, als dem Mann mitt dem Chorrock auff dem predigtfull⁴⁷ endet die frustrierte Rückschau, die Zuhörer „wissen nicht, hat man vonn zwibell aber knoblauch geredet⁴⁸.

War es ihm ein Trost, dass sich Derartiges nicht nur in Kleinpold ereignete? Dürr stellt einen historischen Vergleich an: Der „Prophett Amos (wie mir lesen im 2. Cap:) klagt defgleichen vber feine Zuhörer, das er inen fo werd fey wie werd einer ein Alt Paar schugen achtet⁴⁹.

Dennoch: er sieht es als „ein grofse Gnodt“, dass „vleyfig, trew, kirchen vnd feellforger“ „das volck fhuren zum erkenntnis gottes vnd ihre vertrawt Zuhörer speyfen⁵⁰. Und er hofft: „Difs abteylung ift nützlich fur die zuhörer, auff das sie sich deftbas [im Sinne von: umso mehr] mögenn verrichtenn ynn diefer langenn Historia, was sie gehört habenn⁵¹.

So ist auch gegenwärtig zu hoffen, dass die Worte von Damasus Dürr „nützlich fur die zuhörer“, für Publikum und Wissenschaft sind.

43 Dürr in der 36. Predigt, auf pag. 857.

44 Dürr in der 14. Predigt, auf pag. 318.

45 Dürr in der 17. Predigt, auf pag. 385 als Abschluss des ersten Predigtteils.

46 Dürr in der 34. Predigt, auf pag. 792.

47 Dürr in der 17. Predigt, auf pag. 379.

48 Dürr in der 19. Predigt, auf pag. 413.

49 Dürr in der 41. Predigt, auf pag. 963.

50 Dürr in der 41. Predigt, auf pag. 960.

51 Dürr in der 32. Predigt, auf pag. 724.

Abstract: The large-format, hand-written collection of sermons for the village parish of Apoldu de Jos is preserved in the central archive of the Evangelical Church in Romania. The author, Damasus Dürr (ca. 1535–1585), left two volumes, of which only one containing 47 sermons for the church-year (Advent until Holy Week, church festivals) survived past the end of the 18th century. Due to World War II, the first edition of these remained a fragment. The Fritz Thyssen Foundation has supported the project of a scholarly edition at the University Campus Landau based on Dr. Grete Klaster-Ungureanu's digital transcription. Among Dürr's teachers were Melanchthon and Vitus Vinshemius in Wittenberg, and he oriented himself on Melanchthon's rhetoric. His sermons are thematically relevant for the history of medicine, law and theology. They will arouse interest among historians, German-scholars, classical philologists, ethnologists of early modernity and of the history of mentalities. Dürr speaks to his public using impressive examples, local sayings and idioms as well as a deep knowledge of the Bible in the hope of conveying that this "is useful for the hearer."

Robert Kolb

Damasus Dürr's Preaching in Wittenberg Context

1. Wittenberg Preaching

Martin Luther's placement of the sermon at the center of Christian worship – “preaching and teaching of God's Word” are “the most important part of the divine service”¹, he commented in 1526 – gave evidence of his transformation of the conceptualization of what it means to be a Christian. He had abandoned the viewpoint of his parents, priests, and professors that placed the performance of sacred rituals by human beings at the key point in the relationship between Creator and human creatures. Instead of placing the burden for establishing or maintaining that relationship on sinners, Luther came to define the relationship in terms of God's initiating the conversation he wanted to have with human beings in Eden. God's Word addresses, calls, and re-creates sinners into people who trust his Word. The Christian life centers on the continuation of the conversation with the Creator that begins with hearing the Word read and explained and responds in prayer and praise.

In reshaping the life of the church around the understanding of the prime role of the Word of God for the community and the individual, Luther supplied model sermons for priests, beginning with his postil volumes published in 1521 and 1522. The first sermon in this initial attempt to provide aids for preaching used the expression of Romans 12,7–8 to give readers a general framework for proclamation. The preacher's message should convey “teaching and admonition. Teaching is when one preaches on what is not known, in order to bring the people knowledge and understanding. Admonition is when one urges them and encourages them to do that which everyone already knows. Both are necessary for the preacher”². The “teaching” of his sermons moved from telling “what is not known” to instruction and proclamation that convey fundamental biblical truths. Under “teaching” Luther presumed both God's description of what he

1 D. Martin Luthers Werke, Die Deutsche Messe, 1526, Weimar 1883–1993 [henceforth WA], 19,78,26–27, Luther's Works, Saint Louis/Philadelphia 1958–1986 [henceforth LW], LW 53:68.

2 WA 10,I/2,1,18–2,3. See Birgit Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, p. 66–70, 76–80.

has done for his human creatures, particularly through Christ's death and resurrection, and of what he expects his people to do in living a God-pleasing life. The former he labeled "gospel" expressed in the "promise" of forgiveness and life through Christ; the latter he labeled "law"³. Each sermon was to convey both the diagnosis of the law and the cure of the gospel to hearers.

Luther employed five homiletical keys in unlocking the text for his hearers in his sermons. He laid the basis for understanding the text with usually short expositions of the historical and cultural circumstances in which the words or actions presented took place. Second, the majority of most sermons conveyed instruction in a catechetical manner to set forth God's expectations for human performance and his deliverances of sinners from sin along with the empowerment of the Holy Spirit for a faith-driven life. Third, he sometimes retold the biblical story, often adding details from his own imagination when the text offered the occasion to imagine concrete details that enlivened the text's presentation. Fourth, New Testament texts were placed in the larger biblical context through his typological interpretation of Old Testament prophecies and practices. Finally, although he rejected the medieval system of exegesis that let allegorical extension of the text govern biblical interpretation, Luther did offer allegorical elaborations when it served his catechetical goals⁴.

Luther's adaptation of the medieval genre of the postil – sermons for each Sunday and festival of the church year – served as a kind of continuing education device to cultivate the priests' ability to facilitate the divine-human conversation. His postils proved to be among his most popular and most used works⁵. However, not only Luther shaped Wittenberg preaching. His students absorbed both content and method from his colleagues as well. The preaching of his followers in Dürr's generation reflected what Luther and Melanchthon had taught⁶. Particularly Melanchthon's rhetorical instruction and his textbooks on rhetoric, specifically homiletics, also provided guidance for parish pastors⁷.

In addition, such guidance was available in the manuals for pastoral care that began to appear within the Wittenberg circle by the 1540s⁸. An early example of

3 Robert Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God. The Wittenberg School and its Scripture-Centered Proclamation*, Grand Rapids, 2016, p. 119–128, 185–191.

4 Kolb, *Enduring Word* (as note 3), p. 182–185.

5 Kolb, *Enduring Word* (as note 3), p. 191–195.

6 Kolb, *Enduring Word* (as note 3), p. 395–465.

7 Uwe Schnell, *Die homiletische Theorie Philipps Melanchthons*, ABThL 20, Berlin/Hamburg 1968.

8 Amy Nelson Burnett, *The Evolution of the Lutheran Pastors' Manual in the 16th Century*, *Church History* 73 (2004), p. 536–565, and Peter A. Dykema, *Handbooks for Pastors: Late Medieval Manuals for Parish Priests and Conrad Porta's *Pastorale Lutheri* (1582)*, in: Andrew C. Gow/Robert J. Bast (eds.), *Continuity and Change: Studies in Honor of Heiko Augustinus Oberman*, Leiden 2000, p. 143–151.

the genre, in this case in the form of a Latin oration, the *On the Pastoral Office of Servants of the Church in Villages* of Johannes Rivius (1500–1553)⁹, addresses pastors of rural villages, accentuating the importance of preaching and teaching in their ministries. A pastor in Saxony and counselor to Duke Heinrich, Rivius warned of the crudeness of peasants and their lack of respect for their pastors. He counseled setting things forth simply and repeatedly, carefully formulating their words in order to avoid misunderstanding and giving offense. Village folk needed the repetition of the Ten Commandments, the Creed, and the Lord's Prayer, with a focus on Christ. The cultivation of faith and the love for neighbor that flows from faith in Christ constituted the goal of this proclamation of repentance and forgiveness of sins¹⁰.

Church postils written by adherents of the Wittenberg reformers in the second half of the sixteenth century often provided more detailed guidelines for preachers in prefaces to their sermons for the church year¹¹. In a manner similar to these works, Hieronymus Weller (1499–1572) attached such homiletical instruction to his commentary of the Psalms. He had served Luther's family as a tutor for their children, and Luther remained for him "father and preceptor." From the reformer he had learned that a preacher should not bind himself too strictly to rhetorical rules. Nonetheless, like many of his contemporaries, he urged observing Melancthon's principles of public speaking that Wittenberg students had learned. The sermon should begin with an exordium, invocation of God's name and the reading of the sermon text. Then the proposition or chief topic of the sermon should be clearly stated, followed by an elaborating confirmation, a confutation of contrary ideas, and a conclusion. The confirmation should define terms, providing basic catechetical instruction, using distinctions from alternative, false interpretations when necessary. Preachers should also support their proclamation with Scripture passages from throughout the entire Bible. They should aim to persuade their readers. Weller followed the example of his Wittenberg mentors in urging moderate use of allegory and the creation of dramatizations of the biblical stories and of the people's conversations with God in prayer. He taught that preachers should embody three "virtues." They should be diligent in studying Scripture and meditating upon it; they should take care in writing their sermons. Second, they should focus on Christ and be careful in their choice of words. Third, they should avoid attracting glory and praise to themselves, directing their people to God instead¹².

9 Johannes Rivius, *De officio pastorali ministrorum Ecclesiae in Pagis. Ejusdem de vero erga Deum amore sermo*, 1549, p. 1.

10 Burnett, *Evolution* (as note 8), p. 544.

11 Kolb, *Enduring Word* (as note 3), p. 331–335.

12 Hieronymus Weller, *Brevis narratio aliquot Psalmorum, Libellus de modo concionandi*, Wittenberg, 1558, p. 666–731; cf. Kolb, *Enduring Word* (as note 3), p. 332–333.

Those from the Wittenberg circle who offered principles for preaching in this period seldom focused, as Rivius had, on preaching to the specific audience of the peasantry. One preacher who at least announced his intention to present sermons for village hearers was Damasus Dürr's professor, Georg Major of the University of Wittenberg. In the years 1559–1561 he published three series of sermons, on 2 Corinthians, Ephesians, and Philippians, intended to “serve village pastors and fathers of households” and thus “composed in a simple manner”¹³. Major gave users of his volumes some instruction on preaching in the preface to the sermons on Ephesians of 1559. He set forth four topics or loci which summarize the message which the preacher should be regularly conveying to the congregation. First, how God created the world and for what purpose, and the status and dignity of human creatures before the fall into sin. Second, how after the fall and human disobedience to God, people experience great misery and misfortune through sin. Third, how and through whom we receive release from this great misery into which we have fallen, and what we are and should in living our lives after this redemption. Fourth, what we will be after the resurrection from the dead. These points were intended to deliver God's message within the distinction of law and gospel¹⁴.

The next year Major elaborated on the fundamental principles that village pastors should convey to their hearers, following six rules. First, God wants all sinners who live under his genuine and terrifying wrath to humble themselves and repent. Second, God wants all who repent to find refuge through faith in his mercy and through his promises to know with certainty that their sins are not imputed to them. They should be assured that through faith because of the blood, merit, obedience and sacrifice of God's beloved Son Jesus Christ, they are forgiven and accepted as his children and heirs, co-heirs with Christ. Furthermore, the congregation should hear that God's just wrath against our sins has vanished, and he wants to show us grace and mercy as our merciful father; to this end he takes away the punishment of our sins that has been placed upon his Son so that we shall have peace, joy, righteousness and eternal life through him. Third, when a person recognizes the true God and his Son Jesus Christ through the Word and faith, and the Holy Spirit has lit the light of the heart through

13 Georg Major, *Auslegung Der Epistel S. Pauli an die Epheser/in zehen Predigt/den Do[e]rffpfarherrn vnd Hausvetern zu dienst/einfeltiglich verfasst*, Wittenberg 1559; *Idem, Auslegung der Epistel S. Pauli an die Philipper/in acht predigt/den Dorffpfarhern vnd Hausvetern zu dienst/einfeltighen verfasst*, Wittenberg 1560; *idem, Auslegung der andern Epistel S. Pauli an die Corinther/in 20. Predigt/den Dorffpfarherrn vnd Hausvetern zu dienst/einfeltighen verfasst*, Wittenberg 1561. All were translated into Latin, 1560–1562.

14 Major, *Auslegung der Epistel S. Pauli an die Epheser* (as note13), A2a-b8a.

knowledge of the articles of the Christian faith, through the word of the gospel, which is a light to our feet, then he should live according to God's Word. Fourth, if such a converted, believing person falls into sin, he should turn again to God and receive grace as did David and Peter. Fifth, believers should follow their callings and live in such a way that gives God honor and offends no one. Sixth, the hearers should understand that they may have confidence and hope in the return of our Savior Jesus Christ and await him with joy, knowing that he will appear as judge of the world¹⁵.

Some forty years later, twelve years after Dürr's death, Lucas Osiander, abbot of the monastery Adelberg between Stuttgart and Heilbronn in Württemberg, and preacher for the congregation in the nearby village of Hundsholtz, prepared model sermons for other village pastors in a much more intentional manner than Major had. In his preface Osiander noted that preachers shape their sermons in a different manner for peasant congregations than for those who have studied in the higher levels of education, for "citizens of the towns, those at the princely court, nobles, and the important lords," even though preachers deliver the same Christian teaching to all. Osiander's first piece of advice for those who preach to "the common man" was that the sermon should not treat every detail of the text as it might in town congregations. Sermons should not be too long, for the peasants come over the fields, and in winter they have inadequate clothing to endure a long service in the cold church. It is not necessary, Osiander added, to treat many topics of Christian teaching in each sermon. Two or three main points suffice, and they may be explained at greater length in summer than in winter. Each sermon should deliver the comfort of the gospel and admonition to improve in godly living. Details of instruction in biblical teaching should wait for warmer weather, and preachers should remember that opportunities to expand on the text will come on the same Sunday the next year (he presumed use of the pericopal system)¹⁶.

Osiander discouraged preachers from bringing religious controversies into the pulpit. Peasants do not understand such fine points. It suffices to warn them in general terms against "papists, Zwinglians, Anabaptists, Schwenckfelder, and the like." Nor is it edifying to quote stories from pagan writers; it is best to remain with Holy Scripture and explain its teachings. The Bible has sufficient examples. Fancy language that one might use at court, with long sentences, is

15 Major, *Auslegung der Epistel S. Pauli an die Philipper* (as note 13), ♣ 3a-A4a.

16 Lucas Osiander, *Bawren Postilla. Das ist/EInfa[e]ltige/jedoch gru[e]ndtliche Auslegung der Episteln vnd Euangelien/welche von allters her/an Sonn vnd Feyrta[e]gen/auch auff die hohe Fest/erkla[e]rt werden. Fu[e]r das einfa[e]ltig Christlich Vo[e]lcklin auff den Do[e]rffern. Geprediget in der Pfarr Hundsholtz/zu der Abbtay des Closters Adelberg/im lo[e]blichen Hertzogthumb Wu[e]rtemberg/gehoe[e]rig, Tübingen 1597, p. 2-3.*

not appropriate from the village pulpit. Preachers must use inflection and voice levels to preach so that each person thinks that the preacher is addressing him or her directly, listens with pleasure, and retains the message after the worship service. The faithful preacher makes every effort to present God's Word to the congregation so that the most simple people present understand the message. No preacher, with all his education, should feel shame at preaching for the common people. The chief shepherd, Jesus Christ, did precisely this, using parables and simple language. God is not one who regards the status of hearers. Christ shed his blood for the poor peasants. Paul wrote that his Corinthian readers were not powerful or noble according to worldly standards (1 Cor. 1:26–29), and Jesus praised God that his revelation had been hidden from the wise and clever and given to infants (Matt. 11:25). Therefore, Osiander had selected sermons from two years of preaching to serve as models for village preachers¹⁷.

Dürr had experienced the lectures of Georg Major and may have purchased his books of sermons on the three Pauline epistles; he certainly would have heard their message in lectures from Major and his colleagues. Dürr may have read Weller's comments on the psalms and the instructions for preaching which that volume contained. He could not have known Osiander's *Bauernpostilla*, but they did share the peasant environment, albeit in different geographical and cultural regions, and the general Wittenberg ecclesiastical milieu. The thought of Luther, Melanchthon, and their colleagues, shaped the thinking of both. Therefore, Dürr's sermons offer significant insights into the manner in which Wittenberg students conveyed what they had learned from hearing instructors at the University and from reading the literature that others among Luther's and Melanchthon's adherents had published.

2. Dürr's Practice of Wittenberg Method

Damasus Dürr studied in Wittenberg 1558–1559. Luther had died twelve years before he arrived; Dürr left Wittenberg less than a year before Melanchthon died. Johannes Bugenhagen died while Dürr was studying at the Leucorea. Dürr apparently used his harmony of the accounts of Christ's passion¹⁸ in preaching on Christ's suffering and death. Bugenhagen's view of the Lord's Supper seems a likely source of influence on Dürr's own understanding of the sacrament. He undoubtedly was familiar with Luther's postils; he heard Melanchthon lecture

17 Osiander, *Bawren Postilla* (as note 16), p. 3–6.

18 Johannes Bugenhagen, *Annotationes ab ipso iam emissae. In Deuteronomium. In Samuelem prophetam, id est duos libros Regum. Ab eodem praeterea conciliata ex Euangelistis historiis passionis Christi & glorificati, cum annotationibus ...* Basel 1524.

throughout his year in Wittenberg. His sermons reflect the way of preaching taught and modeled by his instructors¹⁹.

Melanchthon had applied the topical method of treating texts to biblical exegesis, and most Wittenberg students informed hearers of the “points,” “topics,” or “articles of faith” that they would treat in the sermon. Dürr did this on occasion though not consistently. For example, in preaching on Palm Sunday in 1574, he followed an introduction that treated the nature of Christ’s lowly entry into Jerusalem with the explanation that he would treat three “Stücke”: the pomp of the royal entry of Christ into the city and his entry into the lives of hearers through the preaching of the gospel; the wonderful words, works, and the way he conducted himself; and a short explanation of the prophecy of Zechariah 9:9 on which the sermon text from Matthew 21 was based²⁰. These were not topics in the sense in which Melanchthon taught his students to gather materials treating a specific subject or theme. Dürr employed this kind of “topic” in his sermon on the Lord’s Supper of 1578. There, he informed the congregation, he would first treat “what the Lord’s Supper is, who instituted it, and how tragically the devil creates false interpretations of this holy work through blasphemies; and the presence of Christ’s body and blood in the Supper,” followed by “how one can prepare properly and worthily receive the precious sacrament,” and concluding with “the use and true use of the Lord’s Supper”²¹.

The most important source for these topics was, for Wittenberg instructors and students alike, Scripture itself. Dürr’s sermons are filled with biblical cross references, sometimes explicitly identified, often not. He wove the expressions of the biblical writers into his way of thinking and viewing daily life. His hearers might think that Isaiah’s prophecy that Matthew used to point to John the Baptist (Matt. 3:3; Isa. 40:3) strange, but the preacher said, “My dear people you should learn to understand the language of Scripture”²², that is the usage and mode of expression of the biblical writers. Malachi’s prophecy of God’s sending another Elijah to the people (3:23) fit into the preacher’s description of John the Baptist, because they spoke the same message, pointing to Christ. Jesus’ observation that “many are called, but few are chosen” (Matt. 20:16) could best be understood in connection with Paul’s use of the analogy of the foot race in 1 Corinthians

19 On the context in which Dürr ministered in Siebenbürgen, see Andreas Müller, *An der Grenze von West- und Ostkirche. Die Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen*, in: Ulrich A. Wien/Mihai-D. Grigore (eds.), *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, VIEG Religionsgeschichte 113, Göttingen 2017, p. 203–214.

20 Predigt 26, p. 568, Z. 72–p. 569, Z. 79.

21 Predigt 27, p. 592, Z. 83–92.

22 Predigt 4, p. 88, Z. 558–559.

9:24–27²³. Dürr turned to the biblical example of Stephen (Acts 6:8–7:60), but also to examples from church history (the ancient martyrs Lawrence, Christina, Anastasia) to accentuate the significance of Christ's death: it could still God's wrath whereas their deaths could not²⁴.

The Wittenberg exegetes emphasized the significance of Old Testament prophecy and types of Christ for God's delivering his message to his church. Dürr could not escape treating the prophecy of Zechariah 9:9, "behold your king comes, righteous, poor, to help, sitting on a donkey and a foal the donkey," as an integral part of the Matthean account of Jesus' entry into Jerusalem²⁵. Similarly, Jacob had prophesied of Jesus as the Shiloh who would come to rule Israel²⁶. David appeared as a type of Christ in Dürr's sermons: as the one who slayed Goliath as the young comparatively weak and inexperienced defender of God's people²⁷, as the one who was betrayed by his son Absalom as Jesus was betrayed by his disciples²⁸, as the one who wrote in Psalm 22:19 of having his clothes divided²⁹. The story of the intended sacrifice of Isaac on Mount Moriah (Gen. 22:1–19) served Dürr's comment on Christ's sacrifice, as did the Paschal lamb of sacrifice³⁰.

Much more seldom – less frequently than some of his contemporaries in the Wittenberg circle³¹ – Dürr cited the ancient church fathers although Melancthon and his colleagues had cultivated the knowledge of and love for the ancient voices of the church in their students³². He cited Epiphanius' comments on Golgotha (that Adam and Eve were buried there, that paradise had been located there), which he found plausible even if Epiphanius had no written records upon which to base his theory. He turned to Augustine and Chrysostom to connect Christ's passion with the sacraments of baptism and the Lord's Supper³³. He may not have had the church fathers' works at hand, but rather repeated citations he had found in other works. Dürr also called upon a number of church fathers in preaching on the Lord's Supper, and these citations could well have

23 Predigt 19, p. 419, Z. 468–480.

24 Predigt 33, p. 713, Z. 208–220.

25 Predigt 26, p. 569, Z. 91–104, p. 576, Z. 304–308.

26 Predigt 26, p. 579, Z. 376–389.

27 Predigt 26, p. 574, Z. 262–p. 575, Z. 273.

28 Predigt 33, p. 729, Z. 136–144.

29 Predigt 37, p. 852, Z. 589–p. 853, Z. 613.

30 Predigt 37, p. 839, Z. 159–169, Predigt 38, p. 872, Z. 207–p. 873, Z. 255.

31 E.g., in the sermons of Cyriakus Spangenberg, cf. Robert Kolb, *Patristic Citation as Homiletical Tool in the Vernacular Sermon of the German Late Reformation*, in: David C. Steinmetz (ed.), *Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, p. 151–179.

32 Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of the patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*, Geneva 1961.

33 Predigt 38, p. 876, Z. 361–371.

come from works on the sacrament since the ancient sources were important in the polemical exchanges regarding the presence of Christ in the Supper³⁴. The Wittenberg instructors had also fostered a love for ancient classical authors, but Dürr followed what Lucas Osiander would later advise and did not cite pagan authors apart from rare occasions when, for instance, a poet such as Vergil could offer the proper phrase³⁵.

Wittenberg students had, of course, a command of Hebrew, Greek, and Latin. Dürr did not use the biblical languages in the pulpit, but he was not of the same mind as Lucas Osiander, who discouraged the use of Latin as well as Greek and Hebrew in sermons – presuming that a sermon manuscript reflects what the preacher actually preached. It is quite possible that the Latin phrases in his manuscripts were cues for Dürr which he rendered into German as he preached³⁶.

Osiander had also urged treating the opponents of Lutheran theology only superficially in sermons for the peasant congregation since the people could not understand the fine points of controversy. In general, Dürr's criticism of the papacy and medieval piety, including monasticism, aimed at specific points of practice or experiences of hierarchical rule that his people had encountered themselves. Ascetic practices in the monastery³⁷, Pharisaic-like reliance on ritual³⁸, errors regarding the Lord's Supper including transubstantiation, communion in one kind, and the sacrifice of the mass³⁹, the commercialization or sale of grace⁴⁰, the conduct of church officials, especially in persecuting the faithful⁴¹, all received Dürr's criticism from the pulpit. He did venture into technical details of theological argumentation in reference to the definition of Christ's presence in the Lord's Supper. The kingdom of Hungary had also served as an arena of conflict between Lutheran and Reformed theologians, and Dürr presumed a certain familiarity with the theologians who had rejected Luther's teaching as he condemned the denial of the true presence of Christ's body and blood in the Supper⁴².

34 Predigt 27, p. 600, Z. 350 (Cyprian), p. 602, Z. 386–400 (Irenaeus, Origen, Hilary, Chrysostom, Ambrose), p. 611–612, Z. 720–726 (Ambrose), and p. 616, Z. 888–894 (Chrysostom). Cf. Irene Dingel, *Das Streben nach einem 'consensus orthodoxus' mit den Vätern in der Abendmahlsdiskussion des späten 16. Jahrhunderts*, in: *Die Patristik in der Bibellexegese des 16. Jahrhunderts* (as note 31), p. 181–204.

35 Predigt 33, p. 739, Z. 465.

36 Cf., e.g., Predigt 19, p. 418, Z. 455; Predigt 27, p. 606, Z. 549; Predigt 37, p. 836, Z. 61–62; Predigt 38, p. 867, Z. 45.

37 Predigt 4, p. 70, Z. 50–59.

38 Predigt 4, p. 71, Z. 68–74.

39 Predigt 27, p. 595, Z. 182–p. 597, Z. 252; p. 610, Z. 688–p. 611, Z. 707.

40 Predigt 33, p. 744, Z. 618–620.

41 Predigt 34, p. 767, Z. 352; Predigt 35, p. 791, Z. 279–p. 792, Z. 307.

42 Predigt 27, p. 597, Z. 254–p. 599, Z. 321.

Dürr almost always avoided the controversies that divided the Wittenberg circle in the pulpit even though his time in Wittenberg had fallen in one of the most stridently divisive periods of the Late Reformation that ended with the Formula of Concord in 1577. He did, however, once, in a sermon recorded in Advent 1572, join the critics of his teachers Melanchthon and Bugenhagen, whose support for the compromises proposed by Elector Moritz of Saxony in the so-called Leipzig Proposal of 1548 to avoid imperial-Spanish occupation of Saxony, had been based on the concept of concessions in “adiaphora.” Dürr condemned “adiaphorists,” “subadiaphorists,” who played with pretentious words, with boots that fit both feet;⁴³ and “neutralists,” a term assigned to the Wittenberg faculty of the 1550s and their supporters by their critics⁴³. It may be that since Melanchthon and Bugenhagen were dead, and Dürr was resisting the pressures of Calvinist and Anti-Trinitarian subversions of the Wittenberg proclamation of the gospel, he was not willing to concede anything to opponents of his theological convictions. In general, Dürr’s practice in regard to pulpit polemics adhered to the rule that Lucas Osiander would later set down: when he did criticize false teaching, he did so in general terms or with specific reference to what his hearers were encountering.

Like Luther’s preaching, Dürr’s concentrated on the cultivation of faith and godly living in a catechetical manner. Unlike Luther, he seldom offered grammatical or syntactical clarification in his sermons. But like Luther, he laid a basis for his homiletical catechization by insuring that his hearers understood the historical circumstances of the texts. To understand the setting of John the Baptist’s preaching, Dürr’s hearers had to understand the Jewish loss of sovereignty and how it came that the Herods were ruling at the time in Judea at the time so that his people would understand why the Jewish leadership could not crack down on such a troublemaker themselves⁴⁴. Wittenberg students’ exposure to Josephus supplied much of such historical detail, for instance on the suffering of the Jews during the siege of Jerusalem, which Dürr elaborated in connection with the statement of the crowds before Pilate’s palace, “his blood be upon us and our children” (Matt. 27:25)⁴⁵. In explaining the parable of the workers in the

43 Predigt 4, p. 79, Z. 298–307. On the polemical situation in the Wittenberg circle, during Dürr’s time in Wittenberg, cf. Robert Kolb, *Controversia perpetua. Die Fortsetzung des adiaphoristischen Streits nach dem Augsburger Religionsfrieden*, in: Irene Dingel/Günther Wartenberg (eds.), *Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen Auf das Interim von 1548*, Leipzig 2006, p. 191–209.

44 Predigt 4, p. 73, Z. 131–p. 74, Z. 165. Cf. Predigt 36, p. 817, Z. 145–S. 820, Z. 232 on the Herods, in the context of Christ’s appearing before Herod in Passion week (Luke 23:6–12).

45 Predigt 36, p. 831, Z. 585–p. 832, Z. 619; cf. Desiderius Erasmus (ed.), *Flavii Iosephi Hebraei, Historiographi clariss. opera ...*, Cologne 1524, and Caspar Hedio (trans.), *Josephus Teutsch im Jar. M. D. XXXI. Mit nutzlichen Scholien und ausslegungen der schweren sententzen/Chaldeisch Hebreisch und Griechischen etc. wörter, dem Lateinischen und*

vineyard, Dürr explained the Jewish apprehension of time, which differed from that in Siebenbürgen, where in winter the “day” lasted but six hours, in summer eighteen. In Palestine, Dürr explained, during the whole year, the entire year the day was equally divided into twelve hours of sunlight, twelve of darkness⁴⁶. Preaching on Palm Sunday required explanation of the cultural significance of palms and olive branches⁴⁷. The clothing strewn before Christ and the singing of “Hosanna” by the children invited a touch of allegorical interpretation. Dürr saw the sacrifice of clothes to pave the way for the Savior as he came into Jerusalem as a symbol of the sacrifice he expected from Christians for the support of their pastors⁴⁸. The children sang “Hosanna” as sweetly as the nightingale, and Dürr hoped that his hearers would not be nightingales that sing sweetly in summer but in winter do not sing. He urged them to confess the faith and sing praises steadfastly at all times⁴⁹. Such historical detail and theological commentary to it enriched Dürr’s preaching.

Dürr retold the Bible stories carefully, tracing for example the evangelist John’s report on John the Baptist in detail, so his people could rehearse the story again in their minds⁵⁰. Likewise, his account of the passion of Christ told the story with elaboration. Dürr followed the pattern which Luther and his colleagues had set down, and many students had used of placing the unfolding drama in the form of a stage play, with acts and scenes⁵¹. He occasionally followed Luther’s example by trying to imagine the thought patterns of the participants, filling in the “gaps” in the biblical accounts with plausible elaborations of what stands in the text⁵². The stories of Judas and Peter in the capture and trial of Jesus invited such recounting of events with some imaginative projection of their thoughts⁵³. Dürr went to great length to present his congregation with a plausible personality

Teütschen lesser hoch dienstlich, sampt der jarzal durch die geburten von Adam an biss auff Christum/mit Catalogen der Richter/Künig/und Bischoffen etc. alles leerhafftig on zanck und ordenlich. Darzu auch zwey Reiche Register, welche summary des gantzen wercks in jnen begreiffen, Strassburg 1531.

46 Predigt 18, p. 394, Z. 323–349.

47 Predigt 26, p. 579, Z. 396–p. 581, Z. 439.

48 Predigt 26, p. 581, Z. 466–p. 583, Z. 530.

49 Predigt 26, p. 584, Z. 531–p. 585, Z. 554.

50 Predigt 4, p. 69, Z. 19–p. 85, Z. 484.

51 Predigten 33–39; cf. on Wittenberg treatments of Christ’s passion, Robert Kolb, Passionsmeditation. Luthers und Melanchthons Schüler predigen und beten die Passion, in: Michael Beyer/Günther Wartenberg (eds.), *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*, Helmar Junghans gewidmet, Leipzig 1996, p. 267–293.

52 Predigt 4, p. 69, Z. 19–p. 85, Z. 484, with other comments interjected into the story; cf. Robert Kolb, *Luther and the Stories of God, Biblical Narratives as a Foundation for Christian Living*, Grand Rapids 2012, esp. p. 41–43.

53 Predigt 33, p. 743, Z. 579–p. 746, Z. 644; Predigt 35, p. 795, Z. 403–p. 758, Z. 496.

of Judas, who then served as a warning against greed as well as unfaithfulness⁵⁴. His depiction of Pilate brought the Roman official alive as a rather upright civil servant, who struggled to prevent injustice from being committed, but who finally did not have the personal strength to stand off the designs and persistence of the Jewish leadership⁵⁵. Like Luther, Dürr constructed conversations, such as that between Pilate and Christ⁵⁶. Simon of Cyrene appeared before them in somewhat more wooden form, a human being who was drawn into bearing the cross in suffering, and therefore a type of all believers⁵⁷. The thief on the cross who pled with Jesus that he might come into his kingdom (Luke 23:42–43) does not take on a personality in Dürr's sketch of him, but also serves chiefly as a type of the believer⁵⁸. The societal prominence of Joseph of Arimathea and Nicodemus set them somewhat apart from other figures in Christ's story, but their faith and courage also served as models for all the faithful⁵⁹.

Dürr demonstrated a command of typical stories that collections of examples contained. In regard to a good tale well told, he did not follow the guideline that Osiander would later to give to use only biblical material. The gruesome story of the pagan king Astiages' cooking the flesh of the son of his commander-in-chief Harpagus, serving it to him for supper, and then presenting him with the son's head, eliciting Harpagus' reaction, "everything that my gracious lord, the king, does pleases me," revealed how people react to tyrants like Herod, who had John the Baptist beheaded. John was clearly not that kind of preacher, and neither should Dürr's brothers in the pastoral office, whom he wished to see calling public officials to repentance⁶⁰. Modern readers can only speculate regarding the extent to which the people took the story with them in their memories and to what extent the admonition to criticize secular authorities impressed them. Cambisis, son of Cyrus, king of Persia, was "a cruel brute, tyrant, and bloodhound, who had his innocent brother, sister, and a good friend murdered," but the story of his gruesome punishment of an unjust judge in his lands highlighted for Dürr the injustice perpetrated by Caiaphas in the trial of Jesus⁶¹. Nero provided another parallel to the injustice suffered by Christ⁶². By way of contrast, Alexander the Great heard accusations with only one ear so as to give

54 Predigt 33, p. 738, Z. 420–p. 744, Z. 617; Predigt 35, p. 785, Z. 109–p. 788, Z. 196; p. 792, Z. 315–p. 794, Z. 399.

55 Predigt 35, p. 798, Z. 499–p. 799, Z. 534; p. 803, Z. 636–p. 812, Z. 906.

56 Predigt 35, p. 806, Z. 723–p. 807, Z. 791.

57 Predigt 37, p. 840, Z. 183–p. 843, Z. 314.

58 Predigt 37, p. 857, Z. 729–p. 860, Z. 816.

59 Predigt 39, p. 878, Z. 23–p. 882, Z. 134.

60 Predigt 4, p. 83, Z. 401–424.

61 Predigt 34, p. 763, Z. 202–p. 764, Z. 258.

62 Predigt 35, p. 790, Z. 268–p. 791, Z. 278.

just hearing to the other side of the story⁶³. The story of Paul the Simple and the effect of his preaching on a grievous sinner who repented during Paul's sermon, taken from the revision of the medieval *Legenda aurea* edited by Dürr's teacher, Georg Major, under the title *The Lives of the Fathers*⁶⁴, served to reinforce Dürr's preaching of repentance and forgiveness in Christ⁶⁵. The use of the various homiletical devices that Dürr had learned from his Wittenberg instructors and contemporaries all were put to use for the proclamation of repentance and forgiveness, as warning and comfort, for the cultivation of the faith of his hearers and the life that was to proceed from this faith.

3. Dürr's Message of Repentance and Forgiveness

Luther's and Melancthon's followers shared their instructor's conviction that the Christian life and therefore Christian preaching centered on the message of and about Jesus Christ, aiming to elicit repentance and forgiveness of sins (Luke 24:45–47). Dürr's sermons reflect this conviction. Luther's call for repentance often accentuated the root of all other sins in the failure to “fear, love, and trust in God above all things,” as he explained the first commandment in his Small Catechism⁶⁶, but the people of Wittenberg also heard in his sermons much about the actual sins they were committing as a result of their lack of trust in Christ⁶⁷. Dürr's preaching concentrated on the latter although he traced the origin of sin back to Adam's fall, and he examined the attitudes leading to the commission of sin in some detail. On Palm Sunday 1574, he took the mention of the donkey on which Christ rode into Jerusalem as occasion to use the medieval analogy that Luther cited in his *de servo arbitrio* and reminded hearers that “all people, Jews and heathen, old, young, rich, poor, nobles and common people have become through Adam's fall donkeys of the devil and are compelled to be ridden by him, into hell. That is: all human beings are born in sin, are subject to God's wrath, and are in the power of the devil.” Dürr immediately followed this with the pronouncement, “what the human being has carelessly lost through disobedience the merciful Christ has restored: righteousness, innocence, holiness, God's favor, grace and mercy. Through preaching he throws the devil from

63 Predigt 35, p. 804, Z. 666–p. 805, Z. 697.

64 Major, *Vitae Patrum*, in *vsum minorum verbi*, Wittenberg 1544.

65 Predigt 19, p. 419, Z. 486–p. 420, Z. 519.

66 Irene Dingel (ed.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelische-Lutherischen Kirche*, Göttingen 2014, S. 862/863; Robert Kolb/Timothy J. Wengert (eds.), *The Book of Concord*, Minneapolis 2000, p. 351.

67 Kolb, *Luther and the Stories of God* (as note 52), p. 125–168.

the donkey, off the person, takes him into his care, places himself on the human nature, and rules us so that we find the blessed path to eternal life⁶⁸.

Dürr's hearers were reminded that they should consider regularly how great God is in his dealing with humankind, noting that even in the church there were those who blasphemed, and practiced hatred, envy, adultery, stealing, murder, usury, greed, and contempt for God's Word, concluding that only a small remnant would be saved⁶⁹. For in his righteousness God hates sin and visits both temporal and eternal punishment upon sinners⁷⁰. Those who were listening were to repent. He rebuked his hearers for their ingratitude toward God⁷¹. His exposition of the message of John the Baptist produced a longer treatment of those who indulged in sexual promiscuity, those who were filled with arrogance and pride or with hypocrisy, envy, or hatred, and who thus stood under God's judgment⁷². Judas provided an example of the ways in which Satan causes people to sin. In Judas' case, it was particularly the greed that is typical of all people, for the devil plays his melody to which all dance, with sins of arrogance, promiscuity, excessive eating and drinking, and above all, Dürr emphasized, greed. Both clergy and laity fell into these sins, those who lived in villages on the land and those who dwelt in cities⁷³. Dürr's pastoral concern and psychological sensitivity led him to describe with the example of Cain how sin creeps into a person's life, at first dulling the sinner's sense that God is angry with sin and eliminating any fear of punishment. Only later the overwhelming sense of how horribly offensive sin begins to plague the sinner⁷⁴.

Dürr's sermons delivered the pastoral care and comfort that lay deeply embedded in the Wittenberg practice of theology and proclamation. The burden of sin borne by Christ in the Garden of Gethsemane, as revealed by his bloody sweat, led to a discussion of the conscience of Cain, plagued by his commission of the murder of his brother, and the despair he felt. Dürr pointed to the examples of Saul and Judas, who committed suicide because of their guilt. That formed the basis for his delivering the gospel of the forgiveness of sins won by Christ in his suffering, death, and resurrection⁷⁵. The contrast of Peter's reaction to his sin of denying Christ and Judas' reaction to his betrayal of Christ modeled the necessity of turning to the gospel of forgiveness won by Christ and of trusting that gospel as the solution to the remorse and sorrow over one's sins⁷⁶.

68 Predigt 26, p. 577, Z. 337–350.

69 Predigt 19, p. 419, Z. 486–p. 420, Z. 519.

70 Predigt 35, p. 785, Z. 114–p. 788, Z. 185.

71 Predigt 19, p. 406, Z. 31–61, Predigt 36, p. 816, Z. 83–101.

72 Predigt 4, p. 88, Z. 575–p. 90, Z. 608.

73 Predigt 33, p. 738, Z. 438–p. 740, Z. 481.

74 Predigt 35, p. 789, Z. 226–p. 790, Z. 267.

75 Predigt 33, p. 732, Z. 234–p. 733, Z. 272.

76 Predigt 34, p. 776, Z. 622–p. 781, Z. 794.

Dürr understood the term “gospel” as the re-creative Word of God that delivered the benefits of Christ’s suffering, death, and resurrection to those who trust the promise he offers in Christ. That reflects the general understanding of salvation, within the context of the distinction of law and gospel, that Luther and Melancthon had instilled in their students. Dürr adhered to the ancient understanding of the person of Christ as comprehended in the ancient creeds: He is “God’s eternal Son, conceived by the Holy Spirit and born in the flesh from Mary”⁷⁷. As God and this human being, Christ atoned for sin; Dürr did not venture into any explanation of the necessity of the incarnation but simply declared that it was this God-man who accomplished salvation⁷⁸.

Luther’s “theology of the cross” informed Dürr’s proclamation of Christ, reminding hearers that God exhibits his wisdom and power under the appearance of their opposites, foolishness and weakness⁷⁹. “Christ was an object of ridicule among the Jews because of weak appearance and lack of recognition, and he was the son of a carpenter. The Jews thought, ‘This beggar, this carpenter’s apprentice, cannot help us. We must practice the law, fasting, and sacrifice’”⁸⁰. Philippians 2:5–11 confirmed that this is God’s *modus operandi*, and in his life Christ proved that he did not project lordliness, splendor, or attractiveness, for instance, as he entered Jerusalem on Palm Sunday as a carpenter’s apprentice riding a simple donkey⁸¹.

In his sermons for Passion week, based on the harmony of the gospel accounts – in all likelihood that of Johannes Bugenhagen – Dürr unfolded the details of the story of Jesus’ suffering with varying degrees of detail, as elements of the narrative fit into his theological intentions. Jesus appears in his preaching as the one who brings consolation for those burdened by their sin and fearful of whatever threatens them. One illustration of his actions as comforter is found in Christ’s solace and succor for the disciples as they went to the Garden of Gethsemane: “like a real, faithful father, he gave his despondent children consolation in the face of the tribulation that lay before them”⁸². For instance, his lengthy account of Christ’s sweating blood served to accentuate the “fear of this fight to the death” as he felt “sin, death, and hell” upon his shoulders⁸³. His suffering and

77 Predigt 4, p. 70, Z. 34–35.

78 Predigt 36, p. 814, Z. 47–p. 815, Z. 86.

79 Robert Kolb, *Deus revelatus – Homo revelatus*. Luthers theologia crucis für das 21. Jahrhundert, in: Robert Kolb/Christian Neddens (eds.), *Gottes Wort vom Kreuz*, Lutherische Theologie als kritische Theologie Oberurseler Hefte 40; Oberursel 2001, p. 13–34.

80 Predigt 4, p. 71, Z. 68–79. Cf. his description of the followers of Jesus as fishermen, tax collectors, open sinners, the opposite of the holy Jewish leadership and the nobles among the heathen, Predigt 18, p. 384, Z. 24–p. 385, Z. 43.

81 Predigt 26, p. 566, Z. 11–p. 567, Z. 25; p. 573, Z. 216–p. 576, Z. 303.

82 Predigt 33, p. 729, Z. 127–131.

83 Predigt 33, p. 733, Z. 260–p. 734, Z. 282.

death paid the price for sin, and his self-sacrifice met the demands of the law and thus stilled God's wrath against sinners, Dürr reiterated with a strong accent on the vicarious satisfaction⁸⁴. Four witnesses from the passion accounts reinforced Dürr's assertion of Christ's innocence; his congregation heard the judgments pronounced of that innocence by Pilate, Herod, Judas, and Pilate's wife⁸⁵.

God delivered the benefits of Christ's death for human sin and his resurrection to restore righteousness as children of God to sinners through his almighty Word; "Christ is a preacher, whose power lies in his Word; he proclaims the forgiveness of sins, grace, peace, and eternal life"⁸⁶. This word of forgiveness and new life through Christ's work had been promised from God's conversation with Adam and Eve on, throughout the Old Testament, continued to come as a promise, Dürr declared, following Luther and Melancthon⁸⁷. Dürr urged his hearers to "consider and meditate upon the redemption of Jesus Christ at all times, then this produces much that is good, blessed, and Christian, that a person learns to guard against sin, finds comfort in the tribulations of this life ... Further, a pious Christian can find comfort in the pangs of death and blessedly depart with confidence"⁸⁸. Believers can be confident that God bestows this gift of life without condition, apart from all human performance⁸⁹.

The Wittenberg theologians had avoided trying to define precisely how and why God arranged for the atonement of sinners through the death and resurrection of his only-begotten Son, Jesus. Language of vicarious satisfaction dots Dürr's sermons as it did the teaching and preaching of his Wittenberg mentors⁹⁰. "To accomplish [the salvation of sinners] the almighty God used as his foreman on the job his only-begotten Son Jesus Christ, who came into the world with his precious gospel: he appeased the wrath of his Father and paid the debts that we had accrued"⁹¹. "Christ has redeemed us poor, captive sinners through his incarnation, and with the precious sacrifice of his innocent life and his merciful shedding of his innocent red blood, he has reconciled us with the heavenly father and placed us once again in his kingdom. ... He humbled himself and came to

84 E.g., Predigt 36, p. 814, Z. 47–54.

85 Predigt 36, p. 821, Z. 277–p. 822, Z. 307.

86 Predigt 26, p. 587, Z. 643–645.

87 Predigt 4, p. 72, Z. 105–116, cf. Predigt 18, S. 395, Z. 383–p. 396, Z. 398. Cf. Kolb, Luther and the Enduring Word of God (as note 3), p. 50–74 and 323–327; Idem, Rechtfertigungslehre, in: Gunter Frank/Axel Lange (eds.), Melancthon Handbuch, Berlin 2017, p. 353–354.

88 Predigt 38, p. 867, Z. 38–48.

89 Predigt 18, p. 397, Z. 437–p. 398, Z. 448.

90 Robert Kolb, "Das Kreuz – die wirkliche Befreiungstheologie", *CA Confessio Augustana* IV/2016, S. 43–54; Idem, Bound, Freed, Freed to be Bound. The Wittenberg Understanding of Justification, *Unio cum Christo* 3 (2017), p. 43–54.

91 Predigt 19, p. 409, Z. 139–142.

us on earth. He became our mediator and our servant, so that he could redeem us miserable servants in the sweat shop of the devil, sin, and hell, and make us true heirs of that from which we had turned and fallen away. In summary, God became a human being so that he could make these human children God's children"⁹². Dürr seized upon Luther's portrayal of Christ as the one cursed with the sins of the world (Gal. 3:13), as the one who effected a "joyous exchange" of his innocence with the sinner's sin⁹³, and he explained to the Kleinpold congregation the significance of Christ's death with precisely the language of "curse" and "exchange," his way of accomplishing the salvation of his people under the appearance of opposites⁹⁴.

Like Luther, Dürr complemented language of vicarious satisfaction with a description of Christ's saving action as liberation. Christ went to battle against the arch-enemy of humankind, who wished to bring all people to ruination, and he overcame the enemy through his death and resurrection. Through the proclamation of his innocent death for sinners, he unseats the devil and "rules us so that we may find the blessed path to life eternal." He conquered "death, who is a terrifying executioner, sin, the curse of the law," in addition to Satan⁹⁵.

Dürr could not avoid the subject of God's election of his people when preaching on Matthew 20:16, "many are called, but few are chosen." He reflected the Wittenberg concern that talk of God's unconditional election should not lead to the idea that one could be elect without ever hearing God's Word and practicing all sorts of sin, or to the idea that no matter how strong one's faith might be, if he or she is not elect, he or she will not be saved. Dürr also rejected the idea that God does not want all to be saved, insisting that Christ died and rose for all and calls every human being to himself⁹⁶. God is not responsible for the damnation of those who do not have faith; sinners who do not repent are responsible for their own damnation. Like Luther, Dürr did not provide a logical answer to the question of predestination and why some are saved and others not. He followed his Wittenberg mentor in insisting that the promise of new life in Christ is extended to all people and that God gives salvation not on the basis of the person's worthiness or unworthiness, but alone out of his mercy. Further into the mystery of God's gracious gift of new life in Christ Dürr refused to go⁹⁷.

92 Predigt 26, p. 567, Z. 33–p. 568, Z. 52; cf. Predigt 37, p. 843, Z. 302–314; p. 862, Z. 874–892; Predigt 39, p. 884, Z. 211–216.

93 WA 40,1: 433,26–33, 437,23–27.

94 Predigt 37, Z. 433–465S.

95 Predigt 26, p. 578, Z. 355–375.

96 Predigt 18, p. 387, Z. 111–117.

97 Predigt 18, p. 397, Z. 416–p. 399, Z. 490; cf. on the disputes within the Wittenberg circle at Dürr's time in Wittenberg and thereafter, Robert Kolb, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids 2005, p. 135–243.

Dürr clearly embraced the understanding of God's Word as an effective and powerful tool of the Holy Spirit for effecting repentance and forgiveness of sins. His sermon on the Lord's Supper for Maundy Thursday echoed Luther's teaching throughout. God gathered his community, or church, through his Word and promise. This reliable Word leads his people to true knowledge, faith, trust, and the comfort given by his promises⁹⁸. Although Dürr did not specifically address the controversy within the Wittenberg circle over the nature of the presence of Christ in the Lord's Supper that had taken place in the two decades between his departure from Wittenberg and the preaching of this sermon, it is clear that he agreed with those contemporaries like Martin Chemnitz, David Chytraeus, and Paul von Eitzen, who contended that Luther and Melanchthon had agreed on the subject and had done so with terminology and conceptualizations that in fact Luther had held, some of which Melanchthon had not expressed⁹⁹. For instance while his defense of the concept of the partaking of the unworthy followed Melanchthon's usage¹⁰⁰, his strong embrace of the concept and phrase "oral partaking" [manducatio oralis] departed from Melanchthon's usage and adhered to Luther's and Bugenhagen's¹⁰¹. Thus, he confessed that "it is the kind of phenomenon in which with the visible elements, with the consecrated bread and wine, a person receives not an absent body that is just depicted or signified, but the true present body and blood of our Lord Jesus Christ, and it is received not only through faith but also through the physical mouth. Pious Christians receive it both with the mouth and with faith, for Christ's body and blood are truly for the salvation of the soul. The impious, the godless, receive the body and blood of Christ, but only with the physical mouth, without faith, to the loss of their soul"¹⁰². "Christ is present not only with his power, might, and effectiveness, but also personally, with his substance and essence, so that he offers his true body and blood to be consumed with the bread and wine he distributes"¹⁰³. He cited several ancient church fathers in support of his position.¹⁰⁴

98 Predigt 27, p. 590, Z. 13–20, p. 591, Z. 36–44.

99 Cf. Irene Dingel, *The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord*, in: Idem et al. (eds.), *Philip Melanchthon, Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Refo 500 7, Göttingen 2012, p. 262–281, and Robert Kolb, *The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students*, in: *Ibid.*, p. 236–262.

100 Predigt 27, p. 605, Z. 487–p. 606, Z. 542.

101 Predigt 27, p. 600, Z. 326–p. 601, Z. 359; cf. Johannes Hund, *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*, Göttingen 2006, p. 68–75.

102 Predigt 27, p. 593, Z. 107–115.

103 Predigt 27, p. 601, Z. 379–p. 602, Z. 385.

104 Predigt 27, p. 602, Z. 386–403. It is often difficult to identify Wittenberg students who were not directly involved in the controversies waged in print with the Gnesio-Lutheran or Philippist sides in the period after Luther's death; see Robert Kolb, *Dynamics of Party*

Dürr also followed Luther in some detail with his explanation of the sacrament as Christ's last will and testament and in regarding the promise of the sacrament as an expression of his creative or re-creative Word¹⁰⁵. He urged frequent reception of the Lord's Supper and instructed his hearers on the proper preparation for receiving Christ's body and blood. Their spiritual preparation should include examination of their disposition and deeds and genuine repentance for their sins. In addition, they should trust in God's promise and in its effectual delivery in the sacrament, as well as reconciliation with those who had given or received offense to or from the communicant¹⁰⁶.

Physical preparation for the sacrament included living an honorable life in the village and dressing properly for the worship service. Communicants should receive the sacrament with reverence, lifting their hands toward heaven, and praying "O, Lord Jesus Christ, I am a poor, miserable sinner and not worthy that you have given to me such a precious treasure, that you gave your holy body into death and poured out your innocent blood for me. But because you have loved me and granted me this treasure, I thank you from the bottom of my heart and pray that you give me your grace, that I may receive worthily, hold you in my heart, and fear, love, and trust you and confess you to my last breath." Following this prayer, the communicant was to fall upon his knees, take his cloak away from his mouth, lift his head and stretch out his tongue. Following reception, he should hold his mouth shut, eat and drink the rest of the day moderately, and throughout his entire life not dishonor the sacrament¹⁰⁷.

Dürr concluded his sermon on Maundy Thursday 1578 with an explanation of the power and impact of the Lord's Supper for those who receive it. The sacrament bestows the comfort of the forgiveness of sins, strengthens faith, and empowers a life of renewal that leads to eternal life. Dürr also viewed the sacrament, as did Luther, as a means of remembering Christ's suffering, awaking the hope of eternal life. The Supper unites the members of the congregation in brotherly faithfulness love toward each other. Particularly for those who lay on their death bed was the reception of the sacrament as comfort and assurance

Conflict in the Saxon Late Reformation, Gnesio-Lutherans vs. Philippists, in: Idem (ed.), *Luther's Heirs Define His Legacy*, Studies on Lutheran Confessionalization, I, Aldershot 1996, reprinted in: Herman J. Selderhuis et al. (eds.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, RHT 23, Göttingen 2013, p. 151–167. In view of Dürr's critique of the "adiaphorists" (cf. n. 43 above) and his expressions that were avoided by many Philippists, it is difficult to classify him precisely in the spectrum of the disputes of the time, just as many of his Wittenberg contemporaries do not fall neatly into the usual definitions of these two groups.

105 Predigt 27, p. 603, Z. 415–p. 483, Z. 604.

106 Predigt 27, p. 610, Z. 686–p. 613, Z. 794.

107 Predigt 27, p. 614, Z. 800–p. 615, Z. 860.

of the gift of eternal life won by Christ for his people. Those who receive the sacrament can only react with thanksgiving¹⁰⁸.

Dürr presumed, as had his Wittenberg instructors, that faith produces good works. Like his Wittenberg mentors, he offered instruction on Christian living on the basis of God's commands within the context of the callings Christians have to serve God and the neighbor in their family circles, in their economic activities, in their communities, and in the church. He was particularly concerned to lay the basis for obedience to God's law in a sense of contentment with God's gifts, including one's place in life. Not all can be stonemasons or carpenters, he told the congregation, and the sexton who lights the lamps and rings the bells for worship pleases God just as much as the pope and all the cardinals and bishops in Rome. God takes pleasure in those who plow the fields, the servant who drives the wagon and the servant girl who sweeps rooms¹⁰⁹. Like Luther, Dürr gave positive suggestions for the life of new obedience, but much of his moral instruction took the form of criticism of sinful acts and habits, as discussed in his call to repentance above¹¹⁰.

4. Reflections of Village Life in Dürr's Sermons

Dürr expected of servants of the Word that they present "a living picture of an upright, honorable, faithful teacher, clothed in fine virtues," as John the Baptist set a model for them. They should be reliable, preaching God's Word clearly and directly even if the people snore or rumple their noses¹¹¹. Preachers should have the mind of a mother since the church, as the mother of Christ, is to care for God's children and not give them a stone instead a piece of bread, a scorpion instead of a fish (Matt. 7:9–10, Luke 11:11–12). They should not propagate error but give the children salutary teaching, so that they may be obedient and take in the instruction and admonition of their preachers¹¹².

From the pulpit Dürr recognized the Rivius' observation about the crudeness of the peasantry over against their pastors. He observed that where God has given pious shepherds, teachers, and ministers of the church, "there is an inborn enmity among the people against these people so that no one is concerned about them nor shows them any love"¹¹³. Dürr lamented the ingratitude of parishioners, noting that God's congregation had different kinds of hearers mixed

108 Predigt 27, p. 616, Z. 863–p. 619, Z. 984.

109 Predigt 18, p. 393, Z. 291–316.

110 See notes 69–73 above.

111 Predigt 4, p. 80, Z. 320–337.

112 Predigt 37, p. 861, Z. 845–858.

113 Predigt 26, Z. 506–516.

together¹¹⁴. Some regard the church and the sermon as the least important thing on earth. Some miss worship services to sleep or take a walk, or hunt rabbits or doves, or work the field. Others gather in the tavern. Young people spend time with dancing, gaming, and feasting, and have no time to learn to pray and to give an account of their faith. Those who come to the worship services, sleep in church or let their minds wander. They forget what they have heard. Others can barely spell, but bring a secular book with them to read. All these people condemn themselves with their contempt for God's Word¹¹⁵, even those who demonstrate an outward reverence and piety indulge in usury and other sinful practices¹¹⁶. Dürr also condemned those who refused to give material support to the work of church and school¹¹⁷.

Nonetheless, his pastoral concern and love for his congregation comes through clearly in his preaching. He sympathized with those who recognized that there is no work or source of joy that a person can be confident will remain. "It buzzes with worries and sorrows. Today it is this and tomorrow something different ... In one month we lose our property, in another month we lie deathly ill in bed. In one year a pious man dies, his wife and children in another year; death squeezes the throat shut and throws him under the ground." Believers must flee to Christ for hope and comfort. In him are the eternal blessings of forgiveness, grace and divine mercy, the Holy Spirit, and eternal life. "Furthermore, we need health, clothing; we need God to give honest income, temporal peace, protection from famine, plague, war, unrest, bloodshed"¹¹⁸.

In a sermon for Septuagesima Sunday Dürr departed briefly from the text in Matthew 20, the parable of the workers in the vineyard, to talk about the realities of having servants. The "upright father of a household" had to manage those who worked for him carefully, for the ambitions of even lowly servants can lead to disorder in the household. The preacher condemned laziness and carelessness in carrying out duties¹¹⁹. He ended his discussion of irresponsible servants and workers with a condemnation of those who are unfaithful in the vineyard of the Christian church, those "dogs, bears, wolves, wild pigs" who would devastate the church by tyrannous persecution of preachers and teachers¹²⁰. They come under God's judgment.

Luther and his adherents are often accused of being instruments of political rulers for the cultivation of civil order by those who fail to recognize that the bib-

114 Predigt 19, p. 406, Z. 41–52.

115 Predigt 19, p. 409, Z. 153–p. 411, Z. 197.

116 Predigt 19, p. 415, Z. 350–p. 416, Z. 369.

117 Predigt 26, p. 582, Z. 468–p. 583, Z. 516.

118 Predigt 33, p. 736, Z. 361–p. 737, Z. 392.

119 Predigt 18, p. 388, Z. 126–p. 390, Z. 204.

120 Predigt 18, p. 390, Z. 212–p. 393, Z. 290.

lical prescriptions for human behavior which preachers of Scripture are bound to proclaim provide an excellent basis for a peaceful, productive society. The accusation is false in any case. Dürr followed the model of criticism of the abuse of power and the practice of injustice by temporal authorities which Luther had set forth. Dürr pointed to Pilate as an example of a judge who wanted to practice justice and resist injustice¹²¹. As he commented on Peter's taking the sword in hand to defend Jesus in the Garden of Gethsemane (Matt. 26:51–52), Dürr made it clear that rulers are given by God to punish evildoers and promote the good (Rom. 13:4); Christ himself had commanded giving Caesar what belongs to Caesar¹²². Dürr listed the classical Wittenberg examples of "Schwärmer," who had led people astray into rebellion, naming Thomas Müntzer and his comrade, Heinrich Pfeiffer (whom Dürr mistakenly called Pfeifferkorn), as well as Jan van Leiden, leader of the "kingdom of God" established in Münster by the Anabaptists in 1534–1535. He also reminded his hearers of local rebels who had produced only bloodshed, one of relatively seldom references to events in Siebenbürgen¹²³. In this connection he posed the question whether the gospel might be defended with armed might. He concluded on the basis of biblical examples that God had used secular rulers to protect the practice of true religion, as had Johann Friedrich, the elector of Saxony. Therefore, only if commanded to defend the faith with the sword should the common people do so. This provided Dürr also the opportunity to criticize those who wanted to use fire and sword against Luther, Melancthon, his instructor in Wittenberg Georg Major, and others instead of countering their teaching with Scripture¹²⁴.

Dürr believed that nobles who strive for a position at a princely court cannot succeed there if they are truthful, honest, and act properly¹²⁵. His judgment fell upon public officials who abuse their office: "woe to such officials who oppress the innocent, who mock God's judgment and his entire justice with their injustice." God is present in the town hall when justice is practiced there, and he gives those with authority wisdom and understanding for preserving their land and people from enemies, from harm and misfortune. "But where greedy, selfish blabbermouths hold office, and do not have God's commands and law before their eyes, there one will likely think that the almighty God has turned away from such a government"¹²⁶. Dürr shared his conviction with his hearers that most people with secular power practiced injustice, but their subjects were also not innocent in his judgment. He gave examples of judges and other officials who

121 Predigt 35, p. 803, Z. 638–665.

122 Predigt 35, p. 806, Z. 726–748.

123 Predigt 33, p. 750, Z. 825–p. 752, Z. 855.

124 Predigt 33, p. 752, Z. 860–p. 754, Z. 904.

125 Predigt 35, p. 809, Z. 853–859.

126 Predigt 34, p. 766, Z. 315–p. 767, Z. 330.

burden people with unfair taxes, members of a town council who piously go to church but oppress the poor and use their offices to enrich themselves, and also others who swear, lie, deceive, as they acquire possessions through usury, other financial tricks, and unjust practices in general¹²⁷. Dürr also criticized “godless rulers, mayors, judges, who seized property of the church, monstrances, chalices, vestments ... etc., and divided these things among themselves and made them their own property and at the same time let the church property go to wrack and ruin.” Such people had used the abolition of papal rule as the occasion for such thievery, and Dürr forthrightly condemned them¹²⁸. Reflecting the concern of the Wittenberg theologians¹²⁹, Dürr also criticized peasants who did not want their children to go to school and learn the arts of speaking, thinking, and reckoning¹³⁰.

Dürr's preaching also reflected daily life in the countryside. He used illustrations of the birds and flowers that his hearers encountered each day. He addressed the sinner as a cuckoo among the nightingales¹³¹. In Christ's parable of the seed that falls on different types of soil, those who are like stony ground were the Christians who were still receiving the simple milk of the Word and were like the tender rose that blooms in the cool of the day, but when the heat comes withers, or like the nightingale that sings in the summer but in winter tones down its singing¹³². In the same sermon Jesus' admonition to bring forth fruit with patience (Luke 8:15) Dürr spoke of the threats of various forms of bad weather: in the fall, strong wind, hard frost, ice and snow, or in summer driving rains, storms, hail, and intense heat. So life is filled with oppression, poverty, illness, enmity, and finally death¹³³. The sinner is no longer a fine grapevine, but instead has become thornbush and thistle through the Fall into Satan's clutches¹³⁴.

Simon of Cyrene's bearing the cross provided Dürr the occasion to sketch the kinds of crosses which Christians bear by using the kinds of trees or wood with which his hearers were familiar. Oaken crosses are the heaviest and signify the tortures of the soul, fear of death, the secret suffering of the conscience in its doubt and despair. God gives others a cross of beechwood, melancholy, sorrow, sadness. Another bears one made out of ashwood, troubles with wife and

127 Predigt 35, p. 800, Z. 580–p. 802, Z. 617.

128 Predigt 37, p. 584, Z. 635–642.

129 Cf. Luther's two treatises on schools, *An die Radherrn aller Stedte deutsches lands: dass sie Christliche schulen auffrichten und halten sollen*, WA 15,27–53, LW 45: 347–378; *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle*, WA 30,3,517–588, LW 46: 213.258.

130 Predigt 26, p. 582, Z. 495–503.

131 Predigt 27, p. 609, Z. 627–628.

132 Predigt 19, p. 414, Z. 307–320.

133 Predigt 19, p. 418, Z. 429–439.

134 Predigt 26, p. 579, Z. 583–589.

children, suffering, persecution, enmity, long-lasting, dangerous, life-threatening illnesses, colic, dropsy, gout, lameness, confinement to bed. The least of our crosses are those that affect our property, poverty, hunger, plague, war, hard times, or when we have unfaithful neighbors; mean-spirited wives; mischievous, disobedient children¹³⁵.

Dürr also dealt directly with problems that afflicted his hearers. The blood and water that flowed from Christ's side on the cross evoked a discussion of the sacraments, and in dealing with a series of problems connected with baptism, Dürr rejected the propriety of lay baptisms when children are born so weak that it appears that they will die. Contrary to Wittenberg usage, which made provision for midwives to baptize in such cases, Dürr said that parents should in this situation pray and never doubt that God would save the children of Christian parents, just as those Old Testament children who died before they could be circumcised on the eighth day had been saved¹³⁶.

Birth and death framed life in the village. From his pulpit Dürr instructed the congregation in proper behavior at burials as he preached on the burial of Christ and its significance for those for whom he died and rose. Since a person should be baptized after birth and after death placed in the earth, they were to reverently assist in the burial of friends and relatives, "well aware that their graves are sleeping chambers in which we rest and await the glorious return of our dear Lord Christ. Therefore, no one should have a horror of the grave; no one should plug the nose when we stand before the grave or pass by it. We should remember that we will not dwell forever in rooms with walls of stone or wood ... but will be put into the little room of the grave in the earth, on which the geese find food, and will be fed with the worms, toads, and snakes, which will consume us." So life passes, Dürr told his hearers, and awaits the resurrection which Christ won for his people as he arose from the dead¹³⁷. This led to a discussion of the respect for the cemetery and the graves it held which his hearers should show. He forbade disreputable use of the cemetery, such as grazing cattle, horses, or pigs there, or conducting business there. The cemetery should be kept in order and planted with beautiful trees, with roses and lilies, and violets, as a reminder of the glory to come with the resurrection, the eternal heavenly rest, the true Sabbath of life eternal¹³⁸.

135 Predigt 37, p. 840, Z. 180–p. 843, Z. 314.

136 Predigt 38, p. 875, Z. 303–p. 876, Z. 357.

137 Predigt 39, p. 882, Z. 160–p. 884, Z. 192.

138 Predigt 39, p. 884, Z. 199–p. 855, Z. 230.

Conclusion

Damasus Dürr was a Wittenberg preacher, educated under Luther, Melanchthon, and their colleagues at the Leucorea, practicing the methods and preaching the theology which he had learned there. His sermons reflect village life but only seldom specific situations unique to Siebenbürgen. The context reflected his concrete preaching to the people taking part in worship services, but their situation in many ways resembled that of villagers throughout the German speaking lands.

Like Luther, his method of preaching followed Jesus' command in Luke 24 to preach repentance and forgiveness of sins. Like most Wittenberg preachers, he did not label parts of his sermon "law" and others "gospel," but he cultivated a sense of the need for forgiveness and the gift of life through Christ's death in resurrection by direct address of the sins of his hearers. He mentioned less often than Luther the first commandment and the failure of the villages to "fear, love and trust in God above all things," but he offered critique and instruction on specific habits of his hearers that offended the other commands of the Decalogue. Dürr's preaching is filled with biblical cross references; any given text elicited the much larger context of God's speaking through all the apostles and prophets in his mind. He used texts to convey the fundamental framework of the biblical message, providing catechetical instruction through discussion and application of the pericopal texts, retelling their stories, sometimes with embellishment, and making points with stories from ancient history. He seldom employed allegory, somewhat more often typology. Thus, his preaching reflected what he had learned and seen modeled in Wittenberg.

Jesus Christ provided the central focus of Dürr's proclamation. His death and resurrection atoned for the sins of Dürr's hearers and offered them life through trusting in him and his saving work. Dürr was fighting a natural antipathy toward clergy that had grown in the Middle Ages, and so he mentioned the office of the pastor quite frequently. He also projected his own pastoral concerns for this people through his sermons.

All this reflects Dürr's training and the examples he had experienced as a student in Wittenberg. His absorption of the Wittenberg ecclesiastical culture during his few months there enabled him to carry this culture back into his homeland and to transplant and cultivate it there. As a faithful Wittenberg student, the sermon served as one of the chief means of doing so.

Zusammenfassung: Christliches Leben ist – nach Luthers Auffassung – zentriert auf die Konversation des Einzelnen und der Gemeinde mit dem Schöpfer, die auf das gelesene und gehörte Wort Gottes antworten in Gebet und Lobgesang. Dem prominenten Spitzenplatz des Wortes Gottes für Gemeinde und Einzelnen entsprechend bemühte sich Luther seit 1521 und 1522, Modellpredigten (Kirchenpostille) für Pfarrer zu publizieren. Er unterschied Lehre (Verkündigung des Evangeliums und der Verheißung) und Ermahnung („Gesetz“), die beide a) als überführende Diagnose dem sündigen und b) als aufrichtende seelsorglich-tröstende Evangeliumszusage dem zerknirschten und auf Gnade hoffenden Auditorium zu entfalten sind.

An Luthers Konzept und Melanchthons Rhetorik richteten sich die an Wittenberg orientierten Pfarrer aus. Handreichungen, die sich besonders an Dorfpfarrer wandten, sind seit Johannes Rivius' Publikation 1549 bekannt. Von 1559–1561 veröffentlichte Georg Major drei Bände mit Musterpredigten für Dorfpfarrer und Hausväter, denen am Ende des 16. Jahrhunderts noch die Postilla des Andreas Osiander folgte. Damasus Dürr, Student bei Melanchthon 1558/59, folgte eigenständig dem rhetorischen Modell Melanchthons. Analog zu Luthers Predigten konzentrierte sich Dürr auf die Förderung von Glauben und gottgefälligem Leben. Sorgfältige Bibelauslegung kombiniert mit anschaulichen, auch außerbiblichen Exempla zeichnen seine „Lehre“ aus. Das „Evangelium“ verstand Dürr – wie seine theologischen Vorbilder – als Gottes Wort der Neuschöpfung und Rechtfertigung an denen, die den durch Christi Leiden, Tod und Auferstehung erworbenen Wohltaten Gottes vertrauen. Kreuzes-, Erlösungs-, Erwählungs- und Sakramentstheologie mit *manducatio oralis* und effektiver Sündenvergebung gehören in den Wittenberger Kontext.

Dörfliches Alltagsleben wird vielfach angesprochen, Geburt und Tod, aber auch die Friedhofspflege; und es fehlt auch nicht das Lokalkolorit. Der dörflichen Situation entsprechend sieht Dürr im Ortspfarrer ein geistliches und moralisches Vorbild, er kritisiert Grobheit der Bauern gegenüber den Seelenhirten, auch das Fehlverhalten der Bevölkerung, lobt gottgefälliges Leben und übt profiliert an der Obrigkeit das Wächteramt der Kirche aus. Als Seelsorger thematisierte er auch die geistlichen Herausforderungen und Bewährungsproben als unterschiedliche, individuelle „Arten des Kreuztragens“, begründet aber auch – abweichend von Wittenberg – die Ablehnung der Nottaufe durch Hebammen/Laien; die Eltern sollten darauf vertrauen, dass Gott die ungetauft verstorbenen Säuglinge retten werde.

Das Predigtkorpus belegt Dürrs Bildung und Erfahrungen in Wittenberg. Die Übernahme der kirchlich-theologischen Kultur Wittenbergs befähigte und ermächtigte ihn, diese in seine Heimat Siebenbürgen zu überführen, dort einzupflanzen und zu pflegen. Dem überzeugten Wittenberger Studenten galt die Predigt als deren Hauptinstrument.

Ulrich A. Wien

Supervision of “Authority” and “Community” by the Church as a warden of order

The Positioning of Damasus Dürr between demand and reality

Because the edition of the sermons of Damasus Dürr is still ongoing, this study can only give a first insight and overview into this topic. I will only hint at how it is embedded in the current research in theological and social history¹. The unique source of Dürr’s sermons in a village in Transylvania (germ. Kleinpold, rom. Apoldu de Jos, hung. Kisapold) gives an insight into the transfer of Reformation concepts into rural society. The essay deals with the transmission and transformation of ideas which originally evolved from central European universities, especially Wittenberg. This negotiation happened in the contact zone of Western and Eastern Christian churches as well as the emerging Unitarianism and the Ottoman political dominance – including the impact of Islam – in Middle Eastern Europe. It presents an overview of how political and social ethics for the common man were implemented, considering local circumstances. The survey consists of three parts: a general historical overview of the regional political and religious situation in early modern Transylvania, a preliminary remark about the relations of church and state, at least three paradigmatic topics (1. office of authority, 2. *custodia utriusque tabulae* and 3. the office of supervision by the church as a warden of order).

I. Political and religious situation in Early Modern Transylvania

The Diet of Turda in 1568 made the Principality of Transylvania into a pioneer region of religious freedom in Europe. Some historical roots of peaceful coexistence of religious diversity go back to pre-Reformation times and had been

1 Katalin Peter, *Tolerance and intolerance in sixteenth-century Hungary*, in: Ole Peter Grell and Bob Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, p. 249–261, 254f. To the academic discussion see the “preliminary remark” below (p. 5f).

practised ever since. For example, Romanian Orthodox parishes and churches have been able to exist under the patronage of Catholic rulers. “The practice of being impartial patrons of an alien denomination was well established by the time of the Reformation. It was shared thereafter by both Catholics and Protestants”². In 1568, the Diet allowed freedom of preaching without any restrictions due to confessional affiliation. In 1571, the Diet explicitly reiterated this decision, which indirectly extended this principle to the growing Unitarian movement and thereby strengthened it. At first glance, it seems likely that the Prince John II. Sigismund tried to continue the religious policy of his mother. But on the other hand, his measures suggest that he had supported the Unitarian movement. Was his aim a – in terms of religion homogeneous non-dogmatic ‘protestant’ (Unitarian-minded) regional – or territorial – church, so that he changed the traditional religious policy in Transylvania? His mother had ruled the territory between 1540 and 1559. “As a ruler she was far from impressive, but in matters of religion she proved fortunate. Instead of confronting her subjects, the majority of whom were already evangelically inclined by the 1540s, the queen began to act as their patron. At first, in 1543, disregarding the protests of the Catholic clergy she assented to the new evangelical church ordinance of the Saxons. Then, during the delicate negotiations at the 1557 Diet, she declared: ‘By our Royal station and office we are obliged to protect all Churches.’ This meant, that the dowager Queen sought to stay out of religious conflict by taking on the role of defender of all denominations represented in Transylvania. The Estates concurred in the Queen assuming this role, and her successors had only to imitate her gesture by endeavouring not to alienate their subjects on religious matters”³.

The Transylvanian policy assumed a tendency of common Protestant orientation in order to unite the ‘monarchy of estates’ against Habsburg. The Prince John II. Sigismund (1540–1571) tried to accelerate the development of non-dogmatically based freedom of preaching the gospel, which was the core content of anti-Trinitarian (i. e. Unitarian) thinking. In fact, compared with central Europe, the delay of Transylvania caused differences: in Transylvania, specific limited denominations did not exist, but the office of the superintendent was organised along the borders of languages (*natio*). The Prince John II. Sigismund used and forced the instrument of religious disputes and pledged freedom of preaching while supporting at least the (Unitarian) position of his personal physician Giorgio Biandrata (1515–1588) and court chaplain Franz Davidis (ung. Dávid Ferenc, ca. 1520–1579). If the regent, 30 years old, had not passed away, it seems, his aim would have been a non-dogmatic ‘protestant’ „historical-ethical model

2 Peter, Tolerance (as note 1), p. 250.

3 Peter, Tolerance (as note 1), p. 256.

of religion⁴ for the whole region: a pioneering model in regard to (and as threat to) the rest of Europe. It had been a dream which fell into pieces immediately after his death in 1571.

The settlement (freedom of preaching) remained stable because of future assurance given by the princes before their election. The prohibition of religious innovation in 1572 – acting against the Unitarian Movement – limited the diversity of denominations. The politically privileged estates in the Diet of 1595 (Hungarian nobility, the ethnic group of Széklers and the university/political corporation of Transylvanian Saxons) recognised four denominations: the Roman-Catholic, Lutheran, Calvinistic und Unitarian church, and the Romanian-Orthodox church was more or less tolerated. The Prince of Transylvania and later King of Poland István Báthory (1533–1586) expressed a Wisdom of Princes: "Rex sum populorum, non conscientiarum" (I am a king of nations, not a master of conscience). This did not prevent him from promoting the Catholic denomination or from obstructing the Unitarian movement. Nevertheless, the Diet continued to protect the religious rule and freedom and defended it in a relatively effective way from the end of the 16th century onwards. "Both Catholic and Protestant secular authorities exercised some degree of tolerance regardless of their beliefs, and that such tolerance was generally dictated by political considerations"⁵.

Historians assume that immediately after 1519/20, the movement of church reform and its printed volumes, which originated in Wittenberg, were also received in the cities of Transylvania being inhabited and dominated – since the 12th and 13th centuries – by the German population. In spite of fierce opposition by the Hungarian king (Lajos Jagiellon II, 1506–1526) and the episcopacy, the Reformation-driven initiatives were established by highly humanistic citizens, but could not win official recognition at that time because of the political circumstances. A classical double election of kings, John I. Szapolyai (1490/91–1540) versus Ferdinand of Habsburg (1503–1564), brother of Emperor Charles V, caused violent political and military troubles. After the subjugation of Transylvania under Ottoman supremacy (*suzerainty*) by John I., the protecting power intervened in 1541 and captured Buda. For this reason, the Habsburg influence was very much minimized in the long run.³

When – in addition – the politically influential conservative mayor (*iudex*) Lukas Hirscher passed away, the Reformation was introduced in the city of Braşov (germ. Kronstadt) in 1542. Thanks to the decisive involvement of the

4 Kestutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (VIEG 240), Göttingen 2016.

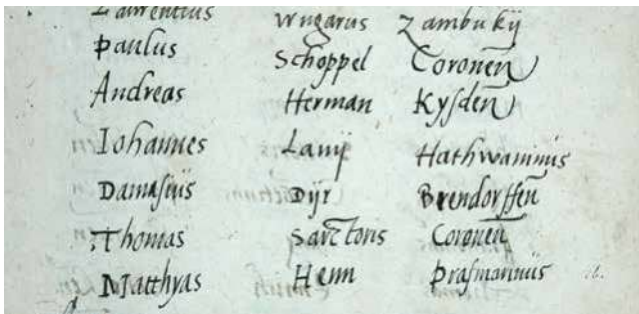
5 Peter (as note 1), *Tolerance*, p. 250.

erudite humanist, printer and educator, Johannes Honterus (1498/99–1549)⁶, the other cities (rom. Bistrița, germ. Bistritz; rom. Sibiu, germ. Hermannstadt; rom. Sighișoara, germ. Schäßburg; rom. Mediaș, germ. Mediasch) established a city reformation oriented towards humanism and a church order for “ecclesiarum Saxonicarum in Transylvania” (the churches of all Germans in Transylvania), followed by the Saxon political Community (*Universitas Nationis Saxonicae*) in 1550⁷. At the beginning, this reformation was not attached to a denomination, but was welcomed by the Wittenberg reformers (Luther and Melanchthon).

In the 1550s and 1560s, controversial theological publications and disputations led to reciprocal demarcation⁸. But the borders often remained ambiguous or fluid. The domestic controversial theologians, mostly former students of Wittenberg, who were predominantly influenced by Philipp Melanchthon, were on the same wavelength and often shared – mediating – positions⁹.

In regard to the confessionally nearly indifferent positions, Prince István Báthory demanded that the clergy of the superintendent/bishopric of Biertan (germ. BIRTHÄLM) make an explicit confession oriented towards the Augsburg *Confessio invariata*¹⁰. In 1572, the new bishop Lukas Unglerus (1526–1600) wrote the “Formula Pii Consensus” (FPC)¹¹ formula, thus meeting this impertinent demand. But Unglerus introduced a margin of interpretation for the definition of the eucharist. His wording was open to a symbolic interpretation or rather he did not exclude it (*pane et vino ... distribuantur*)¹².

-
- 6 Zoltán Csepregi, Widerstandsrecht bei Honterus und seinen ungarischen Zeitgenossen, in: JGöPr 130 (2014), p. 9–20; Ulrich A. Wien, Der Humanist Johannes Honterus, in: Rudimenta Cosmographica. Grundzüge der Weltbeschreibung, Hermannstadt/Bonn ³2020, p. 11–37.
- 7 Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen. MDXLVII, in: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 24. Band: Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen. Das Rechtsgebiet und die Kirche der Siebenbürger Sachsen, bearbeitet von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese. Tübingen 2012 [furthermore EKO 24], p. 226–246; the decision of the political body, the Nationsuniversität (*Universitas Nationis Saxonicae*), in *ibidem*, p. 258.
- 8 Ulrich A. Wien, Abschied von der Trinitätstheologie? Zur Komplexität von Disputationen und Religionsgesprächen in Siebenbürgen, in: Irene Dingel/Volker Leppin/Kathrin Paasch (eds.), Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche in der Frühen Neuzeit (VIEG 121), Göttingen 2018, p. 77–110.
- 9 Wilhelm Neuser, Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkungen im Donauraum. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 84 (1973), 49–59, hier 57–59; Jan Andrea Bernhard, Konsolidierung des Bekenntnisses im Reich der Stefanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der Frühen Neuzeit (1500–1700) (R5AS 19), Göttingen 2015, ²2017.
- 10 EKO 24 (as note 7), 325 and 357 f.
- 11 EKO 24 (as note 7), 331–356.
- 12 Ulrich A. Wien, Rezeption der Wittenberger Theologie in Siebenbürgen im politischen Kontext: Die Formula Pii Consensus 1572, in: ZfSL (2015), 37–47; cf. *Idem*, New Per-



(Absolventenes Gymnasiums aus dem Jahr 1553, darunter "Damasius Dyr Brendorffensis")
 Archiv der Honterusgemeinde Kronstadt (AHG): Signatur I.E.145
 (I= Burzenländer Kapitel, E=Urkundensammlung, Nummer 145), S. 41.

Unglerus praised the passed-away prince (the Unitarian-minded John II Sigismund) within the FPC, signaling that Unglerus probably appreciated the outwardly liberal or tolerant attitude of this prince more than the extrinsic restrained theological demands imposed by the current reigning sovereign István Báthory¹³. The former student of Melanchthon, Damasus Dürr (ca. 1535–1585), ordained in Wittenberg, protestant minister in Apoldu de Jos (germ. Kleinpold: 1569–1585), judged Báthory entirely differently, that he considered him to be a "pious" prince who was committed against (unitarian) heresy¹⁴. The ambivalent attitude of this prince, who swayed between the wisdom of princes and a preference for confessional politics, was also reflected in Dürr's preaching of the gospel. Dürr's creedal statements regarding the fight against heretics varied: On the one hand, he supported the commitment of the authorities against the individuals who deviated from the faith, who he named insurgents. The authorities had to fight them with "fire and sword"¹⁵. On the other hand, he fell in line with the tolerant wisdom of princes, insisting that theological controversies should be clarified in disputations. For him, the executioner (as murderous violence by public authority) had no place here¹⁶.

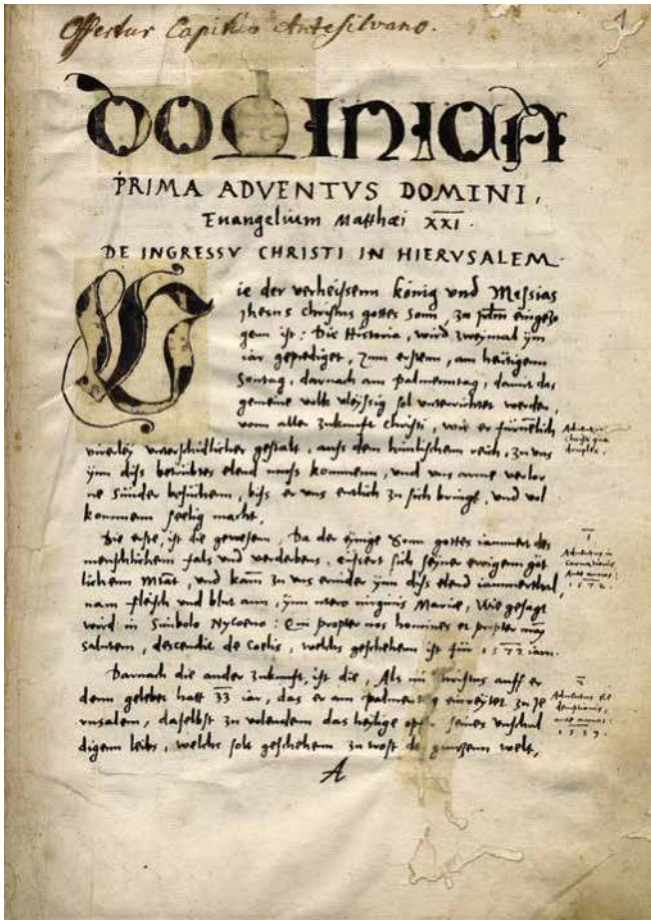
spective on the establishing of confession in Early Modern Transylvania. Context and theological profile of the Formula Pii Consensus 1572 as heterodox Reception of the Wittenberg Theology, in: JEMC 5.1 (2018), 57–74, 72.

13 Ibidem, p. 64–66.

14 Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien [ZAEKR]: 209 DA-175; edition (in preparation) Damasus Dürr, 8th Sermon (Sunday after Christmas), p. 173: "Jzunder, nach dem (got lob) ein frommer fürst ym Regiment sizt, dem das vorige wesenn nicht gefellt, der denn Sacramentschendern [Glaubensrichtungen 16. Jh.: Reformierte (Sacramentschänder), Unitarier (Arianer)], denn Arianern feind ißt".

15 Dürr (as note 14), 4th Sermon (4th Advent), pag. 74.

16 Dürr (as note 14), 33rd Sermon (Passio Domini, De Agone), pag. 774.



Anfangsseite des handschriftlichen Predigtbandes von Damasus Dürr mit dem Beginn der Predigt zum 1. Advent. Zentralarchiv der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien: 209-DA 175.

Three subjects should be prioritized:

1. Which duties and responsibilities did the authorities assume according to Dürr?
2. What relevance did the authorities bear as guardian/warden of the two tablets of the law (ten commandments)?
3. How does the guardianship/supervision of authority by the church as a warden of order relate to these questions?

II. Preliminary remark to the relations of church and state

Damasus Dürr followed the principles of Luther and had also received the developed special self-confidence of the Lutheran clergy since the midst of the 16th century.

"The tight interlocking of politics and religion that was characteristic of early modern Europe caused Luther's theological and spiritual positions to impact the contemporaneous social order [...] which led to the dissolution of the division between the clergy and the secular class. [...] Sacral ministry was no longer superior to secular ministry. This incorporation of the sacred into the secular had wide-ranging social and political consequences"¹⁷.

Luther in his two realms doctrine had a clear distinction of *regnum Christi* (a realm of freedom and mercy) and *regnum mundi* (realm of sinful humans):

"God has 'erected two different governments among people: one spiritual, governed by his word, without the sword, through which people become pious [good] and just so that they obtain eternal life with its righteousness. ... The other is the secular government ruled by the sword, so that whoever will not become pious and just through the word to eternal life, nevertheless will be compelled through the secular government to be pious and just before the world' (WA 19.629,17–24; LW 46.99). In the first realm the reward is eternal life; in the other, the rewards are secular goods: peace, order, and justice. [...] For Luther the secular government's jurisdiction extended over all areas that did not directly touch the individual's faith and conscience; consequently, it extended over all political and societal circumstances. Governmental authority is responsible for the common good (*bonum commune*) [...]. In addition to preserving peace and justice, care for the physical well-being of their subjects also belong to the domestic task of the government (in 16th-century terminology 'policey'). With the stabilisation of the reforming movement through the organised implementation of the Reformation in a territory or imperial city and through the associated emergence of the evangelical territorial church with large numbers of – at least nominal ('those weak in faith') – supporters of the new confession, the secular authorities assumed an additional responsibility beyond their previous tasks in the view of the Wittenberg reformers: care for religion (*cura religionis*). Indeed, the spiritual government, including preachers, remained responsible for the faith, but the evangelical authorities now undertook, besides the traditional protection of the second table of the Decalogue, protection of the first table too (*custodia utriusque tabulae*). In doing so, the office of the sword did not obtain authorisation to suppress religious differences and thus to regulate the consciences of its subjects. In such cases, the authorities would have interfered with the

17 Luise Schorn-Schütte, *Luther and Politics*, in: Alberto Melloni (ed.), *Martin Luther. A Christ between reforms and modernity (1517–2017)*, 2, p. 565–577, 565.

spiritual realm, making themselves guilty of confusing who has rightful authority (*confusio regnorum*), which Luther often criticised. In the context of preserving peace and caring for the common good, however, the ruling authorities definitely had the obligation to establish ecclesiastical and religious external conformity: ‘Our princes do not compel faith and the gospel, but this restrict external abominations’ (1525, WABr 3.616,28–29, 432,12–433,18). Every visible manifestation of differing conceptions of religion was understood as blasphemy that threatened the common good. In such situations rulers could claim to be within their jurisdiction. They did not punish aberrant beliefs, but they did, however, punish external manifestations of deviance¹⁸.

Overcoming the doctrine of the three estates of the late Middle Ages, the abolishment of celibacy led to a different relation between clergy and secular power. The three estates were interrelated. Luther “leaves no doubt that in his view of the commonwealth all members belonged simultaneously to all three estates or orders. These estates are not mutually exclusive sectors of the population but definitions of three relationships into which all individuals enter when they became members of a society”¹⁹. The secular authorities only had a subsidiary right in the particular church, because the Prince or magistrate as prominent member of the church (*praecipuum membrum ecclesiae*) has no authority in the church, he simply has to create the conditions. Besides the office of preaching is no other office within the church; therefore the secular power is only a part of the whole body of church. But within the framework of the Augsburg Interim the secular powers demanded and changed the extrinsic mandate of protection into a right of régime in the clergy (*status ecclesiasticus*). The secular powers considered themselves as the custody of both tables of the Decalogue and asked for obedience. This stirred opposition. The clergy insisted on its independence and clerical vocation. The duty to obey the secular power exists as long as the magisterial authority doesn’t remove godliness and respectability and changes into an unchristian authority. The duty to obey ends if secular power acts against or in opposition to the gospel. The clergy developed and legitimised its specific role by pleading its public office and its doctrinal character. In opposition to the change of self conception of the secular power, Orthodox-Lutheran clergy responded by an increase of the clerical demand on autonomy because of its vocation or mission. The clergy developed a special clerical self-confidence with its special duty and right to realise the office of chastity by the clergy. It was defined as an office of critique of ethic and moral degeneration towards secular

18 Eike Wolgast, Luther’s Treatment of Political and Societal Life, in: Robert Kolb/Irene Dingel/Lubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford 2014, p. 397–413, 398–400.

19 Geoffrey R. Elton, *Luther and Society*, in: *Lutherjahrbuch* 54 (1985), p. 213–219, 216.

power and also towards "common man". In such cases, it was the clerical estate's responsibility to protest publicly. There should be a balance of the three estates of the church: the secular power as an instrument for defending the true faith in the office of caretakers and patrons; the pastors not as masters, but as servants and attendants of the church – preaching the gospel and acting with pastoral care; at least the heads of the families (*status oeconomicus*) in a committee called *presbyterion* on an equal footing with the two other estates in church to choose the preachers. But the office of supervision or guardianship of the church by the clerics wouldn't be an interference in the mandate of protection by the secular power. It was seen as an exercise of the office of general chastity in church, when the clergy had to remind the Prince or magistrate of his office, his traditional virtues, and to admonish and chasten him if he neglected them. Both towards noble patrons or urban or magisterial administration the clergy claimed the office of supervision (warden, germ. Wächteramt) and chastening. This was part of the balance and stability of the estates, no principal or revolutionary critique. The social patterns of the revitalised doctrine of the three estates were statical. Chastening was critic of society within an adherence of customary ideas. The impact of the clerical self-confidence was traditional, conservative and held cause of conflict, because the intention to revitalise traditional virtues seemed crucial, partially hypocritical towards magisterial authority²⁰.

The responsibilities of public office²¹ and the clergy²² were distinguished from another. The corporate order of the middle ages continued to apply²³. This meant that everyone had to be obedient to the superior sovereign and, if necessary, had to suffer injustice. Then, in the second quarter of the 16th century, a distinction emerged which has endured in the discourse until the present²⁴. A limit was set to "tyranny" when the political authority demanded actions against the divine order²⁵. In such a case, the protestant authors tended to allow official authorities to resist – which was understood as acting in self-defense²⁶. However, princes could not endow people with salvation, thus not bring them

20 Luise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 62), Gütersloh 1996, p. 390–452, 390–410.

21 Dürr (as note 14), 9th Sermon (New Year), pag. 205.

22 Ibidem, p. 204.

23 Dürr (as note 14), 9th Sermon (New Year), pag. 205; 18th Sermon (Septuaginta), pag. 399; 30th Sermon (2nd of the Last Words of Christ), pag. 681.

24 Luise Schorn-Schütte, *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015, p. 85.

25 Dürr (as note 14), 21st Sermon (Invocavit), pag. 464.

26 Dürr (as note 14), 33rd Sermon (1st Part of Passion), pag. 770.

peace of mind²⁷. In contrast, it was the duty of the clergy to promote, strengthen Christian faith and prepare for eternal life.

III. Paradigmatic topics in the village sermons of Damasus Dürr

1. “Office” of “Authority (Oberkeit)”

a. Protecting the pious

In their publications²⁸, Martin Luther and Philipp Melanchthon clearly defined the divine assignment of the regents or authorities (Oberkeit) – according to the Apostle Paul²⁹ – as protection of the pious³⁰ from the arbitrariness of the powerful and the duty of the authorities to enable true worship of god. Of course, the Transylvanian minister D. Dürr took up these aspects.

The prince’s mandate was to serve the subjects. He stated in a kind of mirror for princes (Adelsspiegel³¹): the sovereigns have to “wash their subjects’ feet”³² and to act in self-defense to protect the gospel³³. God-fearing regents had to penalize human vice in accordance with the statute book³⁴. God’s punishment and consequence of transgression was eternal death³⁵. In line with their professional ethics, preachers saw themselves as flawless ethical role models and admonishers. The authorities and officers should follow their example when holding office³⁶. Therefore, there could be no aversion of subjects towards their administration³⁷. If parents or authorities neglected their duties, they earned god’s punishment³⁸. They should uphold the divine order³⁹ – for example in contrast to the egalitarian models of society of the Anabaptists⁴⁰.

27 Dürr (as note 14), 1st Sermon (1st Advent), p. 14; 26th Sermon (Palmarum), p. 583.

28 Martin Luther, Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (VD 16 L 7315, 1523), WA 11, (229) 245–281; Philipp Melanchthon, Über das Amt der Fürsten, Gottes Befehl auszuführen und kirchliche Missbräuche abzustellen (VD 16 M 3968, 1539), MSA 1, 388–410.

29 Dürr (as note 14), 34th Sermon (2nd Part of Passion), pag. 791.

30 Ibidem.

31 Cyriacus Spangenberg, Adels-Spiegel ..., Schmalkalden 1591 und 1594 (VD 16 S 7472).

32 Dürr (as note 14), 28th Sermon (Maundy Thursday), p. 644.

33 Dürr (as note 14), pag. 772.

34 Dürr (as note 14), pag. 311.

35 Dürr (as note 14), pag. 532, 736.

36 Dürr (as note 14), pag. 644.

37 Dürr (as note 14), pag. 644.

38 Dürr (as note 14), pag. 180, 289f.

39 Dürr (as note 14), pag. 404f.

40 Dürr (as note 14), pag. 401, 771.

b. Approval of religious freedom:

Dürr expressed his opinion on this in several places: The regents should "provide their subjects with calm (peace)" in the world, which was distinguished from the eternal kingdom of Christ⁴¹. But the authorities could not enforce true faith. Therefore, religious controversy needed disputations. It was implicitly assumed that the Holy Spirit and true faith had to prove themselves, and that fallacies could be spiritually overcome. The executioner was inappropriate⁴². Ultimately, the example of Paul's conversion taught that god is merciful and that a tyrant can become an apostle and god's instrument ("rüstzeug"). Hence the preacher advised against killing heretics too hastily⁴³!

In this regard, Damasus Dürr fell in line with the decisions of the Diets of Transylvania and the wisdom of princes: the political mainstream of the region.

c. Promotion of the faith and eternal salvation of subjects:

Damasus Dürr did not represent either a theocracy or caesaropapistic theory. He contradicted the papalistic theory, which tied the interpretation of the holy scripture to the competence of the pope and church. He emphasized the maturity of the faithful who viewed the gospel as a source of counsel for life. He placed his trust in reasonable and spiritual hermeneutics which avoid setting partial courses and misinterpretations. He opposed the fear of the papacy that the gospel would cause revolution and upheaval ("Es sey ein auffrührisch leer"⁴⁴). Arguing against it, he states: "If there is someone who has a brain in his head, eyes and ears, he recognizes, sees and hears that the gospel doesn't contradict the earthly authority"⁴⁵. The authority executes its duty because of god's will⁴⁶, helps itself to god's gifts and needs the intercession of the faithful⁴⁷. All people work in their place according to god's order⁴⁸ and execute their duty in the vineyard of the lord⁴⁹.

The clerks of the church shall heartily and devotedly serve their parish with doctrine as well as admonishing and penitential sermons (chasten/Strafen). Following their example, the worldly rank should serve the subjects and not

41 Dürr (as note 14), pag. 1041.

42 Dürr (as note 14), pag. 774.

43 Dürr (as note 14), pag. 388.

44 Dürr (as note 14), pag. 833.

45 Ibidem.

46 Dürr (as note 14), pag. 43.

47 Dürr (as note 14), pag. 928.

48 Dürr (as note 14), pag. 398.

49 Dürr (as note 14), p. 399.

plague them arbitrarily. They have to guard country and people, assist the socially weak and “preserve the true, (divine) service.” By command of god, they have to provide the people with devoted clerks of church, who “preach god’s word in a pure, sincere and unaltered fashion”⁵⁰.

In spite of his emphasis on privilege based order of estates and absolute obedience to authorities, Damasus Dürr had internalized the juridical and theological discussions of the 1530s and 1540s with regard to self-defense and the reservation of conscience of the authorities. Self-defense was allowed against tyrants who were against god’s will and who intended to suppress the gospel⁵¹. The tyranny of the devil could be combatted with resistance, and the true divine service could be recovered at least formally. The authorities, thus acting in self-defense, (those who bore the sword/“Schwert tragen”⁵²) were serving god’s will/command.

d. Reaction to reproach from heretics and insurgents:

The opposite applied to the behavior of unauthorized subjects: they were not allowed to resist, because they did not (bear the duty to) bear the sword⁵³. Violence and upheaval caused by these subjects was illegitimate political behavior and tyrannical. They were insurgents and had to be combatted with force. Lies, idolization, mobs and sects also counted as tyranny⁵⁴. Dürr included the sacra-

50 Dürr (as note 14), pag. 644. „Ertlich, follenn die kirchennperfonenn, Seelenforger, lehrer, prediger, irem beruff trewlich furftehenn, mit leeren, mit vermahren, mit ftraffenn vnd tröftenn. Sie follenn yrenn zuhöreeren hertzlich gernn dienenn mit denn gabenn, die der allmechtige vergünt hat, Ann dem hat der eynige Sonn gottes ym hohen himmel eynenn wolgefallenn, es wird dem allmechtigen got ein grofse ehr angelegt, welchs er zeitlich vnd ewiglich belohnen will.

Solchem furbild follenn andere leüt desgleichenn nachvolgenn; könig, fürftenn, Regentenn, amptleüt, fein ym weltlichenn ftanden, aber, wollenn fie ir gewifsenn nicht befchwerenn, fo mufsenn weltliche herrn irenn vntherthanenn die füfse wafchenn. Denn der allemechtige got hat fie nicht darumb ynn denn ftandenn gefetzt, das fie follenn tyrannenn feynn vnd vbers volck tyrannifch herfchen, das fie nur follenn zins nemenn, grofse fchatzungenn anfchlagenn, Auch nicht, das fie die arme vntherthanenn mit fchweeren bürdenn follenn plagenn vnd iren fchweis verfchlickenn, zur hochfart, zum mutwillenn, zun pracht vnd woluft dieses lebens, das fie nur follenn fette belche ausmeiffenn : Nein, fondern follenn land vnd leüt verwachenn, widwenn vnd weyfenn recht haltenn, diefelbigenn befchirmenn, nicht bekümmern, nicht betrübenn, Vnd fur alle ding denn warhaftigen gottsdienft erhalten, damit das arm volck verforgt werde, mit trewenn lehrern, die gotts wort, rein lauter, vnverfelfcht verkündigen. Solchs fein Regentenn vnd Oberkeit fchuldig zu thunn, got gebeüts ynenn, illorum eft offitium, es wird ynenn ernflich bevolhenn.“

51 Dürr (as note 14), pag. 772.

52 Dürr (as note 14), pag. 770.

53 Dürr (as note 14), pag. 770.

54 Dürr (as note 14), pag. 214.

mentarians, antitrinitarians, anabaptists and papals in this category of insurgents and blasphemers who were driven by the devil. The authorities had to crack down on these insurgents, like for example on Michel Servet (1509/11–1553)⁵⁵; the anti-heretical law had to be executed⁵⁶, as this was the duty of god-fearing authorities⁵⁷. However, when the expression of faith is evaluated, confusion can arise, and human deception or errors are therefore possible when statements of faith are examined, because the heart does not have a glass window⁵⁸; he warned against imposing the death penalty hastily⁵⁹.

e. Mirror of sovereignty – competences and conflicts:

Dürr rejected an uncritical stance towards the supremacy of the authorities. On the contrary, he picked up on harsh criticism of the regents formerly expressed by Luther, too. He considered the luxurious court life, the dishonest motivation behind raising taxes and sins of many kinds to be against god's will and aggravating. They must be "chastened" by god's word through the preachers⁶⁰. Especially the hypocrites/dissemblers in the midst of Christian regents⁶¹ had to be called for repentance⁶², even if it caused displeasure and anger at the gospel⁶³. King Christian III of Denmark (1503–1559) was considered to be a praiseworthy example⁶⁴.

In all hierarchical ranks/levels of worldly life, people violated god's law and sinned against God. These violations threatened to erode the moral integrity of the political authorities, but did not endanger the office, the governmental mandate of god. Malpractice, for example secularization of church revenues, had to be criticized publicly, because that was part of the preacher's task. Dürr excoriated encroachment by local/rural potentates: they pretended to promote divine service, but cut churchly revenues and neglected parochial property. Meanwhile, the roofs were leaking⁶⁵.

55 Dürr (as note 14), pag. 1066.

56 Dürr (as note 14), pag. 386.

57 Dürr (as note 14), pag. 386 f.

58 Dürr (as note 14), pag. 387.

59 Dürr (as note 14), pag. 388.

60 Dürr (as note 14), pag. 44.

61 Dürr (as note 14), pag. 172.

62 Dürr (as note 14), pag. 44.

63 Dürr (as note 14), pag. 50.

64 Dürr (as note 14), pag. 558, 581.

65 Dürr (as note 14), pag. 828: „Auff dörrferrn hats fchier folchenn gefalt. Honnen [Amtsträger: Honn (Ortsvorsteher)], elteftenn vnd Burger, wollenn genent fein, erhalter des gottsdienfts vnd der kirchenn, ynn denn gemeynenn, da ein iedes teyl zu gebietenn hat, vnd es beweyfts doch niemand mit denn werkenn. Denn ir nemt allenn zugang vonn der kirchenn, denn medem [= Kirchenland], die weynn, auch das einkommenn des

Dürr accused some of the audience of personal gain at the expense of church property; they adopted it as their own personal patrimony (“vnd mit andernn güternn zu eynenn kindenn gemacht”)⁶⁶.

That poses questions, on the one hand, regarding the limitations of the competence of the worldly (not secular!) authority and ministry and, on the other hand, regarding the fundamental orientation of theology and preaching.

2. Custodia utriusque tabulae/The custody of both tablets of law by the political authorities

a. Melancthon 1539

In 1530, Luther modified his considerations with regard to authority. He adhered generally to a demarcation between the sphere of competence of worldly authority and ministry. Before that, however, he had appealed in his work “To the Christian Nobility of the German Nation” (1520), to the princes, that they – as Christian officers – should push ahead the reform of the church on behalf of the recalcitrant ecclesiastical hierarchy. After the Diet of Speyer in 1526, some princes and magistrates utilized this assignment of responsibility to officially introduce the Reformation within their territories by law. If the king, recognized as *primus inter pares*, was elected by the prince-electors, they were also entitled to rule and govern: This was the opinion of the top legal experts in 1530, and Luther respected them⁶⁷. However, in this case, the prince-electors, unlike the

zehendens, ir befertt weder denn pharhoff, weder die kirch, weder maurenn noch decher. Ewr veter haben fo gewaltig heüfer gebawet, ir könnet die dächer nicht erhaltenn. Sintemal nu alles vom haufs gottes abgezogen vnd ynn denn gemeynen nutz gegeben wirdt: So gebt ir dennoch ewrenn dingenn folchenn ertigenn gefalt, das niemand weyter darnach fragenn darff. Jr beschuldigt die wenig ankoft [= Geldaufwand], welch das iar vber ann die kirchenn noth gelegt wirdt, wachs etc.

Vorzeytenn, war die gewohnheyt nicht bey denn vorelternn, das fie aufs denn kirchengüternn hetten eynenn gemeynen nutz gemacht, fondernn fie brauchens zur noth, dazu es von frommen leütenn verordnet war. Daher kam es, das die kirch etlich kelch, monfranzenn, Reüchfafs, Mefsgewandt, vnd dergleychenn zirikeyt [= Verzierung] vermögt. Es kam auch das wafser nicht fo feer zun mawrenn erein geflofsenn, wie yzunder, Es ift doch alles verthann, vnd geht noch teglich eins nach dem andernn zudrümernn. Denkt, wie eynenn vngleichenn wechfell halt ir mit got dem hernn. Denn meyften hauffenn nemet ir weg vonn denn kirchenngüternn, vnd gebt zum vilftenn eynenn güldenn, zween, ynn feynn haufs, das foll allenn argwohn darvonn nehmen, damit die <829> leütt gedenkenn, das der zugang auff der kirchenn nothdurfft verthann werde.“

66 Dürr (as note 14), pag. 884.

67 Martin Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht: die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den “Schwärmern”* (*Ius ecclesiasticum*, 114), Tübingen 2016, p. 584–638 and 729–754, 738–754.

subjects to the throne, did not have the duty to be obedient to the king/emperor with regard to questions of conscience.

Melanchthon extended this rather passive attitude into an active, content-driven course of action: he prompted the authorities to act against erring service and to put an end to "public sacrilege". He justified his position with the authority's eschatological accountability towards god for his subjects. He added another argument: "The worldly authority is guardian of the first and the second tablet of law"⁶⁸. Territorial authorities were therefore responsible for both ethical and religious matters.

This concept was broadly received within the magisterial authority over the church. It was used in the confessional era to harmonize and discipline society. The *Universitas Nationis Saxonicae* also referred to this concept repeatedly⁶⁹.

b. Response by Damasus Dürr

In the sermons of Damasus Dürr, you can find only one reference to the persecution of heretics.⁷⁰

In general, this conception gave rise to tensions and conflicts in the relationship between the ministry and the worldly power. Theoretically, they had clearly differentiated spheres of competence, but in everyday life, the actions of the respective parties were often perceived as encroachments in the own department. This became apparent whenever the theologians called on the worldly power to account for its policy against God.

3. The office of guardian by church

In these circumstances, the term "chasten (strafen)" was especially relevant. It meant: to avenge publicly a violation of a norm (a vice/"vntugend"⁷¹). In this respect, Dürr believed that magistrates should "punish" bodily⁷² or impose

68 Philipp Melanchthon, *Melanchthon Deutsch II* (1997), 202.

69 EKO 24 (as note 7), p. 258 *passim*.

70 Dürr (as note 14), pag. 386: "Was aber Rottenn vnd Sectenn belangt : Ob die Oberkeyt gewalt hab, die ketzer mit dem schwert zu straffenn? Darauff antworten ich : Ja : Doch also, das gelerte leüt vonn denn ketzern vrteylenn, sie verhörenn, irer falscherey vberweyffenn vnd verdammenn sollenn. Wenn das gefchehenn ift, sollenn sie dieselbigenn der oberkeyt vberantwortenn, mit dem schwert [Schwert als Strafe], mit strick [Strick/Galgen als Strafe] vnd fewr [Feuer als Strafe] zupeynigen. Vrfach, sie ift gefetzt zum wechter, beyde vber die erste vnd ander tafel der zehenn gebott [erste und zweite Tafel] das die oberkeyt die abgötterey, die gotteslefrung, ebenn fo ernftlich strafen soll, wie denn diebstall, mord, ehebruch, etc."

71 Dürr (as note 14), pag. 75.

72 Dürr (as note 14), pag. 74.

finis. On the other hand, the office of preachers was categorially different: they “chasten” with their words⁷³. Their office is to reveal the vices of the people and chasten evil⁷⁴ or, to quote Dürr, to “report the malice of sinners and to chasten what has happened”⁷⁵. Nevertheless, it is assumed that God renders his judgement at least on doomsday⁷⁶, because God’s justice necessitates “that he must punish disobedient creatures”⁷⁷. The eschatological judgement is complemented by the idea/notion of God’s mundane judicial proceedings⁷⁸ and God also punishes innerworldly. So as these tribulations of life shall make human beings alert to malice, as a cue from God, and even convert someone to salvation out of fear of eternal damnation, in almost the same manner, preaching of the law and the gospel shall convict humans for their sin and direct them to repentance. The intention of a chastening sermon is to create awareness of sins and ethical change⁷⁹, for God is merciful and forgives penitent sinners – also without the ritual absolution of the “ministry”⁸⁰.

Based on this understanding, the “teachers” or “preachers” are permitted to “dauntlessly chasten sins” and “not to mince matters”⁸¹. It is the duty of the “teachers” to chasten both the magistrates *and* the subjects, although those that are being criticized look thunderously at the preachers⁸². A preacher who does not have credibility is unsuitable and does not find resonance with the people⁸³. In contrast, the preachers neglect their duty (sleep/“schlafen”), if they do not “chasten” malice⁸⁴.

Dürr himself did not differentiate between the people who he was criticizing: he criticized children⁸⁵, adolescents⁸⁶, parents⁸⁷, servants and maidservants, peasants, or the local executive body (Hannen) and gave them exact examples. But also, as a former preacher in the city of Sibiu (germ. Hermannstadt), he took other social circumstances into consideration: the vices of burgher women, of craftspeople, of aldermen or of nobles, too. He kept a discernable and critical

73 Dürr (as note 14), pag. 769.

74 Dürr (as note 14), pag. 544.

75 Dürr (as note 14), pag. 70.

76 Dürr (as note 14), pag. 364.

77 Dürr (as note 14), pag. 1033 and also 871.

78 Dürr (as note 14), pag. 297, 323, 528, 876.

79 Dürr (as note 14), pag. 550.

80 Dürr (as note 14), pag. 1116.

81 Dürr (as note 14), pag. 44.

82 Dürr (as note 14), pag. 835.

83 Dürr (as note 14), pag. 549.

84 Dürr (as note 14), pag. 383.

85 Dürr (as note 14), pag. 471.

86 Dürr (as note 14), pag. 618. He threatens them with immediate deprivation of sacraments.

87 Dürr (as note 14), pag. 180.

distance to the latter, because they were seldom humble and God-fearing⁸⁸. In spite of any "reverence (germ. Reverentz)" shown to them⁸⁹, on doomsday they would get a just judgement. They would become "venison in heaven" (germ. Wildbret im Himmel)⁹⁰.

Dürr described the response to his chastening sermons: displeasure and anger at the gospel⁹¹, reluctance, opposition⁹² and worldly hatred⁹³ as well as contempt for God's word⁹⁴. In his opinion, people ignored the warnings of preachers and there was no change of behavior⁹⁵.

The minister observed conflicts of competence even in village life: he gave examples of clandestine secularization (see above)⁹⁶.

4. Conclusion

The sermons of Damasus Dürr are a very high-ranking historical source. They give an insight into social, juridical, linguistic, and theological history and contexts of the 16th century. They enable us to retrace the implementation and stabilization of the Reformation shaped by Wittenberg in rural contexts. The transfer of Central European ideas and discourses to the world of the pioneer region of religious freedom and their cross-cultural adoption are clearly recognizable.

Tensions arose between the claim of the worldly power as guardian of both tablets of the law and the office of supervision claimed by the church as a warden of order/law. Even though the clerics sermonized courageously and did not mince matters, calling for change, repentance and mercy, short-term changes in the behavior of society seemed to be limited or negligible. Nevertheless, in the long term, the mentality of the population changed. Largely closed confessional cultures emerged, which demonstrate the sustained influence of spiritual homilies/clerical sermons and worldly social control⁹⁷. The debate about the demand

88 Dürr (as note 14), pag. 347 f.

89 Dürr (as note 14), pag. 44.

90 Dürr (as note 14), pag. 349. Vgl. WA 11 (Von weltlicher vberkeytt, VD16 L 7315), S. 273.

91 Dürr (as note 14), pag. 50.

92 Dürr (as note 14), pag. 554.

93 Dürr (as note 14), pag. 45.

94 Dürr (as note 14), pag. 527.

95 Dürr (as note 14), pag. 528.

96 Dürr (as note 14), pag. 884.

97 Dürr is the very example for implementing the paraliturgies – in protestant manner – in local neighbourhoods (parts of parishes) in Early Modern Transylvania. E.g. he rendered assistance in wording, in order to spiritually solve social problems and quarrels. Cf. Ulrich A. Wien, Reconciliation in a village community in the Reformation period in Transylvania, (forthcoming).

of civic preachers to participate in the process of *politica christiana*⁹⁸ emphasizes the potential for conflict between the claim and ambit/limitation (reality) of the office of supervision by the church.

Zusammenfassung: Martin Luther und Philipp Melanchthon hatten – gemäß der Position des Apostels Paulus – in ihren Veröffentlichungen die göttliche Bestimmung der Regenten bzw. der Oberkeit klar definiert: Schutz der Frommen vor der Willkür der Starken und die obrigkeitliche Pflicht, die wahre Gottesverehrung zu ermöglichen. Diese Aspekte nimmt der siebenbürgische Dorfpfarrer in Kleinpold und Melanchthon-schüler Damasus Dürr selbstverständlich auf. Entsprechend ihrem Berufsethos sehen sich die Prediger als tadellose ethische Vorbilder und Mahner. Nach ihrem Beispiel sollen Eltern und Oberkeit in ihrem Amt die göttliche Ordnung aufrecht erhalten – zum Beispiel im Gegensatz zum egalitären Gesellschaftsmodell der Anabaptisten. Regenten können aber den wahren Glauben nicht erzwingen. Wenn Damasus Dürr daraus die Konsequenz zieht, Ketzer nicht übereilt zu töten, schließt er sich also den Entscheidungen der siebenbürgischen Landtage und der Fürstenweisheit – dem politischen Mainstream in der Region – an. Indem er die Erkenntnisse und Maximen der Wittenbergischen Reformation rezipiert und nach Siebenbürgen transferiert, tritt doch eine eigenständige und souveräne, den regionalen Gegebenheiten anverwandelte Position zutage.

Dürr unterstreicht die Mündigkeit der Gläubigen, die das Evangelium als Lebensratgeber verstehen. Er vertraut auf eine Vernunft geleitete, geistliche Hermeneutik, die einseitige Akzentsetzungen und Fehldeutungen meidet: der Befürchtung, das Evangelium werde Revolution und Umsturz auslösen, tritt er entgegen. Trotz aller Betonung der ständischen Ordnung hat Damasus Dürr die juristischen und theologischen Diskussionen um die Notwehr beziehungsweise den Gewissensvorbehalt der Amtspersonen aus den 1530er und 1540er Jahren verinnerlicht. Gegen Tyrannen ist Gegenwehr erlaubt. Eine Verabsolutierung der Macht der Oberkeit und deren Missbrauch lehnt Dürr ab. Hier tritt das Wächteramt der Kirche in Funktion: Entsprechende Verletzungen von Gottes Gebot müssen durch die „Lehrer“, die Verkünder von Gottes Wort, unerschrocken benannt werden. Missbräuche, wie zum Beispiel Säkularisierung von Kirchengut, müssen öffentlich kritisiert werden, weil das zum Auftrag der Prediger gehört. Konkret auf dem Dorf kritisierte Dürr die Übergriffe der örtlichen Dorfpotentaten.

Zwischen dem Anspruch der weltlichen Herrschaft als Wächter beider Tafeln des Gesetzes und dem von der Kirche beanspruchten Wächteramt traten Spannungen auf. Auch wenn die Geistlichen mutig predigten und kein Blatt vor den Mund nahmen, um zu Umkehr, Buße und Gnade zu rufen, schienen ihnen die kurzfristigen Verhaltens-

98 Schorn-Schütte, Gottes Wort (as note 24), p. 23–30.

änderungen in der Gesellschaft begrenzt oder unbedeutend. Trotzdem hat sich auf lange Sicht die Mentalität der Bevölkerung gewandelt. Es sind weitgehend geschlossene Konfessionskulturen entstanden, die den nachhaltigen Einfluss von geistlicher Predigt und weltlicher Sozialkontrolle belegen; so auch in Siebenbürgen im Verlauf des 17. Jahrhunderts. Die Auseinandersetzungen um den Anspruch der bürgerlichen Prediger an Teilhabe am Prozess der *politica christiana* unterstreichen das Konfliktpotential zwischen Anspruch und Grenzen (Wirklichkeit) des Wächteramts der Kirche.

IV. Kunst und lutherische Konfession / Arts and Lutheran confession

Maria Crăciun

The Voice of Pulpits

Word and Image in the Construction of the Confessional Identity of Lutheran Communities in Early Modern Transylvania

Protestant confessional identity has generally been associated with the Word, as the Reformation was considered a religion primarily focused on Scripture. Thus, when historians discussed the dissemination of evangelical messages, they deemed the process to have been fostered by both the printed and the spoken word¹. Eventually, scholars have started to also look at images, when considering the impact of evangelical ideas, especially when the image was associated with the text, benefiting from the advent of the printing press. Consequently, to begin with, scholars have primarily focused on printed images, which inevitably worked in tandem with texts, as suggested by the analyses undertaken by Robert Scribner and Keith Moxey². However, gradually, some scholars have begun to focus on the panels and retables created for evangelical churches, identifying new compositions and reconstructing specifically Lutheran programmes, but also,

-
- 1 For the role of print, see Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge 1980; Miriam Usher Chrisman, *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg 1480–1539*, New Haven 1982; Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton 1987; Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety 1550–1640*, Cambridge 1991; Mark Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther*, Los Angeles 1994; Jean François Gilmont, *The Reformation and the Book*, Aldershot 1998; Miriam Usher Chrisman, *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphletes 1519–1530*, Atlantic Highlands 1996. For the oral dissemination of ideas, see Bob Scribner, *Heterodoxy, literacy and print in the early German Reformation*, in: Peter Biller/Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy 1000–1530*, Cambridge 1994, p. 255–278, especially p. 259–261; R. N. Swanson, *Literacy, heresy, history and orthodoxy: perspectives and permutations for the later Middle Ages*, in: Hudson Biller (eds.), *Heresy and Literacy*, p. 279–293, especially p. 292; Bob Scribner, *Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas*, in: Bob Scribner (ed.), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987, p. 49–70.
 - 2 Robert Scribner, *For the Sake of Simple Folk: popular propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981; Keith Moxey, *Peasants, Warriors and Wives: Popular Imagery in the Reformation*, Chicago 1989.

eventually, decoding the messages transmitted by visual means³. This movement culminated in attempts to assess the function of these visual programmes in the context of belief, devotion, communication and confessionalization⁴. Although research has tended to privilege altarpieces and epitaphs, other types of church furnishings, such as fonts, pews, confessionals and pulpits were eventually considered⁵, mostly for their role in the articulation of ecclesiastical space, particularly with the aid of ritual⁶. This tendency has left the decoration of such furnishings largely unattended and its potential as a vehicle for communication and as an agent in identity formation, mostly unexplored.

Consequently, this investigation wishes to focus on the decoration of one type of ecclesiastical furnishings, the pulpits placed in Transylvanian Lutheran churches. Taking into account a particularly interesting example, the essay aims to address the issue of Lutheran iconographical programmes conceived speci-

-
- 3 Ulrich Gertz, *Die Bedeutung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evangelischen Kirche des XVI. Jahrhunderts*, Berlin 1936; Oskar Thulin, *Cranach-Altäre der Reformation*, Berlin 1955; Hans Carl von Haebler, *Das Bild in der evangelischen Kirche*, Berlin 1957; Herbert von Hintzenstein, *Lucas Cranach der Ältere. Altarbilder aus der Reformationszeit*, Berlin 1980.
- 4 Carl C. Christensen, *Art and the Reformation in Germany*, Athens/Ohio 1979; Carl C. Christensen, *Princes and Propaganda: Electoral Saxon Art of the Reformation*, Kirskville 1992; Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant image question in Western and Eastern Europe*, London 1993; Freya Strecher, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635: Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, München 1998; Andrew Morrall, *Jörg Breu the Elder: art, culture and belief in Reformation Augsburg*, Aldershot 2001; Joseph Leo Koerner, *The Reformation of the Image*, London 2004; Wolfgang Brückner, *Lutherische Bekentnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die Illustrierte Confessio Augustana*, Regensburg 2007; Bonnie Noble, *Lucas Cranach the Elder. Art and Devotion in the German Reformation*, Lanham 2009.
- 5 Matthias Range, "The Third Sacrament". Lutheran Confessionals in Schleswig (northern Germany), in: Chris King/Duncan Sayer (eds.), *The Archeology of Post Medieval Religion*, Woodbridge 2011, p. 53–67; Ulrike Mathies, *Die protestantischen Taufbecken Niedersachsens von der Reformation bis zum Mitte des 17. Jahrhunderts*, Regensburg 1998; Ojärs Sparitis, *Das Patronatsgestühl in evangelisch-lutherischen Kirchen Lettlands als Zeugnis des sozialen Standes*, in: Krista Kodres/Merike Kurisoo (eds.), *Art and the Church: Religious Art and Architecture in the Baltic Region in the 13th–18th centuries*, Tallinn 2008, p. 222–260; Peter Poscharsky, *Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barocks*, Gütersloh 1963; Christoph Machat, *Auswirkungen der Reformation auf die Ausstattung Siebenbürgischer Kirchen*, in: Renate Weber/Georg Weber (eds.), *Luther und Siebenbürgen: Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Köln/Wien 1985, p. 309–326.
- 6 Maria Deiters, *Epitaphs in Dialogue with Sacred Space: Post-Reformation furnishings in the parish churches of St Nikolai and St Marien in Berlin*, in: Andrew Spicer (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Farnham 2012, p. 63–96; Margit Thøfner, *Framing the Sacred: Lutheran Church Furnishings in the Holy Roman Empire*, in: Andrew Spicer (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, p. 97–132; Riitta Laitinen, *Church Furnishings and Rituals in a Swedish Provincial Cathedral from 1527 to c. 1660*, in: Andrew Spicer (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, p. 311–332.

fically for pulpits, to unravel the messages transmitted to the congregation with the aid of the visual and assess the functions of these decorated artefacts. The study wishes to contend that pulpits did not only have a voice because they were the place occupied by the minister when he addressed the congregation⁷. They were also given a voice by the images that decorated them. Ultimately, the study would like to explore the role of the visual programme of the pulpit as a vehicle for communication and as an agent in the formation of the identity of the Saxon Lutheran community.

The choice of pulpits as the object of this research has been triggered by the fact that this type of artefact seems to have been a prominent feature of Protestant churches⁸. Although pulpits were part of the furnishings of medieval ecclesiastical buildings, the surviving examples suggest a rather discrete presence, associated with the occasional character of preaching, prevalent in those times⁹. As Andrew Pettegree has persuasively suggested, in medieval times, sermons were not part of a daily or weekly norm of religious observance (i. e. they remained largely separate from the mass), concluding that preaching was not embedded in the fabric of routine worship¹⁰. By contrast, it has often

-
- 7 Deiters, *Epitaphs in Dialogue* (as note 6), p. 79, suggests that pulpits were generally the place from where the Word of God was espoused. Thöfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 120, suggests that the pulpit embodied the office of the village pastor.
 - 8 Birgitte Bøggild Johannsen/Hugo Johannsen, *Re-forming the Confessional Space: Early Lutheran Churches in Denmark, c. 1536–1660*, in: Spicer (ed.), *Lutheran Churches* (as note 6), p. 241–276, especially p. 271, suggest that the relevance of the pulpit as platform for preaching increased after the Reformation. Aleksandra Aleksandrovičiūtė, *The Interior of the Lutheran Evangelic Church in Catholic Vilnius: Eighteenth Century Lutheran Stucco Sculpture and Its Background*, in: Kodres/Karisoo (eds.), *Art and the Church* (as note 5), p. 261–279, especially p. 273, argues that the pulpit held a prominent place in Protestant architecture due to particulars of faith and liturgy.
 - 9 Nirit Ben-Aryeh Debby, *The Santa Croce Pulpit in Context: Sermons, Art and Space*, in: *Artibus et Historiae* 29/57 (2008), 75–93, especially p. 81, who analyses a pulpit from the Franciscan church of Santa Croce in Florence implies that many parish churches did not have pulpits, as seasonal preaching, for Advent and Lent, took place from portable pulpits. Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 16–17, suggests that structures for preaching were initially placed outside the church. As far as Transylvania is concerned, Hermann Fabini (ed.), *Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen, Hermannstadt 1999*, passim, mentions the existence of about a dozen stone pulpits placed in Transylvanian medieval churches (Durles/Dârlos, Dürrbach/Diþsa, BIRTHÄLM/Biertan, Meschen/Moþna, Reichesdorf/Riþiþ, Rosch/Rävâþel, Tekendorf/Teaca, Treppen/Târpiu, Waldhütten/Valchid and Wermesch/Vermeþ). Photos of these artefacts are included in the second volume of the work: 471 i, 471 k and 503 i.
 - 10 Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, p. 10–39, especially p. 12–15. For preaching in medieval services, see Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*, New Haven/London 1992, p. 57f; Robert Swanson, *Religion and Devotion in Europe c. 1215–c. 1515*, Cambridge 1995, p. 66–68; Colin Morris, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, p. 306–309, 494–496.

been pointed out that, after the institution of a reformed church order, the three services held on a Sunday were all built around a sermon, which thus became the central pivot for Protestant worship¹¹. This change in the format of the divine service was reflected by the erection of new pulpits in every church, that, by their imposing physical presence, would properly convey the importance afforded the sermon. In fact, private donors sometimes responded to the greater emphasis placed upon preaching by commissioning large and impressive pulpits¹². One is led to conclude that, after the Reformation, pulpits became part of the standard design of every sanctuary¹³. While Transylvania did not come anywhere near the number of pulpits that were installed in churches from the German lands, Scandinavia and the Baltic region, they still illustrated the tendency to adapt ecclesiastical space to the needs of Lutheran services¹⁴.

-
- 11 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 64 suggests that, due to the increased importance attached to the sermon, the pulpit gained new prominence and became as important as the altar; Pettegree, *Reformation* (as note 10), p. 18, 38; Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997, p. 125, while supporting the importance afforded the Word, argues that many Lutheran church services consisted of prayer, song and readings from the Bible, while actual sermons occurred less frequently.
- 12 Pettegree, *Reformation* (as note 10), p. 38; Christensen, *Art and the Reformation* (as note 4), p. 156; von Haebler, *Das Bild in der evangelischen Kirche* (as note 3), p. 39–42; Gertz, *Die Bedeutung der Malerei* (as note 3), p. 23–24; Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 51–64.
- 13 Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual* (as note 11), p. 136. Supporting this conclusion, research focused on the German lands, Scandinavia and the Baltic region suggests that churches were systematically endowed with new pulpits. For examples, see Emily Fisher Gray, *Lutheran Churches and Confessional Competition in Augsburg*, in: Spicer (ed.), *Lutheran Churches* (as note 6), p. 39–62, especially p. 52. Thøfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 120; Matthias Range, *The Material Presence of Music in Church: the Hanseatic City of Lübeck*, in: Spicer (ed.), *Lutheran Churches* (as note 6), p. 197–220, especially p. 209; Johannsen, *Reforming the Confessional Space* (as note 8), p. 271; Øystein Ekroll, *State Church and Church State: Churches and their Interiors in Post-Reformation Norway, 1537–1705*, in: Spicer (ed.), *Lutheran Churches* (as note 6), p. 277–310, especially p. 295, 302; Laitinen, *Church Furnishings and Rituals* (as note 6), p. 327; Krista Kodres, *Das “Geistliche Gebäwde” der Kirche: the Lutheran Church in Early Modern Estonia as a Meeting Place of Theological, Social and Artistic Ideas*, in: Spicer (ed.), *Lutheran Churches* (as note 6), p. 333–376.
- 14 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 102–103 mentions that, between 1530 and 1680, roughly 1000 pulpits were installed in the churches of the German lands. The most numerous were located in churches in northern and eastern Germany. Krista Kodres, *Lutheran Internationalism of Estonian Art Production in the 16th–18th centuries: the Pulpit*, in: Jan Harasimowicz/P. Oszczanowski/Marcin Wisłocki (eds.), *On Opposite Sides of the Baltic Sea. Relations between Scandinavia and Central European Countries*, Wrocław 2006, p. 381–393, especially p. 381 mentions that 70 pulpits were commissioned in Estonia during the seventeenth century and 20 during the eighteenth century. By contrast, for Transylvania, Fabini, *Atlas* (as note 9), *passim* mentions ca. a dozen pulpits and lecterns commissioned during the seventeenth century (Schenk/Cincu – 1649/1758, Heltau/Cisnădie, Bell/Beia – 1693, Meschen/Moşna – 1703, Neppendorf/Turnișor – 1699,

The placement of pulpits within the church generally emphasised concern for visibility and acoustics. In order to increase visibility, the pulpit was often moved from the nave to the crossing between nave and chancel, while, in order to ensure better acoustics, pulpits were increasingly provided with canopies¹⁵. This re-location of the artefact is particularly striking, as the new arrangement of the ecclesiastical space allowed the faithful to both see and hear the minister when he preached from the pulpit¹⁶. Pews and galleries, which accommodated the lay audience, were consequently arranged to face the pulpit or at least provide a direct view of it (Figure 1).

As I've discussed elsewhere, this arrangement served to turn the chancel area into a stage and ensured its visibility for the congregation seated in the nave (see Figure 1)¹⁷. At this point, the chancel became the realm of the clergy in a new way, as this was the place where ministers fulfilled their role, dispensing the sacraments and preaching. Meanwhile, the congregation were turned both into an audience, as they listened to the words of institution, the passages read to them from the Gospels and the sermons, but also into spectators, as they watched the movements of the ministers, becoming aware of the ritual, and saw the decor, being tempted to visually decode it (Figure 2)¹⁸.

Rohrbach/Rodbav – 1678, Reußen/Ruja – 1645, Rosenau/Râşnov – 1680, Seligstadt/Seliştat – 1652, Wolkendorf/Vulcan – 1665) and roughly 57 pulpits commissioned in the eighteenth century.

- 15 Haebler, *Das Bild* (as note 3), p. 39 stresses that while the bishop generally preached from the cathedra, medieval pulpits were generally placed on the choir enclosure. In the later Middle Ages, under the influence of the mendicants, the pulpit was generally moved to the nave. Finally, after the Reformation, the pulpit was placed in the proximity of the altar. Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 17, 20, 30 suggests that, in the Gothic period, the pulpit was placed in the western part of the south aisle or on the wall of the nave towards the middle of the church.
- 16 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 64, 90 suggests that, in Lutheran churches, the pulpit was sometimes maintained in a rather traditional position but that most often it was moved closer to the altar and that seating was organised around it in order to ensure visibility. He considers the chapel of the castle in Stuttgart (built by Alberlin Tretsch between 1553 and 1560) a first example of this arrangement.
- 17 Maria Crăciun, *From sacred to ritual space: the transformation of the chancel in Transylvanian Lutheran churches of the early modern period*, in: Csilla Gábor/István Péter/Korinna Zamfir (eds.), *The Challenges and Cultures of Change*, Göttingen forthcoming. For the rather theatrical layout of Lutheran churches, see Joseph Leo Koerner, *Reforming the Assembly*, in: Bruno Latour/Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* Boston/Mas 2005, p. 404–433, especially p. 424; Thøfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 104 speaks of a *via sacra*, where baptism, preaching and the Eucharist are the stations.
- 18 The importance of the performance of the minister while preaching is highlighted by Pettegree, *Reformation* (as note 10), p. 15, who argues that published sermons give little sense of the sermon as an event. For a discussion of performance and public awareness of ritual, see Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven/London 1992, p. 7 who

While, in this context, the spoken word was obviously an important channel of communication between the minister and the congregation, the decoration of the pulpit suggests the existence of a second – visual – vehicle for the messages transmitted by the clergy to the laity. This inevitably draws attention to the nature of the compositions used to decorate the pulpit, raising questions about the preferred subjects, the messages they conveyed and the functions they fulfilled. The main question remains whether viewing the pulpit became part of the laity's devotional experience in ways that shaped their confessional identity.

The case study chosen for this particular investigation is the pulpit installed in the parish church at Braşov (Kronstadt, Brassó) sometimes in 1696, following the tragic events of 1688–1689 (Figure 3). In 1688, the citizens of Braşov had rebelled against the Habsburg administration which was about to be implemented in Transylvania, and the arrival of the Imperial army in the town. The rather tense atmosphere that ensued was brought to a peak on 21 April 1689, when fire nearly destroyed the city's parish church and left much of the town in ruin. A mere six months later, between 13 and 17 September 1689, the leaders of the rebellion were tried and sentenced to death. Their execution took place on 19 September 1689, in a sense symbolically marking the end of an era¹⁹. The citizens of Braşov must have perceived this as a tragic defeat. Perhaps as a gesture of symbolic restoration, works to repair the church were initiated by the town in 1691 and eventually new furnishings were installed, particularly pews for the senators and the new pulpit²⁰. The latter was paid for by the butcher Laurentius Bömches²¹,

builds on the conclusions of Clifford Geertz, *Negara: the Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton/NJ 1980 and Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959. Thöfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 120–122 also speaks of preaching as an act of ritual performance for which the pulpit is a frame.

- 19 Edit Szegedi, *Răscala de la Braşov din 1688 – între absenţa şi prezenţa administraţiei*, in: François Bréda/Valentin Trifesco/Luminiţa Ignat-Coman/Giordano Altarozzi (eds.), *Austrian Influences and Regional Identities in Transylvania*, Bratislava/Frauenkirchen 2012, p. 10–17.
- 20 Nicolae Sabău, *Iconografia picturilor reprezentând cele zece virtuţi din Biserica Neagră, Braşov*, in: *Ars Transilvaniae VII* (1997): 121–138, especially p. 122. The 'Auszug aus Annotata historica' of Martin Ziegler (1678–1718), published in: *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó, VI Chroniken und Tagebücher 3 (1549–1827)*, Brassó 1915, p. 226–256, p. 233 mentions that pews for the senators were installed in the church already in 1691. Ágnes Ziegler, *A brassói feketé templom – Reformáció és Renováció. Felekezeti, városi, rendi csoporidentitás kifejeződése egy újjászülető épületben*, Brassó-Budapest 2018, p. 153 mentions 1696 as the date for the installation of the pulpit in the Braşov church. Although they both seem to rely on Ernst Kühlbrandt, *Die ev. Stadtpfarrkirche A. B. in Kronstadt, Kronstadt 1927*, p. 32, Ziegler also mentions a master artisan from Cisnădie (Heltau) active in Braşov in 1696. I am grateful to Carmen Florea for her help with translations from Hungarian and all her suggestions on the text.
- 21 Kühlbrandt, *Die ev. Stadtpfarrkirche* (as note 20), p. 32.

while, according to some authors, the work was probably supervised by Marcus Fronius²².

Marcus Fronius was certainly a prominent and perhaps influential personality at the time the restoration and refurbishing of the building started, as, between 1692 and 1695, when he was appointed minister at Hälchiu (Heldsdorf, Hőltövény), he was one of the preachers in the parish church²³, together with Joseph Bolthosch, Peter Closius, Daniel Croner, Markus Draudt II, Martin Enyedinus (Enyetter), Andreas Meschner, Henning and Georg Herberth, but he was not the principal minister²⁴, as, in 1691, following the death of Johannes Honterus, Martin Harnung, “pastor Brendorfensis et decanus” was chosen from among six other candidates, comprising Martinus Albrichius, pastor Rosonensis, Georg Closius, pastor Petrimontanus, Josephus Bolthosch, archidiaconus Coronensis, Martinus Enyeter, diaconus in ordine secundus and Valentinus Greissing, rector scholae, and installed in that particular office; Marcus Fronius only occupied this position in 1703²⁵.

However, Fronius may have been interested in the symbolic meaning attached to the pulpit as he seemed to take his duties as a preacher very seriously. Fronius was constantly dissatisfied with his colleagues, whom he accused of not writing their own sermons and of treating serious topics such as salvation, conversion and penance in a perfunctory manner²⁶. Daniel Zikeli suggests that, even at the beginning of his career as a preacher, Marcus Fronius was deeply committed to

22 Sabău, *Iconografia* (as note 20), p. 122 suggests that the pulpit was installed while Marcus Fronius was the parish priest of Braşov. Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 154 was led to believe that the concept of the pulpit belonged to Marcus Fronius because at that time he was “the main pastor”.

23 According to Ernst Wagner, *Die Pfarrer und Lehrer der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen*, Köln 1998, p. 178 Fronius was a preacher in the church at Braşov between 1692 and 1695, when he became the minister at Hälchiu/Heldsdorf. This is confirmed by Martin Ziegler’s ‘*Annotata historica*’ (as note 20), p. 233 who informs his readers that Marcus Fronius held his inaugural sermon on 17 February 1692. Fronius returned to Braşov as the minister of the parish church in 1703. Daniel Zikeli, “Ach schläfst du Siebenbürgen noch?” *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer Markus Fronius. Leben und Werk*, Bukarest 2007, p. 73–95 suggests that Fronius was the city’s preacher between 1686 and 1695.

24 Wagner, *Pfarrer und Lehrer* (as note 23), p. 149, 154, 156, 161, 164.

25 These events are mentioned in more or less detailed manner in several chronicles written in Braşov and published in: *Quellen VI, 3: Annotata Historica* (as note 20), p. 232. The diary of Martin Schullerus, p. 74–76; ‘*Alte und neue siebenbürgische Chronik (1652–1695)*’, p. 123 mentions the death of Johannes Honterus on August 31st 1691. The notes (*consignatio*) of Paul Benckner (1682–1698), p. 284 recalls the death of Johannes Honterus and provides details about the election of the new minister, mentioning that Martin Harnung was chosen from among six other candidates. For Fronius’ *curriculum vitae*, see Wagner, *Pfarrer und Lehrer* (as note 23), p. 178.

26 Zikeli, *Markus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 77, 105, 111.

this task and understood his own role as a shepherd of the community²⁷. The respect he earned as preacher is reflected by the numerous commemorative sermons he delivered on various occasions²⁸. In this context, it is tempting to assume that he may have bestowed some attention on the decoration of the artefact from whence he exercised his educational mission.

It is however only fair to consider the role that the acting minister may have played in initiating and supervising this project. Repairs may have already started when the acting minister was Johannes Honterus and continued when Martin Harnung was in office. It is again tempting to assume that these ministers may have been involved in decisions pertaining to the refurbishing of the church. Even if one agrees that the acting ministers and the preachers of the parish church must have been involved in conceiving the programme of the pulpit, one cannot help but wonder whether these different personalities were able to reach a consensus concerning the decoration of this artefact. It has often been suggested that Martin Harnung and Marcus Fronius had a tense relationship, because they did not share the same theological views²⁹. However, it is not beyond the realm of possibility that they may have put aside their differences and cooperated when it came to the refurbishing of the parish church (Figure 4).

*

The decoration of the pulpit installed in the parish church of Braşov at the end of the seventeenth century is rather complex. The main body of the artefact is adorned with symbols of the evangelists, who are also identified with the aid of inscriptions (Figure 5)³⁰. On the main body of the pulpit, above the symbols of the evangelists, two angels hold a wreath decorated with a tree whose roots are hewn by an axe, flanked by the initials LB, while underneath, there is a reference to a passage from the Gospels, Math 3: 10: “And now also the axe is laid into the root of the trees: therefore every tree which bringeth not forth good fruit is hewn down, and cast into the fire.” (Figure 6)³¹.

The support of the pulpit is adorned with a statue of Moses holding the Tables of the Law and a book (Figure 5), which Ágnes Ziegler believes to be the New

27 Zikeli, Markus Fronius. *Leben und Werk* (as note 23), p. 77.

28 20. February 1695 ‘Annotata historica’, in *Quellen*, VI/3 (as note 20), p. 237. 28 October 1701 ‘Annotata historica’, in *Quellen*, VI/3, p. 243.

29 Zikeli, Markus Fronius. *Leben und Werk* (as note 23), p. 77 hints that there may have been a personal dimension to their disagreements.

30 Ziegler, A brassói feketé templom (as note 20), p. 158 considers that the pulpit is different because it depicts the symbols of the evangelists and not the evangelists themselves. She considers this a probable Italian influence although there are German examples.

31 Ziegler, A brassói feketé templom (as note 20), p. 158 does not rule out the possibility that this may represent the donor’s coat of arms.

Testament³². The arrangement of the Decalogue on the Tables of the Law is the one used by Augustin, favoured in medieval context and preserved by Martin Luther. This implied the representation of the first three commandments on one of the tables and the next seven on the second one³³. The canopy, on the other hand, boasts statues of the evangelists and a resurrected Christ (Figure 7).

Finally, the door leading onto the pulpit is decorated with an Old Testament episode, Jeremiah being chosen by Jehova (Figure 8). The episode is easy to identify, as the composition is highly evocative of the text that references it: The two protagonists, God, depicted as an elderly and bearded man, and Jeremiah face each other, while God touches Jeremiah's lips (Figure 9). This image is, in fact, a very straightforward illustration of Jeremiah 1: 9 "Then the Lord put forth his hand and touched my mouth; and the Lord said to me: Behold, I have put my words in your mouth"³⁴.

One is compelled to determine, whether this programme is typical for Transylvanian pulpits produced in the early modern period, or whether the citizens of Braşov had crafted a specific iconography that best suited their needs.

Transylvanian examples from the seventeenth century are not numerous enough to allow any pertinent conclusions concerning the visual programme preferred for the decoration of the pulpit. However, representations of the evangelists seem to have been rather frequent occurrences. For example, evangelists are represented on the pulpit produced by Michael Ziegler in 1678, now in the collection of the History Museum of Cluj³⁵. While there is no extant analogy for

32 Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 158.

33 Ilyia Veldman, *The Old Testament as a Moral Code. Old Testament Stories as Exempla of the Ten Commandments*, *Simiolus, Netherlands Quarterly for the History of Art* 23/4 (1995), p. 215–239, especially p. 216f; Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 127 mentions the prevalence of this arrangement in the German lands.

34 When presenting this argument as a conference paper in 2017, I received the suggestion that the image may illustrate Isaiah 6: 6–7 "Then flew one of the seraphim to me, having in his hand a burning coal which he had taken with tongs from the altar. And he touched my mouth and said "Behold, this has touched your lips; your guilt is taken away, and your sin is forgiven." Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 154 also suggests that the episode depicted on the door of the pulpit is the calling of Jeremiah.

35 This appears in the museum's inventory as the pulpit from Cislădoara (Michelsberg). However, the artefact was acquired from the Erdélyi Múzeum and its records show that it has been bought from a certain Benő Grünblatt in 1907. I am grateful to Melinda Mitu for making the contents of the museum's inventories available to me and for allowing me to photograph the artefact. Attempts to establish the provenance of the pulpit have so far been unsuccessful as, although the identity of Benő Grünblatt could be determined, it is impossible to find out where he had acquired the artefacts he had been selling to the Erdélyi Múzeum. Zoltán Vincze, *A kolozsvári régészeti iskola a Pósta Béla-korszakban (1899–1919)*, Kolozsvár 2014, p. 180, mentions that Benő Grünblatt was an antiquarian from Sibiu and that the Transylvanian Museum had bought several artefacts from him. Thanks are due to Tamás Fejér who has kindly provided this information. Thus, it would be more accurate to describe this artefact as a pulpit of unknown provenance.

Moses supporting the pulpit, a representation of Christ on top of the canopy is also present at Buz (Buß, Szászbuzd), Daia (Denndorf, Szászdalya) and Richiş (Reichsdorf, Riomfalva)³⁶. The depiction of the tree whose roots are severed by an axe also occurs on the body of the lectern from the St Bartholomew church at Braşov (Figure 10)³⁷. On the other hand, the Old Testament episode depicted on the door of the pulpit from the parish church of Braşov has no analogy in Transylvania. Thus, as far as comparison with Transylvanian artefacts is concerned, the decoration of the pulpit from Braşov does not seem to fall within prevailing patterns, but rather to reflect the particular options of its commissioners.

However, the visual programme of the pulpit from Braşov can be analysed in much broader context by comparing it to extant programmes elsewhere in the Lutheran world. Preference for evangelists seems to have been a staple of Lutheran pulpit decoration everywhere³⁸. In his study of pulpits in the German territories, Peter Poscharsky suggests that 46% of the pulpits produced in the early modern period include evangelists as the sole or as the main decoration of the artefact³⁹. Moreover, according to Krista Kodres, the programme featuring Christ and the evangelists was the most popular in Estonia during the seventeenth and eighteenth centuries⁴⁰.

Moses as the support of the pulpit was also a rather frequent choice as can be construed from the numerous analogies extant in the Lutheran world⁴¹. For example, Moses was deployed as the support for the first Lutheran pulpits, the one at Dessau (1540) and the one in the chapel of the castle at Torgau (1544)⁴².

36 Fabini, Atlas (as note 9), II, 74g, 79i, 362j.

37 The church was furnished much later so the lectern dates to the last decades of the eighteenth century.

38 For examples, see Andrew Spicer, Introduction: Lutheran Churches and Confessional Identity, in: Spicer (ed.), Lutheran Churches (as note 6), p. 1–16, especially p. 9. Fisher Gray, 'Lutheran Churches and Confessional Competition' (as note 13), p. 57; Thöfner, Framing the Sacred (as note 6), p. 122. Ekroll, State Church and Church State (as note 13), p. 295, 299, 302; Andrew Spicer, "Hic coeli porta est, hic domus ecce dei": Lutheran Churches in the Dutch World, c. 1566–1719, in: Spicer (ed.), Lutheran Churches (as note 6), p. 445–482, especially p. 477; Lars Ljungström, Piety and Learning. The Emblematic Chapels of Count Magnus Gabriel de la Gardie, in: Kodres/Kurisoo (eds.), Art and the Church (as note 5), p. 190–221, especially p. 199.

39 Poscharsky, Die Kanzel (as note 5), p. 114.

40 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 382.

41 Jakub Pakora, Word and Picture for Solving the Ideological Programme of Protestant Pulpits in Silesia, 1550–1650, Polish Art Studies, 8 (1987), p. 45–56, especially p. 56 suggests that the base of pulpits is rarely decorated with Old Testament figures, with the notable exception of Moses. By contrast, Kodres, Pulpit (as note 14), p. 384–385 suggests that the most widespread support for pulpits was Moses with the Tables of the Law (in 70% of the pulpits).

42 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 384–385. Poscharsky, Die Kanzel (as note 5), p. 126 also mentions the examples of the church in Strehla, endowed with a pulpit in 1565 and the Dom in Lübeck decorated with this artefact in 1568.

The base of the pulpit could also be decorated with apostles, like Paul or James, or with evangelists, for example Mark, or even saints, such as Christopher⁴³. For instance, a sculpture representing Paul is present on the base of the pulpit in the cathedral at Magdeburg⁴⁴. Peter is also sometimes present in this position⁴⁵. Consequently, this survey of the decorations that were deemed suitable for the base of the pulpit highlights regional differences.

As to the decoration of the canopy, this also seems to conform to a more general Lutheran pattern. The preferred choice seemed to be Christ as he was often present, as a variant of the *Vir Dolorum*, flanked by angels holding *Arma Christi*, as the Lamb of God, or as the protagonist of the Resurrection, holding the banner⁴⁶.

Thus, in certain respects, the pulpit from Braşov, although unique in Transylvanian context, seems to have conformed to more general patterns of decoration prevalent in the Lutheran world. These comprised the presence of the evangelists, Moses used as a base for the pulpit and the Resurrected Christ deployed as the crowning of the canopy. While the choice of a visual programme that was banal in broader European context and unique in the Transylvanian environment may seem odd, one must always consider that its singular aspect in the latter case may well be the result of the paucity of surviving examples.

The pulpit from Braşov seems to stand out in Transylvanian context particularly because it presents two illustrations of Biblical texts, on the main body of the corpus and on the door leading to it. While the decoration of the corpus, the illustration of Matthew 3: 10 is also depicted on the lectern from the church of St Bartholomew in Braşov, the depiction of the passage from Jeremiah seems to be unique.

This paucity of visual narratives is in stark contrast to other Lutheran lands, particularly in the German areas where narratives focused on Christ's life were frequent occurrences⁴⁷.

43 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 384–385.

44 Thøfner, Framing the Sacred (as note 6), p. 122; Spicer, Lutheran Churches in the Dutch World (as note 38), p. 477; Pakora, Word and Picture (as note 41), p. 56 suggests that Paul was frequently chosen to decorate the base of pulpits in Silesia.

45 Haebler, Das Bild (as note 3), p. 40 considers that this is because he built the Church. He also mentions Adam and Eve, Jona and Moses as other possible supports.

46 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 386. Haebler, Das Bild (as note 3), p. 41 mentions angels and God the Father with the Dove as the decoration of the canopy. Poscharsky, Die Kanzel (as note 5), p. 131 mentions that, on top of the canopy, Jesus is represented as the Good Shepherd or as the crucified Christ or, more metaphorically, as the Pelican, the symbol of sacrifice, or as the Phoenix, the symbol of the resurrection.

47 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 387 suggests that such narratives became popular in the German lands after 1577, when the Formula of Concord was signed, but points out that they were comparatively rare in Estonia, where narrative programmes tended to combine Infancy cycles with Resurrection episodes. Kodres, The Lutheran Church in Early Mod-

Poscharsky for instance has succeeded in reconstructing actual iconographic programmes for the pulpits, considering separately the artefacts produced at the beginning of the reforming process, until roughly 1577, those produced after 1577 and those manufactured during the second half of the seventeenth century, when the effects of the 30 Years' War were most strongly felt in German society. According to his analysis, pulpits from the earlier period display remarkable continuities with Gothic artefacts and programmes, often including the image of the patron of the church in the compositional field. Many of these artefacts used the pulpit from the church of the castle at Torgau as a model and comprised narrative episodes such as the *Woman Taken in Adultery* or the *Cleansing of the Temple*⁴⁸.

Moreover, Poscharsky emphasises the role of Cranach's *Law and Gospel* composition as a model for the programmes of the pulpits made in the following period, such as the pulpit of Hedberg (Thuringen)⁴⁹. Finally, in Poscharsky's view, pulpits produced after 1577 seem much more focused on the life of Christ (Annunciation, Nativity, Crucifixion, Resurrection, Ascension and the Fall). Poscharsky considers that these programmes are in fact an illustration of the second article of the Creed⁵⁰. Episodes from the life of Christ structured into a narrative also seem to have been preferred for the decoration of later pulpits, produced during the second half of the seventeenth century, except the emphasis had shifted to Christ's suffering, with episodes such as the *Prayer in the Garden of Gethsemane* and the *Crowning with Thorns* among the most common choices⁵¹. Bearing this in mind, the topic chosen for the corpus of the pulpit at Braşov does not seem to have analogies in the German lands.

Turning to the decoration of the door of the pulpit, Poscharsky provides a statistical analysis of Old Testament episodes that appear in this particular place, and the composition relating to Jeremiah is not among them⁵². Instead, Poscharsky mentions that the door of the pulpit was generally adorned with

ern Estonia (as note 13), p. 368 mentions the pulpit at Kaarma from 1642, which has a more elaborate pictorial programme with scenes from the Vita Christi as a prominent feature. Spicer, *Lutheran Churches in the Dutch World* (as note 38), p. 477 mentions the pulpit in the Newe Lutherse Kerk in Amsterdam decorated with carved stories of the Saviour's Life.

48 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 150.

49 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 158–159, 161–164. Kodres, *Pulpit* (as note 14), p. 381–382 mentions the existence in Estonia of pulpits adorned with the Law and Grace programme. In contrast to the German programme, which is more strongly modeled on Cranach's work, this comprises Christ as Salvator Mundi in the centre of the composition, with St John the Baptist on his right and Moses and Aaron on his left. Kodres further suggests that John the Baptist may have been accompanied by Paul.

50 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 165–168.

51 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 204.

52 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 116. In fact the episode does not appear in any part of the pulpit.

images of apostles, mostly Peter and Paul or reformers, especially Martin Luther, Philip Melancthon and Jan Hus⁵³. It could also be decorated with images of Jesus, as *Salvator Mundi*, as *Judge of the World*, as *Jesus at the Temple*, as the *Good Shepherd* or as *Ecce Homo*⁵⁴. These images were often accompanied by inscriptions, such as John 10: 9 (“I am the door; if any one enters by me, he will be saved, and will go in and out, and find pasture”) or John 10: 7 (“I am the door to the sheepfold”). Actual narratives occurring in this context are *Daniel in the Lion’s Den* and *Jacob’s Dream*⁵⁵.

Thus, the two narrative images chosen to decorate the corpus and the door of the pulpit in the church at Braşov seem to be strongly individual choices as they do not fall into the patterns prevalent among the visual programmes of pulpits in the Lutheran lands⁵⁶.

*

Once the programme of the pulpit is reconstructed, the first question that comes to mind refers to the messages these images conveyed. One may start from the assumption that a Lutheran pulpit held a very important place within the building, as it was seen as a Gate of Heaven⁵⁷. In fact, the words *Porta Coeli* sometimes appeared on the gate of the pulpit⁵⁸. As such, pulpits were to be testimonies of the spirit and their decoration was not randomly chosen.

This seems to be true in the case of recurrent imagery, for example the depiction of evangelists and apostles which may convey messages related to the act of preaching and the duties of the ministers. The evangelists, present at Braşov and

53 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 137–138. Kodres, *Pulpit* (as note 14), p. 386 also mentions figures of Luther and Melancthon depicted on the door of the pulpit of the church at Jöelähtme (1639).

54 Haebler, *Das Bild* (as note 3), p. 39 mentions that the Good Shepherd (John 10: 1) was often depicted on the door of the pulpit.

55 Pakora, *Word and Picture* (as note 41), p. 51; Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 140.

56 Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 158 suggests that the door of the pulpit was also commissioned by Bömches. As the representation is rare, she agrees that it may have been the choice of the donor. Ziegler also suggests that the visual source may have been an engraving from Augsburg, a milieu familiar to artists from Braşov. There is an example produced by Sebald Beham in 1539 and more examples produced by anonymous artists between 1675 and 1600.

57 Marcin Wislocki, *Houses of God, Gates of Heaven, Doors of Grace. Lutheran Church Interiors as “Holy Places”: The Case of Pomerania*, in: Kodres/Karisoo (eds.), *Art and the Church* (as note 5), p. 131–154, especially p. 148 suggests that the door of the pulpit was sometimes adorned with Jacob’s Dream (Gen 28: 17 “How awesome is this place! This is none other than the House of God; this is the gate of heaven.”); Pakora, *Word and Picture* (as note 41), p. 52 also mentions Jacob’s Dream placed on the railing of pulpits.

58 Wislocki, *Houses of God* (as note 57), p. 131 f.

on the Ziegler pulpit, spread the Word of God and thus fitted easily into Lutheran confessional culture. As Øystein Ekroll has persuasively suggested, the pulpit was usually decorated with painted and carved images of the evangelists to mark the place from where the Gospel was proclaimed⁵⁹. Moreover, their association with the pulpit further emphasised the evangelists' role as models for ministers and preachers. Thus, one can only conclude that the choice of the evangelists for the decoration of the pulpits is imbued by the Protestant ethos, because this option highlighted the Word of God as the fundament of faith and stressed the role of the ministers as spiritual leaders of the community⁶⁰.

Besides highlighting the prominence of the Word of God and privileging the witnesses to the life of Christ, the recurrent presence of evangelists in the programme of pulpits proffered credible models for the clergy, especially where their pastoral duties were concerned. As Robert Kolb has suggested all those decades ago, the depiction of confessors of the word reflected the evangelical understanding of a Christian 'hero', no longer necessarily a martyr, but rather someone who properly proclaimed the Word of God⁶¹.

One also needs to take into account the messages conveyed by the decoration of the base and canopy of the pulpit. The example from Braşov is particularly relevant in this respect as Moses decorates the base of this particular artefact, while Christ is present atop the canopy surrounded by figures of the evangelists (see figure 7). As suggested by Krista Kodres, the choice of Moses as a support for the pulpit was an allusion to the Law and Gospel, especially when seen in context of the decoration of the canopy, often a figure of Christ. The two figures suggest a link between the Old and New Testaments (Figure 11). Moses, receiver of the Law, was the foundation on which Christ and the Evangelists rested while proclaiming the Gospel⁶². In the same vein, Ágnes Ziegler has suggested that Moses holding the Tables of the Law as well as a book, which may well have been intended to represent the Gospels, highlights the same link between the two parts of the bible (see Figure 5)⁶³.

59 Ekroll, *State Church and Church State* (as note 13), p. 302.

60 In analysing Dürer's *Four Apostles*, Christensen, *Art and the Reformation* (as note 4), p. 189 mentions that John is represented holding the Gospels, open to the first chapter where he proclaims the eternity of God's Word, considered by the reformers to be the foundation of their religious renewal. Kodres, *Pulpit* (as note 14), p. 383 suggests that in the Lutheran Church, Evangelists were seen as model ministers. The minister proclaiming the Gospel seems to have been elevated to the rank of the evangelists.

61 Robert Kolb, *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon 1987, p. 148; Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1991, p. 137.

62 Kodres, *Pulpit* (as note 14), p. 384 f.

63 Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 158.

One further detail attracts one's attention: the first three commandments are depicted on one of the tables held by Moses, while the next seven are represented on the other. This medieval arrangement of the commandments on the Tables of the Law, preferred by Martin Luther, turned the first two commandments of Hebrew tradition into one, practically eliminating the injunction against the making of images. This choice strongly conveys the reformer's understanding of the issue, as Martin Luther did not condemn images in themselves, but rather their abuse through idolatry⁶⁴. This does not only articulate a theology of the visual, but also constructs Lutheran confessional identity by clearly delineating Lutheran beliefs concerning the role of the image from all Swiss movements originating in Zürich, Basel and Geneva. Moreover, the first three commandments are the ones that establish the proper relationship between God and mankind, taking a stand against blasphemy and idolatry while requesting the observance of the Sabbath⁶⁵.

If one returns to the biblical images depicted on the pulpit of Braşov, the depiction of the tree whose roots are severed by the axe, together with the quote from Matthew 3: 10, strongly allude to confession of sins and repentance (Figure 6). In order to fully grasp the meaning of this composition, one must remember that, for several years, Martin Luther had retained penance within a group of three scripturally warranted sacraments. Although the reformer later abandoned the idea of confession as a sacrament, the Lutheran Church retained the practice of private confession and absolution and, by the 1530s, confession by a minister was required before receiving communion. As Susan Karant-Nunn has perceptively suggested, pastors in their role as confessors were able to minister to the "burdened conscience of those who were able to perceive and to worry about their spiritual as well as behavioral ills". The same minister, able to comfort his flock, was also bound to discipline it by deploying auricular confession and by threatening to deny the sacrament⁶⁶. Thus, the image chosen to adorn the pulpit from the parish church of Braşov may very well have alluded to one of the pastoral duties of the minister, to nurture his flock, but also to chastise it.

Given the evidence we have at our disposal, Fronius at least seems to have taken such duties very seriously. Ágnes Ziegler has suggested that the pulpit was installed in the church six years after the fire that had nearly destroyed Braşov. Preaching on the commemoration of this tragic event, Marcus Fronius made a

64 Luther's view was discussed by Christensen, *Art and the Reformation* (as note 4), p. 42–65; Michalski, *The Reformation and the Visual Arts*, (as note 4) p. 1–42.

65 For a more detailed discussion, see Maria Crăciun, "Historiae Vero Sacrae et Similes Retineantur": Funcția imaginilor produse pentru bisericile luterane ale Transilvaniei în epoca modernă timpurie, in: *Studii și Articole de Istorie LXXXIV* (2017), p. 18–38, especially p. 24f.

66 Karant-Nunn, *Reformation of Ritual* (as note 11), p. 94–104.

connection between Jerusalem and Braşov, comparing the misfortunes of the two cities and interpreting the fire as punishment for the sins of the inhabitants of the Transylvanian town⁶⁷. In his diaries, Fronius described the events at length, bemoaning the fate of the town and the sinful behaviour of its citizens, who led an unchristian life, valued worldly goods to excess and ignored the church, undoubtedly attracting God's wrath. Fronius thus blamed the godless town for the evils that befell its inhabitants and called on people to repent⁶⁸. Taking his views into account, it seems probable that Fronius would have favoured a visual programme that emphasised the idea of penance.

However, to look only at the role of the minister in this equation is to get only half of the story. Martin Luther insisted that confession was only effective due to heartfelt regret and resolve to improve one's life. In practice however, as Christoph Rublack has suggested, people accepted confession as a ritual act that entitled them to absolution and admission to the sacrament, but it did not necessarily lead to introspection or contrition⁶⁹. Consequently, one needs to consider the reaction of the laity to the act of confession and to the clerical endeavours to discipline them.

Considering that the image on the pulpit from the church at Braşov is associated with the initials LB (presumably of the founder of this work, the butcher Laurentius Bömches), perhaps a personal meaning can be construed from this particular association of image and text (see Figure 6). It may not be too far-fetched to suggest that the image may have been intended to serve as an epitaph or at least a memorial of its founder. On the other hand, Bömches may have simply wished to allude to his own spiritual struggles, possibly repenting publicly for his sins. Although speculation regarding his motives may seem futile, the reference to atonement, which has more universal relevance, remains clear.

On the other hand, as a mere illustration of a biblical passage, this image may have been intended to emphasise the role of the ministers as spiritual guides of the community of faithful and as guardians of their virtue. This more generic reading of the image is confirmed by the survival of the motif and its re-occurrence on the lectern placed in the church of St Bartholomew at Braşov, roughly a century later (see figure 10).

67 Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 154.

68 This is also discussed by Zikeli, *Markus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 94, 321. For Marcus Fronius's diaries: *Fatalis Urbis Exustio Anno 1689 (300 Jahre seit dem großen Brand von Kronstadt)*, in: Maja Philippi/Lore Wirth-Poelchau (eds.), *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 13 (1990), 134–164. The text is also published in *Quellen* (as note 20) VI/3, p. 408–570.

69 Hans-Christoph Rublack, *Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), p. 127–155.

Equally suggestive is the image on the door leading to the pulpit, which shows Jehova calling Jeremiah to prophetic ministry and touching his mouth to place the Words of God there (see figure 9). Consequently, this image may have been chosen to emphasise the role of the preacher and the traits desirable in a minister, while performing his pastoral duties, the courage to speak and willingness to go where he was needed. Considered from the point of view of the preachers active at the time when this pulpit was commissioned, Marcus Fronius among them, Jeremiah may simply have been a suitable role model, as congregations often expected the preacher to stand in the established prophetic tradition, choosing to emulate Jeremiah or John the Baptist⁷⁰. This hypothesis is supported by the fact that, in the German Lutheran lands, it was customary to include inscriptions like Jeremiah 1: 9 on the pulpit, because they referred to the role of the preacher⁷¹.

Consequently, this particular episode could be construed as an allusion to the transformation of the minister, as the words of God have been put into his mouth, so that God may speak through him, as Luther himself believed⁷². Thus, the image on the door to the pulpit became a visual metaphor for the role of the preacher as a vehicle for the Gospels. As Margit Thøfner has suggested, the pulpit – and one may add, its decoration – framed the performance of the preacher as rooted in Christological, apostolic and moral authority⁷³.

Despite their differences, Marcus Fronius who preached in the church at Braşov until 1695 and Martin Harnung, who acted as its principal minister between 1691 and 1703, may have agreed on this matter, turning Jeremiah into a role model for all ministers. Ágnes Ziegler has suggested that Marcus Fronius had used the calling of Jeremiah in calendars and in sermons⁷⁴. On 3 March 1695, Martin Harnung preached on the confirmation of Marcus Fronius as minister at Hălchiu. The sermon was a comment on Jeremiah 3: 15, which argues that the ministry is a gift from God: “And I will give you shepherds after my own heart who will feed you with knowledge and understanding”⁷⁵.

Given the rare occurrence of this particular episode within the decoration of the pulpit, it would not be beyond the realm of possibility that, in the church of Braşov, this composition met specific expectations concerning the role of

70 Pettegree, *Reformation* (as note 10), p. 24. Haebler, *Das Bild* (as note 3), p. 39 mentions that Luther explicitly connected the preacher with John the Baptist: “Wir Pfarrer und Prediger sind zu unserer Zeit das, das Johannes der Täufer zu seiner Zeit gewesen ist... Wir wissen auf Christum.” 1533; sermon on Mt 11,2.

71 Poscharsky, *Die Kanzel* (as note 5), p. 143.

72 Thøfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 122 argues that when the minister stood in the pulpit “he was no longer an ordinary mortal but rather a holy voice”.

73 Thøfner, *Framing the Sacred* (as note 6), p. 122 concludes that the pulpit is a ritual space, which stands for clerical authority and dignity.

74 Ziegler, *A brassói feketé templom* (as note 20), p. 154.

75 *Annotata historica*, in: *Quellen VI/3* (as note 20), p. 237.

the minister in his interaction with the community of faithful. Jeremiah may in fact have been a rather loaded model for the Lutheran clergy living in late seventeenth-century Braşov, as he condemned idolatry, the greed of priests and false prophets. Moreover, Jeremiah prophesised the destruction of Jerusalem, because Israel had been unfaithful to the laws of the covenant and had forsaken God by worshipping Baal. Through their idolatrous practices, the nation had deviated so far from God, that they had broken the covenant, causing God to withdraw his blessings. Jeremiah had also prophesised that Jerusalem would be handed over to the Babilonian army. One cannot help but speculate that, at a time of great political turmoil and increasing confessional rivalry, this choice of subject matter for the door of the pulpit may have been far from innocent.

By the time the pulpit had been installed in the parish church at Braşov (1696), Transylvania had fallen under Habsburg rule, and although it was able to keep its title as principality, its diet and its political system, warranted in 1691, it still faced major changes⁷⁶. In 1688, general Caraffa's troops had already entered Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben) while imperial garrisons were billeted in Braşov⁷⁷. As persuasively suggested by Daniel Zikeli, the behaviour of the soldiers in Braşov kept the inhabitants in a state of fear and apprehension, strengthening their perception that they were living in times of crises⁷⁸.

On the other hand, the royal free towns were the object of a Catholic mission which had the conversion of Saxons to Catholicism as its ultimate goal. It was obvious from these developments that the imperial authorities fully intended to bring the Saxons into the Catholic fold and had forged specific strategies meant to convert the elite of the towns to Catholicism⁷⁹. While Catholics insisted on the appointment of a bishop, on the right to repossess or to build churches and on the

76 András Magyari, *The Military Occupation of Transylvania at the End of the Seventeenth Century*, in: Ioan-Aurel Pop/Thomas Nögler/András Magyari (eds.), *The History of Transylvania, II (from 1541 to 1711)*, Cluj Napoca 2009, p. 343–356; Judit Pál, *Integrarea Transilvaniei în Imperiul habsburgic la sfârşitul secolului al XVII-lea*, in: François Bréda/Valentin Trifescio/Luminița Ignat-Coman/Giordano Altarozzi (eds.), *Austrian Influences and Regional Identities in Transylvania* (as note 19), p. 18–25.

77 Magyari, *Military Occupation* (as note 76), p. 346–347. The Treaty of Blaj (27 October 1687) decided that the Imperial Army would be quartered in 12 towns of the principality. On 9th May 1688 the prince Mihály Apafi, together with the estates swore fealty to Leopold I.

78 Zikeli, *Marcus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 87, 325.

79 Sever Oancea, *Catholic Seduction or Habsburg Clientele? Confessional Change in Eighteenth-Century Transylvanian Society*, in: *Colloquia. Journal of Central European History XV* (2008), p. 5–29, especially p. 8 suggests that Habsburg policies were informed by Lipsian philosophy according to which civil order depended on the unity between the confession of the monarch and that of his subjects. Paul Brusanowski, *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval*, Cluj 2007, p. 163–165 emphasizes the importance of the Diet of Sibiu held on 22 March 1692.

return of religious orders, including the Jesuits, the estates resisted any proposal that might lead to the reclaiming of property. The Jesuits had been expelled from Transylvania as a consequence of the decisions of the diets of 1607 and 1610, which were later incorporated into the *Approbatæ Constitutiones*. Despite this explicit interdiction, the Jesuits returned to the region as military priests even before official permission was granted for their settlement in the Transylvanian towns. Religious orders were able to enter Braşov, beginning with 1688, first the Franciscans and then the Jesuits, who founded a Catholic parish in the town⁸⁰. The Jesuits reclaimed churches, built schools and, assisted by the army, acted as guardians of Catholicism at local level⁸¹. Their presence in the town became ostentatiously visible as sermons were delivered and processions were held in public places. As if processions in themselves were not enough to promote a specifically Catholic piety, for instance devotion to the Corpus Christi, imperial authorities decided that Lutherans had to observe Catholic feasts⁸².

Moreover, Jesuit presence in the town transformed the topography of the urban space by introducing new churches, building an oratory and erecting a Crucifix in the public square⁸³. Interestingly enough, this event took place the same year (1696) as the building of the new pulpit in the Lutheran church. It remains unclear whether this was mere coincidence or fierce competition. One is led to speculate that the Lutheran citizens may have been slightly irritated by this constant display of devotion. Although local chronicles don't dwell on this, bafflement and disapproval often transpire from the texts. For example, on 9th October 1688, the death of a noble was followed by a Catholic funeral and "papistischen ceremonien in unsere Grosskirche"⁸⁴. The antithesis between

80 *Historica relatio de initio et progressu missionis Coronensis Societatis Jesu in Transilvania ab anno Domini 1688 usque 1720*, in: *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó VI* (as note 20), Brassó 1915, p. 318–347, especially p. 319; Oancea, *Catholic Seduction* (as note 79), p. 8.

81 Oancea, *Catholic Seduction* (as note 79), p. 8; *Historica relatio* (as note 80), p. 319 mentions that the Jesuits succeeded in acquiring St George's church, which they endowed with all the necessary items for the celebration of the liturgy. They also founded a separate Catholic cemetery.

82 Zikeli, *Marcus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 324; Friedrich Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen II, (1700–1815)*, p. 24. *Historica relatio* (as note 80), p. 320f, refers to concerns related to the mission. The Jesuits made sure that a Catholic mass was celebrated daily while sermons were delivered in German on feast days. The latter were assiduously observed and often turned into occasions for public devotions.

83 Sever Cristian Oancea, "Eyle und Errette Deine SEel ... " *Convertirea braşoveanului Johann Drauth la catolicism în anul 1713*, in: Marius Oanţă (ed.), *Studii de Istorie Ecleziastică*, Craiova: Sitech, 2018, p. 59–76. *Historica relatio* (as note 80), in: *Quellen VI/3*, p. 323 mentions the mounting of the Crucifix.

84 *Alte und Neue siebenbürgische Chronik*, in: *Quellen VI/3* (as note 20), p. 121.

Papist ceremonies and “our great church” allow a degree of subliminal hostility to surface in the wording of the chronicle.

Feeling the pressure of this top-down confessionalization, the Saxon community was apprehensive and fearful of losing its confessional identity because of the conversion of some prominent members. For instance, in 1692, Andreas Sigerius from Braşov became a Catholic, probably as a consequence of his marriage contracted in Vienna⁸⁵. This was neither a surprising nor a rare occurrence, because, as Sever Oancea and Daniel Zikeli have convincingly suggested, the urban elites recognised the advantages of cooperation with the Habsburgs and the opportunity to enter the ranks of the nobility through conversion⁸⁶.

In these circumstances, people feared an aggressive Counter Reformation especially since Antonio Caraffa was known for the persecution of Protestants in Royal Hungary⁸⁷. The implicit threat to Lutheran identity brought about by the confessional changes in what had been a, more or less, mono-confessional town, may have strengthened Fronius’ belief that the Catholic Church was the embodiment of evil and the Pope the Antichrist⁸⁸.

Transylvania’s free towns, the traditional beneficiaries of medieval privileges bore the brunt of these events, as they became politically marginal. The pressure from the Habsburgs, who supported Catholicism and the forging of the absolutist state, led the Transylvanian Saxons to develop a political culture that was reticent in the face of change and dominated by fear of disorder. According to Edit Szegedi, this was a “theocentric” or perhaps “ecclesiocentric” society, where spiritual evil preceded and served as a foundation for political evil⁸⁹. This was a conservative society, where the Church provided answers for the community, encouraging fasting, communal prayer, more numerous divine services and more frequent sermons. As Szegedi has highlighted, as a theological reflection of the age, sermons were more than erudite exercises in rhetoric, they were lessons in Christian and moral edification and thus constant means to educate the community. This points to the enhanced role of the clergy in this society, where ministers were equated with saviours⁹⁰. It should not come as a surprise that the clergy themselves identified with this role and redefined their duties accordingly.

85 Events are recounted in Martin Ziegler’s chronicle ‘Annotata historica’, in: Quellen VI/3, p. 233, and discussed by Oancea, *Catholic Seduction* (as note 79), p. 15.

86 Zikeli, *Marcus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 85; Oancea, *Catholic Seduction* (as note 79), p. 12–17.

87 Zikeli, *Marcus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 86.

88 Zikeli, *Marcus Fronius. Leben und Werk* (as note 23), p. 325; Julius Gross, *Lebenslauf des Markus Fronius*, in: Julius Gross (ed.), *Markus Fronius. Leben und Schriften*, Kronstadt 1925, p. 1–96, especially p. 22.

89 Edit Szegedi, *Tradiție și inovație în istoriografia săsească între baroc și iluminism*, Cluj-Napoca 2004, p. 31–33.

90 Szegedi, *Tradiție și inovație* (as note 89), p. 36.

Consequently, the integration of the Saxons in the Habsburg Monarchy was strenuous, as the traditional political community found its bearings with difficulty in a state striving for absolutism. This state asserted itself in the first half of the eighteenth century by fighting political particularisms, as well as juridical and, especially religious ones. This policy challenged a political culture which embraced respect for tradition, i. e. the inherited political system and was thus fundamentally conservative. Bereft of their political relevance, Transylvanian cities subsequently experienced additional social upheavals, particularly the birth of a new elite, comprising primarily members of the administration, who found stronger links with Vienna, that eventually overshadowed the artisans in urban government⁹¹.

Interpreted against the political background and the social upheaval in the town, the pulpit from Braşov conveys a variety of messages. On the one hand, the presence of the evangelists can be construed to refer to the duties of the minister, placing emphasis on clerical authority and dignity. The juxtaposition of Moses, as the base of the pulpit and the Resurrected Christ, as the crowning of the canopy, gives visual expression to the relationship established in Lutheran theology between Law and Gospel. On the other hand, the arrangement of the Decalogue on the tables held by Moses divides the commandments between those that governed the relationship between God and mankind and those that regulated relations within society. Moreover, the disappearance of the second commandment of Hebrew law, which forbade the production of images encapsulates a Lutheran theology of the visual where only the worship of images is forbidden. The illustration of Matthew 3: 10, working together with the text, is the bearer of both generic messages concerning the worthiness of the congregation and the duty of the minister to act as their moral guardian and more specific ones related to the commissioner. The focus on sin and penance could have a universal meaning for every member of the congregation and a specific significance for Laurentius Bömches. It also dovetailed with Marcus Fronius' interpretation of the events at Braşov, divine wrath brought upon the town for its lack of faith and its lapse from the true church. Finally, the episode related to Jeremiah on the door of the pulpit reinforced messages related to the role of the clergy, particularly since the latter could be understood within the specific political and social context of that troubled decade. Adopting Jeremiah as a model outlined a different programme for a clergyman working in Braşov between 1686 and 1713. One should remember that Jeremiah condemned idolatry and false prophets. He had also predicted the destruction of Jerusalem, because Israel had been unfaithful to the laws of the covenant and had forsaken God for the worship of Baal and engaged in idolatrous practices. Finally, Jerusalem would be handed

91 Szegeedi, *Tradiție și inovație* (as note 89), p. 156.

over to the Babilonian army. If one lived in Braşov at the end of the seventeenth century, one could easily equate the false prophets with the Jesuits, idolatry with the devotional culture they attempted to introduce, including worship of saints, miraculous images and intricate ceremonies, while the occupation of Jerusalem by the Babilonian army could be read as the arrival in Braşov of imperial troops. In fact, preaching on the commemoration of the fire, Fronius compared the misfortunes of Braşov with the fate of Jerusalem⁹².

In this complex political and social context, one must, in the end, discuss the function of the visual programmes forged for the decoration of the pulpit. The function of the programmes is first of all related to the role of the pulpit itself. The latter was generally designated as the place from where the minister espoused the Word of God⁹³. It was also the place from where the minister denounced sin and controlled the congregation through this ritual of public shaming. Finally, the orders of secular authorities were sometimes announced from the pulpit⁹⁴. Secondly, the images on the pulpit were able to convey doctrinal meaning and thus one must presume that they fulfilled an educational function. They were also able to regulate religious practice, particularly pious behaviour. The commandements emphasised by their spatial arrangement on the Tables of the Law referred to the pastoral strategies of the Lutheran clergy: the struggle with idolatry, the effort to contain blasphemy and the wish to ensure attendance of the divine service. Thus, the pulpit served to educate, but also acted more generally as a vehicle for communication between the clergy and the laity. The pulpit also defines the role of the minister, who speaks in the name of the Lord, thus identifying himself as *Minister Verbum Dei*. In a way, the Protestant pulpit is a symbol of the famous Reformation motto: *Verbum Domini Manet in Aeternum* (1 Peter 1:25)⁹⁵. Finally, it has been suggested that the pulpit could also commemorate its founder⁹⁶. This may well be the case of the pulpit in the church of Braşov, where the initials of the commissioner appear prominently on the base of the artefact. In conclusion, the images, together with the accompanying texts often served to forge the confessional identity of the community, as suggested by the Lutheran reading of the Decalogue, the specifically Lutheran theology of the image and the importance attached to confession.

92 Kühlbrandt, Stadtpfarrkirche (as note 20), p. 32; Zikeli, Marcus Fronius. Leben und Werk (as note 23), p. 99; Ziegler, A brassói feketé templom (as note 20), p. 158.

93 Pakora, Word and Picture (as note 41), p. 53 points out that, as an artefact conceived for the preaching of the Word of God, the pulpit was integrated into the divine service and into ecclesiastical space.

94 Kodres, Pulpit (as note 14), p. 390.

95 Pakora, Word and Picture (as note 41), p. 55.

96 Pakora, Word and Picture (as note 41), p. 54 points out that the pulpit does not act as an epitaph.



Figure 1: Image of the chancel in the church at Nocrich/Leschkirch (photo Ciprian Firea)



Figure 2: View of the chancel at Cața/Katzendorf (photo Ciprian Firea)



Figure 3: General image of the pulpit at Braşov/Kronstadt (photo Andreea Pocol)



Figure 4: Image of the pulpit at Braşov/Kronstadt (photo Andreea Pocol)



Figure 5: Image of Moses holding the Tablets of the Law (photo Andrea Pocol)



Figure 6: Detail of the wreath (photo Andrea Pocol)



Figure 7: The canopy of the pulpit of Braşov/Kronstadt (photo Andreea Pocol)



Figure 8: The door of the pulpit at Braşov/Kronstadt (photo Andreea Pocol)



Figure 9: The Calling of Jeremiah on the door of the pulpit from Braşov/Kronstadt (photo Andreea Pocol)



Figure 10: The lectern from St Bartholomew, Braşov (photo Andreea Pocol)



Figure 11: The pulpit of Braşov/Kronstadt, full-length view (photo Andreea Pocol)

Zusammenfassung: Die Forschung hat lange Zeit den Protestantismus als „Religion des (geschriebenen oder gesprochenen) Wortes“ verengt auf diese Perspektive des Wortes untersucht. Mit der Ausweitung auf eine raumsoziologische Perspektive gerieten auch die Ausstattungsgegenstände und ihre Platzierung z. B. im Gottesdienstraum sowie deren soziale Funktion in den Blick. In diesem Beitrag wird der Aufmerksamkeit auf die Gestaltung und Dekoration von Ausstattungsgegenständen, speziell der Kanzeln in siebenbürgisch-lutherischen Kirche und ihres ikonographischen Programms als Mittel von Kommunikation und Element der konfessionellen Identitätskonstruktion gelenkt. Kommunikation fand nicht nur in der für den Gottesdienst zentralen Predigt auf und von der Kanzel, sondern auch durch sie selbst als prominenten, oft reich gestalteten Ausstattungsgegenstand protestantischer Kirchenräume statt. Obwohl nach der Reformation die Kanzel zum Standard einer Kirchengestaltung gehörte, erreichte die Kanzelgestaltung in Siebenbürgen nicht annähernd das programmatische Niveau neu errichteter Kanzeln wie in Skandinavien, im Baltikum oder in den deutschen Territorien.

Die Kanzeln mussten wegen akustischer Gründe, aber auch um der Sichtbarkeit willen oft an die Vierung bzw. den Altarraum versetzt werden; auf diesen Raum wurden entsprechend Bankreihen und Emporen ausgerichtet. Damit wurde dieser Bereich zum Aktionsraum des Pfarrers für Wort und Sakrament. Die Gemeinde wurde als Auditorium und Publikum des rituellen Vollzugs und der Dekoration herausgefordert, diese zu entschlüsseln. Beispielhaft wird die Kanzel der Schwarzen Kirche in Kronstadt analysiert. Die nach dem Stadt- und Kirchenbrand 1689 in den folgenden Jahren wieder hergestellte Kirche erhielt eine neue Kanzel: die Korpus-Dekoration mit Evangelistensymbolen, darüber eine Anspielung auf Matthäus 3,10, getragen von einer Moses-Gestalt (mit den beiden Gesetzestafeln und einem Buch). Der Kanzeldeckel ist geschmückt mit Figuren der vier Evangelisten und des Auferstandenen. Die Kanzelpforte bezieht sich auf Jeremia 1,9 (Prophetenberufung). Letztere Szene ist analogielos in Siebenbürgen. Wenngleich diese Kanzelgestaltung für Siebenbürgen einzigartig ist, schöpft sie doch aus dem gesamteuropäisch üblichen Repertoire.

Vor dem Hintergrund der Besetzung durch kaiserliche Truppen und der gegenreformatorischen Maßnahmen (inklusive dem Wirken von Jesuiten) der tendenziell absolutistischen Politik der Habsburger kam der Gestaltung der Kanzel eminent konfessionspolitische Bedeutung zu. Sie unterstrich das Selbstverständnis der Pfarrer als Verkünder von Gottes Wort (in Gesetz und Evangelium) und deren Wächteramt. Die Dekoration der Kanzel wurde transparent deutbar auf die aktuellen religiös-politischen Herausforderungen: gegen die zu politischem Schaden führende moralische Schwäche (politischen Opportunismus); gegen aus spiritueller Nachlässigkeit provozierten Götzendienst (Idolatrievorwurf gegen die Jesuiten und den päpstlichen Antichrist) sowie gegen den politischen Untergang von Kronstadt (analog zur Gerichtsprophezie Jeremias gegen Jerusalem). Somit hatte das Programm der Kanzeldekoration im komplexen politischen und sozialen Kontext zentrale Funktionen: 1. die Verkündigungsfunktion für das Wort Gottes basierend auf dem Wächteramt der Kirche; 2. die Erziehungsfunktion zu Frömmigkeit und Abwehr von Blasphemie, was reziprok mit dem pastoralen, prophetischen Selbstverständnis und der Erwartungshaltung der Gemeinde korrespondierte; 3. die Erinnerung an den Stifter. Damit diente die Kanzel der Stärkung der als bedroht und zunehmend gefährdet angesehenen konfessionellen Identität der in einer konservativen Abwehrhaltung sich verschanzenden lutherischen Gemeinde in Kronstadt.

Livia Magina

The Transylvanian rural World at the end of the 16th Century Reflected in the Minutes of Săliște

In a general sense, a village is but the juxtaposition of a geographic area and a functionally group of buildings and arable plots, with a church and a cemetery located in its central zone. Juridically, it might be a private or a fiscal possession. A village might be analyzed only in a direct correlation with the villagers there. It depends on their stability and welfare. Belonging to nobles, to treasury or to juridical distinct communities, the villages make a rural Transylvania of as much sides. Some Romanian communities under economic and cultural influence of the Saxon University mark out of. These are the villages that Nicolae Iorga referred to in the beginning of the 20th century¹. Watching and pointed out their development and the evolution of their inhabitants naturally might be made through the mean of some references of a long existence. The villages belonging to Săliște (germ. Selischte, hung. Szelistye) or Tălmăciu (germ. Talmesch, hung. Nagytalmács) Seats offer a good sample. Registers preserving is one of the researching reasons as the documents presents relevant data on a relatively limited territory. The register of minutes of Săliște (germ. Selischte, hung. Szelistye) Seat in the National Archives County Office of Sibiu is referred to in our case². People and places, drama and exultations are to be envisioned behind the juridical sentences. Among them and passing through the juridical sentences dense strainer, we might find up how the people prepared themselves to passing away, how they received a punishment, or information on shaving wealth, on real deals, or lands marking and granting on/taking on leases.

1 Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal* [Villages and Priests in Transylvania], București 1902.

2 Serviciul Județean al Arhivelor Naționale, Sibiu [henceforth SJAN-S: County of Sibiu Archives], Fond Magistratul orașului și scaunului Sibiu, Registrele de judecată, “Comunele celor 7 juzi”, nr. 1, Registrul de procese verbale [Magistrate of Sibiu City and county. Register of minutes and minutes].

On places and institutions

A former district of Amlas (germ. Hamlesch, hung. Omlás) duchy, Săliște area became part of the Saxon University (germ. Nationsuniversität/lat. Universitas Saxonum) by the end of the 15th century. The Seat of Săliște, a filial seat of Sibiu, together with the Seat of Tâlmăciu had benefited of institutions and privileges specific to such a position up to the Saxon University dissolving in the 19th century.

With a historical unique direction, the villages in the seat (Tilișca (germ. Telischen, hung. Tiliska), Sibiel, Vale, Galeș, Cacova (heute Livezile, germ. Laßlenkirch, hung. Ūrháza), and Săliște, obviously) were preponderantly populated by Romanians. The village of Săliște, also known as Grossdorf, Nagyfalu or Magna villa, gave the seat's name. Many researching on the village and homonymous seat were made especially during the inter-wars, by two historians originated there: Ioan Lupaș (1880–1967) and Ioan Moga (1902–1950), but also by Nicolae Iorga (1871–1940). As in all villages in Transylvania, the inhabitants there had the right to elect a judge and jurymen from among them. The districts and seats organizing within the Saxon University have been studied yet in the middle of the 20th century³ and the most recent work on this subject was published in 2014⁴.

Two ordinary judges made the seat of Săliște as a judgment forum at the district level. They were assisted by the jurymen coming from the six villages in the Seat. Theoretically and procedurally, the judges met whenever needed, but according to the cases in the minutes, only in May-June and September-October they had to. Săliște was the place to meet in the most of the situations, but also the other villages of the Seat: Tilișca, Galeș and Sibiel. The two judges were annually elected within Sibiu Magistrature, as it is shown in the formula of *specchio*, the “mirror” in the end of the minutes, under the following title: “Cathalogus dominorum iudicum Szelistiensium ab anno 1585 usque ad annum 1708”, with two columns: 1. “Nomina dominorum iudicum Szelistiensium” și 2. “In quo anno fuisset”. 22 jurymen are noted between 1585 and 1604. Blasius Weis senior and

3 Georg Eduard Müller, Stühle und Distrikte als Unterteilungen der Siebenbürgisch-Deutschen Nationsuniversität 1141–1876 [Seats and Districts as Partitions of the Transylvanian-German University], Hermannstadt 1941.

4 Liviu Câmpeanu, Universitatea Saxonă din Transilvania și districtele românești aflate sub jurisdicția ei în evul mediu și epoca modernă [The Transylvanian Saxon University and the Romanian Districts under its jurisdiction in the Middle Ages and Early Modern Times], Târgu Mureș 2014. See also Wolfgang Kefler, Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität [Ethnic autonomy in Transylvania. 500 years of Transylvanian-Saxon University], Köln/Wien 1990 (= Sieb. Archiv Bd. 24).

Emeric Binder junior are the first registered ones. Almost always a senior man and a junior one formed the seat team. Daniel Veis sr. and Michael Gundhard jr. took the longest mandate, between 1591 and 1594. For judging in the Seat of Săliște, the senior judge had an annual income of 100 forints, the junior one, of 50 forints.

The cases to have been judged there were generally connected to patrimonial questions, either between private persons or neighbor communities; it was the case of the two villages Cacova and Sibiel, in 1585, which came in front of the seat with their judges and jurymen to set the limit at *drumul maire al muntului* [“the large way of the mountain”]. There was one case to end with a fine, and it means that that seat had such competences too. The seat of Sibiu was the appeal court for the cases there, as the case of Koman Sozpodin shows in 1585.

On the document

Historian Ioan Lupaș⁵ declares that in the inter-war time he found “two registers” in the garret of Săliște hall, “all along with other useless objects”, namely the partitioning of estates of the Seat of Săliște. Both of them referred to partitioning during the 18th century. But Lupaș says no word on a third document, even if he knew it, a record referring to cases belonging to the 16th century. The Minutes of Săliște Seat remained up today an unpublished document in spite of its fantastic implications for this area at least. If seen integrally, not fragmentary and up to the researcher’s objectives, this record comes to reveal that world it was written for. It is also important for its almost uninterrupted recording, up to the end of the 18th century. Similarly to those of the 18th century, the register refers to cases of partitioning heritage, to selling-buying cases, to land marking, or to wills of the rural countryside; even extremely rare in Transylvania, the last ones belong to the 17th century and exceed the subject of the present article. It was a result of the ascending bureaucracy at that time, of the writing system triumph, but also of local needs.⁶

Its alphabetic index referring to people with judged or solved cases by Săliște seat, is of a great use today as at that time. There are more than 600 cases, and 60 in 1585–1604. In the decade of 1585–1595 the average is more than four per year, between 1595 and 1604 less than two.

5 Ioan Lupaș, *Studii, conferințe și comunicări istorice* [Studies, Conferences and Historical Notes], vol. IV, Sibiu 1943, p. 174.

6 The volume includes 471 pages, in brown leather cover, the register is preserved at SJAN-S, inventory number 1, Fund *Magistrat. Domeniul celor șapte juzi* [Magistrate. The seven jurymen’s domain]. It starts with the 21st of May 1585.

The list of judges for over a century, as I have specified, is also a precious instrument. In the preamble of the minutes, the notary/clerk began writing after god's invoking. The clerks' name rested unknown (there were more clerks, I presume), but it is possible that one of the two ordinary judges to have noted in the register. More specific patterns of handwriting are to be observed along the 17th century, for instance. A particular element may be noted: for four years, between 8th of June 1599 and 1603, either cases or judges' names are not referred to, for two possible reasons: they weren't registered or the seat had no meeting. The minutes are written in German, excepting two of the cases: the case of 1628⁷, written in Romanian with Cyrillic characters. It is about an agreement between Stan Miclăuș from Sacel together with all the villagers for a mill and a plot they had taken from, and Giurgiu Moga from Vale. The second case is that one of 1615, when the document is written in Hungarian, too (p. 102)⁸.

As for the terminology, they used Latin words, especially for juridical or procedural cases: *legitimis possessor*, *coram nobis*, *sententiam*, *comparuit*. Words in Romanian were also used (toponyms especially, but also others)⁹. Much more are the words in Latin and Romanian by the end of the document, and it is to be noted too.

On the villagers

The inhabitants of the seat of Săliște were appropriated villagers, *possessionati*. It is a different world to be framed there if related to the other Transylvanian villagers, most of them having been bondsmen or inquilini/subinquilini. As all along the princely Transylvania the villages in that seat had the village judge as their leader at the local level¹⁰. This one is named *sude* or *shudia* in the minutes. He was assisted by the village jurymen named *burgeri*. Any village had one at the best three jurymen, as it is noted in the minutes' statute (page 1). The village of Săliște had in 1585 Petru Blotz as a judge and Bib Cristill, Ioannes Serro, and Bukur Durda as jurymen. There is another institutionally important matter noted in the statute: none of the villages judges would be sworn in (germ. *kein schude ger kein eid*) as the judges in Sibiu did it yet. The judge election *electio villici et juratorum pagi Szelisthe* took place on Easter day in the church,

7 Minutes Săliște (fn 6), p. 139. In : Ioan Lupaș, Documente istorice transilvane, I, pp. 599–1699, Cluj 1940.

8 Idem, p. 102.

9 Minutes Săliște (fn 6): *ocsine*, *putine*, *large gredini*, *drumul maire al muntului*, *plug* (p. 7), *pokararia* (p. 9), *funatz en podure la muntje* (p. 346).

10 Livia Magina, Instituția judeului sătesc în Principatul Transilvaniei [Institution of village sheriff in the Principality of Transylvania], Cluj-Napoca 2014.

following a procedure described in the middle of the 17th century, but certainly the same way had been followed also before that time. Eleven men were elected in each of the four quarters of Săliște: Suseni, Brateni, Folteștenii de Sus, and Valieni (the list had had 27 to 38 names, but they had been changed for different reasons: death, illness). One of those elected men came with the votes from its quarter to the church and they had to elect the judge after¹¹. The old men of the village, we might note, are named *aus des gemein* (germ.: of the community), so to say men that the village designated to take part in the judgment¹², but also *etliche gutter leit* (germ.: a number of kind men)¹³.

Possibly, the most interesting researching direction the minutes offer is making some genealogies of the local families. The family of Typuricza from Vale might be, for instance, studied from 1629 (Dan Typuricza) up to 1702 (Coman Typuricza), along the 17th century and different juridical acts.

As for farming and animal breeding or, sporadically, strictly necessary trades, the economic life of the villagers in the Seat of Săliște is similar to other villagers in Transylvania. Sheep breeding was the major villagers' concerning, a fact that is underlined by the many deals for mountain pasturing plots: in 1585, Ioan Mantschull in Orlat was given a mountain pasture for one shepherd, namely for one flock, and Sztan Govordia in Săliște, for three flocks. Other three villagers were given the rest of plots (p. 8). In 1604, Ionaș Miklos in Tilișca was given a pasture for two shepherds in change of 12 forints, and it consisted in a part of Iarna Mountain (?)¹⁴. There are fewer notes at that time to refer to the farming system. We might suppose that hemp and flax, but also wheat were among the main cultures there. Millers are recorded also and one mill in Vale, and a furrier, Sztancsul Kosokaire, also working as a judge at the time.

Oral communication is one of the main characteristics of the rural world. Even if any of real deals had to be recorded in the minutes, the initial agreement of the involved ones was done through the most known mean: the *Áldomás*, namely, a ritual drinking and having a snack (*la bea adălmașul*/Romanian] *áldomás*/Magyar, Trankspende, Trunk/German). According to what Pope Inocent IV (1243–1254) used to say, namely that is not normal to trust more in a ink writing on a skin of a dead animal than in a living man's word, there were lots of cases in that area to use that *áldomás*, usually in selling-buying deals that were also recorded after¹⁵. Other communities not only the Romanian

11 Minutes Săliște (fn 6), pp. 358–360.

12 Minutes Săliște (fn 6), p. 6: the dispute between Cacova and Sibiel concerning the landmark.

13 Minutes Săliște (fn 6), p. 126.

14 Minutes Săliște (fn 6), p. 52.

15 Explanations on the ritual at: Martyn Rady, *Literacy, Performance and Memory: the Áldomás (Trankopfer) in Medieval and Early Modern Transylvania*, in: *Anuarul Institut-*

ones practiced such a custom. The status and importance of custom and the dealers' mutual confidence founded on the gesture power is obviously seen in the minutes. Beginning with Turda Diet in 1545, the custom became part of the law, especially for cattle deals. The ritual had to be practiced in a country inn and in the presence of some witnesses¹⁶ but more frequently it was followed in the judge's house or in the house of one of the witnesses. In 1587, that drinking ritual took place in the presence of the village judge of Săliște and the one of Vale, in the occasion of Koman Sasul selling to Bukor a hayfield for 13.5 forints¹⁷. It was the same the case of Leb Dorda and Opra Stroia at Vale who three successive Sundays advertised in the church on their deal concerning a plot (p.8), or at the moment that judges and jurymen from Cacova and Sibiel, having received the sentence on the land mark, met to the ritual of *áldomás* (germ.: "zusammen gegeben undt auch almesch getruncken"). More than this, any transaction had to be publicly known through advertising in the church. In contrast, the deals had to be announces to the people in three successive meetings. In 1628, the *áldomás* having been done for a mill plot, as the minutes note, the transaction was also presented in the church¹⁸. So, the villagers in the Seat of Săliște are bound to their church through many other threads than exceeding their main moments in life: they elected their judges under the church arch, and in front of the altar they announced their estates' dealing.

School and church, the binomial village nucleus, are vital for rural existence and tradition. Săliște was identified by Nicolae Albu as a rural center of Romanian culture¹⁹. Even if the oldest school in rural Transylvania seems to be the school at Jucu with its *domus scolaris* noted in 1332²⁰, and the first documented school was at Teaca (germ. Tekendorf, hung. Teke), in 1433²¹, in Săliște the school was maybe founded around 1600. The schools number increased obviously²². Most frequently the local priests in the Transylvanian villages played also the role of

tului de Istorie "G.Barițiu", Series Historical, Supplement 1, 2015, – Literacy Experiences concerning Medieval and Modern Transylvania, pp. 365–375.

16 Sándor Szilágyi (Ed.), Erdélyi országgyűlési emlékek [Memorabilities concerning the activity of the Transylvanian parliament], vol. 1, Budapest 1875, pp. 219–220.

17 Minutes Săliște (fn 6), 1587, 14th of May.

18 Ibidem, 1628.

19 Nicolae Albu, Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800 [History of Romanian Schooling in Transylvania until 1800], Blaj 1944.

20 Ștefan Pascu, Voievodatul Transilvaniei [Regency of Transylvania], IV, Cluj-Napoca 1989, pp. 360–361.

21 Békefi Remig, A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig [The history of the ecclesiastical schools in Hungary], Budapest 1910, p. 357.

22 Livia Magina, Scrisul in orizontul rural din Transilvania (sec.XVI–XVII). Preliminarii, în Scris și societate în Transilvania secolelor XIII–XVII [Writing and Society in Transylvania 13th-17th. Centuries], in: Susana Andea, Avram Andea, Adinel Dincă, Livia Magina (eds.), Cluj-Napoca 2014, pp. 237–271.

the local schoolteachers. When speaking about school at Săliște, priest Dumitru was a witness at the beginning of 1616 in the real dial between Koman Borcza from Săliște and Wolff Gits²³. That priest was firstly noted as a schoolteacher during the fall of the same year, (rum.: *Domitre popa gramatik*)²⁴.

Oprea, son of Oprea Alămănuț and Stanca, took his right inheritance after Christmas 1651 and left for Moldavia, one of the teaching destinations for villagers' sons²⁵(germ.: *in die Moldau [...] die schrift zue lernen ir*).

For wills, they were not a common juridical or notarial activity within the rural Transylvanian milieu in the 16th–17th centuries; on the contrary, they were almost an unknown phenomenon. The number of villagers who will their estate substantially increased only in the 18th century, especially in the area of the Saxon University²⁶. From the end of the 16th century up to the beginning of the 18th one, the villagers in the seat of Săliște passed on their estates and the fact was noted down in the minutes. 23 such acts are noted preponderantly during the 17th century, concerning families living in Săliște in a great measure. At the beginning of January 1652 for example, an old man called Petruse Niagh passed on his wealth, house and other real estate to his three sons Jurka Olajrul, Dan Niagh, and Stan Niagh, but also to a fourth one, Lupe Niagh, his son (germ.: "seinem sonn") and the natural mother, (germ.: "leiblige mutter")²⁷.

The country women came also into light due to partirtioning of wealth. It was in 1619 when Veis Neaga, Vlad Longocz's wife carried on a lawsuit with her mother, Dumitrazza Budiloaia for her heritage by right of succession after her father's death. The village judge Oprea Zguerde had before investigated the case. Also Maria from Cacova, Opra Oczola's sister-in-law took part to another partitio-ning in 1619, together with her sister. Maria Dragiloaie together with Stan Boia came also to the seat of Săliște, in the presence of judge (schudja) Oprish Potruz and the village juryemen Opre Gjarsh from Kakova, Demitru Bieb, Petru Steflje, and Komani Bogat and Ionesh Hern²⁸.

Given the special juridical status of the villagers in the seat of Săliște, no conclusion can be concomitantly generalized for the whole Transylvanian territory.

23 Minutes Săliște (fn 6), p. 88.

24 Minutes Săliște (fn 6), p. 93.

25 Minutes Săliște (fn 6), p. 227; Ioan Lupaș, Documente, p. 251.

26 Oana Sorescu Iudean has identified 122 testimonial dispositions belonging to some Romanian inhabitants in the seat of Sibiu, between 1723 and 1800. See: The permeability of borders: drafting romanian last wills in the seat of Sibiu during the eighteenth century, in: Banatica 2017, p. 463 and passim.

27 Minutes Săliște (fn 6), p. 230.

28 Minutes Săliște (fn 6), p. 192.

Partitioning of wealth, the special position of women, the right to appeal from a seat to another, or the wealth legacy within the rural world are part of the special features of this world seen through this time capsule – the Seat of Săliște Minutes.

Zusammenfassung: Die Sächsische Nationsuniversität war auch für Verwaltungs- und Rechtsfragen in dem ihr unterstellten Stuhl von Selischte (mit sieben, von orthodoxen Rumänen bewohnten Dörfern) zuständig. Jährlich wurden zwei Richter ernannt, denen bis zu drei Bevollmächtigte der sieben Dörfer beigelegt waren. Die hier vorgestellte Quelle eröffnet tiefere Einblicke in Bildungs-, Sozial-, Brauchtums- und Rechtsgeschichte. Trotz der allmählich wachsenden Schreibfähigkeit unter den Rumänen blieben die mit der Kirche verbundenen Rechtsakte und traditionellen Rituale neben den durch die städtische, frühmoderne Rechts-Terminologie geprägten offiziellen Verfahren bestehen.

Register/Index

Ortsregister/Index of places

- Abtsdorf (ung. Kolozsmonostor, rum. Mănăstur) 116, 122, 123, 144, 147
Adelberg 341
Altland 40
Altrodenau (ung. Óradna, rum. Rodna) 230, 236, 238–240, 242, 243, 247, 275, 276
Alt-Tohan/Alt-Tauchen (ung. Ótohán, rum. Tohanu Vechi) 285
Appesdorf (ung. Kolozsmonostor, rum. Cluj-Mănăstur) 183, 184
Arad 250–252
Augsburg 26, 134, 304, 317, 366
- Baden 26
Badeseck (ung. Bátaszék) 153, 154
Balkan 257
Baltikum 412
Banat 249, 257, 258
Basel 26, 399
Berchtesgaden 26
Birrhalm (ung. Berethalom, rum. Biertan) 61, 71, 193, 366
Bistritz (ung. Besztercze, rum. Bistrița) 12, 17, 42, 176, 193–196, 198, 199, 207, 211, 229–236, 238, 240, 242, 243, 246, 247, 275, 276, 278, 283, 291, 293, 366
Bokschan (ung. Boksánbánya, rum. Bocșa) 258
Bologna 47, 193, 200, 201
Borgo 230
Bosnien (engl. Bosnia) 255, 257
Brandenburg 33
Brăteni 419
Brenndorf (ung. Botfalu, rum. Bod) 40
Budak (ung. Szászbudak, rum. Budacu de Jos) 193, 200
- Burzenland (ung. Barcaság, rum. Țara Bârsei) 40, 44, 68, 193, 207, 208, 211, 213, 214, 220, 221, 224, 226, 227, 230, 234, 235, 283
Bußd (ung. Szászbuzd, rum. Buzd) 394
- Chioar (ung. Kővárvidék, rum. Țara Chioarului) 268, 271
- Danzig 267
Debrezin (ung. Debrecen) 132, 133, 301
Deesch (ung. Dés, rum. Dej) 182, 273
Denndorf (ung. Szászdáya, rum. Daia) 197, 394
Dessau 394
(Deutsch-)Jula (ung. Gyula) 252, 258
Deutschland (engl. Germany) 26, 32, 37, 44, 67, 218, 289, 309, 325, 327, 401
Dobring (ung. Doborka, rum. Dobârca) 324
Donau (engl. Danube) 249, 260
Dürrbach (ung. Dipse, rum. Dipșa, lat. Dypsa) 199, 201
- Egisdorf (ung. Felenyed, rum. Aiudul de Sus) 87
Eisenmarkt (ung. Vajdahunyad, rum. Hunedoara) 152–154, 167–171
England 265, 274
Erdeed (ung. Erdőd, rum. Ardud) 301
Erfurt 28
Esslingen 30
Estland (engl. Estonia) 394
Europa (engl. Europe) 36, 56, 64, 189, 191, 208, 263, 297, 303, 307, 320, 330, 363–365, 369
– Mitteleuropa (engl. Central Europe) 9, 10, 16

- Osteuropa (engl. Eastern Europe) 16
 – Südosteuropa (engl. South-Eastern Europe) 175
- Fellnack (ung. Fönlak, rum. Felnac) 259
 Fogarasch (ung. Fogaras, rum. Făgăraș) 147
 Folteștenii de Sus 419
 Frankenhäusen 34
 Frankreich (engl. France) 264, 265, 331
 Frauenbach/(Groß-)Neustadt (ung. Nagybánya, rum. Baia Mare) 179
 Fünfkirchen (ung. Pécs) 81
- Galeș 416
 Gela (ung. Gyalu, rum. Gilău) 83, 183
 Genf (engl. Geneva) 399
 Gespreng (ung. Spring, rum. Șpring) 315
 Gran (ung. Esztergom) 83, 158, 162, 172, 177, 226, 278, 300
 Groningen 272
 Großalisch (ung. Nagyszöllös, rum. Seleuș) 148
 Großau (ung. Kereszténysziget, rum. Cristian) 59
 Großbetschkerek (serb. Zrenjanin, ung. Nagybecskerek) 258
 Großscheuern (ung. Nagycsúr, rum. Șura Mare) 70
 Großwardein (ung. Nagyvárad, rum. Oradea) 106, 122, 123, 133, 146, 148, 178, 185, 227
 Gundelsheim 327
- Hajó (ung. Haieu) 148
 Hamlesch (ung. Omlás, rum. Amnaș) 45, 59, 63, 416
 Hedberg 396
 Heilbronn 341
 Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 36
 Heldsdorf (ung. Hőltövény, rum. Hălchiu) 391, 401
 Heltau (ung. Nagydisznód, rum. Cîsnădie) 70
 Hermannstadt (ung. Nagyszeben, rum. Sibiu, lat. Cibinium) 9, 13, 15, 18, 39, 41, 42, 46, 48, 49, 51, 58, 59, 61, 64, 68–70, 75, 102, 103, 108, 111, 139, 175–177, 183, 187, 189, 192, 194, 196, 198, 207, 212, 222, 234, 235, 241, 254, 279, 288, 290, 302, 309, 310, 312, 314–317, 319, 323, 329, 366, 378, 402, 415, 416, 418
- Hetzeldorf (ung. Ecel, rum. Așel) 72, 76, 199
 Honigberg (ung. Szászhermány, rum. Hărman) 193, 221, 222
 Hundsholtz 341
 Huszt 87
 Italien 49
- Jerusalem 343, 344, 346, 347, 349, 351, 400, 402, 405, 406, 413
 Johannisdorf (ung. Szászszevíványi, rum. Sântioana) 85, 194
- Kányád (ung.)/Ulieș (rum.) 60
 Karansebesch (ung. Karánsebes, rum. Caransebeș) 92, 140, 253, 259
 Kaschau (slowak. Košice) 177
 Kastenholz (ung. Hermány, rum. Cașolt) 287
 Kemberg 298
 Kempten 26
 Kiel 327
 Kirchdrauf (slowak. Spišske Podhradie) 167–170
 Klausenburg (ung. Kolozsvár, rum. Cluj) 10, 11, 16, 17, 72, 77, 99, 101, 108, 111–117, 122, 123, 130, 131, 134–136, 139, 140, 144, 147, 165, 167, 174–180, 182–187, 189, 207, 272, 273, 301–303, 305
 Kleindörfel (ung. Ompolykiszfalud/Kiszfalud rum. Micești) 89
 Kleinkopisch (ung. Kiskapus, rum. Copșa Mică) 313
 Kleinpold (ung. Kisapold, rum. Apoldu de Jos) 41, 52, 59, 202, 324, 331, 334, 335, 353, 363, 367, 380
 Kleinschelken (ung. Kisselyk, rum. Șeica Mică) 59
 (Kloster-)Kühhorn (ung. Znióváralja, slowak. Kláštor pod Zniovom) 157
 Kokel (rum. Târnavă, ung. Küküllő) 273
 Köln 9
 Königsboden 233
 Konstantinopel (engl. Constantinople, türk. Konstantiniyye) 251, 258
 Krakau 43, 45, 47
 Kriegsdorf (ung. Hadad, rum. Hodod) 147
 Kronstadt (ung. Brassó, rum. Brașov, lat. Corona) 12, 13, 17, 19, 40, 42, 58, 69,

- 72, 74, 175–177, 180, 189, 193, 196, 205, 206, 208–210, 212–216, 218, 220–222, 225–228, 230, 234, 235, 278, 288, 300, 311, 312, 365, 390, 392–406, 413
 Krušedol (Kloster) 258
- Landau (Pfalz) 14, 20, 326–328, 332
 Langendorf (ung. Lámkerék, rum. Lancrăm) 87
 Laßlenkirch (ung. Úrháza, rum. Livezile) 416, 417, 420, 421
 Lechnitz (ung. Szászlekenca, rum. Lechința) 48
 Leiden 272
 Leipzig 346
 Lemberg (ukrain. Lviv, poln. Lwów) 245
 Leschkirch (ung. Űjegyház, rum. Nocrich) 315
 Leutschau (ung. Lőcse, slowak. Levoča) 171
 Lewenz (ung. Léva, slowak. Levice) 158
 Lippa (ung. Lippa, rum. Lipova) 12, 18, 249–260
 Liptau (ung. Liptó vármegye) [Komitatsbezirk] 158
 Luxemburg (engl. Luxembourg) 174, 219
- Magdeburg 395
 Maramuresch (ung. Máramaros, rum. Maramureş) 87
 Marienburg (ung. Földvár, rum. Feldiora) 70, 71, 76, 193, 221, 285
 Marktschelken (ung. Nagyselyk, rum. Şeica Mare) 315
 Mediasch (ung. Medgyes, rum. Mediaş) 48, 69, 98, 103, 106, 113, 117, 121, 123, 147, 234, 235, 290, 301, 311, 313–315, 366
 Meschen (ung. Muzsna, rum. Moşna) 60, 74
 Mieresch (ung. Maros, rum. Mureş) 260
 Minarken (ung. Malomárka, rum. Monariu) 201
 Mohatsch (ung. Mohács) 152, 153, 156, 249, 330
 Moldawien (engl. Moldavia) 71, 421
 Molkendorf/Zernescht (ung. Zernest, rum. Zărneşti) 285
 Moresch (ung. Maros, rum. Mureş) 249, 250, 253, 255–260
 Mühlbach (ung. Sebeş, rum. Szászsebes) 89, 183, 188, 323–325, 329
 Mühlhausen (Thüringen) 26
- Münster 358
 Neppendorf (ung. Kistorony, rum. Turnişor) 288
 Neumarkt (ung. Marosvásárhely, rum. Târgu Mureş) 59, 83, 98, 99, 104, 129, 140, 179, 185, 289
 Neuschloss/Armenierstadt (ung. Szamosújvár, rum. Gherla) 85, 183, 268
 Niederlande (engl. Netherlands) 266, 331
 Niederwallendorf 193, 231
 Nissa 48
 Nösnerland (ung. Beszterce vidéke, rum. Districtul Bistriţei) 40, 42, 193, 229–231, 234–236
- Ödenburg (ung. Sopron) 167–171
 Oderhellen (ung. Székelyudvarhely, rum. Odorheiu Secuiesc) 187, 188
 Ofen (ung. Buda) 70, 82, 153, 154, 365
 Orsova (ung. Orsova, rum. Orşova) 258
 Österreich (engl. Austria) 179
 Ózd 87
- Padua 47
 Pančevo 258
 Pec (osman. Ipek) 258, 259
 Petersberg (ung. Barcaszentpéter, rum. Sânpetru) 213
 Pfalz (engl. Palatinate) 36
 Polen (engl. Poland) 83, 129, 130, 182, 184
 Prag 45
 Pränzdorf (ung. Marosfalfalu, rum. Suseni) 419
 Pressburg (slowak. Bratislava) 168
 Pressburg (ung. Pozsony vármegye) [Komitatsbezirk] 158
- Radna 259
 Regensburg 265
 Reichesdorf (ung. Riomfalva, rum. Richiş) 59, 71, 76, 394
 Reußdörfchen (ung. Oroszcsür, rum. Ruşciori) 200
 Reußen (ung. Rusz, rum. Ruşi) 49, 51
 Rheinland (engl. Rhineland) 67
 Rom (engl. Rome) 49, 356
 Roseln (ung. Rozsonda, rum. Ruja) 207
 Rosenau (ung. Barcarozsnyo/Rosznóy, rum. Râşnov) 72, 221
 Rumänien (rum. România) 39

- Säcel (ung. Izaszacsal) 418
 Sachsen (engl. Saxony) 33, 298, 339, 346, 358
 Sächsisch-Regen (ung. Szászrégen, rum. Reghin) 290, 291
 Salzburg (a. d. Salzach) 26
 Salzgrub (ung. Kolozs, rum. Cojocna) 88, 230
 Sankt Georgen (ung. Szászszenygyörgy, rum. Sângeorzu Nou) 201
 Sântana de Mureș (ung. Marosszentanna/Szentanna) 60
 Schäßburg (ung. Segesvár, rum. Sighișoara) 60, 75, 100, 105, 108, 167, 176, 177, 189, 366
 Schlesien 152, 154
 Scholten (ung. Szászcánád, rum. Cenade) 213
 Schomlenberg (ung. Csiksomlyó, rum. Șumuleu Ciu) 125, 212
 Schönberg (ung. Lesses, rum. Dealul Frumos) 45, 192, 193
 Schüttinsel (ung. Csallóköz, slowak. Žitný ostro) 158
 Schwäbisch Hall 26
 Schweden 36
 Selishte/Großdorf (ung. Szelistye, rum. Săliște) 415, 416, 418–421
 Senndorf (ung. Kiszsolna, rum. Jelna) 42, 53, 207
 Serbien (engl. Serbia) 259
 Sibiel 416, 417, 420
 Siebenbürgen (ung. Erdély, rum. Transilvania, engl. Transylvania) 9, 10, 12–16, 18, 20, 39–42, 44, 45, 47, 48, 51–53, 55–62, 67, 68, 72, 73, 77, 79, 82–86, 93, 97, 120, 122–125, 128–130, 134, 135, 139, 140, 142, 143, 146, 148, 149, 152, 167, 173–187, 189–193, 196, 198, 199, 208, 220, 228, 240, 246, 247, 254, 255, 258, 267, 270, 272, 274, 277, 280, 281, 283, 295, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 311, 312, 319, 320, 327, 330, 347, 358, 361–366, 373, 380, 381, 388, 390, 394, 402, 412, 413, 415–420
 Skandinavien (engl. Scandinavia) 388, 412
 Spanien (engl. Spain) 346
 Speyer 29, 265, 376
 Stolzenburg (ung. Szelindék, rum. Slimnic) 70, 75
 Straßburg 31, 35
 Stuhlweißenburg (ung. Székesfehérvár) 154, 156, 167–171
 Stuttgart 341
 Szeged 254
 Székelydálya (rum. Daia) 60
 Szeklerland (ung. Székelyföld, rum. Ținutul Secuiesc/Secuime) 60, 91, 93, 101, 107, 124, 126, 140, 188, 190
 Szolnok-Doboka (ung. Szolnok-Doboka, rum. Comitatul Solnoc-Dăbâca) [Komitatsbezirk] 230, 237, 239, 241
 Talmesch (ung. Nagytalmács, rum. Tâlmăciu) 415
 Tartlau (ung. Prázsmár, rum. Prejmer) 72, 76, 221, 286, 310
 Tekendorf (ung. Teke, rum. Teaca) 420
 Telischen (ung. Tiliska, rum. Tilișca) 416, 419
 Temesch (ung. Temes, rum. Timiș, serb. Tamiš) 254
 Temeswar (ung. Temesvár, rum. Timișoara) 253, 255, 258
 Thalheim (ung. Dolmány, rum. Daia) 314, 315
 Theiß (ung. Tisza) 249, 260
 Thorenburg (ung. Torda, rum. Turda) 84, 88, 98–100, 102, 103, 105, 107–109, 111–115, 124, 133–137, 185, 363
 Tirol 26
 Tohan (ung. Tohán, rum. Tohanul Vechi) 226
 Torgau 394, 396
 Tornau (ung. Torna, slowak. Turňa) 158
 Törzburg (ung. Töröcsvár, rum. Bran) 226
 Toulouse 250
 Treppen (ung. Szásztörpény, rum. Tärpiu) 68
 Trestenburg (ung. Tasnád, rum. Tășnad) 48
 Trient (ital. Trento, engl. Trent) 60, 304
 Tschanad (ung. Csanád, rum. Cenad) 251, 255, 258
 Ungarn (engl. Hungary) 10, 15, 16, 46, 72, 79, 108, 118–120, 122, 123, 145, 146, 148, 151, 152, 154–156, 161, 165, 167, 171, 177, 183, 187, 227, 250, 254–257, 265, 267, 268, 278, 288, 327, 345, 404
 – Nordungarn 159
 – Oberungarn (engl. upper Hungary) 255, 268

- Ungersdorf (ung. Sajómagyaros, rum. Şieu-Măgheruş) 69
 Unterhanenberg (ung. Alsógáld, rum. Galda de Jos) 88
 Unterwälder Kapitel 323
 Unterwintz (ung. Alvinc, rum. Vinţu de Jos) 70, 75, 187, 188, 268
 Utrecht 272
- Vale 416, 418–420
 Valieni 419
 Várалja 169, 170
 Venedig (engl. Venice) 264, 274
 Vorarlberg 26
 Vorderösterreich 26
- Walachei (engl. Wallachia) 315
 Weidenbach (ung. Vidombák, rum. Ghimbav) 209
 Weißenburg/Karlsburg (ung. Gyulafehérvár/Károlyfehérvár, rum. Alba-Iulia) 11, 17, 79, 80, 82–87, 89, 91, 99, 100, 104, 107, 116, 117, 121–123, 144, 147, 148, 185, 199, 255, 268
 Weisshorn (ung. Szeszermán, rum. Säsarm) 147
- Weißkirch bei Bistritz (ung. Kisfehéregyház, rum. Albeştii Bistriţei) 193, 198, 199, 230
 Wermesch (ung. Vermes, rum. Vermeş, lat. Vermosia) 196, 201
 Werschetz (serb. Vršac, ung. Versec) 258
 Westeuropa 9
 Westfalen (engl. Westphalia) 67
 Wien (engl. Vienna) 43, 45–49, 69, 155, 157, 171, 269, 327, 331, 404, 405
 Winsberg (ung. Orlát, rum. Orlat) 419
 Wittenberg 10, 16, 25, 41, 99, 107, 108, 158, 176, 196, 246, 253, 298, 301–303, 327, 331, 332, 338–340, 342–346, 349, 350, 352–354, 356, 358–363, 365–367, 379
 Wolkendorf (ung. Szászvolkány, rum. Vulcan) 224
 Wölz (ung. Velc, rum. Velţ) 60
 Worms 29
 Württemberg 33, 341
- Zernescht (ung. Zernyest, rum. Zărneşti) 226
 Zölk 199
 Zürich 156, 399

Personenregister/Index of person

- Abadi, Benedict 254
 Absalom (biblische Gestalt) 344
 Adam (biblische Gestalt) 352
 Agnes (Magd in Meremburg/Marienburg) 285
 Alămănuţ, Oprea 421
 Alămănuţ, Stanca 421
 Albrichius, Martinus 391
 Albu, Nicolae 420
 Alesius, Dionysius 113, 134, 135
 Alexander der Große/the Great (König) 348
 Alexius (Lehrer in Siebenbürgen) 44
 Amlacher, Albert 324
 Andreas (Prediger in Bistritz) 244
 Angalit (Angeklagte in Bistritz) 275, 276
 Anna (Dienerin des Pfarrers in Denndorf) 197
 Anna (Klägerin in Neppendorf) 288
 Anna (Witwe von Petrus Helner) 200
- Anthonius de Valle Agnetis 61, 63
 Anthonius (in Kronstadt) 228
 Anthonius (Pfarrer in Mediasch) 48
 Apafi, Michael (Fürst) 268, 270–272, 274
 Aphra (Dienerin des Pfarrers Mertinus Wendler) 199
 Armgart, Martin 13, 18, 326, 328
 Astiages/Astyages (König) 348
 Athanasius (Kaplan in Sächsisch-Regen) 291
 Augustinus (Bischof von Hippo Regius) 168, 344, 393
 Augustinus von Ancona 58
 Ayala, Francisco 267
- Babai Kis, Péter 83
 Baghky, Ambrus 88
 Baghky, Ferenc 88
 Balázs, Mihály 94, 96, 136
 Balogdi, Frau des Farkas 306

- Balogh, András 327
 Barát, Kata 303
 Barbara (Tochter von Petrus Helner) 200
 Báthai, Máté 84
 Báthory, Andreas (Fürst) 179
 Báthory, Kristóf (Fürst) 88, 185
 Báthory, Sigismund (Fürst) 138
 Báthory, Stefan/István (Fürst/König von Polen) 104, 112–114, 124, 126, 130, 131, 134–136, 143, 185, 186, 267, 270, 283, 301, 303, 305, 311, 312, 364–367
 Battyáni, Orbán 84, 85
 Bayle (Kläger in Tohan) 285
 Becket, Thomas 69
 Benkner, Paul 222
 Bernardi, Bartholomäus 298
 Bernardinus da Siena 59
 Bethlen, Gabriel/Gabór (Fürst) 185, 268, 270, 271, 273, 274, 306, 307
 Biandrata, Giorgio 10, 16, 131, 364
 Bieb, Demitru 421
 Binder, Emeric 417
 Binder, Mathias 324
 Black, Jeremy 263
 Blasius de BIRTHALBEN 45, 47, 48
 Blasius (Lehrer in Senndorf) 44
 Blasius von Sebaste 59
 Blickle, Peter 24
 Blotz, Petru 418
 Bocskai, György 301
 Bocskai, Stefan/István/Steven (Fürst) 138, 267, 306
 Bogat, Komani 421
 Boia, Stan 421
 Bolthosch, Joseph/Josephus 391
 Bömches, Laurentius 390, 400, 405
 Bomelius, Thomas 312
 Bor, Anna 287
 Borcza, Koman 421
 Bornemisza, Pál/Paul (Bischof) 79, 81, 85, 183
 Brandt, Samuel 14, 19
 Branković, Georg 252
 Brenz, Johannes 26, 37
 Bucer, Martin 35, 299, 302
 Budaker, Martin 283
 Budiloaia, Dumitrazza 421
 Bugenhagen, Johannes 342, 346, 351, 354
 Bukor, Barb 420
 Bullinger, Heinrich 255, 299
 Buser, Jacob 282
 Butz, Peter 31
 Calvin, Johannes/Jean 255
 Cambisis/Cambyses/Kambyses (König) 348
 Capistranus, Johannes 153, 251
 Caraffa, Antonio 402, 404
 Caspar (Lehrer in Senndorf) 44
 Castaldo, Giambattista/Gian Battista 178–181
 Cerasinus, Albertus 195
 Chadwick, Owen 299, 303
 Chemnitz, Martin (Theologe) 354
 Christian III. von Dänemark/of Denmark (König) 375
 Christina (christl. Märtyrerin) 344
 Christopherus (christl. Heiliger) 395
 Chrysostomos, Johannes 344
 Chytraeus, David 354
 Clomp, Laurentius 215
 Clomp, Schwester des Simon 215
 Clomp, Simon 215
 Closius, Georg 391
 Closius, Peter 391
 Colwen, Hans 285
 Cotoi, Paula 10, 16, 45
 Crăciun, Maria 13, 19
 Cranach, Lucas d. Ä. 396
 Crecher, Leonhardus 246
 Cretzmer, Demetrius 199
 Cristianus (Pfarrer in Marienburg/Burzenland) 70, 71, 76
 Cristill, Bib 418
 Croner, Daniel 391
 Csáki, Mihály 86
 Csepregi, Zoltán 11, 17
 Cserei, Michael 272
 Csipar (Stadtrat in Klausenburg) 273
 Cyrus/Kyros (König) 348
 Czek, Johannes 323
 Czigler, Pitter 286, 287
 Danchak, John 254
 Daniel (biblischer Prophet) 397
 Danil (Bischof) 258
 Daum, Franz 246
 Davidis (Hertel), Franz (Dávid Ferenc) 10, 16, 107, 307
 David (König in Juda/Israel) 341, 344
 Dawn, Ladislaus 198, 199
 Deák, János 183

- Derzsi, Julia 12, 13, 18, 19, 234, 310, 312
 Desiderius Erasmus von Rotterdam 298
 Desiderius Széchy, Dionysius 278
 Dévai, Matthias 152, 155, 157, 171, 172
 Dincă, Adinel 10, 16
 Dobó, Stephan 183
 Dominicus 168
 Dorda, Leb 420
 Dosza, Georg/György/Gheorghe 330
 Dragiloaie, Maria 421
 Draudt, Markus II 391
 Dumitru (orthod. Pfarrer in Săliște) 421
 Durda, Bukur 418
 Dürr, Damasus 9, 13, 15, 18, 19, 39–41, 52, 53, 192, 198, 202, 229, 319, 323–335, 338, 340–363, 367–369, 372–380
 Dwer, Iohannes 69

 Eckert, Johannes 195, 196
 Eck, Johannes 60, 62
 Eisenkolb, Aurél 250
 Eisen, Philipp 246
 Ekroll, Øystein 398
 Elemosynarius, Johannes/von Alexandrien 153, 154
 Elijah (biblischer Prophet) 272, 274, 343
 Enyedinus/Enyetter/Enyeter, Martin/Martinus 391
 Erdélyi, Gabriella 160, 166
 Ersyky, Georgius 60
 Eva (biblische Gestalt) 352
 Eyssner, Christian 198

 Faber, Martin 292
 Fabri, Johannes 155, 167–171
 Fabritius, Karl 192
 Farna, Mihály 83
 Ferdinand I. (König/Kaiser) 36, 83, 162, 178–184, 365
 Firea, Ciprian 11, 17
 Fischer, Georg 246
 Flaschner, Wolfgang 70
 Flavius Josephus 346
 Fleischer, Michael 194–196
 Franz, Günther 26
 Franz von Assisi 168
 Friedrich der Weise von Sachsen (Kurfürst) 29
 Friedrich II. (Pfalzgraf) 29, 36

 Friedrich, Johann 358
 Fronius, Marcus 391, 392, 399–401, 404–406
 Fronius, Mathias/Matthias 281, 295, 312
 Froumenteau, Nicolas 264
 Fuchs, Johannes 176

 Gálfi, Emőke 11, 16
 Gárdonyi, Ferenc 87
 Gaspar (Pfarrer in Minarken) 201
 Gastgeber, Christian 327
 Gczmidele, Elias 111
 Geleji Katona, István 142
 Gentili, Alberico 267
 Georg (christl. Heiliger) 51
 Georg/De Sângeorz, Gheorge (Bischof) 96, 110, 141
 Georgius (Neffe von Peter Helner) 200
 Georg von Brandenburg (Markgraf) 152–154, 156
 Gergely (Goldschmiedeknecht in Ungarn) 288
 Gergersdörffer, Mattias 316
 Gerlahus/Gerlach de Terpunio (Pfarrer in Treppen) 68
 Gits, Wolff 421
 Gjarsh, Opre 421
 Goebel, Simon 193
 Goldschmied, Anton 246
 Goliath (biblische Gestalt) 344
 Goltschmitt, Valentin 288
 Gosztonyi, Johannes 152, 153
 Gott/Herr (engl. God/Lord) (als [ikonographische] Person) 25, 29, 31, 35, 37, 95, 102, 103, 109, 133, 147, 167, 274, 276, 307, 318, 332, 337–344, 349–353, 355–358, 360, 362, 380, 393, 399–402, 405
 Govordia, Sztan 419
 Grasch, Stan 285
 Gregor der Große/Gregory the Great (Papst) 59, 62, 63
 Greissing, Valentinus 391
 Groo/Grau, Johannes 245
 Grotius, Hugo 267
 Guillelmus, Parisiensis 59, 60, 62, 63
 Gundhard, Michael 417
 Gündisch, Gustav 332
 Gündisch, Konrad G. 232
 Gunesch, Andreas 324
 Gyrde, Catharina 282
 Gyrde, Jörg 282

- Gyulai, István 302
 Gyulai, Zsófia 302, 303
- Hagymási, Kristóf 87
 Haldenwang, Sigrid 327
 Harnung, Martin 391, 392, 401
 Harpagus/Harpagos (medischer Adliger) 348
 Hebler, Matthias 329
 Hegedoes (Meier des Valentin Goltschmitt) 288
 Heinrich (Herzog in Sachsen) 339
 Hellias, Kaspar 201
 Helner, Petrus 193, 200
 Helth/Heltai, Kaspar/Gáspár 130, 165, 167, 176, 177, 180, 186, 301–304, 306, 307
 Henricus (Pfarrer in Marienburg) 193
 Herberth, Georg 391
 Hern, Ionesh 421
 Herodes Antipas (König in Palästina) 348, 352
 Heynrici, Matthaeus 236
 Hirscher, Lukas 365
 Hobsbawm, Eric 125
 Hoffgreff, Georg 177
 Hondorf, Andreas 331
 Honterus, Johannes 180, 189, 220, 300, 301, 307, 310, 311, 333, 366, 391, 392
 Horváth, Simon 87
 Huet, Albert 138
 Huet, Martin/Pillades, Martinus 59
 Hunyadi, Johannes/John 154, 219, 251
 Hus, Jan 397
 Hut, Hans 34
 Hutter, Martinus 70, 71, 75
- Iacobus (Pfarrer in Unterwintz) 70, 75
 Iffju, Gregor 283
 Ifjú/Forster, Márton 276
 Innozenz IV. (Papst) 419
 Iorga, Nicolae 415, 416
 Isaak (biblischer Erzvater) 344
 Isabella (Königin) 82–89, 118, 132, 145, 178, 180, 182–186, 190, 253
- Jacobus (Lehrer in Senndorf) 44
 Jacoby, Norbert 327
 Jacok (biblischer Erzvater) 344
 Jagiellon, Lajos II. (König von Ungarn) 365
 Jakobus (biblischer Apostel) 395
 Jan van Leiden 358
- Jehova (Gottesname) 393, 401
 Jeremiah (biblischer Prophet) 393, 395, 396, 401, 402, 405, 413
 Jesaja (biblischer Prophet) 343
 Jesus Christus (engl. Christ) 96, 104, 332, 338–345, 347–353, 356–362, 393–398, 405
 Johannes der Täufer (biblische Gestalt) 343, 346–348, 350, 356, 401
 Johannes (Evangelist) 347
 Johannes (Lehrer in Siebenbürgen) 44
 Johannes (Organist in Bistritz) 245
 Johannes (Stellmacher)/Ioannis Carpentarii 61
 Johann II./Johann Sigismund (John) (Fürst von Siebenbürgen, erwählter König von Ungarn) 84–89, 109, 125, 128, 131, 133, 182, 185, 189, 218, 364
 Johann von Sachsen (Kurfürst) 28
 Joseph (Prediger in Bistritz) 244
 Joseph von Arimathäa (biblische Gestalt) 348
 Judas (biblische Gestalt) 350
- Kain (biblische Gestalt) 350
 Kaiphaz 348
 Kalmar, Nicholas 253
 Kaper, Enoch 245
 Karant-Nunn, Susan 399
 Karl/Charles I. (König) 174, 250
 Karl V. (Kaiser) 365
 Kedy, Antal 86
 Kis, Erzsébet 301
 Kis Szabadkai, Ambrus 85
 Kis Szegedi, István 301, 307
 Kloster, Ludwig 325
 Kloster-Ungureanu, Grete 325, 326, 328, 329, 335
 Kleeß, Peter 287
 Klein, Laurentius 245
 Kling, Melchior 283
 Kodres, Krista 394, 398
 Kolb, Robert 13, 19, 398
 Kornis, Sigismund 269
 Kosokaire, Sztancsul 419
 Kovács, István 275, 276
 Kremnitzianus, Andreas 170
- Laetus, Jakob 245
 Lang, Gregor 246
 Lau, Franz 32

- Laurentius (christl. Märtyrer) 344
 Laurentius/Laurencius (Schwager von Demetrius Schuler) 198, 200
 Leonardus/Leonardo de Utino 59, 62
 Leonardus (Pfarrer in Sântana de Mureș) 59
 Leonhard (christl. Heiliger) 43
 Leonhard (Prediger in Bistritz) 245
 Lieb, Emerich 283
 Literatus, Moses 313
 Longocz, Vlad 421
 Lucas de Byrthalom 71
 Ludwig II. (König von Ungarn) 154, 219
 Ludwig V. von der Pfalz (Kurfürst) 28, 29
 Lupaș, Ioan 416, 417
 Lupescu Makó, Maria 11, 17
 Lupescu, Radu 11, 17
 Luther, Katharina (geb. von Bora) 302
 Luther, Martin 13, 19, 24–26, 28, 29, 31–34, 37, 38, 60, 132, 164, 174, 177, 180, 188, 196, 200–202, 255, 298, 299, 302, 317, 324, 333, 337–339, 342, 345–349, 351–358, 361, 362, 366, 369, 370, 372, 375, 376, 380, 393, 397, 399, 400
 MacCulloch, Diarmaid 304
 Magina, Adrian 12, 18
 Major/Meier, Georg 340–342, 349, 358, 362
 Maleachi (biblischer Prophet) 343
 Mantschull, Ioan 419
 Marci, Andreas 246
 Marcus de Polnar 70
 Maria (biblische Gestalt) 168, 169, 351
 Márk, Sándor 250, 256
 Markus (Evangelist) 395
 Martha (Tochter des Protopopen von Lippa) 259
 Martin (ungarischer Prediger in Bistritz) 244
 Martinus de BIRTHALBEN 193, 197
 Martinus de Megyes 69
 Martinus (Pfarrer in Meschen) 74
 Martinuzzi, Georg/György/George (Fráter György) 84, 93, 178, 180, 257
 Matthäus (Evangelist) 343
 Matheus/Matheus de Rupe/Reps/Rupea 45, 46
 Matthias I. Corvinus (König) 175, 189
 Megyericsei, János 88
 Melanchthon, Philipp 10, 13, 15, 16, 19, 41, 255, 312, 323, 327, 328, 330, 335, 338, 339, 342–344, 346, 349, 351, 352, 354, 358, 361, 362, 366, 367, 372, 377, 380, 397
 Méliusz/Melius Juhász, Péter 132, 133, 301, 305, 307
 Meschner, Andreas 391
 Meschner, Henning 391
 Metzinger, Ioannes 60
 Michael (Bischof in Moldawien) 71
 Michael (Pfarrer in Hetzeldorf) 72, 76
 Miclăuș, Stan 418
 Miklos, Ionaș 419
 Milicius/Milic, Johannes/Jan 58
 Mircea I. (Woivode/Voivode) 86
 Modlinzky, Thomas 87
 Moga, Giurgiu 418
 Moga, Ioan 416
 Mohay, Tamás 125
 Moller/Molitor/Mülner, Georg 167–171
 Moritz (Kurfürst in Sachsen) 346
 Mosdósi, Ambrus 85, 87
 Moses (biblische Gestalt) 392, 394, 395, 398, 399, 405, 413
 Moxey, Keith 385
 Müller, Andreas 327
 Müller, Friedrich d. Ä. 324
 Müller, Georg Eduard 229
 Mundhenk, Christine 327
 Müntzer, Thomas 25, 26, 28, 34, 299, 358
 Nagyary, Joseph/József 272, 274
 Narunch, Dominicus Anthonii 71
 Neaga, Veis 421
 Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus (Kaiser) 348
 Nestor (serbischer Bischof) 257
 Neutz, Anna 300
 Niagh, Dan 421
 Niagh, Lupe 421
 Niagh, Petruse 421
 Niagh, Stan 421
 Nicholas (Gemeindemitglied in Lippa) 250
 Nicolaus de Lyra 58, 59, 62
 Nicolaus (Pfarrer in Meschen) 60
 Niedermaier, Paul 13, 19
 Nikodemus (biblische Gestalt) 348
 Nikolaus, Christian 201
 Nisovszki, Szaniszló 86
 Nováki, György 85, 88, 89
 Nowag, Petrus 48

- Oancea, Sever 404
 Oczola, Opra 421
 Offner, Robert 326
 Olahus/Oláh, Nicolaus 162, 300
 Olajrul, Jurka 421
 Olert, Christian 288
 Olert, Valentin 288
 Örtel, Veit/Windschemius, Vitus 331
 Osiander, Andreas 362
 Osiander, Lucas 341, 342, 345, 346, 348
 Ostermayer, Hieronymus 216
 Ozment, Steven 318
- Pakucs-Willcocks, Mária 12, 18, 279
 Pap, Gergely 276
 Pauli, Christianus 193
 Paul/Pawel (serbischer Priester/Bischof) 256
 Paulus (biblischer Apostel) 343, 380, 395
 Paulus Seratoris de Birthalben 61, 64
 Pécsi, Boldizsár 81
 Pelbartus de Monyoros 69
 Pemfflinger, Katalin/Katharina 85
 Pestesi, Lázár 83
 Peter de Rupe/Reps/Rupea 177, 178
 Péter, Katalin 155, 159, 163–165
 Peter (Schreiber) 179
 Petrović, Peter 183, 253, 254, 256, 257
 Petrus (biblischer Apostel) 341, 358
 Petrus de Palude 62–64
 Petrus (Pfarrer in Hermannstadt und Stolzenburg) 75
 Pettegree, Andrew 387
 Pfeiffer, Heinrich 358
 Philippe Duc de Clèves 267
 Pilatus' Frau (biblische Gestalt) 352
 Pilleus, Martinus 45, 46, 48
 Piskolthi, Anna 301
 Piskolthi, Miklós 301
 Pistaky, Lukács 242
 Pius IV. (Papst) 162
 Plecker, Lukas 218
 Plummer, Marjorie Elizabeth 196, 299
 Polnar, Marcus 75
 Polyák, Jakab 82
 Pomarius, Adam 194, 195
 Pontius Pilatus (röm. Statthalter in Palästina) 346, 348, 352, 358
 Poscharsky, Peter 394, 396
 Potruz, Oprish 421
 Publius Vergilius Maro 345
 Pyrus, Jacobus 245, 246
- Radicsics, János 82, 88
 Rákóczi/Rákóczy, Georg I. (Fürst) 268, 270, 274
 Rákóczi, Sigismund 269
 Raw/Birthalmer, Catharina/Katharina 290, 309, 313–320
 Raw, Blasius 310
 Raw, Matthias 290, 309, 310, 314–320
 Reudel, Iohannes/Johannes 69, 74
 Rhegius, Urbanus 26
 Rinck, Melchior 34
 Rivius, Johannes 339, 340, 356, 362
 Roberto Caracciolo von Lecce 50
 Rodner, Laurentius 194
 Römer, Hans 28, 34
 Roper, Lyndal 317
 Roth, Matthias 245
 Rublack, Christoph 400
 Rüz-Fogarasi, Enikő 12, 18
- Sasul, Koman 420
 Saul (König in Israel) 350
 Sava (Bischof) 258
 Sborinzky, David 86
 Scharwader, Paul 246
 Scharwader, Valentin 244
 Scheiner, Andreas 324, 333
 Schuler, Demetrius 198, 200
 Schuller, Andreas 243, 245, 247
 Schuller, Georg Adolf 309, 310, 314
 Schullerus, Adolf 324
 Schütz Zell, Katharina 302
 Schwartz, Anthonius 197
 Schwendi, Lazarus 265, 274
 Scribner, Robert 385
 Selderhuis, Herman J. 14, 19
 Seraphini, Paulus 244
 Serro, Ionnes 418
 Servet, Michel 375
 Sigerius, Andreas 404
 Sigismund (Pfarrer in Kleinpold) 59
 Sigismund von Luxemburg (König von Ungarn) 174, 219
 Simon von Kyrene (biblische Gestalt) 348, 359
 Simon, Zsolt 12
 Skolović, Macarius 257
 Sommer, Johann 246
 Sozpodin, Koman 417
 Spengler, Lazarus 31
 Spérfoegel/Spervogel, Conrad 167–171

- Stanarium, Eufrosina 293, 294
 Stanarium, Georg 293, 294
 Stefan, Alexandru 10, 16
 Steflje, Petru 421
 Stephan der Heilige (Szent István) 251
 Stephan (Stephen) V. (König) 174
 Stephanus (christl. Märtyrer) 344
 Stephanus de Alwyncz 200
 Stroia, Opra 420
 Sturm, Jakob 35
 Süßmilch, Bartholomäus 245
 Szabó, András Péter 12, 17
 Szabó, Katalin Sári 303
 Szapolyai, János/Johann/John I. (König)
 83, 330, 365
 Szegedi, Edit 11, 17, 311, 404
 Szegedi Kis, István 252
 Székely, Ferenc 178
 Székely, Moses 251
 Székesfehérvári, András 87
 Szengyeli, Ferenc 84
 Szentmihályi, Lőrinc 87
 Szentmihályi, Tamás 80
 Szkhárosi Horvát, Andreas 166

 Tánzos, Vilmos 126
 Teutsch, Friedrich 324
 Teutsch, Georg Daniel 94, 95
 Teutsch, Joachim 195
 Thöfner, Margit 401
 Thomas G. (Pfarrer in Tartlau) 72, 76
 Thomas (Lehrer in Siebenbürgen) 44
 Thomas (Pfarrer in Meschen) 69, 74
 Thomas/Thomel, Andreas 42, 43
 Thonheuser, Petrus 70, 71
 Thorday, András 114, 135
 Thorockai, János 272
 Thyrmann, Anna 201
 Thyrmann, Johannes 199, 201
 Tonk, Sándor 306
 Török, Bálint 85
 Trim, David J. B. 266
 Typuricza, Coman 419

 Udalricus (Lapicida) 223
 Unglerus, Lukas 366, 367

 Várdai, Ferenc 88
 Várdai, Mihály 80
 Várdai, Pál 83
 Vayda, Joannes 316
 Végedi, Imre 88
 Veis, Daniel 417
 Verancié/Verancsics, Antonius 82, 257
 Veronica (aus Sächsisch-Regen) 290–292
 Vladislav/Wladislas II. (König) 176
 Von Eitzen, Paul 354
 Von Hohenlohe (Graf) 331
 Von Sachsen, Moritz (Kurfürst) 35

 Weis, Blasius 416
 Weiss, Andreas 290–293
 Weller, Hieronymus 339, 342
 Wandler, Martinus 198, 199
 Wenzeslaus (Prediger in Bistritz) 244
 Werbőczy, István 289
 Wien, Ulrich Andreas 9, 13, 15, 19, 319,
 326, 328
 Wilhelmi, Thomas 327
 Wohl, Petrus 71, 72, 76
 Wolff, Michael 279
 Wolff, Walpurga 279
 Wolfgang (Organist in Kronstadt) 216
 Wolgast, Eike 10, 16
 Wolphard(us), Hadrianus/Adrianus 72, 77,
 176, 199

 Zacharia (Pfarrer in Wölz) 60
 Zahneisen, Daniela 14, 19
 Zakath, Michael 253
 Zeckel, Johannes 48–51
 Zguerde, Dumitrazza 421
 Ziegler, Ágnes 392, 398, 399, 401
 Ziegler, Michael 393, 398
 Zikeli, Daniel 391, 402, 404
 Zwingli, Huldrych 255

Autorenverzeichnis/List of authors

Ardelean, Florin Nicolae, Dr.

Researcher, Archive of the Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
E-Mail: florin.ardelean@ubbcluj.ro

Armgart, Martin, Dr.

Historiker
E-Mail: armgart@aol.com

Cotoi, Paula

Librarian, „Lucian Blaga“ Central University Library, Cluj-Napoca – Department of Research, Special Collections, Oral and Multimedia Archive
str. Clinicilor, nr. 2, cod poştal 400006, Mun. Cluj-Napoca, Jud. Cluj, România. Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga“, Departamentul Colecţiei Speciale
E-mail: paula.cotoi@bcucluj.ro / paulacotoi@gmail.com

Crăciun, Maria, Prof. Dr.

Department of Medieval, Early Modern and Art History, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Str. Racoviţă, Nr. 32, apt. 5, RO-400165, Cluj-Napoca, Romania
E-mail: maria_silvia.craciun@yahoo.com

Csepregi, Zoltán, Prof. Dr.

Evangelisch-Lutherische Theologische Universität
Rózsavölgyi köz 3, H-1141 Budapest, Ungarn
E-Mail: zoltan.csepregi@lutheran.hu

Derzsi, Julia, Dr.

Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, Academia Română, www.icsusib.ro
Bd-ul Victoriei nr. 40, RO-550024, Sibiu, Romania
Tel. 0269-212604; Fax: 0269-216605
E-mail: jderzsi@icsusib.ro

Dincă, Adinel C., Dr.

Universitätsdozent für mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Babes-Bolyai-Universität Klausenburg (Cluj-Napoca, Rumänien). Leiter des Zentrums „TRANS.SCRIPT für Diplomatie und mittelalterliche Paläographie“ dieser Universität (ts.centre.ubbcluj.ro).

E-Mail: adinel.dinca@ubbcluj.ro oder ts.centre.ubbcluj.ro

Firea, Ciprian, Dr.

Researcher at the Institute of Archaeology and Art History of the Romanian Academy in Cluj-Napoca

Aleea Padiş 3/22, 400452 Cluj-Napoca, Romania

E-mail: cfirea@yahoo.com

Gálfi, Emőke, Dr.

Research fellow at the Research Institute of the Transylvanian Museum Society/ Cluj-Napoca, Romania

E-Mail: galfie72@yahoo.com

Kolb, Robert, Prof. em. Dr.

Concordia Seminary, 801 Seminary Place/Saint Louis, MO 63105 USA

E-mail: kolbr@csl.edu

Lupescu Makó, Mária, Prof. Dr.

Department of History in Hungarian, Faculty of History and Philosophy, „Babeş-Bolyai“ University, Cluj-Napoca, Romania

Address: Napoca 11, 400009 Cluj-Napoca, Romania

E-Mail: marialupescu@yahoo.com

Lupescu, Radu, Prof. Dr.

Associate professor, Faculty of Sciences and Arts, Sapientia University, Cluj-Napoca, Romania

Address: Calea Turzii 4, Cluj-Napoca, Romania

E-mail: radulupescu@yahoo.com

Magina, Adrian, Dr.

Senior researcher, Museum of the Highland Banat Reşiţa/ Institute of the Romanian Academy „Titu Maiorescu“ Timişoara, Romania

E-mail: adimagina@gmail.com

Magina, Livia, Dr.

Researcher at the Museum of Highland Banat (Reșița, Republicii 10, Caras Severin county, Romania)

E-mail: maginalivia@gmail.com

Pakucs-Willcocks, Mária, Dr.

Senior researcher „Nicolae Iorga“ Institute of History

1 Aviatorilor Blvd. RO-011852 Bucharest, Romania

E-mail: maria.pakucs@iini.ro

Rüsz-Fogarasi, Enikő, Prof. Dr.

Babeș- Bolyai University, Department of History in Hungarian

Cluj-Napoca, str. M. Kogălniceanu nr. 1, Romania

E-Mail: eniko.rusz@ubbcluj.ro

Simon, Zsolt, Dr.

Senior researcher, „Gheorghe Șincai“ Research Institute of Social and Human Sciences of the Romanian Academy

Târgu Mureș, 540074 str. Al. Papiu Ilarian no. 10A, Romania

E-Mail: simonzsolti@yahoo.com

Ștefan, Alexandru, Dr.

Documentarian, TRANS.SCRIPT – The Centre for Diplomatic and Medieval Documentary Palaeography, Babeș-Bolyai University (Cluj-Napoca, Romania).

Address: Centrul TRANS.SCRIPT (Alexandru Ștefan), Str. Napoca, nr. 11, cam. 117, mun. Cluj-Napoca, jud. Cluj, 400088, Romania

E-mail: alexandru.stefan@ubbcluj.ro

Szabó, András Péter, Dr.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungszentrum für Geisteswissenschaften in Budapest, Ungarn

E-mail: suetoniushung@yahoo.com

Szegedi, Edit, Dr.

Dozentin an der Fakultät für Europastudien der Babeș-Bolyai-Universität

Mirăslău 4/35

400322 Cluj-Napoca, Romania

E-Mail: Edit.corona@yahoo.com

Wien, Ulrich A., Dr.

Akademischer Direktor, Institut für Evangelische Theologie am Campus Landau,
Prof. asociat, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, România

Adresse: Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie, Im Fort 7,
76829 Landau, Deutschland

E-Mail: wien@uni-landau.de

Wolgast, Eike, Prof. em. Dr. Dr. h. c.

Historisches Seminar der Universität Heidelberg, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg,
Deutschland

E-Mail: eike.wolgast@zegk.uni-heidelberg.de